

AILLET, Cyrille, *Les mozarabes. Christianisme, islamisation et arabisation en péninsule Ibérique (IX^e-XII^e siècle)*, préface de Gabriel Martínez-Gros, «Bibliothèque de la Casa de Velázquez» 45 (Madrid: Casa de Velázquez, 2010), pp. XXII + 418 pp., 5 mapas, 8 imágenes. ISBN: 978-84-96820-30-2

Desde que se publicara hace más de un siglo la monografía de F. J. Simonet sobre los cristianos de al-Andalus (*Historia de los mozárabes de España*, Madrid: RAH, 1897-1903), venía siendo clamorosa la necesidad de una obra general sobre esta comunidad que revisara teorías, pusiera a contribución nuevas fuentes halladas desde entonces y, sobre todo, se ocupara de ella de la manera más objetiva posible, sin los condicionamientos ideológicos ni la tendenciosidad y la parcialidad que empañan, a veces de forma insalvable, la, por otro lado, innegablemente útil obra del malagueño. El título del mucho más reciente libro de Ann Christys, *Christians in al-Andalus (711-1000)* (Richmond, Surrey: Curzon, 2002), hacía pensar en una historia general sobre esta comunidad desde la conquista hasta la caída del califato omeya, idea a la que contribuyen las propias palabras de la autora: “This book is a history of the christians of al-Andalus which places special emphasis on their own words” (p. 7). Christys selecciona –no alcanzo a entender en función de qué criterios– un número de textos, “attributed to these christians, or their descendants”, a partir de los cuales estudia una serie de aspectos de la comunidad cuyo nexo de unión se me escapa si lo hubiere y que no siempre trata con el rigor científico que sería de desear. Pero no es el libro de Christys el que nos ocupa, sino el de Cyrille Aillet (para más información sobre *Christians in al-Andalus* véase la magnífica reseña realizada por el propio Aillet, publicada en *Al-Qanṭara* 24 [2003], pp. 248-251), cuyo título *Les mozarabes. Christianisme, islamisation et arabisation en péninsule Ibérique (IX^e-XII^e siècle)* no es falazmente ambicioso como veremos. Este libro, que tiene su origen en la tesis doctoral del autor, no sólo ha venido a satisfacer esa necesidad perentoria de la que hablaba sino que supera con creces toda expectativa que quepa albergar con respecto a una obra general sobre los cristianos de al-Andalus.

Da la impresión de que el autor pretende –y sí es así, apenas nada le falta para conseguirlo– recopilar todo lo que se sabe sobre esta comunidad,

empezando por un tema tan traído y llevado, pero obviamente ineludible en una obra como ésta, como es el del vocablo “mozárabe”, su etimología y la conveniencia o no de su uso antes de 1024 –año en que aparece documentado por vez primera–, uso que Aillet considera tan legítimo como el de “mudéjar” antes del siglo XIV (p. 3, n. 11). El rastreo exhaustivo que el autor ha realizado tanto en fuentes como en bibliografía secundaria ha dado como resultado una obra que abruma por los datos que recoge sobre la población cristiana andalusí desde el siglo IX, cuando el islam se difunde masivamente, hasta el XII, después del cual desaparece de al-Andalus todo rastro de ellos.

La obra se divide en una introducción y siete capítulos, estructurados éstos en tres grandes partes. En la “Introduction à la «question mozarabe»” (pp. 1-39) el autor nos presenta a esta comunidad, proporcionándonos los datos fundamentales sobre ella: los rasgos distintivos que la definen, sus referentes culturales y religiosos, su *status* jurídico dentro de una sociedad araboislámica, etc. Contiene, además, un riguroso repaso de su presencia en la historiografía occidental –desde la *Historia ecclesiastica* de Orderico Vital en el siglo XII hasta los fundamentales trabajos de Mikel de Epalza en el XX– y en las fuentes, básicamente textuales –tanto cristianas como musulmanas, tanto en lenguas europeas como en árabe– dado que las materiales “ne nous informent pas directement sur les populations chrétiennes en al-Andalus” (p. 20).

La primera parte, “Christianisme et islamisation en al-Andalus” (pp. 41-127), consta de dos capítulos que se ocupan del proceso de conversión por el cual la población cristiana devino minoritaria a partir del siglo IX. En el primero el autor hace un recorrido exhaustivo por el territorio peninsular, ciudad por ciudad, para trazar un cuadro de la presencia de cristianos en cada región. El segundo capítulo se centra en las consecuencias del proceso de conversión masivo que se produjo en el siglo IX. Las fuentes latinas retratan una sociedad en transición, en vías de islamización y arabización, en la que está produciendo una adaptación a la norma jurídica. Y es en este contexto en el que hay que enmarcar la sublevación de los muladíes, que no

son árabes ni verdaderos musulmanes aún, y, por consiguiente, no están plenamente integrados en la sociedad araboislámica.

La segunda parte, “Latinité et arabisation”, la más extensa (pp. 129-241), analiza las consecuencias que tuvo en el plano literario el proceso de aculturación experimentado por los cristianos de al-Andalus. Los tres capítulos en que se divide corresponden a las etapas principales del proceso, que va desde el persistente uso del latín por parte de unos hasta la utilización y defensa decidida del árabe por parte de otros. En una etapa intermedia, el aumento progresivo del número de glosas marginales árabes en manuscritos latinos nos informa del avance de la arabización entre los cristianos andalusíes, que necesitan del árabe para comprender el latín. No son, sin embargo, tres etapas diacrónicas *sensu stricto* pues en ciertos momentos ocurren de forma simultánea.

Conscientes de los cambios que se están produciendo en el seno de su comunidad, escritores cristianos de los siglos IX y X reaccionan contra la arabización y la adopción de prácticas islámicas de sus correligionarios elaborando discursos en los que se hace una defensa a ultranza del latín como lengua sagrada y se ataca el árabe como lengua del Anticristo. En este contexto habría que interpretar, como Juan Pedro Monferrer Sala propone (“Mitografía hagiomartirial. De nuevo sobre los supuestos mártires cordobeses del siglo IX”, en M. FIERRO [ed.], *De muerte violenta. Política, religión y violencia en al-Andalus*, EOBA 14 [Madrid: CSIC, 2004], pp. 415-450), el movimiento de los mártires cordobeses del siglo IX, que parece más un “recurso ideológico-textual” que una realidad histórica; para Aillet es, a la vez, el origen del mozarabismo en la Península Ibérica y el punto de inflexión a partir del cual se produjo la inexorable decadencia del cristianismo andalusí. Como consecuencia de la difusión del árabe, el latín como lengua literaria sólo perdura hasta el siglo X, si bien, en virtud de su sacralización, la copia de manuscritos latinos continúa hasta el XII. De los trescientos cincuenta y dos manuscritos y fragmentos que integran el corpus visigótico el autor calcula en un trece por ciento los relacionados en alguna medida con el medio mozárabe.

Más de la mitad de estos manuscritos contienen glosas en árabe. Aillet matiza fundadamente la, por el contrario, poco fundada conclusión a la que llegó Pieter Sj. van Koningsveld en *The Latin-Arabic Glossary of the Leiden University Library* (Leiden: New Rhine, 1977). Aillet demuestra que no todas las notas de los veintisiete manuscritos examinados allí fueron añadidas en el medio de los mozárabes toledanos de los siglos XII y XIII, como afirmaba el estudioso holandés, sino que la anotación en árabe es una práctica que comienza en el siglo IX en al-Andalus y que aumenta progresivamente, hasta el punto de que un manuscrito de las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla conservado en la Biblioteca Nacional de Madrid (vitrina 14, nº 3) incluye en los márgenes un glosario árabe de nada menos que mil doscientas entradas, que en este caso sí podría haber sido incluido por los mozárabes de Toledo en el siglo XII.

La arabización de los cristianos andalusíes se pone especialmente de manifiesto en la aparición de una producción literaria arabo-cristiana a partir del siglo IX. Aunque insignificante en comparación con el de Oriente, hubo un movimiento de traducción al árabe que pretendía salvaguardar los textos fundamentales de la comunidad, sobre todo la Biblia pero también textos jurídicos e históricos de época anterior a la conquista. Además de las traducciones, hay que destacar la elaboración de textos de carácter teológico, que se nos han conservado de forma fragmentaria en las obras de otros autores, principalmente en *al-I'lām bi-mā fi dīn al-naṣārā min al-fasād* de al-Qurṭubī (ed. A. H. AL-SAQQĀ, Al-Qāhira: Dār al-turāt al-'arabī, 1980), y en el manuscrito 2003/2 del Museo de Raqqāda, Túnez. Unas y otros dan testimonio no sólo de la arabización de los cristianos andalusíes sino de la islamización de su lenguaje teológico y jurídico, así como de la influencia que sobre ellos ejerció la teología cristiana oriental. A este respecto, se echa en falta la mención de los trabajos en los que Juan Pedro Monferrer Sala estudia la inclusión de elementos orientales, de la Pešitā siríaca por ejemplo, en biblias árabes occidentales (por ejemplo en "*Traductologica Muzarabica. Notas a propósito de un fragmento del Codex Arabicus Monachensis Aumer 238*", *Meridies*, 5-6 [2002], pp. 29-50).

La tercera parte, y última, titulada “Christianisme et acculturation frontalière dans le Nord de la Péninsule: la *situation mozarabe*” (pp. 243-308), examina los movimientos migratorios de cristianos de origen meridional, los llamados *hispani* en las fuentes, hacia los reinos del norte, a partir de las crónicas asturleoneras que exaltan la imagen de una monarquía restauradora del modelo visigótico, la documentación de los monasterios, las notas árabes en muchas de las obras que llevaban consigo los emigrados y, en especial, la antroponimia romano-árabe. El autor pone de relieve cómo esta última no siempre indica origen andalusí sino que informa de una situación de contacto con tierras del islam y de influencia intercultural. El capítulo VII, último de esta parte y de todo el libro, está dedicado a un caso concreto que el autor conoce muy bien: la situación de los mozárabes en los márgenes del río Mondego, con especial atención al monasterio de Lorvão, un lugar en el que alternan períodos de coexistencia pacífica con otros de resistencia al islam, desde sus orígenes a fines del siglo IX o principios del X hasta finales del XI.

Las conclusiones que cierran el libro constituyen un extenso resumen que destaca las principales ideas de cada capítulo. Tras la amplia relación de manuscritos, de fuentes árabes y latinas editadas y de bibliografía secundaria que viene a continuación, lo completan a modo de anexos cinco mapas, y ocho imágenes de siete manuscritos que contienen notas en árabe, entre los que figura uno de los escasos ejemplos de códices iluminados (la Biblia hispalense).

Como es evidente del resumen de *Les mozarabes* hecho hasta aquí, que forzosamente no es sino pálido reflejo de sus contenidos, el valor de esta obra es enorme. En ella el autor hace un ejercicio de síntesis difícilmente superable. Sin embargo, abarcar tantas cuestiones tiene como inevitable contrapartida alcanzar en ocasiones conclusiones no del todo acertadas en mi opinión, proponer hipótesis o hacer afirmaciones no suficientemente fundadas a mi modo de ver. En una obra tan densa y extensa es indefectible que se deslicen errores y erratas que, no obstante, en nada menoscaban su valor.

Voy a ofrecer algunos ejemplos tomados del capítulo V, “La production littéraire arabo-chrétienne en péninsule Ibérique” (pp. 177-241), que es el que conozco mejor. Hay, en concreto, una cuestión que me concierne particularmente. Buena parte del apartado dedicado a la traducción árabe de las *Historias contra los paganos* de Orosio (pp. 206-209) se ocupa de la datación y autoría de la misma. En él Aillet comenta mi hipótesis sobre esta cuestión: el autor de la traducción (he de precisar que la constatación de que ésta tuvo que ser hecha tiempo antes del fallecimiento de Aḥmad al-Rāzī, quien la utilizó como fuente, no es mía sino de Luis MOLINA, “Orosio y los geógrafos hispano-musulmanes”, *Al-Qanṭara* 5 [1984], pp. 63-92) pudo ser Ḥafṣ b. Albar al-Qūṭī dado que el libro de Abū ‘Ubayd al-Bakrī, *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik*, incluye pasajes expresamente atribuidos a Ḥafṣ al-Qūṭī que proceden sin duda del Orosio árabe (M. PENELAS, “A Possible Author of the Arabic Translation of Orosius’ *Historiae*”, *Al-Masāq* 13 [2001], pp. 113-135). Aillet observa que tanto *Kitāb Hurūšiyūs* como un texto de Ḥafṣ sobre los ritos del cristianismo contienen sendos pasajes relativos a la visión de la cruz por Constantino (traducidos respectivamente en *Les mozarabes*, pp. 205 y 207) pero ambos difieren sensiblemente, lo que le lleva a afirmar: “L’analyse textuelle ne corrobore donc pas l’hypothèse de Mayte Penelas” (p. 208). El argumento de Aillet es, como él mismo dice, difícilmente refutable, aunque quizá un solo ejemplo sea insuficiente para hacer una afirmación tan tajante. En todo caso, la certera observación de Aillet pone de manifiesto que es un aspecto de la cuestión que precisa de un examen más profundo, si bien no debería soslayarse el hecho mencionado de que al-Bakrī atribuye a Ḥafṣ al-Qūṭī pasajes procedentes del Orosio árabe.

A propósito de los traductores de la obra orosiana, Aillet opina que al menos uno de ellos era cristiano “dans la mesure où il a inséré des passages apologétiques et même une incise anti-judaïque” (p. 207). Esta última observación no es exacta y deriva de una traducción a mi parecer errónea de la continuación de ese mismo pasaje, que habla del viaje que realizó la madre de Constantino a Jerusalén en pos de las reliquias del Mesías (*Kitāb*

Hurūšiyūš, ed. M. PENELAS [Madrid: CSIC-AECI, 2001], libro VII, pár. 223):

فأشخص حينئذ أمه هلانة إلى بيت المقدس لطلب آثار المسيح وبنيان الكنائس
 وإقامة شرائع الديانة فيها فكان لها في ذلك أخبار وحجاج مع اليهود شنع ذكره وفشا
 خبره في آفاق الدنيا وهو مدون في كتاب اوشايش العالم الواصف لقصص البيعة
 وأئمتها.

Según la interpretación de Aillet, en su empresa Helena disponía de “informations et des preuves apportées par le juif Madūn –que sa mémoire soit maudite et ses faits dévoilés jusqu’à la fin des temps– dans le livre du sage Eusèbe, qui décrit les histoires de l’Église et de ses *imām*-s”. Esta forzada traducción merece un análisis pormenorizado:

- *al-yahūd* no es singular sino colectivo y, por lo tanto, el antecedente del sufijo pronominal *-hu* no puede ser esta palabra;
- el verbo *šanu‘a* significa ‘ser feo/atroz’ y en forma II, ‘denigrar’, ‘deshonrar’, pero en el Orosio árabe siempre se utiliza con el sentido de ‘divulgarse’ una noticia o ‘adquirir renombre’ una persona (p. ej., *Hur.* I, pár. 241; II, pár. 76), y en forma II con sentido transitivo (p. ej., *Hur.* IV, pár. 138);
- el verbo *fašā* como sinónimo de *šanu‘a* sirve para insistir en la misma idea;
- *m.d.w.n* no es nombre propio de persona sino el participio de *dawwana*, ‘registrar’, ‘anotar’.

En suma, o mucho me equivoco o lo que el texto realmente dice es que, durante su estancia en Jerusalén, Helena/*Halāna* –traduzco literalmente– “tuvo noticias y un debate (*ḥiḡāḡ*) con los judíos, cuyo relato se divulgó y cuya noticia se propagó por todos los rincones del mundo. Aparece registrado en el libro de Eusebio”.

En otras ocasiones, el error tiene su origen en una interpretación errónea de otra persona. El siguiente ejemplo concierne a una de las obras cuyo autor es, esta vez sin duda, Ḥafṣ b. Albar al-Qūṭī. En el excelente apartado dedicado a los contactos con las comunidades cristianas orientales que se dejan traslucir en las obras de los cristianos de al-Andalus, se habla de la polémica contra los *ahl al-dahr* en la traducción del Salterio de Ḥafṣ. Dice Aillet que este grupo rechazaba la teoría, adoptada por Ḥafṣ, de los tres atributos divinos: “Savoir (*ilm*), volonté (*irāda*) et détermination (*ḡahd*)” (p. 228 y n. 217). En realidad, en el pasaje citado sólo se mencionan los atributos del conocimiento y la voluntad (*Le Psautier mozarabe de Hafṣ le Goth*, ed. y trad. M.-Th. URVOY [Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 1994], p. 14, v. 10):

انتحلوا بحوده محدوداً فبحوده عالماً مريداً

El comentario de Aillet deriva de la traducción que hace Urvoy de este pasaje: “Ils proclament qu’ils nient Sa détermination / et ils contestent Sa science et Sa volonté”. Me da la impresión de que lo que Urvoy traduce por ‘determinación’ es la palabra *maḥdūd*, que en realidad significa ‘limitado’, lo cual resulta desconcertante porque muy poco antes (verso 3) la había traducido bien. Aillet busca una alternativa a semejante desatino, pero el resultado tampoco es acertado. De acuerdo con la transcripción que ofrece el autor, *ḡahd* sí podría traducirse por ‘determinación’, pero no *ḡahd* o *ḡuhūd*, que es lo que realmente dice el texto y que significa ‘negación’. Una vez más se constata que una correcta transcripción no es mero prurito de exactitud por parte de arabistas excesivamente puntillosos sino que puede llegar a ser fundamental a la hora de interpretar adecuadamente un texto. Mi propuesta de traducción para este pasaje es: “Pretenden negar [toda] limitación [en Dios] negándole el conocimiento y la voluntad”.

Este argumento (i. e., la consustancialidad a Dios de los atributos del conocimiento y la voluntad) lo aducen otros textos cristianos occidentales de naturaleza polémico-apologética, en los que se identifica el conocimiento con el Hijo y la voluntad con el Espíritu Santo: dos

controversias insertas en el mencionado código de Raqqāda (una versión árabe del diálogo entre el patriarca nestoriano Timoteo I y el califa abasí al-Mahdī, y un debate entre dos interlocutores a los que se menciona como *al-kaṭūliqī* y *al-a'rābī*), *Kitāb taṭlīṭ al-wahdāniyya* y *Muṣḥaf al-'ālam al-kā'in*. Con respecto a estos dos últimos textos, fragmentos de los cuales se nos han transmitido en el *I'lām* de al-Qurṭubī, me gustaría hacer dos precisiones a sendos comentarios de Aillet (en p. 219).

Opina Aillet que Ibn Ḥazm podría haber utilizado *Muṣḥaf al-'ālam al-kā'in*, pues observa similitudes entre este texto y el pasaje relativo a los tres atributos de la Trinidad de *Kitāb al-fiṣal*, en el que también se asocia el conocimiento al Hijo. De ser cierta esta hipótesis, el *Muṣḥaf* tendría que ser anterior a 1048. El argumento, sin embargo, no es del todo consistente habida cuenta de que, si bien Ibn Ḥazm se hace eco efectivamente de la identificación del Hijo con el conocimiento, identifica al Espíritu Santo con la vida (no con la voluntad como el *Muṣḥaf*, y los otros textos occidentales), siguiendo así a la mayoría de los escritores cristianos. Este fragmento, por lo tanto, podría haberlo tomado de cualquiera de ellos y no de un texto en el que es la voluntad (no la vida) la que es identificada con el Espíritu Santo.

Poco después, ya en el apartado dedicado a las fuentes perdidas de al-Qurṭubī, Aillet traduce el pasaje del *I'lām* en el que el autor cordobés nos informa de cómo dio con la obra de la que precisamente la suya es refutación, *Kitāb taṭlīṭ al-wahdāniyya (al-I'lām, p. 43)*. Dice al-Qurṭubī que esta obra fue escrita por “uno de los adeptos a la religión de la comunidad cristiana (*al-milla al-naṣrāniyya*)”, el cual la envió de Toledo a Córdoba, y acompaña la mención de las dos ciudades de coletillas muy usuales en el caso de localidades que, como Córdoba, seguían bajo el poder del islam, “*ḥarasahā Allāh*” (que Dios la guarde), y de aquellas que, como Toledo, habían caído en manos cristianas, “*a'ādahā Allāh*” (que Dios la restituya [al islam]). No es correcta, pues, la traducción de Aillet a propósito de esta última: “que Dieu vienne en aide à cette ville”.

Hay, además, errores formales que, aunque carentes de importancia, podrían haberse evitado, como la “lusitanización” del nombre Joaquín en

Joaquim (p. 22 y *passim*). Por otro lado, en mi opinión, la bibliografía citada en nota peca a veces de breve, quedando el título convertido en una frase truncada, sin sentido. Así, el título del libro de Eva Lapiedra, *Cómo los musulmanes llamaban a los cristianos hispánicos*, queda reducido en la nota 10 de la página 3 a *Cómo los musulmanes llamaban*, que aún se acorta más en la nota 49 de la página 53, *Cómo los musulmanes*.

No tan irrelevante es el hecho de que la falta de datos puede inducir a confusión. Por ejemplo, en la página 23 se habla del hallazgo del segundo fragmento del volumen II del *Muqtabis* de Ibn Ḥayyān, y en la nota 101 se remite simplemente a la edición de Makkī (“IBN ḤAYYĀN, *Muqtabis* II, éd. M.‘A. Makkī”). Como en 2003 se publicó la edición de Makkī de este fragmento, cabe suponer que se refiere a ella. Sin embargo, si consultamos la bibliografía, comprobamos que no aparece la referencia completa de esta edición y sí la de la edición del tercer fragmento del mismo volumen II, edición realizada por el propio Makkī en 1973. Debe de ser, por lo tanto, a esta edición a la que hace referencia Aillet en otras partes del libro (p. ej., en p. 47, n. 8; p. 110, n. 65).

También debería haberse cuidado algo más la transcripción, que no siempre es coherente ni correcta. Para dar un único ejemplo, al-Ḥimyārī aparece escrito indistintamente al-Ḥimyārī o al-Ḥimyārī, mientras que su obra, *Kitāb al-rawḍ al-mi‘tār*, adopta las siguientes formas, además de la correcta, que es mayoritaria: *Kitāb al-rawḍ fi (a)l-mi‘tār* (p. 25, n. 117; p. 138, n. 21) y *Kitāb al-rawḍ al-fi‘tār* (p. 69, n. 136).

Ni que decir tiene que estos errores y/o erratas no restan un ápice de valor a la obra. Son *peccata minuta* dentro de un libro repleto de información y datos valiosísimos, que constituye una recopilación exhaustiva (y me atrevería a decir que definitiva) de noticias sobre los cristianos de al-Andalus. Era un trabajo que estaba por hacer y de justicia es agradecer a su autor no sólo el haberlo acometido sino, y sobre todo, el haberlo llevado a cabo de forma tan brillante.

MAYTE PENELAS
CSIC - Granada