

X Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Escuela de Historia de la Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional del Rosario. Departamento de Historia de la Facultad de Ciencias de la Educación, Universidad Nacional del Litoral, Rosario, 2005.

La comunidad mozárabe de Toledo: su construcción histórica y sus interpretaciones historiográficas.

Autora. Estévez, María de la Paz.

Cita:

Autora. Estévez, María de la Paz (2005). *La comunidad mozárabe de Toledo: su construcción histórica y sus interpretaciones historiográficas*. X Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Escuela de Historia de la Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional del Rosario. Departamento de Historia de la Facultad de Ciencias de la Educación, Universidad Nacional del Litoral, Rosario.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-006/305>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/e80H/t94>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Xº JORNADAS INTERESCUELAS / DEPARTAMENTOS DE HISTORIA

Rosario, 20 al 23 de septiembre de 2005

Título: “La comunidad mozárabe de Toledo: su construcción histórica y sus interpretaciones historiográficas”

Mesa Temática: Nº 32: “Regímenes discursivos y construcciones antropológicas en Europa occidental y Bizancio durante La Edad Media”

Pertenencia institucional: Facultad de Filosofía y Letras- UBA, Instituto de Historia Antigua y Medieval.

Autor: María de la Paz Estevez, Lic. en Historia (UBA), investigadora.

Francia 2033 Florida, 4795-5107, pazestevz@hotmail.com

La historia de la civilización islámica durante la Edad Media es una rica muestra de la interacción entre comunidades de diferentes culturas bajo la órbita de una dominación común. Ciertos grupos aparecen como una creación propia de la misma expansión islámica y tendrán una frontera espacial y temporal de acuerdo a las coyunturas por las que atraviesen los reinos árabes.

La conquista de territorios con población cristiana generó un nuevo conjunto con características distintivas: los mozárabes. La palabra designa a los cristianos que vivían en territorios dominados por musulmanes y que, si bien mantuvieron su religión, se arabizaron culturalmente. En la Península Ibérica la denominación de “mozárabe” apareció por primera vez hacia 1026 en un documento leonés que los menciona como *muzaraves* y más tarde, en 1106 en un privilegio firmado por Alfonso VI, mientras que en las fuentes árabes suelen figurar con las siguientes denominaciones: *nasarà*, *nasarà al- dimma*, *rum*, *´ayam*, *àyam al- dimma*, y *muàhid*.

Por su condición de creyentes monoteístas formaban parte del grupo que los musulmanes llamaban “gentes del libro” o *ahl al kitab*. Gozaban de una relativa tolerancia que, en términos jurídicos, se traducía en el permiso para practicar su religión, tener jurisdicción sobre sus asuntos civiles, seguir sus propias leyes de alimentación, poseer propiedades y ejercer cualquier tipo de actividad laboral. La *dhimma* - la norma islámica que concedía protección a las “gentes del libro”- contemplaba los impuestos que debían pagar: *chizya* y *jaracha*. El primero era una capitulación, mientras que el segundo constituía una contribución territorial a cambio de protección.

Lo que no les estaba permitido era hacer propaganda de su religión, portar armas, ser testigos en litigios contra musulmanes, ocupar puestos oficiales y edificar nuevas iglesias. Estos dos últimos puntos no siempre se cumplieron, tanto judíos como cristianos llegaron a detentar cargos importantes y, en la práctica, se les permitió construir templos. Por otra parte, los condes pudieron seguir ejerciendo sus funciones de acuerdo a la *Lex Gothorum* o *Liber Judicum* (*Fuero Juzgo*) y mantuvieron su jerarquía eclesiástica, iglesias y monasterios.

En este punto aflora una cuestión importante: el cristianismo de los mozárabes, lejos de los cambios que experimentaba la religión en el resto de Europa, continuó respondiendo al rito propio de la liturgia gótica concebida por Isidoro de Sevilla. Éste, conocido más tarde como “rito toledano”, comportaba originalidades en materia ceremonial y no se encontraba incorporado a la estructura de poder de la iglesia católica romana.

En general, hay consenso a la hora de definir el alcance temporal de la presencia mozárabe. Comenzaron siendo la mayoría conquistada hacia el siglo VIII e iniciaron su desaparición hacia los siglos XII y XIII, proceso que culminará al calor de la Reconquista cristiana que dio por concluidas las circunstancias que originaron su existencia.

El presente trabajo es un análisis de los elementos que confluyen en la transformación de la mozarabía toledana hacia los siglos XII y XIII. Nos interesa, asimismo, indagar en el tratamiento que la historiografía española le dedicó al tema y las líneas generales que ordenaron los estudios sobre la ocupación árabe de la península.

La España islámica: lecturas en conflicto

Desde la primera mitad del siglo XX, en la historiografía española se pueden encontrar distintas posturas que difieren a la hora de interpretar y valorar tanto el hecho histórico que representó la conquista árabe, así como también el grado en que la cultura islámica influyó en la sociedad indígena.

Antes de revisar las propuestas de los autores más influyentes, es preciso recordar que un gran número de estas obras son deudoras o dialogan con escritos clásicos del siglo XIX y principios del XX que resumen lo que hoy denominamos ideas “orientalistas”. El orientalismo basaba sus premisas en un principio mayor: se establecía una distinción ontológica entre oriente y occidente. Una vez hecha esta primera inferencia se deducía que entre ambos mediaban diferencias irreductibles. La mirada hacia oriente tendía a ser una reafirmación de lo que ya se sabía (o se creía saber) sobre estas sociedades y se solían llevar al rango de enunciados científicos los que no eran más que generalizaciones simplistas [Said 1990].

Hacia la primera mitad del siglo XX, en la historiografía española, el debate se centró en torno al nivel de arabización que tuvo la Península Ibérica. Muchos estudiosos vieron la conquista musulmana como un quiebre en la continuidad de la historia de España. Este quiebre habría interrumpido la evolución que experimentaba el reino visigodo hacia una sociedad estructurada de manera feudal¹. Pero, si bien se aceptaba esta ruptura, se sostenía insistentemente la continuidad de una “estructura vital” hispánica que habría sobrevivido en la masa indígena. Así se lograban anular las consecuencias sociales de la conquista al analizarla meramente como un acontecimiento político y militar que no llegó a trocar la supuesta esencia española.

Ejemplo de estas ideas son los escritos ya clásicos de Claudio Sánchez Albornoz [Sánchez Albornoz 1956]. Aquí encontramos dos ejes sobresalientes: en primer término, la importancia que se le atribuye a la herencia goda en la conformación de un carácter hispano; y en segundo lugar, la hipótesis de la “Reconquista cristiana” como suceso clave en la historia del país. La primera propuesta se basa en la supuesta existencia de una serie de características que portarían los habitantes de la península que los distinguiría desde tiempos

¹Hacia los siglos VII y VIII, bajo el reinado de Egica (687- 702), el reino visigodo atravesaba una profunda crisis consecuencia de las disputas por la corona. Un sector de la nobleza llamó en su auxilio a las tropas musulmanas instaladas en el norte de África. En la batalla de Guadalete en 711 los musulmanes bajo el mando de Tarik, derrotaron a Rodrigo y aprovecharon el triunfo para tomar la península. Los conflictos irresueltos y la conquista árabe no ocultan, sin embargo, la marcha hacia un tipo de organización feudal que experimentaba el reino visigodo, ver [Acién 1981] y [Guichard 1976].

inmemoriales y que fueron reforzadas al contacto con los godos. Este “homo hispanicus” es, según el historiador español, el feliz portador de las siguientes particularidades: es orgulloso, apasionado, vehemente, leal, sacrificado, parco de palabra, riguroso, activo, varonil, etc. Estos rasgos se heredarían de generación en generación conformando así un grupo exclusivo que a lo largo de la historia habría logrado mantener su pureza intacta.

Este tipo de propuestas son una invitación a utilizar de manera funcional la categoría de raza para el análisis histórico. Semejante elección se corresponde con el clima de ideas imperante por ese entonces en las academias españolas. Al nacionalismo se sumaban nociones impregnadas de positivismo y de un darwinismo social por entonces en boga. Este tipo de análisis son comprensibles si observamos que el autor propone como tarea primordial del historiador la contribución a formar una conciencia nacional.

La segunda idea rectora en la obra de Sánchez Albornoz es que en los siglos que dura la empresa de conquista de tierras a los musulmanes -la Reconquista- es cuando se consolida el carácter hispano al ritmo del batallar contra el infiel. El sentido de identidad que tendrían los indígenas españoles no habría desaparecido durante los siglos de dominación islámica, ya que la islamización habría sido superficial. Para sostener su tesis argumenta que el número de conquistadores llegados a España fue escaso, y que éstos no se habrían integrado a la sociedad. Por otra parte, entre los recién llegados habría individuos pertenecientes a diferentes etnias en las cuales la islamización, que se presenta como elemento cohesionante, no en todos los casos habría calado hondo.

Una propuesta que, en principio, pareciera contraria a la de Sánchez Albornoz es la de Américo Castro quien sostiene la importancia de la conquista islámica para entender la historia española y no se conforma con ver en este suceso un mero quiebre que suspende la supuestamente “normal” evolución de la península [Castro 1948]. Define a los españoles como aquel grupo humano que surge en la etapa reconquistadora y cuya conciencia se fragua ya en los siglos de dominación islámica. El colectivo español, entonces, sería el resultado de la

integración entre dos culturas: la hispano- cristiana y la musulmana- hebraica. Aquí radicaría la originalidad histórica de España y de su “estilo vital”. Sin embargo, en un segundo momento propone que la invasión produjo la división de la sociedad en tres castas definidas por sus creencias religiosas: musulmanes, judíos y cristianos. De esta conclusión también despunta la idea de que es la filiación religiosa la que delimita la figura nacional de los pueblos.

Reyna Pastor hace notar que, tanto Castro como Sánchez Albornoz, evitan integrar de manera constitutiva los elementos de la cultura islámica a la historia española. En ambos la civilización oriental es vista como un elemento reactivo contra el cual se forma el carácter español [Pastor 1975]. Estas teorías suelen derivar de puntos de partida que se proponen fijar las características del “ser nacional”, individuo que se pretende tenga rasgos definidos e inmutables y permita recrear un pasado adecuado a las aspiraciones del país en el presente.

En el caso que aquí nos ocupa, el tema más controversial era aquel que tenía que ver con la arabización de la sociedad lo cual implicaba acercarse a las problemáticas de la identidad. Las cuestiones idiomáticas, la religión, las costumbres, el pasado común y la cultura solían servir como herramientas en el intento por definir y preservar ciertas prácticas que se definían como específicamente españolas frente a la amenaza que suponía la civilización islámica. Planteando el estudio de esta manera se rechazaba la posibilidad de observar las interacciones culturales entre ambas civilizaciones, tanto en sus aspectos conflictivos como en sus posibilidades de enriquecimiento mutuo, y se tendía a separar las áreas culturales e ideológicas del resto de los procesos sociales como si fueran instancias independientes.

En la década de 1970 aparecen una serie de estudios de signo distinto. Se proponen superar a la historiografía precedente merced a la utilización de nuevas herramientas metodológicas y nociones tomadas en préstamo de la antropología. Entre estos autores se destacan Pastor y Pierre Guichard.

En la obra de Pastor predomina una visión de conjunto donde tanto la arabización de España como su posterior occidentalización, se pensarán como aspectos superestructurales de un proceso mayor: el paso de una determinada

zona geográfica, y su organización económico- política, desde una formación social a otra [Pastor 1975]. La autora evita caer en análisis exclusivamente político- institucionales y recupera para el estudio el área económica. Sugiere que el sur de la península formaba parte de una formación mayor: la tributaria-mercantil característica del mundo islámico. Esto muestra una toma de posición de la investigadora a favor del alto grado de integración que España tendría dentro de la órbita islámica. Por otra parte, si se acepta como un hecho una arabización más profunda de lo que se pensaba, puede comprenderse mejor el significado del proceso de occidentalización que se ejecutó en el marco de la Reconquista cristiana y que requirió una acción enérgica de parte de los reinos cristianos.

A las mismas conclusiones llega Guichard desde una perspectiva antropológica [Guichard 1976]. En primer lugar, aduce que el número de conquistadores fue mayor de lo que se creía ya que deben tenerse en cuenta aquellos grupos que llegaron por iniciativa propia. Además, las movilizaciones de familias enteras sería la norma, siguiendo las preferencias de las comunidades musulmanas de mantener la unidad de los clanes. Si a esto se le suma la importante cantidad de beréberes arabizados el número asciende, hacia el siglo VIII, a un mínimo de entre 150.000 y 200.000 guerreros.

Partiendo de estudios toponímicos, Guichard revela la existencia de grupos dispuestos en forma de grandes familias, o clanes, de clara procedencia norteafricana. Las tribus y clanes cumplían también con ciertos hábitos que reforzaban su organización agnaticia y su endogamia. Esta última se lograba por medio del casamiento preferencial con la prima hermana en línea paterna, la *bint al-`amm*, la hija del tío paterno. El clan y la poligamia, sumados a la posición de vencedores, eran provechosos a la hora de establecer relaciones matrimoniales con las familias nativas. Los grupos orientales funcionaban como receptores de esposas y los descendientes de estas uniones se consideraban pertenecientes al clan paterno, de claras filiaciones árabes. De ello se puede deducir que la mezcla o simbiosis se hizo en beneficio de los recién llegados.

Hasta aquí hemos planteado, en líneas generales, algunos de los trabajos más representativos dedicados al tema. De ahora en adelante, sumaremos al

análisis teórico las conclusiones que afloran del estudio de las fuentes para dilucidar las características que presentaba la mozarabía de Toledo antes y después de la conquista cristiana. Recordemos que estamos ante un grupo que será en cierta forma resistido, tanto de parte de los musulmanes a causa de su cristianismo, como de parte de los recién llegados del norte por su arabismo y su particular concepción religiosa ligada al rito visigodo.

¿Toledo o Tulaytula?

La antigua capital visigoda fue conquistada por las tropas árabes en el siglo VIII y se convirtió en una de las ciudades de frontera entre el mundo islámico y el cristiano. La ciudad y el área rural que la circundaba presentaban una realidad singular ya que no recibieron el mismo aporte de conquistadores que sí acudieron a otras ciudades. Aquí la arabización a nivel superestructural fue más lenta, lo cual no impidió sin embargo, que tanto el grupo de campesinos como los sectores urbanos se acercaran y pactaran con los conquistadores. Uno de los privilegios que daba la *dhimma* a los mozárabes era la libertad para abandonar el territorio. Sin embargo, la mayor parte de la población decidió permanecer en sus lugares.

Las características culturales que presentan los convirtieron también en centro de polémicas historiográficas. Fueron vistos sucesivamente como los celosos guardianes del cristianismo bajo la dominación de los infieles [Simonet 1897- 1903], o acusados de conformistas y colaboracionistas [Sánchez Albornoz 1956]. Frente a estas posturas, será más fructífero examinar los trabajos de autores como Pastor, Jean Pierre Molénat [Molénat 1992] y Julián Montemayor [Montemayor 1992], entre otros.

Las fuentes² muestran de manera patente el proceso de feudalización que sufrió la región hacia los siglos XII y XIII, por lo que observaremos la aparición de una serie de características que serán fundamentales en la nueva estructuración

² Recurrimos a la compilación de los documentos referentes a la comunidad mozárabe del archivo toledano realizada por Ángel González Palencia. Se cuentan 1175 documentos escritos, casi en su totalidad, en idioma árabe. Las fechas extremas del conjunto son los años 1083 y 1315. [González Palencia 1926- 1930]

de la sociedad³. Pero esto se manifiesta gracias a que, al mismo tiempo, nos ofrecen indicios de la importante arabización que sufrió la zona siglos antes.

Toledo era la ciudad con la mozarabía más grande en la península. Dentro de ella observamos dos grupos: la población rural y la ciudadana. Mientras los primeros vivían en condiciones humildes, el sector que habitaba en la ciudad estaba conformado por las familias más ricas que detentaban cargos de autoridad y mantenían vínculos con las elites dominantes.

Como ya anticipamos, la mozarabía presentaba una importante arabización que le permitía compartir la vida diaria con los musulmanes. En primer lugar, se destaca el uso del idioma árabe, tanto escrito como oral. Si bien contamos con la presencia de ciertas voces en romance, estas parecen limitarse a nombres de personas, lugares y palabras comunes y, aunque podía ser usado como dialecto, al parecer no era muy común su escritura. Esto debe entenderse en un contexto de bilingüismo común en las regiones bajo dominio del Islam, y no es un fenómeno típicamente hispánico [Dufourcq 1968]. También es notoria la cantidad de nombres árabes que advertimos en las firmas, incluso en individuos de padres cristianos⁴. Si quisiéramos trazar un arco temporal con respecto al uso del idioma árabe observaríamos que predomina aún en el siglo XII y resiste hasta el XIV, a pesar del avance del castellano.

Ciertas referencias a la filiación, en especial de las mujeres, también permiten vislumbrar la fisonomía de la organización familiar. Notamos que cuando se menciona a la mujer casada no hay interés en registrar su apellido paterno⁵. El linaje que pudiera aportar la mujer no era importante, como sí se observa en los testimonios de la Europa feudal. En los matrimonios árabes, la filiación materna no era tomada en cuenta, la esposa nunca se integraba totalmente a la familia de su

³ Las características que presenta este proceso son: ruralización de la mayor parte del territorio, hegemonía de las formas señoriales, predominancia de la ganadería, fortalecimiento de la nobleza terrateniente, unificación de los reinos, muestras de unitarismo religioso e identificación entre ortodoxia católica y unidad española. Ver [Pastor 1975: 35-36].

⁴ G.P., núm. 74 (1165): "Venta de una casa, otorgada por Dona, esposa que fue de Andrés Hachach..."; id. núm. 179, 295, 304, 638.

⁵ G.P., núm. 416 (1214) "Venta de una viña...otorgada por don Rodrigo, hijo de don Pedro de Castro, y su mujer doña Dominga, a favor de don Pedro Guillem y su esposa Oliva..."; id. núm. 417.

marido y podía ser devuelta al clan de su padre, pero sus hijos le pertenecían exclusivamente al grupo familiar de su esposo.

Signo de la fuerte interacción habida entre las comunidades musulmanas y las indígenas era la ausencia de barrios separados⁶. La ordenación espacial de Toledo seguía las normas propias de las ciudades islámicas. La ciudad propiamente dicha era conocida como la *medina* y comprendía una serie de barrios o *aljamas*, cada uno con su mezquita, además de contar con la *Gran Mezquita*, el centro religioso, intelectual y comercial más importante. Otros espacios típicos de las ciudades orientales, presentes en Toledo, eran los *suq* o *zocos* (puestos comerciales), *baños*, *alhóndigas* o *al-funduq* (alojamientos para comerciantes extranjeros), *alcaicería* (lugar propio del rey y donde también se guardaban los productos de lujo destinados a la exportación), y los lugares especiales para la práctica de los ejercicios hípicas y los desfiles militares conocidos como *al-musara* [Barbé Coquelin de Lisle 1992].

Las parroquias mozárabes eran: Santa María, Santa Justa, San Torcuato, San Sebastián, Santa Eulalia y San Lucas. En las mismas, la adscripción de los fieles era personal, lo cual marca una importante diferencia con respecto a la iglesia latina cuya adscripción se regía por la jurisdicción de la tierra.

En lo que concierne a la población campesina, la disposición en el área rural se había realizado de acuerdo al tipo de organización socio-económica islámica. Desde la conquista, el quinto de las tierras, el *jums*, estaba en manos del estado, el resto había sido entregado a soldados que las explotaban por medio de asociados o *xaric*. También existían los beneficiarios del *iqta*⁷.

Conjuntamente a los predios de *jums* e *iqta*, coexistía la pequeña y mediana propiedad campesina. Ésta se organizaba en circunscripciones, *alquerías*, que contaban con un centro compuesto por una aldea. En general, la tierra era

⁶ G.P., núm. 417 (1214) "Venta de una casa en el barrio de Santa María la Catedral, dentro del adarve del caid don Sabib, en Toledo, lindante con casa de Almouac el Musulmán..."; id. núm. 160, 348.

⁷ El *iqta* era la entrega de un beneficio, generalmente el permiso de usufructo fiscal en tierras del *jums*, a cambio de la obligación de prestar auxilio militar. La concesión no modificaba la propiedad de las tierras afectadas. El hecho de que los oficiales beneficiados no se preocuparan de ellas más que en función de lo que podían obtener de las mismas y pidiesen ser trasladados cuando ya no les ofreciesen más ingresos, impedía la formación de señoríos, ver [Cahen 1972]

explotada bajo arriendo o aparcería, mientras que sus propietarios solían ser individuos enriquecidos que habitaban en la ciudad. La mayoría de los campesinos, si bien estaban sujetos a cargas que debían cumplir con el estado, eran libres, la ley islámica prohibía cualquier tipo de contrato con esclavos o personas de condición servil a quienes consideraban incapacitadas para la negociación.

Asimismo, es interesante observar qué tipo de autoridades aparecen en las fuentes. En esta cuestión debemos tener en cuenta que, en momentos de transición como los siglos que nos ocupan, muchos de los títulos y cargos ostentados pueden haber sido vaciados de su contenido original o haber sufrido resignificaciones. Sin embargo, a partir de las voces usadas pueden rastrearse sus orígenes y, en cierta medida, recrear su significado perdido.

A la notoria escasez de menciones a condes cristianos y reyes castellanos se contrapone la gran cantidad de cargos con nombres árabes como: *alguacil*, *alhaquim*, *almojarife*, *almotacén*, *nádir*, *caid*, y *adalid*. La mayoría hacía referencia a cargos administrativos o militares, pero ninguno ostentaba la carga de poder privado de los títulos de los señores feudales. Designaban funciones establecidas por un poder central y no títulos que, como en el resto de Europa, indicaban una posición con marcada independencia respecto de la autoridad real y que permitía la patrimonialización del poder sobre un territorio.

Hasta aquí vemos que las fuentes muestran un grado de arabización importante que concuerda con las propuestas de Pastor y Guichard.

La (re)Conquista cristiana

El concepto de “Reconquista” es comúnmente utilizado para hacer referencia al avance de los reinos cristianos del norte de la península sobre el sur dominado por los musulmanes. Al darle a estos acontecimientos el nombre de “reconquista” se asume que la región bajo la autoridad del Islam habría sido previamente detentada por los mismos grupos cristianos que ahora se lanzaban a recuperar unas tierras que perdieron. Esto indicaría una continuidad entre los

primeros visigodos establecidos en la región poco antes de la conquista musulmana y los reinos del norte español de los siglos XII y XIII. Una continuidad de difícil verificación.

La justificación de esta conquista presentándola como una recuperación de tierras usurpadas comenzó en el mismo momento en que se iniciaron los avances del norte cristiano. Montemayor advierte que la idea del resurgimiento de un “imperio” fue un elemento importante a la hora de aunar los impulsos cristianos contra los musulmanes [Montemayor 1992]. El primitivo reino de Asturias (más tarde León) fue el que se ubicó a la cabeza de esta campaña, de hecho, Alfonso III será quien se titule por primera vez como “emperador”. Las fuentes de la época, la Crónica Albeldense, la Crónica de Alfonso III y la Crónica Profética, intentan unir al reino de Asturias con el antiguo reino visigodo de Toledo. Los monarcas asturianos salvaban la continuidad convirtiéndose en descendientes de los reyes godos Leovigildo y Recaredo, y también se hacía mención a ciertas instituciones políticas visigodas que habrían sobrevivido en la región de Asturias. Por ello, la toma de la ciudad de Toledo era de suma importancia. La “ciudad imperial” había sido el postrero reducto de Rodrigo, último rey visigodo, de lo cual se derivaba su reputación política y religiosa.

Sin embargo, las mismas crónicas que sostienen la continuidad presentan contradicciones. La tradición local conservaba el recuerdo de las guerras de rebelión contra los visigodos. El pueblo que comenzó el avance hacia el sur se ubicaba en una zona que no fue controlada por aquellos y donde no habrían logrado implantarse fuertemente sus instituciones. Como afirman Abilio Barbero y Marcelo Vigil, el “goticismo” de las fuentes fue una construcción consciente de sus redactores [Barbero y Vigil 1978]. Por otra parte, también debemos preguntarnos por qué este tipo de construcciones ideológicas surgieron precisamente durante el reinado de Alfonso III. Aquí se debe atender a la evolución interna del reino asturiano que comenzaba a deshacerse de las instituciones más arcaicas, herencia de su pasado gentilicio, para convertirse en una organización de caracteres feudales.

Ciertas rencillas con la iglesia católica también funcionaron como acicates para la búsqueda de legitimaciones. Esta premura por asir el título de emperador puede entenderse si recordamos la pretensión que reivindicaba el papa Gregorio VII a la propiedad de España basándose en la falsa donación de Constantino, lo que seguramente desencadenó preocupación en los círculos reales. Sin embargo, los conflictos que pudiera haber entre la iglesia y el poder real no impidieron el actuar conjunto de ambos cuando el proceso de feudalización lo hizo necesario. La lucha contra el infiel pudo haber funcionado como un elemento de cohesión para la clase dominante, en sus dos vertientes laica y eclesiástica. Observamos también como se trabajaba para que las posibles desavenencias entre individuos provenientes de diferentes lugares, tanto espaciales como sociales, se neutralicen uniendo a todos como “cristianos” o “musulmanes”, ya que este tipo de construcciones también se hacía con la figura de los enemigos.

La conquista de tierras por parte de los reinos del norte tuvo uno de sus momentos cumbres con la toma de Toledo en el año 1085⁸. Como la taifa capituló, obtuvo ciertas concesiones por parte del poder real que se traducían en el respeto a las personas y bienes de los musulmanes y el mantenimiento de los impuestos en los niveles previos a la conquista. A los mozárabes se les aseguró la consideración por sus ritos religiosos y sus autoridades eclesiásticas, y se los igualó en derechos con los castellanos. Estas primeras disposiciones se encuentran reunidas en el Privilegio dado por Alfonso VI en el año 1101 y fueron ratificadas por sus descendientes.⁹

⁸ Hacia la segunda mitad del siglo XI comienzan los contactos entre Alfonso VI de León, y el rey de Toledo al- Qadir. Este último se enfrentaba a los gobernantes de otros reinos de taifas que ambicionaban sus territorios. Esto, sumado a las rebeliones internas que debilitaron su poder hicieron que buscarse auxilio en la figura de Alfonso VI. El rey cristiano lo ayudó a rehacerse con el poder en Toledo y, a cambio, se quedó con el control de varias fortalezas antes de volver a Castilla. La autoridad de al- Qadir no logró afirmarse y al poco tiempo necesitó nuevamente la ayuda del rey castellano. Pero en esta ocasión el trato fue diferente: al- Qadir cedió Toledo a cambio de la promesa de conquista, por parte de Alfonso VI, del reino de Valencia para él.

⁹ “... ad totos ipsos Mozarabes de Toletto, cavalleros et pedones: Ut firmiter habeant semper quantas cortes et hereditates sive vineas ac terras hodie in suo iure retinent, et pro nulla exquisitione non perdant inde quicquam, nec pro nullo rege subsequente sive zafalmedina aut comité vel principe militie, de quanto hodie possident, quia pro meo iudicio vendicaverunt sibi in sempiternum...”, Privilegio de Alfonso VI (1101), en [Izquierdo Benito 1990].

Sin embargo, las cláusulas del Privilegio fueron prontamente abandonadas. El rey no siempre estaba cerca para controlar el cumplimiento de sus órdenes y, además, había logrado hacerse con los territorios gracias al apoyo de contingentes de castellanos y francos que esperaban recibir los despojos de los vencidos. De esto formaban parte las propiedades de musulmanes, judíos y mozárabes.

Si se observan los documentos de compraventa, los más numerosos de la colección, destaca la concentración de propiedades ya sea en manos de particulares como de instituciones religiosas. Este proceso de reunión de tierras puede rastrearse tanto en el área rural como urbana. De esta manera, se va conformando una clase que prontamente asumirá los puestos de mando y que será favorecida gracias a los beneficios que derivan justamente de su propiedad de la tierra. En este proceso tuvo un papel especial la realeza que llevó a cabo donaciones de terrenos, principalmente a la iglesia. La figura real también contribuyó reconociendo para los grupos de poder derechos de tipo patrimonial sobre las regiones que ocupaban. Esta activa participación del área política influyó en la misma evolución económica que encontró un reaseguro en la introducción de fueros y leyes característicos de las sociedades feudales.

La asimilación cultural y la pérdida del particularismo mozárabe

Las acciones tomadas contra estos grupos deben ser contextualizadas en el marco de una agitada fase en la historia de la iglesia. En 1073, Hildebrando, monje cluniacense, fue investido como Papa bajo el nombre de Gregorio VII. Siguiendo la línea de Cluny, Gregorio VII aplicó una política centralista con el objetivo de unificar a la iglesia europea y terminar con cualquier tipo de particularismo que hubiera en cuanto al rito, dogma o elección de autoridades. En esta empresa contó como aliados a varios reyes del norte cristiano que se hicieron vasallos de la Santa Sede con la intención de justificar las ocupaciones territoriales que realizaban. Si bien, como ya hemos mencionado, la relación entre los reyes y el papado no estuvo exenta de tensiones mutuas, el poder real nunca pretendió

destruir totalmente el lazo con el poder eclesiástico que era la fuente de legitimación más reconocida. Tanto Fernando I como Alfonso VI mantuvieron estrechos vínculos con Cluny adonde solían enviar partes del botín arrancado a los árabes. Por su parte, los monjes impulsaban multitudes hacia la zona del “Camino de Santiago”. Fue justamente un monje francés cluniacense, Bernardo, el elegido para convertirse en arzobispo de Toledo. Desde ese momento el cargo más alto dentro de la estructura eclesiástica de la península pasó a estar en manos de representantes de la línea más intransigente.

Bernardo y Alfonso VI adherían al programa unificador que se impulsaba desde Roma y una de sus primeras preocupaciones era uniformar la religión bajo el signo del catolicismo. Consecuencia de esto fue la pérdida de los particularismos religiosos de la comunidad mozárabe.

La actitud del papado fue de un extremado celo. Calificó al rito mozárabe de *superstitio toletanae* y se designó a Roma como única potestad para sancionar usos litúrgicos, nombrar quienes ocuparían cargos eclesiásticos y aplicar el derecho canónico, objetivos que quedaban reunidos en la fórmula *ordiem et officium*.

El arzobispo Bernardo se encargó también de realizar cambios en la catedral. Hasta ese entonces, se reconocía como tal a la antigua basílica de Santa María consagrada en el año 587 bajo Recaredo. Bernardo prefirió ocupar la *Gran Mezquita* y nombrarla como la nueva catedral. Dos consecuencias se derivaron de este accionar: en primer lugar, el arzobispado se hizo con las riquezas de la principal mezquita de la ciudad y, en segundo lugar, neutralizó el poder de la basílica rompiendo los lazos con la serie episcopal indígena. Debemos entender también el tratamiento que recibieron las mezquitas de parte de los cristianos en términos de una pugna religiosa. Aquellas eran elementos que testimoniaban la existencia y el poder de los musulmanes. Las mismas fueron, en su mayor parte, vendidas a las iglesias que las transformaron en edificios para almacenaje o para usos diarios. Una de los aspectos que, creemos, surge del análisis es la marcha paralela entre el proceso de expropiación de la comunidad mozárabe y la pérdida de su particularismo religioso. Este proceso parecería testimoniar la puesta en

práctica por parte de la iglesia de un programa doble que finalizaría en un objetivo común, la asimilación de la comunidad mozárabe en el rito católico y la pérdida de poder de quienes gozaban de privilegios por su relación con las anteriores prácticas visigodas.

Hacia el siglo XIII la mozarabía comienza a castellanizarse más aceleradamente. El arzobispo Rodrigo Ximenez de Rada continuó la obra de Bernardo, así como su sucesor Gonzalo Pérez Gudiel, de ascendencia mozárabe. Esto se produjo en el mismo período en el que comenzó a perderse una de las características más significativas: el uso del idioma árabe.

Podemos analizar estas acciones como testimonios del intento por lograr una uniformidad cultural en la población con el objetivo de obtener un modelo ideal de súbdito cristiano, acorde con las intenciones de la iglesia y la realeza. Cualquier particularismo era visto como un elemento disruptor en el ideal que pretendía lograrse y, en consecuencia, era combatido. La anterior tolerancia fue reemplazada por un severo programa de reconversión cultural bajo el cual fueron anulándose características propias de los vencidos.

Últimas consideraciones

Los problemas que nos han ocupado hasta aquí remiten a las nociones de “ruptura” y “continuidad”, conceptos a través de los cuales se estudiaba la conquista árabe. Ya hemos advertido que la creencia en una continuidad de características “españolas” sólo se sostenía negando las más que elocuentes influencias arabizantes. Por su parte, el concepto de “ruptura” aceptaba la importancia histórica de los siglos bajo dominio de los musulmanes pero sólo como un elemento que habría desencadenado el acontecimiento histórico más destacado: la “Reconquista cristiana”.

Si nos preguntamos por qué este tipo de análisis fue predominante durante años, debemos recordar que todo colectivo y/o agrupación necesitan de un pasado que sirva como fuente de identidad, confiera legitimidad a sus prácticas, y pueda funcionar como un modelo ante el cual se presentan, miden y juzgan los demás. Este pasado suele ser una construcción alejada de los cánones

académicos, reelaborado de acuerdo a las necesidades del grupo. Estos ejercicios suelen dar como resultado relatos colmados de anacronismos, mitos y deformaciones y no sólo se practica con el propio pasado, sino también con el de los otros. Aquí se repite el proceso de omisiones y errores con un objetivo diferente: si en el primer caso se persigue dar una imagen satisfactoria del propio colectivo, en el segundo, se prefiere presentar los que se consideran los peores atributos de los demás.

Quizá un mejor punto de partida sea aquel que permita explicar el acontecer histórico conteniendo ambas posibilidades de ruptura y continuidad, es decir, situando los hechos en una trayectoria histórica que combine los posibles quiebres y permanencias. Creemos que ello es factible si los siglos de dominación árabe pasan a formar parte integrante de la historia peninsular.

Por otra parte, el análisis de la problemática mozárabe permite interrogarnos sobre los criterios puestos en juego para realizar la selección de los aspectos culturales propios de la civilización islámica que habrían de ser dejados de lado, o incluso anulados, y cuáles otros serían tolerados, en una sociedad que ahora se reformulaba de acuerdo a las costumbres europeas occidentales. El repertorio de elementos que caen en esta operación nos muestra cuáles son los factores que se creen determinantes a la hora de definir una identidad colectiva. A partir de lo analizado, nos parece que el idioma, la religión, el sistema jurídico, e incluso un tipo especial de organización en el espacio, eran en la Edad Media los cimientos que podían servir como base de identificación.

Para concluir, una de las problemáticas que nos impulsó a sumirnos en este estudio es la mirada ambigua que aún hoy pesa sobre el mundo árabe y que puede rastrearse en cierta historiografía. Creemos que es imprescindible incorporar dentro de las investigaciones a las sociedades orientales de la época. Una mejor comprensión de las mismas, así como también de la historia occidental, requiere poner en contacto ambos mundos. Aislar a ciertas regiones, tanto espacial como temporalmente, analizándolas por separado trae como consecuencia la pérdida de la dosis de universalismo necesaria para comprenderlas en interacción. Todas las colectividades fueron (y son) parte de un

mundo más amplio, y creemos que esto es condición necesaria y punto de partida de todo análisis.

Por otra parte, el abandono del universalismo se logra, en parte, gracias al silenciamiento del “otro”. Este tipo de operaciones están lejos de ser inocuas, es justamente el poder de silenciar y el aislar a una sociedad lo que facilita cualquier tipo de manejos respecto a su historia. Es fundamental adoptar una perspectiva más general, en la cual no solo Oriente sea estudiado en sus relaciones con el resto, sino también se sitúe a Occidente como una pieza de un mundo más amplio y diverso.

Bibliografía

- Ación Almansa, M., Entre el feudalismo y el Islam. Umar ibn Hafsun en los historiadores, en las fuentes y en la historia, Jaén, 1981.
- Barbé Coquelin de Lisle, G., “De la Gran Mezquita a la Catedral Gótica”, en Cardaillac, L. (comp.), Toledo siglos XII- XIII. Musulmanes, cristianos y judíos: la sabiduría y la tolerancia, Madrid, 1992
- Cahen, C., El Islam I. Desde los orígenes hasta el comienzo del Imperio Otomano, México, 1972.
- Cardaillac, L. (comp.), Toledo siglos XII- XIII. Musulmanes, cristianos y judíos: la sabiduría y la tolerancia, Madrid, 1992.
- Castro, A., España en su historia, cristianos, moros y judíos, Bs. As., 1948.
- Dufourcq, Ch., “Berberie et Ibérie médiévales: un problème de rupture”, en *Revue Historique*, 1968.
- González Palencia, A., Los mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII, Madrid, 1926-1930.
- Guichard, P., Al- Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en occidente, Barcelona, 1976.
- Izquierdo Benito, R., Privilegios reales otorgados a Toledo durante la Edad Media (1101-1494), 1990.
- Molénat, J.P., “Los mozárabes: un ejemplo de integración”, en Cardaillac, L. (comp.), Toledo siglos XII- XIII. Musulmanes, cristianos y judíos: la sabiduría y la tolerancia, Madrid, 1992.
- Montemayor, J., “El sueño imperial”, en Cardaillac, L. (comp.), Toledo siglos XII- XIII. Musulmanes, cristianos y judíos: la sabiduría y la tolerancia, Madrid, 1992.

- Pastor, R., Del Islam al cristianismo. En las fronteras de dos formaciones económico-sociales, Barcelona, 1975.
- Said, E., Orientalismo, Madrid, 1990.
- Sánchez Albornoz, C., España, un enigma histórico, Bs. As., 1956.
- Simonet, F., Historia de los mozárabes de España, Madrid, 1897- 1903.