

ENTRE *REX ARABUM* Y *REX HISPANIAE*. ABD AL-RAḤMĀN II Y LA COMUNIDAD CRISTIANA¹

PEDRO HERRERA ROLDÁN
I.E.S. El Brocense (Cáceres)

RESUMEN

El presente trabajo se propone analizar la visión que sobre Abd al-Raḥmān II nos han transmitido los autores cristianos de la Córdoba de mediados del siglo IX. Tras repasar brevemente los principales condicionantes de sus obras, se pasa a estudiar sus testimonios para finalmente concretar las opiniones que respecto al gobierno del emir se hacían no solo estos escritores, sino también el resto de la comunidad cristiana.

PALABRAS CLAVE: Abd al-Raḥmān II, al-Ándalus, comunidad mozárabe, literatura cristiana

ABSTRACT

The present paper aims to study the view on Abd al-Raḥmān II as transmitted by mid-ninth century Córdoba Christian writers. After a quick survey of the main determining factors of their works, we focus on their statements concerning the emir in order to eventually determine not only the opinion they held about his government, but also that from the rest of the Christian community.

KEY WORDS: Abd al-Raḥmān II, al-Ándalus, Muzarab community, Christian literature

En contraste con lo que ocurre con otros monarcas de la época, el reinado de Abd al-Raḥmān II es razonablemente bien conocido gracias a la generosa cantidad de noticias suministradas por una serie de obras en lengua árabe, que nos informan sobre aspectos de índole

¹ Dedicado a la memoria del Prof. D. Joaquín Mellado Rodríguez, quien con gran entusiasmo me introdujo en el estudio del latín de los mozárabes cordobeses.

política, militar, social, económica e incluso cultural. Ahora bien, conviene subrayar que estos textos, pese a su diversidad de intereses y general fiabilidad, tienden a desentenderse por completo de los *dhimmíes*, por lo que la visión que proporcionan de los acontecimientos es exclusivamente la de la sociedad musulmana y, en consecuencia, necesariamente incompleta. Por otra parte, debe tenerse en cuenta que sus autores, si bien reproducen amplios extractos de fuentes contemporáneas o cercanas al período que nos ocupa, escriben más de siglo y medio después del mismo, una distancia cronológica considerable². Por todo ello resulta imprescindible añadir a todos estos testimonios los procedentes de los súbditos del emirato que profesaban otro credo, y muy en particular los de los cristianos, una comunidad que por aquel entonces empezaba a experimentar un serio retroceso, pero que muy seguramente seguía siendo la mayoritaria. Es cierto que los textos que de ellos conservamos y versan sobre estos años se centran preferentemente en cuestiones religiosas, y por ello están lejos de ofrecer un volumen de datos de naturaleza historiográfica comparable al de los escritores musulmanes. No obstante, ha de admitirse que son contemporáneos a los hechos que tratan y, por ese motivo, muy dignos de ser tenidos en consideración. En efecto, nos brindan un relato de primera mano que no solo permite completar o contrastar en ocasiones la información de las fuentes en árabe, sino también, lo que es más importante, ampliar nuestra perspectiva de la época, en este caso a través de la manera en que la figura del emir, y en general su reinado, eran percibidos por la población cristiana, o al menos por un sector muy notable de la misma³.

Procede ahora identificar las obras en que se centra este breve estudio. En primer lugar, no estará de más señalar que todas ellas están compuestas en latín, una lengua que hacia mediados del siglo IX era todavía la

² Acerca de la literalidad de estos extractos y, en general, los problemas que la transmisión de estas obras plantea, véanse las pertinentes observaciones de COLLINS, R., *Caliphs and Kings. Spain, 796-1031*, Chichester, 2012, pp. 15-17. Sobre la misma cuestión han tratado más recientemente TORAL-NIEHOFF, I. y LEÓN MUÑOZ, A., «Ornament of the World: Urban Change in Early Islamic Qurtuba», en PANZRAM, S. (ed.), *The Power of Cities. The Iberian Peninsula from Late Antiquity to the Early Modern Period*, Leiden, 2019, pp. 107-110.

³ Quedan, pues, fuera del presente estudio las obras compuestas fuera de al-Ándalus, tanto las crónicas del Norte peninsular como los anales procedentes de territorio carolingio (en particular los *Annales regni Francorum* o los *Annales Bertiniani*), por mucho que en ellas no falten referencias a Abd al-Raḥmān o, en el caso de las primeras, hubiera cristianos andalusíes implicados en su redacción.

que, de forma casi exclusiva, empleaban los cristianos peninsulares en sus manifestaciones escritas. Por desgracia, los documentos de este tipo que se pueden fechar con mayor o menor seguridad por estos días ni son especialmente abundantes ni resultan siempre útiles para nuestros fines. De hecho, de su conjunto se deben excluir los testimonios epigráficos, ya que, por su carácter funerario, muy rara vez recogen acontecimientos históricos o manifiestan algo parecido a una opinión sobre el gobernante⁴. Por otra parte, tampoco cabe esperar contenidos de esta naturaleza en los textos destinados a un uso litúrgico, por más que detrás de su selección temática o de la inclusión en ellos de determinados pasajes bíblicos y de súplicas concretas pueda percibirse el eco de sucesos contemporáneos e incluso un posicionamiento frente a los mismos⁵. Así pues, hemos de concentrarnos en la producción literaria, en verdad nada despreciable, de un puñado de cristianos cordobeses de mediados de aquella centuria; un breve período que, como es bien conocido, supuso uno de los momentos más brillantes de la latinidad hispana bajo dominio islámico⁶. Ahora bien, tampoco todos estos autores ofrecen información concerniente al reinado de Abd al-Rahmān: en efecto, mientras los escritos del abad Sansón se refieren prácticamente siempre a hechos acaecidos en los primeros años de su sucesor Muḥammad, los versos del arcipreste Cipriano y el opúsculo de Leovigildo apenas si contienen datos de valor historiográfico⁷. En reali-

⁴ Por lo demás, la mayoría de las inscripciones que han llegado hasta nosotros se fechan a partir del s. X. Sobre este particular véase GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, J., *Inscripciones mozárabes de Andalucía*, Sevilla, 2016, p. 14.

⁵ Entre las escasas excepciones se halla la *Passio Nunilonis et Alodiae* (en RIESCO CHUECA, P., *Pasionario hispánico*, Sevilla, 1995, pp. 286-305), que, compuesta poco después de 851, versa sobre hechos de tiempos de Abd al-Rahmān II. Con todo, aparte del nombre de los gobernadores musulmanes de Huesca y Adahuesca, solo nos informa de la orden que dio el emir para que se aplicase con rigor una norma general de la legislación islámica (la de que los hijos de padre musulmán habían de profesar obligatoriamente la fe coránica). Respecto a los himnos que albergan alusiones a la dominación árabe se puede consultar GIL FERNÁNDEZ, J., *Scriptores muzarabici saeculi VIII-XI, Corpus Christianorum. Continuatio mediaevalis LXV A*, Tournhout, 2020, p. 82, nota 167.

⁶ Las citas de estas obras se hacen conforme a la nueva edición que de las mismas ha realizado GIL FERNÁNDEZ, *op. cit.* (a partir de aquí abreviada *SM*). La única excepción es la *Passio sanctorum martyrum Georgii monachi, Aurelii atque Nathaliae* de Eulogio, para la que se sigue el texto establecido por JIMÉNEZ PEDRAJAS, R., «La Passio Sanctorum Martyrum Georgii monachi, Aurelii atque Nathaliae», *Boletín de la Real Academia de Córdoba*, 80 (1960), pp. 45-106.

⁷ De los epigramas de Cipriano, cuya actividad literaria puede situarse en las postrimerías del siglo IX, solo uno, el séptimo (*SM* p. 1174), puede relacionarse con sucesos de

dad, los únicos que de forma expresa se refieren a nuestro emir, y solo con relación a la fase final de su reinado, son Álvaro y Eulogio⁸. Particularmente valiosos son los textos de este último, pues, de manera un tanto original dentro de la literatura hagiográfica, no vaciló en dedicar capítulos enteros a determinados sucesos de orden interno correspondientes a los años 850-852.

Sobre la figura de ambos amigos poco hay que no se haya dicho ya. A modo de resumen cabe subrayar que tanto uno como otro pertenecían a los sectores más acomodados de la comunidad cristiana cordobesa, como entre otras circunstancias evidencian los importantes personajes con que se codeaban o los pomposos tratamientos con que se saludaban en su correspondencia⁹. Concretamente la familia de Álvaro era dueña de distintas propiedades en la ciudad y sus alrededores, y se jactaba de haber realizado numerosas donaciones a monasterios; a su vez, Eulogio descendía de una noble familia senatorial, esto es, de la antigua aristocracia local de origen hispanorromano, y gozaba de muy buenos contactos dentro de la propia corte omeya¹⁰. Se trataba de una elite que, mientras en no pocos casos mantenía una orgullosa fidelidad a sus tradiciones y credo, asistía a una rápida arabización de su medio, incluso en aspectos tan inmediatos y sen-

los días de Abd al-Rahmān. A su vez, el *De habitu clericorum* de Leovigildo, cuya fecha de composición no ha podido ser establecida con seguridad, contiene algún apunte sobre la situación contemporánea (*praefatio* 1, *SM* p. 1141), pero posiblemente se refiera al reinado de Muḥammad. Véase a este respecto MARTÍN CARRERA, F., «Leovigildo, autor mozárabe», *Analecta Malacitana*, II, 1 (1979), p. 94.

⁸ Desgraciadamente tampoco podemos contar con los escritos del maestro de ambos, el abad Esperaindeo, pues de él sólo se conservan una epístola-tratado sobre cuestiones doctrinales (incluida en octavo lugar entre la colección de cartas de Álvaro, *SM* pp. 499-508) y un fragmento de una obra polémica contra Mahoma (recogido en Eulogio *Memoriale sanctorum* I 7, *SM* pp. 754-755). Nada nos ha llegado, en cambio, de una pasión que, según Eulogio (*ibid.* II 8, 9, *SM* p. 799), dedicó a dos mártires de los primeros años de Abd al-Rahmān, y que quizá hubiera podido suministrar algún dato de interés.

⁹ Tales como *Aurelius Flavius, serenissimus o vestra excellentia*. Con ello se seguía una tradición que, iniciada en época tardo-imperial, se había desarrollado notablemente en el período visigótico.

¹⁰ Del linaje «senatorial» de Eulogio nos habla Álvaro *Vita Eulogii* 2, *SM* p. 666, quien también nos cuenta que uno de los consejeros de Muḥammad I era íntimo del santo (*ibid.* 15, *SM* p. 677). Por este mismo (*epistula ad Wiliesindum* 8, *SM* p. 913) sabemos que uno de sus hermanos, José, ocupaba un alto puesto en la administración del reino. Los datos concernientes a la familia de Álvaro, quizá de prosapia goda, proceden de su propio epistolario (*epistula* IX 3-5, *SM* pp. 510-512).

sibles como la fisonomía urbana y la lengua; asimismo contemplaba impotente cómo, de la mano del anterior fenómeno, empezaba a producirse por aquellos días una lenta pero imparable islamización de la sociedad¹¹. Si a todo ello se añade una considerable reducción de las bases de su poder económico, se comprenderá que algunos de estos patricios hubieran empezado a sentir amenazada su posición y, a la vez que una profunda nostalgia por el desaparecido reino visigodo, estuvieran desarrollando una enorme aversión hacia la dominación árabe¹². Álbaro y Eulogio coincidían también en una defensa a ultranza de la fe católica, que veían en grave peligro ante la proliferación de desviaciones doctrinales, pero sobre todo a causa de la coexistencia con el islam y la poderosa competencia que este suponía; ni que decir tiene que uno y otro sentían por esta religión, que tachaban de *haeresis, nova superstitio o impia secta*, un odio y un desprecio inmensos, los mismos que manifestaban por el profeta Mahoma. Finalmente, ambos eran miembros muy señalados de los círculos que, ante el inexorable avance de los procesos descritos, protagonizaron la vigorosa reacción que en el campo de la cultura tuvo como consecuencia una momentánea revitalización de las letras latinas, y en el de la religión desembocó en el célebre episodio de los denominados martirios voluntarios, un movimiento que tuvo también en Eulogio a uno de sus más destacados adalides¹³. Se trata, en definitiva, de un conjunto de factores que han de tenerse muy en cuenta, pues proporcionan las claves que permiten acceder al pensamiento y obra de nuestros autores.

¹¹ Como, entre otros indicios, prueban la ampliación de la mezquita aljama de Córdoba y la construcción, tanto en esta ciudad como en otras, de más templos. Por lo demás, aunque el ritmo que siguieron las conversiones al islam constituye aún materia de debate, parece fuera de duda que el número de las mismas aumentó de forma significativa en época de nuestro emir. Sobre esta cuestión y los problemas que plantea véase MONFERRER SALA, J.P., «La sociedad andalusí», en *L'Islam et l'Occident. Dialogue pour la paix*, Casablanca, 2005, pp. 23-33.

¹² Sobre todo Eulogio, a quien, como sacerdote, dolía además el recuerdo del esplendor alcanzado por la Iglesia católica en tiempos de la monarquía toledana, según se constata en *Memoriale sanctorum* I 30 o *Documentum martyrii* 18, *SM* pp. 775 y 875.

¹³ Como es bien sabido, en el transcurso de este conflicto fueron ejecutados unos cincuenta cristianos que provocaron de forma deliberada su condena a muerte, unas veces por medio de insultos públicos contra Mahoma y la religión islámica, y otras (en el caso de individuos oficialmente musulmanes) tras haber hecho abierta profesión de la fe cristiana. El movimiento concluyó, o al menos quedó desarticulado, con el ajusticiamiento del propio Eulogio el año 859.

Por otra parte, conviene no perder de vista que la mayor parte de la producción de ambos amigos se encuadra dentro de la literatura hagiográfica y apologética; por ello no debe sorprender que exhiban varios de los rasgos más típicos de estos géneros, entre ellos algunos muy perturbadores a los ojos de un historiador moderno. Nos referimos concretamente al profuso empleo de mecanismos retóricos destinados a reforzar la propia visión de la realidad y a desacreditar al contrario, pero también a la interpretación de los hechos en clave escatológica o a su exposición conforme a determinados modelos literarios, en especial los bíblicos. Un ejemplo bastante simple, pero revelador, del primer extremo lo constituyen los términos con que nuestros autores designan al emir: aunque los más frecuentes son los imparciales *rex* y, en menor medida, *princeps*, no son pocas las ocasiones en que se desliza el menos amable *tyrannus*, un vocablo con el que en el latín de la época se sugería un poder ilegítimo, y que en la literatura martirial podía aplicarse tanto al demonio como a los magistrados encargados de la persecución de cristianos¹⁴. Otro tanto podría decirse de los visires, de ordinario denominados *consules*, pero alguna vez también *satrapae tenebrarum*¹⁵. Por otra parte, tampoco resulta difícil ilustrar el recurso a modelos literarios en la exposición de los hechos: basta con examinar el relato que hace Álvaro de las últimas horas de su amigo Eulogio para comprobar cómo afloran en determinados momentos clave los paralelismos bíblicos¹⁶. El mismo comentario merecen algunas de las pa-

¹⁴ Véase, por ejemplo, Eulogio *Memoriale sanctorum epistula ad Albarum*, II 15, 3, *Documentum martyrii* 16 o *epistula ad Wiliesindum* 8 y 10, *SM* pp. 739, 834, 874, 913 y 914. Por si fuera poco, a semejante denominación se asocian palabras como *crudelitas*, *furor*, *ira* o *saevus*. El mismo tratamiento mereció más de un siglo después Abd al-Rahmān III en la *Passio Argentee et comitum* (en RIESCO CHUECA, P., *Pasionario hispánico*, Sevilla, 1995, pp. 252-263). El empleo de *tyrannus* aplicado a Satanás y sus representantes temporales en la literatura cristiana ha sido puesto de relieve por TURCHETTI, M., *Tyrannie et tyrannicide de l'Antiquité à nos jours*, París, 2013, pp. 227-228.

¹⁵ Véase de nuevo Eulogio *Memoriale sanctorum* III 3, *SM* p. 841. Este manejo nada inocente del léxico se extiende incluso a miembros de la comunidad islámica ajenos por completo al poder, como las mujeres encargadas de instruir a otras en la fe coránica, tachadas sin más de *mulierculae* (*ibid.* II 7, 2, *SM* p. 793). Por lo demás, no ha de extrañar que los escritores cordobeses eviten recurrir a vocablos árabes para referirse a las nuevas realidades de su entorno, pues con ello seguían una tendencia habitual en el latín medieval. De ese modo, al cadí se le denomina *iudex* o *arbiter*, a los ulemas *sapientes* o *philosophi*, a la mezquita *delubrum* o *fanum*, a los dinares *solidi*, etc.

¹⁶ Véase Álvaro *Vita Eulogii* 15, *SM* p. 678, particularmente el momento en que se abofetea al sacerdote, donde es claro el eco de *Matth.* 5, 39. La semejanza de otra par-

labras que intercambian los mártires voluntarios y los cadíes que los juzgan, bastante parecidas en tono a las que en las antiguas *passiones* se cruzaban los jueces romanos y sus reos¹⁷. Por último, que algunos sucesos pueden manipularse sin pudor para forzar una interpretación concreta de los mismos lo muestra con toda claridad el tratamiento al que Eulogio somete la noticia de la muerte de Abd al-Raḥmān: a partir de unos pormenores conocidos seguramente a través de testigos autorizados (el agravamiento del estado de salud del monarca mientras se hallaba disfrutando de las vistas de la terraza de su palacio y su fallecimiento a las pocas horas), nuestro autor construyó su relato de forma que el final del emir pareciese el resultado de un castigo divino, similar al que en la tradición bíblica y apologética se reservaba a los gobernantes perseguidores de fieles¹⁸.

En resumidas cuentas, las circunstancias expuestas hacen que no se pueda esperar de parte de nuestros autores un testimonio objetivo o sereno y, desde luego, aconsejan no evaluar este período a partir únicamente de sus textos, una tendencia que ha sido bastante corriente, al menos en la historiografía española, hasta el último tercio del siglo pasado. Ahora bien, tampoco parece demasiado razonable la actitud contraria, la de rechazar como ficticio todo o casi todo su relato, como no hace mucho se ha llegado a plantear en alguna ocasión con respecto a Eulogio¹⁹. De hecho,

te del episodio con 2 *Macch*. 6 ya fue puesta de manifiesto por el primer editor de Eulogio, Ambrosio de Morales, en sus escolios.

¹⁷ Para otros préstamos de la literatura martirial véanse, por ejemplo, ALDANA GARCÍA, M^a.J. y HERRERA ROLDÁN, P., «Prudencio entre los mozárabes: algunos testimonios», *Latomus*, 56, 4 (1997), pp. 770-783.

¹⁸ Con ello se buscaba hacer frente a uno de los principales argumentos de los detractores de los martirios voluntarios: la falta de señales divinas en apoyo de tales actos o en castigo de los verdugos. A este respecto resulta esclarecedora la comparación del texto del *Almuqtabis* de Ibn Hayyan (en ÁLVAREZ DE MORALES, C., «La muerte del emir Abd al-Rahman II, según el relato del ‘Muqtabis’ de Ibn Hayyan», *Toletum. Boletín de la Real Academia de Bellas Artes y Ciencias Históricas de Toledo*, 14 [1984], pp. 100-101) con el de Eulogio *Memoriale sanctorum* II 16, 2, *SM* pp. 835-836: si en el primero se explica la defunción del emir como consecuencia de una larga y penosa enfermedad, en el segundo se le atribuye un carácter súbito y se la relaciona directamente con la ejecución de algunos mártires voluntarios. Idéntico procedimiento se advierte en la noticia relativa a la muerte del eunuco Nasr, así como en la del ahogamiento de unos musulmanes el mismo día del martirio del presbítero Perfecto (*ibid.* II 1, 5, *SM* pp. 785-786).

¹⁹ Véanse a este respecto las reservas, cuando no el abierto escepticismo, manifestados por CHRISTYS, A., *Christians in al-Andalus (711-1000)*, Richmond, 2002, pp. 77-79, o MONFERRER SALA, J.P., «Mitografía hagiomartirial. De nuevo sobre los su-

esta postura hipercrítica tropieza con una serie de inconvenientes, entre los cuales quizá uno de los más serios sea el de los auténticos destinatarios de sus escritos. En efecto, aunque a veces se ha afirmado que nuestro autor se dirigía a toda la comunidad católica y tanto a generaciones presentes como futuras, esto es, a un público general y no inmediato²⁰, él mismo se encargó de dejar claro que, sin perjuicio de lo anterior, su primer y primordial objetivo era un sector muy concreto de la mozarabía cordobesa, el compuesto por los religiosos de las congregaciones monásticas de las que habían salido los mártires espontáneos: además de apostrofarlos varias veces, son ellos, y no otros, a quienes tiene en su pensamiento cuando suministra munición para la polémica que, justamente por aquellos días y en Córdoba, sostenían los defensores de los martirios voluntarios y sus numerosos detractores²¹. Y si bien es cierto que este auditorio compartía sin duda su visión parcial y distorsionada de los acontecimientos, también lo es que se hallaba muy próximo a los mismos y, por ello, difícilmente podían presentársele invenciones o falsedades manifiestas²². En todo caso, las reservas respecto a la credibilidad de Eulogio afectan principalmente a su relato de los martirios, no tanto a las noticias que ofrece sobre acontecimientos de otra índole; a ese respecto no parece que el cúmulo de condicionantes y prejuicios mencionados le haya impedido reflejar, o incluso reconocer, ciertas realidades y hechos de carácter positivo correspondientes a aquellos días, como se tendrá ocasión de comprobar. En ese sentido sus protestas de veracidad, lo mismo que las de Álba-

puestos mártires cordobeses del siglo IX», en FIERRO BELLO, M^a I. (ed.), *De muerte violenta. Política, religión y violencia en Al-Andalus*, Madrid, 2004, pp. 415-450.

²⁰ El propio Eulogio manifiesta esta intención en *Memoriale sanctorum praefatio* 1, I 4, 32, II 1, 6; 10, 22 y *Documentum martyrii proemium*, SM pp. 744, 750, 776, 786, 818 y 866. Para CHRISTYS, *op. cit.*, p. 79, este era en realidad el público que se buscaba.

²¹ Esta orientación local y concreta de los textos de Eulogio se advierte, entre otros pasajes, en *Memoriale sanctorum, praefatio* 1, I 4, 27, 36 o 37, SM pp. 744, 750, 772, 777 o 778. Un público parecido, el de los mencionados círculos cultos cristianos de la capital, cabe suponer para el *Indiculus luminosus* y, tal vez, la *Vita Eulogii* de Álbaro. Un destino diferente, en cambio, presenta la epístola que Eulogio dirigió al obispo pamplonés Wiliesindo y la versión que del capítulo décimo del libro segundo de su *Memoriale sanctorum* compuso para dos monjes del monasterio parisino de Saint-Germain-des-Prés; no obstante, los datos contenidos en ambos escritos no varían gran cosa de los presentes en el resto de su producción.

²² Véase sobre este particular COOPE, J.A., *The Martyrs of Córdoba. Community and Family Conflict in an Age of Mass Conversion*, Lincoln, 1995, p. xii.

ro, parecen algo más que un mero tópico²³. En definitiva, como ocurre con tantas otras obras de la Antigüedad y el Medievo, las de los cristianos cordobeses pueden proporcionar datos muy valiosos si se manejan con la debida cautela.

Tras esta serie de necesarias observaciones podemos pasar a analizar los testimonios que Eulogio y Álbaro ofrecen acerca de la persona y gobierno de Abd al-Rahmān II. De entrada, y por obvio que sea, no estará de más señalar que uno y otro, en sintonía con el anónimo autor de la llamada *Chronica muzarabica* del año 754, consideraban la dominación árabe un hecho del todo infausto para Hispania; de hecho, no rara vez se refieren a ella con los términos *iugum*, *oppressio* o *servitus*²⁴. Más aún: influidos por el contenido providencialista de algunas de sus lecturas y el ambiente apocalíptico de la época, ambos achacaban esta situación a un castigo divino por los pecados del pueblo cristiano, la equiparaban a la esclavitud de los israelitas en Egipto y veían en ella la señal inequívoca de la pronta llegada del Anticristo²⁵. Nada tiene, pues, de extraño que, pese a hallarse en pleno corazón del emirato, en ningún momento dejaran de ver en este una realidad ajena; buena prueba de ello es el hecho de que continuamente lo designen con la expresión de «reino de los árabes», o simplemente «su reino», que apliquen al emir el título de «rey de los árabes», y que solo estos últimos sean considerados «su pueblo» o «los suyos»²⁶. Este juicio de carácter general se torna más desfavorable aún en las ocasiones en que pasan a hablar directamente sobre Abd al-Rahmān II y sus actos; en efecto, ambos amigos estaban firmemente convencidos de que durante su reinado se había emprendido de forma deliberada una persecu-

²³ Ejemplos de estas declaraciones pueden verse en Eulogio *Memoriale sanctorum* II 8, 1, *oratio* o III *praefatio*, así como en Álbaro *Vita Eulogii* 1, *SM* pp. 794, 837, 839 y 665 respectivamente.

²⁴ Véanse, por ejemplo, Eulogio *Memoriale sanctorum* II 1, 1 y *epistula ad Wiliesindum* 9, o Álbaro *Indiculus luminosus* 3 y *Vita Eulogii* 12, *SM* pp. 781, 914, 591-592 y 674. Aunque de forma más contenida, también Leovigildo *De habitu clericorum, praefatio* 1, *SM* p. 1141, habla de «opresión de los ismaelitas».

²⁵ Para todos estos aspectos son ilustrativos los testimonios de Eulogio *Memoriale sanctorum* I 13, 30; II 16, 1; *Documentum martyrii* 18 y *oratio*, así como Álbaro *Indiculus luminosus* 6, 18 o 21, *SM* pp. 759, 775, 835, 875, 881, 596, 610 y 614.

²⁶ Véanse, entre otros pasajes, Eulogio *Memoriale sanctorum* II 1, 6; 12; 14, III 5, *Liber apologeticus* 22 o *epistula ad Wiliesindum* 1, así como Álbaro *Indiculus luminosus* 6 y 35, *SM*, pp. 786, 831, 833, 842, 898, 910, 595 y 643. Con la mención de «los suyos» nuestros autores se refieren probablemente a toda la comunidad musulmana, independientemente de su origen étnico.

ción contra la comunidad cristiana, una idea que, frente a sus numerosos opositores, intentaron demostrar con distintos argumentos. Dejando de lado los de índole escatológica, parece oportuno detenerse en los dos puntos en que más énfasis pusieron, pues pueden servir para precisar las principales razones de la negativa imagen que acerca del gobierno de nuestro emir se había formado un sector de la mozarabía. Nos referimos concretamente a la enorme presión fiscal ejercida sobre los cristianos y al hostigamiento sufrido, al menos en la ciudad de Córdoba, por la Iglesia y sus ministros.

El primero de los aspectos mencionados, la agobiante carga tributaria, es algo que prácticamente todos los escritores cristianos, en marcado contraste con los musulmanes, coinciden en denunciar. A este respecto conviene recordar que, a fin de hacer frente a sus crecientes gastos, la administración omeya había conseguido establecer un sistema fiscal bastante eficaz, y que a su desarrollo había contribuido en buena medida nuestro emir; de hecho, las fuentes árabes afirman que en sus días los dinares recaudados pasaron de seiscientos mil a un millón, una noticia que vienen a confirmar los hallazgos de una serie de tesoros de monedas de oro y plata correspondientes a esta época²⁷. Este considerable aumento de los ingresos respondía ciertamente a un mejor control del territorio y al crecimiento de la actividad agrícola y comercial, pero sobre todo a la imposición de unos gravámenes cada vez más elevados. Y si bien es cierto que la obligación de pechar afectaba tanto a musulmanes como a cristianos, también lo es que la carga que debían soportar estos últimos, lo mismo que los judíos, era mucho mayor²⁸. En efecto, como es bien sabido, entre otras tasas comunes habían de hacer frente a un impuesto sobre la propiedad llamado *jaray*, de carácter fijo pero progresivo, y a otro de naturaleza individual conocido como *yizya*, que debían satisfacer mensualmente y en condiciones un tanto humillantes a cambio de que se les permitiera practicar su

²⁷ Véase Ibn Hayyan *Almuqtabis* II, 1 (en MAKKI, M.A. y CORRIENTE, F., *Crónica de los emires Alhakam I y Abdarrahman II entre los años 796 y 847. Almuqtabis II-1 / Ibn Hayyan*, Zaragoza, 2001, p. 182).

²⁸ BARCELÓ, M., «Un estudio sobre la estructura fiscal y procedimientos contables del Emirato Omeya de Córdoba (138-300/755-912) y del Califato (300-366/912-976)», *Acta historica et archaeologica mediaevalia*, 5 (1984), p. 58, apunta que en época de Muḥammad I los *dhimmíes* de la ciudad de Córdoba pagaban 3.4 veces más que todas las unidades fiscales musulmanas juntas. Sobre estos aspectos, véase también MANZANO MORENO, E., *Conquistadores, emires y califas*, Madrid, 2006, pp. 297-304.

religión²⁹. Y no acababan aquí los aprietos que en este sentido debía afrontar la mozarabía: dado que los derechos de recaudación se otorgaban al mejor postor, quienes acababan haciéndose con dicha atribución, de ordinario miembros de las elites civiles o religiosas cristianas, lo hacían a cambio de una elevada suma de la que procuraban resarcirse cuanto antes y con creces. Y si en unas ocasiones ello significaba solamente un celo y un rigor extremos en la actualización de censos y percepción de tributos, en otras podía desembocar en auténticos abusos contra la propia comunidad. No resulta, pues, sorprendente que los individuos que ostentaban el cargo de recaudador, el *exceptor*, estuvieran entre los más aborrecidos de nuestras fuentes, como se constata en la larga e imaginativa serie de denuestos que les dedicaron³⁰.

El descontento que la voracidad del fisco omeya generaba en la población se manifestó bien pronto: ya a principios del reinado de Abd al-Raḥmān, hacia el 828, una epístola dirigida por el emperador Luis el Pioso a los emeritenses señalaba claramente como principal causa del levantamiento de los mismos la imposición de unos tributos calificados de crueles e injustos, seguramente porque excedían lo pactado en los días de la conquista³¹. Y este parece haber sido también el motivo, o por lo menos uno de ellos, de la sublevación que el 830 emprendieron los habitantes de Toledo, sobre todo si se tiene en cuenta que, a cambio de su definitiva sumisión al emir, este consintió en retirarles buena parte de los tributos exi-

²⁹ La existencia de ambos tributos, y sobre todo del segundo, está ampliamente atestiguada en nuestras fuentes. Véanse, por ejemplo, Eulogio *Memoriale sanctorum* I 21 o *Documentum martyrii* 18, así como Álbaro *Indiculus luminosus* 3 o Leovigildo *De habitu clericorum, praefatio* 1, *SM* pp. 766, 876, 592 y 1141.

³⁰ Véanse sobre este particular Eulogio *Memoriale sanctorum* III 2 y 5, así como Álbaro *Indiculus luminosus* 18, *SM* pp. 840-841, 843 y 610, acerca de un personaje que se puede identificar con el Comes (Gómez) b. Antonian mencionado por al-Jushani (en RIBERA, J., *Aljoxami. Historia de los jueces de Córdoba*, Granada, 1985, pp. 182-183) y al-Qūṭīyya (en RIBERA, J., *Historia de la conquista de España por Abenalcoitia el cordobés*, Madrid, 1926, p. 67). Los mismos excesos le recrimina una década más tarde Sansón *Apologeticum contra perfidos* II, *praefatio* 5 y 8, *SM* pp. 988 y 992, al conde Servando. Aunque ambos testimonios se refieren a los días de Muḥammad I, la provisión del cargo y el afán recaudatorio no debieron de ser muy diferentes bajo Abd al-Raḥmān. Una actitud como la del futuro mártir Isaac, que renunció de forma voluntaria a dicho puesto (como apunta Eulogio *Memoriale sanctorum* II 2, *SM* p. 787), fue seguramente poco frecuente.

³¹ El texto de la carta en DÜMMLER, E., *Epistulae Carolini aevi*, t. III, *Monumenta Germaniae Historica*, Berlín, 1899, pp. 115-116. El emperador declaraba que, con ello, el emir seguía la misma línea de su padre, al-Ḥakam I.

gidos³². En Córdoba, en cambio, desde la fallida revuelta del Arrabal del 818 no se habían vuelto a producir reacciones de carácter armado, por lo que la administración musulmana había podido imponer sin mayor problema el mencionado sistema tributario. Con ello se colocó a muchos miembros de la mozarabía, en particular a los menos pudientes, frente a una situación francamente difícil; y si bien puede discutirse que esta circunstancia estuviera entre las que movió a no pocos cristianos a retirarse a monasterios apartados de la ciudad, o incluso que fuera uno de los detonantes de la crisis de los martirios voluntarios³³, lo que resulta innegable es que llevó a numerosos individuos a apostatar de su fe y abrazar la islámica a fin de aliviar su asfixia económica. Nuestros autores, que en ningún momento intentaron ocultar la amplitud de este último fenómeno, denunciaron con amargura la conexión del mismo con el endurecimiento de la presión fiscal y, pese a atribuir esta unas veces a un castigo divino y otras a la codicia de los árabes³⁴, no vacilaron en ver tras ella un plan deliberado de las autoridades, para arruinar y destruir su comunidad. En otoño del 851 Eulogio se pronunciaba con contundencia sobre esta cuestión:

Como veis, maquinan expulsar de los confines de su reino a todo el pueblo cristiano y [...] bien arrancándonos de forma insoportable cédulas tributarias, bien imponiendo tributos públicos sobre nuestras desdichadas cabezas, bien despojándonos de nuestros bienes, nos destrozan cruelmente con mermas de los mismos³⁵.

³² Sobre los casos de Mérida y Toledo véanse ACIÉN ALMANSA, M. y MANZANO MORENO, E., «Organización social y administración política en Al-Ándalus bajo el emirato», *Territorio, Sociedad y Poder*, Anejo n.º 2 (2009), p. 342.

³³ Con relación al primer aspecto ha de tenerse en cuenta que los monjes estaban exentos del pago de la *yizya*, según señalan DOZY, R.P., *Historia de los musulmanes de España hasta la conquista de Andalucía por los almorávides (711-1110)*, vol. II, Leiden, 1861, p. 47, y SIMONET, F.J., *Historia de los mozárabes de España*, Madrid, 1903, p. 92. La segunda posibilidad ha sido defendida por ACIÉN ALMANSA, M., «La herencia del protofeudalismo visigodo frente a la imposición del estado islámico», en CABALLERO, L. y MATEOS, P. (ed.), *Visigodos y Omeyas. Un debate entre la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media*, Madrid, 2000, p. 345. En cambio, la opción de emigrar al Norte cristiano solo se haría frecuente algo más tarde, en época de Muḥammad I, como apunta MARTÍNEZ DÍEZ, G., «La emigración mozárabe al reino de León, siglos IX y X», *Antigüedad y Cristianismo*, 28 (2011), pp. 105-106.

³⁴ Véase, por ejemplo, Álbaro *Indiculus luminosus* 18 y 31, *SM* pp. 610-611 y 639.
³⁵ *omne a regni sui finibus, sicuti cernitis, genus excludere moliantur Xpicolum [...] nunc intolerabiliter a nobis uectigalem extorquentes chirographum, nunc publicum imponentes miserorum ceruicibus censum, nunc rebus nos abdicantes crudeliter*

Un segundo motivo de protesta respecto al gobierno de Abd al-Rahmān se halla, como se ha adelantado, en lo que nuestros autores entendían como una persecución abierta contra la Iglesia y el clero católico. Tanto Eulogio como Álvaro denunciaron indignados las provocaciones, insultos y demás vejaciones que a diario debían soportar los sacerdotes cuando por cualquier razón aparecían por la medina, y se quejaron de que este clima de hostilidad había llegado incluso a perturbar prácticas como la simple llamada a misa o determinadas ceremonias externas como los entierros. Al parecer, la situación se había deteriorado tanto que, según es posible colegir de un pasaje de Leovigildo, algunos clérigos habían optado por vestir incluso ropajes árabes para pasar desapercibidos en público³⁶. A estos hechos protagonizados por el populacho musulmán nuestros autores añadían otros que achacaban abiertamente y sin recato a la voluntad del emir. Así, por ejemplo, interpretaron el encarcelamiento de numerosos miembros del clero cordobés durante el verano del 851, una disposición que obligó al abandono temporal de los templos y, consecuentemente, afectó al normal desarrollo del culto. Aunque esta medida, con la que se buscaba atajar la primera oleada de martirios voluntarios y castigar a sus principales inductores³⁷, fue directamente adoptada y ejecutada por el metropolitano hispalense Recafredo, el sector más radicalizado de la mozarabía no tuvo dudas al respecto: si el prelado había actuado de una forma tan expeditiva contra su propia comunidad había sido a instancias del emir, el principal responsable³⁸. De hecho, todavía en el 857, es decir, cinco años después de su fallecimiento, Eulogio le seguía recriminando

detrimentis atterunt rerum (Documentum martyrii 18, SM, pp. 875-876). Trece años después, en 864, Sansón Apologeticum contra perfidos II, praefatio 5, SM p. 988, volvía a apuntar la agobiante carga tributaria como causa de las conversiones, y señalaba que la circunstancia estaba afectando sobre todo a los más pobres.

³⁶ Véanse respectivamente Eulogio *Memoriale sanctorum* I 21 o *Liber apologeticus* 12, Álvaro *Indiculus luminosus* 6 y Leovigildo *De habitu clericorum, praefatio* 1, SM pp. 766-767, 890, 595-596 y 1141. También en este último texto se habla de «la feroz crueldad» de los musulmanes contra la Iglesia.

³⁷ Entre ellos, el propio Eulogio y el obispo Saulo, que estuvieron presos en la cárcel hasta finales de noviembre de 851 según refiere Álvaro *Vita Eulogii* 4, SM p. 668.

³⁸ Para todos estos aspectos véanse, entre otros muchos testimonios, Álvaro *Indiculus luminosus* 14, o *Vita Eulogii* 4 y 6, así como Eulogio *Memoriale sanctorum epistula ad Albarum, Documentum martyrii* 11 y 16, *epistula ad Wiliesindum* 10 o *Passio sanctorum martyrum Georgii monachi, Aurelii atque Nathaliae* 16, SM pp. 606, 668, 669-670, 739, 871-872, 874, 914-915 y, para el caso de la *Passio*, JIMÉNEZ PEDRAJAS, art. cit. 1960, pp. 70-71.

haber querido «atacar la Iglesia de Dios de todos los modos y con todas las fuerzas posibles»³⁹.

Por muy exageradas que hoy puedan verse las denuncias de nuestros autores con relación a este particular, hay un aspecto en el que no les falta razón: la relativa benevolencia que los musulmanes habían mostrado hasta ese momento respecto a los *dhimmies*, incluso en puntos que contradecían lo establecido en los pactos de la conquista, iba desapareciendo poco a poco, un cambio de actitud que, al menos en la capital del emirato, estaba empezando a afectar a las relaciones entre las distintas comunidades. Esta progresiva intransigencia, a la que por supuesto tampoco era ajena una parte de la mozarabía⁴⁰, se puede explicar a partir de distintos motivos: desde los más directos y evidentes, como el aumento de la población musulmana en perjuicio de la cristiana o la consolidación de la dinastía omeya y de su concepción estatal, hasta otros de carácter más sutil, como la difusión de rumores y profecías acerca del próximo fin del dominio musulmán en la Península⁴¹, o el cada vez mayor predicamento de la rigurosa doctrina jurídica malequí, nada amiga de contactos con fieles de otros credos⁴². Sea como fuere, lo que parece poco probable es que en todo ello hubiera una participación o un interés directos de Abd al-Rahmān: ni las fuentes árabes recogen disposición alguna suya en ese sentido, ni de sus actos es posible deducir un propósito semejante. Es cierto que, ante la crisis de los martirios voluntarios, aplicó con rigor la ley islámica, exigió

³⁹ Eulogio *Liber apologeticus* 22, *SM* p. 899.

⁴⁰ El desagrado con que nuestros autores contemplan cualquier trato con musulmanes se observa, entre otros pasajes, en Álvaro *Indiculus luminosus* 6 y Eulogio *Documentum martyrii* 18, *SM* pp. 595 y 876. Este último proporciona dos ejemplos muy representativos de esta animadversión: las maldiciones en que su abuelo prorrumpía cada vez que escuchaba los «rebuznos» de un muecín, así como las descalificaciones que respecto a la religión islámica pronunció el mártir Rodrigo (*Liber apologeticus* 19 y 28, *SM* pp. 897 y 902).

⁴¹ Sobre la circulación por aquellos días de este tipo de vaticinios han insistido sobre todo GIL FERNÁNDEZ, J., «Judíos y cristianos en la Hispania del s. VIII y IX», *Hispania Sacra*, XXXI (1971), pp. 50-61, y GARCÍA MORENO, L.A., «Monjes y profecías cristianas próximo-orientales en Al-Andalus del s. IX», *Hispania Sacra*, LI (1999), pp. 95-100.

⁴² Respecto a esta cuestión véase SAFRAN, J.M., «Rules of Purity and Confessional Boundaries: Maliki Debates About the Pollution of the Christian», *History of Religions*, 42.3 (2003), p. 199. La posibilidad ha sido apuntada, entre otros, por RIVERA RECIO, J.F., «Invasión y conquista musulmana de España», en *Historia de la Iglesia en España*, vol. II-1, Madrid, 1982, p. 47. El rechazo del trato con cristianos que esta escuela preconizaba se refleja en Eulogio *Memoriale sanctorum* I 21, *SM* p. 767.

una enérgica intervención de parte del metropolitano Recafredo y no vaciló en simplificar los procedimientos legales para castigar a quienes blasfemaran de Mahoma⁴³; ahora bien, más allá de todo eso intentó solucionar el conflicto de una forma bastante diplomática para la época, por medio de la convocatoria de un concilio⁴⁴. Y cuando, tras el cierre en falso de este, los martirios siguieron produciéndose, no se resolvió a adoptar medidas indiscriminadas contra toda la comunidad cristiana, algo que sí ocurriría bajo Muḥammad I, sino de nuevo solo contra aquellos a quienes se consideró cabecillas del movimiento⁴⁵. Por lo demás, una actitud parecida cabe observar, en general, entre los principales responsables de la administración de justicia, los cadíes que tuvieron que escuchar de los futuros mártires los insultos contra el islam y Mahoma: pese a que nuestras fuentes los acusan repetidamente de actuar «sacudidos por un violento furor», la verdad es que a menudo no hicieron otra cosa que cumplir con su cometido, y ello respetando siempre las formalidades reglamentarias⁴⁶.

La cuestión de si existió o no una auténtica persecución contra los cristianos en época de nuestro emir generó en el pasado un debate que, aunque bastante debilitado, ha llegado de alguna manera hasta el día de hoy⁴⁷.

⁴³ Véanse a este respecto Eulogio *Memoriale sanctorum* II 14 y, tal vez, Álbaro *Indiculus luminum* 6 y *Vita Eulogii* 6, *SM* pp. 833, 595 y 670. Por otra parte, dicha medida no se tomó a la ligera, como resultado de un ataque de cólera, sino después de consultar a los sabios y notables del reino. El resto de los edictos que emitió sobre esta cuestión no hicieron sino recordar la legislación vigente, como se advierte en Eulogio *Memoriale sanctorum* I *praefatio* 3, *SM* p. 745. Véase asimismo *supra*, p. 2, nota 4.

⁴⁴ Como es sabido, este tuvo lugar en verano de 852 y se cerró con la prohibición de más martirios, pero sin la condena de los acaecidos hasta ese momento, según expone Eulogio *Memoriale sanctorum* II 15, 3, *SM* pp. 834-835.

⁴⁵ Una vez más el obispo Saulo fue enviado a la cárcel, una suerte a la que Eulogio escapó permaneciendo oculto, como él mismo refiere en *Memoriale sanctorum* II 16, 2, *SM* p. 835.

⁴⁶ Entre ellas consultar al emir y, en el caso de los apóstatas, intentar que se retractasen, conforme recoge Eulogio *Memoriale sanctorum* I *praefatio* 3, II 8, 15 o 10, 31 y 33, *SM* pp. 745, 801, 826 y 827. En el primero de estos pasajes se cuenta el caso de un cadí que, tras abofetear a un acusado en medio de un ataque de ira, recibe de inmediato la reprobación de sus asesores judiciales.

⁴⁷ La mayoría de los estudios actuales coinciden en que, pese al empeoramiento de la situación de la mozarabía, no se produjo una persecución religiosa en el sentido estricto del término. No obstante, no dejan de aparecer trabajos procedentes de medios académicos en que, con más o menos matices, se mantiene lo contrario. Véanse, por ejemplo, al respecto FANJUL, S., *La quimera de al-Andalus*, Madrid, 2004, pp. 42 y 204, o SÁNCHEZ SAUS, R., «Los mártires de Córdoba: revisión historiográfica y

Ahora bien, con independencia de lo que a este respecto se sostenga, la contundencia de las críticas de nuestros autores no nos debe llevar a una percepción viciada de la situación: como ellos mismos reconocen con pesar, buena parte de su comunidad, al menos en la capital, no compartía sus denuncias contra el gobierno de Abd al-Rahmān, en particular la segunda de ellas⁴⁸. Para empezar, había muchos cristianos que, bien fuera por resignación bien por propio convencimiento, se contentaban con vivir en paz con sus vecinos musulmanes; otros iban más lejos y, sin que el trato con estos les causara el más mínimo reparo, procuraron y consiguieron encontrar un lugar dentro del estado omeya, aunque fuera a costa de una serie de concesiones⁴⁹. De esa manera, sabemos que había cristianos que servían activamente y en ventajosas condiciones en el ejército del emir⁵⁰, y que no faltaban tampoco quienes ostentaran cargos de mayor o menor rango en su administración y corte, como ocurría con el hermano menor del propio Eulogio. De hecho, entre los que gozaban de buena acogida y contactos en palacio se contaban incluso miembros de la jerarquía católica⁵¹. A todos estos individuos, procedentes por lo demás de diferentes sectores de la mozárabía, les iba razonablemente bien bajo el régimen

propuesta de investigación», *Los mozárabes. Historia, cultura y religión de los cristianos de Al-Andalus*, Córdoba, 2018, pp. 329-331.

⁴⁸ Véanse, entre otros muchos testimonios, Eulogio *Memoriale sanctorum* I 18 y II 15, 2, así como Álbaro *Indiculus luminum* 3, *SM* pp. 762-763, 834 y 591-592.

⁴⁹ Como, por ejemplo, circuncidarse, ocultar cualquier distintivo externo de la fe cristiana, adoptar las vestiduras de los árabes o instruirse en su literatura, como señalan Álbaro *Indiculus luminum* 35, Sansón *Apologeticum contra perfidos* II *praefatio* 4, o Leovigildo *De habitu clericorum praefatio* 1, *SM* pp. 643-644, 987 y 1141. Un siglo más tarde esta arabización de las costumbres se había generalizado entre los cristianos, como denuncia Juan, abad de San Arnulfo de Metz, en su *Vita Iohannis abbatis Gorciensis* (en PERTZ, G.H., *Scriptores* t. IV, *Monumenta Germaniae Historica*, Hannover, 1841, p. 372).

⁵⁰ Véanse a este respecto Eulogio *Memoriale sanctorum* II 3, III 1, *SM* pp. 787 y 840, así como Aimoino, *De translatione martyrum Georgii, Aurelii et Nathaliae* 13, en MIGNE, J.P., *Patrologia Latina*, vol. 115, París, 1852, p. 946. También resultan ilustrativos los testimonios de fuentes árabes recogidos por FERNÁNDEZ FÉLIZ, A. y FIERRO, M., «Cristianos y conversos al Islam en al-Andalus bajo los Omeyas: una aproximación al proceso de islamización a través de una fuente legal andalusí del s. III/IX», en CABALLERO, L. y MATEOS, P. (ed.), *Visigodos y omeyas: un debate entre la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media*, Mérida, 2000, pp. 421-422.

⁵¹ Para todos estos aspectos véanse Eulogio *Memoriale sanctorum* II 2; 16, 2; III 2; 16, o *epistula ad Wiliesindum* 8, así como Álbaro *Indiculus luminum* 9, *SM* pp. 787, 836, 841, 858, 913 y 599. Incluso este último, pese a criticar los tratos con musulmanes, parece haber llevado a cabo algún tipo de transacción con un visir, según interpreta GIL FERNÁNDEZ, *op. cit.*, pp. 381-383 el texto de la décima pieza de su epistolario.

del emirato y, aun a falta de un testimonio propio, podemos dar por hecho que su visión hubo de ser bastante distinta de la nuestros escritores y su partido. Buen ejemplo de ello se encuentra en la actitud que mostraron con ocasión del episodio de los martirios voluntarios: ante la amenaza que dicho conflicto suponía para su estatus, no dudaron en abandonar sus iniciales simpatías por el movimiento y pasar a criticar con dureza a sus instigadores y defensores⁵²; más aún, varios de estos cristianos, opuestos desde un principio a una reacción semejante, no tuvieron escrúpulos de ningún tipo en colaborar de forma efectiva con las autoridades musulmanas en su represión.

En cualquier caso sería injusto atribuir este posicionamiento de un amplio sector de la comunidad mozárabe solo a beneficios económicos u otras razones de índole meramente material: es preciso reconocer que muchos de sus miembros se hallaban auténticamente fascinados por el auge que en todos los órdenes estaba experimentando Córdoba durante los días de Abd al-Raḥmān II. En efecto, en el deseo de emular el brillo de la corte abasí, nuestro emir había emprendido numerosas obras públicas, promovido la construcción de nuevos edificios o la ampliación de otros ya existentes, dotado su corte de una etiqueta y un boato poco habituales por la época, hecho traer mercancías de lujo desde remotas partes del mundo y, en fin, puesto todo su afán en fomentar las letras, las artes y las ciencias, como prueba la pléyade de literatos y artistas de que se hizo rodear, o la cantidad de libros que adquirió y puso a disposición de los círculos de intelectuales musulmanes⁵³. Semejante cúmulo de maravillas debió sin duda incitar a no pocos cristianos a integrarse en una sociedad tan dinámica e incluso a formar parte activa de la misma. Uno de los mejores índices de ese creciente atractivo lo constituye seguramente el conocimiento cada vez más extendido del árabe, que ya gozaba de la consideración de lengua culta⁵⁴: puesto que su dominio era un requisito indispensable para medrar

⁵² Sobre este rápido cambio de actitud véanse las denuncias de Eulogio *Memoriale sanctorum epistula ad Albarum* y II 15, 1, o Álvaro *Vita Eulogii* 6, *SM* pp. 739, 833-834 y 670.

⁵³ Se trata de hechos que las fuentes musulmanas coinciden en destacar. Véase, por ejemplo, Ibn Hayyan *Almuqtabis* II-1 (en MAKKI y CORRIENTE, *op. cit.*, pp. 171-172). Una visión de conjunto sobre este primer período de esplendor de la cultura andalusí se encuentra en la clásica obra de LÉVI-PROVENÇAL, E., *Historia de la España musulmana*, en *Historia de España*, vol. IV, Madrid, 1960, pp. 171-173.

⁵⁴ Sobre la situación lingüística de la Córdoba de aquellos días, y en especial la del latín, véase, entre otros, el estudio de MELLADO RODRÍGUEZ, J., «La lengua de los

en la Córdoba omeya, no puede sorprender que cada vez más familias acomodadas optaran por educar en dichas letras a sus vástagos⁵⁵; lo que sí resulta llamativo es que estos se entregaran a la tarea con tanta aplicación, que en breve fueran capaces de aventajar a los propios árabes, como con amargura apunta Álbaro⁵⁶. En definitiva, la pujanza del estado musulmán por aquellas fechas era tal, que ni siquiera Eulogio, tal vez el enemigo más enconado del mismo, pudo dejar de reconocerlo. Más aún, las palabras con las que se refirió a esta situación, y con las que escogió encuadrar su relato de los martirios voluntarios al comienzo del segundo libro de su *Memorial de los santos*, permiten hacerse una idea cabal de lo que un habitante de la ciudad podía opinar sobre el reinado de Abd al-Rahmān en los últimos años del mismo. Por ello, y pese a ser de sobra conocidas, no nos resistimos a reproducirlas aquí:

En el nombre del Señor: reinando por siempre nuestro Señor Jesucristo, corría el año 850 de su Encarnación, era 888 y a su vez año 29 del consulado de Abderramán, y en días de este el pueblo árabe, engrandecido en bienes y dignidad en Hispania, tenía ocupada con un infausto dominio casi toda Iberia; y en cuanto a Córdoba, a la que otrora se decía Patricia y ahora se llama ciudad real por ser residencia del mismo, la había elevado a la cima más alta, enaltecido con honores, dilatado en gloria, colmado de riquezas y acrecentado poderosamente con la afluencia de todas las exquisiteces del mundo, más allá de lo que es posible creer o decir,

mozárabes. Otra lectura de las fuentes», *Collectanea Christiana Orientalia*, 15 (2018), pp. 131-137 y 145-146.

⁵⁵ Sobre la forma en que los jóvenes cristianos accedían a la lengua y literatura árabes, MILLET-GÉRARD, D., *Chrétiens mozarabes et culture islamique dans l'Espagne des VIII-IX siècles*, París, 1984, pp. 57 y 62, apuntó, aunque con poca convicción, la hipótesis de que fuera en las escuelas parroquiales o monacales. Posteriormente esta posibilidad ha sido defendida por CHRISTYS, A., «Educating the Christian Elite in Ummayyad Córdoba», en DREWS, W. (ed.) *Die Interaktion von Herrschen und Eliten in imperialen Ordnungen des Mittelalters*, Berlín, 2018, pp. 122-123. Personalmente considero poco probable que en dichas aulas, a menudo muy precarias, se ofreciera este tipo de educación literaria.

⁵⁶ *Indiculus luminosus* 35, SM pp. 644-645, un conocidísimo pasaje relativo a la decadencia de las letras latinas en el emirato. Por lo demás, de sus palabras se deduce también el más que mediano conocimiento que nuestro autor tenía de la literatura árabe. MONFERRER SALA, J.P., «La producción textual en árabe de los cristianos arabizados andalusíes», *Los mozárabes. Historia, cultura y religión de los cristianos de Al-Andalus*, Córdoba, 2018, pp. 295-297, puntualiza que las vehementes quejas de Álbaro no se dirigían tanto a la arabización de su comunidad como al olvido por parte de esta de la propia tradición cultural.

de suerte que rebasó, superó y venció en toda pompa mundana a los anteriores reyes de su linaje [...]⁵⁷.

El pasaje, que con las precisas indicaciones cronológicas de su comienzo se reviste de la solemnidad de una obra historiográfica, enumera de forma hiperbólica, si bien un tanto ambigua, algunos de los logros del Omeya, en especial los que atañían a Córdoba: su conversión en sede real y capital del reino, su enaltecimiento y enriquecimiento, la llegada a ella de toda clase de artículos de lujo o la fastuosidad que todo ello le había reportado⁵⁸. Aunque en apariencia el texto no dista mucho de los encomiásticos resúmenes que respecto al mismo período realizan autores musulmanes como Ibn al-Qutiyya, Ibn Hayyan o al-Razi⁵⁹, sería bastante ingenuo creer que las citadas palabras constituyen una alabanza a la labor del emir: en realidad, con ellas se pretendía contraponer la triunfante situación del pueblo árabe (y por ende de la comunidad islámica) a la de la Iglesia católica en la Península, «azotada hasta su aniquilación bajo el pesadísimo yugo de aquel», como Eulogio se encarga de añadir a continuación⁶⁰. En definitiva, el fin último del capítulo en que este llamativo pasaje se introduce era mostrar al lector cómo este estado de cosas iba a

⁵⁷ *In nomine Domini, regnante in perpetuum Domino nostro Iesu Xpo, anno incarnationis eius octingentesimo quinquagesimo, aera octingentesima octuagesima octaua, consulatus autem Habdarrahgman uicesimo nono, cuius temporibus rebus et dignitate gens Arabum in Hispaniis aucta totam paene Hiberiam diro priuilegio occupauit, Cordubam uero, quae olim Patricia dicebatur, nunc sessione sua urbem regiam appellatam, summo apice extulit, honoribus sublimauit, gloria dilatauit, diuitiis cumulauit cunctarumque deliciarum mundi affluentia ultra quam credi uel dici fas est uehementius ampliauit, ut in omni pompa saeculari praedecessores generis sui reges excederet, superaret et uinceret [...]* (*Memoriale sanctorum* II 1, 1, SM, p. 781). El capítulo, cuyas últimas palabras guardan cierto parecido con Gregorio Magno *Registrum epistularum* XI 37, fue redactado entre verano y otoño de 851.

⁵⁸ Faltan, en cambio, en nuestro autor referencias concretas a las obras públicas y construcciones auspiciadas por el emir: aparte de mencionar de pasada la mezquita aljama y la terraza del alcázar (*Memoriale sanctorum* II 13, 1 y 16, 2 respectivamente, SM pp. 831 y 835), solo alude de forma muy vaga a las obras de canalización del agua de la sierra de Córdoba (*ibid.* I 4, SM p. 750).

⁵⁹ Véanse respectivamente Ibn al-Qutiyya *Tarij Iftitah al-Andalus* (en RIBERA, J., *Historia de la Conquista de España de Abenalcotía el Cordobés. Colección de obras arábicas de Historia y Geografía* II, Madrid, 1926, p. 46), Ibn Hayyan *Almuqtabis* II-1 (en MAKKI y CORRIENTE, *op. cit.*, pp. 171-172), y al-Razi *Ajbār mulūk Al-Andalus* (en CATALÁN, D. y DE ANDRÉS, M^a.S., *Crónica del moro Rasis: versión del Ajbār mulūk al-Andalus*, Madrid, 1974, p. 374).

⁶⁰ *dumque sub eius grauisissimo iugo ecclesia orthodoxorum gemens usque ad interitum uapularet* (*Memoriale sanctorum* II 1, 1, SM, p. 781).

verse bruscamente alterado con ocasión de los martirios voluntarios que pasan a relatarse a continuación; en efecto, en opinión de nuestro autor, con tales actos se alcanzaban unas victorias aplastantes sobre los infieles y se hacían volver los gloriosos tiempos de las primeras persecuciones⁶¹. Ahora bien, pese a este claro propósito, es imposible no advertir un punto de orgullo ante la gloria alcanzada por la propia ciudad y, de paso, un velado reconocimiento al buen gobierno del emir. Este reconocimiento se hará más evidente cuando en un momento posterior de su obra, en uno de los primeros capítulos del tercer libro de la misma, Eulogio se detenga a comparar la forma de ejercer el poder de Muḥammad I con la que había caracterizado a su padre, y afirme sin ningún tipo de embarazo:

Y por todas partes surgían rebeliones y guerras que le causaban gran quebranto, ya que en todas las ciudades de Hispania que su padre había subyugado y ocupado ganándose las con su fuerte autoridad, su poderosa y señalada inteligencia y una generosa dispensa de premios, este ejercía el dominio y poder caprichosamente [...] ⁶².

El pasaje en cuestión alude a las distintas turbulencias que se habían producido en los primeros años del nuevo monarca, y más concretamente a la sublevación que, con ayuda de Ordoño I de Asturias, habían emprendido los toledanos, así como a las iniciales victorias de estos sobre los ejércitos cordobeses. Ahora bien, debe tenerse en cuenta que el capítulo en el que estas palabras aparecen se inserta en el contexto de una vehemente diatriba contra las severas medidas que, ahora sí de forma más o menos indiscriminada, el emir había adoptado contra los cristianos nada

⁶¹ A este respecto véase, por ejemplo, Eulogio *Memoriale sanctorum* I 37, *SM* p. 779. El afán por establecer un paralelismo entre ambas épocas, la romana y la musulmana, lleva incluso al sacerdote cordobés a emplear en el pasaje citado el anacrónico término *consulatus* para referirse a los años de gobierno del emir. GARCÍA MORENO L.A., «En las raíces de Andalucía (ss. V-X): Los destinos de una aristocracia urbana», *Anuario de historia del derecho español*, 65 (1995), pp. 865-866, quiere ver en estas palabras un testimonio más de la continuidad cultural con los períodos visigodo y tardorromano.

⁶² *Et quia undique dibellionum insurgentia bella magnam ei molestiam inferebant, nam libere in cunctis Hispaniae urbibus, quas uigore potestatis et egregii potentia intellectus largoque munere praemiorum pater suus acquirendo domauerat et obsederat, hic priuilegium dominandi gerebat* (*Memoriale sanctorum* III 4, *SM*, p. 842). En este capítulo, probablemente compuesto el año 853, se pretendía explicar la razón de que Muḥammad no hubiera podido realizar su voluntad de hacer desaparecer a los cristianos del reino.

más acceder al trono⁶³. Por ello, las alabanzas que se hacen no pueden considerarse del todo sinceras ni, desde luego, inocentes: por medio de un procedimiento retórico similar al observado en el anterior pasaje, ahora se ensalzaban los logros y virtudes de Abd al-Raḥmān en el gobierno de sus territorios con el único fin de enfatizar, por contraste con sus méritos, las deficiencias y fracasos de su sucesor, y de esa manera cargar aún más de tonos sombríos la descripción que del reinado de este se estaba llevando a cabo⁶⁴. Pero con ser este el auténtico objetivo de todos sus elogios, queda de manifiesto que Eulogio no se mostraba indiferente ante los éxitos militares del anterior emir, como tampoco ante la habilidad y diplomacia con que posteriormente había conseguido mantener la paz con los vencidos, entre ellos los propios toledanos. En el peor de los casos, nuestro autor había sido capaz de comprender que, si Abd al-Raḥmān había resultado nefasto para la comunidad cristiana y su Iglesia, estas podían encontrarse bajo señores mucho peores todavía.

Poco más es lo que acerca de la figura de Abd al-Raḥmān se puede extraer de los textos de los cristianos cordobeses; no obstante, los testimonios hasta aquí expuestos permiten formular alguna conclusión. Ante todo resulta evidente que la comunidad mozárabe no compartía la misma opinión respecto al emir y su reinado. Por un lado se hallaba un reducido grupo de religiosos y elementos de la antigua nobleza hispanogoda que, contrarios por principio a todo lo que tuviera que ver con el islam, habían radicalizado aún más su postura con ocasión de la crisis de los martirios voluntarios, un episodio en el que varios de nuestros autores desempeñaron un destacado papel y al que dedicaron buena parte de sus obras⁶⁵. Consecuentemente, y pese al ocasional reconocimiento de las virtudes y éxitos del Omeya, su visión sobre el mismo no podía ser sino muy negati-

⁶³ Entre ellas, la expulsión de todos los cristianos de la corte y del ejército, la retirada de sus privilegios y exenciones, un aumento general de los tributos y la destrucción de determinados lugares sagrados (al menos sus partes más prominentes), en especial los más directamente relacionados con los mártires voluntarios. Véanse Eulogio *Memoriale sanctorum* II 16, 2 y III 1; 3 y 5, así como Álbaro *Indiculus luminosus* 7 y 18, *SM* pp. 836, 840, 841, 843, 597 y 611.

⁶⁴ De hecho, algo más adelante nuestro sacerdote llega a afirmar que el monarca resultaba «odioso, detestable y execrable» hasta para su pueblo, incluidos los miembros de su propia casa (*Memoriale sanctorum* III 5, *SM* pp. 842-843).

⁶⁵ En concreto aquellas en las que aparecen datos relativos a Abd al-Raḥmān. Resulta significativo que los escritos fechables con seguridad antes de este conflicto (la mayoría de las epístolas de Álbaro) no contengan referencia alguna a su gobierno.

va; no en vano, tras hacérsele morir a la manera de los perseguidores de fieles, conforme exigía la tradición bíblica, se le condenó sin paliativos al eterno horno del infierno⁶⁶. Con todo, conviene subrayar que semejante antagonismo no se tradujo en ningún caso en un comportamiento desleal contra su autoridad, como sí ocurrió en los casos de Mérida o Toledo: que se sepa, en ningún momento solicitaron contra el monarca ayuda del exterior, ni de Asturias ni de ningún otro lugar, como tampoco manifestaron abiertamente el deseo de que fuera derrotado por un príncipe cristiano⁶⁷. En este sentido, su postura de frontal rechazo no parece haberlos llevado más allá de manifestar añoranza por el reino visigodo y el esplendor que en él había alcanzado la Iglesia. Frente a este sector minoritario, la mayoría de la comunidad cristiana cordobesa, incluida una parte nada desdeñable de su clero, se mostraba bastante más proclive a una tranquila coexistencia y se conformaba con que se le permitiera practicar su religión, sin que le resultaran insufribles las limitaciones que a este respecto se le imponían⁶⁸: es cierto que las excesivas cargas fiscales habían provocado un gran malestar que acabó aflorando con las primeras ejecuciones de mártires voluntarios; ahora bien, ante la perspectiva de un conflicto con las autoridades musulmanas, estos cristianos «acomodaticios» no tardaron en echar la culpa de sus males a sus correligionarios más radicales. Testigos como eran del enorme auge que bajo Abd al-Rahmān había experimentado la ciudad, no pocos de ellos optaron, además, por participar de un estado para el que, por otra parte, no había alternativa posible. Su visión de nuestro emir era, pues, muy distinta: si el partido de Álbaro y Eulogio lo

⁶⁶ Véase Eulogio *Memoriale sanctorum* II 16, 2, *SM* p. 836.

⁶⁷ En nuestras obras no aparece ninguna manifestación de ese tipo, ni siquiera en ocasiones que se prestaban a ello, como cuando Eulogio se refiere a conflictos armados en *Memoriale sanctorum* III 4 o *epistula ad Wiliesindum* 9, *SM* pp. 842 y 914. Es cierto que FONTAINE J., «Mozarabie hispanique et monde carolingien. Les échanges culturels entre la France et l'Espagne du VIIIe au Xe siècle», *Anuario de Estudios Medievales*, 13 (1983), pp. 27-28, sugirió que la estancia de dos de los hermanos de Eulogio en tierras del Imperio carolingio pudo tener como motivo la búsqueda de ayuda (militar) para su oprimida comunidad; no obstante, se trata de una hipótesis que no ha recibido demasiado apoyo, pues la postura más común es considerar mercaderes a ambos personajes y atribuir a razones de índole meramente comercial su periplo por tierras del Norte.

⁶⁸ Este «conformismo» en materia de fe hizo que nuestros autores motejaran a muchos de sus correligionarios de *paruipenduli* (tibios o indiferentes). Véase, por ejemplo, Eulogio *Memoriale sanctorum* I 2 y 13, *SM* pp. 748 y 759.

consideraba solo *rex Arabum*, amén de un odioso tirano, para el resto de la comunidad se trataba ya simplemente del *rex Hispaniae*⁶⁹.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

A) Fuentes

AIMOINO: *De translatione martyrum Georgii, Aurelii et Nathaliae*, en MIGNE, J.P., *Patrologia Latina*, vol. 115, París, 1852, pp. 941-959.

AL-JUSHANI: *Kitab al-qudat bi-Qurtuba*, en RIBERA, J., *Aljoxami. Historia de los jueces de Córdoba*, Madrid, 1914 (Reimpresión, Granada, 1985).

AL-QŪṬIYYA, en RIBERA, J.: *Historia de la conquista de España de Aben-alcoitia el cordobés*, Madrid, 1926.

AL-RAZI: *Ajbār mulūk al-Andalus*, en CATALÁN, D. y DE ANDRÉS, M^a.S.: *Crónica del moro Rasis: versión del Ajbār mulūk al-Andalus*, Madrid, 1975.

ÁLBARO: *Epistulae*, en GIL FERNÁNDEZ, J., *Scriptores muzarabici saeculi VIII-XI, Corpus Christianorum. Continuatio mediaevalis LXV A*, Tournhout, 2020, pp. 425-584.

_____ *Indiculus luminosus, ibid.*, pp. 585-645.

_____ *Vita Eulogii, ibid.*, pp. 665-683.

CIPRIANO: *Carmina*, en GIL FERNÁNDEZ, J., *Scriptores muzarabici saeculi VIII-XI, Corpus Christianorum. Continuatio mediaevalis LXV A*, Tournhout, 2020, pp. 1169-1180.

EULOGIO: *Memoriale sanctorum*, en GIL FERNÁNDEZ, J., *Scriptores muzarabici saeculi VIII-XI, Corpus Christianorum. Continuatio mediaevalis LXV B*, Tournhout, 2020, pp. 739-862.

_____ *Documentum martyrii, ibid.*, pp. 863-882.

_____ *Liber apologeticus, ibid.*, pp. 883-906.

_____ *Epistulae, ibid.*, pp. 907-917.

⁶⁹ Aunque referido a Muḥammad, este es el título con designa ya al emir el abad Sansón, traductor de documentos oficiales para el palacio. Véase al respecto *Apologeticum contra perfidos II, praefatio 9, SM p. 992*, un pasaje en el que, por otra parte, nuestro autor se defiende de una acusación de deslealtad hacia el monarca.

- *Passio sanctorum martyrum Georgii monachi, Aurelii atque Nathaliae*, en JIMÉNEZ PEDRAJAS, R., «La Passio Sanctorum Martyrum Georgii monachi, Aurelii atque Nathaliae», *Boletín de la Real Academia de Córdoba*, 80 (1-960), pp. 45-106.
- IBN HAYYAN: *Almuqtabis*, en MAKKI, M.A. y CORRIENTE, F., *Crónica de los emires Alhakam I y Abdarrahan II entre los años 796 y 847. Almuqtabis II-1 / Ibn Hayyan*, Zaragoza, 2001.
- JUAN: *Vita Iohannis abbatis Gorciensis*, en PERTZ, G.H., *Scriptores t. IV, Monumenta Germaniae Historica*, Hannover, 1841, p. 372.
- LEOVIGILDO: *De habitu clericorum*, en GIL FERNÁNDEZ, J., *Scriptores muzarabici saeculi VIII-XI, Corpus Christianorum. Continuatio mediaevalis LXV B*, Tournhout, 2020, pp. 1139-1162.
- LUIS EL PIADOSO: *Epistula ad Emeritenses*, en DÜMMLER, E., *Epistulae Carolini aevi*, t. III, *Monumenta Germaniae Historica*, Berlín, 1899, pp. 115-116.
- *Passio Argentee et comitum*, en RIESCO CHUECA, P., *Pasionario hispánico*, Sevilla, 1995, pp. 252-263.
- *Passio Nunilonis et Alodiae*, en RIESCO CHUECA, P., *Pasionario hispánico*, Sevilla, 1995, pp. 286-305.
- SANSÓN: *Apologeticum contra perfidos*, en GIL FERNÁNDEZ, J., *Scriptores muzarabici saeculi VIII-XI, Corpus Christianorum. Continuatio mediaevalis LXV A*, Tournhout, 2020, pp. 933-1121.
- RIBERA, J.: *Historia de la Conquista de España de Abenalcotía el Córdoba. Colección de obras arábigas de Historia y Geografía II*, Madrid, 1926.

B) Estudios

- ACIÉN ALMANSA, M.: «La herencia del protofeudalismo visigodo frente a la imposición del estado islámico», en CABALLERO, L. y MATEOS, P. (ed.), *Visigodos y Omeyas. Un debate entre la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media*, Madrid, 2000, pp. 429-442.
- ACIÉN ALMANSA, M. y MANZANO MORENO, E.: «Organización social y administración política en Al-Ándalus bajo el emirato», *Territorio, Sociedad y Poder*, Anejo nº 2 (2009), pp. 331-348

- ALDANA GARCÍA, M^a.J. y HERRERA ROLDÁN, P.: «Prudencio entre los mozárabes: algunos testimonios», *Latomus*, 56, 4 (1997), pp. 765-783.
- ÁLVAREZ DE MORALES, C.: «La muerte del emir Abd al-Rahman II, según el relato del ‘Muqtabis’ de Ibn Hayyan», *Toletum. Boletín de la Real Academia de Bellas Artes y Ciencias Históricas de Toledo*, 14 (1984), pp. 95-104
- BARCELÓ, M.: «Un estudio sobre la estructura fiscal y procedimientos contables del Emirato Omeya de Córdoba (138-300/755-912) y del Califato (300-366/912-976)», *Acta historica et archaeologica mediaevalia*, 5 (1984), pp. 45-72.
- CHRISTYS, A.: *Christians in al-Andalus (711-1000)*, Richmond, 2002.
- «Educating the Christian Elite in Ummayyad Córdoba», en DREWS, W. (ed.) *Die Interaktion von Herrschen und Eliten in imperialen Ordnungen des Mittelalters*, Berlín, 2018, pp. 114-124.
- COLLINS, R.: *Caliphs and Kings. Spain, 796-1031*, Chichester, 2012.
- COOPE, J.A.: *The Martyrs of Córdoba. Community and Family Conflict in an Age of Mass Conversion*, Lincoln, 1995.
- DOZY, R.P.: *Historia de los musulmanes de España hasta la conquista de Andalucía por los almorávides (711-1110)*, vol. II, Leiden, 1861 (Reimpresión, Madrid, 1984).
- FANJUL, S.: *La quimera de al-Andalus*, Madrid, 2004.
- FERNÁNDEZ FÉLIZ, A. y FIERRO, M.: «Cristianos y conversos al Islam en al-Andalus bajo los Omeyas: una aproximación al proceso de islamización a través de una fuente legal andalusí del s. III/IX», en CABALLERO, L. y MATEOS, P. (ed.), *Visigodos y omeyas: un debate entre la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media*, Mérida, 2000, pp. 415-428
- FONTAINE, J.: «Mozarabie hispanique et monde carolingien. Les échanges culturels entre la France et l'Espagne du VIII^e au Xe siècle», *Anuario de Estudios Medievales*, 13 (1983), pp. 17-46
- GARCÍA MORENO, L.A.: «En las raíces de Andalucía (ss. V-X): Los destinos de una aristocracia urbana», *Anuario de historia del derecho español*, 65 (1995), pp. 849-878
- «Monjes y profecías cristianas próximo-orientales en Al-Andalus del s. IX», *Hispania Sacra*, LI (1999), pp. 91-100.

- GIL FERNÁNDEZ, J.: «Judíos y cristianos en la Hispania del s. VIII y IX», *Hispania Sacra*, XXXI (1971), pp. 9-88.
- GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, J.: *Inscripciones mozárabes de Andalucía*, Sevilla, 2016.
- HERRERA ROLDÁN, P.: *Obras completas de San Eulogio de Córdoba*. Madrid, 2005.
- LÉVI-PROVENÇAL, E.: *Historia de la España musulmana*, en *Historia de España*, vol. IV, Madrid, 1960.
- MANZANO MORENO, E., *Conquistadores, emires y califas*, Madrid, 2006.
- MARTÍN CARRERA, F., «Leovigildo, autor mozárabe», *Analecta Malacitana*, II, 1 (1979), pp. 93-108.
- MARTÍNEZ DÍEZ, G.: «La emigración mozárabe al reino de León, siglos IX y X», *Antigüedad y Cristianismo*, 28 (2011), pp. 99-117.
- MELLADO RODRÍGUEZ, J.: «La lengua de los mozárabes. Otra lectura de las fuentes», *Collectanea Christiana Orientalia*, 15 (2018), pp. 119-156.
- MILLET-GÉRARD, D.: *Chrétiens mozarabes et culture islamique dans l'Espagne des VIII-IX siècles*, París, 1984.
- MONFERRER SALA, J.P.: «Mitografía hagiomartirial. De nuevo sobre los supuestos mártires cordobeses del siglo IX», en FIERRO BELLO, M.^a I. (ed.), *De muerte violenta. Política, religión y violencia en Al-Andalus*, Madrid, 2004, pp. 415-450.
- «La sociedad andalusí», en *L'Islam et l'Occident. Dialoguer pour la paix*, Casablanca, 2005, pp. 23-33.
- «La producción textual en árabe de los cristianos arabizados andalusíes», *Los mozárabes. Historia, cultura y religión de los cristianos de Al-Andalus* (Actas del I Congreso internacional de Cultura mozárabe), Córdoba, 2018, pp. 289-307.
- RIVERA RECIO, J.F.: «Invasión y conquista musulmana de España», en *Historia de la Iglesia en España* vol. II-1, Madrid, 1982, pp. 3-19.
- SAFRAN, J.M.: «Rules of Purity and Confessional Boundaries: Maliki Debates About the Pollution of the Christian», *History of Religions*, 42.3 (2003), pp. 197-212.
- SÁNCHEZ SAUS, R.: «Los mártires de Córdoba: revisión historiográfica y propuesta de investigación», *Los mozárabes. Historia, cultura y reli-*

gión de los cristianos de Al-Andalus (Actas del I Congreso internacional de Cultura mozárabe), Córdoba, 2018, pp. 325-338.

SIMONET, F.J.: *Historia de los mozárabes de España*, Madrid, 1903 (Reimpresión, Madrid, 1983).

TORAL-NIEHOFF, I. y LEÓN MUÑOZ, A.: «Ornament of the World: Urban Change in Early Islamic Qurṭuba», en PANZRAM, S. (ed.), *The Power of Cities. The Iberian Peninsula from Late Antiquity to the Early Modern Period*, Leiden, 2019, pp. 107-160.

TURCHETTI, M.: *Tyrannie et tyrannicide de l'Antiquité à nos jours*, París, 2013.



