

MISCELÁNEA



# *al-Qānūn al-Muqaddas*. Datos sobre personajes y cronología a partir de fuentes hispanoárabes<sup>1</sup>

## RESUMEN

*Los cánones y epístolas del libro V sobre el matrimonio del Códice árabe de concilios son fuente de conocimiento del derecho aplicado en un contexto por conocer al detalle. El manuscrito catalogado por Casiri en el siglo XVIII y posteriormente por Guillén Robles, pocos datos ofrecen sobre autor y fecha de elaboración, lo que dio lugar a especulaciones durante décadas. La memorable Colección Canónica Hispana de Gonzalo Martínez Díez y Félix Rodríguez Barbero constituyen un referente en la investigación sobre este contenido, con el fin de precisar el papel que el obispo 'Abd al-Mālik de Elvira tuvo en este proceso formación de un compendio de derecho canónico. Un protagonista cuya relación con el obispo Juan de Córdoba y el presbítero Vincencius crean un nuevo marco de referencia contextual. Y es este el marco que permite comprender la necesidad de un derecho para una comunidad singular, los mozárabes.*

## PALABRAS CLAVE

*al-Qānūn al. Muqaddas, Cánones, mozárabe, matrimonio, obispado, Elvira.*

## ABSTRAC

*The canons and epistles of Book V on marriage of the Códice árabe de concilios are a source of knowledge to the law applied in an uncertain context. The manuscript cataloged by Casiri in the eighteenth century and later by Guillén*

---

<sup>1</sup> Este trabajo se ha realizado gracias al Proyecto de investigación Proyecto I+D+i El Estado secular y las políticas de coexistencia. Referencia: DER2016-79293-P; y Proyecto Gerde-Henkel. Christian Society under Muslim Rule: Canon Collections from Muslim Spain Referencia: Colección Canónica Hispana (CCHE), (2019-).

*Robles provided a few reliable data about the author and of de date of manufacture, it was the reason to speculation for decades. The memorable Colección Canónica Hispana of Gonzalo Martínez Díez and Félix Rodríguez Barbero is the best reference in the research on the manuscript, in order to specify the role that Bishop 'Abd al-Mālik of Elvira had in this process, forming a compendium of Canonic law. He was the protagonist whose relationship with Bishop Juan de Córdoba and priest Vincencius create a new contextual frame of reference. This is the framework that allows us to understand how important was this law for a unique community, the Mozarabs.*

#### KEY WORDS:

*al-Qānūn al. Muqaddas, Canons, Mozarab, marriage, bishopric, Elvira.*

**Recibido:** 14/04/2021

**Aceptado:** 18/05/2021

SUMARIO/SUMMARY: Introducción. I. La curiosidad por el contenido del manuscrito Ms. 1623 de la Real Biblioteca del Monasterio de El Escorial. II. De los hechos aparentes a la historia legal en el *Códice árabe de concilios*. III. Las herejías son un hecho constatado en aquel tiempo. Cánones e instrucción para combatir las herejías en Hispania y la Bética. IV. La convivencia entre judíos y mozárabes cordobeses a través del Ms. 1623. V. Bautismo, sacramento, matrimonios dispares e incumplimiento de los requisitos entre contrayentes. VI. La intervención de la Iglesia mozárabe en los problemas de fe durante la época califal.

## INTRODUCCIÓN

El *Catálogo de los manuscritos árabes existentes en la Biblioteca Nacional*, publicado en Madrid en la Imprenta y Fundición de Manuel Tello el año de 1889 y cuya autoría se debe al historiador, jurista y arabista Francisco Guillén Robles es obra de obligada consulta para el historiador del Derecho interesado en las fuentes primarias en esta disciplina. Aunque es biografiado como arabista e historiador no hay que olvidar su formación jurídica, y el ejercicio de la abogacía que abandonó tras su incorporación a la Biblioteca Nacional por oposición al cuerpo de Archiveros, Bibliotecarios y Anticuarios<sup>2</sup>. Este dato no puede pasar desapercibido ni respecto a su producción histórico jurídica ni tampoco en relación a la ingente tarea de recopilar documentación en archivos nacionales y extranjeros, y cuanto menos si la finalidad es la metódica catalogación.

<sup>2</sup> Sobre Francisco Guillén Robles véase la biografía de la Real Academia de la Historia. [Disponible en: <http://dbe.rah.es/biografias/40945/francisco-guillen-robles>] [Consultada 14/04/2021].

Porque entre las relaciones de manuscritos árabes existentes en nuestros archivos y bibliotecas pocas veces es posible identificar y distinguir los que son de contenido jurídico respecto a los que se catalogan, por lo general, como de «de contenido religioso»; y si bien es cierto que el Derecho islámico es confesional, hay muchos documentos cuyo contenido posee un valor jurídico intrínseco, referido a las instituciones del derecho. Y es por ello que la relevancia del catálogo de Guillén Robles quede justificada respecto a la temática histórico-jurídica que aquí se analiza.

El gobierno de Abd al-Raḥman III y sus actuaciones diplomáticas con los reyes y condes cristianos allende la frontera andalusí es conocido a través de las fuentes andalusíes, pero poco referenciadas al tratar del contexto en el que pudo elaborarse la obra sobre los cánones de la Iglesia altomedieval. Efectivamente, una obra de tal carácter es propia de estudio en espacio y tiempo de los cristianos, o de los cristianos arabizados, como era el caso de los mozárabes. De aquí que apenas haya tenido repercusión en el contexto en el que, supuestamente, se realizó o mandó hacer, se recopiló y tradujo; se trata de un espacio y tiempo propio de los andalusíes. Un manuscrito que es preciso estudiar a la luz de los hechos y datos aportados a lo largo de casi dos siglos sobre la España andalusí, sobre las ciudades andalusíes y sus protagonistas; en concreto las relaciones entre cristianos, judíos y musulmanes y sus efectos en el plano jurídico.

Por la importancia que los mozárabes tuvieron en la Córdoba califal y en todo su radio de influencia como factor humano resultante de un proceso de aceptación de la diversidad previo pacto, se toma como obra histórica de referencia la ha decidido centrar la atención en la obra *Crónica del califa 'Abdarraḥmān III an-Nāṣir entre los años 912 y 942 (al-Muqtaqbis V)*, de Ibn Ḥayyan, en la edición y traducción de los arabistas Viguera y Corriente, y con el preliminar de Lacarra<sup>3</sup>; así como la edición crítica de Chalmeta, Corriente y Şubḥ<sup>4</sup>. Otras obras de carácter secundario aportan noticia del manuscrito que comprende los cánones y epístolas papales de arabistas e historiadores como la *Historia de los mozárabes* de Simonet (m. 1897); y también las obras de Mariana (1624) Flórez (m. 1773), Amador de los Ríos (m. 1878), Dozy (m. 1883), Levi-Provençal (m. 1956), o la de ya citado Guillén Robles que con otras obras como *Málaga musulmana*<sup>5</sup> complementa datos valiosos de historiadores andalusíes y magrebíes cuyas descripciones de hechos acaecidos entre los siglos VIII y XI facilitan conocer lo ignoto en este manuscrito. Todas ellas constituyen un elenco documental y bibliográfico básico para contextualizar el Ms. 1623, en

<sup>3</sup> IBN ḤAYYĀN, de Córdoba, *Crónica del califa 'Abdarraḥmān III an-Nāṣir entre los años 912 y 942 (al-Muqtaqbis V)*, Traducción, notas e índices por M.<sup>a</sup> Jesús Viguera y Federico Corriente, Preliminar por José M.<sup>a</sup> Lacarra, Zaragoza: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1981.

<sup>4</sup> CHALMETA, P.; CORRIENTE, F., y ŞUBḤ, M., *al-Muqtabas (V) de Ibn Ḥayyān*, edición por: p. chalmeta en colaboración, para el establecimiento del texto, con f. corriente, m. şubḥ et al., instituto hispano-árabe de cultura, facultad de letras-rabat, Madrid (*sic*), 1979. Al lector se le dará información sobre la foliación de la edición en árabe en modo correlativo.

<sup>5</sup> GUILLÉN ROBLES, F., *Catálogo de los manuscritos árabes existentes en la Biblioteca Nacional de Madrid*. Madrid, Impr. de Manuel Tello, 1889.

un tiempo de convivencia religiosa o tolerancia condicionada l respeto y observancia de requisitos y exigencias no siempre acordes con ese concepto.

## I. LA CURIOSIDAD POR EL CONTENIDO DEL MANUSCRITO MS. 1623 DE LA REAL BIBLIOTECA DEL MONASTERIO DE EL ESCORIAL

El «descubrimiento» del manuscrito que contiene el *Códice árabe de concilios*, como lo denominó Casiri, junto a otros documentos para su gobierno es un hecho que, según los historiógrafos, causó asombro no solo a quien por vez primera lo encontró entre otros muchos manuscritos existentes en aquel lugar<sup>6</sup> sino a todos aquellos paleógrafos, calígrafos y arabistas que, desde el siglo XVI y hasta la actualidad, han tenido acceso al códice. Un códice escrito en árabe es motivo de interés por su contenido desde varios puntos de vista, en nuestro caso se centra por el derecho que recoge y su proyección en el tiempo y en el espacio; y por las relaciones que regula y ordena.

La inicial tendencia del «descubridor» a conocer título, autor y fecha de redacción encontró la primera dificultad para satisfacer esta curiosidad, en el estado del manuscrito, debido al deterioro temporal, y a la ausencia de páginas iniciales y del proemio. Las referencias posteriores no dejan lugar a dudas sobre la fascinación que ha causado a quienes lo han tenido entre sus manos, a quienes han sabido de sus contenidos, y a quienes simplemente lo han referenciado. Juan de Mariana lo describe como «*el códice Árábigo membranáceo, de la Biblioteca Escorialense, el qual con el título Colección de los Sagrados Cánones para el uso de la Iglesia de España y del Obispo Juan Daniel concluyó el Presbítero Vincencio el 17 de Octubre del año 1087. Código raro, íntegro, ageno de toda ficción, y en su línea el fénix de los manuscritos Árábigos, conforme le nombra el docto D. Miguel Casiri, a quien debemos este apreciable descubrimiento*»<sup>7</sup>. Es cierto que el texto sirvió para el uso de la Iglesia de Espa-

<sup>6</sup> WIEGERS, G. G. A., *Islamic literature in Aljamiado. Yça Gidelli: his antecedents and successors*, Leiden, 1950, pp. 49-56. Fundamental en este trabajo la obra de RIBERA Y TARRAGÓ, J., *Disertaciones y Opúsculos*. Edición colectiva que en su jubilación del profesorado le ofrecen sus discípulos y amigos (1888-1927) con una introducción de Miguel Asin Palacios, 2t., Madrid: Imprenta de Estanislao Maestre, 1928, pp. 181-228. VIGUERA MOLINS, M. J., «Bibliotecas y manuscritos árabes en Córdoba» en *Al-Mulk* 5 (2005), pp. 97-113. GEAL, F., «Les bibliothèques d'al-Andalus», en *Regards su al-Andalus (VIIIe-XVe siècle)*, Madrid: Casa de Velázquez, Éditions Rue d'Ulm, 2006, pp. 11-46. Y de forma más exhaustiva véase *Junta Técnica de Archivos, Bibliotecas y Museos. Ediciones conmemorativas del centenario del Cuerpo Facultativo 1858-1958*. V. Inventario general de Manuscritos de la Biblioteca Universitaria de Barcelona, 1959; y Justel Calabozo, B., *La Real Biblioteca del Escorial y sus manuscritos árabes: Sinopsis histórico-descriptiva*. 2.<sup>a</sup> ed. Madrid: Patrimonio Nacional, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1987; sobre el Ms. 1623, p. 230.

<sup>7</sup> MARIANA, J. de, *Historia general de España que escribió el P. Juan de Mariana ilustrada en esta nueva impresión de tablas cronológicas. Notas y observaciones críticas con la vida del autor*, Con Superior permiso. En Valencia y Oficina de Benito Monfort, MDCCCLXXXIII; Volumen 7, p. 515/6.

ña, en concreto para miembros del clero que necesitaban saber en lengua árabe qué cánones se debían aplicar en asuntos de ortodoxia religiosa y, en consecuencia, también en materia de instituciones del derecho, y del derecho civil conforme a las disposiciones conciliares toledanas en las que los reyes hispanovisigodos, mediante *Lex in Confirmatione Concilii*, pudieron aplicar medidas legales a distintos asuntos de su incumbencia<sup>8</sup>; también lo es su rareza, aunque no su originalidad, pues hay otros muchos textos transcritos al árabe, incluso religiosos, como la Biblia o los Salmos que tradujo Ḥafṣ ibn Albar, hijo de Álvaro de Toledo hacia el año 851, ampliamente citado en obras de entre cristianos, judíos y musulmanes en aquel tiempo<sup>9</sup>. En un análisis de aquella descripción, si la rareza se debe a que es extraordinario y poco común, o que es escaso en su clase, o a que es sobresaliente entre los manuscritos árabes existentes en los archivos nacionales, y en este caso en el que lo alberga o en la Biblioteca Nacional, se acepta este adjetivo; efectivamente, no se ha encontrado ningún otro códice con idéntico contenido y número de hojas, puesto que el existente en el Lisboa, estudiado por Konisgveld<sup>10</sup> no tiene la misma extensión.

En este mismo sentido, mientras no haya constancia de códices escritos en árabe a partir de los cuales el recopilador de cánones, y persona que se atribuye la conclusión –según informa al final del libro VIII<sup>11</sup>–, redactó este compendio o codex (*diwān*), ciertamente el texto es insuficiente para poder hablar de un género entre los mozárabes<sup>12</sup>, y de ahí la rareza; y si se dice porque es destacado entre otros muchos manuscritos hay que concretar qué cualidades, de estilo o de contenido, lo hacen sobresaliente. Y en este sentido creemos que el hecho de que entre los catalogados por Guillén sea el único sobre cánones redundante en esa inicial característica señalada por Mariana. Pero hay dos más que se cuestionan de esa misma descripción cuando se analiza el manuscrito en su aspecto formal: no es un códice íntegro, ni en el íncipit ni en algunos libros que aparecen acéfalos, concretamente el libro V dedicado al matrimonio<sup>13</sup>; por lo tanto, la integridad como característica hay que rechazarla, y sobre todo si por esta razón se priva de datos significativos, tales como la autoría y fecha. Y en cuanto a lo «ficticio» del cotejo de los cánones se infiere la «intervención» del escribano, del traductor o

<sup>8</sup> MARTÍNEZ DÍEZ, *La Colección Canónica Hispana*, III, *Ob. cit.*, p. 232.

<sup>9</sup> Este y otros muchos textos dan idea de la circulación de textos y la inmersión de traductores y copistas en la difusión de la cultura religiosa; *vid.* SIMONET, *Historia de los mozárabes*, *ob. cit.*, pp. 492/4, 552 y 614.

<sup>10</sup> KONISGVELD, P. J. van, «Christian Arabic literature from medieval Spain: an attempt to periodization», en *Christian Arabic apologetics, during the Abbasid period (750-1258)*, edited by Samir Khalil Samir & Jorgen S. Nielsen, Leiden- Ney Work-Köln: Brill, 1994, pp. 203-224; pp. 209-211.

<sup>11</sup> Ms. 1623, fol. 394<sup>v</sup>.

<sup>12</sup> Sin localización a priori de esas gentes, que por lo general se ubican en Toledo, pero que en el caso que se aborda en este trabajo se refiere también a Córdoba; *vid.* LEVI-PROVENÇAL, *Historia de la España Musulmana*, en *Historia de Menéndez Pelayo*, *ob. cit.*, pp. 342 y 470.

<sup>13</sup> *Idem*, fols. 289<sup>v</sup>-300.

del transcriptor por razón desconocida, y no exenta de interpretaciones y elucubraciones que precisan revisión según el estudio de su contenido<sup>14</sup>.

Pero hay otros hechos interesantes relativos al *Códice árabe de concilios*. Un hecho innegable es el interés mostrado por expertos bibliotecarios y el traslado de esa información a las autoridades; el peso del mecenazgo para sacar a la luz las glorias hispanas y estudiarlas con fines divulgativos. O simplemente para darlas a conocer una vez fueran estudiadas como merecían, en su contexto. Este fue el caso de Burriel y Casiri, y el compromiso mutuo de colaborar en la edición del texto en latín, lo que finalmente solo acometería el arabista sirio formado en el Colegio maronita de Roma<sup>15</sup>.

En efecto, hecho relevante para la conservación y el conocimiento del manuscrito fue la falta de orden y organización de los documentos que en distintas fases habían llegado a la Biblioteca de El Escorial. Gregorio de Andrés a partir del estudio de Argote concluye que el *Libro de Concilios de España escrito en pergamino en letra y lengua árabe* por Juan Arzobispo de Sevilla siendo Sevilla de Moros, y con el descriptor *Concilia arabica lingua*, o *Concilios de España en árabe* por Juan Arzobispo de Sevilla en tiempo de los Moros, fue propiedad de Ambrosio de Morales<sup>16</sup>. La necesidad de organizar y rescatar la documentación que pudiera ayudar a recuperar la confianza en las gestas o simplemente en los logros de la nación española propició el descubrimiento y el asombro por un texto singular. Los pocos datos y anotaciones marginales en algunos documentos han permitido conocer el *iter* temporal de estos hechos. La anotación marginal sirve para indicar *terminus ante quem*, el momento en el que el texto está en manos del sirio maronita, a quien por el encargo recibido correspondía catalogarlo; pero esta tarea fue acompañada de copia realizada con Manuel Martínez Pingarrón, a quien también se atribuye el primer encuentro con este texto. Y es a posteriori cuando se traduce al latín, según indica Guillén Robles, por Elias Scidiac y Pablo Lozano; intervención que se ha de poner en relación con el dato que aparece en el Catálogo 8696 en el que figura el nombre de «Pablo Elias Hodar por mandato del Bibliotecario mayor de la Biblioteca Nacional Juan de Santander, y terminose de copiar el miércoles 22 de julio de 1767»<sup>17</sup>. Como indica Haidar, lo que hicieron Scidiac y Lozano fue cotejar las dos copias de Casiri y de Pablo Elias Hodar (cuyo nombre árabe era

<sup>14</sup> La obra de MARTÍNEZ DÍEZ Y RODRÍGUEZ, va a ser objeto de cita a lo largo de este estudio por las hipótesis planteadas por ambos, especialmente el primero en el estudio de la Sistemática Mozárabe y las denominadas *Colecciones derivadas*; *ob. cit.*, II, Madrid, 1976.

<sup>15</sup> VARELA-OROL, C., «Martín Sarmiento y los estudios orientales. La edición de la "Bibliotheca Arabico-Hispana" de Casiri», en *Revista General de Información y Documentación*, 15,22 (2012) 9-33; p. 26.

<sup>16</sup> ANDRÉS, G. de O. S. A., «Un valioso códice árabe de concilios españoles recuperado para El Escorial», en *La Ciudad de Dios*, 179 (1966) pp. 681-695; y «Códices del Escorial procedentes de Gonzalo Argote de Molina, con la edición de dos inventarios de sus manuscritos» en *Cuadernos para la investigación de la Literatura hispánica*, Madrid: Fundación universitaria española», 10(1988), pp.7-38. Y en cuanto al memorial asesorando a Felipe II sobre la biblioteca de El Escorial, JUSTEL CALABOZO, *La Real Biblioteca*, *ob. cit.*, pp. 15/6.

<sup>17</sup> SIMONET, *Historia de la España mozárabe*, *ob. cit.*, p. 724 y GUILLÉM ROBLES, *Catálogo*, *ob. cit.*, p. 333.



Bawlus b. Ilyās al-Haddār) con el actual Ms. 1623<sup>18</sup>, y con las colecciones de concilios que se tenían en aquel tiempo; y es este procedimiento el que seguirán otros autores.

Cabe destacar la importante labor de selección, orden alfabético y numeración de los distintos manuscritos distribuidos por orden de materias, y en particular el que Casiri hiciera una sección de «Jurisprudencia» con los manuscritos números del 981 al 1250<sup>19</sup>; pues es importante la toma de conciencia de la materia con características propias y diferenciadas de lo que se considera teología; de ahí que el libro de Muslim, *Ṣaḥīḥ*, fuera incluido con toda lógica en la sección de Derecho pues es un conjunto de tradiciones del Profeta que constituyen la segunda fuente del conocimiento de la *ṣarī'a*. De ahí que, aun a pesar de las «anomalías» a las que aluden algunos diplomáticos y archiveros la fase de catalogación acometida por Casiri en el siglo XVIII y que tiene continuidad en Guillén Robles ya en el siglo XIX, no solo denotan interés por el árabe y sus manuscritos sino que también como historiadores y juristas o conocedores del Derecho supone un avance en el señalamiento e identificación de textos con autoridad y relevantes para el conocimiento de esta disciplina jurídica, apenas distinguida de entre otras, como la Historia o la Teología, o simplemente olvidada como materia singular tal y conforme constata el catálogo de Derembourg<sup>20</sup>.

Súmese otro hecho relevante, y es que el manuscrito estuvo en circulación por la valía de su contenido y la utilidad para el gobierno de una comunidad religiosa; pero también su movilidad tiene que ver con el encargo efectuado a un copista, a la necesidad de recopilación cánones dispersos o a la de acopiar materiales en distintas manos, según dice el presbítero Vicencio. El texto recopilado fue objeto de traducción del latín al árabe y ello también supone trasiego documental. Y constante el tiempo se supone estuvo en manos de mozarabes, pero también de cristianos, llegó al Escorial y de ahí Casiri lo trasladaría a la Biblioteca Nacional, para regresar en 1966 a El Escorial. En definitiva, se trata de una característica inherente a su contenido y a la finalidad del manuscrito: regular y conocer el derecho a aplicar en materia de derecho público y privado. Y especialmente en lo relativo al libro V que regula materia de matrimonio y sus efectos sobre la filiación y el patrimonio.

De nuevo sobre la circulación del códice, en el estudio de la Colección hispana por Martínez Díez y Rodríguez dicen los autores en los preliminares que la importancia histórico-jurídica de esta colección radica, entre otras razones,

<sup>18</sup> ABU-HAIDAR, J., «A Document of Cultural Symbiosis: Arabic MS. 1623 of the Escorial Library», en *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, No. 2 (1987), pp. 223-235; *vid.* pp. 227-229.

<sup>19</sup> JUSTEL CALABOZO, *La Real Biblioteca de El Escorial*, *ob. cit.*, p. 234.

<sup>20</sup> Los tomos segundo y tercero son obra póstuma a cargo de Renaud y Levi-Provençal; citamos el tercero por versar sobre Humanidades y donde se constata la ausencia a nuestra disciplina, LEVI-PROVENÇAL, E., *Les Manuscrits arabes de l'Escorial*. Tome III, *Théologie. Géographie. Histoire décrits d'après les notes de Hartwig Derembourg; revues et mises à jour par, tome troisième*, Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1928. Y DERENBOURG, H., «Notes critiques sur les manuscrits arabes de la Bibliothèque de Madrid», en *Homenaje a D. Francisco Codera en su jubilación del profesorado. Estudios de erudición oriental. Con una introducción de D. Eduardo Saavedra*, Zaragoza: Mariano Escar-Tipógrafo, 1904, p. 571-618; pp. 607/9.

en que «salta más allá de las fronteras políticas del reino visigodo» en referencia a su extensión por las Galias desde España y la Narbonense, y atribuyen esa circulación de los manuscritos a que fue llevada «por los fugitivos españoles» que escapaban del yugo musulmán a partir de los últimos decenios del siglo VIII<sup>21</sup>; y que, finalmente, llegarían hasta el Decreto de Graciano y de ahí su inserción en el derecho canónico de la Iglesia. Pero hay también que mencionar otro tránsito y trasiego relevante, justo en sentido contrario; tiene lugar durante el imperio franco y propiciado por la ambición de poder de Carlomagno y el deseo de control a través de la Iglesia del pueblo cristiano bajo soberanía islámica; siendo esa pretensión imperial favorecida por el papado de Adriano I ante las denuncias de herejía en la Bética y riesgo de pérdida de lo conseguido durante siglos en aquella y otras sedes episcopales.

También es hecho que condiciona la contextualización de este código el que no haya datación legible y explícita sobre cuando se hace acopio, recopila, traduce, pero sí finaliza de escribir o copiar, al menos algunas partes. Sin embargo, los datos sobre personajes de la época, contemporáneos o no al escribano, al recopilador o al que corrige y finaliza la obra, en el caso de Vincencius permiten o favorecen una contextualización para entender por qué se hace ese encargo, a partir de qué materiales y qué utilidad pudo tener para la «Iglesia» como dice el texto y así reproduce Mariana<sup>22</sup>. Abd el Mālik, Marinus o Marino, Julián, Vicencius, obispos y presbíteros<sup>23</sup>, son algunos de los personajes que se conocen nominalmente o por el cargo que ostentan en las sedes sufragáneas o metropolitanas.

Durante un largo periodo de tiempo los estudiosos del documento se centraron en el anonimato como mal mayor a la hora de poder identificar la fuente, su contexto y su finalidad. De ahí que el estudio del manuscrito mozárabe puede considerarse una de las manifestaciones de lo que Viguera propone realizar de forma necesaria y que es «historia científica» a partir del catálogo de Casiri sobre los manuscritos árabes de El Escorial<sup>24</sup>. Efectivamente analizar el contenido de cualquier documento, manuscrito y por concretar del Ms.1623 requiere método, o al menos programar la investigación de distintos asuntos y sucesos que tuvieron lugar en el tiempo que, supuestamente, se compilaron las fuentes para proveer a los juristas, a los jueces y administradores del derecho, tanto laicos como seculares (incluso regulares) de instrumentos legales. El primer intento de Casiri por comprender el texto, por facilitar el conocimiento de su

<sup>21</sup> MARTÍNEZ DÍEZ, G. (S. I), *La colección canónica Hispana*, Estudio, t. I, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Instituto Enrique Flórez, MCMLXVI, p. 8. El estudio de la *Sistemática Mozárabe*, *Idem*, *II Colecciones derivadas*, Madrid: 1976, pp. 601 y ss.

<sup>22</sup> MARIANA, J., *Historia de la Iglesia*, *ob. cit.*, 516.

<sup>23</sup> La condición de Vicente es objeto de lo que denomina Martínez Díez la «tesis presbiteral» que el autor reitera a lo largo de la obra, y que no genera dudas al respecto, máxime del modo en que hace referencia a otras autoridades eclesiásticas con las que está en contacto, y a su propia condición «Ego Vicentius presbyter», *vid.* Ms. 1623 Libro VIII, fol. 394<sup>v</sup>. Y sobre esta tesis MARTÍNEZ DÍEZ, *La Colección canónica. Colecciones derivadas*, *ob. cit.*, pp. 609-610.

<sup>24</sup> VIGUERA MOLINS, M.<sup>a</sup> J., «Voyager en quête des manuscrites arabes», en *CRAI* (2012) I (janvier-mars), pp. 695-710; p. 697.

contenido a quienes no dominaban el árabe en el siglo XVIII como paso previo para entender el texto y su contexto es un gran mérito, y ya entonces aventuró una suerte de «descubrimiento científico», ya que traducción, cotejo y comparación, y finalmente búsqueda de textos que se ajustaran a lo que parece ser fruto de la libertad del copista en añadidos e incorporaciones de difícil localización en otras colecciones ya es tarea metódica. Casiri, o Don Miguel Kasir [*sic*]<sup>25</sup> Syro, como aparece citado en la transcripción del libro para el aprendizaje del árabe de José Carbonel y Fogasa, además de miembro de la Real Academia de la Historia compaginó la docencia del árabe a ilustres personajes como el citado y a Campomanes<sup>26</sup>. Pero su interés se centró en la *Códice árabe de concilios*, siendo dato significativo el que solicitara autorización para trasladarlo hasta un lugar más cómodo para su estudio, siendo consciente de que se trataba de un vestigio de una comunidad inmersa en una cultura que él conocía, y como recoge en su estudio sobre los libros moriscos García Arenal y Rodríguez-Mediano «el monumento más auténtico que tiene la Iglesia de España, y aun la universal, para probar la tradición y el dogma»<sup>27</sup>. Aunque no escapa al lector el afán de los bibliotecarios y paleógrafos por ofrecer un elenco de obras que agradasen al monarca y contribuyeran al orgullo de los monumentos conservados. Y así lo destaca también Valero Orol respecto a las intenciones de Martín Sarmiento y su contribución a lo que denomina una «reflexión nacionalista española» cuyo fin era crear una identidad nacional a partir de la aportación de la cultura árabe<sup>28</sup>. Es más, el hecho de copiar aparte los libros sobre el matrimonio y el ejercicio del sacerdocio (Libros V y VI)<sup>29</sup> indica curiosidad por

<sup>25</sup> El transcribir su apellido de este modo da lugar a nueva especulación sobre el apellido de este erudito; normalmente transcrito con «c» y no con «k» obliga a una nueva revisión al respecto; Kassis establece una equivalencia entre Casiri y al-Ghazirī, topónimo que referido a Algeciras en cuanto área isleña reciben no solo lugares sino también personajes conocidos en nuestro territorio; desconocemos las razones que llevaron a Kassis a esta interpretación; de otro modo, bien pudiera ser «kāsīr», «qasīr», «qaṣīr» o «kaṣīr», variables con significados distintos y matices también. El hecho de que en un cuaderno de notas para aprender árabe el discípulo anotase el nombre del maestro de forma equívoca, es dudoso, siendo lo más lógico que el aprendiz escribiera el nombre conforme lo hizo previamente su mentor. No es el momento de hacer prosopografía, pero simplemente indicar al lector que el apellido, en sus distintas variedades consonánticas, significan: águila, pobre, a la minoría de edad o a la juventud respecto a otras personas, y respectivamente. Vid. CORRIENTE, A *dictionary*, *ob. cit.*, p. 430 y del mismo autor, *Diccionario árabe-español*, *ob. cit.*, pp. 623, 627 y 880 para los siguientes términos ريساك - ريسة - ريصك - ريصة

<sup>26</sup> RODRÍGUEZ-MEDIANO, F., «Como aprendió árabe Campomanes: sobre el aprendizaje de las lenguas orientales en la Ilustración española», en *al-Qanṭara*, XLI 2, julio-diciembre 2020, pp. 545-574; sobre el nombre de Casiri, *vid.* p. 568; y la mención a su magna obra de los cánones, p. 554.

<sup>27</sup> Cfr. RODRÍGUEZ-MEDIANO, *ob. cit.*, p. 554.

<sup>28</sup> VALERO-OROL, C., «Martín Sarmiento y los estudios orientales», en *Revista General de Información y Documentación*, 22(2012), pp. 9-33, *vid.* pp. 16/7. La noticia sobre la traducción latina del código árabe titulado *Sol de Sabiudría*, dedicado a Rávago y la copia y traducción del manuscrito arábigo «con la colección de cánones *Colección Hispana Sistemática*, Cfr. Soto, *ob. cit.*, p. 20.

<sup>29</sup> *Vid.* Ms. 1623, fols. 289<sup>v</sup> a 300 y 300<sup>v</sup> a 319 respectivamente. La descripción de Caisri en *Bibliotheca Arabico-Hispanae Escorialensis sive Librorum omnium Mss quos Arabicè ab auctori-*

una temática que incluso en la actualidad es objeto de especial atención por las autoridades eclesiásticas.

Pasado el tiempo, afortunadamente, la historiografía viró la atención de la simple catalogación al encuadre espacial y temporal para poder así llegar a entender el contexto en el que se gestan esos cánones y epístolas; es el caso de Koningsveld quien como experto paleógrafo y documentalista no solo indaga en el códice sino en otros análogos por características externas del manuscrito, con el fin de poder concretar también autoría y fecha<sup>30</sup>. Pero hasta la actualidad nos movemos en el ámbito de las elucubraciones y especulaciones por los datos anteriormente expuestos. Una nueva corriente, entre las que se encuentran historiadores e historiadores del Derecho ha atendido al contenido de los cánones, a lo que disponen, prohíben y permiten a individuos en una sociedad multiconfesional; es el caso de Martínez Díez, Kassis, Aillet. Es un manuscrito que sin duda tiene una finalidad práctica y utilitarista, destinada a regular relaciones en una sociedad plural, que preocupa a las autoridades y les motiva a disponer de instrumentos jurídicos eficientes para ese mismo fin.

## II. DE LOS HECHOS APARENTES A LA HISTORIA LEGAL EN *EL CÓDICE ÁRABE DE CONCILIOS*

Los datos que ofrece la *Códice árabe de concilios* es información jurídica apropiada para un contexto religioso en el que los asuntos de fe se entremezclan con otros de gobierno y, en definitiva, de orden social. Una sociedad plural que experimentaba situaciones controvertidas y generaba problemáticas teniendo por causa las relaciones interpersonales al amparo de estatutos jurídicos, y también religiosos distintos; y esa problemática era la que competía a autoridades políticas y religiosas interesadas en solventarlas y evitar litigios entre sus miembros.

En efecto, ese es el referente socio cultural hispano-andalusí-judío que sufre avatares distintos en el tiempo y que afecta de distinto modo también dependiendo de los lugares en los que estén establecidos. Solo si las referencias son a la sociedad mozárabe en sus relaciones con la cultura andalusí y la judía, amén de la propia cristiana, el tiempo al que hay que referirse es desde el formal consentimiento de los musulmanes a su arabización hasta la erradicación del rito, que tiene lugar en las últimas décadas del siglo XI; mientras que la desnaturalización como grupo no tendrá lugar hasta finales del siglo XIII empero el interés de la Iglesia por erradicar el rito mozárabe lo que supondría una desnaturalización a nivel religioso, y esto tuvo lugar en la segunda mitad del

---

*bus magnam partem Arabo-Hispanis compositos Bibliotheca Coenobii Escorialensis complectitur*, 2 vols., Madrid: Antonious Perez de Soto imprimebat: 1760-1770.

<sup>30</sup> KONINGSVELD, P. S. van, «“The Date of al-Qānūn al. Muqaddas”». The Lisbon Fragments and the Islamic Sources», presentado en el Congreso «Derecho Canónico y Sociedades Cristianas, entre Cristiandad y el Islam, Madrid, 24-26 de febrero de 2021. En curso de publicación; *Idem*, «Andalusian-Arabic manuscripts from Christian Spain: A Comparative Intercultural Approach», *Israel Oriental Studies*, Leiden: E. J. Brill, 12(1992), pp.75-110.

siglo XI. Un tiempo en el que experimentaron represiones y persecuciones por motivo de creencias, pero también los judíos e incluso los musulmanes ante la presencia de los almorávides, que no lograron la hegemonía hasta el año 1091 en al-Andalus. Por lo tanto, un periodo en el que la convivencia anhelaba ser pacífica pero los factores que debían facilitarla no siempre se combinaron e intervinieron para su consecución.

En este marco de referencia una nota característica fue la inseguridad que sufrían muchas gentes ante el colaboracionismo entre las autoridades religiosas y políticas de confesión distinta; judíos, mozárabes, y cristianos en Córdoba mantenían relaciones con otras gentes no correligionarias. Cítese por caso el Comes ben Antonián, o los señores de nobleza cristiana con los que se han firmados pactos según al-Juṣānī (m.971)<sup>31</sup>, que demuestran su presencia y la obligación de respetar pactos y acuerdos. Precisamente son esos pactos y acuerdos los que marcan la diferenciación social entre unos y otros; de ahí la específica denominación y la identificación de los individuos en atención al derecho que les es reconocido. Es por ello el término mozárabe en el *Código árabe de concilios*, actúa como crisol respecto a la población que pudo beneficiarse de ese texto.

La etimología relativa a los mozárabes ha sido objeto de análisis por Epalza, Rubiera y Kassis desde un punto de vista no solo lexicográfico, a partir de expertos en esas materias, sino desde el sociopolítico, en base a la incidencia que la conversión y la profesión del islam en un determinado periodo de sus vidas pudo tener a nivel administrativo<sup>32</sup>. Hay una faceta o aspecto que se ha de sumar a todas estas que es la jurídica, o legal; es decir el estatuto jurídico que se reserva o se confirma a partir de la presencia de los musulmanes en nuestro territorio para las personas que, en un determinado lugar y en un momento concreto, optan o se adscriben, o son adscritas forzosamente, a un derecho que les responsabiliza de sus actuaciones y les obliga al cumplimiento de otros actos. El hecho de que el término mozárabe en árabe pudiera tener equivalente a otra palabra bien en forma activa (*musta'rib*) o en forma pasiva (*mustar'rab*) permite la referencia a la voluntariedad del sujeto que utiliza el árabe como lengua vehicular, incorpora sus costumbres y manifestaciones culturales bien de forma voluntaria o involuntaria; y es ahí donde radica la diferencia: en la expresión de la voluntad y el consentimiento en arabizarse o en la aceptación de otra cultura por imposición.

Pero la aceptación de la cultura árabe por esas gentes (no-musulmanes) fue acompañada de exigencias. Y entre las obligaciones de los arabizados, cristianos y judíos, era fundamental no proceder contra del islam y respetar las disposiciones legales no solo de las autoridades religiosas que les gobernaban –los obispos y arzobispos, nombrados con el placet del soberano–<sup>33</sup>, sino también

<sup>31</sup> Seguimos la grafía de la Real Academia de la Historia para Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Ḥārīt b. Asad, al-Juṣānī.

<sup>32</sup> Kassis plantea esta cuestión como punto de partida en su artículo sobre el manuscrito estudiado por *Derenbourg 1623*; vid. KASSIS, H., «Arabic-speaking Christians in al-Andalus in an age of turmoil (fifth/eleventh century until A. H. 478/A. D. 1085)», en *al-Qanāra*, XV (1994), pp. 401-422; vid. P. 401, not. 1.

<sup>33</sup> Sobre este asunto y la licencia concedida por los soberanos andalusíes SIMONET, *Historia de los mozárabes, ob. cit.*, pp. 668-670.

por las autoridades que se sirven de aquellos para el control de la población arabizada. Y que, conforme a las fuentes documentales, gozaron durante más de un siglo de una situación favorable respecto a los cristianos o judíos convivientes. Esto fue posible a través de pactos de sumisión o capitulación (sin resistencia) en aquel mismo territorio; de ello deja constancia el hecho de que los almorávides cuestionaran su presencia, por razones de ortodoxia, no en vano el uso del árabe tenía connotaciones religiosas al ser la lengua del Corán, el primer libro escrito en esta lengua semítica y aun así su utilización entre los miembros del clero dio lugar al abandono del latín y a la denuncia en las altas instancias<sup>34</sup>.

La historiografía jurídica contribuye a dar otra justificación acorde con el derecho reconocido a las distintas categorías de individuos y colectivos existentes en el territorio andalusí, y también una vez trasterrados los mozárabes a espacio bajo control soberanía cristiana y cultura hispano-latina. No en vano, en territorio andalusí fueron objeto de debate por el seguimiento de ciertas herejías al margen de la iglesia ovetense y posteriormente toledana; y una vez expulsados de Córdoba, por las autoridades cristianas de rito romano, ante la perseverancia en su rito hasta la total prohibición. En definitiva, no solo la cultura o la lengua, sino también la religión fue entre ellos motivo de identidad. A ello súmese la consideración que tuvieron entre los andalusíes los paganos, objeto de persecución en el islam pero también por las autoridades cristianas y que si se convertían a la fe del Profeta eran considerados conversos pues no eran de linaje musulmán, el único criterio que garantizaba la raigambre de fe islámica; pero estos eran también punto de mira para las autoridades cristianas, más aún si los paganos declinaban optar por la cristiandad; o los judíos que utilizan la lengua árabe y que también, por extensión, participaban del derecho reconocido a los mozárabes, por ser gentes del Libro. Gentes que, en su conjunto, merecieron la condición de tributarios por vivir en aquel territorio bajo soberanía islámica y haber pactado las condiciones de permanencia, a diferencia de quienes rehusaron acuerdos y pactos, para quienes no había derecho privilegiado alguno.

En cualquier caso, y ateniéndonos a la terminología con la que se refieren las fuentes a los cristianos en al-Andalus, seguidores del Mesías (دناي يسلي حيسم), todo indica que en cuestiones de gobierno primaba su fidelidad a la religión primaba sobre la arabización. El hecho de que el término mozárabe (برعتسم) sea sinónimo del anterior y se asigne a las gentes convivientes en al-Andalus (سلدنلا تيجع)<sup>35</sup>, permite contextualizar el documento estudiado en territorio andalusí, o bien posesión de gentes que, obligadas a salir de este<sup>36</sup>, conservaban su cultura y lengua vehicular. De hecho, la traducción al árabe solo sería de utilidad para personas que conocían la lengua, y que les serviría de instrumento para hacer valer el derecho transcrito del latín, solo aplicable por su condición

<sup>34</sup> MELLADO RODRÍGUEZ, J., «La lengua de los mozárabes. Otra lectura de las fuentes», en *Collectanea Christiana Orientalia*, 15(2018), pp. 119-156; *vid.* p.127.

<sup>35</sup> Sobre estos conceptos desde el punto de vista lexicográfico CORRIENTE, F., *Nuevo Diccionario español-árabe*, Madrid: instituto Hispanoárabe de cultura, 1988, p. 814; y *A dictionary of Andalusic-Arabic*, Leiden- New York, Köln: Brill, 1997, p. 501.

<sup>36</sup> SERRANO, D.: «Dos fatuas sobre la expulsión de mozárabes al Magreb en 1126», en *Anaquel de Estudios Árabes*, n.º 2 (1991) 162-182.

religiosa; este hecho justifica el cultivo de este género tanto en territorio peninsular como fuera de nuestras fronteras, y cuyo protagonismo se atribuye a los mozárabes desde el siglo IX<sup>37</sup>.

Y en este punto otra aclaración sobre el uso de la lengua y el derecho. En el periodo califal la utilización de la lengua «romance» o «مجمع» entre las gentes que convivían con los andalusíes era común a distintos niveles, y también entre los jueces. Además, a la llegada de los musulmanes al territorio peninsular la población tenía sus propias normas y leyes, derecho hispanovisigodo y derecho conciliar, lo que supondría cierta resistencia a aceptar un derecho distinto al propio, el Derecho islámico. al-Nuaymi lo justifica al explicar la existencia de un derecho preexistente, y la decisión de no cambiar *drásticamente*, sino a través de otros mecanismos, y de ahí el uso de fuentes secundarias del Derecho islámico. Efectivamente, una de particularidades del derecho andalusí fue el uso del *ra'y*, *ijtihād* o el *qiyās* para a través de la analogía, el razonamiento o la interpretación del derecho poder resolver cuestiones suscitadas entre miembros de las distintas comunidades, desde el punto de vista estrictamente religioso, entre musulmanes y no musulmanes; pero he aquí la categorización en base a la condición de seguidores de un libro sagrado, siendo los judíos y cristianos merecedores de una mayor flexibilidad a la hora de aplicar el derecho; precisando para ello instrumentos y voluntades. En el primer caso con textos bilingües de derecho y en el segundo caso con la ayuda de jueces y asesores legales de todas las comunidades convivientes, como fue el caso de Jálid ben Sad; hasta el punto de que las autoridades permitieron a los no musulmanes poder elegir sus propios jueces, también en las cuestiones de jurisdicción mixta<sup>38</sup>.

Todos estos hechos en relación con el manuscrito 1623 de la Real Biblioteca de El Escorial, aun carente de firma y fecha, dan lugar a que se cuestione su anonimato puesto que los pocos datos y referencias a personajes de la época, junto a los de contenido jurídico, ayudan a centrar la temática que nos ocupa. Una temática que, además, preocupó al jurista necesitado de leyes y cánones para administrar justicia; y que ocupó al traductor, al escribano y copista que

<sup>37</sup> Cítese por caso el manuscrito estudiado por Levi Della Vida en 1962 encontrado en Qayrawan, fechado en 829 y que es un resumen de la *Historiæ adversum paganos* de Paulo Orosio y que como otros muchos otros textos denotan la circulación de manuscritos; *vid.* DELLA VIDA, L., «Un texte mozárabe d'Histoire Universelle», *Extrat des Études d'Orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*, Paris: Maisonneuve et Larose, MCMLXII, pp. 175-183. Texto de gran estima como se aprecia al formar parte de los regalos de embajadas llegadas a al-Andalus durante el periodo que nos ocupa, y entre las que estaba la citada obra de Paulo Orosio; véase SIGNES CODOÑER, J. «Bizancio y al-Andalus en los siglos IX y X», en *Bizancio y la Península Ibérica. De la Antigüedad tardía a la Edad Moderna*, Inmaculada Pérez Martín y Pedro Badenas de la Peña (eds.), Colección Nueva Roma, 23, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2004, pp. 177-246, sobre la llegada del libro y el interés mostrado por Hasday, *vid.* pp. 218/9 y 229, respectivamente. También sobre la embajada del 948-949, BARCELÓ, M., «Una nota entorn del "Llibre dels reis francs" regalat pel bisbe Gotmar de Girona, l'any 380-940, a Alhalkam, a Còrdova». *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins*, 1979, Vol. 25, Núm. 1, pp. 127-36 [Disponible en: <https://www.raco.cat/index.php/AnnalsGironins/article/view/53891>] [Consulta: 16-04-2021].

<sup>38</sup> MU'NIS, H., *Fajr al-Andalus: dirṣāh fī tārikh al-Andalus min al-fath al-Islāmī ilā qiyām ajdawlat al-Umawīyah (711-756m)*, al-Dār al-Sauḍīyah lil-Nashr Wa-al-Tawzī', 1985, pp. 460-461.

realizó, o realizaron pues es códice así lo demuestra por sus características caligráficas, la labor encomendada durante un periodo de tiempo prolongado.

El respeto a las creencias y prácticas religiosas y ceremoniales de los hispanos cristianos, andalusíes cristianos o mozárabes y de los judíos en al-Andalus no solo se cuestionó en relación a los fieles a una u otra religión, incluso en el seno de cada una de ellas. Desde la llegada de los musulmanes al territorio peninsular, y al margen de la controversia entre cristianos y judíos del periodo hispanovisigodo –que también interesó al mandante de la compilación canónica–, se constata una problemática de creencias y ortodoxia cristiana de la que difícilmente pudieron sustraerse los nuevos gobernantes. Un tema que no centra en este momento la atención, pero sí que precisa alguna puntualización como eje vertebrador de otros hechos y decisiones político-religiosas, por sus efectos sobre la población con fines segregacionistas. Al Nuaymi indica en el estudio preliminar de su tesis que los andalusíes, en el momento de la llegada al territorio peninsular con el fin de controlar a la población y a los soldados de ambas comunidades, se vieron obligados a aplicar el derecho visigodo, lo que hacían los jueces denominados *qāḍi al-Jund*, y que una vez pacificada la población dejaron de ejercer sus funciones pero no así desaparecieron, sino que se convirtieron en el juez de la ciudad, o *qāḍi al-jamaa*<sup>39</sup>. De ahí la necesidad entre ambas comunidades de acceder a los textos jurídicos que ayudarían a la resolución de los conflictos y pleitos.

A partir de aquí, consentida la presencia, su patrimonio y convivencia huelga indicar los negocios en los que les estaba permitido actuar y en qué condiciones por economía en la extensa relación. Esa situación coincide además con tres procesos de aceptación, asimilación y aculturación, pero también de rechazo; y todos ellos en distintos entornos. En primer lugar uno interno con dos vertientes: en el seno de la comunidad andalusí con el punto de mira puesto en la conversión de los cristianos por la amenaza que suponían al islam, máxime tras las revueltas muladíes, y el consiguiente esfuerzo por la islamización y arabización<sup>40</sup>. El segundo, en el seno de la comunidad de cristianos arabizados o mozárabes, identificados con este término para diferenciarlos no solo del conjunto de «habitantes de al-Andalus» sino del resto de sus correligionarios fuera de *dar al islam* y así desde el primer tercio del siglo XI<sup>41</sup>; y es que aun habiendo conseguido mantener sus ritos y ceremonias a través de pacto (*‘ahd*) con los musulmanes y preservar su identidad, la rápida arabización –debido también al declive del latín en aquel tiempo– fue objeto de desaprobación por la Iglesia de Roma que advertía de los riesgos y peligros, luego confirmados. Y en el plano externo, el tercer entorno se situó en Roma, el Papado de forma progresiva, y a través de los arzobispados y obispados en las distintas diócesis, se preocupó por reconducir, mejor eliminar, la liturgia hispana y tener por general la romana;

<sup>39</sup> MŪ’NIS, «Fajr al-Andalus», 1954, *apud.* Al-Nuaymi, 1978, pp. 204 y 75-79.

<sup>40</sup> AILLET, *Les mozarabes, op. cit.*, pp. 99 y ss.

<sup>41</sup> *Idem*, p. 11, not. 3.



este hecho tuvo lugar formalmente y tras un prolongado proceso, en el concilio de Burgos celebrado en el año 1080<sup>42</sup>.

Es por esta razón que la población mozárabe considerase fundamental mantenerse en la cristiandad pero reforzando los lazos comunitarios, y gracias a un estatuto jurídico privilegiado en atención al modo en que habían aceptado la soberanía musulmana<sup>43</sup>; además, el hecho de su condición de tributarios del islam garantizaba su protección e integración en el esquema social andalusí multiconfesional. El rito mozárabe era signo de diferenciación en el contexto andalusí de los siglos IX y X, al margen de la explícita denominación<sup>44</sup>; asimismo, las autoridades emirales y califales contribuyeron progresivamente, y quizá sin intencionalidad, a su consolidación como tal comunidad conforme se deduce de la problemática contenida en la legislación tanto andalusí como cristiana de la época sobre celebraciones festivas, ayuno y otros rituales que precisaron aclaración o justificación con tal de evitar situaciones delicadas en el trato común.

En el momento en que estas gentes salen de su ámbito territorial, que era la zona denominada Bética por los cristianos y al-Mawsat al-Andalus, el contraste cultural se evidenció no solo a través de la lengua vehicular sino también de otras muchas manifestaciones culturales, y entre ellas una por la que se identificaban con el resto de la cristiandad: sus ritos y ceremonias religiosas, afectadas por rasgos poco ortodoxos. En el año 1068 se celebró el Concilio de la Hispania Citerior, estando presente *Hugonem Candidum, presbyterum cardinalem*, nuncio de Alejandro II, y es en ese año cuando tiene lugar la petición de sustitución del rito mozárabe, conforme a la voluntad de Alfonso VI, de Raymundo Berenguer, conde de Barcelona, y su esposa Almodia, Ermisenda Ramiro, esposa del rey de Aragón, y según se había dispuesto previamente en el concilio celebrado el año 1060 ante obispos francos defensores del ritual romano<sup>45</sup>. Pasan años hasta la celebración de un nuevo concilio y con motivo de la visita del Cardenal Ricardo como nuncio de Gregorio VII y abad de Marsella en el año 1079<sup>46</sup>, y ante la petición del rey Alfonso VI de imponer la liturgia romana «Romanun Mysterius» (ideo hoc fecit, quia Romanum Mysterium habere

<sup>42</sup> GONZÁLEZ RUIZ, R., «Las minorías étnico-religiosas en la Edad Media española», en *Historia de la Iglesia en España*, op.cit, pp. 497-557, vid. 502. El texto del concilio dice el autor está perdido (comprobar en las obras que tengo yo, op.cit. p. 506)Y sobre la repoblación de Castilla la Nueva apud. Gonzalez, *Repoblación de Castilla la Nueva II*, op. cit., not. 8, p. 504. La toma de Toledo en 1085 supone una progresiva incorporación de mozárabes, considerada minoría entre los musulmanes y objeto de expulsión ante la negativa de conversión hacia aquella ciudad y su alfoz.

<sup>43</sup> Epalza, «Les mozárabes. Etat de la question», en *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 63-64 (1992), pp. 39-50, vid. p. 42.

<sup>44</sup> SIMONET, *Historia de los mozárabes de España*, ob. cit., pp. 694/5; interesa la mención al memorial elevado al rey Fernando el Magno a mediados del siglo XI sobre el papel de los sarracenos en su mantenimiento no obstante la presión papal y con anterioridad el interés del emperador Carlos el Calvo en el 870 por conocer en su propia corte el modo de celebrarlo, propiciando el viaje de sacerdotes mozárabes hasta la corte (Camino y Velasco *Apud*. Simonet *Ibidem*).

<sup>45</sup> *Sacrosanta Concilia ad Regiam*, t. IX, «In quibus Gothici sacrorum ritus abrogati anno, ut probabilis videtur, MLXVIII AlexandroII. Pontífice», p. 1197.

<sup>46</sup> Sobre la fecha de este legado y la controversia creada por el Padre Juan de Mariana en su *Historia de la Iglesia*, lib. IX, cap. XI vid. *Sacrosanta Concilia ad Regiam*, t. X, op. cit., pp. 1815/8; concluye Cossart en nota aclaratoria que Mariana atribuye erróneamente una fecha de llegada

voluit in omni Regno suo, según la Crónica de Pelayo<sup>47</sup>. En realidad tras la visita del abad de Marsella como legado del Papa se adoptan medidas que pretenden «ut quae ibi vitia eradicanda sunt, a fundamento evulsis, plantaria virtutum, Deo autore, solerti vigilantia, plantare procuret»; una misiva con la Epistola a los obispos de Gallia, Narbonense, Gasconia e Hispania.

Esta situación de hecho, tuvo su origen en siglos anteriores cuando los cristianos convivientes con los musulmanes y judíos en al-Andalus, y concretamente en el espacio próximo a la curia emiral y corte califal, donde se gestaban las normas que regularían la presencia de no-musulmanes en tierra del islam (*arḍ al-islam*)<sup>48</sup>. La tolerancia en la práctica a esas gentes del Libro no podía contravenir las reglas coránicas; la condición de tributarios que esas gentes tenían por los pactos pacíficos firmados les hacía merecedores de protección, pero también les obligaba a seguir sus ritos con discreción. Varias fueron las causas que propiciaron una liturgia propia. Es esa liturgia o rito hispano en la que estaba asentados los mozárabes, gracias a la copia de textos latinos en un primer momento y a la traducción al árabe a partir del siglo IX<sup>49, 50</sup>. En verdad, se trataba de una presencia que toleraba y aceptaba –con prevención– la conversión al islam (*islāmī*) de los judíos (*al-yahūdī*), como de otras gentes del Libro, siendo preceptiva la «escritura de conversión» es decir la formalidad por vía documental que acreditaba su nueva condición, tras un ritual preceptivo. Y todo ello con la finalidad de que el converso (*islāmī*) asumiera sus responsabilidades y compromiso con el islam y la comunidad que le acogía<sup>51</sup>.

anterior a la redacción de la epístola papal, que no se aplicó de manera generalizada hasta la celebración del Concilio Legionense en 1091.

<sup>47</sup> FLÓREZ, *España sagrada: theatro geographico-historico de la iglesia de España*, t. XIV De las iglesias de Abila [sic], Caliabria, Coria... / su autor el R. P. Maestro Fr. Henrique Flórez del Orden del Gran P. S. Agustín, Madrid: en la Oficina de Antonio Marín, 1758, p. 472.

<sup>48</sup> CALVO CAPILLA, S., «Ciencia y “adab” en el islam. Los espacios palatinos dedicados al saber», en *Anales de Historia del Arte*, Extra 2 (2013) (Ejemplar dedicado a: VI Jornadas complutenses de Arte Medieval), págs. 51-78.

<sup>49</sup> FEROTIN, M., *Le Liber Mozarabicus Sacramentorum et les manuscrits mozarabes par Marius Férotin*, Paris: Librairie de Firmin -Didot et Cie, 1912. Sobre Vicente, «prête» mozarabe y su Colección de cánones, *vid. LV*.

<sup>50</sup> Esa actividad en al-Andalus se desarrolla hasta la primera mitad del siglo XI, puesto que a partir de entonces la expulsión es proyecto que avanza inexorablemente, de lo que dan cuenta innumerables personajes, como el cronista judío Abraham Ibn Daud (h. 1110-1180) desplazado hasta Toledo; Granada y Toledo será lugar de destino y Rabbi Juddah el rabbí y «master» director de la comunidad de Calatrava. Interesa aquí también que tomada la ciudad de Tortosa en 1148 los musulmanes de aquella ciudad permanecieron, y junto a ellos los judíos, quienes experimentaron también el paso de la soberanía al rey aragonés; no puede extrañar el interés en conocer el derecho de las comunidades mozarabes en un contexto pluriconfesional, como pudiera ser el área tortosina, citando por caso. RAY, J., «The reconquista and the Jews: 1212 from the perspective of Jewish history», *Journal of Medieval History*, 40:2 (2014), pp. 159-175, DOI: 10.1080/03044181.2014.888521.

<sup>51</sup> IBN AL-‘AṬṬĀR, *Formulario notarial y judicial andalusí*, Ibn al-‘Aṭṭār (399/1009), Estudio y traducción P. Chalmeta y M. Marguán, Madrid: Fundación matritense del notariado, 20000, mod. 164, pp. 636-640; ed. Árabe, CHALMETA, P., *Formulario notarial hispano-árabe por el alfaqú y notario cordobés Ibn al-‘Aṭṭār* (s. X), Madrid: Academia Matritense del Notariado-Instituto Hispano Árabe de Cultura, 1983, mod. 164, pp. 409-412.

Pero esa conversión, según la jurisprudencia no obligaba a las personas que estuvieran bajo su tutela y protección, ni a los esclavos, que en modo alguno podían ser forzados (*min gayr ina yuhbirua*), puesto que la doctrina prohibía expresamente la conversión bajo presión. Y esto producía efectos sobre las personas y el patrimonio. Citando por caso el matrimonio, la conversión no «rompía» el contrato matrimonial del converso casado con judía o con cristiana, salvo que ésta fuera esclava, ni quedaban vinculados los hijos mayores de siete años, pero sí los menores de esta edad que seguían la condición del padre; una conversión voluntaria tanto para cristianos y judíos en la Córdoba califal del siglo x, donde expresamente había que dejar constancia de que se hacía sin presión ni interés alguno (اط اعى ريغ اف ر نم يش و ال درك عم عقوت م الو)<sup>52</sup>. Situación de hecho que precisaba interpretación acorde desde la comunidad cristiana, cuando entre sus fieles se establecían relaciones sexuales con musulmanes o judíos, y se planteaba el vínculo entre las partes, más cuando este ante la Iglesia tenía carácter sacramental y no simple contrato civil; y he ahí la necesidad de conocer el derecho aplicable por los ordinarios de las distintas diócesis.

A la vista de todos estos hechos y para comprender el alcance que tuvo el encargo de una compilación de cánones para el servicio a la Iglesia mozárabe del siglo xi –si nos atenemos a las fechas que Vincencius aporta como de finalización del texto (aprox. 1050)– hay que analizar, siquiera de forma sucinta, algunos de los problemas que se generaron en aquel momento. Hay una problemática latente de carácter religiosa, generada incluso antes de la llegada de los musulmanes y acentuada con su presencia; hay una problemática derivada de la convivencia entre gentes de distinta religión, pero proclives al encuentro con sus vecinos más allá de su fe; y hay una problemática a nivel de las altas instancias gubernativas que tiene por objeto el control territorial, y también la supremacía religiosa. Estos temas están subyacentes en el contenido del Ms. 1623, pues, no en vano, la selección de cánones se centra en cuestiones no solo del orden religioso sino también del civil. Y sobre estos temas conocen los personajes que son citados o se visibilizan –como es el caso del presbítero que asume el encargo de realizar este trabajo– y que permiten contextualizar toda esa problemática. En definitiva, ayudan a comprender el manuscrito en su contexto, e incluso las influencias recibidas a distintos niveles.

### III. LAS HEREJÍAS SON UN HECHO CONSTATADO EN AQUEL TIEMPO. CÁNONES E INSTRUCCIÓN PARA COMBATIR LAS HEREJÍAS EN HISPANIA Y LA BÉTICA

Uno de los problemas a los que tuvo que hacer frente la cristiandad fue la herejía en territorio hispano. La tergiversación de los dogmas y creencias religiosas fue objeto de preocupación para los obispos mucho antes de la llegada de los musulmanes, y una vez gran parte del territorio estuvo controlado por el islam.

<sup>52</sup> IBN AL-‘AṬṬĀR, *Formulario notarial hispano-árabe*, p. 405.

En efecto, las herejías e interpretaciones de los dogmas de la cristiandad en el contexto andalusí se dieron desde los primeros momentos de la convivencia con el musulmán. Sin poder precisar los puntos de encuentro entre ambas comunidades que dieron lugar a esta tergiversación, o reflexiones interesadas para la captación de adeptos, lo cierto es que se generó un diálogo o comunicación al más alto nivel, entre obispos y la Santa Sede. El cronista mozárabe del 754 aporta una primera noticia sobre instituciones hispanovisigodas, pero también sobre cuestiones de fe, en particular la polémica de Julián de Toledo con los papas de Roma por la cuestión de las tres sustancias, y el rechazo del Papa de Roma bajo el presupuesto de que «la voluntad engendra la voluntad»; de este modo sentenciaba al no prestar atención siquiera a la fundamentación que se le presentaba<sup>53</sup>.

Muchas son las herejías en Hispania y en concreto en la Bética desde el siglo VIII coincidiendo con el asentamiento de los musulmanes en nuestro territorio. El caso de Migeccio<sup>54</sup>, que fue objeto de una epístola dirigida a todos los obispos de Hispania ante la gravedad del asunto por haber contaminado al obispo Egila y Félix de Urgel: «sed errores quosdam Migentii magistri sui sequens, extra Catholicam disciplinam, ut fertur, conatur docere, et alia plura capitula»<sup>55</sup>; y, como corolario, el de Egila que había sido nombrado obispo por su fe y buenas costumbres, y que tuvo que luchar contra los errores sobre el ayuno de viernes y sábados, la celebración de la Pascua, la predestinación y el libre albedrío, según consta en la Epístola II del Papa Adriano<sup>56</sup>; aunque a pesar de su «*atque ita vos antiquae fidei comunionesque sinceris traditionis inhaerentes*», y como señala Flórez, cayó en la herejía migecciana. Una herejía que contaminaba la sede hispalense, como se deduce de la carta de Elipando a Fidel: esta situación lleva a cuestionar si en aquel momento se extendió solo por la ciudad de Sevilla (que en el siglo IX era sede episcopal metropolitana) o si afectaba a toda la Bética por pertenecer Sevilla a esta amplia circunscripción religiosa, según la distribución de las sedes del Códice ovetense del 780<sup>57</sup>. Rango que no solo conservó la sede hispalense sino que se mantuvo en otros lugares durante la soberanía musulmana, incluso fuera de al-Andalus y en el territorio de las Marcas; cítese por caso la sede arzobispal de Toledo que con el *placet* de los califas omeyas y de los almorávides posteriormente mantuvieron la metrópoli y sedes sufragáneas, habiendo constancia de ello hasta la restitución por parte del papa Urbano II en 1088<sup>58</sup>. Aunque el tema merece análisis al detalle, solo decir

<sup>53</sup> LÓPEZ PEREIRA, J. E., *Crónica Mozárabe de 754*. Edición crítica y traducción, Zaragoza: Anubar, 1980, pp.60 y ss.

<sup>54</sup> FLÓREZ, *España Sagrada*, t. V, Apéndice, 10, p. 508.

<sup>55</sup> *Cfr. Epistola III, alias XCVII [del Códice carolingio] Adriani Papae omnibus episcopis per universam Spaniam commorantibus, maxime tamen Eliphando vel Ascario cum eorum consentaneis pro haeresi vel blasphemia, quod Filium Dei adoptivunt nominat*, etc. FLÓREZ, *España Sagrada*, t. V, Apéndice, 10, pp. 518-523.

<sup>56</sup> *Cfr. Epistola Adriani papae ad Egilam Episcopu, seu Joannem Presbyterum, Idem*, pp. 510-517.

<sup>57</sup> SIMONET, *Historia de los mozárabes de España*, 4 vols. Madrid: Turner, 1984. *Ob. cit.*

<sup>58</sup> La relación de obispos de este periodo en UBIETO ARTETA, *Listas episcopales medievales*, *ob. cit.*, t. II, pp.384/6. Destacar por la concomitancia temporal con la obra que nos ocupa al obispo Juan (h. 892), Ubayd Allah Ibn kasim (h.962), Juan (m. 956), Servus Dei [en árabe Abd

en este punto que la carta enviada al Papa recibió respuesta a modo de consejo y advertencia sobre lo que mejor convenía a aquellas gentes, pero también aportando juicio sobre la legislación vigente en la época respecto a errores e influencias negativas sobre el cristianismo, que tenía por causa la convivencia y vida común con gentes de otras religiones, explícitamente se refería a los judíos y a los paganos, pero no a los sarracenos: *Porrò, dilectissimi, diversi capitula, quae nobis innotuistis, id est, quod multi dicentes Catholicos se, communem vitam gerentes cum Judeis et non baptizatis paganis, tam is escis quamquem in potu seu et diversis erroribus nihil pollui se iniquunt.* Y para erradicar aquello que pudiera perjudicar a la práctica y fidelidad cristiana el instrumento personal eran los sacerdotes, mientras que el material serían los cánones: *et Sicut decet Domini Sacerdotes, nullos vos Canones ignorare, nec quidquam facere, quod Patrum possit regulis obviare.*

Otro tanto puede decirse de la herejía de acéfalos o casianistas que en el 839 da lugar a su prohibición en reunión conciliar, y llevo a los obispos de aquel tiempo a posicionarse ante los peligros que suponían para la unidad del cristianismo. En esta línea el obispo apóstata Samuel, cuya sede radicaba en Elvira y que se convirtió al islamismo, es otro ejemplo de la grave crisis que tuvo continuidad en su sobrino el obispo de la diócesis de Málaga, Hostégesis, a quien Guillén Robles describe como «obispo simoníaco»; la simonía fue causa de corrupción y de odio entre sus correligionarios por colaborador de los musulmanes<sup>59</sup>. Un hecho singular es que fuera destinado en el año 862 a la ciudad de Córdoba y allí mantuviera la controversia con el sacerdote Samuel por su apoyo a los mozárabes Romano y Sebastián sobre la figura humana de Dios y que Jesús hubiera sido engendrado en el corazón de la Virgen María. Temas no exentos de polémica respecto a las creencias andalusíes en materia de prohibición iconográfica, y de la virginidad de la madre de Jesús<sup>60</sup>.

En cuanto a los pelagianos, Ferotin indica que es en el manuscrito mozárabe 30.845 del Museo Británico<sup>61</sup> en el que hay menciones a San Jerónimo, San

---

al-Mālik [كله لاديد] (h. 962 y 971), Pascual (h. 1058 y 1067). Precisamente, el nombre de Abdelmālik entre los obispos toledanos de época califal plantea dudas sobre la identidad del que es nombrado en el libro séptimo como destinatario o mandante del encargo que concluye con esa compilación de cánones y epístolas.

<sup>59</sup> GUILLÉN ROBLES, *Málaga musulmana*, ob. cit., p. 47.

<sup>60</sup> También este tema en relación con la diócesis sufragánea de Málaga véase GUILLÉN ROBLES, F., *Málaga musulmana sucesos, antigüedades, ciencias y letras malagueñas durante la Edad Media*, Málaga [s.n.]: Imp. de M. Oliver Navarro, 1880, pp. 44-48 [Disponible en: <http://www.bibliotecavirtualdeandalucia.es/catalogo/es/consulta/registro.do?id=7602>] [Consultado el 14/04/2021].

<sup>61</sup> FEROTIN, M., *Le Liber Mozarabicus Sacramentorum et les manuscrits mozárabes*, Paris, 1912, not. I, p. 22. En el caso de los santos que inspiran la liturgia mozárabe Ferotin concluye que, la falta de mención a Leandro de Sevilla, Martín de Braga, Fulgencia de Écija o Braulio de Zaragoza, y la remisión a otros santos posteriores del siglo X como Ildefonso de Toledo, o Julián de Toledo e incluso de Salvus, abad de Albelda (962) entre otros, el *Liber Mozarabicus* es receptáculo de una tradición muy anterior, pero que se plasma por escrito a posteriori, y esto tiene lugar en otro momento histórico, en otro contexto y ante otras necesidades; como así sostiene en base a la obra de Flórez, concretamente en el tomo dedicado a la misa antigua de España, FLÓREZ, *España Sagrada*, t. III, p. 187. Hipótesis a la que nos sumamos también respecto a la Colección canónica.

Agustín, San Emiliano y al niño mártir San Pelagio, condenado a muerte en el año 925 durante el reinado de Abd al-Rahman III; a este santo se consagró una misa propia en el entorno mozárabe, objeto de crítica en el seno de la Iglesia de rito romano. Se sumaba esta celebración a otras que desde los tiempos de Carlomagno y Adriano I fueron consideradas aberrantes y signo de la falta de control sobre la población cristiana bajo soberanía andalusí.

Pero interesa en este punto retomar la situación en el siglo VIII, dejando las herejías del siglo IX al margen puesto que lo que interesa es comprender la influencia que Carlomagno tuvo en la incorporación al territorio peninsular, y en concreto al andalusí, de los cánones gestados al otro lado de los Pirineos, y cuya impronta en el Códice árabe es innegable.

En este sentido es también un hecho singular y decisivo para comprender el contexto en el que tiene lugar la redacción del Códice árabe la toma de conciencia por parte de Carlomagno de la situación en la que se encontraba la cristianidad en la Península, durante su expedición por la Marca Hispánica; su presencia en el territorio andalusí se remonta, según las fuentes islámicas al año 777, a petición de unos confabulados contra Abd al-Rahman I; y que según la Crónica anónima del siglo XI eran al-Arabi en Zaragoza y Husain b. Yāḥyā al-Ansari<sup>62</sup>; una primera incursión que fue efímera al no contar con el apoyo esperado de los descontentos con el emir cordobés.

Al margen de las escaramuzas, y centrado el tema en la materia religiosa, en aquel tiempo la soberanía musulmana al margen del control territorial y precisamente una vez lo conseguía, convenía o pactaba con las comunidades cristianas la celebración del ritual y mantenimiento de las iglesias bajo las condiciones de tributarios del islam; quizá también esta presión fue argumento de los insurrectos contra el emir para captar la atención del *intrepidus e invicto Carolo Principe*<sup>63</sup>, ante el desconcierto experimentado, no solo por los musulmanes que a él acudieron para buscar su apoyo sino, por los cristianos observantes de sus ritos y ceremonias y fieles perseguidos en las áreas que se anexionaron al territorio islámico de forma pacífica.

Las relaciones entre la iglesia gala y la hispana eran fructíferas como así lo denota la ordenación del obispo Egila por el arzobispo francés de Sens, Wilcario o Vulcario como indica Flórez<sup>64</sup>. Wilcario, *Archiepiscopus Provinciae Galloccorum* en el año 782<sup>65</sup>. La ordenación fue posible gracias a su mediación ante el papa Adriano I –en sede pontificia desde el 772–, quien autorizó su desplaza-

<sup>62</sup> Este episodio según la crónica anónima del siglo XI, *Ajbar maḥmūa*, tuvo dos protagonistas contra el emir, que se hizo fuerte en la plaza y obligó, según dice el autor, que Carlomagno se volviera a su país. *Ajbar Machmuā: (colección de tradiciones): crónica anónima de siglo XI*, Dada a la luz por primera vez, traducida y anotada por don Emilio Lafuente Alcántara, Madrid: Imprenta y esterotipia de M. Rivadeneyra, 1867, pp. 104/5. Según Dozy fueron Habib, un *fihri* al que llamaban el Eslovo por su apariencia que era yerno de Yūsuf, y finalmente, Abū l' Aswād, hijo de Yūsuf y a quien el emir había condenado a cadena perpetua; *vid. Dozy, Historia de los musulmanes de España. Las Guerras civiles*, t. I, pp. 320/1. La Crónica.

<sup>63</sup> AJBAR, *ob. cit.*, Apéndice 7, pp. 169-170.

<sup>64</sup> FLÓREZ, *España Sagrada*, t. XII, p. 169.

<sup>65</sup> UBIETO ARTETA, A., *Listas episcopales medievales*, 2 vols., Zaragoza: 1989, p. 147.

miento hasta la Bética con el presbítero Juan<sup>66</sup>. Adriano I –determinó para este «obispo reginonario» no «usurpase agena Sede»; no obstante se le localiza en la iliberritana a raíz de las cartas del arzobispo de Toledo Elipando (c. 783-808)<sup>67</sup> enviadas al Papa posteriormente, poniéndole en antecedentes de las herejías en aquella sede, en concreto de la de Majencio (erradicada en el año 785) y de la del propio Egila.

La presencia de Egila y Juan en la Bética tenía por finalidad la predicación a los cristianos en el territorio andalusí. Este dato justifica, a priori, la necesidad que pudieron tener de conocer los cánones de los sínodos provinciales y locales, al margen del conocimiento que poseían de las disposiciones de origen galo. Flórez indica que no hay datos sobre la movilidad de los mozárabes en búsqueda de instrucción y conocimiento fuera de al-Andalus, y en concreto de Córdoba. De ser así habría que poner en tela de juicio la labor compilatoria que se realiza desde el último tercio del siglo VIII ante lo que también se puede calificar como dispersión normativa en materia canónica conciliar y sinodal; y en consecuencia el trabajo de escribanía por copistas de los que ya se tiene noticia<sup>68</sup>.

Los datos sobre las fuentes de Egila y el presbítero Juan son ciertamente escasas, salvo la referencia al permiso solicitado por el arzobispo de Sens al Papa para que fuera enviado a Hispania; el pontífice aceptó, pero impuso como condición que fuera bien examinado y comprobado «sus laudables costumbres y doctrina catholica»; y así debió acreditarlas cuando fue ordenado y enviado a la cristiana misión, por su «anticipado conocimiento». Es comprensible que la venida de este obispo predicador fuera acompañada de los textos necesarios para acometer su labor de manera eficiente; y que la pervivencia de esos escritos, cánones o epístolas, se consolidara a través de otros reproducidos en el territorio de la Bética. Según Flórez, vacante la sede de Iliberri, Egila ocupó la silla y fijo su «Cathedra Evangélica»; no se concibe cátedra sin fuentes para su conocimiento. De hecho, su fama se debió al empeño en erradicar de la Bética «tanta cizaña de perversas doctrinas cultivadas por Mahometanos, por Judíos, por Hereges y por ignorancia de la doctrina Sagrada». De ahí la atención prestada a los problemas derivados de la confluencia y convivencia en espacios contiguos de gentes con errores de fondo respecto a sus creencias y dogma de fe. Su actividad se orientó a: «cultivar la heredad del Redentor, confirmando a unos en la Fe, instruyendo a otros, y defendiendo a todos». Nobles tareas que le reconocieron como «operario» de la Iglesia. Y todo ello a partir de las disposiciones conciliares, cuyo devenir precisó siglos más tarde la comparativa y con-

<sup>66</sup> FLÓREZ, *España Sagrada*, t. V, Apéndice, 10, p. 507.

<sup>67</sup> FLÓREZ, *España Sagrada*, t. V, p. 352. Y sobre estas epístolas Carta de Egila a Adriano I y Epístola 96 núm. 1 tomo V, p. 530. Cfr. FLÓREZ, *España Sagrada*, t. XII, p. 162/3. Epalza expone la influencia del islam en su doctrina, *vid.* «Sobre la influencia», *op. cit.*, pp. 3/4; considerado precursor del adopcionismo y condenado en el Concilio de Sevilla del año 784.

<sup>68</sup> RIVERA RECIO, F. J., «La Iglesia mozárabe», en *Historia de la Iglesia en España*, dirigida por Ricardo García-Villoslada, II-1.º, Madrid. Biblioteca de autores cristianos, 1982, pp. 22-60, pp. 35/6. Egila y Juan coincidieron con Migencio, objeto de condena por sus predicaciones y heterodoxias. Sobre la herejía y advertencias a Migencio, *vid.* DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Asturias en el siglo VIII. La cultura literaria*, Oviedo 2001, p. 58.

traste con otros códigos de mayor fidelidad y acordes con el rito romano al que se les conminó adscribirse una vez expulsados por los almorávides del antaño territorio califal, y asentados en territorios bajo soberanía cristiana.

La labor de Egila, desde un punto de vista material, se puede considerar una vía de introducción de la doctrina católica acorde con los cánones galos; y, de ahí, la influencia para la formación de un corpus documental de arraigo entre los mozárabes, a quienes se les consideraba «conquistas espirituales para el Cielo»<sup>69</sup>. Así lo disponía ya el canon 25 del Concilio IV de Toledo, exigiendo el conocimiento de las Sagradas Escrituras y los cánones, tanto para edificación de los fieles como para la recta disciplina del clero, por supuesto también de la feligresía<sup>70</sup>; y, en consecuencia, su aplicación se haría sin solución de continuidad por razones ya explicadas.

La incorporación de medidas tendentes a erradicar las herejías en Hispania encomendada a Egila tiene sus propios rasgos. Para el ejercicio de su obispado hubo de controlar tanto a la feligresía como al clero, y de ello deja constancia la segunda epístola recibida del Papa Adriano I, en la que le indica proceda sin contemplaciones respecto a quienes se separasen de la iglesia:

«Qui correctos se videri volunt, ab omni suspitione se purgent et obediendo vobis probent se esse nostros, quorum si quisquam salubribus praecepti satisfacere detractarevit, sive ille Clericus, sive laicus, ab Ecclesiae societatur pelletur»<sup>71</sup>.

Este intervencionismo sobre territorio hispano, y andalusí, se aprecia tuvo dos instructores. La presencia de Carlomagno en las cuestiones de la iglesia de Hispania y de la Bética se evidencian en las cartas al papa Adriano I, en concreto en la Epístola I correspondiente a la XCV del código Carolino<sup>72</sup>. En este texto el Papa se dirigía al «dilectísimo Egilae Episcopo» que lo era «in partibus Spaniæ»; Adriano I admitía el papel de «Carolux Rex Francorum et Langobardorum (...) pro tua insigne dilectione poscendum emissi».

Pero el comportamiento de Egila no fue el que se esperaba. Respecto a la herejía del obispo Egila, conocida en el año 782, fue el Papa Adriano I quien preocupado por el problema como lo estaba también el emperador Carlomagno, le advierte, a través de una carta enviada a Egila y al presbítero Juan<sup>73</sup>, sobre los

<sup>69</sup> FLÓREZ, *España Sagrada*, t. XII, p. 164.

<sup>70</sup> DÍAZ, «Concilios y obispos en la Península Ibérica», *op. cit.*, p. 1125, not.130. Y sobre la necesidad de ocuparse de la lectura, exhortación y enseñanza a partir de las Sagradas Escrituras y los cánones, véase Concilio cuarto de Toledo, canon XXV «... Sciant igitur sacerdotēs scripturas sanctas et canones, ut omne opus eorum in praedicatione et doctrina consistant, atque aedificent...» *vid.* MARTÍNEZ DÍEZ, G., (S. I.), y RODRÍGUEZ, F. (S. I.), *La colección canónica Hispana*, V. Concilios hispanos: segunda parte, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1992, pp. 161-224.

<sup>71</sup> FLÓREZ, *España Sagrada*, t. V, Apéndice, 10, p. 517.

<sup>72</sup> *Idem*, p. 508.

<sup>73</sup> Sobre el protagonismo en aquellos primeros años de la presencia musulmana de un obispo llamado Juan, Flórez menciona a uno de los sucesores de Agibardo, presentes en el XV Concilio de Toledo, concretamente en el año 688; 22 años antes de la entrada musulmana. FLÓREZ, *España Sagrada*, t. XII, pp. 161/2. El término presbítero, en la literatura mozárabe de los siglos IX-XI esta-



peligros de caer en sus propias contradicciones, respecto a las herejías de Feliciano<sup>74</sup> y de Migecio. Esta primera medida consiguió logra la «paz de la provincia de Sevilla» con la intervención de otros obispos interesados en el asunto, y a instancias de Elipando. Y es en estas denuncias de Elipando donde se constata la situación real de la iglesia mozárabe: tiempo de celebración de la Pascua en el mismo día que la Iglesia romana, y en concreto las misas de la tercera y quinta feria,<sup>75</sup> los ayunos y vigilia del Viernes y del Sábado, calidad de los alimentos, predestinación, casamientos, libre albedrío, misas de difuntos, fiestas de la Ascensión y del Espíritu Santo entre otros, y falta de disciplina eclesiástica junto a la predicación de cosas opuestas a la fe y a la práctica de la iglesia<sup>76</sup>. Ritos y ceremonias que tenían su correlativo entre la población musulmana en la celebración del ayuno de Ramaḍān, o en las celebraciones del rito de la oración comunitaria el viernes o en las prohibiciones alimentarias que en un contexto multicultural serían conocidas y objeto de curiosidad y también de controversia cuando se invitara a participar de lo festivo a quienes no profesaban la misma religión.

La Carta de Carlomagno contra el adopcionismo de Elipando y contra el obispo de Urgel Felix<sup>77</sup>, como la carta del Papa, junto con el posicionamiento de los obispos lombardos, y otros eruditos de aquel tiempo como Alcuino de York, tuvo por resultado la declaración de herejes y el envío a Asturias del obispo de Orleáns, que en aquel tiempo era el español Teodulfo, privado de Carlomagno. A partir del envío a la corte de Oviedo se organizó la corte y las iglesias conforme al estilo carolingio. Y seguidamente se convocó un concilio de Oviedo al que fue llamado Alfonso el Casto, que la historiografía fecha entorno al 790<sup>78</sup>. La erección de la sede ovetense, según Serrano, fue pareja a restauración de los antiguos obispados, siguiendo lo dispuesto anteriormente en los concilios y listas de sedes existentes, pero también a la introducción en

---

ba ligada a la actividad de los escribanos –scriptores–; excepcionalmente «monachus» o abba, como indica Ferotin. *Cfr. Le Liber mozarabicus sacramentorum, op. cit.*, p. 25. Y la asignación del presbítero en Según relato de Baronio y de los «colectores de concilios», *Cfr. FLÓREZ, España Sagrada*, t. V, p. 349.

<sup>74</sup> Feliciano negaba la condición de Hijo propio de Dios a Cristo, y declaraba su condición de hijo adoptivo. Herejía a la que se suma también Elipando, quien a sus 76 años presentaba batalla al mismo Carlomagno, y rechazaba las cartas conminatorias del Papa Adriano; *Cfr. FEROTIN, Liber Mozarabisc Sacramentorum*, p. 38.

<sup>75</sup> FLÓREZ, *España Sagrada*, t. V, p.358. Y sobre la herejía del Obispo de Urgell Felix que traspasó los Pirineos, y su viaje hasta presencia de Carlomagno en Regino, Reganesburg o Ratisbona en el año 792, *op. cit.*, t. V, p. 360. Sobre la Epístola de Elipando a Alcuino *vid. FEROTIN, Liber Mozarabisc Sacramentorum*, p.38. Y en CERRO CALDERÓN-PALACIOS ROYÁN (ed. trad. comm.) Elipando de Toledo *Obras cit.*, pp. 231-42.

<sup>76</sup> *Idem*, p. 166.

<sup>77</sup> Esta referencia en la Carta de Egila a Adriano I y Epístola 96 núm. 1 tomo V, p. 530. *Cfr. FLÓREZ, España Sagrada*, t. XII, p. 162/3. Y sobre este tema *vid. BARBERO DE AGUILERA, A.*, «Los “síntomas españoles” y la política religiosa de Carlomagno», en *En la España medieval*, N.º 4, 1984 (Ejemplar dedicado a: Dedicado a Ángel Ferrari Núñez (I)), págs. 87-138, p. 93.

<sup>78</sup> SERRANO, L. «El obispado de Burgos», en *Castilla primitiva desde el siglo v al xiii por don Luciano Serrano* O. S. B. Abad de Silos, tomo primero, Madrid: Instituto de Valencia Don Juan, 1935, pp. 111-121; *vid. p. 121.*

Asturias de las *Homilias de Warnefrido*; lo que no parece fuera parejo a la organización de la corte ante la oposición interna de los dirigentes y miembros del clero. Y sin embargo ya se admite la presencia de obras escritas religiosas, que fueron importadas desde la Galia y copiadas desde el siglo IX, conforme se deduce de las fórmulas insertas en los textos, de origen carolingio.

La intervención de Carlomagno en este tema de protección y defensa de la cristiandad hispana, tanto en el marco de la ciudad real ovetense como en la Bética, justifica la convocatoria de un concilio en Franckfurt para debatir sobre la herejía de Elipando y la situación de la iglesia en Toledo. Con antelación el emperador había enviado misiva al Papa justificando la necesidad de erradicar finalmente los desmanes de la iglesia hispana. Y para justificar sus actuaciones se basó en lo ocurrido en la determinación de los obispos convocados en un concilio celebrado en Oviedo en el año 790 con el fin de delatar a Elipando. La delación ante el emperador se justificaba en su intitulación como «defensor de los cristianos españoles», sobre los que ejercía protección *en todo el territorio peninsular*, y por tanto también sobre los cristianos en al-Andalus. Con el fin de controlar sus actuaciones se rehuyó la autoridad metropolitana que ejercía Elipando y se le aisló a nivel de comunicación. La medida acatada obligaba a nombrar (y establecer) un obispo en la ciudad de Oviedo para que ejerciera el control sobre el resto de los obispos; y todo ello porque Oviedo era la ciudad «real» o principal de aquel reino en gestación, pero carente de título arzobispal<sup>79</sup>.

Y a pesar de todas estas medidas la desobediencia continuó y denuncias fueron asiduas como prueba el Concilio de Ratisbona del año 792 donde se hicieron eco los asistentes del nestorianismo adopcionista que se extendía por Hispania<sup>80</sup>. Una situación que, además, se conjugaba con el sometimiento a la soberanía musulmana y amenazaba la ortodoxia en el seno de las comunidades de fieles obligados tributariamente al islam y devocionalmente al cristianismo<sup>81</sup>.

Un tema de interés en este asunto, según Epalza, es que la advertencia de Félix denota ya una separación entre el centro de influencia toledano sobre Córdoba y la zona Bética y la zona de influencia franca, bajo el control romano y el asesoramiento de Carlomagno, más tarde de Ludovico Pio. Precisamente dos ámbitos religiosos que, según el islamólogo, se fueron distanciando progresivamente a partir del siglo VIII por el adopcionismo que señala fue «inicio de la fagocitación de la Iglesia hispana». Y nos parece relevante para comprender lo

<sup>79</sup> SERRANO, L. «El obispado de Burgos», en *Castilla primitiva desde el siglo V al XIII por don Luciano Serrano*, O. S. B. Abad de Silos, tomo primero, Madrid: Instituto de Valencia Don Juan, 1935, pp. 111-121; *vid.* p. 120. Serrano, en esta argumentación se basa en lo descrito en el historial de esa controversia, conforme a la lectura sobre el posible concilio ovetense del año 900; *vid.* FITA, F., «Concilio Ovetense del año ¿900? Texto inédito», en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, vol. 38 (1901), pp. 113-133; *vid.* pp. 116/7. Nótese que Serrano cita el número XXXIX, que creemos es un error, una vez contratado el texto.

<sup>80</sup> EPALZA, «Sobre el adopcionismo», *op. cit.*, p. 7.

<sup>81</sup> ABADAL Y DE VINYALS, R., *La batalla del Adopcionismo en la desintegración de la Iglesia visigoda*. Discurso leído en la recepción pública de D. Ramón de Abadal y Vinayls en la Academia de Buenas Letras de Barcelona, el 18 de diciembre de 1949. Contestación del Académico y numerario Dr. D. José María Millas Vallicrosa, Barcelona, MXCILIX; la pugna de poder imperial sobre el real ovetense en pp. 165-170.

que sucede posteriormente en la zona bajo soberanía islámica respecto a la aplicación del derecho entre los mozárabes. En ese contexto los mozárabes fueron un colectivo al que proteger, al que reconducir, y al que reorientar, como así parece entendió Carlomagno; no en vano esa finalidad se mantendrá incluso hasta el siglo XI<sup>82</sup>, si admitimos que la obra de Vicente, por encargo de obispo celoso de la fe de sus fieles, precisa orientación recta, fidedigna y constatable<sup>83</sup>.

Todos estos argumentos contribuyen a comprender el papel de la iglesia franco-gala durante un momento de la historia peninsular inestable y más aún, incierto. Martínez Díez en base a su estudio de los cánones conciliares que componen la colección analizada, según la Sistemática Mozárabe, orientó al investigador interesado en esta temática hacia la frontera más meridional del imperio franco, y es el área catalana del siglo IX, y concretamente la gerundense, la que adquiere protagonismo respecto a lo que denomina tradiciones «indígenas visigóticas-mozárabes»<sup>84</sup>; difícil resulta justificar la incorporación de cánones procedentes del otro lado de los Pirineos a través de ese territorio, y más aventurar el desplazamiento de mozárabes hasta aquellos lugares, por mucho que estuvieran necesitados de instrumentos jurídicos.

Barbero estudió el proceso de recepción de manuscritos visigodos sobre cuestiones de liturgia y derecho canónico en las proximidades de Lyon, en concreto en Autun; estos textos constituyeron el corpus de la antigua liturgia galicana<sup>85</sup>; un síntoma de la preocupación por el rito y ceremonia son también unas cartas en las que se abordan las mismas cuestiones que ocuparon a los obispos hispanos, dando noticia con ello de la necesidad de normas claras y uniformes, no en vano fue un periodo también de dispersión normativa en este ámbito eclesiástico. Y en esa línea de construcción del derecho la iglesia hispana se benefició de «préstamos litúrgicos» que bajo el término «síntomas españoles» tomaron los francos a los visigodos e incorporaron a una cadena de transmisión que

<sup>82</sup> AILLET, C., «La formación del mozarabismo y la remodelación de la península ibérica (s. VIII-IX)», en *De Mahoma a Carlomagno. Los primeros tiempos (siglos VII-IX)*, Actas XXXIX Semana de Estudios Medievales 2012, Estella (Navarra), 2013 pp. 285-310. Sénac, Philippe, «Mahomet et Charlemagne en Espagne. Entre la guerre et la paix: diplomatie et négoce (VIII-Ixe siècles)» en *De Mahoma a Carlomagno. Los primeros tiempos (siglos VII-IX)*, Actas XXXIX Semana de Estudios Medievales 2012, Estella (Navarra), 2013, pp. 13-32. (Interesa sobre la conquista de Narbona, Gerona y las incursiones en la Península con el fin de buscar asociados que rechazaran la presencia musulmana en aquellas décadas iniciales, *vid.* p.15). Interesa también aquí mencionar las embajadas de los soberanos cordobeses a Aix la Chapelle en la primera mitad del siglo IX, que por la extensión del trabajo quedan fuera de su análisis.

<sup>83</sup> EPALZA, M. «Sobre el origen islámico del adopcionismo», p. 8. Brotes de adopcionismo que aparecen en los siglos XII y XIV, y que pudieran también «resucitar» en el territorio hispano, dando lugar a la necesaria recopilación y compilación de los cánones que prohibían todas estas herejías, de origen nestoriano. FONTAINE, J., «Mozarabie hispanique et monde carolingien: Les échanges culturels entre la France et l'Espagne du VIII au X siècle», en *Anuario de estudios medievales*, 13 (1983), pp.17-46.

<sup>84</sup> MARTÍNEZ DÍEZ, *La Colección canónica Hispana*, II, p. 614.

<sup>85</sup> BARBERO DE AGUILERA, «Los "síntomas españoles"», *ob. cit.*, 93 y 95. Cítase que la exposición más antigua de esa liturgia fue la llamada *Expositio brevis Antiquae Liturgiae*, existiendo códice originario en San Martín de Autun.

llegó hasta la Bética si nos atenemos a la honda preocupación del emperador franco por ejercer un control sobre los creyentes bajo dominio islámico.

Es por ello que la presencia de cánones de la narbonense y galos en el código, no expresamente identificados con los correspondientes a la sistemática hispana, llevan a considerar distintos hechos que suman a la comprensión de las medidas acatadas por Carlomagno en el siglo IX, y que tendría continuidad respecto a la preservación de ese derecho entre las comunidades a las que iba destinado.

En efecto, el desconcierto que ocasiona la falta de correspondencia entre el contenido de los cánones transcritos y las glosas sobre sus equivalencias, especialmente siguiendo la retroversión de Casiri y también de las copias conservadas en la Biblioteca Nacional es motivo para seguir indagando sobre las razones que llevaron al copista a incluir textos distintos a los de las colecciones hispanas al uso. Martínez Díez y Rodríguez informaron también de esa falta de identidad e incluso de los añadidos y complementos sin justificación por el autor. Es este el caso de uno de los cánones correspondientes al libro V, y en concreto en el título VIII, ubicado a continuación del que sería el canon 25 del concilio Agatense, y que siguiendo la *Sistemática mozárabe* ofrece un nuevo canon, sin numeración atribuido a un concilio gerundense, que según consta en el estudio de Martínez Díez *textus huius capituli non invenitur in concilio Gerundense*.

En el estudio realizado por el Padre Gonzalo especula con un posible concilio local, ante la falta de localización exacta de ese texto. Los concilios no ecuménicos gerundenses de los que se tienen noticia son un total de cinco<sup>86</sup>, pero interesa en este estudio citar los de los años 517 y 1068 por las fechas que la historiografía atribuye a la autoría del Manuscrito.

Se tiene noticia del concilio de 517 celebrado durante el reinado de Teodorico, efectivamente un concilio local al que acudieron seis obispos; en aquel tiempo era primado de Tarragona Juan que escribió al Papa solicitando al papa Hormisdas –inmerso en erradicar el cisma acaciano– pidiera a los obispos asumieran la disciplina eclesiástica, y urgiera al cumplimiento de los cánones de la Iglesia, para ello sugería la celebración de un concilio anual. Y así tuvo lugar en el año indicado y en Gerona, teniendo como resultado la promulgación de diez cánones sobre normas respecto al rito y la misa que debía adoptarse siguiendo los dictados de la iglesia metropolitana (Tarragona, en este caso). Las normas se referían a preceptos sobre el ayuno y la abstinencia en dos periodos anuales, durante tres días (viernes, sábado y domingo), como se había aprobado en Viena, pero no parece ser se observara en España (al menos en esta sede metropolitana); el canon cuarto sobre periodos para la administración del bautismo,

<sup>86</sup> Sobre los concilios gerundenses estos son 517; 1068; 1261; 1274 y 1717, según consta en LANDON, E. H., *A manual of councils of the Holy Catholic church*, 2 vols. Edinburgh: J. Grant: 1909, vol. I, p. 292. Y sobre el citado obispo en el año 928 se nombra obispo de Gerona a un tal Wigonen, siendo obispo de Narbona Ildelbertus y Teodorico de Barcelona, en el año XI del rey Carlos, y Wifredo conde, presbítero. En MARTEN, E. & DURAND, U., *Thesaurus novus anecdotorum. COMPLECTENS REGUM AC Principum, Aliorumque Virorum Illustrium EPISTOLAS ET DIPLOMATA bene multa. TOMUS PRIMUS, I*, Lutetiae Parisiourm: Bibliopolarum Parisiensium, MDCCXVII, p. 60/61.

concretamente en Pascua y Semana Santa salvo en casos de enfermedad; el canon quinto sobre el bautismo de los recién nacidos, desde el día de su nacimiento, para el supuesto de peligro de muerte; el canon séptimo sobre la prohibición a los clérigos de vivir con mujeres excepto su madre y hermana; y sobre las prohibición de admisión al clero de personas que hubieran mantenido relaciones, según dispuso el canon octavo; así como la invitación de rezar el Padre-nuestro diariamente, signo de unión en la fe de Cristo, conforme al canon décimo. Pero es el canon 6 el que dispone la expresa prohibición a cualquier miembro del clero (*a pontífice usque ad subdiaconum*) no usar los «servicios» de sus antiguas esposas (*cum sorore*) si hubieran sido ordenados a posteriori, y para el supuesto de que no estuvieran ante la presencia de otro hermano (*alterius fratris*), prohibiendo vivieran en la misma casa, ya que estas mujeres habían adquirido, por esa convivencia, la condición de hermanas. Un canon que, por lo tanto, tiene correspondencia con el texto inserto en el manuscrito objeto de reversión por Casiri y sobre el que se preguntaron los editores de la Colección Canónica Hispana, sin poder precisar en aquel momento su origen<sup>87</sup>.

Todo esto se concretó, por ejemplo, en la permisividad de practicar libremente sus ritos en las parroquias; y aunque algunos autores sostienen que fue a pesar de la pérdida de la jerarquía episcopal los datos que ofrecen las series episcopales, y las fuentes hispanoárabes coligen que no fue así. En efecto, bajo soberanía musulmana las distintas sedes episcopales del sur peninsular, de las ciudades de la Bética mantienen titulares que, además, se trasladan de sede hacia otras ciudades como Palencia, citando por caso durante el periodo califal<sup>88</sup>. Interesa en este punto señalar que, en Toledo, el último obispo reconocido fue Pascual y ejerciendo en su sede en 1067; una vez fallecido, el sucesor fue el obispo de Sahagún de la orden de Cluny, don Bernardo y oriundo de Agen; dato de interés puesto que la diócesis y catedral toledana se rigió por las decisiones romano-galas; y según investigación de González, se acentuaron con la llegada de clérigos francos que dieron estabilidad a la iglesia mozárabe, aunque también pérdida de autonomía. Dato de sumo interés si se tiene en cuenta la importante labor de copia de cánones de colecciones mucho más acordes con la formación y pensamiento del obispo cluniacense y los clérigos francos, conocedores de los cánones conciliares de la anterior diócesis narbonense<sup>89</sup>.

Hasta 1068 no hay constancia de la celebración en Gerona de otro sínodo, que fue convocado por el representante romano cardenal Hugo el Blanco o Hugo Cándido, que vino a España, según Vincke, en dos ocasiones; la primera

<sup>87</sup> CASIRI, *ob. cit.*, fol. 193; MARTÍNEZ & RODRÍGUEZ, *Colección canónica, ob. cit.*, p. 695; Ms. 1623, fol. 297.

<sup>88</sup> Para un seguimiento de estas diócesis durante los siglos X al XI véase UBIETO ARTETA, *Listas episcopales, ob. cit.*, passim.

<sup>89</sup> GONZÁLEZ, «Las minorías étnico-religiosas en la Edad media española», *op. cit.*, p. 507. Y es en Toledo y su alfoz, en sus parroquias clasificadas en dos grandes bloques según el rito o tradición, propia de Toledo y de la España Norte y las que seguían el rito de la zona bética (Apud. J. PINELL, *Liturgia hispánica, op. cit.*, not. 16, p. 507).

entre 1065 y 1068; y la segunda en 1074<sup>90</sup>. Este cardenal confirmó, en nombre del papa la Tregua o Paz de Dios, como respuesta de la Iglesia y del campesinado a la avaricia y presión de los nobles de aquel tiempo, en concreto de quienes bajo influencia franca acosaban en busca de la obtención de primicias. Tregua que se definió bajo pena de excomulgación, y donde se aprobaron 14 cánones contra los abusos de aquel tiempo. Pero lo que más nos interesa del primer viaje de este cardenal es su estancia en Aragón, con el fin de sustituir la liturgia «hispana» por la romana; en realidad, se trata de la liturgia mozárabe, de quienes entre los musulmanes, o bajo soberanía musulmana, participaban en sus ritos y ceremoniales, habiendo introducido variaciones denunciadas ante la Iglesia y objeto de persecución y erradicación. En ese contexto, simonía y herejía son sinónimos, y se persigue y castiga cuando ya habían pasado diez años de la excomunión del obispo de Narbona por el mismo delito, y por decisión del papa Víctor II. También a este concilio acudieron seis obispos y dos arzobispos además de los abades mencionados<sup>91</sup>. Un concilio en el que la permisividad hacia la liturgia mozárabe es tema discutido y controvertido dando con ello idea de una persecución en el seno de la iglesia peninsular cuando la mozarabía aún no se había enfrentado a la presión de los almorávides, que tuvo lugar veinte años más tarde, y cuatro años después de la reconquista de Toledo en 1085.

La presencia de no musulmanes en virtud de los pactos y acuerdos firmados era evidente, y esa visibilidad se constata a partir de la permisividad en la construcción y reparación de iglesias y sinagogas en al-Andalus. Pero no solo en el patrimonio arquitectónico sino también a sus moradores y a quienes frecuentaban los centros de culto, de manera que ritos y celebraciones permitían identificar a los individuos que se acercaban hasta los lugares de culto. La intervención de las autoridades religiosas se orientó a celar por sus fieles, susceptibles a cualquier ataque o intento de conversión o de cuestionamiento de sus creencias; no en vano una de las misiones del musulmán es ganar adeptos al islam. En esta acción reside el interés de los obispos y arzobispos por instruir a la feligresía, y también la de los Papas desde el momento en que tiene lugar la entrada del islam en nuestro territorio.

A modo de resumen en este apartado, y expuesto estos hechos y de acuerdo a las actuaciones desde la iglesia foránea a al-Andalus, es posible sostener que la compilación de cánones fue encomendada o mandada hacer en un periodo en el que la «permisividad» hacia los mozárabes entraba en un proceso de incertidumbre y amenaza tanto desde el exterior como desde el interior, tras la *fitna* y caído el califato (1031)<sup>92</sup>. Durante décadas hubo que dar solución a los conflictos derivados de la convivencia entre judíos, cristianos de liturgia romana, y musulmanes bajo soberanía ya cristiana, porque en aquel tiempo lo que marca-

<sup>90</sup> Vicke *Apud*. MARQUÈS PLANAGUMÀ, J. M., «La reforma gregoriana a Girona» en *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins*, 55(2014), pp. 585-602; not.29, p. 594.

<sup>91</sup> LANDON, *A manual of councils of the Holy Catholic church*, vol. 1, p. 293.

<sup>92</sup> FROCHOSO SÁNCHEZ, R., «La fitna en Al-Andalus, años 399-422 h (1009-1031 d. C.)», en *Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes*, 89, 157 (2009), pp. 71-82.

ba la diferencia era la práctica, el rito o ceremonial, entre unos y otros, pero también entre los observantes de una misma religión; de ahí la caída del califato, la consolidación almorávide (1091), pero también la prohibición del rito mozárabe (1088).

El hecho de que en el Ms. 1623 conste la fecha de 1050 corrobora la necesidad de un derecho uniforme, al menos para ser aplicado en un contexto de inestabilidad política que incidió, finalmente, en la erradicación del ritual mozárabe. Y esta prohibición religiosa fue punto de partida para su posterior erradicación como comunidad con identidad propia, ya entrado el siglo XIII.

#### IV. LA CONVIVENCIA ENTRE JUDÍOS Y MOZÁRABES CORDOBESES A TRAVÉS DEL MS. 1623

##### IV.1 LOS JUDÍOS CONVIVIERON CON LOS ANDALUSÍES Y CRISTIANOS EN CÓRDOBA CALIFAL

Una de las hipótesis de Martínez Díez para la aproximación a una fecha de elaboración del Códice árabe es la ausencia de población judía en el territorio andalusí de época califal. Esta justificación sobre la irrelevancia o anacronismo en la introducción de legislación o cánones sobre los judíos queda, a la luz de la documentación y de los estudios desarrollados en esa misma línea, superada por las evidencias en contra<sup>93</sup>. El historiador del Derecho cuestiona la presencia efectiva de los judíos en al-Andalus durante el período en que pudo ser traducida y copiada la colección canónica al árabe, y escrita en el modo que se ha conservado, por más que en la *Sistemática Mozárabe* se incluyera la ley del *Liber* (LI, 12,3,8) que prohíbe a los judíos celebrar matrimonios entre parientes y la celebración de bodas sin la bendición del obispo<sup>94</sup>. Efectivamente, se trata

<sup>93</sup> Remítase el lector a la obra de referencia sobre esta temática, ELIYAHU, A., *The Jews of Moslem Spain*, Vol. 1. Translated from the Hebrew by Aaron Klein and Jenny Machlowitz Klein, [vi], Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1973, y especialmente el vol. 2 que comprende el periodo aproximado desde 1009 al año 1085, con especial atención a las comunidades a las que se dirigen muchos de los judíos cordobeses (pp. 190-300); *vid.* Volumen 2, (1979) y vol. 3 (1984), en este último de interés el diario imaginario de un judío toledano en el siglo XI, aportando una imagen sobre la convivencia y tolerancia de otras gentes a la actividad de los judíos en aquel tiempo (*op. cit.*, pp. 59-166), periodo coincidente con el de este trabajo; también a la reciente investigación de MARTÍNEZ DELGADO, J., «Estudio y enseñanza del hebreo bíblico en la Córdoba califal (929-1031)», en *Al-Qanṭara*, Vol 40, No 1 (2019), pp. 185-217, en la que consta una exhaustiva bibliografía sobre erudición en base a los estudios de Sáenz Badillo entre otros. Y sobre la lengua y la cultura árabe de los judíos en al-Andalus como mecanismo para adquirir una categoría jurídica distinta a la de los musulmanes, apropiada para convivir en su entorno, y hacer posible la comunicación, BRANN, R., «Reflexiones sobre el árabe y la identidad literaria de los judíos de al-Andalus», *Judíos y musulmanes en al-Andalus y el Magreb*, 2002, p. 13-28; y sobre el uso del árabe y la integración de la comunidad judía en el siglo IX hasta el «desarraigo» en al-Andalus por la llegada de los almohades, *vid.* 99. 13/16.

<sup>94</sup> La edición del *Liber Iudiciorum*, *Leyes Históricas de España*, Boletín Oficial del Estado, Estudio preliminar Rafael Ramis Barceló, traducción y notas Pedro Ramis Serra y Rafel Ramis Barceló, Madrid: Agencia Estatal Boletín Oficial del Estado, 2015, p. 835.

de una disposición entre las del libro V del citado código, dedicado a este sacramento, sus requisitos y forma de celebración. A pesar de esta opinión contraria a la convivencia entre judíos y musulmanes en al-Andalus, aporta datos de interés sobre la legislación antijudía en distintos ámbitos del territorio peninsular, también el astur y enclaves fronterizos cristianos, así como en la zona del Ródano; en concreto del arzobispo de origen hispano Agobardo entre 822 y 828<sup>95</sup>. Aunque le parece inverosímil la existencia de judíos en Córdoba califal la realidad era otra. Y precisamente la legislación inserta en el Código proveniente de los concilios celebrados al otro lado de los Pirineos en las primeras décadas de aquel siglo denotan no solo la existencia de una problemática sino también el trasvase legislativo que se suma a la de origen hispano, al menos en territorio de los mozárabes y, por ende, para ese tiempo andalusí. Este dato, junto a otros sometidos a análisis, sostiene la defensa de la vivencia de judíos, cristianos y musulmanes en un espacio compartido pero compartimentado, pues así queda constado desde los primeros tiempos del islam en territorio peninsular<sup>96</sup>.

Pero su punto de vista contribuye también a indagar en el texto del Ms. 1623 sobre la importancia que la comunidad judía tuvo para los mozárabes, a quienes se les consideraba desde tiempo inmemorial causa de las herejías entre los cristianos. Un trato que, sin embargo, dista respecto al otorgado en el plano civil por las autoridades andalusíes cordobesas de los siglos IX y X en el que se redacta la Colección.

Ya desde los tiempos de la irrupción musulmana en territorio peninsular, siguiendo a Epalza, los cristianos se impregnaban de costumbres y tradiciones islámicas y judaicas, originando herejías que, por la falta de profundo conocimiento teológico de los cristianos se atribuían a los judíos, conforme a la *heresiología*<sup>97</sup>; es el caso del adopcionismo entre los cordobeses cultos de la corte califal. Constante el tiempo, la presión sobre judería cordobesa fue in crescendo hasta destrucción bereber acontecida entre los años 1010-1013; hasta ese momento, los judíos como los cristianos, gracias a los pactos firmados, tuvieron la condición de tributarios o *ḍimmies*, se les respetó la enseñanza de sus creencias pues con ello se garantizaba la paz y convivencia bajo soberanía andalusí; en realidad, la instrucción fue considerada el instrumento jurídico para la continuidad del rito y ceremonial, puesto que suponía la aceptación del uso de los cánones y de la Biblia<sup>98</sup> para los cristianos y de la legislación judaica, Torah y

<sup>95</sup> MARTÍNEZ DíEZ, *La Colección canónica hispana*, II, pp. 608-609.

<sup>96</sup> Las fatwās de Ibn Sahl sobre construcciones de iglesias y sinagogas ya plantean divisiones en distritos y otros compartimentos de carácter segregacionista; IBN SAHL, *Divān al-aḥkām al-Kūbrā*, *ob. cit.*, p. 1045 y ss.

<sup>97</sup> EPALZA, M., «Sobre el origen islámico del adopcionismo. Influencias musulmanas encubiertas en el cristianismo latino», en *Encuentro. islamo-cristiano*, 277(1995), pp. 2-11; *vid. pp.* 3 y 6. Y la Epístola a Felix de Urgell en Cerro Calderón - Palacios Royán (ed. trad. comm.) Elipando de Toledo, *Obras cit.*, pp. 215-6.

<sup>98</sup> Esta temática en el Ms. 1623 es objeto de investigación por Geoffrey K. Martín, a partir del estudio del Libro VIII; en este sentido se pronunció con la comunicación «Arab-Christian theology in al-Andalus, through Book 8 of *al-qānūn al-Muqaddas*», en *Derecho canónico y sociedades cristianas, entre la cristiandad y el islam*, Museo Arqueológico Nacional, 24-26 de febrero 2021.



Talmud para para los judíos. Pero es a partir del año 1013 cuando la situación dio un giro respecto a la comunidad judía, regidos hasta entonces por los abadies sevillanos y por los califas cordobeses, tuvieron que emprender nueva ruta y destino hacia tierras aragonesas; pero no por ello la convivencia con otras comunidades confesionales se vio afectada<sup>99</sup>. No en vano la legislación foral en territorio cristiano conforme avanzaba la Reconquista atribuyó estatus jurídico a las comunidades que vivían en barrios separados y que, establecidas primero en Albarracín, y luego en Zaragoza o Toledo, citando por caso, fueron objeto de medidas legislativas específicas, y en ellas nuevos derechos y obligaciones.

Las referencias de los andalusíes a la presencia judía, entre los cordobeses andalusíes, es continua y no solo por su impronta en el ámbito comercial, social o literario, sino también en el jurídico, a partir de referencias indirectas como directas; a estas últimas cabe referirse en dos aspectos que interesan de manera particular en nuestro estudio. En primer lugar, la permanencia en su fe mediante pacto (*ahd*) o acuerdo sobre el estatus jurídico de acuerdo con las disposiciones coránicas, y también con la opinión jurisprudencial, especialmente de los seguidores de Mālik. Y, en segundo lugar, la erección y mantenimiento de lugares de culto, sinagogas en territorio del islam. Desde Ibn al-'Aṭṭār a al-Wanšarīšī esta problemática es constante, y es en el ámbito de la aplicación del derecho donde se constata el desarrollo de una opinión fundamentada que sustenta la prohibición de demoler sinagogas de los tributarios; siempre y cuando observen y cumplan las disposiciones del pacto o acuerdo con los musulmanes que ejercen la soberanía territorial. Esta permisividad consentía la construcción de nuevos templos si decidían cambiar de residencia y precisaban su erección, mediante tributación y cumplimiento de las obligaciones impuestas a los ḍimmíes, ninguna objeción<sup>100</sup>. En este punto destacar las aportaciones de Ibn Sahl (m. 1093), también conocido como Abū al-Aṣṣbaḡ, sobre la práctica del ritual y ceremonial de enseñanza judíos en la ciudad de Córdoba<sup>101</sup>; se trata de uno de los más relevantes juristas andalusíes, cuya vida transcurrió por distintas ciudades andalusíes y magrebíes, desde su lugar de nacimiento, Jaén, pasando por Toledo, Granada y Córdoba; en esta última obtuvo el certificado o permiso (*iyaza*) para poder ejercer el derecho, siendo su obra evidencia de su dedicación a recopilar actuaciones judiciales diversas y con especial atención a los tributarios del islam, judíos y cristianos desde época emiral hasta la califal, de la que fue contemporáneo.

<sup>99</sup> MAÍLLO, «Los judíos en las fuentes andalusíes y magrebíes», *ob. cit.*, pp. 232/3.

<sup>100</sup> Polémica que se mantuvo durante siglos, como así constata la colección de al-Wanšarīšī, en la que se incluyen fatwās contemporáneas al autor, como es el caso de la del muftí de Tremecén Ahmad b. Muḥammad b. Zakrī, (m. 899? 900?/1493?1494?), quien a su vez sobre este asunto se apoyó en la opinión del cadí pacense, al-Bādji (403/1012-433/1041); AL-WANŠARĪŠĪ, *ob. cit.*, T. II, pp. 170-180.

<sup>101</sup> Sobre la conquista y apertura a al-Andalus, *vid.* CORRIENTE, F., *Diccionario Árabe-español*, Madrid: Instituto Hispano Árabe de Cultura, 1977, pp. 569-570. *Cfr.* FEROTIN, *Le Liber Mozarabicum Sacramentorum*, *op. cit.*, p. 51. Y sobre el calendario, *vid.* *Boletín de la Real Academia de la Historia*, t. LIV, pp.34-41 y LV, pp. 273-284.

En este punto conviene explicar que el tratamiento que recibieron los judíos por parte de los musulmanes en aquel tiempo fue parejo al que merecieron los cristianos en la celebración de sus ritos. Las fuentes consultadas, tanto las primarias como las accesorias abordan la permisividad hacia los no musulmanes generalmente al unísono. Un dato a partir de las segundas citadas es la referencia de Ferotin al Calendario de Córdoba, cuya autoría se atribuye al obispo de Elvira, Rabī' ben. Zayd<sup>102</sup> –cuyo nombre cristiano era Regismundo o Recemundo–, que ocupaba la silla episcopal en el año 958; en ese calendario se daba noticia de las fiestas de culto cristiano celebradas por los mozárabes en sus iglesias cordobesas en el año 961, muy a pesar de otras prohibiciones sobre la construcción de iglesias y sinagogas, aunque no hay en ese tiempo referencias al tañido de campanas o a los seis toques de *shofar* entre los judíos<sup>103</sup>, lo que denota cierta permisividad y tolerancia acorde con los pactos establecidos. No sucede igual en relación a las características de sus construcciones arquitectónicas religiosas; tomando como referencia a al-Māyīšūn, Ibn Sahl recordaba la expresa prohibición de que cristianos o judíos se alzaran o elevaran (نَعْفَرْت) entre los musulmanes y de ahí que no pudieran tener ninguna iglesia (تَسْبِيْنَة) en el territorio del islam o en sus alrededores, e incluso en sus distritos (مَلْمَعَة), salvo que *estuvieran separados*; y aunque en la fatwà citada solo se hace referencia a iglesias, la doctrina se posicionaba con igual criterio para los judíos; y sin establecer matices respecto a los mozárabes, ya que el término que a todos los identificaba era el de *ḍimnī*. Cumpliendo el requisito de la *separación*, se les permitía también, como recoge Ibn Sahl, restaurarlas (تَمْدَامُ هَسِيَانِكُمْ), conforme al estado que tuvieran en el momento en que firmaron el pacto de rendición (مَهْلَصِيْف); y respecto a otras propiedades, vender sus casas. Llama la atención el término al que se remite la fuente para significar el reconocimiento de la soberanía andalusí, puesto que la rendición suponía la pérdida de la soberanía y de las propiedades, y el traspaso de las edificaciones a manos del vencedor; empero, incluso en esos supuestos, el hecho de que aceptaran la condición de tributarios por el *ṣulḥ* permitía utilizar este instrumento legal para recuperar el derecho a mantener sus creencias y prácticas religiosas; así fue para judíos y cristianos en el siglo XI, denominados *yahūdī* y *nazar'anī*<sup>104</sup>. Esta situación es resultado de la idea «singular» de conquista que tuvieron los musulmanes respecto a al-Andalus, y que utiliza el jurista jienense Ibn Sahl, al referirse a

<sup>102</sup> El papel de este obispo en la corte omeya y la repercusión de su calendario KONISGVELD, «Christian Arabic literature from medieval Spain: an attempt to periodization», *ob. cit.*, pp. 212-215.

<sup>103</sup> Sobre el toque de *shofar* en el mes de Elul hasta el Yom Kipur en época de Maimónides véase ROMANO, U., «Shofar el sonido del cambio» [Disponible en: <https://urielromano.files.wordpress.com/2015/06/shofar.pdf>] [Consultado el 25/04/2021]; y MORENO GOLDSCHMIDT, A., «Culturas judías de la diáspora sefardí – diálogos sobre judaísmo entre judíos que retornaban a “tierras de idolatría” y criptojudíos hispánicos» en *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, Revista electrónica de la Universidad de Granada, 66(2017), [Disponible en: <http://www.meahhebreo.com/index.php/meahhebreo/article/view/940/1100>] [Consultado el 24/04/2021].

<sup>104</sup> IBN SAHL, *Dīwān al-aḥkām al-kubrā*, *ob. cit.*, pp. 1045/6.

este hecho como entrada o apertura de al-Andalus al islam y no a una devastación o desmembramiento de algo preexistente<sup>105</sup>.

Aunque pudiera concluirse que el trato a los judíos fue igual que para los cristianos por el hecho de ser todos tributarios –y deudores de la *ẓiyya* o impuesto personal o capitación, para el supuesto de haber presentado resistencia por las armas– lo cierto es que hubo discriminación tanto en el territorio peninsular como en el Magreb. Prueba de ello son las *fatwās* de al-Wanšārīsī para el territorio de Tlemecén donde la doctrina imperante era la prohibición de sinagogas, a pesar de las autorizaciones de los gobernadores provinciales y de que en su momento hubieran firmado pacto (*‘ahd*), y se hubieran comprometido a pagar tributos y vivificar las tierras (*ihyā*) que se les concedían o en las que se les permitía seguir viviendo. El asunto no es baladí, y preocupó a los jurisconsultos, ya que si se consentía su permanencia se daba carta de naturaleza a contratos o acuerdos previos que no eran lícitos entre musulmanes y no musulmanes; la construcción de nuevas sinagogas se realizaría sobre un acto jurídico prohibido, aunque en esto no toda la doctrina estaba de acuerdo, sobre todo si se demostraba que la finalidad de la venta era para fines píos y acordes con las prácticas religiosas de las gentes del Libro. Este planteamiento no contó con la aprobación de toda la doctrina, siendo reprobable para al-Wanšārīsī el silencio de algunos ulemas sobre estas cuestiones, partidarios de dejar las edificaciones como estaban<sup>106</sup>. Es más, algunos juristas creían que no ejercer acción alguna sobre esas construcciones de los judíos, en territorio magrebí, suponía reconocer implícitamente el derecho de usufructo, no permitido en el islam<sup>107</sup>.

#### IV.2 EL SERVICIO DE LOS JUDÍOS AL CALIFATO EN EL PAPEL DE MEDIADORES POLÍTICOS

Respecto a la necesaria relación entre gentes de distintas culturas por razón de las circunstancias políticas que se vivían en aquel entonces, tanto a nivel interno como a nivel exterior, y en este caso respecto a las potencias extranjeras –cristianas, y por ende aragonesas, navarras, castellanicas o francas en la fachada norte del territorio andalusí según la cosmografía occidental<sup>108</sup>–, es el judío Ḥasdāy Šarpūṭ<sup>109</sup>, uno de los protagonistas de la historia de al-Andalus<sup>110</sup>; hom-

<sup>105</sup> Nótese que en el texto en árabe aparece término posiblemente equivocado (انتق) , según se ha explicado y en lugar del término (اختفاد) cuyo significado aquí aclaramos.

<sup>106</sup> Sobre lo dicho por al-Tlīmānī y la refutación del autor de la compilación a al-Barakāt Cfr. al-Wanšārīsī, *ob. cit.*, t. II, pp. 170-188.

<sup>107</sup> *Idem*, *ob. cit.*, p. 200.

<sup>108</sup> Otra posibilidad es la que Epalza explicaba y justificaba a su alumnado, tomando como punto norte cardinal el territorio andalusí de manera que los territorios cristianos peninsulares estarían localizados en el sur hemisférico. (N.d.a).

<sup>109</sup> Sobre el nasí, príncipe de la comunidad judía en al-Andalus al servicio de Abd al-Rahmān III, véase MAÍLLO SALGADO, F., «Los judíos en las fuentes andalusíes y magrebíes: los visires», en *Studia Historica, Historia Medieval*, vol. 23, 2005, pp. 221-249; *vid.* 223/4 y sobre Hasday, *vid.* 225.

<sup>110</sup> RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, Justiniano, *Reyes de León. Ramiro II*, Corona de España XXIX, 1998, p. 224.

bre de confianza de ‘Abd al-Raḥman III, cuyo conocimiento de las lenguas le valió ser embajador en distintas ocasiones al servicio del califato y acometer negociaciones de distinto carácter, tanto como diplomático como médico que era también de profesión<sup>111</sup>. Pero también entre los cristianos la colaboración a este nivel contaba con el auxilio de judíos, es el caso de la paz firmada entre an-Nāṣir y Ramiro II, quien se sirvió de hombres de confianza en la ciudad de León, judíos y musulmanes; las fuentes refieren as cartas de Ramiro, «rey de los leoneses, pidiendo paz y tregua», y para ello envió un mensaje al caíd Aḥmad b. Muḥammad b. Ilyās, a través del mensajero judío Barūj, para que intercediera ante an-Nāṣir. Tras una serie de desencuentros entre «el bárbaro» que recibió «trato injurioso y desagradable» y el califa cordobés, se dirigió al caíd Naẓda b. Ḥusayn con nueva misiva y junto a él a su hombre de confianza, Mūsà b. Rakāyīš, para que negociaran de nuevo, y solo entonces se concluyeron las cláusulas de la paz, teniendo lugar su salida de Córdoba a principios de ramadán, que correspondía al 10 de junio del año 940<sup>112</sup>.

Ḥasdāy es otros de esos personajes que evidencian las relaciones fluidas entre las distintas comunidades estantes en Córdoba, durante el periodo en el que se forjan los mimbres de los futuros reinos y poderes territoriales en la España peninsular. El nasí o príncipe de la comunidad judía en al-Andalus, como se denominaba a Ḥasdāy, intervino también en la consecución de la paz con los francos, en concreto con el hijo de Wifredo, señor de Barcelona «y sus distritos», cuyo nombre era Suñer<sup>113</sup>. Precisamente los francos no parece que fueran motivo de gran preocupación para los andalusíes en época califal, según relata Ibn Ḥawqal, infieles que aun siendo pueblo numeroso «eran más bien débiles»<sup>114</sup>.

Poco después, tuvo un papel decisivo en la liberación del señor musulmán de Zaragoza en poder del rey de León. Desde esta ciudad recibió al-Nasir una carta de Muhammad ben Hasim en junio del año 941. Le suplicaba enviase a la corte del rey Ramiro II negociadores para que le pudieran liberar; y proponía a los «principales obispos cristianos de al-Andalus», en quienes confiaba pudieran negociar su rescate. El califa cordobés aceptó la propuesta, no en vano Zaragoza era territorio de proyección para el islam; y a tal fin convocó en su corte al metropolitano (ḡāṭiliq)<sup>115</sup> de Sevilla, ‘Abbās ibn al-Munḍir<sup>116</sup>, el obispo

<sup>111</sup> LEVI-PROVENÇAL, E., *Histoire de l'Espagne musulmane. Le califat Umayyade de Cordouou (912-1031)*, Paris-Leiden: ED. G. P. Maisonneuve & C<sup>ie</sup> & ED. E. J. Brill, 1950; sobre la vida y actividad destacar que nació en Jaén como otros personajes de donde también era el jurisperito Ibn Sahl, coetáneo; así como el envío a León y su llegada a la corte de Navarra o la recepción de la embajada procedente de Constantinopla en el año 948; *vid.* pp. 69, 71 y 151, respectivamente.

<sup>112</sup> IBN ḤAYYĀN, *Crónica*, *ob. cit.*, p. 344.

<sup>113</sup> BARCELÓ, M., «Una nota entorno a el «Llibre del Reis Francs “regalat pel Bisbe Gotmar de Girona l’any 384/940 a al-Hakam II, a Cordoba”» en *Annals de l’Institut d’Estudis Gironins. Homenatge a Lluís Batlle i Prats*, XXV-1 (1979-1980), pp. 127-136.

<sup>114</sup> IBN HAWQAL, *ob. cit.*, p. 63

<sup>115</sup> CHALMETA, *al-Muqtabas*, V, *ob.cit.*, 467.

<sup>116</sup> IBN ḤAYYĀN, *Crónica*, p. 350.

de Pechina, Ya'qūb ibn Maḥrān<sup>117</sup>, y el de Elvira, 'Abd a-Mālik ibn Ḥassān<sup>118</sup>; los cuales, convenientemente instruidos de su encargo, emprendieron viaje a León en compañía del caíd Aḥmad ben Yala. La misión de los preladados andalusíes finalizaba en agosto del 941, con la firma del tratado de paz por parte de Ramiro, ante el que puntualizó las condiciones cordobesas el judío Hasday<sup>119</sup>, y actuaron como testigos, entre muchos condes y alcaldes leoneses, el presbítero 'Ayyūb, los soldados Maṣṣūr, Daniel, Šā'id ibn 'Ubaid, y otros. Al decir de Ibn Ḥayyān, las estipulaciones firmadas por Ramiro II incluían como partes también beneficiarias del tratado a Sancho Garcés, señor de Pamplona, a Fernán González, conde de Castilla, a los Banū Gómez y Banū Anṣūr, y otros importantes condes leoneses, sin denominación de estos.

Los escasos datos que Ibn Hayyan aporta al respecto y sobre la cuantía del rescate y el modo en que se efectuó, pero lo cierto es que el señor de Zaragoza fue liberado y llegó a Córdoba el 6 de ṣafar del año 330 / 31 de octubre de 941; y esto según lo contado por 'Īsā ibn Aḥmad al-Razī, acerca de lo ocurrido en el ataque a Simancas<sup>120</sup>. En la descripción de las hazañas de Ramiro II la imagen de Hasday es la de un fiel servidor al califa cordobés, destacado por ser «persona sin par en su tiempo» y de gran cultura, habilidad y sutileza que le permitirían ganarse mediante halagos y dotes para la comunicación la confianza de Ramiro II. El hecho de que permaneciera allí siete meses da idea de la complejidad de los asuntos encomendados, y en efecto debía propiciar la liberación del señor de Zaragoza, Muḥammad ibn Ḥāšim<sup>121</sup>, para lo que al-Nāšir había dispuesto que nada debía entorpecer aquel logro.

Interesa en este punto, y en relación con la obra que nos ocupa, el Ms. 1623, destacar su presencia en la embajada a León y la estima que el califa le tenía para encomendar asunto tan delicado y que precisaba de enorme fineza. Difícil resulta, llegados hasta aquí sostener la falta de interés por esta comunidad durante el siglo x.

Por el papel que este y otros muchos judíos desempeñaron en favor de los beneficios de una y otra comunidad (la musulmana y la cristiana) merecieron protección desde todas las instancias del poder. Muchos fueron los juristas que se manifestaron sobre la presencia de gentes del Libro en el territorio andalusí, y

<sup>117</sup> *Idem*, ob. cit., p. 31.

<sup>118</sup> Nótese que el significado de este *laqab* o epíteto hace referencia a atributos como la hermosura, el talento la lealtad, la capacidad de raciocinio y la comprensión entre otros (n.d.a.).

<sup>119</sup> RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, J., *Ramiro II Rey de León*, Corona de España, XXIX, Reyes de León, vol. Maior, 1998, *vid.* p. 97.

<sup>120</sup> El relato no aparece de este modo descrito por DOZY que describe la tristeza del califa porque su «virrey en Zaragoza» había sido apresado en la batalla de Simancas, y «gemía en un calabozo de León», tuvo ocasión más adelante de vengar esta acción y negociar su liberación enviando «embajadores a León, a Mohammed ibn-Hosain, y al sabio judío Hasday ibn Chabrut, director general de aduanas»; DOZI, *Historia de los musulmanes de España*, ob. cit., pp. 63 y 74.

<sup>121</sup> La campaña de Alhándega fue la causa de todo este asunto, al acudir el señor de Zaragoza, Muḥammad b. Ḥāšim at-Tuḡībī, con un destacamento de caballería hasta el río Pisuerga, en concreto cerca de Simancas, llegando incluso a entrar en la ciudad; pero finalmente cayeron sobre él los cristianos y según la fuente andalusí fue apresado al apearse de su caballo, sin que la caballería acudiese en su ayuda, «fue cogido prisionero el citado martes, con gran quebranto del sultán y los musulmanes». IBN ḤAYYĀN, *Crónica*, ob. cit., p. 323.

especialmente en la zona del Mawsat y del Garb, el centro y área sur oriental; cítese la opinión respetada del cadí pacense al-Bādji, fallecido en la primera mitad del siglo XI, y quien de seguro vivió la expulsión de los judíos de tierra cordobesa. La presencia judía tuvo beneplácito entre los cordobeses por su erudición y aportación cultural. Entre esas evidencias destaca la exaltación que el autor del *Libro de las categorías de las naciones*, Šā'id ibn Aḥmad Andalusī (m. 1070) realiza en su libro sobre la ciencia y la filosofía de judíos ecuanimes, sinceros e interesados por el conocimiento; en un momento en el que los musulmanes andalusíes no cultivaban la filosofía<sup>122</sup>, entregados al proceso de arabización y desarrollo de la jurisprudencia, instrumentos fundamentales para el control político y social. Y de hecho, poco después, tomada la ciudad por los cristianos, esa tolerancia fue objeto de amonestación por el papa Gregorio VII al rey de León Alfonso VI ante su resistencia a aplicar medidas restrictivas y coercitivas sobre la población judía, cuando se vislumbraba su malhadado final en territorio califal<sup>123</sup>; presión que quedó sin efecto al fallecer el Papa en la misma fecha de la toma de Toledo, liberando al rey en sus acciones hacia los mozárabes.

La persecución a la que se vieron sometidos posteriormente se concretó en la prohibición de culto y ceremonial a partir del siglo XIII con la presencia almohade. Pero aun así las cosas, y teniendo en cuenta que estos movimientos fueron de extrema intolerancia, entre los musulmanes más tolerantes el criterio del cadí de Badajoz fue reiterado en defensa de esta comunidad hasta el siglo XV, siendo el caso de al-Tlimsāni, autor de Tremecén para quien la demolición de las sinagogas era una injusticia, por ir contra la propiedad inmueble de quienes tenían la condición de *ḍimmíes*, debiendo dejarlos vivir en paz y ser respetados en sus vidas y bienes, aunque era bien recibido fueran «discretos» en sus manifestaciones públicas, una discreción no explícitamente descrita por el magrebí. En definitiva, un tiempo de inestabilidad que transitó desde la permisividad, tolerancia de culto y protección de los centros destinados a tal fin en la primera década del siglo XI, al destierro o expulsión tras la caída del califato, durante la presencia almorávide, y la aversión hacia su permanencia con la llegada de los almohades<sup>124</sup>. Pero hasta ese momento, cristianos con sus cánones y musulmanes con sus *fatwas* intentaron controlar las relaciones con la población judía, de la que en muchos casos se sirvieron para las acciones de gobierno.

<sup>122</sup> SA'ID al-ANDALUSÍ, *Libro de las categorías de las naciones*, (Kitab Tabaqat al-Umam). Vislumbres desde el Islam clásico sobre la filosofía y la ciencia. Estudio y traducción de Felipe Maíllo Salgado, Madrid: Akal, 1999, p. 29.

<sup>123</sup> Sobre la presencia judía y la permisividad a sus prácticas y patrimonio inmueble véase BANGO TORVISO, I. G., «Judíos, moros y cristianos bajo la autoridad del rey», en *Memoria de Sefarad*. Toledo, Centro Cultural San Marcos, octubre 2002-enero 2003, 2002, pp. 259- 265, *vid.* p. 264.

<sup>124</sup> CALVO CAPILLA, S., «Apuntes sobre los templos de los *ḍimmíes* en Al-Andalus» en *Memoria de Sefarad*, Toledo, Centro Cultural San Marcos, octubre 2002-enero 2003, 2002, pp. 241-255, *vid.* p. 244. Tiempos convulsos con sucesivos levantamientos entre los andalusíes y también contra los cristianos, dando idea a un periodo de inseguridad a distintos niveles, como así se constata de la lectura de lo que ocurría en las fronteras de las distintas taifas a partir del año 1031; *vid.* a modo de ejemplo: AL-MARRAKUSI, Ibn Idari, *La caída del Califato de Córdoba y los reyes de Taifas*, *Al-Bayan al-Mugrib*, Felipe Maíllo Salgado (ed.), Salamanca: Universidad de Salamanca, 1983, *vid.* 146/8.

## V. BAUTISMO, SACRAMENTO, MATRIMONIOS DISPARES E INCUMPLIMIENTO DE LOS REQUISITOS ENTRE CONTRAYENTES

En esta enumeración de problemas y situaciones preocupantes para el mantenimiento de la fe cristiana en un contexto andalusí también el matrimonio tiene relevancia. Problemática de hondo calado, según se deduce del libro V del *Código árabe de concilios*, fue el matrimonio entre bautizados, y las relaciones con no bautizados, que pudieran dar lugar a relaciones de hecho, no encaminadas hacia el sacramento de la Iglesia; y que en última instancia solo sería considerada fornicación, más aún si había resistencia o impedimento a recibir el bautismo. También interesa al mandante el papel del clero en este asunto y su protagonismo a la hora de encauzar la relación prematrimonial, entendiéndose la celebración de nupcias y constatación de los requisitos para su conclusión.

En un derecho confesional como era el de la comunidad autóctona hispanovisigoda el matrimonio era sinónimo de sacramento; con la llegada de los musulmanes y, en consecuencia, un nuevo contingente de gentes no bautizadas, como los judíos, obligó a las autoridades a posicionarse ante los posibles matrimonios dispares; y en particular ante el carácter sinalagmático entre los musulmanes por el efecto que pudiera tener a la hora de uniones mixtas.

La importancia del matrimonio entre los andalusíes de los siglos X al XI, según las fechas obrantes en el Código, se advierte por el peso concedido a los matrimonios entre personas de distinta religión. Las prohibiciones matrimoniales entre musulmanes, judíos y mozárabes durante los primeros tiempos del islam en la Península Ibérica han quedado recogidas al por menor en la legislación de estas tres comunidades constante el tiempo. Este hecho tiene su explicación en el proceso de arabización y, por supuesto, en la proximidad o contigüidad de sus moradas. De manera que la arabización en el plano lingüístico y cultural tiene, indefectiblemente, una extensión a otro ámbito cuestionado por los arabistas, cual es la inmersión en sus instituciones de derecho islámico<sup>125</sup>. La profusa normativa sobre matrimonios dispares –puesto que se trata de relaciones sexuales entre gentes del Libro en las que una de las partes no estaba bautizada– justifican esa participación, no solo en aspectos externos de la cultura o simplemente de forma sino también en los que pueden ser considerados de fondo o contenido. No en vano el matrimonio era un contrato que solo entre los cristianos adquiría rango de sacramento. La problemática en esta materia fue constante y sin solución de continuidad hasta que los mudéjares fueron destina-

<sup>125</sup> Por lo tanto, no solo hay que hablar de arabización sino también de islamización, desde el momento en que se imponen requisitos específicos acorde con los exigidos a los cónyuges musulmanes, cuando el contrato se celebra entre personas de distinta religión; y del mismo modo cuando se abordan cuestiones sobre los efectos del matrimonio, es decir sobre la filiación y sucesión entre cónyuges. (N.d.a). Se establece así una discrepancia respecto al contenido de la arabización en espacios de convivencia como fue al-Andalus, a la luz de la legislación conservada y de la prolífica colección de fatwās sobre contratos –y por ende el matrimonio o *nikah*– con gentes del Libro, según lo expresado por CHALMETA, P., y MARUGÁN, M., *Formulario notarial y judicial andalusí. Ibn al-‘Attār (m.399/1009)*, Madrid: Fundación Matritense del Notariado, 2000, p. 83.

tarios de medidas expresas sobre la celebración de nupcias, ahora bajo la perspectiva del Derecho común y expresamente del Derecho canónico.

El estudio de *al-Qānūn al-Muqaddas* permite al historiador del Derecho un nuevo enfoque y análisis de las situaciones que preocupaban a la sociedad multiconfesional en la que se redactó el texto. La evolución, adaptación y asimilación de los preceptos conminatorios para la celebración de matrimonios mixtos precisa un análisis desde dos puntos de vista complementarios a la exégesis, y tomando como referencia la colección de cánones citada. En primer lugar, los impedimentos por razón de profesión religiosa, de observancia de ritos o de parentela. En segundo lugar, los efectos sobre el individuo en materia de derecho patrimonial, hereditario y sucesorio.

En el libro V sobre matrimonio, judíos, sacramento y bendición, el tema fue de honda preocupación entre los miembros del clero, pero también entre los juristas andalusíes. Baste una mirada de soslayo a la ingente cantidad de fatwas que, citando por caso, Ibn Sahl recoge en su *Diwān* sobre el contrato matrimonial y los efectos respecto al mantenimiento de la esposa<sup>126</sup>, siendo también relevante la atención prestada a los matrimonios dispares, es decir a los celebrados entre cristianos y no bautizados; fue un tema principal de discusión y controversia, incluso desde el siglo VIII y sin solución de continuidad hasta el tiempo de Vincencius; y lo más interesante, hasta nuestros tiempos ante el multiculturalismo existente a nivel global y particularmente en nuestro país<sup>127</sup>. Los temas que centraron el interés de mandante y recopilador, según lo transcrito fueron los desposorios, el carácter sacramental, el consentimiento, la fidelidad, la monogamia, el adulterio y la filiación. Ciertamente temas que tenían su correlativo en la *šart'a*<sup>128</sup>, pues el contrato matrimonial (*aqd al-nikah*) también tenía por finalidad la procreación y la instauración de una comunidad de paz, respeto, afecto y misericordia entre los cónyuges, como reconoce la Iglesia

<sup>126</sup> IBN SAHL, *Diwān al-aḥkām al-Kubrā*, (1997), *ob. cit.*, pp. 371-491, incluyendo en esta sección las cuestiones relativas a la *ḥaḍāna*; sobre esta institución, a un nivel conceptual véase MAÍLLO SALGADO, F., *Diccionario de derecho islámico*, Gijón: ediciones Trea, S. L., 2005, p. 103.

<sup>127</sup> En la actualidad esa misma preocupación llevó a la Conferencia Episcopal a elaborar un documento sobre estas cuestiones, en una sociedad multicultural carácter instrumental puesto que con «*los Obispos españoles desean prestar una ayuda actualizada a los párrocos, sacerdotes y diáconos con cura pastoral, así como a los mismos contrayentes*»; se trata de un compromiso que supone mantener el valor del compromiso adquirido entre los esposos, en relación a la fidelidad entre ellos y respecto al cuidado de los hijos y según la Iglesia es una «oportunidad de verdadero crecimiento espiritual»; de ahí el papel del «ordinario» en que la parte no bautizada ni rechace ni rehúse las obligaciones hacia su pareja y la progenie de ambos. Y es aquí donde radica la importancia del Derecho canónico (Cfr. CIC 1055.1-2, 1086.1 y 1124-1128), cuyas raíces se encuentran en muchos de los cánones que aparecen en el Ms. 1623. El documento al que nos referimos es el titulado *El matrimonio entre católicos y musulmanes, Orientaciones pastorales*, Madrid: Editorial Edice, 2009, y fue aprobado por la XCII Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española (24 al 28 de noviembre de 2008); sobre lo descrito véase pp. 9, 17-19, respectivamente. Y Sobre matrimonios dispares, véase Conferencia Episcopal española [Disponible en: <https://www.conferenciaepiscopal.com.es/matrimonios-dispares/>][Consultado el 15/04/2021].

<sup>128</sup> Siendo el texto una transcripción al árabe de los cánones de la Iglesia se excusa en este trabajo toda relación con el ordenamiento jurídico judío, empero las referencia a esta comunidad en muchos de los cánones incluidos en el Ms. 1623 (N.d.a.)



actualmente a partir del respeto al «*derecho matrimonial musulmán*», regulado por los *Códigos civiles o Estatutos personales* vigentes en cada uno de los países de origen o procedencia<sup>129</sup>.

Siendo nuclear este tema en la edición del Libro V del Ms. 1623, el estudio pormenorizado de los cánones no aporta datos específicos sobre autor de la obra ni tampoco sobre quien la encargó. Y sin embargo la relación de cánones incluidos en ese libro (*al-rasm*) y en los títulos o capítulos (*al-bāb*), centran la atención en la celebración del rito, la publicidad de los esponsales, el ceremonial, el secuestro y raptó de mujeres, las segundas nupcias, las prohibiciones del clero al acceso carnal con mujeres, a la violación, al robo de bienes de la iglesia y al homicidio entre los cónyuges como temas principales. Y en esta selección se advierte un interés por cuestiones concretas, acordes con una sociedad en la que las relaciones sexuales pudieran contravenir el fin del matrimonio y su carácter sacramental<sup>130</sup>.

## VI. LA INTERVENCIÓN DE LA IGLESIA EN LOS PROBLEMAS DE FE DURANTE LA ÉPOCA CALIFAL

La problemática planteada en los apartados anteriores sin duda concernió a las autoridades de la Iglesia, como ya se ha explicado. El modo de hacer frente a los desmanes y despropósitos de los fieles era la instrucción y la prohibición de aquellos actos que atentaran contra los principios de la Iglesia; y en materia matrimonial, contra un sacramento. Interesa en este momento exponer quienes tomaron parte en ese proceso de supervisión y control, en definitiva, quienes fueron los obispos y ordinarios que, en territorio andalusí permanecían como titulares de sedes metropolitanas y sufragáneas. Pero volvamos al periodo en el que los estados eran confesionales. Se trata de describir cómo se organizó el territorio diocesano durante los siglos X y XII, cuando para algunos se pone en tela de juicio su existencia.

### VI.1 LAS DIÓCESIS

Las diócesis respetadas por la autoridad andalusí en territorio bajo su control son el marco espacial en el que se desarrolla la actividad religiosa de los mozárabes, y su existencia o pervivencia queda justificada por razones fiscales o tributarias. De ello queda constancia en la actuación de algunos obispos, como el ya citado Hostégesis quien a través de las visitas pastorales accedió a datos tan significativos como número de contribuyentes a la iglesia, de los que

<sup>129</sup> Conferencia Episcopal Española, *El matrimonio entre católicos y musulmanes*, *ob. cit.*, p. 32.

<sup>130</sup> Se trata de 19 capítulos que son objeto de estudio para la edición del Libro V y Libro VI en el marco del Proyecto Gerda Henkel. En curso de publicación.

sacaron rédito los censores musulmanes<sup>131</sup>. Es aquí donde radica ese carácter de diócesis «sufragáneas» entre las que Elvira es otra de las pertenecientes a la provincia Bética que, según el Códice ovetense del año 780 integraba a *Spali Italica asidona, elepia, malaca, iliberri, Astigi, cordoba, ebagro, tucchi, TINGI (sic)*; y que, en el código del siglo IX, que Simonet tuvo ocasión de consultar en la Biblioteca Nacional, la componían *Italica, Asidona, Elepla, Malaca, Eliberri, Astigi, Córdoba, Egabro y Tucchi*; mientras que en la obra que este mismo autor denomina «Códice conciliar», también en la Biblioteca Nacional en el momento que el arabista, lexicógrafo e historiador publica su obra, advierte que en la «media plana blanca que queda al fin del libro» había un catálogo inédito hasta entonces, con las sedes episcopales de España, según su criterio escrito con letra del siglo XI, si bien el nombre de las provincias escritas en árabe. Y en su opinión parecía letra más moderna que la que figuraba en las notas del cuerpo, sin puntos diacríticos y trazo descuidado, siendo su parecer que podría atribuirse a un «mozárabe de Andalucía en vista de que pone á la cabeza de las sedes metropolitanas la de Sevilla»<sup>132</sup>. Dice Simonet que esas localidades estaban distribuidas por sedes en seis columnas, pero salvo mejor criterio el Ms. 1623 presenta un rectángulo en el folio 4<sup>v</sup> enmarcado en una orla decorativa formada por dos bandas entrelazadas, al modo *gulloqui* pero sin círculo central, enroscadas sobre sí mismas; en la parte superior con forma abovedada y en su interior siete columnas que comprenden los nombres de las sedes metropolitanas y sufragáneas. Baste comparar esa relación que aparece en el apéndice de su libro dedicado a la historia de los mozárabes para encontrar paralelismo con la reproducida en el Ms. 1623, en la que solo son visibles –y con dificultad por el deterioro debido a la humedad– cuatro de las posibles diez que constituyen la metrópoli de Sevilla, que también en este caso es la primera de las columnas relativas a las diócesis hispanas, y son las legibles: Écija, Córdoba, Cabra e Itálica<sup>133</sup>. Esa misma relación episcopal es referida por Martínez Díez<sup>134</sup> si bien transcribe la de Casiri que este mismo advierte en el primer folio «Post laudatum indicem statim Hispaniae subsequitur in provincias sex divisio ac Sedium Episcopaliū recensio; qui sic se habent»; y es así como en notas sucesivas justificará la relación que incluye en los folios 1<sup>v</sup> al 4<sup>v</sup> en base al *Codice Hispalensem* (al que denomina también *Codex Hispalensis* o *Codice Hispalensi*), *Codex vero Ovetensis* (al que también denomina *Verum Codex ovetensis* y *Codice Ovetensi*), *Codex Ecclesiae Ovetensis*<sup>135</sup>. Estas aclaraciones

<sup>131</sup> GUILLÉN, *Málaga musulmana*, *ob. cit.*, p. 47. Y que está en la línea de los enunciados por CAGIGAS, I. DE LAS, *Los Mozárabes*, 2 vols. Madrid: 1947, vol. 2, p. 368.

<sup>132</sup> SIMONET, *Historia de los mozárabes*, *Ob. cit.*, p. 720. Sedes también reproducidas a partir de la obra de Casiri por MARIANA, J. DE, *Historia general de España*, *ob. cit.*, pp. 515/8.

<sup>133</sup> El Dr. Jesús Lorenzo presentó en el Congreso *Derecho Canónico y sociedades cristianas, entre la cristiandad y el Islam* el 26 de febrero de 2021 en el Museo Arqueológico Nacional con el título «Cuando Dios no gobierna en la ciudad de Dios. Obispos y príncipes cristianos en dār al-islām», planteando hipótesis sobre las graffias ilegibles en el Ms. 1623; *vid.* fol. 4<sup>v</sup>, imagen 9.

<sup>134</sup> MARTÍNEZ DÍEZ, G., *La colección canónica hispana*, I, Estudio por... Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Enrique Flórez, MCMLXVI, pp. 619-620.

<sup>135</sup> No especifica los manuscritos a los que se refiere; en este sentido el *Codex miscellaneus ovetensis* (Ms. R. II.18 de El Escorial) podría ser uno de los manuscritos cotejados para esa

van acompañadas de la expresa mención a los cánones correspondientes según el cotejo que realiza del Ms. 1623, al que se refiere con distintos nombres: *Versionem Arabicam nostram, Codice nostrum, Codice Sarracenum*.

En este punto hay que aclarar que los datos que facilita el Ms. 1623 hay que ponerlos en relación con los obrantes sobre obispos y sedes episcopales en los siglos de convivencia entre mozárabes y andalusíes. Y en este contexto, teniendo como referencia un códice de cánones en el que la autoridad del manuscrito compete a Vincencius; la responsabilidad de su encargo a otra persona de mayor rango, pero al que no cita expresamente salvo la dedicatoria al obispo Abd al-Mālik; y el mérito de contar con el material necesario para compilar cánones y epístolas dispersos a obispos contemporáneos o al menos conocidos en algún momento de su vida, hay que determinar el papel que cada uno pudo desempeñar acorde con las fuentes.

## VI.2 LOS OBISPOS CITADOS EN EL AL-QANŪN AL-MUQADDĀS. CRISTIANOS DE PILA Y ÁRABES DE NOMBRE

La organización de la Iglesia una vez establecidos los musulmanes en el territorio peninsular desde luego sufrió modificaciones y alteraciones. Por ello es preciso analizar esa estructura orgánica reflejada en el documento, pero también de su amanuense, recopilador o traductor.

El controvertido tema de la personalidad de los obispos citados en el Ms. 1623 por Vicencio ha de ser analizado en una doble vertiente: la territorial y la religiosa.

Como se ha explicado anteriormente durante época califal hubo obispados en territorio andalusí, e Ibn Ḥayyān como el autor de la Crónica anónima hacer referencias también a sus titulares. Sin duda los datos sobre este manuscrito relativos a la autoría y la datación mantienen vivo el interés entre los historiadores del derecho los historiadores y filólogos, expertos arabistas desde que se tiene conocimiento de su existencia en archivos españoles. Dos son los personajes que ostentan esta condición ‘Abd el Mālik y Martinus.

¿El obispo ‘Abd el Mālik alias Juan y viceversa? Aunque los datos sobre este obispo son pocos las listas episcopales conservadas y datos sobre embajadas y actuaciones a nivel palatino pueden contribuir a clarificar algo más su personalidad. La Crónica de Ibn Ḥayyān relata que es que ‘Abd el Mālik fue obispo (*usquf*) de Elvira<sup>136</sup>, cora andalusí con mezquita de cinco naves desde

reversión o transcripción latina; sobre el manuscrito *vid.* PEREYRAMIRA, C. B., «Éxodo librario en la biblioteca capitular de Oviedo: el *Codex miscellaneus ovetensis (manuscrito escurialense R. II.18)*», en *Territorio, Sociedad y Poder*, N.º 1, 2006, pp. 263-278.

<sup>136</sup> IBN ḤAYYĀN, *ob. cit.*, pp. 350/1. En nota los editores de este texto apoyándose en Machado indican que «en árabe aparece la palabra *ḡaṭāliq*, supuestamente un título episcopal», aunque señalan que para otros autores, como Antuña y Yalaoui el término se atribuye a reyes cristianos; sin embargo siguiendo la edición de Chalmeta et al. proponemos que el término *ḡāṭliq* (y que vocalizan con kasra) se refiere al metropolitano puesto que así lo era el de Sevilla respecto a los otros dos citados, que lo eran de poblaciones integradas en la sede episcopal hispalense. CHLAMETA *et al.*, *al-Muqtabas V, ob. cit.*, pp. 467. Y sobre los autores citados por Viguera y Corriente, añádase que

los tiempos de ‘Abd al-Rahman II<sup>137</sup>. Volvamos la vista a la embajada en la que participó el judío Hasday. El mes de ramadán (30 de mayo-28 de junio) del año 941 recibida la carta desde Yǝlliqliyya de Muḥammad b. Hāšim an-Nasir, pidiéndole enviase a los ya citados «principales» obispos, el califa les encomendó este asunto; y con tal fin salieron a mediados de ša’bān (mediados de mayo 941) entrando en Yǝlliqliyya por la parte de Aḥmad b. Ya’lā, caíd de Saktān<sup>138</sup>. Las negociaciones concluyeron felizmente entre el 28 de julio y 26 de agosto del mismo año; dice Ibn Ḥayyān que an-Nāšir no escatimó esfuerzo para liberarlo, lo que supuso «gran dispendio y refinados ardidés», completada la paz con una nueva delegación enviada por Ramiro a Córdoba para firmar las cláusulas impuestas, de cuya «delimitación y ratificación» se encargó, nuevamente Ḥasday. Y finalmente tuvo lugar el regreso Muḥammad b. Hāšim a Córdoba libre el jueves, 6 de šafar del 330 (31 de octubre 941), transcurridos dos años 3 meses y 18 días de su captura<sup>139</sup>.

No hay noticia del obispo de Elvira trasladado a Córdoba y no figura que ocupase de nuevo la silla en la ciudad que le vio partir para su embajada. En Elvira ocupó sitial el ya citado obispo Regimundo en el año 958<sup>140</sup>, y a partir de ahí se completaría el listado con el de la sede de Granada, según Ubieto Arteta. Poniendo en relación la sede episcopal de Elvira con la de Córdoba se aprecia que en el año 957 accede a la sede episcopal de Córdoba Juan<sup>141</sup>, y a este le sucede en el año 962 Ašbāg Ibn ‘Abd Allāh Ibn Nābil, del que da noticia Ibn Jaldun<sup>142</sup>. La conexión creemos se ha de hacer con Córdoba, puesto que al-Nāšir fue quien solicitó a ‘Abd el Mālik el traslado a Córdoba y de hecho en el año 958 ya no era obispo de Elvira (no aparece en los listados episcopales), mientras que en el año anterior tiene lugar la incorporación del obispo «Juan» a la sede cordobesa. Dos datos más completan esta hipótesis contrastada con las fuentes andalusíes y cristianas. Pero Juan no solo iría a León, sino también a

---

ese título se atribuyó, según Ibn Jaldun a Hišām b. Kulayb, embajador de ‘Abderrahman III en Bizancio, siendo para otros autores apelativo de reyes cristianos, en cualquier caso, el califa andalusí mantuvo relación próxima a los obispos y arzobispos de su territorio y coras y como se explica en este trabajo prestaron sus servicios como embajadores para asuntos de política exterior. *Cfr.* ANTUÑA, M., «Versión compendiada de la “Estoria de España” de Alfonso el Sabio», en *al-Andalus*, 1 (1933), p. 118 not. 1 y p. 131; YALAOUI, M., «Les relations entre Fātimides d’Ifriqiya et Omeyyades d’Espagne à travers le Dīwān d’Ibn Hānī», en *Actas del II Coloquio Hispano-Tunecino*, Madrid, 1973), pp.13-30, *vid.* p. 25.; MACHADO MOURET, O., «Historia de los Árabes de España por Ibn Jaldun», en *Cuadernos de Historia de España*, vol. 45/46 (1967), pp. 374-395; *vid.* p. 391, not. 104.

<sup>137</sup> LEVI-PROVENÇAL, *España musulmana hasta la caída del califato de Córdoba*, Historia de España dirigida por Menéndez Pidal (711-1031 de J. C.) Instituciones y visa social e intelectual por..., t. V, Madrid: Espasa-Calpe, 1957, p. 215.

<sup>138</sup> En la frontera central, en las proximidades de Toledo y Calatalifa con las que limitaba; IBN HAYYĀN, *Crónica, ob.cit.*, p. 343.

<sup>139</sup> GRANJA, F. DE LA, «A propósito de una embajada cristiana en la corte de ‘Abd al-Rahman III», en *Estudios de Historia de al-Andalus*, Madrid, 1999, pp. 327-324.

<sup>140</sup> Nuevamente mencionar el dato sobre la autoría del *Calendario de Córdoba*, y su alias árabe Rabī Ibn Zaid. Sobre su obispado UBIETO ARTETA, *Listas episcopales medievales, ob. cit.*, t. II, p. 147.

<sup>141</sup> *Idem*, t. I, p. 115.

<sup>142</sup> *Cfr.* SIGNES CODOÑER, «Bizancio y al-Andalus», *ob. cit.*, p. 213.

Constantinopla, en esta misión que Abd al-Rahmān envió a Constantinopla, Ibn Jaldun menciona al obispo con el término «yāṭalīq» que se explicó, anteriormente, es el que correspondería a la sede metropolitana, o bien al «patriarca de las iglesias cristianas de al-Andalus» como indica Signes a partir del término griego<sup>143</sup>. Por otro lado, participó en la recepción de la embajada presidida por Juan de Gorze, posiblemente en el año 953<sup>144</sup>.

En ese lapsus, coetáneos de Juan en la sede de Córdoba fueron Aṣḥāg Ibn ‘Abd Allāh Ibn Nābil al-Īṭalīq e ‘Īsa Ibn Manṣūr, que aparece citado el 30 de septiembre de 971, dando con ello idea de que en ese tiempo nuestro personaje pudiera encontrarse fuera de la corte o bien realizando gestiones que le impedirían atender sus obligaciones en la curia, en la que se encuentra en el año 988, fecha acreditada de su muerte, según Gams. A falta de datos esclarecedores sobre este punto, es la posible coexistencia de tres obispos en Córdoba entre el año 957 y 988, salvo que Juan obligado por otras empresas al servicio del soberano (de ahí «siervo del rey») tuviera una actividad episcopal reducida y de ahí la necesidad de «obispos auxiliares». En relación con estos citados, la colaboración con los obispos cordobeses fue constante, según noticia de Ibn Jaldun del año 961 sobre la que prestó el de Córdoba, Aṣḥāg Ibn ‘Abd Allāh, y en concreto con Ordoño IV una vez destronado; como también con el sucesor de an-Nāṣir, y en este caso en la persona de ‘Īsa en la corte de al-Ḥakam<sup>145</sup>.

Los hechos pudieran ser como siguen respecto a su persona. ‘Abd al-Mālik en el 941 como obispo de Elvira, en el 949 ya desde la corte de Córdoba iría hasta León con otros dos obispos a negociar la liberación del señor de Zaragoza ante Ramiro II; la sede vacante tras su traslado sería ocupada por Recesmundo o Regismundo. Interesante es la movilidad de los obispos en la España andalusí, y concretamente durante el periodo califal y ante de la toma de Toledo<sup>146</sup>. La noticia que se tiene de ‘Abd al-Mālik como obispo de Elvira lo ubica en esa

<sup>143</sup> *Ibidem*.

<sup>144</sup> La determinación de la fecha tanto de salida como de llegada de la embajada andalusí y de la bizantina es contrastada de forma detallada por Signes a partir de Ibn Hayyan y al-Maqqari, así como los datos de las embajadas bizantinas e italianas que tuvieron lugar en esos años, sin que se pueda fijar de manera determinante; no entramos en esta cuestión salvo en relación a la presencia de Abd al Malik en la embajada ante Ramiro II, pero sí aceptamos la justificación de la errata de Ibn Hayyan en la datación de la embajada el año 336 por el 338; de ahí la duda en que fuera el 953 o 954 *vid.* Signes, *ob. cit.*, p. 214, not. 105. Por otro lado, en el encuentro que tiene lugar en la sede califal entre el Obispo Juan y Juan de Gorze ante la ofensiva carta hacia los andalusíes presentada por el segundo como embajador, se refiere la fecha del año 954; *vid.* MELLADO RODRIGUEZ, «la lengua de los mozárabes», *ob. cit.*, p. 142.

<sup>145</sup> *Cfr.* SIGNES CODOÑER, «Bizancio y al-Andalus», p. 213, not. 104; y sobre este mismo obispo UBIETO ARTETA, *Listas episcopales*, *ob. cit.*, p. 115; nótese que en 971 en el marco palatino también tiene actividad el obispo Isa Ibn Mansur, lo que corrobora la colaboración entre las autoridades religiosas de las distintas comunidades, si tomamos en consideración que el califa era la máxima autoridad de la comunidad de creyentes andalusí; *idem*, p. 116.

<sup>146</sup> Es el caso del obispo Ubayd Allah ibn Kassim que está en la sede toledana en el año 962 y que el 30 de septiembre del 971 y allí encuentra también el 17 de noviembre del 973. AL-RĀZĪ, ‘Īsā b. Ahmad, *Anales palatinos del Califa de Córdoba al-Ḥakām II (360-364H = 971-975 J. C.)*, traducción de un manuscrito árabe de la real Academia de la Historia, por Emilio García Gómez, Madrid: Sociedad de Estudios y publicaciones, 1.º967, pp. 80 y 186.

población en el año 941 según fechas de Ibn Hayyān; por otro lado, se sabe de su traslado a petición del califa Abd al-Raḥman III hasta Córdoba; en el año 957 ya hay constancia de un obispo Juan en esa ciudad sin que la fecha sea relativa a su fallecimiento<sup>147</sup>; y su episcopado se desarrolla hasta el año 962, en una primera etapa cordobesa, año en el que –según Dozy<sup>148</sup>– el obispo de la sede es el mentado Aṣḥāg Ibn ‘Abd Allāh Ibn Nābil, y en el 971 los anales palatinos dan el nombre de un nuevo obispo que fue ‘Īsa Ibn Maṣṣūr; aunque sin precisar fecha a esa misma sede se incorpora Juan como obispo hasta el año de su fallecimiento, en 988<sup>149</sup>; habían solo transcurrido treinta y un años entre la primera mención y la última. En esta misma argumentación señalar que desde la cita a ‘Abd al-Mālik de Elvira hasta la última mención al obispo cordobés Juan en el 988 habían transcurrido 47 años.

Y siendo este nuestro personaje citado por Vincencius habría que dar por buena la información que Miguel Casiri facilitó en la descripción del Códice: *Cánones para el uso de la Iglesia de España y del Obispo Juan Daniel concluyó el Presbítero Vincencio*. Información que el sacerdote sirio que se ha de poner en relación con otra análoga facilitada por Gregorio de Andrés sobre la biblioteca de Ambrosio de Morales, en la que el mentado es el «arzobispo Juan de Sevilla en tiempo de Moros»<sup>150</sup>. Aunque del texto de la embajada no se colige el nombre de Juan, obispo cordobés, por las fechas sabemos que éste partió hacia Oriente posiblemente antes del 30 de septiembre 947 y el 24 de octubre del mismo año, donde las fuentes dan noticia de la recepción de una embajada andalusí, en la que podría ir el obispo Juan (‘Abd el Mālik); el obispo embajador regresó acompañada desde Oriente con otros dos entre el 31 de julio y el 28 de agosto de 949 y la audiencia con el califa fue el 8 de septiembre de 949. Y de ser así estaríamos ante un obispo con una intensa actividad diplomática. Más aún si se admite como posible que fuera este Juan el obispo que, conocido entre los andalusíes del momento por su nombre árabe, salió por orden del califa al-Nāṣir de Elvira, para trasladarse a la corte y prestar sus servicios en las distintas misiones que se le encomendaron, tanto fuera de al-Andalus como en la corte.

Y llegados a este punto hay que referirse a la falta de credibilidad dada al listado de obispos de la sede de Elvira, que en la adenda de la relación de Gams ya es calificada «... *catalogus tam absurda habet nomina, ut etiam ix hoc fictum esse catalogus appareat. Neque magis continet episcoporum huius sedis, qui synodis Hispani subscripserunt*». Y es que la mención a obispos por su nombre mozárabe en lugar del cristiano en el *Codex dictus Aemilianensis scriptus c. 962-971 (e monasterio San Millan in Hispania) acta synodarum in*

<sup>147</sup> GAMS, P. B., *Series Episcoporum Ecclesiae Catholicae, quotquot innotuerunt a beato Petro...* Quotquot innotuerunt, a Beato Petro Apostolo. A Multis Adjutus edidit, P. Pius Bonifacius Gams O. S. B., Ratisbone 1873, p. 28.

<sup>148</sup> Cfr. UBIETO ARTETA, p. 115.

<sup>149</sup> GAMS, *Series Episcoporum Ecclesiae Catholicae*, pp. 34 y 77; en la primera cita la fecha es hasta el 974.

<sup>150</sup> Vid. MARTÍNEZ ALMIRA, M.<sup>a</sup> M. «Circulación de manuscritos y recepción del Derecho entre las comunidades confesionales del periodo andalusí», en *Codex. Boletín de la Ilustre Sociedad Andaluza de Estudios Histórico-Jurídicos*, not. 100. (En curso de publicación).

*Hispania celebratum continet, in quibus et catalogum episcoporum Illiberitanus (de Elvira= Granada)* causaba estupor el que autoridades de la iglesia fueran llamados por nombres árabes. Y esto es así al no relacionar a estos personajes con la cultura y lengua que utilizaban como vehicular. Si fuera Juan el obispo que se trasladó hasta Córdoba, las empresas que tuvo que acometer justificarían el uso del nombre Juan, el nombre cristiano; y es que a la hora de tratar con correligionarios lo normal era dirigirse a él por su nombre de bautismo y no por el que le hubieran asignado en el contexto árabe. No en vano el que un obispo cristiano se identificase por un nombre árabe en lugar del cristiano podría repugnar e incluso ser objeto de recelo por los de su misma condición fuera de ese contexto, más aún en el extranjero –en referencia al a corte bizantina, también a la romana–, a la hora de presentarse y tratar cuestiones como la presencia de cristianos en al-Andalus, sus prácticas y relaciones. Y con más motivo precisaría el nombre cristiano para desempeñar acciones en embajadas por nombre del califa cordobés; siendo lo normal que, en Bizancio, en Constantinopla, o en cualquier otro lugar de la cristiandad el interlocutor correligionario fuera conocido por su nombre de pila (Juan) y no por el que era conocido entre los musulmanes, por mucho que su lengua vehicular fuera el árabe, o viviera en un contexto de dominio político islámico. Un nombre de origen hebreo cuyo significado es «dotado» u «honrado»<sup>151</sup> y que el Nuevo Testamento atribuye al discípulo amado de Jesús, al que confió el cuidado de su Madre en el momento de la crucifixión, dando con ello idea de la confianza en el depositada, hasta el punto de ser siervo ministrante en la tierra hasta la segunda venida de Jesús<sup>152</sup>. Un nombre bíblico con un significado homónimo en la lengua de los mozárabes.

En consecuencia, llama poderosamente la atención que el obispo ‘Abd al-Mālik esté presente en Elvira en el año 941, que en el 937 se constata la presencia en Córdoba de un nuevo obispo llamado Juan, que fallece en el 988; que en ese lapso se sucedan distintos encuentros y acciones políticas a nivel interno y también hacia el exterior de gran repercusión para los cristianos residentes en al-Andalus y los musulmanes en su proyección hacia territorio de Castilla y Aragón; que no haya noticia sobre el fin de su episcopado, pero sí del tal Juan; que la sede de Elvira es ocupada por Recesmundo, quien mantuvo relaciones diplomáticas con Juan de Gorgensis, Segiberto Gemblanc y Luitprando Ticinensi<sup>153</sup>, y que Gams da por supuesta su relación en el año 958 con estas palabras: *Francofurti cum Regimundo amicitiam iniit*; que la sede de Elvira desde

<sup>151</sup> A título meramente informativo véase la información en el Israel Institute of Biblical Studies, [Disponible en: [https://ip.israelbiblicalstudies.com/ip\\_iibs\\_biblical\\_hebrew\\_john\\_biblical\\_names-es.html](https://ip.israelbiblicalstudies.com/ip_iibs_biblical_hebrew_john_biblical_names-es.html)][Consultado 25/04/2021].

<sup>152</sup> Un nombre homónimo al que recibía entre los mozárabes el obispo, ‘Abd al-Mālik, dando idea con ello de esa servidumbre y lealtad, por las que el discípulo favorito, Juan, también fue elegido, y según la eclesiología permanece en la tierra en su condición de servidumbre hasta el final de los tiempos. Juan 13:23; 19:27; 21:20-23. Vid., *Biblia de Jerusalén, Edición española, dirigida por José Ángel Ubieta*, Bilbao: Desclée de Brouwer, 1992, pp. 2471, 2487, 2492.

<sup>153</sup> Sobre Luitprando de Cremona, sus escritos y su encuentro en Frankfurt en el año 955 con el obispo Recesmundo, en un momento de amenaza de invasión de los magiares de las fronteras de al-Andalus, mandados por Otón I; VALDES FERNÁNDEZ, «De embajadas y regalos entre califas y emperadores», en *Awraq*, 7(2013), pp. vid. 29-31.

este último obispo citado no registra mención hasta la primera de la sede granadina ya en el siglo XIII, si bien entretanto según Gams: *qui sub dictione Arabum erant, episcopos Eliberitanos perdurasse saltem ad tempus Almohadum (...) ita et episcopus Eliberitam, iste cujus nomen ignoratur*;<sup>154</sup> y que, por el contrario, entre el año 864 y el 957 en la serie episcopal cordobesa no hay dato alguno hasta que llega el citado Juan, según las fuentes a petición de Abd el-Rahman para ponerse al servicio de los intereses califales que tanto afectaban a musulmanes como a mozárabes. En consecuencia, la no provisión de silla en Elvira, el traslado a Córdoba y la desaparición nominal de ‘Abd el Mālik después de la mención de Ibn Ḥayyān y la aparición en la escena política de las relaciones exteriores de Juan por las mismas fechas sin que haya constancia del fallecimiento del primero, hace pensar que ambos personajes serían el mismo. Y tampoco estorba esta hipótesis la cuestión cronológica, puesto que habrían transcurrido 47 años desde su estancia en Elvira a su muerte en Córdoba en el 988; y 31 años los habría pasado ocupando nominalmente la sede episcopal de Córdoba; en este último periodo actuaría como embajador ante los reyes cristianos, y tampoco habría dificultad que en esa última fase de su vida entrara en contacto con Vincencius; de ser así entre la fecha del fallecimiento de Juan y la fecha en que se tiene por finalizado el Libro VIII del manuscrito (1050) de El Escorial habrían transcurrido 62 años, por lo que nuestro personaje bien hubiera podido conocer al obispo de Elvira y de Córdoba en edad temprana, el margen podría estar entre los 10 y 20 años como máximo e incluso haber acometido el compromiso con él en sus años de vejez, suponiendo que el nombramiento como obispo de Elvira se hubiera dado no entre los 20 años y 30 años, por lo que habría fallecido entre los sesenta y setenta, con suerte incluso con más edad, dependiendo de su naturaleza y longevidad. Y, así las cosas, habría dos posibilidades. En primer lugar, que Vincencius no hubiera conocido al obispo de Elvira sino a través de referencias, e incluso de su obra y acumulación de cánones y epístolas fundamentales en su trabajo, y de ahí la dedicatoria al final del libro VII. Y, en segundo lugar, que conociera al obispo en su senectud, y asumirá el encargo, contando con su asesoramiento y ayuda material inicial, y que habiendo fallecido dedicase la obra a su memoria y de ahí la loa personal que le hace. De ser así, Vincencius pudiera haber conocido a Juan o ‘Abd al Mālik entre el 978 (por caso) y el 988, de manera que hasta el momento de la finalización del libro habrían transcurrido entre 62 y 72 años máximo; en este supuesto nuestro escriba podría tener, en el momento de la conclusión de su obra entre 77 y 87 años para el supuesto de que aquel encuentro hubiera acaecido en su adolescencia, aunque no antes de los 15 años.

La mención al obispo en cuanto a la forma escrituraria con variaciones notables en el tamaño de la letra como también en el trazo, aquí mucho más marcado, permitiendo la distinción entre consonantes de forma más clara. La impresión es la de un añadido para mentar a una persona de forma respetable y con veneración por su sabiduría y buen hacer, y cuya descripción no deja dudas del reverencial respeto que se le debe. Lo que no termina de concretarse en ese

<sup>154</sup> GAMS, *Sedes episcoporum*, ob. cit., p. 35.



párrafo es la efectiva relación entre los dos personajes: Vicentius y ‘Abd al Mālik. No obstante, se aprecia un similar trazo en la escritura de las dos últimas líneas del folio final del libro VIII en el que con letra distinta y también cálamo, se informa de la finalización del libro octavo<sup>155</sup>, no sin antes expresar sus responsabilidades ante el texto legal que le ocupa y el proceso de redacción ante el que se encuentra<sup>156</sup>. En consecuencia, se refuerza la hipótesis de una dedicatoria final a la memoria del obispo del que se aprendió o adquirió conocimiento, y con el que tenía un importante vínculo, cuál era su condición de mozárabes, puesto que en ningún momento utiliza el nombre cristiano del obispo, que sin duda lo tenía de pila. Simonet aceptó que ambos se conocieran al tratar la existencia del obispo sufragáneo en Córdoba según dice «por la dedicatoria», e incluso seguidamente lo hace contemporáneo y apuntó pudo ser «vicario suyo»<sup>157</sup>.

### VI.3 MARTINUS O MARINUS EL OBISPO DE LA DISCORDIA PARA VINCENCIUS, CAUSA DE INCOMODIDADES

Pero la facilidad de comprobar estos datos relativos al obispo ‘Abd el Mālik, alias Juan, no se puede decir respecto al tal Martinus, ya que el único dato que facilita Vincencius para su localización es que empleaba dos jornadas hasta que llegaba a su lugar de residencia. Es este un dato enigmático al no poder contar con, al menos, un punto de geolocalización como referencia.

También el nombre genera incertidumbre. En el Ms. 1623 la cuestión nominal es objeto de hipótesis distintas, pues la alusión al obispo Martinus genera dudas por dos razones. La primera porque ese nombre en el texto no está vocalizado, y por lo tanto se trata de cinco fonemas que bien podría corresponder a ese nombre (m-r-ḷt?-n-s), o bien al de Marinus (m-r-ḷī?-n-s). Al carecer esa palabra o nombre de persona de puntos diacríticos y de vocales cualquiera de las dos opciones sería posible; por ello hay que ir a los listados episcopales a la espera de que se pueda discernir quien fue en realidad aquel personaje, que para Vincencius tantos problemas ocasionó. Pero aun si fuera posible resolver la cuestión fonética la identificación de este personaje seguiría siendo de difícil solución porque en los listados conservados de obispos coetáneos al presbítero Vicente, o al menos en sede episcopal en los diez o veinte años antes de su finalización, no se localiza (por el momento) persona alguna con ese nombre. Entre el 5 de julio del año 963 y el año 985 fue obispo de Valpuesta un tal Martín; la

<sup>155</sup> Se trata de las dos líneas al margen del colofón en el que explica las dificultades con Martinus; *vid.* Ms. 1623, fol. 394<sup>v</sup>.

<sup>156</sup> Y he aquí una primera dificultad en relación con los obispos de aquel tiempo con el nombre citado, y el escriba mozárabe que, por otro lado, se reconoce «solo con la ley» (*wa -anā waḥdī fi l šarī’a*), y que en el texto de Casiri expresa del siguiente modo: «Ego autem qui tuorum in me beneficiorum haud immemor, operam Deo favente dabo, ut tuis rebus ac votis faciam satis». *Cfr.* KASSIS, «*Arabic-speaking*», *ob. cit.*, p. 414; y el párrafo completo de la retroversión de Casiri en MARTÍNEZ DÍEZ, *La colección canónica*, *ob. cit.*, pp. 708/9. El estudio del libro VIII y su edición queda fuera de las competencias asumidas por la autora de este trabajo en el Proyecto Gerda Henkel, y por lo tanto emplazamos al lector a la publicación del texto in integrum. (N.d.a.).

<sup>157</sup> SIMONET, *Historia de la España mozárabe*, *ob. cit.*, p. 723.

localidad, en la actual provincia de Burgos, había sido fundada en el 802 y enclave mozárabe con la construcción de la Iglesia de Santa María y sede monacal. Pero si nos atenemos al desplazamiento de Vicencio que confiesa realizaba con una duración de dos jornadas, pocas localidades circundantes se ajustan a esa distancia.

Los desplazamientos de los presbíteros de aquel periodo como facilitadores de textos elaborados en los cenobios, o bien para recabar información de los monasterios dedicados a la reproducción de obras de cualquier género, fue frecuente. Un ejemplo es el «sabios presbítero» llamado Salus o Mālik, que en el año 960 había realizado varias donaciones de obras fundamentales para el gobierno de la Iglesia a los monasterios de San Salvador de Porma y de Sahagún, entre los que el término «manuales» aporta la idea de la necesidad de vademécums sobre cuestiones tanto de rito como de ortodoxia; en concreto, libros para el servicio de la iglesia, antifonarios, libros de salmos y cantorales, que son conocidos a través de la confirmación del rey Sancho de estas donaciones y que están relacionados en la historia del monasterio de Sahagún<sup>158</sup>.

Vicente también utilizó las vías de comunicación en busca del saber. Aun desconociendo si vivía en Córdoba o alrededores, o bien fuera de al-Andalus, sí conviene tener en cuenta que en aquel tiempo se podían realizar trayectos siguiendo el trazado de las campañas de al-Nāṣir durante su mandato, que gráficamente presenta Levi-Provençal desde Córdoba hasta Vasconia<sup>159</sup>. Un recorrido que hizo Ibn Ḥawqal, formalmente geógrafo, escritor y cronista y comerciante en su condición de espía; el viaje realizado en el año 948 fue redactado hacia el 971, y por lo tanto en el marco espacial en que pudiera acometerse la obra objeto de estudio<sup>160</sup>. La descripción de las etapas es sucinta, pero al cotejarlas con las de al-Udri (m.1085) en su descripción de al-Andalus, ofrecen un mapa en el que a partir de las distancias se puede trazar una red de itinerarios posibles.

Respecto al contacto entre Vincenius y ‘Abd al-Mālik no tenemos noticia más que la dedicatoria del libro VII. Si tomamos como referente el periodo de tiempo en el que el obispo Juan de Córdoba, ‘Abd al-Mālik de Elvira, estuvo en la sede califal, habría que determinar si ese encuentro fue en el lugar donde ambos residían o si, por el contrario, fue motivo de un desplazamiento ocasional. Ahora bien, el dato que el autor facilita respecto al segundo obispo citado, Martinus o Mauricius, permite plantear otro escenario. Se trata de un personaje con el que discrepa por el modo de comportarse y por tenerle comprometido, inexplicablemente, hasta dilatar en exceso su trabajo, por lo que pide disculpas públicamente en el propio cuerpo del texto en colofón del folio 394<sup>v</sup> del libro VIII. Lo cierto es que este personaje se ve obligado a rendir cuentas a la persona que

<sup>158</sup> SIMONET *Apud*. Escalona, *Historia del Monasterio de Sahagún*, *ob. cit.*, p. 639, not. 3.

<sup>159</sup> LEVI-PROVENÇAL, *Historie de l’Espagne*, *ob. cit.*, p. 66.

<sup>160</sup> HAWQAL, M. B., *Configuración del mundo (Fragmentos alusivos al Magreb y España)*. Traducción e índices por María José Romaní Suay, Valencia, Anubar; 1971, la descripción de España pp. 60 y ss. En concreto cita a Mérida y Toledo como de las más fortificadas; León residencia de su soberano y depósito de municiones; pp. 61-70; *vid.* p. 63.

le encarga el trabajo, pero no cita en este colofón al tal ‘Abd al-Mālik, no menciona el nombre del «noble señor» al que debe tal explicación, y para quien supuestamente es el libro, según se ha interpretado el colofón. La cuestión es que hay partes incompletas y otras que somete a juicio de su mandante. Y asume la responsabilidad de esas faltas, por error propio y también por el tal obispo Marinus o Martinus (فقسدلا س نيرم), que motiva el incumplimiento de lo que se supone el plazo de elaboración y le obliga a justificarse ante el mandante<sup>161</sup>. Datos de los que se colige el presbítero tenía una responsabilidad, debía cumplir con unas funciones concretas y además ya no solo ante el peticionario sino ante la comunidad (*al-gama’a al-lati qalladanī*) a la que pertenecía. Pero aun con esos datos las opciones sobre su identidad y localización tampoco son muy esclarecedoras, porque en el periodo en el que el escribano finaliza su obra no hay obispo alguno con ese nombre, en ninguna de las sedes episcopales relacionadas<sup>162</sup>.

Dice Vicente que empleaba dos jornadas de viaje –seguramente en mula por ser el modo frecuente para el desplazamiento–, hasta llegar a destino. Varias son las posibilidades. Si nos situamos fuera de al-Andalus, al ‘Uḍrī informa que de sabemos que a 50 millas de Toledo, o dos jornadas de viaje<sup>163</sup> al oriente de esa capital se encontraba Guadalajara; pero siendo esta ubicación interesante volvamos la vista al ámbito cordobés. Distancia también de dos jornadas era la que separaba a Elvira de Jaén, pero al menos respecto a ‘Abd el-Mālik difícil resulta admitir que Vicente lo conociera en aquella ciudad pues de ser así en el momento en que concluyó su obra (h. 1050<sup>164</sup>) tendría 109 años, y por muy longeva que fuera la vida de los presbíteros difícil resulta desde un punto de vista natural. La distancia se alargaba en el marco andalusí, así por ejemplo de Málaga a Sevilla se empleaban 5 jornadas, mientras que de Sevilla a Córdoba la distancia de 80 millas se podía hacer en 3 jornadas. Interesa la ciudad de Córdoba porque en ella se significan «cinco villas contiguas, rodeada cada una de murallas que la separan de las otras», con mercados, posadas, baños y edificios «para todas las profesiones».

Vicente era un presbítero y posiblemente desarrollaría su vida en un convento. En este contexto es conveniente reflexionar sobre dos hechos significativos, pero de difícil aclaración por el momento: que Vicente debía desplazarse para hacer las comprobaciones sobre las fuentes que manejaba, y que ese desplazamiento suponía recorrer una distancia medida en tiempo equivalente a dos días.

<sup>161</sup> Kassis hace referencia a «sus obligaciones judiciales», dando a entender que es esta una de sus competencias; lo cierto es que el término šari’a entendemos que se refiere al derecho como contenido, es decir al corpus o conjunto de normas sobre las que debe decidir y transcribir o traducir, según fuera el caso. KASSIS, «Arabic-Speaking», *ob.cit.*, p. 414.

<sup>162</sup> El único obispo llamado Martinus lo fue de Burgos, pero ya en el siglo XIII; *vid.* UBIETO ARTETA, *Listas episcopales medievales*, *ob. cit.*, pp. T. II, pp. 480/1.

<sup>163</sup> La distancia a la que alude Vicencio entre las poblaciones de Guadix a Jaén, o de Quesada a Jaén, o de Guadix a Granada, como también otras muchas que se pueden determinar en base a otro dato de referencia que son las millas existentes entre distintas poblaciones. Tomando en consideración que una milla equivale a 1609,34 metros y que las anteriores poblaciones distan entre sí entre 40 (64373,8 m) y 50 (80467,2) millas según mapa de la época, se colige que el tiempo invertido para realizar ese recorrido, al menos en las ya citadas era de dos jornadas (N.d.a.).

<sup>164</sup> MARTÍNEZ DíEZ, *La colección canónica hispana*, II, *op. cit.*, pp. 596/7.

Por lo tanto, su lugar de residencia, el lugar en el que como mozárobe vivía y desarrollaba su actividad de copista no era el sitio en el que se pudieran encontrar textos y códices de entidad y valiosos; sería un lugar de menor entidad o relevancia, pero seguro para aquellos mozárabes que precisaban de mayor conocimiento. Un recorrido por los monasterios mozárabes de aquel tiempo podría contribuir a precisar el entorno en el que vivió y desarrolló su actividad Vicencius. Un cenobio que pudiera ser lugar de tránsito para estos presbíteros en búsqueda del conocimiento es el *Coenobium Armilatense*, que se encontraba a una distancia de quince kilómetros al norte de Alcolea, existente desde los tiempos de Eulogio en el siglo IX; Armillat junto con Hojalora, Fegabraen, el Puerto de Milagro y Pulgar era una de las cinco etapas antes de llegar a Toledo, debiendo señalar que según relata Ibn Ḥawqal el modo habitual de desplazamiento era en mulas, por lo que las dos etapas que recorrería nuestro compilador se ha de calcular sobre esa base de datos<sup>165</sup>. Precisamente Simonet alude al monasterio de *San Zoilo de Armilata*, a treinta millas al norte de Córdoba (actualmente cerca de la Junta de los Ríos anegada por el embalse de Guadalmelato<sup>166</sup>). Hay que decir que Ibn Ḥawqal describió como habitual el itinerario de Córdoba a Toledo pasando por Caracuel, Calatrava Malagón y Yébenes; mientras que otra ruta era la que iba por Armillat, Hojalora, Fegabraen, el Puerto del Milagro y Pulgar, y que tenía una extensión de unos 210,5 km; por lo tanto, bien podrían invertirse dos jornadas en cada etapa, sabiendo que Armillat era la primera parada en ese itinerario y saliendo por el puente de los Pedroches y que la distancia entre esa población y Córdoba era de 25 km. Otro posible itinerario para salir de Córdoba rumbo a Toledo era el camino por Mérida, pero al no ser el más recto se contraponía al ya citado. Aquí tan solo nos interesan estos itinerarios por el recorrido que Vicente pudiera hacer en sus desplazamientos para llegar hasta los manuscritos, viniendo de un monasterio y albergándose, posiblemente en otro por su condición. Si partiera del de Armillat sería factible el tiempo invertido: dos jornadas, puesto que el *Coenobio Sancti Zoyli Armilatense* estaba a unas 30 millas de distancia de Córdoba, el equivalente a 45 kms hacia el interior de la sierra<sup>167</sup>.

Otro asunto de interés es la inversión de tiempo en el trabajo. Que la tarea fue ardua y prolongada en el tiempo lo dice el propio Vicente, pero las referen-

<sup>165</sup> Sobre las distancias entre Córdoba y Toledo y las nuevas propuestas a partir de la digitalización de coordenadas correspondientes a vestigios arqueológicos véase el artículo de LÓPEZ MARTÍNEZ DE MARIGORTA, E., «La vía califal entre Córdoba y Toledo. Propuesta metodológica de integración de la ruta a su entorno físico mediante SIG», en *Arqueología y Territorio Medieval*, 19 (2012), pp. 33-58; véase sobre los itinerarios, p. 35; e información del cenobio mozárobe citado en LEVI-PROVENÇAL, *Histoire de l'Espagne, ob. cit.*, p. 282, not. 1.

<sup>166</sup> A título divulgativo sobre este monasterio es de referencia la conferencia de la arqueóloga GÓMEZ MUÑOZ, G., «Los mozárabes en la Sierra de Córdoba». *Jornada en Defensa de los Caminos*. X Aniversario de la Plataforma A Desalambrar. Sala Victoria. Córdoba. 6 noviembre 2011 [Disponible en: [https://www.adesalambrar.com/documentos/Los\\_mozarabes\\_en\\_la\\_Sierra\\_de\\_Cordoba.pdf](https://www.adesalambrar.com/documentos/Los_mozarabes_en_la_Sierra_de_Cordoba.pdf)] [Consultado: 20/4/2021].

<sup>167</sup> FROCHOSO SÁNCHEZ, R., «Nuevos datos sobre S. Zoilo Armilatense y su entorno», en *Al-Mulk: Anuario de Estudios Arabistas*, 12(2014), pp.71-84; del mismo autor, «Los conventos de San Zoilo Armilatense y San Francisco del Monte en Adamuz (Córdoba)», en *Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes*, 89, 158-159(2010), pp.177-190.

cias que se tienen sobre otros escribanos y trabajos de semejante envergadura no difieren mucho en tiempo ni laboriosidad. Ciertamente, otros muchos copistas contribuyeron a esa tarea de acopio o recopilación, redacción conjunta y posterior entrega a obispo interesado y responsable de la acción de gobierno. Se trata de un proceso constante de elaboración de códices denominados góticos que circulan a manos de mozárabes como hacedores de los textos; entre los muchos ejemplos, el dato relativo al obispo de nombre Juan que en las primeras décadas del siglo X recibió el texto elaborado por el diácono Juan en el año 911<sup>168</sup>. Otros monjes actuaban como depositarios, siendo este el caso del abad Teodomiro que, a mediados del siglo XI, llevó uno hasta el Monasterio de San Zoilo de Carrión un ejemplar iniciado en el año 948<sup>169</sup>. He aquí uno de los datos más comunes en este tipo de obras, la inicial redacción que compromete a escribas, la mayoría diáconos o presbíteros, y la custodia del texto por obispos y abades al frente de la feligresía, como será el caso del destinatario del trabajo realizado por Vicentius, debiendo establecer una distinción entre el mandante de la recopilación, su hacedor y el depositario de las fuentes que servirían para su elaboración; amén del posible cambio de destinatario cuando el texto se demoraba más de lo previsto en su redacción, traducción o copia<sup>170</sup>.

De fechas próximas a las del Códice árabe se tiene dato de otro lugar en el que se recibían, elaboraban y expedían textos mozárabes: el monasterio de Silos. La noticia la aporta el escribano Juan que en el año 1039 decía haber concluido uno de sus libros con no poco esfuerzo: «venimus ad portum libelli nimio sudori confecti»; este como Vicente, salen de su anonimato incorporando datos al texto, aunque es cierto que el primero de ellos con más discreción. Los datos que facilita Juan se refiere a su nombre (*Ora pro Ioanne presbítero scriptores*), pero también a la fecha de su gesta (*Fuit scriptum in mense Ianuario, in era TLXX<sup>a</sup> VII.<sup>a</sup> -1077 de la era de Cesar*), fórmula como indica Ferotin común entre los escribas de aquel tiempo, y no exclusiva de Silos<sup>171</sup>. Y así podría también estar en la portada del Ms. 1623 pero su estado actual no permite concluir nada al respecto.

<sup>168</sup> SIMONET, *Historia de los mozárabes, ob. cit.*, p. 638; y sobre el obispo citado véase UBIETO, *Listas episcopales*, vol. 2, p. 349, anterior al obispo Julián que GAMS fecha en el 937, si bien los relacionados en ese listado correspondiente entre los años 833 (Teodula) y el obispo Juan del año 1140 se suceden sin orden cronológico o alterado.

<sup>169</sup> SIMONET, *Historia de los mozárabes, ob. cit.*, p. 639.

<sup>170</sup> Ejemplo de este trasiego, circulación y protagonismo en la entrega documental es el presbítero Salus, conocido por Malik entre los mozárabes, que en el 950 suscribía una escritura de Oveco, obispo de León. El nombre a partir del listado de obispos de UBIETO, *ob. cit.*, en la que Oveco está al frente de la sede entre el 4 de marzo de 933 y el año 950, sin más precisión, no obstante, su sucesor, Gonzalo, estará en la sede a partir del 1 de enero del año 951. *Ibidem*. Y sobre el documento suscrito por Málík Simonet, *Apud*. Flórez, t. XXXIV, Apéndice XV, p. 639 not. 3.

<sup>171</sup> FEROTIN, *Le Liber Mozarabicus Sacramentorum, op. cit.*, not. 1, p. 26. Interesa también que en esta obra los manuscritos procedentes del monasterio de Silos se fechan entre 1039 y 1072; cabría un estudio sobre la coincidencia cronológica en el caso de la Colección, aunque Vicente debe desplazarse dos días para cotejar los códices antiguos, mientras que los escribas de Silos residen en aquel lugar (*op. cit.*, p.51).

Interesa también la labor del presbítero Julián de Toledo que se dedicó a escribir colecciones de códices de Concilios, de forma preciosista a tenor de las descripciones de quienes catalogaron su obra<sup>172</sup>. Entre su extensa obra se citan dos obras que aparecen como término *ad quo et ad quem*, el códice Toledano gótico, comenzado en el 948 (sin expresa mención a su autoría) y que se termina en el 1034, cuando entra en acción nuestro personaje que incluye este colofón: *Explicit liber iste xxmi Idus Kalendas Aprilis, Era MLXXII. Iulianus Presbyter indignus qui scripsit in honore Sanias Mariae et Sancti Genesisii Martyri*<sup>173</sup>; la prolongada redacción da idea del trabajo meticuloso y al detalle que debían realizar los copistas en aquel tiempo, y ayuda a entender la dificultad para datar el texto que nos ocupa. En la Era 1133, concretamente el 16 de mayo de 1095, aparece ese mismo nombre en la copia del códice Complutense gótico, con un total de 348 hojas en folio y pergamino a dos columnas, y que contiene los cánones de diversos concilios; su título era *Líber Ganonum (ex) Conciliis Sanctorum Patrum seu decreta Prsesulum Romanorum*; y en el que deja el autor su impronta con inscripción en letras mayúsculas «*Finit Líber Ganonum (ex) Conciliis Sanctorum Patrum seu decreta Prsesulum Romanorum íeliciter. Deo gratias. Julianus índignus Presbyter scripsit: is cujus est: adjuvante Deo: habitans in Alkalaga, quas sita est super Gampum Laudabilem: un. F. xvñ. Kls. Juu., Era T. C. XXXIII*»<sup>174</sup>. En este caso habían transcurrido sesenta y un años, siendo posible –según Simonet– que se tratase del mismo individuo que se vincula a la finalización del anteriormente citado (por supuesto no a su inicio pues sobrepasaría los límites naturales de la vida de cualquier persona). De ser así una prolongada vida dedicada a la escribanía; labor desarrollada en la ciudad de Alcalá según Ambrosio de Morales para quien era costoso admitir que pudiera vivir en la ciudad de Toledo mientras estaba en manos de los musulmanes<sup>175</sup>; más aun sabiendo lo opinado por Flórez. Aunque en este caso, y a la luz de la *Carta firmitatis*<sup>176</sup> –concedida por Alfonso VI, quince años después de la entrada en Toledo–, en la que se evidencia su existencia en aquel territorio, y conforme al derecho por el que se regían, se colige que «convivían» con los musulmanes en aquel lugar; y así fue sin solución de continuidad puesto que en su condición de mozárabes tenían su estatuto jurídico, que les permitía habitar en esas poblaciones a cambio del pago de los tributos correspondientes.

<sup>172</sup> SIMONET, *Historia de los Mozárabes*, ob. cit., p. 714.

<sup>173</sup> *Ibidem*.

<sup>174</sup> *Ibidem*.

<sup>175</sup> *Idem*, p. 715. Ambrosio de Morales era de la opinión de que Juliano residía en la ciudad y no en el castillo, diciendo: «*La razón es porque la circunstancia de que un sacerdote cristiano escribiese un libro tan grande de Concilios, da á entender que estaba muy despacio y surtido de pergaminos y códices, lo cual pide que estuviese habitando en el lugar, al modo que los mozárabes en otros, y esto no favorece al castillo antiguo que antes y después del referido año 1095 estaba en poder de moros, y no se acabó de conquistar hasta veintitrés años después, en el de 1118*».

<sup>176</sup> *Los Fueros del reino de Toledo y castilla la Nueva*, por Miguel Ángel Chamocho Cantudo, *Leyes Históricas de España*, Madrid: Agencia estatal Boletín Oficial del Estado, 2017, pp. 33/4.

## REFLEXIÓN FINAL

La llegada de los musulmanes al territorio peninsular efectivamente supuso convulsión a nivel religioso, pero incluso dentro de la cristiandad hispana la controversia y las herejías eran causa de debate a nivel conciliar. Con anterioridad la comunidad judía había propiciado debates internos a ese mismo nivel de control religioso.

Es en ese contexto donde se cuestiona el que se haya considerado, por parte de la historiografía, que el Códice de los cánones de la Iglesia escrito en árabe, tienen elementos ajenos a las disposiciones conciliares, y esto es innegable. Efectivamente, el amanuense, bien bajo indicación del compilador o del traductor e incluso del corrector de estilo –como también se reconoce Vincencius– puso su impronta con preceptos «completados o adornados».

Atestiguada la existencia de un obispo ‘Abd al-Mālik en al-Andalus califal y que respondiera con nombre de bautismo ante las autoridades cristianas ajenas al territorio andalusí; teniendo cumplida noticia de las dificultades que atravesaba la cristiandad desde el siglo VIII por causa de las herejías –sin solución de continuidad desde los primeros siglos de la cristiandad– y con las que sufría el territorio hispano y andalusí; siendo muchos los problemas derivados de la intimidad entre cristianos, judíos y musulmanes, especialmente entre personas de distinto sexo, así como con los miembros del clero; y ante inestable y recelosa situación en la que vivían los cristianos entre los andalusíes, tanto por las presiones exteriores como por su situación de tributarios sin otra razón que profesar una religión distinta a la de la autoridad soberana, es comprensible la toma de decisiones encaminada a la efectiva aplicación del derecho.

En esta iniciativa la presencia de Vincencius o el presbítero Vicente tiene un valor innegable, pues es la persona que actúa de nexo de unión entre el texto y la comunidad mozárabe. De igual modo, es quien coetáneo, o no, al obispo de Elvira llamado por ‘Abd al-Rahman III en el 941 a la corte, en el momento que finaliza la redacción del libro VIII da noticia de un individuo al servicio de los intereses de una comunidad de cristianos necesitados de amparo e instrucción; también a él encomendada como responsable ante la comunidad a la que rinde cuentas. Esos datos son los que, puestos en relación con las posibles fechas para la autoría propuestas por los estudiosos de la obra –de forma directa o indirecta–, permiten concluir que el texto fue realizado con posterioridad a la conquista de Barcelona (801) por Ludovico Pio, quien sacralizó de nuevo su catedral convertida en mezquita con la llegada de los musulmanes, a la derrota de Tortosa (808) e incluso de Huesca en poder de los musulmanes en el 812; es más, con posterioridad a la muerte de Ludovico Pio que fue el protagonista de todos estos hechos, como indicó Simonet<sup>177</sup>. Se trata de una labor de compilación comprendida entre los siglos IX y X, probablemente entre el año 941 y el 1050, y cuya duración siguiendo los patrones de otros textos de análoga extensión pudo llevar a su compilador, al traductor, al amanuense, al corrector de estilo y final-

<sup>177</sup> SIMONET, *Historia de los mozárabes*, *ob. cit.*, p.286.

mente a quien presentó la obra final años e incluso décadas. Quizá más allá del tiempo para el que se pretendía tener la obra en sede episcopal, y al servicio también de los ordinarios; pero, en cualquier caso, mantendría su valor intrínseco entre las comunidades de mozárabes desplazados desde la Bética a las provincias y ciudades cristianas en el proceso de Reconquista.

Los datos contenidos en el manuscrito 1623 sobre aspectos relevantes para la determinación de autoría y datación exigen nuevas vías de exploración. Se ha de comparar en la medida de su legibilidad con datos que obran en otros códices conservados destinados a la comunidad mozárabe, o elaborados entre sus amanuenses y en monasterios a los que llegaron. Todo ello en relación con las descripciones que se tienen de historiadores y paleógrafos que dan fe de haber cotejado los ahora perdidos. No se puede negar el riesgo de aceptar por feaciente lo que el historiador del Derecho no puede constatar en la actualidad, pero tampoco se ha de dudar de la veracidad de respetables autores, máxime cuando se trata de referencias independientes y no derivadas entre sí.

Otras vías posibles es la de los monasterios en los que se llevó a término esta actividad industrial, metódicamente programada y desarrollada tanto a nivel personal como material. Si las listas episcopales son de gran utilidad para reconocer a los escasos personajes de esta obra, los datos o relaciones de los monasterios mozárabes tienen igual valor en el estudio y para el estudio del Ms. 1623. El camino sigue ahí, y el iniciarlo o continuarlo esperamos, terminado el Proyecto que nos ampara e incentiva, no se vea entorpecido ni abandonado. La Historia del Derecho debe proseguir en este estudio sin solución de continuidad, por lo que podemos aportar y lo que se espera aportemos.

M.<sup>a</sup> MAGDALENA MARTÍNEZ ALMIRA  
Universidad de Alicante, España