

Contents / Índice general

	<i>Matthias Maser:</i> ¿De mozárabes a mozarabismos? Reflexiones introductorias	4
I	Religion as Order / Religión como orden	
	<i>Peter Bruns:</i> <i>Verbum assumens et homo assumptus</i> – Ein antiochenisches Axiom im spanischen Adoptianismus?	8
	<i>Daniel Potthast:</i> La cristología del <i>ḥiḡāb</i> – ¿Una conexión mozárabe entre iglesias orientales y latinas?	11
	<i>Thomas E. Burman:</i> Mozarabizing Latin Christian Thought in Castile and Latin Christendom, 1100-1300	14
II	Community as Order / Comunidad como orden	
	<i>Christian Saßenscheidt:</i> Comunidades litúrgicas – comunidades jurídicas. Mozarabismos y formación de identidades en Toledo (siglos XII/XIII)	17
	<i>Richard Hitchcock:</i> Mozarabs in Toledo from 16 th to 18 th Centuries: A Continuing Polemic . . .	20
	<i>Ana Echevarria:</i> Procesos de aculturación entre las “religiones del Libro” a través de la Colección Canónica Hispana en árabe	22
	<i>Henri Bresc:</i> Problèmes de définition et réalités culturelles : melkites, mozarabes, chrétiens arabes en Sicile	25
III	Language as Order / Lengua como orden	
	<i>Ulisse Cecini:</i> La lengua latina en la obra de Paulo Álvaro	30
	<i>Nina Pleuger:</i> La lengua latina en la obra de Sansón de Córdoba	33

Cyrille Aillet:

Arabic glosses in Iberian Latin Manuscripts: a source for the history of Mozarabism 34

Frederico Corriente Córdoba:

“Mozarabisms“ – Andalusí Romance Words in other Languages of the Iberian Peninsula 37

IV Space as Order / Espacio como orden

Christofer Zwanzig:

Migración monástica de Al-Andalus. Autopercepción y percepción externa 45

Fernando Arce Sainz:

Arquitectura religiosa cristiana en al-Andalus. Propuesta para su comprensión y estudio 48

Stefan Schröder:

Cartografía y concepciones del espacio en la Península Ibérica. La variedad de órdenes culturales en los mapas de origen hispánico entre los siglos IX y XI 51

V Time as Order / Tiempo como orden

Alexander Pierre Bronisch:

¿Religión sin nombre? La percepción del Islam y otros „mozarabismos“ en fuentes cristianas de los siglos VIII y IX 54

Ann Christys:

Intersecting histories: the Vikings in Iberia 57

Wiebke Deimann:

Mozárabes y mozarabismos en fuentes latinas de los siglos XI y XII 59

¿De mozárabes a mozarabismos?

Reflexiones introductorias

Matthias Maser (Erlangen)

Matthias.Maser@gesch.phil.uni-erlangen.de

1. Términos y definiciones

Las categorías descriptivas *mozárabe* (sustantivo) y *mozárabe* (adjetivo) están firmemente establecidas en muchas disciplinas históricas. Pero una comparación muestra que, en vista de la situación difícil de las fuentes sobre la historia de la terminología del Medioevo, las definiciones modernas que reciben ambos términos en las diferentes especialidades son altamente dispares y no tienen casi bases comunes. Por ejemplo, los acercamientos sociohistóricos orientan su atención hacia grupos de personas y definen *mozárabe* (sustantivo) según su situación legal en Al-Andalus como „cristianos bajo dominio musulmán“ (*ahl ad-dimma*); los procedimientos más cercanos a la historia de la cultura estudian en cambio p.ej. la lengua y la literatura, la religiosidad o expresiones artísticas y denominan como *mozárabe* (adjetivo) o bien fenómenos de la arabización cultural, o bien acentúan en una tendencia diametralmente opuesta la preservación de tradiciones godas de época preislámica como supuesta característica cultural de la mozárabía.

Estos intentos de definición son, ya de por sí, divergentes. Por si fuera poco, las discusiones sobre los diferentes enfoques estuvieron durante largo tiempo prejuizadas por concepciones políticas del mundo e ideologías históricas nacionalistas, que querían ver en los *mozárabes* o bien a los garantes de la continuidad cristiana, o bien – debido a su aculturación – a „traidores“ a la esencial nacional española. Por tanto, como estado actual de la investigación se puede constatar lo siguiente: no existen ninguna definición generalmente aceptada del fenómeno „mozárabe“.

2. Crítica metodológica

El punto débil metodológico de muchas de las definiciones de „mozárabe“ discutidas actualmente es la concepción holística subyacente – muchas veces subconsciente – de „cultura“: las culturas se entienden como sistemas cerrados y unidades delimitables entre sí (p.ej. „*las tres culturas*“). La pertenencia del individuo a una unidad de este género se manifiesta en forma de una „identidad cultural“, que se concibe como „identidad colectiva“ normalizada: Conforme a este enfoque, los miembros de una cultura se caracterizan por cumplir un canon de características típicas ideales del ente colectivo. Los

modelos de „identidad cultural“ entendidos de esta manera son por una parte *holísticos*, porque exigen el cumplimiento absoluto de todas las características constituyentes de una „identidad“ determinada, y por otra parte *exclusivos*, porque condenan a los individuos a una única „identidad“ típica ideal.

En el caso de los *mozárabes*, estos modelos exclusivos y normativos de la cultura conducen a una aporía, porque las pocas fuentes medievales no permiten la reconstrucción de un catálogo coetáneo de características sin contradicciones de la „identidad mozárabe“. Las propuestas de definición de la investigación moderna, por su parte, generalizan – guiados por perspectivas específicas de intereses y de especialidad – aspectos aislados aleatorios como elementos supuestamente característicos y generales (obligatorios) de la mozarabía, que no pueden ser objeto de consenso a nivel interdisciplinario y en su carácter absoluto tampoco son compatibles entre sí (p. ej. *autoctonidad* vs. *arabización* vs. *goticismo* etc.)

3. De mozárabes a mozarabismos

El paradigma desarrollado en Erlangen intenta superar las inconsistencias apuntadas de los acercamientos practicados hasta ahora al fenómeno de la „mozarabía“. Propone abandonar intentos adicionales de definir a los *mozárabes* como grupo cultural supuestamente homogéneo, y dirigir la atención, en cambio, a los *mozarabismos* como signos en el perfil de la identidad de individuos, comunidades y objetos. Una orientación metodológica novedosa como esta permite abarcar la heterogeneidad de los modelos culturales de identidad en la Península Ibérica de la Edad Media, y estudiar la cooperación productiva, y situacionalmente funcional, de las diferentes influencias y determinantes, que bajo las perspectivas imperantes hasta ahora parecen contradecirse.

La nueva orientación propuesta se basa en diferentes reflexiones teóricas y construcciones de modelos de las ciencias de la cultura:

a) Se sustituyen conceptos holísticos de la cultura por el paradigma de la transculturalidad. Este rechaza el concepto problemático de las culturas como unidades cerradas y observa al contrario las mezclas y las intersecciones de influencias culturales diversas a nivel individual y colectivo. Según esta idea, la identidad cultural, en sentido transcultural, no consiste en el cumplimiento de un tipo ideal normativo, sino en combinaciones dependientes de la situación (hibridaciones) de determinantes culturales de origen diverso. Al hacerlo así, sin embargo, no se puede seguir sosteniendo la idea de una „identidad mozárabe“ colectiva, independiente del contexto; lo „mozárabe“ sólo puede ser un componente parcial en estructuras combinatorias complejas de las características constituyentes de „identidad“. Estas estructuras combinatorias se resisten a la simple lógica binaria de toda dicotomía. Al contrario, se deben describir como estructuras rizomáticas, que en las fuentes medievales a menudo son soterradas por construcciones secundarias de órdenes que intentan estructurar la ambigüedad transcultural en categorías dicotómicas. Bajo el paradigma de los *mozarabismos* se debe adoptar la perspectiva de entender

esta construcción de categorías en las fuentes como tomas de posición dentro de un discurso de identidad, provocado por el contacto cultural – es decir, como *mozarabismos*.

b) El instrumento heurístico propuesto de los *mozarabismos* se basa, en segundo lugar, en un concepto de „cultura“ como sistema de signos. Conforme a éste, la comunidades culturales („culturas“ y sus subgrupos) se constituyen de manera comunicativa sobre la base de una intersección común de signos convencionalizados, códigos y adjudicaciones estandarizadas de sentido. „Identidad“ cultural, a su vez, se manifiesta en el uso de una selección específica para cada de este repertorio de signos. En el caso de la Península Ibérica medieval, este repertorio parece especialmente estructurado desde 711. El choque de dos „culturas“ („cultura islámica“ vs. „cultura cristiana“) no significaba la oposición polarizadora de sistemas irreconciliables, sino, antes bien, condujo a una multiplicación de las reservas potencialmente disponibles de símbolos y códigos identificatorios. Es decir, las intersecciones transculturales se pueden describir por eso como las apropiaciones de signos y códigos procedentes de diferentes sistemas de signos.

c) Sobre esta base, los *mozarabismos* se pueden entender como procesos semióticos específicos: como *mozarabismo*, en el sentido propuesto aquí, se ha de entender el uso de aquellos símbolos y códigos dentro de grupos cristianos, que los usuarios o portadores de los signos relacionan de manera identificatoria con la „cultura“ árabe-musulmana (construida como tipo ideal) de Al-Andalus. Esta „toma de postura“ respecto al „otro“ se puede expresar entre los polos de fascinación positiva y el rechazo activo; el término de *mozarabismo* quiere abarcar así, expresamente, tanto los fenómenos de atracción como de repulsa que se producen por el contacto cultural.: incluye no sólo las „arabizaciones“ culturales (p.ej. Ḥafṣ b. Albar al-Qūtī), sino también las (nuevas) construcciones de „tradiciones“ visigodas preislámicas (p.ej. San Eulogio de Córdoba y Paulo Álvaro): abarca tanto transferencias culturales (p.ej. formas arquitectónicas) como autodescripciones referenciantes (p.ej. la migración *ex Spania*).

La perspectiva propuesta de *mozarabismos* al nivel de signos ofrece un modelo para percibir semánticas culturales heterogéneas, especialmente con respecto a fenómenos de transferencia y de adaptación: entendidos como signos, los artefactos o textos adaptados de una cultura extraña tienen al principio un significado abierto. El sentido que se les atribuye en el nuevo marco de su uso no está automáticamente relacionado con su origen „extraño“, y menos aún con el sentido que tenían en su sistema original. Una referencia de este tipo al „otro“ tiene que serle atribuida antes por un „significado“ estandarizado por la convención. El paradigma de los *mozarabismos* pretende dirigir la atención precisamente hacia este tipo de semantizaciones culturales y sus dinámicas.

Session / Sesión I

Religion as Order / Religión como orden

***Verbum assumens et homo assumptus* – Ein antiochenisches Axiom im spanischen Adoptianismus?**

Peter Bruns (Bamberg)

peter.bruns@uni-bamberg.de

I. *Testimonia sacræ scripturæ:*

Rom VIII,15. 23: *Non enim accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus: Abba (Pater)... et ipsi intra nos gemimus adoptionem filiorum Dei expectantes, redemptionem corporis nostri.*

Rom IX,4s: *... qui sunt Israelitæ, quorum adoptio est filiorum, et gloria, et testamentum... et ex quibus est Christus secundum carnem, qui est super omnia Deus benedictus in sæcula.*

Gal IV,4s: *at ubi venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum, factum ex muliere, factum sub lege, ut eos, qui sub lege erant, redimeret, ut adoptionem filiorum reciperemus.*

Eph I,5: *Qui prædestinavit nos in adoptionem filiorum per Iesum Christum in ipsum.*

II. Zeugnisse für den spanischen „Pränestorianismus“ (PL LIII,847-49)

A) VITALIS ET TONANTIUS, *ep. ad Capreolum* (431):

Quia sunt hic quidam qui dicunt non debere dici Deum natum. Nam et hæc est fides eorum, hominem purum natum fuisse de Maria virgine, et post hæc Deum habitasse in eo. –

Confitemur itaque Deum fuisse in utero Mariæ virginis, assumpsisse aliquam partem, fabricasse Deum sibi hominem, natum fuisse Deum verum et hominem verum quem assumpsit pro salute generis humani... .

Et iterum: Mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus (I Tim. II, 5). Quia mediator nec iam Deus tantum pure sine homine quem assumpsit dici potest, nec homo sine Deo: quia duplex in una persona mediatoris significatio, Deus et homo: dum Deus de Deo Deus, et secundum carnem idem ipse filius hominis. Ideo verus Deus et homo verus est hic mediator, sicut de forma Dei et forma hominis.

Sed et hominem purum dicunt pependisse in cruce comprehensum: aiunt, Recessit Deus ab eo. Quibus parvitas nostra sic dicit, Nunquam Deus recessit ab homine assumpto,

nisi quando dixit de cruce: Heli, Heli, Lammasabactani: Deus, Deus meus, quare me dereliquisti? (Matth. XXVII, 46)

B) CAPREOLI EP. CARTHAGIN. *rescriptum* (PL LIII,849-50):

Sumptis atque perlectis litteris vestris, quas per Numinianum religiosum virum, filii dilectissimi, transmisistis, saluti et studio vestro quo fundatae ac vetustae catholicae fidei regulam inviolabili pietate tenetis ac defenditis, plurimum gratulatus, adverti Nestorianam haeresim, novam infandamque perniciem, sicut quibusdam locis jam caeperat pullulare, apud [0850A] vos quoque velle zizaniae suae semina in [im-] peritorum corda iacere.

Iam enim, quod etiam ad vestram notitiam pervenisse non dubito, intra Orientis partes, ubi primum pestis ista surrexit, congregata gloriosa synodo sacerdotum, [0850B] cui etiam legatio nostra non defuit in vestibulo cum suo auctore atque assertore compressa et radio apostolicae lucis exstincta est.

III. Testimonia patrum:

Theodorus ep. Mops. de incarnatione liber V,52 (tr. Facundus) :

... Quando naturas quisque discernit, alterum et alterum necessario inveni ; et huic rei neque ipsos puto repugnare, quia alterum Deus Verbum natura, alterum autem quod assumptum est, quidquid illud sit, concedatur (JANSEN, *Theodor*, 235)

Episc. Hispan. Ep. ad ep. Franc. nr 14 (PL CI,1329 BC): *Ecce si Spiritus Sanctus... aliquando adoptivus dicere non timetur, cur Filius Dei secundum formam servi... adoptivus esse dicere dubitatur?*

IV. Moderne Stimmen zum spanischen Adoptionismus:

CAVADINI, *Last christology*, 7: „The results refute the hypothesis that Elipandus teaches anything resembling Nestorianism, or that his teaching is fundamentally indebted to such Eastern thinkers as Theodore of Mopsuestia or Diodore of Tarsus. It is argued, rather, that his theology is much better understood as an outgrowth of the theologies of Western figures like Leo and Augustine, and of pronouncements of the Councils of Toledo. From this perspective adoptionism appears as a development not of Eastern influences, whether literary or by direct contact with Nestorians who had come to Spain, but of strands in the thought of Augustine and Leo and of the use already made of their thought in Isidore of Seville and in the Hispanic conciliar literature of the sixth and early seventh centuries.”

SOLANO, *controversia adoptionista*, 871: “Sumando a esto el resultado francamente negativo que arroja la comparación doctrinal, hemos de decir que el adopcianismo

tiene otras causas que no son ni el progreso cristológico alcanzado en el Concilio de Calcedonia ni la reacción contra la herejía histórica del monofisismo allí condenado.”

Devreesse, *Essai*, 259, n. 1: « L'Espagne ne connut vraisemblablement toute la querelle [des Trois Chapitres] que par les Africains de l'opposition, Facundus et Victor de Tununum. Cinquante ans après le concile de 553, Isidore de Séville se contente de noter les instances de Justinien auprès des évêques d'Illyrie pour obtenir d'eux la condamnation des Trois Chapitres, signale l'activité de Facundus, rappelle les persécutions endurées par Victor (PL LXXXII, 1099-1101) ; son catalogue des conciles s'arrête à Chalcedoine (*etym.* VI,16). »

SOLANO, *controversia adoptionista*, 869: “Se ha hecho notar cómo – en medio de la plena conformidad doctrinal – la Iglesia Española y en especial San Isidoro fueron favorables a los Tres Capítulos, precisamente por creer que atacarlos significaba atacar a Calcedonia; esta simpatía llegó al extremo de no incluir en la *Hispana* al Concilio II de Constantinopla. Otro rasgo de esta actitud es que el Concilio XIV de Toledo sigue desconociendo por completo al quinto concilio ecuménico, y por eso coloca al sexto inmediatamente después del de Calcedonia.”

Literatur (in Auswahl):

JOHN C. CAVADINI, *The Last Christology of the West. Adoptionism in Spain and Gaul, 785-820*, Philadelphia 1993.

ROBERT DEVREESSE, *Essai sur Théodore de Mopsueste*, Rom 1948.

PALÉMON GLORIEUX, *Prénestorianisme en Occident*, Paris 1959.

TILL JANSEN, *Theodor von Mopsuestia De incarnatione. Überlieferung und Christologie der griechischen und lateinischen Fragmente einschließlich Textausgabe*, Berlin 2009.

DOMINIQUE URVOY, *La pensée religieuse des Mozarabes face à l'Islam*, in : *Traditio* 39 (1983) 419-432.

DERS., *Les conséquences christologiques de la confrontation islamo-chrétienne en Espagne au VIII^e siècle*, in : RAINER BERNDT (Hg.), *Das Frankfurter Konzil von 794. Kristallisationspunkt karolingischer Kultur*, Mainz 1994, 981-992.

JUAN FRANCISCO RIVERA RECIO, *El adopcianismo en España (s. VIII)*, Toledo 1973.

KNUT SCHÄFERDIEK, *Der adoptianische Streit im Rahmen der spanischen Kirchengeschichte*, in : *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 80 (1969) 291-311 ; 81 (1970) 1-16.

JESÚS SOLANO, *El concilio de Calcedonia y la controversia adoptionista del siglo VIII de España*, in: ALOIS GRILLMEIER/HEINRICH BACHT, *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, Bd. II, Würzburg 1952, 841-879.

A.C. VEGA, *Vidal y Tonancio o un caso de nestorianismo en España*, in *la Ciudad de Dios* 152 (1936) 412-420.

La cristología del *ḥiğāb* – ¿Una conexión mozárabe entre iglesias orientales y latinas?

Daniel Potthast (Erlangen)

Daniel.Potthast@gmx.net

Los mozarabismos se pueden presentar como conexiones entre culturas diferentes, de modo que configuran la mozarabía como un espacio multidimensional entre órdenes de conocimientos. Bajo conexión se debe entender un proceso de transferencia cultural, en el que la persona que había creado un mozarabismo recogía elementos de órdenes extraños de conocimientos y los recontextualizaba. De esa manera se producen nuevos órdenes por hibridación y nuevas funciones dentro del orden. Precisamente en discursos que eran relevantes para la autoidentificación, como la religión, se sumaron posicionamientos afirmativos o negativos respecto al otro orden de conocimientos. Por la multipolaridad de los órdenes culturales en la Península Ibérica se pudieron formar numerosas conexiones, que según el portador de cada mozarabismo respectivo también podían contradecirse. Por tanto, no se puede hablar de un orden mozárabe uniforme de conocimientos, sino que se encuentra uno con una tupida red de las posturas más diversas, cuya única definición no contradictoria en sí misma es la de espacio limítrofe con otras culturas. De esa manera nos liberamos de una concepción lineal del límite, que subyace a todos los intentos de definir la mozarabía a través de la pertenencia a un grupo. Al contrario, se pone de manifiesto que cada análisis que observa la delimitación entre las diferentes culturas como lógicamente precedente a su conexión, simplifica las complejas interacciones entre culturas. A pesar de esto, el concepto de conexión permite hablar de culturas distintas; por el estudio de procesos de transformación en los mozarabismos se hacen claramente visibles no sólo las influencias recíprocas, sino también las diferencias.

Esto se puede mostrar por medio de la cristología del *ḥiğāb*, que fue sostenida como mozarabismo sobre todo por los cristianos andaluces arabizados, de modo que la pluri-dimensionalidad interna de la mozarabía no resulta plenamente visible. Al limitarse a la observación de un segmento tan pequeño del espacio limítrofe mozárabe no se notan las inconsistencias de los diferentes mozarabismos, pero es de esperar que se puedan reconocer bien los principales elementos estructurales que se encuentran en las conexiones mozárabes.

Los testimonios de esta cristología se encuentran en cuatro polémicas cristianas andaluzas del último siglo XI y del siglo XII, que se escribieron en su mayoría fuera del territorio bajo el poder musulmán: *Risālat ar-rāhib min Ifransa*, *Risālat al-Qūtī*, *Tatlīl al-waḥdānīya*, *Muṣḥaf al-ālam al-kā'in*. En ellos se designa la naturaleza humana de Jesucristo como *ḥiğāb* (velo) de la naturaleza divina. En las dos últimas apologías se

muestra además un uso apologético de esta idea, porque aquí se describe toda revelación de Dios como veladura, que sólo se diferencia gradualmente de la encarnación en Jesús, de modo que a los musulmanes se les imputa poseer, con el episodio coránico del zarzal ardiente, una demostración racional-teológica de la encarnación de Dios.

Estas obras se han leído hasta ahora como ejemplos de la estrategia apologética frente al Islam. Como origen de la cristología del *ḥiḡāb* se remite aquí a ‘Ammār al-Baṣrī, y en la obra del melquita Teodoro Abū Qurra se encuentra la misma argumentación. Así, la cristología del *ḥiḡāb* confirma las características de la polémica mozárabe: Recoge sus contenidos fundamentalmente de la polémica oriental, y por el recurso a textos orientales se muestra también como parte de una ecúmene cristiana oriental contra el Islam. Sin embargo, en las obras citadas arriba, esta apologética fue ampliada en una función nueva, porque se aplicó como soporte intelectual en la lucha contra los musulmanes. En la latinización de estas polémicas se hizo especial hincapié en la transmisión de conocimientos sobre el Islam, de modo que las argumentaciones racional-teológicas, como la cristología del *ḥiḡāb*, no se aplicaron en la polémica latina contra el Islam. De ahí resulta una tripartición: La apologética árabe se adopta ampliamente como mozarabismo, pero se le añade una nueva función, mientras que la integración de esta apologética en la polémica latina contra el Islam, alimentada por otras fuentes, sólo aprovecha determinados elementos para su propio orden de conocimientos.

La cristología del *ḥiḡāb* no debe ser interpretada exclusivamente como estrategia apologética, porque en muchas apologías se hacen evidentes órdenes teológicos de conocimientos de alto nivel. Por lo menos para una parte de los cristianos andaluces se puede presuponer que entendían esta cristología como parte de su cristianismo, porque algunas glosas en manuscritos latinos la mencionan sin hacer referencia al Islam. Aunque no haya otros testimonios en la literatura andaluza, aunque no haya pruebas de que la teología andaluza fuera percibida por otros cristianos europeos como extraña, hay que compararla con textos latinos paralelos.

Los problemas proceden del hecho de que las fuentes en el temprano Medioevo son limitadas, y de que la metafórica de la vestimenta estaba muy extendida en la Cristianidad, aunque se puede reconocer una clara concentración en Oriente. Así, no se puede considerar como seguro que una metáfora vestimentaria (*vestimentum*) en Elipando de Toledo sea un precedente de la cristología del *ḥiḡāb*. De todos modos, el adopcionismo sólo se puede comparar defectuosamente con ésta, porque se concentra menos en la cuestión de la unión de las dos naturalezas que en la de la relación de adopción de Dios respecto a la naturaleza humana.

En cambio, en la teología escolástica del siglo XII se encuentran paralelismos claros con la cristología del *ḥiḡāb*. Petrus Lombardus, por ejemplo, presenta una detallada cristología del *habitus*, que solucionaría con elegancia la unión de las naturalezas y se parece a la cristología del *ḥiḡāb*, sin su contenido apologético. A pesar de todo, no se debe postular precipitadamente una dependencia del cristianismo andaluz. Ya Petrus

Damiani utiliza la metáfora vestimentaria *lorica*, lo que tiene un correspondiente en árabe, (*dir/coraza*) pero que no está demostrado en Al-Andalus.

A pesar de todo se hace visible otra vez una estructura tripartita: mientras que entre los cristianos árabes del Mašriq, la cristología fue ampliamente discutida, aunque sólo fuera por el gran número de creencias, parece que la cristología del *ḥiḡāb*, como una de sus manifestaciones, se convirtió en la teología dominante entre los cristianos arabizados de Al-Andalus - ¿tal vez por posibles puntos de contacto con el debate cristológico en la polémica del adopcionismo? -; hay que decir, sin embargo, que la situación de las fuentes es muy débil. A partir del siglo XII se encuentran ideas correspondientes en la literatura latina, en la que tal vez no se establecían relaciones con los cristianos andaluces, sino con tradiciones patrísticas, especialmente con San Agustín u otros contactos orientales.

Así, las pocas palabras sobre la cristología del *ḥiḡāb* bastan para mostrar lo complejas que podían ser las conexiones establecidas por la mozarabía. Adicionalmente se podría estudiar la lengua de las apologías, en la que, en comparación con otros textos cristianos andaluces, la influencia del árabe cristiano oriental es particularmente grande.

Al mismo tiempo se pone de manifiesto que la mozarabía es más que una conexión sin contenidos entre culturas diferentes. En el espacio limítrofe mozárabe se desarrolló una cultura híbrida, que permitía adoptar elementos de órdenes extraños de conocimientos dándole al propio orden de conocimientos puntos de contacto con estos elementos por medio de mozarabismos. Confío en que este modelo también se pueda aplicar con éxito también a otros grupos de personas que fueron portadoras de mozarabismos.

Mozarabizing Latin Christian Thought in Castile and Latin Christendom, 1100-1300

Thomas E. Burman (Knoxville)
tburman@utk.edu

If to be a Mozarab was to be a Christian who had been Arabized in language and culture, we might well recognize that there were broader processes of Arabization or ‘Mozarabization’ going on in Latin-Christian Spain and Latin Christendom in general in the high Middle Ages. We easily forget how attractive Arab-Islamic civilization was to Latin Christians in general in this period, but we need only remember that fake Arabic (Pseudo-Kufic) or real Arabic writing can be found inscribed on Christian reliquaries such as the Arca Santa in Oviedo as early as the late 11th century, or woven into sumptuous textiles such as the gold and silk cushion adorned with the phrase *la ilah illa Allah* (“there is no god but God”) buried with Queen Berenguela of Castile when she died in 1246. Moreover, similar processes of Arabization/Mozarabization are well known across Europe. We need only think of Italian religious art where we also find Pseudo-Kufic writing as well, or of the enormous Arabization of Christian science and philosophy in the scholastic period.

In this paper I will reflect on the role that real Mozarabs may have played in these broader processes of Arabization/Mozarabization that occurred in Iberia and elsewhere in Europe, focusing on two examples. Beginning in about 1179 Alfonso VIII, King of Castile, famously had a gold dinar struck with a set of Arabic legends in which he is described as the “Amir of the Catholics” and the pope as the “Imam of the Church of the Messiah.” While this coin has received a good deal of scholarly attention, to my knowledge it has never been discussed as a product, in part, of the Mozarabic community in Toledo, where the coin was struck. Yet there is evidence in the Arabic of these legends that Mozarabs played a role in composing them. This is especially true of words *b-ism al-Ab wa-al-Ibn wa-al-Ruh al-Qudus Allāh al-Wahid* (“in the name of the Father and the Son and the Holy Spirit, the One God”) that appear around the edge of the obverse side of the coin. As Rachid Haddad pointed out in his magisterial book on the doctrine of the Trinity in Arab-Christian theology, this Trinitarian invocation—essentially a Christian *basmalah*—is specific to Christians living in the Muslim world who, as in the case here, typically added the phrase “One God” or “the One God” after mentioning the persons of the Trinity, something we do not find elsewhere in the Christian world, as a way of emphasizing that despite their belief in a three-fold God, they were still monotheists, just like Muslims. This Trinitizing *basmalah* appeared first among Arab Christians in the Middle East, but like other aspects of Middle-Eastern Arab-Christian thought and language, it made its way to al-Andalus where we have at least one example of it in a

Christian apologetic text from the twelfth century. In choosing this legend with its deep continuities with Arab-Christian thought, Alfonso's minters were influenced by local Mozarabs for whom the phrase was likely a commonplace.

If Mozarabs shaped the Arabizing coinage of Alfonso VIII, Mozarabs also shaped the Arabizing of Latin thought more broadly. In this connection I will focus on the development of the Latin tradition of polemic and apologetic directed at Islam. As scholars have made clear in many ways, this polemical and apologetic tradition is itself built on the foundation of the by then venerable Arab-Christian polemical and apologetic tradition that reached Latin Europe in the twelfth and thirteenth century in various ways—most notably through the Latin version of the *Apology of al-Kindi* and the extensive annotations that appear in the margins of Robert of Ketton's translation of the Qurān. In this way all of Latin thought on Islam was Arabized, or in this case 'Christian-Arabized' in the twelfth and later centuries. However an especially important, and largely ignored, source of this 'Christian-Arabization' of Latin thought on Islam are two works that travelled together in Italy in later Middle Ages, but which emerged from Mozarabic milieu in and around Toledo: the originally Arabic polemic against Islam called *Liber denudationis*, and Mark of Toledo's Latin translation of the Qurān. Recent scholarship on the most influential Latin author on Islam in the later Middle Ages, the Italian Dominican Riccoldo da Monte di Croce, has made clear that not only was his own widely read *Contra legem saracenorum* influenced profoundly by the anonymous *Liber denudationis*, but also provides more evidence that this work was indeed written by an Arabic-speaking Christian from Spain. Moreover, this research has shown for the first time that Riccoldo was also deeply shaped in his approach to the Qurān by the translation of the native Toledan Arabic-speaking Christian, Mark of Toledo whose Latin Qurān Riccoldo read side by side with his own, extant, copy of the Qurān in Arabic. Indeed the *Liber denudationis* and Mark's translation are by far the most important sources for this learned Dominican's thought on Islam. They are therefore texts that deeply influenced all of Latin-Christian thought on Islam.

The narrative of decline that has so often shaped portrayals of the Mozarabic community, especially after 1100, has caused Mozarabs to be treated as largely passive figures, subject to the whims of Muslim and Latin-Christian rulers, unable to act creatively on their own behalf, certainly unable to influence larger events. I suggest that the two examples that I have discussed here allow us to grasp some of the active vitality of the Arabic-speaking Christians of Spain in the twelfth and early thirteenth century, vitality sufficient to shape the broader Arabization/Mozarabization of Spain and Europe more broadly.

Session / Sesión II

Community as Order / Comunidad como orden

Comunidades litúrgicas – comunidades jurídicas. Mozarabismos y formación de identidades en Toledo (siglos XII/XIII)

Christian Saßenscheidt (Erlangen)

Christian.Sassenscheidt@gesch.phil.uni-erlangen.de

Desde la publicación de la mayor parte de la documentación árabe de procedencia toledana por Ángel González Palencia en los años veinte, parecía sencillo para la investigación encontrar a „mozárabes“ en el Toledo de los siglos XII y XIII. No sólo porque se disponía de grandes cantidades de textos árabes de la época cristiana, porque se podían remontar clanes familiares hasta la época de la reconquista cristiana, y porque la persistencia de la liturgia „mozárabe“ en Toledo era indiscutible, sino también porque el término „mozárabe“ se encuentra documentado en Toledo más frecuentemente que en cualquier otro lugar de la Península Ibérica.

La palabra „mozárabe“ (sustantivo) o „mozárabe“ (adjetivo) denomina en las diferentes fuentes que se refieren a Toledo, según el contexto a grupos de personas (p.ej. la comunidad jurídica), a individuos o a aquellas comunidades cuya tradición se remonta a la época del dominio musulmán (así al menos la etimología de la época; Pero López de Ayala deriva el término de „mezclados con alárabes“).

El uso muy diverso de la palabra, solamente esporádico a pesar del número comparativamente grande de referencias, hace difícil relacionar entre sí los diferentes fenómenos designados de esta manera; a menudo sencillamente se postuló una relación entre ellos. Según esto, un mozárabe toledano pertenece a una familia que ya vivía en Toledo antes de la conquista de 1085 o que llegó allá en una de las migraciones de refugiados procedente del Sur. Se postuló que, por su parte, estas familias tan antiguas se acogían al derecho de los mozárabes que les había concedido Alfonso VI en 1101 como privilegio; también se suponía una relación estrecha entre las seis parroquias llamadas mozárabes (según Pero López de Ayala: procedentes de la época del dominio musulmán). Esta imagen se ha criticado con razón en los últimos años desde diferentes perspectivas. Como ejemplo sean citados aquí sólo los trabajos de Diego Olstein, que ha demostrado convincentemente que el uso de la lengua árabe no dependía de la base cultural, sino del contexto jurídico.

El objetivo de esta ponencia es revisar críticamente el entorno de las llamadas parroquias mozárabes partiendo de las fuentes disponibles, y cuestionar si el concepto del „mozárabe“ como amplio grupo caracterizado culturalmente por el árabe y la liturgia mozárabe, que efectivamente se celebraba en estas seis parroquias, tiene un fundamento sólido.

Por eso se ha sometido el material de las fuentes árabes, latinas y vulgares sobre las comunidades mozárabes (San Lucas, San Sebastián, Santa Eulalia, Santa Justa y Santa Rufina, San Torcuato y San Marcos) a un estudio prosopográfico. Los documentos publicados presentan algunos problemas, porque los clérigos en el Toledo medieval raras veces indicaban a qué parroquia pertenecían; además, en los textos árabes se designa a todos los clérigos como „Qiss“, a menos que se usen títulos latinos transcritos (p.ej. *dīāqūn*). Por eso permanece dudosa la determinación de la mayoría de los clérigos identificables en el material prosopográfico; y también es raro que los clérigos indiquen su procedencia en la forma típica del patronímico de los nombres árabes. También son raras las pruebas para atribuir claramente a laicos a una parroquia; esto es posible con mayor frecuencia cuando se nombra a los racioneros (مدرجون) de una parroquia.

Es decir, sólo es posible hacer afirmaciones sólidas sobre un número limitado de clérigos; tras una evaluación concienzuda del material disponible se pueden identificar aproximadamente 30 clérigos de estas parroquias a lo largo de los siglos XII y XIII. La comprobación del material referente a las parroquias ofrece también una información adicional: se las cita sólo relativamente pocas veces, y las citas se refieren en la mayoría de los casos a negocios con terrenos en su vecindad.

Además, ¿qué relaciones tienen estas personas con los aspectos de „lo mozárabe“ que van más allá de la liturgia? Se puede constatar el uso del árabe como lengua documental por casi todos estos clérigos, pero eso es así para casi todos los clérigos hasta bien entrado el siglo XIII, incluidos los obispos de Toledo, que también tramitaron negocios particulares en árabe. Cuando los clérigos aparecen como testigos, el panorama es diverso. La mayoría de ellos firmaba siempre en latín, algunos a veces en latín y a veces en árabe, y otros siempre en árabe. Sin embargo, en vista del pequeño número de documentos no se puede considerar este aserto como representativo; sólo pocos clérigos aparecen con más frecuencia, el más representado es el „Qiss“ Don Salvador de la Parroquia de Santa Justa y Santa Rufina, que aparece en total en once documentos entre 1202 y 1241. Más frecuentes son los casos en los que se puede adscribir a un sacerdote sólo una vez definitivamente a una parroquia. La cuestión sobre los prebendados de estas parroquias también es problemática: el único prebendado de adscripción clara es Martín Alfonso ben Pedro Ruiz ben Rodrigo Juanes en el año 1297 en San Marcos, que no aparece en ningún otro documento y cuyo entorno familiar es desconocido.

¿Se puede establecer eventualmente una conexión entre las familias antiguas y la ascendencia de los clérigos? Es cierto que se pueden encontrar miembros de los Beni Lampader, de los Beni Furon, de la familia de Esteban Illan, de los Beni Hārit y de las demás grandes familias antiguas de Toledo en el clero de la ciudad, pero generalmente en torno a la catedral. Sólo un clérigo se puede incluir definitivamente en una de esas familias: Pedro ben Yaḥyā ben Abī Hārit, que está documentado en 1192 como subdiácono de la parroquia de San Torcuato. De esa manera es segura la relación intensa entre una de las familias antiguas y una de las parroquias mozárabes; pura especulación es si otros sacerdotes que no revelan su origen también proceden de este grupo de familias.

Si se busca a personas que se daban a sí mismas el nombre de „mozárabes“ o que eran designadas como tales por sus coetáneos, se encuentran también huellas de una relación: en el año 1188 se puede documentar la propiedad común de un sacerdote de la parroquia de San Lucas y de un tal Lobo ben Pedro Al-Mustarab, y precisamente este Lobo ben Pedro Al-Mustarab parece haber tenido también relaciones estrechas con la parroquia de San Sebastián – más de cuarenta años más tarde, un clérigo de esta parroquia y él realizan juntos una venta.

Por tanto, del material de las fuentes se pueden sacar las siguientes conclusiones:

1. Las parroquias, al parecer, estaban dotadas sólo con posesiones limitadas de tierras; tampoco hay documentadas donaciones para las parroquias. Su relevancia económica en la sociedad toledana se debe considerar como relativamente pequeña.
2. Había clérigos que procedían de familias del entorno jurídico mozárabe. Pero sólo se puede probar un caso dentro de las llamadas comunidades „mozárabes“. Tampoco aparecen miembros de estas familias como testigos en documentos referentes a estos clérigos. Por eso, no se puede demostrar una relación preferente entre las seis parroquias y las antiguas familias de Toledo, pero sí suponer.
3. También había relaciones entre personas que eran portadoras de la denominación „mozárabes“, y el clero de las seis parroquias. Pero también esta relación es ocasional; las seis comunidades mozárabes no parecen haber cumplido ningún papel especial al respecto.

Por tanto, hay que constatar que ciertamente hubo casos individuales de personas que correspondían a la idea de un „mozárabe“ como se ha descrito al principio; los fenómenos considerados como „mozárabes“ existían en el Toledo medieval, sin embargo, de manera independiente entre sí, y servían como sistemas independientes de referencia, por los que se podía proceder a la creación de una identidad. No formaban un canon, sino categorías individuales de orden que se pueden describir mejor con el término de „mozarabismo“, entendido como referencia a fenómenos procedentes de la época de dominio musulmán, que con el término de „mozárabe“, cargado de numerosas presuposiciones. En la sociedad urbana de la plena Edad Media, las identidades de este tipo son expresión de órdenes fluyentes, cuya conformación concreta sólo se puede asir en el individuo.

Mozarabs in Toledo from 16th to 18th Centuries: A Continuing Polemic

Richard Hitchcock (Exeter)

R.Hitchcock@exeter.ac.uk

Who the Mozarabs were, and who they were not, are two questions that have been a preoccupation of mine for over forty-five years. It is now generally accepted that the word Mozarab can no longer apply to those Christians who lived in al-Andalus, and ought only be employed to designate Arabicized members of a community in non-Muslim territory. Yet, I have neglected, until now, to appreciate the ironic significance of the various nuances of meaning that the word has undergone in diverse environments. It has long been apparent that the Mozarabs of Toledo in the sixteenth century had little in common with, and indeed bore no relation to those Mozarabs of the twelfth and thirteenth centuries, whose documents were published by Ángel González Palencia. However, I missed the glaringly obvious point, namely that the word Mozarab, derived from the Arabic *mustarib* [or *mustarab*], meaning Arabicizing or Arabicized, has gone full circle, from being a word to designate an Arabicized Christian in the thirteenth century, to one which applied to those who repudiated Arabicization in the sixteenth.

Originally a religiously neutral word, it came to signify, in the first instance, the Arabicized communities in the Christian kingdom of León mainly in the tenth century, and their culture. In an analogous but unconnected situation, the Arabicized families in the surrounds of Toledo flourished during the twelfth and thirteenth centuries until Archbishop Jiménez de Rada, by the calculated policy of absorbing their lands into the maw of the Cathedral, squeezed them out of existence, whilst simultaneously casting a slur on them in his writings. He did this by defining Christians who lived amongst the Arabs as *mixti arabes, eo quod mixti Arabibus convivebant*. It is possible that that the Archbishop was making a neutral point, as has been argued but, taking it in conjunction with the suppression of the Arabicized Christian communities by the Cathedral authorities, one may legitimately question his motives. In any event, in the sixteenth century, his remark was interpreted by the detractors of Mozarabs as an indication of contamination. Christians who had lived among Arabs for so long and who had adopted their language and practices were irrevocably tainted, and their Christian faith considered to be suspect.

Reflecting on the situation of the Mozarabs of Toledo in the sixteenth century, two clear trends may be discerned. The first is the attempt, at times desperate on the part of those who considered themselves to be Mozarabs, to secure what they believed to be their rightful place not only as steadfast Christians, but also as belonging to the nobility, a status, as they believed, granted to them by Alfonso VI, and ratified by successive monarchs. A second trend, which ran in parallel to the first, was what may be described

as a systematic programme of vilification on the part of those who resented the prestige and privileged position in society to which the Mozarabs laid claim. The irony to which I referred above lies in just this dichotomy. There were Toledans who fought for the right to be called Mozarabs because of the honour they attached to the name, and there were their detractors who scorned and distrusted them for the very same reason, their name. In the latter case, though, Mozarab the word was perceived as an indicator of contamination with Arabs; they were *mixti arabes*.

Feelings ran very high, and a somewhat remarkable solution was found by the Jesuit Román de la Higuera (1538-1611) who confected some documents which he called *fragmentos*, hitherto unknown chronicles of Toledo's past history. He attributed their authorship to historians and chroniclers, among whom Julián Pérez whose improbable dates were 1056-1163, is the most prominent. Pérez wrote from the perspective of a Mozarab, being a member of the one of the principal Mozarab families, the Barrosos, and not unnaturally, he was able to provide evidence for the 'essential role played by the Mozarabs in preserving the Christian faith in a Muslim city for over four and a half centuries'.

In short, his chronicle was able to highlight the role of the Mozarabs in the history of al-Andalus, introducing some noteworthy pieces of information, such as the visit of some prominent Mozarabs to Córdoba in the 950s to petition the transfer of Eulogius as their bishop in Toledo. Higuera himself composed a *Tratado de los mozárabes*, in which there was a chapter entitled 'El linaje de los Higuera es antiguo y Mozárabe de esta Ciudad'. One would have imagined, perhaps, that the fraud was too patent to be convincing, yet an edition was published by the distinguished scholar, lawyer and diplomat, Lorenzo Ramírez de Prado whilst ambassador in Paris in 1628. The myths were perpetuated by the history of Toledo published in Madrid by Pedro de Rojas in 1654. In short, despite the criticisms of Nicolás Antonio and others, the chronicles devised by Higuera as pro-Mozarab propaganda in the 1590s at which time it was much needed, gained a foothold in the canon of Spanish history. Julián Pérez even figured as Julián Arçopreste, a character in Juan Hidalgo's play *Los Muzáraves de Toledo*, (Madrid, 1672).

The polemic between the Mozarabs and their detractors reached new heights of virulence in the eighteenth century, notably in 1740, when the confirmation of their privileges by Philip V was only achieved after fierce debate. Pedro Camino y Velasco, chaplain to the Mozarabic chapel was their vociferous protagonist, Juan de Huarte, abogado de los reales Consejos, their vigorous opponent. Huarte maintained that 'es el motivo de la mayor ruina de esta ciudad la manutención de los muzaraves en los lugares con el goce de los privilegios...'. Nonetheless, a memorandum was drawn up by the King's *escribano*, and the privileges duly ratified in September, 1740.

Procesos de aculturación entre las “religiones del Libro” a través de la Colección Canónica Hispana en árabe

Ana Echevarria (Madrid)

aechevarria@geo.uned.es

A pesar de que la arabización cultural a la que estuvieron sometidos los cristianos que residían bajo dominio islámico ha sido objeto de numerosos estudios, pensamos que la plasmación del mismo proceso en lo concerniente a las fuentes jurídicas necesita ser examinado con detenimiento, y de ahí nuestro interés en analizar el ms. Árabe 1623 de la Biblioteca del Real Monasterio de El Escorial que contiene la *Colección canónica hispana*. La composición -podríamos decir transmisión y modificación- y la utilización de las colecciones canónicas en un entorno hostil a su aplicación como fuente de derecho puede ser extremadamente revelador de las transformaciones sociales y religiosas que experimentó la minoría mozárabe en tierras islámicas, y su posible eliminación en las compilaciones realizadas al norte del Sistema Central marcarían la diferencia de ámbitos jurídicos.

En contra de la creencia general por parte de muchos historiadores de que la ley está en cierta manera “congelada” en el tiempo, y que sus contenidos quedan fijados, por lo que no aportan demasiada información sobre la vida real de los colectivos a los que afectan, creemos que el mero acto de legislar y, posteriormente, compilar leyes ya hechas en un momento histórico determinado, muestra una voluntad por parte, primero, del legislador, y luego, del compilador, que determina de manera muy importante el contenido del texto legal, adaptándolo a las necesidades de un grupo humano determinado. Al fin y al cabo, la forma de trabajar de los compiladores, las ideas básicas que guían sus elecciones, más o menos arbitrarias, sus manipulaciones y reelaboración -abreviación, ampliación- del material y las interpolaciones son las acciones que más datos aportan al historiador. A ello habría que añadir, después, los dos pasos siguientes, es decir, la difusión del código y la aplicación de éste a la hora de juzgar. Este conjunto de acciones y las variaciones que se pueden dar a lo largo de todo el proceso dejan entrever todo tipo de detalles y circunstancias de la comunidad a la que estos códigos legales afectan.

El método de compilación de la *Colección canónica árabe* es fundamental para comprender su valor como fuente: en principio sigue el esquema en libros del *Excerpta Canonum*, índice de la versión completa de la *Hispana Chronologica*. A partir de este índice, con el que se fueron reordenando los cánones preexistentes, se formaron dos colecciones: la versión latina conocida como *Hispana Sistemática* y, paralelamente, la versión árabe, independiente, en la que varían los títulos de los capítulos incluidos en los diez libros, así como el material citado en cada capítulo hasta un total de 195 cánones diferentes y 185 supresiones. En el caso concreto de la *Colección canónica árabe*,

para este trabajo hemos partido de algunos de los cánones que presentan importantes diferencias con las recopilaciones latinas de dicha colección, por pensar que sería en ellos en los que se manifestarían las idiosincrasias particulares del grupo, y más datos sobre su situación bajo una autoridad distinta de la cristiana.

A partir de la conquista, la justicia criminal estaba en manos de la autoridad musulmana; mientras que los asuntos civiles y religiosos serían tratados por los obispos, en quienes recaía también el gobierno de sus sedes. Parece que los obispos, amparándose en la antigua legislación visigoda, que adaptaron a su conveniencia en el momento de los pactos con los árabes, habían conseguido controlar dominios e ingresos nuevos, situación que se iría deteriorando en los siglos posteriores. Le correspondía también juzgar los conflictos penales y las manumisiones de los cristianos, sus divorcios, la venta con usura que realizan en sus transacciones y sus contratos matrimoniales. Sin embargo, el juez de la comunidad islámica podía intervenir frecuentemente en la impartición de justicia a cristianos, no solamente en aquellos litigios que implicaban a un musulmán, sino también en casos que opusieran a cristianos con judíos, en los que el emir se reservaba el derecho de supervisión, y a petición expresa de los cristianos. Junto a esto, debía actuar en los crímenes de sangre (asesinatos, heridas), la usurpación de la propiedad y los bienes que supusieran enfrentamientos entre ellos, o la división del botín en incursiones fronterizas en las que participaran cristianos, seguramente porque afectaban más directamente también a la comunidad islámica.

Es evidente que el principal representante legal de la comunidad –el obispo- debía reunir en sí unas cualidades que le hicieran jurídicamente válido ante las autoridades islámicas. Entre otras cosas, porque el obispo sería el encargado de determinar o verificar la probidad o inhabilitación de un testigo, es decir, comprobar que no incurría en ninguna de las prohibiciones determinadas por el derecho islámico, y certificar que su testimonio era válido. Por ello, la *Colección canónica árabe* incluye un buen número de cánones sobre el clero y los obispos, pero de forma original, y en claro contraste con las versiones latinas, aparecen en ella una serie de cánones sobre el “obispo tirano”, sus excesos y su violación de la ley, procedentes en teoría del XI Concilio de Toledo. La perspectiva que adoptaría el poder islámico frente a los abusos del clero cristiano sería diferente según en qué época se hubiera compilado el manuscrito, lo que todavía desconocemos, pues su fecha de copia no tiene por qué ser la de creación.

Precisamente, el único título de la *Colección Canónica árabe* que no coincide con los de la *Hispana Sistemática* en latín es éste incluido en el Libro I, titulado *De las instituciones de los clérigos*, título 34, que se introduce modificando la estructura de los siguientes capítulos. Es el único título completo que se añade *ex novo* a la colección canónica árabe, y está formado por tres cánones dedicados a la actuación del “obispo tirano”, dos referidos a su actuación violenta y su vulneración de su papel como defensor del cristiano, y uno que prescribe precisamente la actuación contraria, es decir, el papel del obispo como reconciliador del penitente y ejecutor de la piedad divina, del que nos ocuparemos más adelante. Este título no tendría ningún sentido si asumimos

que la colección fue compilada, efectivamente, en el siglo XI, en un momento en el que el episcopado no estaba en sus mejores horas, a no ser que se justifique por una reorganización judicial y una redistribución del poder dentro de la Taifa en la que se compuso el manuscrito, con posterioridad al dramático fin del califato en el 1031, confiriendo así nueva autoridad tanto al obispo como a las autoridades islámicas más o menos legítimas de la zona. Otra posibilidad sería que la colección fuera compilada anteriormente, cuando el episcopado realmente gozaba de una autoridad indiscutible sobre un buen número de súbditos del califato, lo que explicaría la necesidad de controlar el poder eclesiástico sobre un número importante de personas dependientes de la Iglesia.

Problèmes de définition et réalités culturelles : melkites, mozarabes, chrétiens arabes en Sicile

Henri Bresc (Paris)
henribresc@yahoo.fr

Les chrétiens arabes de Sicile ont peu retenu l'attention des historiens : ils ont été ignorés des médiévistes siciliens, dominés par un anticléricalisme militant, et à peine entraperçus par Michele Amari et par Illuminato Peri. Dans l'ensemble ils ont été réduits à leur identité, purement culturelle, de « grecs ». En effet, le sous-ensemble qu'ils constituent est compris dans un ensemble plus vaste, celui des chrétiens de rite grec, héritiers locaux de Byzance et transmetteurs des techniques de gouvernement et de l'idéologie politique de l'Empire. L'hostilité profonde des historiens envers les Byzantins et l'idéalisation du monde de l'Islam expliquent aussi la négligence et l'oubli, ou la mauvaise interprétation. Les documents, pourtant, ne manquent pas, s'ils sont tardifs : si l'épigraphie est quasi-absente et si, comme partout, les chroniques arabes ignorent les chrétiens (à l'exception de la *Chronique*, chrétienne, de Canterbury), les actes de notaires sont assez nombreux à Palerme au XII^e siècle qui combinent un texte grec et des souscriptions arabes. Cet indice a conduit à comparer le monde sicilien avec l'Égypte, et en particulier avec le volet melkite, et avec la Syrie, à travers le séminaire informel qui se tenait à la Bibliothèque vaticane autour de M.-H. Sauget et d'A. Jacob à l'heure du café.

La première tentative d'identification de cette chrétienté arabe sicilienne l'a associée aux Melkites de l'Orient, prenant en considération l'absence en Sicile, comme dans la Syrie du XII^e siècle, de clivage entre catholiques et orthodoxes et insistant sur deux personnages centraux qui font le lien entre Orient et Sicile, Oreste, patriarche de Jérusalem et oncle du calife Hâkim, et Georges d'Antioche, architecte du royaume sicilien établi en 1130 (Bresc, 1994). Puis le curseur s'est déplacé : nous appuyant sur le témoignage de Jacques de Vitry qui permettait d'établir un parallélisme avec l'Andalus et avec le Maghreb, nous avons proposé d'appeler « mozarabe » le sous-ensemble des chrétiens siciliens arabophones (Bresc et Nef, 1998). Une pure assimilation serait cependant insatisfaisante (Nef, 2008), ne serait-ce que par la quasi-absence du rite grec en Afrique, mais sur plusieurs points (nombre et fonction des évêchés, rôle marginal des monastères) la comparaison est efficace avec la chrétienté africaine.

Genèse du monde mozarabe sicilien

Trois points émergent des recherches récentes qui permettent de cadrer les réalités siciliennes : c'est d'abord la résistance acharnée des Siciliens, partiellement repliés sur

l'axe montagneux du Valdemone, à la conquête musulmane et leur longue fidélité à Constantinople et à l'Empire, qui explique l'accueil enthousiaste réservé à l'armée de Georges Maniakès. Rien d'original à cela : la longue mémoire des origines romaines et gothiques existe aussi en Andalus, comme l'atteste le discours du comte Sisnando Davidis à 'Abdallâh b. Zîrî de Grenade. Un deuxième point a été mis en lumière : la persistance du christianisme, en dépit de vagues de persécution et de destruction des édifices du culte (sous les Aghlabides en 906 et, sans doute, sous Hâkim), dans toute la Sicile sous domination musulmane, qui explique la nouvelle diffusion des monastères grecs au XII^e siècle et la rapide restauration du réseau des églises. Enfin, on a noté la porosité, signalée par le voyageur Ibn Hawqal et par lui seul, entre le monde des musulmans et celui des chrétiens dans l'île et on peut ramener ce fait à une pratique de l'islam plus politique que religieuse et qui explique aussi les fréquentes collaborations militaires entre Byzantins de Sicile et Musulmans insulaires révoltés contre le pouvoir de Kairouan (Molinari et Nef, 2004).

Plusieurs points restent à aborder dans une perspective comparative : hormis la venue d'Oreste en Sicile (ou en Calabre), nous ne savons rien sur les liens entre le christianisme sicilien et les autres chrétientés du monde islamique ; l'information est également très pauvre sur la persistance des institutions publiques et des offices ecclésiastiques, mieux connus en Afrique. Les monastères sont rares en Sicile comme en Afrique et ne semblent pas y jouer le rôle qu'ils assument en Orient comme en Andalus. Il semble enfin qu'il n'existe au XI^e siècle qu'un seul évêque dans l'île, celui de la capitale, auprès du souverain, selon un modèle proprement africain (évêchés à Kairouan, Tahert, Tunis, la Qal'a, Bougie et Mahdiyya). L'utilisation des compétences fait enfin que, comme dans l'ensemble du monde musulman, des chrétiens ont servi le pouvoir musulman, au moins à l'époque aghlabide.

Le caractère proprement mozarabe d'une part au moins de la chrétienté sicilienne apparaîtrait enfin dans une double évolution linguistique : tandis que la toponymie du Valdemone, entre Cefalù et Taormine, atteste que les chrétiens de la montagne ont continué de parler et d'écrire le grec, les mêmes indices toponymiques suggèrent qu'en Sicile occidentale et méridionale le grec a été noyé par l'arabe. Il s'est maintenu, ou il a été réintroduit, comme langue écrite des notaires et comme langue de culte à l'époque normande. La chrétienté sicilienne est alors en quelque sorte le pont entre deux modèles, celui, plus solide, d'un Orient fidèle à l'Empire constantinopolitain et celui d'une chrétienté maghrébine, plus fragile, qui prolonge jusqu'au XII^e siècle les traditions latines (Vézin, 2002-2003).

Le creuset et la société maternelle

J'emprunte le concept de « société maternelle » à Ron Ellenblum (1998) qui l'applique à la société palestinienne proprement « melkite » du XII^e siècle, accueillante aux pèlerins de la Croisade et ouverte au mariage de ses filles avec les chevaliers. La Sicile

du XII^e siècle est également, mais à un niveau plus modeste, une société métissée. Les exemples sont assez nombreux, révélés par les actes notariés palermitains de la seconde moitié du siècle, de ces unions mixtes à Palerme dans le milieu de chevaliers, de notaires qui gravite autour du Palais, de la Chapelle palatine et de l'église fondée par l'amiral Georges d'Antioche.

Il en résulte une contre-acculturation qui fait entrer dans ce milieu des familles de notaires royaux, de chevaliers castraux et d'administrateurs, formés à la culture arabe. Un premier indice est constitué par l'inventaire arabe de livres latins de la Chapelle palatine daté des environs de 1160. Ce milieu fonde par la suite le foyer intellectuel des traducteurs qui travaillent pour Frédéric II (Jean de Dumpno, Robert de Panormo).

Ce milieu s'enrichit également par l'intégration d'immigrés andalous (signalés par le patronyme Indulsi) tandis que la chrétienté arabophone sicilienne s'est diversifiée par l'arrivée de réfugiés maghrébins venus de l'Ifrîqiyya, de Carthage, puis de Mahdiyya, et du Gharb. Leur présence prolonge de plus anciennes migrations d'intellectuels signalées par la présence, à Salerne, de Constantin l'Africain. Comme l'a fait noter Annliese Nef, cette diversification correspond à une deuxième période de l'expérience politique lancée par Georges d'Antioche et qui utilise les modèles des monarchies islamiques, et en particulier des Fâtimides, pour construire une monarchie œcuménique. La chrétienté arabe de Sicile prend alors la figure d'un creuset où s'élaborent de nouvelles techniques administratives et une nouvelle idéologie politique.

La centralité politique

Les Chrétiens grecs de Calabre et de Sicile ont servi d'abord le comté normand, introduisant précocement les formes rhétoriques de l'idéologie impériale et fournissant à Roger I^{er}, à Adélaïde et au jeune Roger II une pléiade de juristes et d'administrateurs.

Quand la capitale s'est déplacée à Palerme et que Georges d'Antioche a entamé la construction de l'État monarchique, les Mozarabes palermitains ont largement contribué à l'appareil administratif (Bresc, 2009) et sans doute à l'élaboration de la symbolique politique de la monarchie, de concert avec des intellectuels et des *quwwâd* musulmans, les uns esclaves, d'autres issus de l'aristocratie, avec qui l'historiographie a souvent confondus les officiers civils et militaires chrétiens aux noms arabes. Après la conquête du littoral de l'Ifrîqiyya par Georges, la constitution d'un éphémère « royaume de Mahdiyya » repose également sur la collaboration des élites chrétiennes (Bresc, 1998).

Un centre politique subalterne s'est constitué dans la capitale un peu à l'écart du Palais, dans le haut quartier du Cassaro, autour de l'église de Sainte-Marie de l'Amiral Georges : hôtels et chapelles des amiraux, monastères fondés par eux. La cité de Palerme reconnaît là sa continuité et ce sera le lieu que la municipalité émergente choisira, au début du XIV^e siècle, pour installer son hôtel de ville, le *Pretorium*, après avoir tenu ses réunions dans l'*atrium* de l'église de l'Amiral Georges.

Un petit nombre de familles de chevaliers et de notaires, Tavily, Ebdemonia, Farrasi, Panormo, Dumpno, Guidayfo, Pezpuz, assure au XIII^e siècle la transmission des savoirs et l'orgueil lignager. D'autres se rattachent probablement à ce milieu mozarabe : Billiem, Ecclesiastico, Farfalla, Grammatico, Maramma, Mule, Nunefaris, Suldano ; parmi elles, deux maisons de juges et de notaires, les Carastono et les Pipitone entrent dans la noblesse féodale, s'unissant au mouvement général de la société insulaire.

Bibliographie :

H. Bresc, « Arab Christians dans the Western Mediterranean (XIth-XIIIth Centuries) », *Library of Mediterranean History*, I, 1994, p. 3-45.

H. Bresc, « Arabi per lingua, greci per rito, i Mozarabi di Sicilia con e dopo Giorgio », dans *Byzantino-Sicula V, Giorgio di Antiochia. L'arte della politica in Sicilia nel XIII secolo tra Bisanzio e l'Islam. Atti del convegno internazionale (Palermo, 19-20 aprile 2007)*, Mario Re et Cristina Rognoni (éd.), Palerme, 2009, p. 263-282.

H. Bresc, « Le royaume Normand d'Afrique et l'archevêché de Mahdiyya », dans Michel Balard et Alain Ducellier (dir.), *Le Partage du monde. Échanges et colonisation dans la Méditerranée médiévale*, Paris, 1998, pp. 347-366.

H. Bresc et A. Nef, « Les Mozarabes siciliens (1100-1300) », dans E. Cuzzo et J.-M. Martin (dir.), *Cavalieri alla conquista del Sud. Studi sull'Italia normanna in memoria di Léon-Robert Ménager*, Bari, 1998, p. 134-156

R. Ellenblum, *Frankish Rural Settlement in the Latin Kingdom of Jerusalem*, Cambridge, 1998.

A. Molinari et A. Nef (éd.), *La Sicile islamique. Questions de méthode et renouvellement récent des problématiques (actes de la table ronde de Rome, 25 et 26 octobre 2002)*, *M.E.F.R.M.*, 116/1, 2004.

A. Nef, « Histoire des Mozarabes de Sicile. Bilan provisoire et nouveaux matériaux », dans C. Aillet, M. Penelas et Ph. Roide (dir.), *¿ Existe una identidad mozárabe ? Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII)*, Madrid, 2008 (Collection de la Casa de Velázquez, 201).

J. Vézin, « À propos des manuscrits latins du Sinaï. Problèmes de localisation et de datation », *Antiquités Africaines*, 38-39, 2002-2003, p. 313-320, p. 317.

Session / Sesión III

Language as Order / Lengua como orden

La lengua latina en la obra de Paulo Álvaro

Ulisse Cecini (Erlangen)

ulisse.cecini@gmail.com

Paulo Álvaro de Córdoba deploraba, en un párrafo famoso al final del tratado polémico-apologético *Indiculus Luminosus* (cap. 35), escrito en 854, los deficientes conocimientos de latín de los cristianos de su ciudad, que contrastaban con el notable interés que mostraban por la esplendorosa lengua árabe.

La obra fue redactada como defensa de la refutación y difamación del Islam y del profeta Mahoma que habían formulado los mártires de Córdoba, en contra de los – en su opinión – „tibios“ cristianos que criticaban el comportamiento de los mártires.

En esta obra juega un papel fundamental la cuestión de la identidad cristiana, la cuestión de qué pautas de comportamiento debían seguir los cristianos.

Según Álvaro, la juventud cristiana, versada en la lengua y la literatura árabes, mejor debería estudiar la Biblia y a los Padres de la Iglesia, y utilizar *su propia* lengua (*lingua propria*), que era el latín.

A la lengua latina se le adjudica una función cultural y determinante de la identidad, y sobre la base de la diferencia lingüística se formula una oposición cultural.

La oposición entre la lengua árabe y la lengua latina refleja, en opinión de Álvaro, una oposición entre dos culturas, transmitidas por estas lenguas. Aquí, la lengua latina se asocia casi automáticamente con la tradición textual de la Biblia latina y de los Padres de la Iglesia, que se consideran como la base de la cultura cristiana. Aquí, la unidad entre lengua y cultura es insoluble.

Tras esta defensa de la lengua latina, uno esperaría que la exactitud lingüística tuviera la mayor prioridad en la producción escrita de Álvaro de Córdoba, para poder actuar como modelo para los hermanos „descarriados“.

Fernando González Muñoz ya había mostrado en 1996 en su trabajo *Latinidad Mozárabe* que la morfología y la sintaxis en la obra de Álvaro no corresponden verdaderamente a la de Cicerón. Por otra parte se encuentran en las obras de Álvaro indicios de una reflexión sobre problemas lingüísticos, que apuntan hacia un interés acrecentado por la temática de la „lengua“.

Álvaro se expresa repetidas veces contra la retórica y la fineza lingüística, pero a pesar de todo hay pasajes en sus obras en los que son evidentes sus esfuerzos retóricos, y donde Álvaro parece estar influido por la prosa artística árabe, que por otra parte critica tan violentamente y de la que se quiere distanciar con toda decisión.

La ponencia va a mostrar este hecho con ejemplos de las obras de Álvaro, y también va a intentar aclarar la relación de Álvaro con la lengua latina, y formular una consideración homogénea que supere las contradicciones recién descritas.

En primer lugar se deben estudiar las partes de la producción escrita de Álvaro que se dedican a problemas lingüísticos; en segundo lugar se estudian los párrafos en los que Álvaro habla de su estilo literario, de su talento oratorio y de su formación; a continuación voy a citar extractos de textos en los que se pueden reconocer un refinado artificio retórico – a pesar del rechazo de Álvaro – y posiblemente también influencias árabes. Finalmente voy a intentar insertar los textos citados en un entramado coherente – a pesar de sus contradicciones - con el que se pueda describir la relación de Álvaro de Córdoba con la lengua latina.

Los párrafos en los que Álvaro muestra su interés por problemas lingüísticos discuten si el nominativo de *lac, lactis* (leche) es *lac* o *lact* (ep. IV, 34), qué forma léxica es *Maturius*, un adverbio (ep. VI, 8), o después de qué letras el fonema „a“ es largo o corto (ep. VI, 10).

El interés por estos problemas muy especiales tiene, sin embargo, su correspondiente en incongruencias gramaticales, como p.ej. la declinación de los neutros como si fueran sustantivos masculinos, o la confusión de las desinencias –is e –ibus del dativo / ablativo de la segunda o tercera declinación, o la correlación falsa de preposiciones con los casos correspondientes.

En las obras de Álvaro también se encuentra una serie de pasajes en los que parece ser consciente de sus propias deficiencias lingüísticas. (p.ej. ep. IV, 34, 10; Indic. 20, 8; ep. IX, 1, 3).

Pero en algunas de ellas se habla sólo del nivel retórico de los textos, como ocurre también en otros muchos textos cristianos de los primeros apologetas, desde San Jerónimo y San Agustín hasta San Gregorio Magno.

Pero hay también algunos pasajes en los que Álvaro no sólo expresa la intención de usar un lenguaje sencillo, sin adornos, sino en los que parece confesar una educación limitada y dificultades reales en la redacción de textos latinos (p. ej. Indic. 20, 13; ep. IV, 31).

Ahora bien: ¿Es realmente consciente de la diferencia entre su latín y lo que nosotros llamaríamos latín clásico, o se trata de fórmulas de modestia que no hay que entender en sentido literal?

Sabemos que en el círculo de sus relaciones personales, su competencia lingüística era reputada, y que recibió escritos para controlarlos lingüísticamente. Pero eso no tiene que significar necesariamente que efectivamente supiera bien el latín, sino sólo que sus conocimientos de latín eran mejores o más reputados que los de sus hermanos cristianos de Córdoba.

Con respecto a la retórica hay que decir también que algunos párrafos en las obras de Álvaro muestran una gran habilidad retórica (p.ej. ep. V, 2 o ep. 1, 14).

En estos párrafos no sólo se encuentran ejemplos del arte retórico, sino también las características de la prosa artística rítmica y rimada que es casi emblemática para el arte literario de los árabes: de los enemigos culturales contra los que se había dirigido la apasionada invectiva en el *Indiculus Luminosus*, citada al principio.

Sobre las contradicciones descritas hasta ahora se puede decir lo siguiente: también Álvaro vive el dilema que ya había ocupado a los Padres de la Iglesia. A pesar de su rechazo de la retórica, los autores cristianos admiraban la brillante lengua de la literatura pagana, como muestra claramente el famoso Sueño de San Jerónimo (aquí ep. 22) que cita Álvaro (ep. IV, 19).

Álvaro se muestra como erudito, pero aparentemente dominaba la lengua latina de manera más bien pasiva. También podía discutir muy bien sobre problemas gramaticales o prosódicos de los que había leído, pero cuando se trataba de redactar un texto de modo activo, le faltaba simplemente la sensibilidad para el uso activo del material lingüístico que había aprendido gracias a sus lecturas. Probablemente, lo más importante era que lo que escribía „sonara“ a latín, es decir, que al leer o escuchar el texto se identificara inequívocamente la lengua y se dijera que no era la lengua vulgar hispana, que no era árabe, sino latín.

Álvaro subraya el papel cultural de la lengua, que como tal no se debe abandonar, porque la lengua es la portadora de tradiciones y valores, sobre todo en forma del legado cultural bíblico y de los textos patrísticos.

Sin embargo, el hecho de que a pesar de esta actitud se puedan encontrar en la producción escrita de Álvaro características que recuerden el estilo literario árabe puede significar lo siguiente: puede indicar que no se puede evitar que entre culturas que han entrado en contacto se desarrolle una dialéctica, por cuya evolución las culturas no pueden mantenerse sin modificaciones.

La contraposición de culturas como unidades contrarias, graníticas e impenetrables, como es el caso en la obra de Álvaro, resulta entonces demasiado limitada, aunque también en su caso se haga visible la influencia de la otra cultura. En vez de ello se ofrece la posibilidad de que las culturas reaccionen una a otra, también si su relación es conflictiva, y de que en la determinación de la identidad no se pueda renunciar a una referencia a la otra cultura. Así, la identidad no sólo se compone de algunas características, probablemente propias, y de su conservación, sino que vive y crece con las personas que la representan, y se renueva y afina continuamente durante toda su existencia.

La lengua latina en la obra de Sansón de Córdoba

Nina Pleuger (Erlangen)

Nina.Pleuger@gmx.de

Sansón de Córdoba era abad del monasterio de Peñamelaria, hasta que a principios de los años 60 del siglo IX fue denunciado por Hostegesis, el obispo de Málaga, ante los obispos de la Bética por hereje. Con este motivo, Sansón escribió su *Apologeticus*, en el que defiende su fe y replica detalladamente a las acusaciones de Hostegesis. Sansón demuestra la ortodoxia de su fe con más de 500 citas bíblicas y unas 160 citas de obras patrísticas y visigodas. La obra muestra en su conjunto la amplia erudición y los conocimientos de Sansón. El *Apologeticus* está recogido en el Codex Madrid, Biblioteca Nacional, 10.018, fol. 89r-180v.

La lengua que usa Sansón sólo muestra en pequeña medida influencias de la forma del latín hablado en Al-Andalus, especialmente porque Sansón se esfuerza notablemente por escribir un latín más cuidado que su enemigo Hostegesis. Sin embargo, el *Apologeticus* de Sansón muestra particularidades lingüísticas en la morfología y la sintaxis. Éstas se encuentran por una parte en la grafía de formas del lenguaje vulgar, y por otra parte hay hipercorrectismos en el texto, con los que se intenta contrarrestar la influencia del latín vulgar sobre el latín literario. En el campo de la formación de las palabras, Sansón crea algunos neologismos, pero también construcciones haplológicas. El vocabulario del *Apologeticus* de Sansón presenta un número bastante grande de grecismos. Muchos términos de origen griego proceden del ámbito cristiano, tanto del texto de la Biblia y la literatura exegética, como también del ámbito litúrgico y de la constitución de la Iglesia. Además, en el texto de Sansón se encuentran palabras gramático-retóricas procedentes de obras lingüísticas o literarias, y términos filosóficos de escritos de teología moral. Los arabismos que tal vez se podrían esperar en vista de los conocimientos del árabe de Sansón se evitan intencionadamente. En sentido general, la lengua del *Apologeticus* de Sansón está influenciada fuertemente por el vocabulario bíblico y exegético – véanse al respecto las numerosas citas de la Biblia y de obras patrísticas y visigodas -, y por tanto está marcada por las tradiciones establecidas de su época.

Arabic glosses in Iberian Latin Manuscripts: a source for the history of Mozarabism

Cyrille Aillet (Lyon)
cyrilleaillet@yahoo.fr

In a valuable essay¹, Manuel Cecilio Díaz y Díaz once tried to determine, among the large family of “Visigothic” Latin manuscripts, a subgroup formed by *codices* “from South Iberian Peninsula”, viz. copied by Christian communities in Islamic territories, mainly Cordoba, Sevilla and Toledo. Based on several criteria (colophons, *ex libris*, textual content, book circulation and paleography), his classification provides us with a list of 33 manuscripts (some of them lost or fragmentary) produced in Andalusí *scriptoria* from the VIIIth to the XIth century. This set represents about a 9 % of the whole “Visigothic” corpus² and sheds some light on the permanence of Latin Late Antique references within Andalusí clergy and monasticism, seemingly the only social milieu documented in this corpus.

However, neither Díaz y Díaz nor the other paleographers paid great attention to a very significant ingredient of these books : the presence, sometimes massive, of Arabic Glosses (1200 in a copy of Isidore’s *Etymologies*, 353 in the Bible of León, more than 200 in the *Biblia hispalense*, more than 100 in a copy of the *Moralia in Iob...*). It has been dedicated only four articles to this phenomenon³, apart from Van Koningsveld’s study⁴. In order to contextualise the *Latin-Arabic Glossary of Leiden*, copied in Toledo in 1193, the Dutch scholar listed and examined a wide range (27 items) of Latin Hispanic manuscripts bearing traces of bilingualism. In spite of their great variety of origins and trajectories, Van Koningsveld asserted that all of them had been glossed in Arabic

¹ Díaz y Díaz, Manuel Cecilio, *Manuscritos visigóticos del sur de la Península: ensayo de distribución regional*, Sevilla, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1995.

² Taking as a reference Millares Carlo, Ambrosio, *Corpus de códices visigóticos*, revised by Manuel Cecilio Díaz y Díaz, Anscarí Mundó & José María Asencio, Las Palmas de Gran Canaria, Gobierno de Canarias-Universidad de Educación a Distancia, 1999 (2 vol.)

³ Morata, Nemesio, « Las notas árabes del Cod. & I-14 », in Guillermo Antolín y Parajes, *Códices visigóticos de la Biblioteca del Escorial, La Ciudad de Dios*, 108 (1917), pp. 635-639 ; Millás Vall-crosa, José María, « El manuscrit mossaràbic n° 49 del fons de Ripoll », *Bulletí de la Biblioteca de Catalunya*, 7, 1927, pp. 337-338 ; Custodio López, Ángel, « Las glosas marginales árabes del *Codex visigothicus legionensis* », in *Codex biblicus legionensis. Veinte estudios*, León, Editorial Isidoriana, 1999, pp. 303-318 ; Braga, Gabriella, Pirone, Bartolomeo, et Scarcia Amoretti, Biancamaria, « Note e osservazioni in margine a due manoscritti Cassinesi (Cass. 4 e 19) », in Ludovico Gatto et Paola Supino Martini (éd.), *Studi sulle società e le culture del Medioevo per Girolamo Arnaldi*, Florence, Pubblicazioni del Dipartimento di Studi sulle Società e le Culture del Medioevo, Università degli Studi di Roma «La Sapienza», 2002, t. I, pp. 57-84.

⁴ Van Koningsveld, Pieter S., *The Latin-Arabic Glossary of the Leiden University Library. A Contribution to the Study of Mozarabic Manuscripts and Literature*, Leyde, Leiden New Rhine Publishers, 1976.

by the XIIth-XIIIth centuries. Mozarabic milieu of Christian Toledo. This postulate is only supported by paleographical criteria which scientificity appears to be insufficiently questioned. For example, Anscarí Mundó's postdating of several liturgical Toledan manuscripts is used for refuting the early datation of some other books copying, while the Catalan scholar's analysis was based in a very peculiar panel of paleographical samples. Regarding Arabic annotations, Van Koningsveld tried to establish a chronotypology based on a few preserved Andalusí manuscripts, and pretended that all the glosses contained in Mozarabic *codices* could be ascribed to the same model dated from the XIIth or XIIIth century. However, several aspects of his demonstration can be criticized. The first Andalusí manuscripts are from the end of the Xth century (reign of al-Ḥakam II), while some of these Christian marginal scriptures are likely to be older. The comparison between prestigious scriptures made for the elite and cursive marginal glosses is also rather problematical. Furthermore, the Mozarabic corpus of glosses shows a greater internal diversity than assumed by Pr. Van Koningsveld. Finally, some of these manuscripts have never been copied, annotated or even conserved in Toledo. Some of them are conserved in León, others in Italy, several in Catalonia... Each one tells us its own, though fragmentary, story.

Such a scrutiny enabled us to set up a new "Mozarabic" corpus, made of books copied by the Andalusí Christians, either in Islamic or in Northern countries, or annotated by Arabicized Christians in or outside al-Andalus and the Iberian Peninsula. This corpus is including 51 *codices*, viz. 13 % of the whole "Visigothic" family, but we will only focus on a smaller group of 30 manuscripts with Arabic glosses, ranging from single notes to seldom longer commentaries. The inner analysis reveals three kinds of trajectories : 1) books copied in Andalusí Christian *scriptoria* but preserved thanks to their migration to Northern lands ; 2) books copied or annotated by Arabicized Christians in Northern lands ; 3) books copied or annotated within the Toledan Arabicized Christian milieu, from the Castilian conquest (1085) to the XIIIth century.

But how such a material – often scanty and decontextualised – can be used as a source for Mozarabic social and intellectual history ? The manuscripts are tracing their owners' migrations from Islamic territories to Northern Christian kingdoms⁵. They are also casting new light on Arabicized Christian ("Mozarabic") communities living in Toledo, León, the Duero valley, Southern Aragon, Ripoll in Catalonia, and even Monte Cassino in Southern Italy. Arabicized christianism gradually vanished in these areas, absorbed by dominant Latinity, generally no later than the XIIth century, except in Toledo. Arabic glosses can also be studied as a linguistic document providing us information about the gradual steps towards the internalization of Arabic language, the annotators' literacy levels, their lexicon, their ability to understand the Latin original text... Finally, in some cases, glosses give us an insight into reading programs, as we will see with the

⁵ Completing then the study made by Díaz y Díaz, Manuel Cecilio, « La circulation des manuscrits dans la péninsule Ibérique du VIII^e au IX^e siècle », *Cahiers de civilisation médiévale*, 13, 1969, pp. 219-241 et 383-392.

example of the *Biblia hispalense*. The deciphering of this *codex* annotations reveals us a message completely different from that analysed by Otto Werckmeister through an iconographical study⁶.

In our contribution, Arabic glosses will then be considered as a source for the history of Mozarabism as a “linguistic order” that characterized the Iberian Peninsula from the IXth to the XIIIth century, and that was disseminated throughout the frontier between Islamic and Christian countries.

⁶ Werckmeister, Otto Karl, « Die Bilder der drei Propheten in der Biblia Hispalense », *Madri der Mitteilungen*, 4, 1963, pp. 141-188.

“Mozarabisms“

Andalusi Romance Words in other Languages of the Iberian Peninsula

Frederico Corriente Córdoba (Zaragoza)
fcorrien@unizar.es

The history of the Middle Ages in the Iberian Peninsula is a complex subject because, much more so than in the case of the rest of Europe, the difficulty of establishing facts in those remote centuries with the help of too often questionable records, is compounded by inveterate vested interests, nationalistic, essentialistic or religious, in distorting the recoverable truth. Which is little wonder considering that the main axis of that history was the nearly millenary fight over this country between Islam and Christianity, or say Europe and the East, which made almost impossible for any historian from either side to be impartial and give fair accounts of the events, not to mention their socio-economic and cultural background, even in the rather uncommon case of having access to accurate reports of them. Furthermore, the patrons and readers who should support him economically along his carrying out this task, would not be happy most of the time unless they obtained the desired amount of distortion in favour of their own faiths and biases.

By the same token, some philological matters related to those very times and countries have been dealt with from nationalistic or otherwise ideologically biased positions in ways incompatible with the neutrality suggested by and expected from the label of history or, widely speaking, of science. One of those subjects is the presence of a Christian community in Al-Andalus, usually but incorrectly called Mozarabs, i.e., who they were, how they lived amidst the Muslim majority, which language or languages they practised, and how did they influence the Northern Christians, never subdued by the latter, when either the Mozarabs emigrated to their kingdoms, or the Islamic areas in which they lived were taken over by those coreligionists of them who had never been subjected to Islamic states.

Although we are here and now merely concerned with linguistic issues, and as it has become customary to speak of the “Mozarabic” language and “Mozarabisms” in the other Romance languages, it behoves us to remind that Andalusi authors never called the Christians living among them but *ahl ad-dimma*, i.e., “people of the covenant”, i.e., beneficiaries of the allowances made in the Qurān for the tolerance of Christians and Jews amidst Muslims on some conditions, and that the word *mustarab*, literally, “Arabicized” is not documented with that connotation in any Arabic text. There is, however, a peculiar and unique *mustarabī* in the *Vocabulista in arabico*, attributed to the monk and missionary Raimon Martí of the 13th c., and various spellings in Latin and Castilian documents between 1024 and 1178 (**muzarab/ue**, **mozarauī**, **muccarauī**, **moçtarab**,

mouçarauí, moçtarab)¹, suggesting that those Christians actually called themselves *mustarabí* in their Arabic communal idiolect, which was subsequently borrowed in their Romance, if they still spoke it, or at any rate by the Northern Christians. Among these, it was soon prosodically contaminated by **árabe** “Arab”, a word of immediate Latin descent with which everybody was more familiar in Europe. This accounts for that peculiar stress shift, instead of the expectable ***moçarábe**, according to the stress patterns of Andalusí Arabic².

It is a moot question whether all the Christian of Al-Andalus called themselves so, or only those of the central regions, who first emigrated in large numbers to the Northern Christian states, but something is for sure, namely, that this denomination was never given to their Romance language, at least, not before the Spanish scholar F.J. Simonet did it at the end of the 19th c., followed by most Romance linguists from Spain and other countries during the 20th c. There is no denying that this was a simple way of providing a much needed name for a language that had to be clearly distinguished from the other younger Romance languages of the Iberian Peninsula, since the usual Arabic label, *‘ajamiyyah*, only meant “foreigner’s talk”, but the fact that Simonet, a fierce nationalistic Catholic, had assumed and stated that it was the forerunner of Castilian, which is absolutely wrong, and that it was not only practised by the Christian communities of Al-Andalus, but by everybody else there, Muslim or Jew, until its disappearance at the end of the 12th c., simultaneously for all of them, made it advisable to adopt a more accurate and transparent label, such as Andalusí or Southern Romance, which we have consistently used in our English writings, side by side with the acronym “romandalusí” in our Spanish writings, while keeping *‘ajamiyyah* in our Arabic production, because it causes no ambiguity in this language when dealing with West Islamic topics³. In spite of some traditional resistance to this novelty, most scholars in Spain and abroad are now convinced or in the way to be convinced of the need for a new designation of that language instead of that old misnomer.

This matter settled, and once it has become clear who were the speakers of Andalusí Romance, i.e., the entire population of Al-Andalus with disregard of their ethnical origin and religious allegiance, but for the few Arab and Berber invaders and the so-called Slaves from Central Europe, and only those of the first generations, and for how long it remained alive, i.e., roughly until the end of the 12th c., in a situation of bilingualism, in which the dominant language was Arabic, we must avow that a description of the grammar and a lexical inventory of Andalusí Romance is and probably will remain more or less incomplete and questionable. This is so mostly on account of several reasons, namely,

¹ See M. Seco (ed.), *Léxico hispánico primitivo*, Madrid, 2004, p. 404.

² On this, see our *A grammatical sketch of the Spanish-Arabic dialect bundle*, Madrid, 1977, pp. 60-66.

³ Of course, the same name applied to Northern Romance dialects; however, these did not attract the attention of Andalusí writers but exceptionally.

1. the rather short number of trustworthy sources containing data providing the necessary information,
2. the fact that they are by and large drawn up in the stenographic Arabic script, rather inappropriate to convey the sounds and syllable structures of non-Semitic speech,
3. that second-rate sources such as loanwords in Andalusí Arabic or in younger Romance languages necessarily imply a certain degree of distortion of the original Andalusí Romance items, which has to be discounted in most of the time disputable ways, and, finally,
4. that Romance scholars concerned with this subject have not heretofore got entirely rid of an inveterate bias or merely a habit of deducting the description of this language from that of its younger sisters in the Iberian Peninsula, usually, Castilian, instead of only or primarily using its sources, above all its few direct ones in Arabic script.

We have striven at circumventing these pitfalls, or at least some of them, in the second chapter of our book *Romania Arabica. Tres cuestiones básicas: Arabismos, “mozárabe” y “jarchas”* (Madrid, Trotta, 2008, pp. 97-227), by

1. limiting ourselves to merely trustworthy sources in Arabic script, such as *kharajāt* (i.e., Romance refrains of the stanzaic poems called *muwaššḥāt*⁴) and plant names culled from botanical treatises,
2. adhering to extreme caution upon transcribing data obtained in that manner,
3. avoiding second-rate sources in Arabic or Latin script or, at least, making allowances for their most likely distortions of the original Andalusí Romance, and
4. strictly adhering to the principle of linguistic description merely deducted from attestation in original utterances, but for exceptions based on solid comparative grounds.

The results of those endeavours have been a sketchy but so far unique grammar, above all phonology and morphology, of Andalusí Romance, plus a lexical inventory of slightly over nine hundred items, all in all a meagre harvest indeed but, on the other hand, much freer from uncertainties and hypothetical statements than every previous attempt in that direction.

The concern for “Mozarabic” has been generally present in the works of several first-rate Romance scholars both in Spain and abroad during the 20th c., such as R. Menéndez Pidal, A. González Palencia, R. Lapesa, A. Steiger, D. Griffin, A. Galmés de Fuentes,

⁴ See about this complex issue our book *Poesía dialectal árabe y romance en Alandalús*, Madrid, Gredos, 1997.

M. Sanchis Guarner, even M. Ariza as recently as in 2004, etc.⁵ They have described and discussed the characteristic features of the Southern Hispanic Romance and pointed to its grammatical differences from its Northern sisters, even drawn up lists of would-be “Mozarabic” lexicon, at times claiming to have reached four thousand items, which in our view is probably quite exaggerated, when they are strictly sifted.

Their by no means insignificant contribution to establishing a picture of a language of which no true literary texts have reached us⁶, but merely isolated words, at most short phrases, requires some comments and criticism, even a general and critical evaluation in order to facilitate further progresses and to give a picture as accurate as possible of the present situation and acquired facts in the study of Southern Hispanic Romance. A sketchy outline of that situation should at least consider the following points:

1. Ideologically biased asserts like those of Simonet, considering “Mozarabic” as the intermediate link between Hispanic Low Latin and Castilian have been left behind, but for the residual case of a political, pseudo-scientific trend among certain people in Valencia claiming for their local dialect of Catalan direct descent from a local Eastern “Mozarabic” dialect, an absolute misconception which does not deserve any more scholarly attention than the old claim by some Maltese priests that their language descended from Punic, not from Arabic.
2. The distinctive phonemic, and much less so morphemic and syntactic features, on account of insufficient textual evidence, of Southern Hispanic Romance have been detected, checked and counterchecked, with the result of raising reasonable suspicions that some discrepancies (e.g., in stop voicing and vocalic diphthongization) may reflect chronological or diastratic distributions. This provides a useful tool to detect “Mozarabisms” in Northern Romances in lexical items exhibiting the Southern solutions instead of those characteristic of Castilian, Catalan, Galician, Portuguese, etc., as we shall see later on.
3. “Mozarabic” studies suffer until this day, no less than other Romance subjects affected by the impact of Islam in the Iberian Peninsula, from most of the time insufficient information about the linguistic consequences of that impact, i.e., scarce knowledge of Arabic, above all Andalusí Arabic, and the sociolinguistic situation of the country in Medieval ages. Most of the time, Romance scholars concerned with this speciality and aware of this shortcoming have consulted Arabists who, conversely, were not familiar enough with Arabic dialectology, Western Arabic, language contact and related sociolinguistic issues, etc., so that the answers given and accepted as infallible were often wide off the mark. We have often said that

⁵ The related items can be found in the bibliography of *Romania Arabica*, but for González Palencia (*Los mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII*, Madrid, 1926-30) y Sanchís Guarner (“El mozárabe peninsular”, in *Enciclopedia Lingüística Hispánica*, Madrid, 1960, pp. 296-302)

⁶ Nobody would presently dare calling the *kharajāt* “a corpus of Mozarabic Poetry”, as did Sola-Solé in his edition of these much disputed utterances (*Corpus de poesia mozárabe*, Barcelona, 1973).

members of a *Sprachbund* cannot be studied with disregard of any other member, but apparently this advice will still take time to be harkened in some quarters.

4. They are still some personal ingredients, such as school and teachers' allegiances, even ideological biases, fads and occasional cases of sheer conceitedness, hampering progress in a field which has evolved so much and so fast in half a century that it has to be renamed and reassessed.

Roughly speaking, the Andalusí Romance (i.e., “Mozarabic”) contribution to Northern Hispanic Romance languages, i.e., Castilian, Catalan, Galician and Portuguese and their dialects), can be classified under two headings, namely:

1. Arabic items, which became integrated in the native Romance dialects of the bilingual Mozarabs, and were taken along when they emigrated to the Christians' country, thus finding their way into the local Northern Romance dialects. Of course, not every Arabic loanword in the modern languages of Spain and Portugal has invariably followed that path, but most of them did, and little attention has been paid by etymologists to that circumstance, by no means devoid of consequences. Many an aspect of this important segment of Hispanic lexicon cannot be properly understood without the agency of that intermediate phase, among them, the agglutination of the Arabic article (i.e., Cs. **alcalde** “mayor”, Ct. **almudaçaf** “market inspector”, Pt. **alcatifa** “carpet”) so often dealt with without an accurate account of the circumstances⁷, and the hybridization with Romance affixes of practically every verb of Arabic origin (i.e., **zafar** “to let go”, ct. **eixarravar** “to soak”, pt. **atarracar**, “to hammer”, etc.).
2. True Southern Romance items, handed down from Latin to those Romance dialects of Al-Andalus, and finally landed in Northern Hispanic Romance, carried over as well by the Mozarab immigrants. They have often cognates in these dialects but can be recognized as alien to them, nevertheless, by some conservative phonetic features, above all, preservation of diphthongs (e.g., **paulilla** “a crop plague” vs. standard **polilla** “moth” < Latin *papilella* “little butterfly”) or, conversely, their absence (e.g., **hadrolla** “fraud” vs. **antruejo** “Carnival's disguise” < And. Rom. *hatróla* “trifle”)⁸, total or partial preservation of consonants (e.g., **chinche** “bedbug” < Lt. *cimex*, where /ç/ is the first phase, preserved without further evolution in Eastern Romance languages, i.e., Italian and Rumanian, while finally abutting upon /c/ in Western Europe (subsequently, into /s/ in France, Catalonia, Southern Spain and Portugal, and /θ/ in Galician and the Northern Castilian dialects) and consonant clusters unlike their expected results in the Northern

⁷ We have dealt in detail with this momentous issue in *Romanica Arabica*, pp. 68-77.

⁸ This is a new proposal, not reflected yet in our *Dictionary of Arabic and Allied Loanwords (Spanish, Portuguese, Catalan, Galician and Kindred Dialects)*, Leiden-Boston, 2008, in the light of the difficulties met by Corominas in order to find the etymon of that word.

dialects (e.g., dialectal Cs. **plantaina** “plantain” < Lt. *plantagine[m]* vs. standard Cs. **llantén**): however, caution is advised before declaring any of such items a borrowing from Andalusí Romance, as some of the Northern Hispanic Romance languages have been more or less conservative than Castilian in those regards, such as treatment of consonant cluster; therefore, the borrowing might have occurred from Catalan, Galician or Portuguese, and not necessarily from Andalusí Romance.

Since most “Mozarabisms” are lexical, the first methodological step in their survey should be to establish their total list on each one of the Northern Hispanic Romance languages, which is a goal far from being achieved, as any one could realize who peruses Joan Coromines’ two superb etymological dictionaries of Castilian and Catalan⁹, for instance. No wonder, however, because the untiring great Catalan etymologist had no access, on chronological grounds, to the most recent critical editions of such basic sources as the *kharajāt*, botanical treatises, etc., for which he had to rely on pioneering but faulty editorial attempts, such as those of Simonet, García Gómez and Asín¹⁰.

A further issue, which deserves treatment, as there have been some publications claiming to have set a trend in this regard, is the possibility of differentiating dialects of Andalusí Romance. Most particularly, A. Galmés published a book entitled *Dialectología mozárabe* (Madrid, Gredos, 1983), in which he devoted separated chapters to the dialects of Toledo, Majorca and Valencia, Murcia, Seville and Granada; however, the sources he used to obtain his conclusions are questionable most of the time, such as the predominant **Repartimientos**, i.e., records of land distribution after Christian conquests, drawn up by Castilian speaking notaries and scribes, whose ears were not tuned to the phonetics of Arabic speakers, botanical treatises containing information often copied from previous sources of a different geographical area, even data culled for Granada from Pedro de Alcalá’s books for the study of the local Arabic dialect, indeed containing “Mozarabic” borrowings, but of very limited value, when considering that Southern Romance had died three centuries before, and that Granada had received successive waves of Muslim immigrants from the rest of the Iberian Peninsula, who took shelter there as their lands were taken over by the Christians and probably imported their Mozarabic lexicon from everywhere in Al-Andalus. This is not to deny that such dialects existed, a fact occasionally underscored by the very authors of botanical treatises, who for instance often single the dialect of the Higher Border Area, i.e., Eastern Spain roughly; however, our present level of information about Southern Romance does not probably allow to undertake such a detailed classification of dialects with any degree of reliability. It is our impression that a reassessment of that information is a prerequisite

⁹ I.e, his *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana* (Berna, 1951, revised in collaboration with J.A. Pascual, *Diccionario crítico y etimológico castellano e hispánico*, Madrid 1980-81), and his *Diccionari etimològic i complementari de la llengua catalana*, Barcelona, 1983-91.

¹⁰ See our latest updated edition of *kharajāt* in *Romania Arabica*, pp. 234-264, and of Abulkhayr’s botanical treatise, *ibid.*, pp. 137-227

to take a next step in the study of that interesting language, possibly the earliest to have written records of some extension among all its Romance siblings.

Session / Sesión IV

Space as Order / Espacio como orden

Migración monástica de Al-Andalus. Autopercepción y percepción externa

Christofer Zwanzig (Erlangen)

Christofer.Zwanzig@gesch.phil.uni-erlangen.de

El estudio de los movimientos migratorios de individuos y grupos de personas en la Península Ibérica como consecuencia de la invasión musulmana de 711, forma parte de los campos principales en la larga tradición de la investigación sobre los mozárabes. En el contexto de los paradigmas científicos de “Despoblación” y “Repoblación”, se le imputó a la emigración de Al-Andalus entre los siglos VIII y X un papel fundamental en el desarrollo y la estabilización de los reinos cristianos en el norte de Iberia. Basándose a menudo en las fuentes, parciales o partidistas, se entendió la difícil situación política y religiosa de los cristianos en el territorio del poder musulmán como causa fundamental de su huida. Sin embargo, aunque existía una opinión común sobre los motivos de la emigración, diferían las opiniones sobre las características culturales de los “mozárabes”. Los estudios en la tradición de SIMONET subrayan la conservación del legado cultural hispanovisigodo entre los “mozárabes”. En este sentido, se les percibía como intermediarios fundamentales en la transmisión de estas tradiciones hacia el norte de la Península Ibérica. En cambio, los estudios de GÓMEZ-MORENO fomentaron la comprensión de los cambios en este legado por influencias culturales árabes musulmanas. Estos cambios, perceptibles sobre todo en el territorio bajo poder cristiano, se intentaban explicar por la inmigración de „mozárabes“ a los reinos cristianos en el norte de la Península.

La revisión crítica de las posturas científicas apuntadas aquí ha permitido diferenciar notablemente la percepción moderna de los procesos de movilidad y aculturación en la Península Ibérica. Por principio se analiza el trasfondo de las escasas fuentes que tematizan explícitamente la migración cristiana y la transferencia cultural que conlleva. La aparición de numerosos antropónimos en el entorno de instituciones eclesiásticas conduce a discutir si los motivos de la migración cristiana procedente de Al-Andalus eran por regla general culturales o religiosos. A pesar de todas las diferenciaciones, la investigación más reciente también clasifica así todos los autoposicionamientos de los cristianos respecto a la cultura árabe-oriental de manera muy rígida: así, por ejemplo, se considera el uso de nombres árabes en un entorno cristiano como indicio o demostración de una referenciación positiva. En cambio, en las fuentes latinas sobre la migración cristiana se quiere reconocer un rechazo de formas culturales andaluzas. Junto a la interpretación de la propia migración como huida y la connotación negativa de *spania* como región de origen, también se considera como un indicio la referencia frecuente a Córdoba. Según esta idea, este espacio de verdadero dominio musulmán se convirtió cada

vez más en símbolo de la situación de los cristianos en Al-Andalus, por ser un centro urbano de cristalización de procesos de aculturación.

Pero precisamente las fuentes latinas de procedencia episcopal o monástica, hasta ahora interpretadas de manera parcial, muestran mozarabismos en el sentido del enfoque científico de Erlangen: En ellas se muestra claramente la variedad de los posicionamientos cristianos respecto a formas culturales y de vida andaluzas, que – entrelazadas con los conceptos de orden más diversos al modo de rizomas – acuñaron el carácter de la percepción de lo propio y de lo ajeno entre los cristianos emigrados. Precisamente estas percepciones de espacios y lugares se ofrecen como punto de partida para el estudio.

Desde el estudio fundamental de MARAVALL es sabido que los significados del término *spania* se multiplicaron a consecuencia de la conquista musulmana. *Spania* podía designar una unidad desaparecida por su naturaleza pecadora que debía ser restablecida. El corónimo *spania* se usaba para describir el territorio bajo poder musulmán y la amenaza militar que procedía de allí. Pero al mismo tiempo, *spania* simbolizaba una *terra desiderabilis*, desaparecida por la conquista musulmana pero todavía presente en la memoria. Esta multiplicidad de definiciones se refleja evidentemente en el término *spania* en las fuentes estudiadas aquí: con la denominación de origen *ex spania* se asociaba por una parte la conciencia de los monjes de moverse entre espacios diferentes. Pero la migración no se percibía necesariamente como huída, y la propia región de origen no tenía necesariamente connotaciones negativas. Antes bien, precisamente las fuentes monásticas relacionan con la denominación de origen de los monjes la pretensión de poder renovar la vida en los monasterios desaparecidos. Las descripciones de la decadencia que habían vivido los monasterios, antes de la colonización por los monjes andaluces, hacen comprender que el territorio de dominio cristiano de ningún modo aparece idealizado en los textos.

La pretensión de los monjes andaluces de poder renovar la vida monástica se entrelaza de manera específica con la referencia relativamente frecuente a su origen cordobés: De una huída sólo informa la traducción de principios de la Edad Moderna de las Crónicas Anónimas de Sahagún, probablemente latinas en su origen. En las demás fuentes dominan las referencias positivas: En parte incluso se designa a Córdoba de modo extraordinariamente positivo como *patria* de los monjes, que al parecer se veían especialmente capacitados para darles a los monasterios su antigua vida precisamente por ser *cives cordobenses*. Del llamado Testamento del Abad Ofilón aprendemos, por ejemplo, que él y sus acompañantes llevaron consigo de Córdoba valiosos tejidos, objetos litúrgicos y libros para la renovación del monasterio de Samos. Estas palpables referencias positivas de cristianos cordobeses a su origen estaban en contradicción con numerosas imágenes negativas de Córdoba: en la crónica asturiana, por ejemplo, Córdoba se fue convirtiendo cada vez más en sinónimo del territorio musulmán y de lugar de origen de la amenaza militar de la *patria* cristiana. Para San Eulogio y Álvaro, la situación cordobesa testimoniaba la persecución de los cristianos por los musulmanes, pero también, al mismo tiempo, la creciente división interna de la Cristiandad.

A pesar de todo, las fuentes citadas sobre la migración permiten reconocer que también en tales contextos siguió siendo posible referirse de manera positiva a la Córdoba musulmana desde una perspectiva cristiana. Otras fuentes apoyan esto: Por ejemplo, el famoso Calendario de Córdoba menciona, junto a las fiestas de santos, los lugares de culto junto a sus sepulcros en las iglesias y monasterios de la ciudad. Así surgió la imagen de un espacio sacro, que – como muestra la tradición de las pasiones de los mártires cordobeses paleocristianos – también estaba presente en el norte de la Península Ibérica. Ya la obra de San Eulogio, pero sobre todo las pasiones en honor de los más tarde mártires Pelagius y Argentea, o la relación de la embajada en la Vida de Johannes von Gorze subrayan que se podía percibir Córdoba de las más diversas maneras como lugar de prueba cristiana.

Las numerosas posibilidades de posicionamiento respecto al origen de *spania* o de Córdoba permiten reconocer por qué la migración del territorio musulmán no tenía que ser percibida necesariamente como una huida. Precisamente con respecto a las fuentes monásticas hay que tener en cuenta además otras concepciones de orden. Tanto las reglas monásticas visigodas, tan influyentes como antes, como los pactos monásticos criticaban y reglamentaban formas de movilidad monástica. Si, en cambio, se situaba el propio traslado como dirigido por Dios y orientado hacia la renovación de un lugar monástico, se anudaba más allá de esta crítica con tópicos monásticos de larga tradición originarios del contexto de fundaciones y reformas de monasterios.

Las fuentes sobre la migración estudiadas aquí permiten reconocer la variedad de perspectivas cristianas sobre la migración de Al-Andalus. El hecho de que, junto a la interpretación de la migración monástica como huida y distanciamiento crítico, también fuera posible una multitud de posibilidades de explicación, obligaba a una reinterpretación permanente del propio origen. Este resultado puede ayudar a explicar mejor contradicciones, cambios y reinterpretaciones en la memoria de comunidades individuales. Que existieran referencias positivas y negativas vecinas entre sí, y que pudieran ser transmitidas en las más diversas situaciones de tradición, muestra una vez más la multiplicidad de los mozarabismos en la Península Ibérica.

Arquitectura religiosa cristiana en al-Ándalus. Propuesta para su comprensión y estudio

Fernando Arce Sainz (Madrid)

fernando.arce@cchs.csic.es

Los estudios sobre la dimensión monumental de los cristianos de al-Ándalus, a lo largo de más de un siglo de historiografía, no han dado lugar a la creación de una línea de investigación específica consolidada, ni en la Historia del Arte ni en la Arqueología. Hace décadas se sentaron las bases para su comprensión histórica a partir, fundamentalmente, de la interpretación del registro documental. En dicha comprensión, el asunto de las iglesias en tierras musulmanas se enfocaba desde un punto de vista que hoy llamaríamos de “Guerra de Civilizaciones”. La capacidad o incapacidad de los mozárabes para conservar, reparar y reemplazar sus centros de culto se usa como termómetro de tolerancia y conflicto en las relaciones entre los poderes musulmanes y los cristianos sometidos. De esta forma el fenómeno material tiende a ser entendido única y exclusivamente como reflejo de esas relaciones, dejando fuera de la ecuación histórica cualquier otro factor. Lo reducido del enfoque no impide que se alcancen conclusiones de carácter general que sirven para comprender el fenómeno monumental mozárabe en su conjunto. Los mozárabes son entendidos como una entidad totalizadora y homogénea. Lo que le pasa a un mozárabe les pasa a todos los mozárabes; lo que se documenta en un momento y lugar concreto servirá para extrapolarlo a otros momentos y lugares.

Por otra parte, el conocimiento de la arquitectura cristiana de al-Ándalus también se ha visto fuertemente condicionado por cierto enfoque surgido desde la Historia del Arte unas décadas atrás. Con motivo de la crítica al modelo mozarabista de Gómez-Moreno por parte de los defensores del visigodismo, apareció en la discusión el tema casi olvidado de las iglesias de al-Ándalus. Para los críticos al modelo de Gómez-Moreno, si se podía demostrar que los cristianos del sur no habían podido desarrollar, desde el momento de la conquista, una actividad monumental mínimamente sostenida en el tiempo y de cierta calidad querría decir que el protagonismo artístico que se le daba a los cristianos procedentes de tierras musulmanas, una especie de correa transmisión entre el mundo creativo musulmán y el cristiano del norte según Gómez-Moreno, tuvo que ser insignificante. Tomando como referencia el guión historiográfico tradicional no se pretendió en ningún momento profundizar en lo que significó la producción arquitectónica mozárabe. Lo único que se buscó fue un dato de carácter cuantitativo: el número de nuevas fundaciones de iglesias recogidas en las fuentes escritas. El escaso número de noticias que aparecen en los textos es considerado suficiente para hablar de una casi absoluta atonía monumental por parte de los mozárabes entre los siglos VIII y X en cualquier lugar de al-Ándalus. La causa de esta de esta situación de marginalidad artí-

stica es, de nuevo, debida a los límites impuestos desde fuera de la comunidad mozárabe por el poder musulmán dominante, que se deduce tuvieron que ser muy restrictivos ya que si no aparecerían más menciones documentales de construcción de iglesias. Este convencimiento a partir de los datos textuales, que no tiene ninguna base empírica, ha servido para construir una imagen de inacción forzada de las comunidades mozárabes con el objetivo, en definitiva, de incidir en un tema que le es del todo periférico: el arte del norte cristiano durante el siglo X.

El trabajo que aquí se presentará pretende dar un nuevo enfoque para abordar el estudio de la arquitectura cultural mozárabe. En los últimos años renovaciones conceptuales y metodológicas están abriendo nuevas perspectivas a la hora de manejar y comprender el expediente monumental mozárabe. La arqueología, durante las dos últimas décadas, ha permitido obtener una información aún modesta pero muy relevante sobre una materialidad, la mozárabe, que siempre ha estado ausente de los registros arqueológicos tradicionales. Excavaciones en ciudades y entornos rurales nos ponen delante de situaciones reales y concretas sobre las que nada se dice en el discurso teórico historiográfico. Lo que se percibe de forma evidente es que hay un amplio abanico de situaciones que tienen que ver con la arquitectura religiosa mozárabe y, que dichas situaciones, no se repiten siempre en términos idénticos aunque hablemos de los mismos hechos. Por ejemplo, se presentarán tres situaciones distintas que tendrán un mismo efecto, levantar nuevos edificios de culto, pero veremos cómo las condiciones que rodean a cada caso no son intercambiables. Lo mismo se puede decir para las iglesias preislámicas que siguen funcionando más allá del 711 y que aquí consideraremos iglesias mozárabes de pleno derecho en tanto en cuanto tuvieron una fase de uso cristiano en época islámica. Algunas de estas iglesias parecen tener una fase mozárabe de poco recorrido histórico con amortizaciones en los siglos VIII y IX mientras que otras todavía mantienen su uso en los siglos X y XI.

Es necesario buscar un nuevo marco comprensivo ya que el actual, cargado de apriorismos, ha entrado en crisis ante la aparición de datos contradictorios. La clave parece estar, según la experiencia acumulada, en la variabilidad de las situaciones en las que las iglesias de los mozárabes se ven afectadas positiva o negativamente. ¿De qué depende la variabilidad? Desde luego no de un único factor como la actitud del poder musulmán respecto a los cristianos. Las iglesias se conservan, reparan, renuevan o destruyen en situaciones históricas en las que confluyen diferentes aspectos (endógenos y exógenos). Los que llamamos endógenos son los relativos a los colectivos cristianos implicados. Seguir dando uso a un templo o dotarse de uno nuevo supone que, dentro de esos colectivos mozárabes, hay cristianos que tienen la capacidad e interés para hacerlo. Hay casos, como se verá con la iglesia del Tolmo de Minateda (Albacete), en los que incluso un abandono es el resultado de una decisión corporativa de una parte pequeña, pero poderosa, de la sociedad mozárabe del lugar. ¿Cuáles son los agentes, dentro de la sociedad mozárabe, que están implicados con los edificios religiosos?, ¿son siempre los mismos?, ¿se actúa de igual forma? En cuanto a los aspectos exógenos son aquellos que

surgen fuera de las sociedades mozárabes, aunque las afecten de forma determinante. Se trata de las relaciones entre la sociedad dominante musulmana y los cristianos que, al fin de al cabo, forman parte de ella. ¿Fue siempre la misma, para todo tiempo y lugar, la actitud de los poderes musulmanes respecto a todos los cristianos de al-Ándalus?

En definitiva, nuestra aportación al Congreso será plantear más preguntas que respuestas como forma de estimular el estudio de la arquitectura mozárabe más allá de los estrechos márgenes historiográficos actuales. Entenderlo como un vector de conocimiento de las sociedades cristianas de al-Ándalus.

Cartografía y concepciones del espacio en la Península Ibérica. La variedad de órdenes culturales en los mapas de origen hispánico entre los siglos IX y XI

Stefan Schröder (Kassel)

st.schroeder@uni-kassel.de

El objetivo de esta presentación consiste en analizar testimonios cartográficos de origen hispánico respecto a sus concepciones espaciales. En el centro de la atención se encuentran tanto los mapas del Beato profusamente iluminados, como los dibujos muy esquemáticos, como el llamado Mapa de Andalucía. La cuestión es, si y en qué medida reflejan estos mapas la multiplicidad de órdenes culturales y procesos de aculturación o desintegración cultural en la Península Ibérica. A diferencia de la investigación anterior, los mapas no se consideran aquí como expresión de los conocimientos contemporáneos de geografía, sino como productos del conocimiento cultural. Las imágenes gráficas y las leyendas textuales ilustran a veces interpretaciones del mundo muy diferentes, que pueden ser de naturaleza social, política y religiosa, según la funcionalidad del mapa. A este respecto, los mapas no son modelos estáticos, sino estructuras dinámicas de signos que construyen espacios culturales por la selección y colocación de símbolos, y que además tienen el efecto de crear un orden y un sentido.

Los mapas tempranos de grandes dimensiones procedentes de la Península Ibérica o del Sur de Francia, a los que se dedica la primera parte de la ponencia, ya anuncian perspectivas plurales sobre el mundo. *Mappae mundi*, como el mapa de Albi de la segunda mitad del siglo VIII, el mapa de Ripoll de mediados del siglo XI o los famosos mapas del Beato de Liébana, ofrecen concepciones espaciales sumamente variadas. El panorama se extiende desde formas previas al esquema T-O, hasta el modelo de zonas, desde la focalización sobre la Oikumene hasta la integración del mundo en el macrocosmos.

La ilustración va unida a numerosas modificaciones de los signos e inscripciones textuales, especialmente visibles en la serie de los mapas del Beato. Se han conservado 14 mapas de este tipo en copias del comentario a la Apocalipsis que el Beato redactó en Asturias hacia finales del siglo VIII. Los cambios en la elección de signos afectan también a la representación de la Península Ibérica, donde la cartografía de lugares, como p.ej. del Toledo reconquistado, tiene en cuenta los cambios en los sistemas de poder político. Con la representación del Paraíso, la visualización de la misión de los doce apóstoles y la inclusión de Santiago de Compostela como sepulcro de Santiago también se introduce una interpretación cristiana del espacio, en la que se niegan las demás formas religiosas y las relaciones interculturales en la Península Ibérica. La conjunción de tendencias políticas y religiosas en el espacio de los mapas conduce a la tesis de que el

tipo de representación en los mapas del Beato es una reacción excluyente al encuentro con la cultura árabe.

La segunda parte de la ponencia pretende mostrar que la desintegración de conceptos religiosos divergentes sólo es un posible ‚mozarabismo‘ en la actitud frente a la pluralidad cultural. Con el mapa de Andalucía del siglo IX y mapas de un tratado pseudo-aristotélico traducido por Gerardo de Cremona, se colocan en el centro de la atención dibujos esquemáticos más pequeños. El mapa de Andalucía se encuentra en una copia de las *Etymologiae* de Isidoro de Sevilla y tiene por objeto ilustrar su descripción de los tres continentes. Pero el mapa representa una mezcla híbrida de conocimientos transculturales. Junto a las leyendas latinas, contiene también leyendas árabes que están relacionadas con la tradición isidoriana sólo en cierta medida. Entre otras cosas, con La Meca y Medina se nombran ciudades sagradas del Islam. Además, el dibujante utiliza la lengua árabe como criterio distintivo para grupos de personas, mostrando que evidentemente podía cambiar de la lengua latina a la árabe sin ningún problema. Así, la ilustración del mapa es un testimonio impresionante del plurilingüismo usual y la imbricación transcultural en determinadas capas sociales de Al-Andalus.

Lo mismo cabe decir de la descripción geográfica traducida del árabe por Gerardo de Cremona en el siglo XII, en el tratado *De causis proprietatum elementorum*. Posiblemente, Gerardo no conocía todos los equivalentes latinos de los toponímicos citados allí, y se conformó en algunos casos con la transcripción de las palabras árabes o persas. Los pocos mapas transmitidos con el tratado también recogen estos nombres, por lo demás desconocidos en la geografía latina. En su orientación ‚geopolítica‘, los mapas esquemáticos se concentran, de manera análoga al texto, en el califato abasí, y de esa manera ofrecen un interesante ejemplo más de la aculturación de conocimientos geográficos en el marco de la actividad de traducción en la zona ibérica de contacto.

Session / Sesión V

Time as Order / Tiempo como orden

¿Religión sin nombre? La percepción del Islam y otros „mozarabismos“ en fuentes cristianas de los siglos VIII y IX

Alexander Pierre Bronisch (Wargau)

info@con-text.biz

¿Cómo reaccionó la población hispanogoda a la conquista del reino? ¿Cómo percibió a los árabes y beréberes, qué papel jugaba la diferencia de las religiones? Para el siglo IX estamos informados rudimentariamente sobre ello gracias a las obras sobre todo de Eulogio y de Álvaro de Córdoba. Pero hasta ese momento, la situación de las fuentes es pobre. Esto también es así para el reino astur. La manera de percibir a los „sarracenos“ sólo se puede reconstruir a partir de pocas fuentes, que en su forma actual proceden de finales del siglo IX o principios del siglo X.

Los primeros textos, sólo hipotéticamente datables en la época de la conquista del reino a partir de 711, en los que se encuentran indicios de cómo percibían los cristianos a los conquistadores, son fragmentos litúrgicos. En ellos se plasma la incertidumbre de quiénes eran los extraños que los habían atacado y sometido. Las razones de su marcha victoriosa se buscaban en los pecados propios.

También la situación temporal y geográfica de la llamada *Chronica Byzantina-Arabica* es sólo hipotéticamente posible. La imagen que ofrece de los árabes y sus conquistas parece a primera vista positiva. Pero su percepción del Islam está marcada por cierta distancia, el elogio de los califas Yazīd I. y ʿUmar II se puede interpretar también como crítica a la política de conquistas de los árabes.

La „técnica“ particular del autor anónimo de la *Crónica Mozárabe de 754* incluye dejar al lector que saque él mismo conclusiones obvias de las informaciones que el autor ha dado antes. La relación sobre el ascenso y la muerte del emperador bizantino Heraclios se debe entender como uno de esos ejemplos didácticos, y establece el esquema providencialista con el que se interpreta también la desaparición del reino visigodo. En esta interpretación histórica, los árabes actúan como herramienta del castigo de Dios contra su pueblo.

El método del autor de dejar implícitas denominaciones y valoraciones sin expresarlas, también lo aplica en la caracterización religiosa de los conquistadores. Mientras que respecto a su procedencia étnica se les denomina árabes o sarracenos, o ismailíes y moros, el autor eligió para la población autóctona siempre la denominación „cristianos“, lo que en sentido inverso se debe entender como aserto sobre la religión de los conquistadores. La caracterización de los conquistadores se concretiza en el personaje de Mahoma. El autor anónimo calcula la fecha de su muerte en el año 666 de la Era. Un lector cristiano culto tenía que relacionar esta fecha con el número del animal de la Apocalipsis de San Juan. Más allá de esto, el autor estaba interesado en subrayar el

carácter guerrero de los conquistadores. Así interpreta el título del califa *amir al-muminin* erróneamente como *omnia prospere gerens*. Pero en la *Chronica Byzantia-Arabica*, y en varios pasajes de la crónica de 754, prosper tiene un significado militar. De ese modo, el „Señor de los creyentes“ se convierte en un caudillo militar.

La imagen que diseña el autor de la situación en la Península Ibérica durante los primeros 40 años tras la conquista del reino visigodo, recuerda a las quejas sobre la situación del país durante las llamadas invasiones de los bárbaros en el siglo V. La población autóctona sufrió bajo las interminables luchas internas de los musulmanes por el poder. Uno de los objetivos del autor fue probablemente explicar los acontecimientos sólo difícilmente comprensibles, la confusión, las relaciones internas, indicar los trasfondos respectivos y dar orientaciones para los cristianos.

El autor recomendó como garante de la continuidad a la iglesia hispanogoda, que era la única institución que había sobrevivido a la desaparición del reino visigodo. Pero la llamada a entender a la Iglesia como orientación y centro de unión espiritual tampoco se efectúa de manera explícita. Esto hubiera podido ser malentendido como un intento de exhortar a la resistencia contra el poder musulmán. Pero como la crónica excluye aparentemente el aspecto religioso del Islam, y en ninguna parte pone en duda abiertamente el dominio árabe, para el lector de hoy parece en principio como si el autor se hubiera acomodado al dominio de los árabes. Sin embargo, los cristianos de aquella época podían interpretar las indicaciones y valoraciones escondidas, compararlas con sus propias experiencias y descifrar los mensajes que el cronista transmitía.

Frente a esto, las crónicas asturianas ofrecen una imagen distinta. En la relación de Covadonga sigue viva la ideología del reino visigodo. Las razones de la desaparición del reino visigodo no se expresan de manera encubierta, como en la crónica de 754, sino conforme al modelo del Antiguo Testamento, según una concepción providencialista del mundo. Los árabes, o sarracenos, ismailíes y caldeos, como se les llama sobre todo en la relación de Covadonga, tienen dentro de este modelo explicativo, como en la crónica de 754, la función de flagelo de Dios. Pero la religión de los árabes se mantiene en completa oscuridad. No hay ninguna indicación respecto a Mahoma, como en la crónica de 754, pero sí la suposición – que a su vez no aparece en la crónica mozárabe – de que los árabes son enemigos de la Iglesia y por eso enemigos de Dios mismo. En cuanto al significado de la Iglesia como institución, la fuente asturiana y la mozárabe están de acuerdo. Según la relación en su versión Rotensis, el primer impulso de resistencia de Pelayo no se debe al deseo de liberarse del dominio extranjero y de reestablecer el reino, sino de salvar a la Iglesia. Y de nuevo es la Iglesia la que está en el centro de la atención, en el diálogo entre el obispo Oppa y Pelayo en la Cueva de Covadonga. Oppa recuerda la antigua unidad del reino y el alto nivel de *doctrina* y *scientia*, y Pelayo le contesta con una cita bíblica que subraya el crecimiento de la iglesia. Ahí se hace patente la crítica a la postura mozárabe. El reproche consiste en que se acomoda con los conquistadores y dejar de ser la iglesia verdadera. El acomodo con los árabes, que según la relación de Covadonga son enemigos de la Iglesia, desacredita al patriarca de

la iglesia „mozárabe“ y a su institución. Según opinión del autor asturiano, la Iglesia verdadera está representada por aquellos que se rebelan contra el dominio de los árabes.

Este contraste entre los conquistadores y la Iglesia también se expresa en el llamado Testamento de Alfonso II de 812. De manera parecida a la crónica de 754, la razón de la desaparición del reino visigodo se ve en su altanería, de modo que los árabes aparecen como ejecutores del juicio de Dios. Al mismo tiempo son los *adversarios fidei*, mientras que los cristianos son caracterizados como *hic operantes ad recuperationem domus tue*.

El *Ordo gentis Gothorum* en la Crónica Albeldense fue redactado probablemente todavía en el siglo VIII en Toledo o en Septimania. Esto ya no se puede establecer con certeza, y menos aún si las observaciones contenidas allí sobre el impío Mahoma, que predicaba su doctrina perversa a los pueblos ignorantes en la época del reinado del rey visigodo Sisebuto, se deben imputar a un autor mozárabe. La frase final, en la que se dice que los cristianos están día y noche en guerra con los sarracenos, y luchan contra ellos diariamente hasta que la Divina Providencia ordene expulsarlos sin piedad, no parece el punto de vista de un cristiano bajo el dominio del Islam, sino más bien una perspectiva desde fuera del ámbito del poder árabe. Y tampoco en otros pasajes, igual que en la Crónica de Alfonso III, se reconocen „mozarabismos“. Al contrario, en ambos textos se puede constatar el cambio de significado de palabras claves como *patria e Hispania*, igual que la desaparición del nombre visigodo, especialmente en los capítulos que probablemente fueron escritos en redacciones posteriores.

En cambio, la profecía sobre la proximidad del reinado de Alfonso III sobre toda España es sin duda obra de un mozárabe. El texto se dirige a los cristianos de Al-Andalus. Junto a la victoria anunciada del rey asturiano, de nuevo se coloca en el centro la liberación de la Iglesia. Pero esta profecía, muy lejana de toda opinión realista, da la sensación de ser un descarnado texto de propaganda. No se puede juzgar si expresó certeramente la percepción de un número considerable de cristianos bajo el dominio árabe. La Vida de Mahoma, transmitida como parte de la compilación de la llamada Crónica Profética, probablemente surgió en el contexto del movimiento de los mártires de Córdoba, y por eso no entra en el foco de atención de los textos tratados aquí.

Por tanto, se puede constatar resumidamente que el Islam ya era percibido a mediados del siglo VIII por los cristianos de Al-Andalus como religión no cristiana, mientras que las fuentes asturianas no muestran ningún interés por la calidad religiosa de los árabes. En ellas se les describe conforme al modelo bíblico como castigo de Dios, y al mismo tiempo como enemigos de la Iglesia. La única prueba en una fuente asturiana de que el Islam fue percibido y nombrado como religión de los árabes, se encuentra en la última parte de la crónica de Alfonso III. Del muladí Muza se dice allí que era *ritu Mamentiano*. Pero este fragmento, textualmente idéntico en las dos redacciones „Rotensis“ y „Ovetensis“, es no anterior a la primera mitad del siglo X y por eso producto de la época leonesa del reino.

Intersecting histories: the Vikings in Iberia

Ann Christys (Leeds)

ann@clovis.demon.co.uk

Early medieval Iberia has two historical traditions. Arabic chronicles of the Umayyad emirate and caliphate seem to have been written in a parallel world to Latin accounts of the Christian kingdoms in the North. The Christians living under Muslim played little role in either of the two narratives of the past. Yet, by reflecting on *mozarabismo* as an example of the influence of one community on the culture of another, we can redress the distortion in peninsula historiography that results from writing and reading on one side only of the religious and linguistic divide - in modern scholarship as much as in the Middle Ages. This paper considers two points where Christian and Muslim historiography did touch: the translation of history from one language to another and the way that Muslims and Christians recorded the same events. The two aspects are related, but not in the most obvious way.

When Orosius' *Seven Books of History Against the Pagans* was translated into Arabic, it filled a gap, or perhaps two. Andalusī Christians were now able to read their history in Arabic. The pre-Islamic history of the peninsula also became part of the story of the Umayyads in the work of historians such as Aḥmad al-Rāzī. The process was to operate in reverse in the thirteenth century when Rodrigo Ximénez de Rada commissioned the translation of an unknown Arabic text for his *Historia Arabum*, so that Spaniards could read about all the peoples whose invasions led up to the new Spain of the reconquest. Yet the concept of a common history may have been controversial. There are problems in reading the Arabic *Orosius* from either a Christian or a Muslim perspective. It is even more difficult to conceive of a shared memory of what happened after 711 and there is little evidence for any attempt to construct one.

Although Christians and Muslims may have found it difficult to write about each other, they were both able to write about a common enemy, the Vikings. Their raids on the peninsula were infrequent, but stretched over four centuries. The second part of the paper focusses on a single Viking campaign in 844, when the raiders attacked Galicia before going on to Lisbon and Seville, perhaps threatening Cordoba itself. The episode is well-documented in near-contemporary sources in both Latin and Arabic and many later chroniclers copied, elaborated and re-imagined the same events.

The overlap between the narratives of the 844 campaign goes far beyond the factual. Unsurprisingly, both Christians and Muslims characterised the Vikings as pagans, although they had different names for them. The Arabic writers called them *majūs*, while the Christian chroniclers used terms such as *Nordomanni*. For both Christian and Mus-

lim writers, the Vikings afflicted Iberia as a punishment for the sins of its inhabitants. Only the right man could drive them away, with God's help and perhaps a miracle. It was not simply a question of spiritual salvation; the Vikings played a role in local politics as well as in providential history.

How did such two such similar pictures come to be drawn? Ambassadors may have brought news of the raids to the Umayyad capital. Ibn Ḥayyān called them *al-majūs al-urdumāniyīn*, which seems to echo *Nordomanni*, one of the names that the Christians used for these pagans. Yet there is little evidence that the history of the Vikings was read in translation either in León or in Córdoba before the thirteenth century. Even after the translation of the *Historia Arabum*, the Arabic and Latin halves of the history of the Vikings never quite became one. When Rodrigo's *De rebus* and the *Historia Arabum* were used in the making of the *Estoria de Espanna*, the compilers failed to overcome the separation between the Christian and Muslim historiographical traditions and did not recognise that both sources were talking about the same Viking campaign.

Similarity does not always imply dependence of one on the other.

By emphasising *mozarabismo*, we are in danger of making two misjudgements. Firstly, that the transfer of culture is always from the dominant to the weaker community. Cultural transfer is never entirely one way, as the history of the Vikings in Iberia illustrates. Secondly, that what the Muslims brought to Iberia was radically "Other". Christians and Muslims had a shared heritage of classical geography and, to a lesser extent, history. This may have made the Arabic *Orosius* just about acceptable to both sets of readers. The shared cultural heritage also gave them a common currency of ideas that they could apply to writing about a common enemy much more easily than they could write the history of their dealings with each other.

Mozárabes y mozarabismos en fuentes latinas de los siglos XI y XII

Wiebke Deimann (Erlangen)

Wiebke.Deimann@ikgf.uni-erlangen.de

Cristianismo – Judaísmo – Islam: Las tres religiones monoteístas determinaron, también en las relaciones entre sí, la historia de la Península Ibérica en la Edad Media. Una mirada más exacta desvela sin embargo una variedad de otros grupos que se podían diferenciar unos de otros en aspectos religiosos, étnicos y/o culturales. A continuación se ha de examinar la cuestión de cómo se representó a los cristianos mozárabes que vivían en Al-Andalus en fuentes coetáneas cristiano-latinas. ¿Qué modelos de separación o de identificación se encuentran en los testimonios escritos? ¿Se acentúan más bien los aspectos delimitantes, o se coloca en primer plano lo unificante, la religión cristiana? A este respecto hay que tener en cuenta las circunstancias respectivas, como p. ej. la cercanía espacial y temporal a los acontecimientos, y las intenciones que eventualmente acompañaban a las descripciones. El período estudiado del siglo XI al XII representa una fase de reestructuración de las relaciones interreligiosas en la Península Ibérica, que se desarrolló en varios niveles y tuvo efectos sobre la percepción recíproca del Islam y el Cristianismo en la Península Ibérica. Se trata de estudiar si este cambio también se refleja en las fuentes sobre los mozárabes.

El texto sobre la traslación de San Isidoro describe el descubrimiento milagroso del santo en Sevilla y la traslación de sus restos a León durante la estancia de una legación del rey Fernando I de León en el año 1063. Lo interesante aquí es que todo el proceso se describe sin mencionar a la comunidad cristiana autóctona de Sevilla. La traslación del santo a León era de suma importancia para la corona leonesa, por ser un símbolo de la continuidad de antiguas tradiciones visigodas y por aumentar el prestigio de León como sede real. El hecho de que las reliquias no procedieran de un territorio exclusivamente musulmán, sino que el asunto se desarrollara necesariamente ante los ojos de la comunidad mozárabe – y seguro que no con su aquiescencia – lo silencia el autor, probablemente leonés, por razones obvias.

Inmediatamente después de la campaña guerrera de Alfonso I de Aragón en 1125–1126, que no tuvo éxito duradero y de la que estamos relativamente bien informados sobre todo por fuentes árabes, un grupo de cristianos mozárabes siguió al rey a Aragón. Sobre esto escribe el cronista normando Ordericus Vitalis desde gran distancia espacial. En su relación, los cristianos mozárabes aparecen como suplicantes ante el rey, y el rey de Aragón como libertador, por cuya intervención tienen por fin la oportunidad de acogerse a la iglesia romana. Su descripción de los mozárabes está fuertemente influida por la mentalidad de cruzada del siglo XII. La existencia de un grupo cristiano en la

población bajo dominio musulmán justifica la campaña militar y se usa también para testimoniar la ilegalidad fundamental del dominio musulmán. Desde el punto de vista del cronista, los mozárabes emigrados buscan la integración en la comunidad de la iglesia romana.

Ordericus indica la „brutalidad de los infieles“ como razón de que no hubieran sido enviados teólogos de Roma a acompañar a los cristianos mozárabes de Al-Andalus. Y efectivamente, se puede constatar un interés de la Curia por actividades pastorales en las comunidades cristianas de los territorios musulmanes de la Península Ibérica o del Norte de África sólo a partir de finales del siglo XII, cuando el papa Celestino III encargó al arzobispo Martín de Toledo que eligiera a algunos sacerdotes idóneos para esta tarea. En el centro del interés papal se encontraban no tanto los cristianos mozárabes, sino más bien los mercenarios cristianos que servían a los señores musulmanes.

Un episodio transmitido en la Vita de San Teotonio, primer abad del monasterio de la Santa Cruz en Coimbra, ilustra que en el bando cristiano, no se reconocía (a veces) a los mozárabes como hermanos de la fe, sino que podían ser considerados igualmente como extraños por su cultura árabe. El autor, anónimo, probablemente un monje del monasterio y discípulo del santo, escribe hacia 1200 que en un ataque militar, el después rey de Portugal Alfonso I había hecho prisionero en la década de 1130 a un grupo grande de mozárabes, que habían sido liberados sólo después de su vuelta a Coimbra por intervención de San Teotonio. Según el cronista, el santo permitió a los mozárabes que se establecieran cerca del monasterio. Así que evidentemente, la identidad cristiana de los mozárabes no era reconocible para todos desde el principio, y si lo era, no tenía necesariamente importancia.

El teólogo de París, Hugo de San Víctor, se dirigió en 1141 en una epístola al arzobispo sevillano Juan (¿ficticio?), donde le reprochaba que renegara de su fe cristiana. La epístola trata el tema exclusivamente desde el punto de vista teológico y a un nivel abstracto, sin dar más informaciones sobre el trasfondo y las circunstancias históricas. Es posible que el arzobispo existiera, pero su nombre no se encuentra transmitido en ningún otro lugar. Hugo había tenido probablemente noticias de la discriminación y la conversión de cristianos en Al-Andalus. El personaje de Juan podría ser una creación literaria del teólogo para formular sobre su ejemplo una exhortación, teológicamente fundada y de pulida retórica, a la fortaleza y constancia en la fe. Hugo de San Víctor escribe, como Ordericus Vitalis, desde gran distancia espacial. Como en aquel, la mentalidad de cruzada y el significado de la lucha contra los infieles entran en la descripción de los mozárabes, que se entienden aquí como los custodios y baluartes del cristianismo en un entorno enemigo.

La percepción de los mozárabes que vivían en Al-Andalus en los reinos cristianos de la Península Ibérica parecen diferir fuertemente de esta óptica: En vez de la interpretación ideológica de su existencia como defensores de las verdaderas tradiciones cristianas y visigodas, que había que defender contra el enemigo musulmán, se observa aquí un desinterés general. A este corresponde la escasez de testimonios correspondientes en

las fuentes ibéricas de aquella época. Los mozárabes sólo suelen ser mencionados cuando se establecen en los reinos cristianos como emigrantes procedentes de Al-Andalus o del Norte de África. Pero en estas breves indicaciones no siempre se pueden distinguir exactamente los mozárabes de los mercenarios cristianos. Por eso, una distinción entre las fuentes peninsulares y no peninsulares sólo se puede formular como tendencia, en vista de esta base, pero se pueden añadir algunas consideraciones ulteriores: Las perspectivas „externas“ de Ordericus Vitalis y de Hugo de San Víctor representan la sobrecarga religiosa de los enfrentamientos con la idea de la cruzada, a veces caracterizada como „europeización“ del conflicto en el siglo XI/XII – un aspecto que no se encuentra en las fuentes hispánicas. Estas reflejan mucho más acusadamente la percepción de los cristianos hispánicos, más determinada por la normalidad y la rutina. Para ellos, las comunidades mozárabes en Al-Andalus no cumplían ninguna función ideológica; como muestra el episodio de los cristianos deportados a Coimbra, prácticamente no había contactos o comunicación entre ellos. Desde su punto de vista, primaban las diferencias frente al elemento cristiano unificador.