

El nacimiento del mundo mozárabe toledano (711-807). Un ensayo de historia comparada

RAMÓN GONZÁLVEZ RUIZ

Catedral de Toledo

SUMARIO. Introducción. — 1. La invasión musulmana. — 2. Islamización y aculturación. — 3. La clerecía mozárabe toledana del siglo VIII. — 4. Juan Damasceno y sus escritos sobre el Islam. — 5. La iconoclastia o querrela de las imágenes. — 6. Elipando de Toledo. — 7. La cristología del Corán y la cristología de Elipando. — 8. Disensiones en el interior de la Iglesia. — 9. Reflexión final.

INTRODUCCIÓN

Los hispano-romanos sometidos a los musulmanes que siguieron fieles a sus creencias religiosas cristianas después de la invasión islámica recibieron el nombre de mozárabes. Este nombre no surgió en territorio de la España musulmana, sino en los reinos cristianos del norte. Sirvió para designar a los cristianos exiliados que abandonaban las tierras bajo señorío islámico e iban a instalarse en tierras de los reyes cristianos. Cuando llegaban a estos territorios los habitantes nativos comprobaban hasta qué punto los emigrados venidos del sur se habían contaminado con muchos elementos de la cultura del mundo árabe. Les llamaba especialmente la atención la lengua que hablaban, la vestimenta que portaban, el tipo de edificaciones que construían allí donde se asentaban y muchas de sus costumbres que los asemejaban a los andalusíes. Los reyes cristianos procuraban atraerlos a sus dominios para llevar a cabo las tareas de la repoblación y los admiraban porque habían tenido que luchar y sufrir por conservar la religión de sus mayores y porque muchos de ellos eran portadores de una cultura muy refinada. La palabra mozárabe significa arabizado. Fue un acertado neologismo creado para designar a aquellos cristianos que se

habían arabizado culturalmente, pero que se habían resistido a la tentación de la islamización o cambio de creencia. La palabra fue acuñada, al parecer, en el siglo XI en tierras castellano-leonesas y en este mismo siglo era también común en Toledo, pues aflora en la documentación de la catedral toledana inmediatamente después de la reconquista (1085). La condición de mozárabe de este grupo humano supone una larga convivencia con la cultura de los vencedores y al mismo tiempo una cuidadosa selección de los valores asimilables y de los rechazables. La aculturación de los sometidos fue un proceso lento y por eso el fenómeno mozárabe es más palpable en los dos siglos finales de la Alta Edad Media (siglos X y XI) que en los primeros (VIII y IX). El cambio es poco perceptible en el primer siglo de la dominación musulmana, aunque es indudable que en algunas cosas ya se había iniciado un lento proceso de adaptación. Una de las acusaciones más incisivas que lanzó Beato de Liébana en la segunda mitad del siglo VIII contra el arzobispo Elipando de Toledo es que se trataba de un hombre educado y aficionado a la literatura de los musulmanes. La palabra mozárabe es muy adecuada para designar a todos los cristianos que permanecieron algún tiempo bajo el régimen islámico de la Península, bien quedaran en al-Andalus o terminaran emigrando. Cualquiera que fuere el nivel de impregnación de la cultura árabe perceptible en cada uno de ellos, los cristianos sometidos al régimen musulmán pueden llamarse mozárabes con entera propiedad, con independencia de la época y de sus circunstancias personales y sociales. También se llamaron mozárabes los cristianos del sur que se refugiaron en los reinos de Castilla-León y de Aragón y especialmente en el vasto reino de Toledo a partir de la reconquista de la ciudad y que luego mantuvieron sus rasgos específicos como individuos y como comunidad étnica: la profesión de la fe cristiana, la práctica de la liturgia hispano-visigótica, el árabe como lengua materna, el Fuero Juzgo como ley civil y, en general, un apego atávico a las tradiciones culturales de los padres visigodos.

Es inútil buscar la palabra mozárabe en las fuentes árabes españolas. La historiografía islámica utilizó diferentes nombres para designar a los cristianos sometidos (*muwalladun*, *musalima*). Todos están tomados de la tradición coránica, igual que los de tributarios (*dimmi*), infieles (*kafir*), pactados, politeístas, etc., en los que es dado ver un claro componente despectivo.

El fenómeno tiene su explicación. Para la ley islámica y por tanto para los cronistas árabes los cristianos sometidos tenían la consideración de hombres del libro y por tanto dignos de un cierto respeto,

pero también eran considerados gentiles e infieles desde el punto de vista religioso. Desde una óptica utilitaria y política se los llamaba pactados o tributarios. Las crónicas árabes dedicadas a la exaltación de todo lo islámico raras veces se ocuparon de ellos, porque a los historiadores árabes lo único que les interesaba era su propia sociedad religiosa. Para un musulmán la *umma* o comunidad religiosa es el único sujeto de la historia. En el universo islámico todas las realidades humanas –las temporales y las espirituales– vienen contempladas siempre bajo el prisma del exclusivo acontecer histórico de la religión islámica. Los habitantes no musulmanes de sus países prácticamente no cuentan nada.

Los mozárabes españoles no han tenido mucha suerte. Para algunos historiadores no son otra cosa que una minoría étnica que, junto con los judíos, recibe una atención marginal en el estudio de la historia de España. Para muchas personas que se consideran cultas no pasan de ser algo insignificante, casi folclórico, una anécdota perdida en el pasado español. Los estudios de historia comparada han puesto de manifiesto que minorías cristianas muy sólidas han subsistido hasta nuestros días en países de tan honda raigambre musulmana como Egipto, Iraq, Siria, Palestina con un tanto por ciento muy notable de cristianos en su composición social, a pesar del tiempo transcurrido desde su anexión al mundo islámico. Otros grupos cristianos han sido objeto de expulsiones violentas en épocas recientes, como en Turquía (tres millones de ortodoxos) a principios del siglo XX y en repúblicas del medio Oriente, donde su volumen ahora es poco relevante. Si esto ha sido así en países precozmente islamizados, en los que importantes minorías cristianas han subsistido después de catorce siglos de islam oficial, no cabe imaginar que las cosas sucedieran de forma diferente en Toledo después de menos de cuatro siglos de dominio musulmán. Por eso, se va abriendo camino entre los historiadores españoles la idea de que la población cristiana bajo el Islam llegaba al menos al 50 % todavía en la época califato de Córdoba (siglo X) y que en modo alguno las comunidades cristianas de ciudades como Toledo habían desaparecido en el siglo XI, como algunos han fantaseado¹. Pensar que al día siguiente de la derrota de Guadalete comienza en todo su esplendor la historia de la España musulmana, mientras desaparece como por arte de magia la España romano-visigoda, y que lo que quedó de la España

1. Cabrera, E., “Los mozárabes: un grupo social olvidado”, en González Jiménez, M. – Del Río Martín, J., *Los Mozárabes una minoría olvidada* (Sevilla 1998) 13-46.

visigoda se refugia en las montañas de Asturias no pasa de ser una simplificación. Las grandes historias multivolúmenes de España y más las historias de la España musulmana conceden a los mozárabes españoles un espacio que no se corresponde con su importancia demográfica ni con su peso social durante todos los siglos del régimen islámico en la Península. Es cierto que en la España medieval se dio un fenómeno –la guerra intermitente entre musulmanes y cristianos– que contribuyó no poco a acelerar el proceso de disociación de quienes profesaban una u otra de ambas confesiones, pero la presencia de importantes contingentes de cristianos en tierras del islam y de islamitas en tierras cristianas hasta la conquista de Granada a fines del siglo XV es algo completamente indiscutible. Por otro lado, equiparar a los mozárabes con los judíos es también un error metodológico, pues los mozárabes representaron siempre un alto porcentaje en la composición social de al-Ándalus y no una minoría, por lo menos hasta el siglo XII. No sólo deben ser valorados por su densidad humana, sino también por el papel que desempeñaron en aquel mundo oficialmente musulmán y, ante todo, por la excelencia de la cultura que generaron.

A este respecto es bueno recordar aquí algunas frases de grandes historiadores españoles modernos. Maravall afirmaba que “la Historia de España es una creación mozárabe sobre la base de la tradición hispano-romano-visigoda”². Y más adelante añade que “la profunda tendencia conservadora de la cultura mozárabe permite que podamos adscribir a ésta el mantenimiento del concepto mismo de España en medio de los dramáticos avatares de nuestra Edad Media”, haciendo suyas las palabras de Vicéns Vives en torno al papel capital del mozarabismo en la memoria histórica española³.

En esta colaboración al Homenaje a Mons. González Novalín pretendo reconstruir a grandes rasgos la historia del mundo mozárabe toledano del siglo primero después de la invasión musulmana. El hecho afectó profundamente a la sociedad y a la iglesia de la antigua ciudad regia de los visigodos, pero las noticias que tenemos son más abundantes y precisas en cuanto a los avatares por los que hubo de transitar la iglesia. Nada extraño, porque los autores y cronistas que nos han transmitido las noticias desde el punto de vista no musulmán eran todos clérigos. No nos limitaremos a ellas, sino que utilizaremos también las fuentes islámicas en la medida en que sean

2. Maravall, J.A., *El concepto de España en la Edad Media*, 3ª edición (Madrid 1981) 157.

3. Id, *Ibid.*, 190.

útiles a nuestro propósito. La franja histórica que tomamos en consideración comprende un siglo completo. Parte de la fecha clave del 711 y se prolonga hasta el 807, en que tiene lugar un acontecimiento que marca muy fuertemente la historia de la comunidad mozárabe de Toledo.

1. LA INVASIÓN MUSULMANA

Partimos del hecho fundacional del régimen islámico en la Península Ibérica. En el año 711, cuando el reino visigodo se encontraba enfrascado en una discordia intestina por una cuestión de legitimidad dinástica, escindido en dos facciones entre los partidarios de los descendientes de Witiza y los partidarios de don Rodrigo, tuvo lugar la derrota de las tropas visigodas de este rey a manos de un aguerrido ejército musulmán comandado por Táriq ben Ziyad a orillas del Guadalete. Rodrigo perdió el trono y la vida. Los witizanos, por su parte, creyeron haber triunfado con la ayuda del ejército africano. Se pusieron a las órdenes de los vencedores, pero bien pronto comprendieron que los venidos de fuera no estaban dispuestos a renunciar a sus conquistas. Fue entonces cuando se convirtieron en sus más directos colaboradores en la tarea de la ocupación del territorio y del sometimiento de sus habitantes. Unos meses después de la famosa batalla, las tropas musulmanas al mando de Táriq llegaron a las proximidades de Toledo. La ciudad aterrorizada se rindió mediante un pacto y el caudillo musulmán entró en ella el día 11 de noviembre, día de san Martín, con la ayuda, según parece, de la población judía que residía en la ciudad. La ocupación de la ciudad de los reyes y de los concilios que había aspirado a constituir en Occidente un centro político y religioso similar al de Bizancio en Oriente ponía de manera evidente el punto final a la España visigoda.

El acontecimiento sobrecogió a la población. Un clérigo mozárabe anónimo que todos los autores suponen oriundo de Toledo y testigo muy cercano de los acontecimientos, según se puede colegir de las precisiones que consignó en una crónica escrita en el año 754, nos ha dejado reflejado su estado de ánimo unos 43 años después de los hechos, cuando ya la dominación extranjera se había consolidado. La caída de la monarquía visigoda y con ella la ruina de la España antigua heredera de la fusión de romanos y visigodos le parecía una catástrofe formidable, en nada inferior a los infortunios con que terminaron las grandes ciudades de la antigüedad, Troya, Jerusalén y

Roma. Estos pocos años habían sido suficientes para interiorizar en su conciencia las dimensiones de lo que había sucedido en su patria. Es seguro que los hombres más conscientes de su tiempo abundaban en los mismos sentimientos. La visión desventurada de aquel suceso se prolongó largos siglos en la mente de los naturales de Hispania que no se dejaron arrastrar a la fe religiosa que trajeron los invasores. La idea de la “destrucción” de España formulada con ésta u otras expresiones similares es común a todas las generaciones de españoles hasta los tiempos modernos. Muchos historiadores actuales la siguen compartiendo, porque aunque el reino visigodo tenía sus propias debilidades, no colapsó a causa de ellas, sino a causa de un factor exógeno que paralizó el dinamismo de una construcción política que iba evolucionando en el mismo sentido en que lo hacían las otras monarquías europeas de su tiempo. Hasta qué punto hubiera llegado y cómo se hubiera producido dicha evolución entra en el mundo de lo imaginable y no es objeto de la historia.

El autor anónimo de la *Crónica Mozárabe del 754* ha narrado con caracteres dramáticos las circunstancias en que se efectuó la rendición de Toledo. Los toledanos tenían puntual información de lo que había sucedido en Guadalete y en las ciudades que fueron conquistadas antes de Toledo. Sin duda también conocían las formas de comportamiento de las tropas invasoras para con la población civil. Fueron los refugiados de Sevilla, de Córdoba y de otras ciudades del sur quienes proporcionaron las aterradoras noticias, tal vez ilustrándolas con historias personales y con casos concretos.

Con las tropas vencedoras llegaron también los colaboracionistas, aquellos que habían llamado a los musulmanes del norte de África para que los ayudaran en su lucha contra el rey Rodrigo. Este grupo prestó inestimables servicios a la causa de Táriq, porque actuaron como enlaces con la población autóctona. Perteneían a lo más alto de la aristocracia visigoda y estaban al servicio de los intereses de los witizanos aspirantes al trono de España. Eran cristianos, pero albergaban la esperanza de que el ejército musulmán se retiraría una vez cumplida su misión de derrotar a los adversarios políticos. Hay noticias de que esta posibilidad fue contemplada en algún momento por los vencedores, pero al fin fue desechada como inconcebible después de un triunfo militar tan aplastante. En todo caso, los vitizanos suponían que aquellas milicias procedentes de grupos norteafricanos apenas islamizados terminarían integrándose en el modo de vida de los nativos que los superaban en número y en cultura. Los colaboracionistas se les aproximaron hasta tal punto que entre ellos y los caudillos recién llegados se dieron los primeros enlaces conyugales y

las primeras conversiones al Islam. Al fin no consiguieron sus propósitos políticos de restablecer en el trono de los visigodos a Ákhila, el hijo primogénito de Witiza, pero en recompensa le premiaron espléndidamente con grandes posesiones en el entorno de Toledo, mientras que con sus dos hermanos menores hicieron otro tanto en los alrededores de Córdoba y Sevilla. A los tres se les mantuvo el título de príncipes. Con estos convencimientos los witizanos se mostraban favorables a que los vendedores actuaran por la vía pacífica con la población desarmada y a que aceptaran los pactos que éstos les ofrecían, al mismo tiempo que alimentaban un odio a muerte contra los partidarios de don Rodrigo a los que pretendían exterminar.

Los toledanos no presentaron oposición armada, porque los dirigentes y el pueblo estaban alertados de lo que había sucedido en otras ciudades y prefirieron la capitulación. La práctica que seguían los musulmanes era la siguiente: a los infieles se les brindaba un dilema entre la conversión y la espada; en cambio, a los hombres del libro –cristianos y judíos– les presentaban la alternativa entre la conversión y un pacto de sumisión al Islam, pero en el caso de no aceptasen ninguna de las dos opciones, no les quedaba otra salida que la guerra. La fórmula a la que se acogieron los toledanos fue la capitulación. Se firmó un pacto cuyo texto escrito no se conserva, pero del que nos habla Jiménez de Rada en términos genéricos⁴. Se supone que sus cláusulas serían muy semejantes a las que constan en el estipulado con Teodomiro para Orihuela. El pacto les permitía salvar vidas y haciendas, mantener un autogobierno interno en las comunidades, vivir en la condición de tributarios y recibir un estatuto de libertad religiosa con muchas limitaciones en cuanto a la edificación de iglesias y las manifestaciones públicas de la fe. Debían hacer profesión expresa de lealtad política al nuevo régimen y no aliarse con los adversarios. A cambio de todo esto, les brindaban la protección militar.

Las condiciones del pacto en modo alguno eran desinteresadas, porque la libertad vigilada y la protección que se les dispensaba se sustentaban como condición indispensable en el pago puntual de unos tributos. Al comienzo de cada mes lunar islámico todos los mayores de edad debían ingresar una cantidad moderada y fija para el erario público. Como los contribuyentes eran numerosos, la cantidad resultante alcanzaba valores enormes. Este impuesto se llamaba *chizya* y su recaudación corría a cargo de sus hermanos de

4. *Historia de los Hechos de España*, ed. Fernández Valverde, Lib.IV, Cap. III, pág. 163.

raza y religión, es decir, de los dirigentes mozárabes. Cada año todas las posesiones rústicas y urbanas debían contribuir también con un impuesto determinado en dinero o en especie. Se llamaba *jarach*. Para el cobro de estos impuestos, sin duda tendrían que proceder a la creación de un padrón del vecindario y al levantamiento de un inventario de las heredades en el campo y en la ciudad, aspectos en los que los witizanos les proporcionaron una ayuda inapreciable. Quizás se valieran de los instrumentos de recaudación ya puestos en práctica por el estado visigodo. En estas condiciones los caudillos árabes no ejercieron un proselitismo religioso desmedido, puesto que estaban más interesados en el mantenimiento del sistema tributario que en el expansionismo de su fe. Las gentes de extracción popular, acostumbradas a un sometimiento secular, se acomodaron a la situación y en un principio no les pareció haber cambiado más que de unos señores por otros de religión diferente. Pero los más perspicaces pronto se dieron cuenta de que el sistema consistía en comprar con sus contribuciones los estrechos márgenes de tolerancia y la libertad que les garantizaban.

La firma de unos pactos puntuales no impidió que la entrada de los árabes victoriosos se efectuara en Toledo de una forma traumática. Al menos, eso es lo que nos ha transmitido la *Crónica Mozárabe del 754*. Las tropas que venían con Táriq y las que vinieron poco después con Musa ben Nusayr actuaban movidas por la codicia de botín. Los mismos jefes musulmanes tenían puesta su ambición en apoderarse del fastuoso tesoro del que se hacían lenguas las crónicas árabes y latinas. Hay quien ha sugerido en este sentido que así como Táriq y Musa se reservaron para sí y en parte para el califa de Damasco las maravillosas piezas del tesoro, entre las que figuraba la mesa del rey Salomón, además de muchos objetos de metales preciosos y códices ricamente encuadrados, la ciudad fue entregada al saqueo de las tropas. La descripción llena de ayes lastimeros del cronista lo permite suponer, pero además esta práctica entraba dentro de las costumbres de la guerra⁵. En cuanto al destino del tesoro real, las fuentes árabes dan cuenta de su caída en manos de los árabes y de su posterior envío al lejano califa como parte del botín que le correspondía por la ley islámica de la guerra.

Si no hubo respeto para las cosas, tampoco lo hubo para las personas. La mayoría de la población perteneciente a la nobleza había huido temerosa de que les exigieran responsabilidades por parte de los witizanos. Aún así, a ciertos nobles señores incautos que se ha-

5. Porres Martín-Cleto, J., *Historia de Tulaytula* (Toledo 1985) 13-15.

bían quedado en Toledo Táriq los mandó pasar a todos por la espada, a instigación de Oppas, hijo del rey Egica, hermano de Witiza y metropolitano de Sevilla que venía con las tropas. Otros que habían huido y fueron capturados quizás en las cercanías de la ciudad también sufrieron la misma condena. Eran magnates visigodos que se habían distinguido por su enemistad con los witizanos o no les habían prestado el apoyo que ellos esperaban. El cronista descarga las culpas de aquellos desmanes sobre los witizanos, y en concreto sobre Oppas, más que sobre los propios musulmanes. Sin duda pretendieron hacer un duro escarmiento, aplicando castigos ejemplares en el primer momento.

Pero antes de la llegada de las tropas ya se había producido una fuga masiva de todos aquellos que pudieran sentirse inculcados en aquel ajuste de cuentas entre los visigodos de ambas facciones. Quiénes fueron los huidos no es difícil colegirlo: los partidarios de Rodrigo, el rey que había sido elegido poco tiempo antes por el senado visigodo frente a las pretensiones de los descendientes de Witiza, los cuales pretendían heredar la monarquía por vía familiar frente a la tradición electiva de los visigodos. Toda la historia de los visigodos había girado en torno a este problema desde que entraron en España. Habían llegado al final sin haberlo resuelto.

El más insigne de los fugados antes de la llegada de los árabes fue el obispo metropolitano de Toledo, Sinderedo. Este personaje de nombre visigodo es presentado por el autor de la Crónica Mozárabe de un modo un tanto contradictorio. Después de alabarle por la santidad de su vida, añade que en tiempos de Witiza había tratado de modo vejatorio a los varones honorables y ancianos que encontró a su llegada a dicha iglesia, palabras cuyo alcance no es fácil traducir en hechos concretos. Pero poco después, ante el avance de los árabes, continúa diciendo el cronista, tomó la vía del exilio, actuando como un pastor malo y mercenario, abandonando a su grey contra lo prescrito en los decretos de los santos padres y acogiéndose a la ciudad de Roma como a la patria común. La persecución ejercida sobre su venerable clero, puntualiza el autor de la Crónica, la llevó a cabo “*instinctu iam dicti Uuittize*”, por instigación del rey Witiza. Estas palabras demuestran que la escisión por la cuestión dinástica en el reino había conseguido también a dividir profundamente al alto clero toledano. Pero no se entiende que Sinderedo haya huido ante la inminencia de los árabes, si él mismo no hubiera militado previamente como un implicado de alto rango en el partido del rey Rodrigo. Lo que no cabe duda es que entre él y Oppas, obispo metropolitano de Sevilla, existía una animadversión tan formidable que

fue la causa determinante de su huida, lo cual le sitúa en el partido rodriguista sin lugar a dudas⁶.

Sinderedo huyó y nunca tuvo voluntad de regresar mientras durara en Toledo la situación de prepotencia de los witzanos aliados con los árabes, porque 20 años después firmó como obispo *ex Hispania*, sin indicar la sede, las actas de un concilio romano celebrado bajo el pontificado del papa Gregorio II en 731⁷. El abandono de la sede fue el origen de un sinfín de desventuras para la iglesia de Toledo. Oppas apetecía la sede toledana y, al verla desamparada, sintió la tentación de ocuparla y, según se dice, de hecho la ocupó. Al no estar vacante la sede, no lo pudo hacer más que en calidad de obispo intruso e ilegítimo. Es comprensible que en tales circunstancias se produjesen también desavenencias entre el clero, pues habría entre los eclesiásticos quienes le consideraran legítimo y quienes le repudiaran, tanto más que en esta querrela se entrelazaban motivos políticos y religiosos. Esta situación duró, por lo menos, hasta la batalla de Covadonga (722), en que Oppas que acompañaba a las tropas musulmanas, cayó en poder de Pelayo y de los rebelados en Asturias. El episcopologio de Toledo no lo considera como prelado en su lista episcopal. La captura de don Oppas en Covadonga debió poner punto final a la situación irregular de la iglesia de Toledo, ocupada por un obispo impostor que se comportaba más como militar que como prelado.

En cuanto a heredades de los campos y a las viviendas de las ciudades no se conoce muy bien el comportamiento de los árabes, pues aún no estaba compilada del todo la legislación coránica que luego cristalizó en la *sharia*. Es seguro que se apoderaron de muchas propiedades y que, exceptuada la quinta parte, Musa dividió lo obtenido por la fuerza de las armas entre sus soldados. Entre todas las necesidades había una preferente, la de disponer de templos para la oración. Los llegados a la Península tenían por norma ir creando mezquitas por donde pasaban o convirtiendo en mezquitas total o parcialmente los templos cristianos de mayor prestancia generalmente localizados en el centro de las ciudades. La primera mezquita en territorio español fue fundada por Musa ben Nusayr en Algeciras en el año 712. Durante los primeros años de la invasión se practicó la incautación de la mitad de las catedrales cristianas para el culto

6. *Chronica Mvzarabica*, ed. J. Gil, *Corpus Scriptorum Mvzarabiorum* I (Madrid 1973) 32, núm. 44.

7. Esta es la fecha que da el editor de la *Chronica Mvzarabica*, que otros autores fijan en el año 721.

islámico, dejando la otra mitad a disposición de sus propietarios. Así se hizo en las principales ciudades a donde llegaron las tropas, como en Sevilla, Córdoba, Mérida y Zaragoza⁸. Esta conducta la practicaron los musulmanes desde los inicios de su expansión militar por el oriente cristiano. Buscaban instalar su lugar de culto en el área sagrada que estaba marcada ya por el prestigio de la otra religión. Así sucedió con la basílica de san Juan Bautista de Damasco, cuya mitad fue arrebatada por los musulmanes a los cristianos. Unos y otros entraban por la misma puerta, pero luego oraban en zonas diferentes del mismo templo bajo el mismo techo. Esta situación duró unos 70 años, hasta que el califa omeya al-Walid en el año 86 de la Hégira (705 de J.C) cedió a los cristianos el uso de cuatro iglesias en distintos puntos de la ciudad a cambio de todo el recinto de la basílica de san Juan Bautista que desde entonces se convirtió en el templo principal islámico de la ciudad⁹. Este es uno de los muchos cambios de destino cultural operados en los templos cristianos que se conocen en Siria.

Nada se sabe del destino de los templos de Toledo, ni siquiera de la emblemática basílica de los santos apóstoles Pedro y Pablo que estaba integrada en el complejo del pretorio o palacio real de la Vega Baja extramuros de la ciudad. Es probable que, al ser de titularidad real, se apoderaran de ella a su llegada. Tampoco sabemos nada de la catedral de Santa María, que estaba edificada en un punto céntrico del núcleo urbano amurallado. Sin embargo, tenemos una noticia de la segunda mitad del siglo siguiente que nos confirma casi con entera seguridad el hecho de que los árabes siguieron en Toledo la misma norma que habían aplicado en Córdoba y en Sevilla.

El apropiarse de la mitad del templo principal de cada ciudad episcopal era una medida fundamental para configurar la ciudad musulmana, cuyo modelo y estructura quedaron fijados en los siglos VIII al XII, según Torres Balbás¹⁰. Obedecía a tres propósitos: a) en primer lugar, a la determinación de situar su lugar de culto principal, su mezquita aljama, en un lugar urbano de relevancia con la intención a largo plazo de apropiarse de todo el recinto sagrado,

8. Chalmeta, P., *Invasión e islamización* (Madrid, Mapfre, 1994) 172, 185, 240.

9. Adnan Bounni, "Du temple païen a la mosquée. Note préliminaire su le cas de la mosquée ommeyade de Damas", en Blázquez Martínez, J.M., y González Blanco, A., (Eds.), *Sacralidad y Arqueología* (=Antigüedad y Cristianismo XXI) (Murcia 2004) 595-603.

10. Torres Balbás, L., *Ciudades Hispanomusulmanas I* (Ministerio de Asuntos Exteriores, s.a.) 13.

expulsando de allí a los cristianos mediante varios sistemas según la legalidad islámica, b) en segundo lugar, el de ocupar el centro de la ciudad para uso exclusivo de la comunidad de los seguidores de Mahoma, ya que la centralidad de la ciudad islámica se construye en torno a la mezquita, al mercado y a la escuela, siendo la mezquita el punto de partida para la expansión del Islam en el campo y en la ciudad; c) el de reservar el centro de la ciudad a los musulmanes, borrando todo vestigio no islámico y relegando al resto de la población a la periferia, como gente marginal¹¹.

A partir de la ciudad el ejército musulmán emprendió la ocupación de los puntos estratégicos y de los núcleos de población situados en el campo. Esta operación duró unos dos años después de la entrada de los árabes, los cuales contaron con el apoyo de los witizanos. El cronista mozárabe la llama una “pacificación fraudulenta” porque fue impuesta al pueblo mozárabe por engaño, utilizando la palabra paz para obtener más fácilmente la rendición. Cuando él escribía en el año 754 el horizonte le parecía muy sombrío, pues manifiesta la abismal diferencia existente entre la España “antes deliciosa y ahora miserable”.

2. ISLAMIZACIÓN Y ACULTURACIÓN

Siempre que se ha producido un fenómeno semejante, la minoría guerrera ha terminado siendo integrada en el seno de la mayoría, al menos cuando la población dominada poseía un grado de cultura superior al de los invasores. Éstos casi siempre ofrecen una gran resistencia a la disolución de su mundo cultural, pero acaban reconociendo la superioridad de los dominados. Muchas personas del primer siglo mozárabe esperaban que así sucediese y para ello aducían el ejemplo de los pueblos bárbaros llegados a las tierras del imperio romano. En esta espera y en la convicción de que Dios no abandona a los suyos, aunque los castigue por sus pecados, fundamentaban las exhortaciones de aceptar una situación política que los había desposeído de su sistema de gobierno y los había convertido en extraños en su propia tierra. Son conocidas algunas reflexiones sobre esta materia por parte de los obispos de la iglesia mozárabe

Pero con los árabes llegados a España no sucedió lo que los nativos esperaban. Los musulmanes no se integraron en la sociedad cris-

11. Peñarroja Torrejón, L., *Cristianos bajo el Islam* (Madrid, Gredos, 1993) 55.

tiana, antes bien para mantener sus señas de identidad, impusieron un conjunto de normas de convivencia basadas en la ley coránica que los hizo inmunes a los posibles intentos de absorción. Estas reglas presentaban siempre el lado favorable para el Islam y el desfavorable para la Cristiandad. Cimentados en dichas normas y en el poder político que disfrutaban en exclusiva, terminaron moldeando la sociedad que los había recibido, a pesar de que los nativos formaban la inmensa mayoría de la población y poseían una civilización netamente superior. Hay que tener en cuenta que, incluso con los aportes demográficos recibidos, la presencia de los musulmanes en España durante la primera mitad del siglo VIII se reducía a grupos humanos constituidos fundamentalmente por destacamentos militares dispersos por las ciudades ocupadas.

Por su parte, los naturales del país en contacto con ellos sufrieron un doble proceso que ya comenzó en el siglo VIII y se fue acelerando con el tiempo: o bien islamizaron religiosamente o bien se asimilaban culturalmente a los dominadores. El primer proceso los convertía enteramente en musulmanes; el segundo los aproximaba a ellos mediante la adopción principalmente de su lengua y su cultura, sin participar en sus creencias religiosas. Esta distinción la hicieron los mozárabes que se mantuvieron firmes en la fe de sus mayores.

Los primeros brotes de islamización se dieron ya en los primeros años de la conquista y como signo visible del proceso puede considerarse la aparición por todo el territorio de numerosas mezquitas que poblaron el paisaje urbano de las ciudades. Las conversiones se dieron pronto, especialmente entre los más cercanos a los árabes, los descontentos del régimen anterior y los colaboracionistas, es decir, entre las gentes de la nobleza visigoda. El primer ejemplo vino de la reina Egilona, la viuda de don Rodrigo, que de grado o por fuerza se casó con Abd al-Aziz, gobernador que sucedió a Musa ben Nusayr, su padre. Sara “La Goda”, nieta del rey Witiza, casó sucesivamente con dos próceres musulmanes y tuvo una larga descendencia que dio origen a una ilustre estirpe hispanoárabe, porque, según la ley islámica, el hijo de musulmán es musulmán, aunque haya nacido de una esposa cristiana. Los primeros musulmanes hispanos eran hijos de matrimonios mixtos y procedían de la alta nobleza visigoda. Así surgieron muchas familias donde había hijos de diferente confesión religiosa. La aristocracia de uno y otro credo estuvo en el siglo VIII estrechamente emparentada por lazos familiares. Por otro lado se dio el fenómeno de los conversos espontáneos, cuyas decisiones se podían basar en un enorme abanico de causas, desde el esnobismo y la codicia de bienes materiales hasta la aceptación de la superioridad

del Islam. Hubo personas ignorantes que pensaron que aquella nueva religión era una variante del cristianismo. La población foránea que vino a la Península estaba constituida por hombres combatientes sin mujeres, los cuales se casaron con mujeres nativas y dieron lugar al rápido crecimiento del número de musulmanes. Los bereberes que tomaron parte en la conquista de Toledo fueron asentados en zonas rurales de La Mancha, no lejos de la ciudad. En la segunda generación los seguidores del Profeta aumentaron también por otras causas, como la práctica de la poligamia. Comenzaron a hacerse bien visibles en la sociedad civil.

El fenómeno de la aculturación fue más complejo. Ya se sabe que los factores aglutinantes de las sociedades son la religión, la lengua y las costumbres. Como consecuencia de la convivencia con los musulmanes, incluso los nativos que rechazaron la religión islámica recibieron el influjo de la cultura de los dominadores. Por ese motivo, los mozárabes fueron llamados con razón “arabizados”. Los primeros síntomas se dieron ya en el siglo VIII, sobre todo en la segunda mitad.

Pero hubo al menos cinco posturas diferentes frente al problema:

- 1) la de los irenistas que se acercaron demasiado, tal vez con buena intención, a los musulmanes. El caso más destacado es el de Elipando de Toledo, del que hablaremos después.
- 2) la de los acomodaticios, sustentada por la mayoría de los obispos, los cuales impulsados por la teoría del mal menor, recomendaban a los cristianos el aguante y la condescendencia. El representante de esta tendencia puede ser Recafredo en el siglo siguiente, uno más de los dirigentes cristianos que para respaldar sus orientaciones se acogían a las máximas evangélicas de orar por los enemigos y por los perseguidores.
- 3) la de los pacifistas activos, que sostenían la moralidad del ofrecimiento de la propia vida en el martirio voluntario, para llamar la atención de sus perseguidores sobre su triste situación y la de los demás cristianos a los que pretendían sacar de su inactividad. El representante de esta postura es indudablemente el presbítero cordobés Eulogio, de mediados del siglo siguiente.
- 4) la de los partidarios del empleo de la fuerza ante la tiranía. Hubo en la segunda mitad del siglo VIII numerosas insurrecciones frente al poder instalado en la capital del emirato. Esta fue una postura sustentada hábilmente por muchos mozárabes de Toledo, que apoyaron las tendencias políticas a la resis-

tencia de los musulmanes de Toledo frente a los emires cordobeses. Esta postura fue duramente reprimida, porque era la única que representaba un peligro real para la autoridad. La famosa Jornada del Foso del año 807 dio lugar en Toledo a una de las represiones más brutales que se conocen¹². Pero no por eso se terminó el espíritu levantisco de los toledanos que mantuvieron su independencia hasta la época califal.

- 5) la de los pacíficos y amantes de la libertad, que estimaban que no había solución política ni religiosa y por tanto eran partidarios de establecerse en territorio de los reinos cristianos del norte. El caso más conocido en la iglesia de Toledo fue la emigración del abad Agerico quien junto con su hermana y varios monjes abandonaron su monasterio toledano en una fecha tan temprana como el año 757, refugiándose en Galicia, donde el rey Fruela I les donó el monasterio arruinado de Samos en tierras del Bierzo a siete leguas de Lugo¹³. Monasterios y comunidades enteras, sobre los que pesaban servidumbres insoportables, como los de mantener los templos abiertos día y noche y acoger en ellos y dar sustento durante tres días a los musulmanes peregrinos y mendigos, emprendieron la vía del exilio buscando acomodo entre sus hermanos del norte. Cixila, abad del monasterio Agaliense –el monasterio de San Ildefonso– desertó también de Toledo y emigró a León en el año 903, donde fundó el monasterio de Abellar siendo elegido poco después obispo de la ciudad¹⁴. Los reyes emplearon con frecuencia a estos emigrados en las tareas de la repoblación y a veces los situaron en tierras fronterizas. El flujo de los huidos de las insufribles leyes islámicas comenzó ya en pleno siglo VIII y no cesó hasta después de la caída de Toledo en manos de Alfonso VI (1085).

Pero la inmensa mayoría de los mozárabes quedaron en territorio musulmán. Si algo distingue a la religión musulmana es su capacidad para crear una maraña jurídica de normas inspiradas en el Corán, en los modelos del Profeta y en la tradición de las escuelas. Así se reglamentaron hasta el infinito las relaciones sociales derivadas de la convivencia de musulmanes y cristianos.

12. Vallvé, J., “La primera década del reinado de Al-Hakam I (796-806) según el *Muktabis* de Ben Hayyan”, *Anaquel de Estudios Árabes* 12 (2001) 769-778.

13. Simonet, *Historia de los Mozárabes*, 242; Porres, *Historia de Tulaytula*, 19-20.

14. González Ruiz, R., “Agali. Historia del monasterio de San Ildefonso”, *Toletvm* 54 (2007) 99-145.

He aquí una muestra tomada de un autor clásico:

“Los mozárabes debían tratar de los musulmanes con honor y reverencia, levantándose cuando ellos se acercasen y cediéndoles los asientos; no debían ocupar jamás los puestos de preferencia en las reuniones, debían dejar a los mahometanos en mejor lugar en los paseos y caminos; nunca debían ser los primeros en saludar ni dar los buenos días...También el atavío debía ser distinto entre los dos pueblos. Debían diferenciarse de ellos en los vestidos, arreos y maneras; raparse sólo la parte anterior de la cabeza y partir el cabello de distinto modo; usar la antigua forma y corte de sus trajes, sin poder adoptar los elegantes usados por los musulimes ni el calzado musulmán con rosetas ni mucho menos llevar vestiduras de lujo, ni ceñir espadas ni otras armas, ni fabricarlas ni aún poseerlas en sus domicilios. Les estaba prohibido montar a caballo, sólo podían montar mulas y asnos; no les estaba permitido usar sillas de montar, sino albardas; debían cabalgar todos a la mujeriega y eso por calles extraviadas y por los sitios más apartados. Cuando entraban en los baños debían llevar un sello o una sonaja para distinguirlos... Una casa suya no podía ser más alta que la de un musulmán y no podían tomar musulmanes a su servicio”¹⁵.

Se pueden añadir muchas disposiciones más, como por ejemplo, la prohibición de rezar en voz alta dentro de sus iglesias, de venderles vino y cerdos en el mercado, de tocar las campanas de las iglesias, de desempeñar cargos públicos. No podían habitar en la medina o parte central de la ciudad donde se hallaba la mezquita mayor, sino sólo en los arrabales periféricos. Y así hasta el infinito. Un sistema de discriminación social legalmente organizado.

Es posible que muchos de estos preceptos no siempre se cumplieran en la vida real a causa del exceso de la casuística, pero no cabe duda de que a los mozárabes tal reglamentación les asfixiaba y les hacía la vida insostenible. Todo estaba previsto para hacerles sentir su condición de hombres inferiores en la vida social, como aconsejaba el Corán que se actuara con los clientes.

Toda esta descomunal reglamentación de los más mínimos detalles de la vida social condujo a los mozárabes a intentar desembarazarse de un código tan opresor, buscando soluciones imaginativas, sin necesidad de recurrir a la insurrección, al martirio voluntario o al exilio, teniendo en cuenta que tal sistema absolutista les había sido impuesto en su propia tierra por una minoría venida de fuera.

15. Simonet, F.J., *Historia de los Mozárabes*, 79-86.

Ante esta situación a los mozárabes les interesaba pasar desapercibidos y de aquí vino un acercamiento a su cultura. Sin renunciar a su lengua materna, poco a poco fueron dando cabida en su vida diaria a la lengua árabe hablada y escrita. Los musulmanes, por su parte, en forma alguna renunciaban a la lengua en que estaba escrito su libro sagrado, tanto más que según la creencia común, el árabe es la lengua que se habla en el paraíso. La arabización lingüística comenzó en el siglo VIII, pero el proceso no llegó a su término hasta el siglo X, en que se convirtió en la lengua materna de los mozárabes. Más tarde los libros sagrados cristianos serían traducidos al árabe, especialmente los Evangelios y el Libro de los Salmos. Éste último en latín era el libro litúrgico por excelencia en que aprendían la lengua latina los jóvenes clérigos que se preparaban en las escuelas para ascender en los grados de la jerarquía eclesiástica, pues les servía de libro de oración en el coro y de libro de aprendizaje en las escuelas. Traducido al árabe sirvió para el aprendizaje de esta lengua y para la oración común de todos, aspiraran o no a entrar en la clerecía. No debemos olvidar, por otra parte, que en el Corán los únicos libros que se declaran como revelados son el Pentateuco, los Salmos y los Evangelios. El Corán servía para los mismos fines en las escuelas frecuentadas por los jóvenes musulmanes. En el Libro de los Salmos aprendían los mozárabes las primeras letras y en él se ejercitaban para la catequización en su fe religiosa. Es probable que el sistema no se aplicase aún en el siglo VIII. Pero, a pesar de la inmersión en la lengua árabe, los mozárabes no renunciaron ni al latín ni al romance. Los laicos mozárabes eran bilingües y los clérigos trilingües, porque añadían además el dominio del latín.

A la aceptación de la lengua siguió la aceptación del sistema de nombres de las personas. También éste parece ser un fenómeno posterior al siglo VIII, al menos desde el punto de vista general. De esta forma encontramos un arzobispo de Toledo del siglo X que se hacía llamar Ubayd Allah ben Qasim. Pero no hay que engañarse. Ellos se habían acogido a la fórmula de la utilización de dos nombres, uno romance y otro árabe, de los que hacían uso según sus conveniencias. Por lo general el primero lo utilizaban en la vida familiar y el segundo en la vida de relación social.

El proceso llegó hasta tal extremo que también asumieron costumbres tan islámicas como el uso de la *basmala* en sus documentos, la famosa invocación de Dios que aparece en el principio de casi todas las azoras del Corán: “En el nombre de Dios Clemente y Misericordioso”, que por sí misma no implicaba la confesión de la fe musulmana. Lo mismo sucedía con la práctica de invocar las ben-

diciones divinas sobre personas o instituciones especialmente veneradas cada vez que son citadas en el discurso hablado o escrito. Incluso algunos mozárabes llegaron a aceptar, aunque por la fuerza, la práctica de la circuncisión y la abstinencia de la carne de cerdo. Muchos mozárabes podían e intentaban pasar perfectamente en la vida social como muladíes o conversos para eludir las prácticas discriminatorias en la vida social.

3. LA CLERECÍA MOZÁRABE TOLEDANA DEL SIGLO VIII

Ya hemos hecho mención de los dos primeros prelados de Toledo después de la invasión, uno legítimo, pero cobarde y huido por tiempo indefinido y otro intruso por ambición y por motivos políticos. No cabe duda de que la presencia de los árabes en la escena peninsular causó un profundo impacto en la iglesia toledana. Toledo contaba desde fines del siglo III con una lista episcopal continuada, aunque no conocemos la cronología exacta de los prelados de los siglos III-VI. En el siglo VII ya podemos reconstruir completamente la sucesión episcopal con una base cronológica. Pues bien, después de Sinderedo y de Oppas, la iglesia de Toledo vuelve a una situación similar a la primitiva, ya que aunque la nómina de los obispos que conocemos por sus nombres parece completa, no es posible establecer la cronología de cada uno de los pontificados. Es evidente que en el siglo VIII la Iglesia de Toledo no vive en una situación de normalidad. Con esto quiero subrayar que las condiciones de excepcionalidad en la iglesia de Toledo no se dieron sólo en los comienzos de la dominación islámica, sino que se prolongaron durante todo el siglo.

Sólo conocemos los nombres de cuatro obispos después de Oppas¹⁶. Son Sunieredo, Concordio, Cixila y Elipando que ocuparon la sede toledana durante todo el siglo desde el año 731 hasta un poco más de su fin. El siglo VIII se puede dividir en dos partes. La primera debió ser la más dura y está marcada por los pontificados de los dos primeros obispos que sucedieron en la sede a Sinderedo a su muerte ocurrida presumiblemente en Roma después del año 731. En la segunda la iglesia reacciona, se recupera del impacto inicial, conoce las doctrinas de sus adversarios religiosos e intenta estable-

16. Rivera Recio, J.F., *Los arzobispos de Toledo desde sus orígenes hasta el siglo XI* (Toledo, Diputación Provincial, 1973) 145-164.

cer un diálogo interconfesional con el Islam a partir, sobre todo, del pontificado de Elipando.

Los dos primeros obispos, Sunieredo y Concordio, son dos simples nombres de los que no sabemos absolutamente nada. Llama la atención el hecho de que los nombres de los obispos de Toledo en el siglo VIII son todos visigodos, excepto el de Concordio. Todo hace suponer que el cargo episcopal de la iglesia de Toledo recayó de forma continuada en familias de alta alcurnia visigoda. El elevado rango del metropolitano de Toledo no podía ser considerado como un puesto secundario para que fuera provisto en personas de convicciones políticas inseguras, antes al contrario tenía una importancia capital para el control de la población mozárabe sometida. Todo induce a pensar que los obispos del siglo VIII pertenecieron con mucha probabilidad a alguna rama de los descendientes de la estirpe de Witiza tan favorecida por los caudillos musulmanes por su lealtad. El caso de Concordio probablemente no puede ser considerado del todo como una excepción. Aunque perteneciera a una familia de tradición romana según sugiere su nombre, de lo que no hay duda es que debía estar integrado en el conglomerado de los colaboracionistas witizanos. Sobre los hombros de estos dos hombres debió recaer la pesada responsabilidad de reconstruir una iglesia dividida, de resacañar muchas heridas y de adoptar un nuevo estilo de ser cristianos bajo el imperio de los seguidores del Islam. Pero no sabemos cómo afrontaron este reto y de quiénes se valieron.

En esta primera época la iglesia de Toledo contaba todavía con numerosos recursos humanos de gran valía, que con el apoyo del episcopado o sin él ayudaron eficazmente a la reconstrucción de las primeras devastaciones. Juan Gil¹⁷ afirma que la vida eclesiástica de la iglesia hispana giró en torno a Toledo durante todo este siglo. Toledo contó con un buen plantel de hombres de alta cultura que prestaron inestimables servicios a la causa de los mozárabes. El autor anónimo de la *Crónica Mozárabe del 754* nos ha conservado algunos nombres, cuya sabiduría y santidad pondera en grado sumo. El cronista sitúa a los tres primeros que vamos a mencionar en Toledo en torno al año 719, un tiempo crítico desde todos los puntos de vista, cuando Oppas regía la sede como obispo intruso, aunque apenas debía residir en la ciudad, pues por su preparación cultural y por sus convicciones estaba entregado a la acción política, desempeñando el papel de asesor principal de los musulmanes, con cuyas tropas se movía de acá para allá. El primero de estos hombres fue Fredoario, obispo de Guadix,

17. Gil, *CSM*, XXIV.

quizás refugiado en Toledo, que tal vez hubiera asumido las funciones episcopales en los años inmediatamente posteriores a la invasión en ausencia del titular. No sabemos cómo ni por qué se estableció en Toledo, dejando su sede propia. Tampoco sabemos el tiempo que duró su ministerio en la ciudad regia. Su nombre visigodo y el tiempo en que aparece en Toledo invitan a situarlo en el período más crítico de la ocupación fraudulenta de la diócesis y no sabemos a qué conflictos tendría que hacer frente. Si él no perdió la titularidad de Guadix, como todo hace suponer, su influencia en la diócesis de Toledo tuvo que ser necesariamente secundaria, limitada probablemente al ejercicio del oficio episcopal ministerial y no jurisdiccional (celebraciones pontificales, ordenaciones, confirmaciones).

Los eclesiásticos toledanos que más destacaron fueron Urbano, que era chantre de la catedral toledana, y Evancio, arcediano de la misma catedral.

Urbano, según la *Crónica Mozárabe* desempeñaba el oficio de *melodicus* en la catedral. Este cargo ha sido generalmente traducido al castellano por su equivalente de chantre o cantor de los siglos XII y XIII, cuyo oficio iba anejo a una canonjía dotada de una dignidad. Con toda seguridad, el significado y el contenido de ambos cargos no se corresponden entre sí con exactitud. Para valorar la misión del *melodicus* visigodo y mozárabe tenemos que recurrir más bien a su correspondiente oriental en la iglesia bizantina. En dicha iglesia el *melodos* era el poeta sagrado y más concretamente el himnógrafo de la iglesia catedral, cuya misión consistía en componer un género de himnos litúrgicos narrativos y dramatizados que se cantaban en la iglesia, a los cuales el pueblo respondía con unos estribillos. Tenían finalidad catequética y pastoral. En este género sobresalió en Oriente San Romano el Melódico, diácono de Constantinopla en el siglo VI, autor de los himnos llamados “kontakaria”¹⁸. La *Crónica Mozárabe* añade que Urbano de Toledo era en este oficio *veteranus*, quizás en el sentido de ser un hombre de amplia trayectoria en el ejercicio de su misión y de gran inspiración poética. La denominación conlleva también la idea de músico, de modo que era una persona competente en ambas artes, poesía y música litúrgicas.

Urbano y Evancio sobresalieron por su prudencia, su doctrina y su conocimiento de las Sagradas Escrituras. La *Crónica* les atribuye el papel de confortadores de la atribulada iglesia toledana en una

18. Romanos le Mélode, *Hymnes. Introduction. Texte critique et Notes par José Grosdidier de Matons*, Tomes I-IV (Paris, Les Éditions du Cerf, 1964-1967) (=Sources Chrétiennes núms. 99, 110, 114, 128)

de las más graves crisis de su historia¹⁹. De Urbano se ha sugerido que fuese obispo de Toledo. De hecho figura en el episcopologio de la Sala Capitular de la Catedral elaborado a principios del siglo XVI y así lo recoge Flórez, aunque este autor piensa que tal vez fue simplemente electo²⁰. Su compañero Evancio era una persona de elevada formación teológica que no sólo prestó atención a las necesidades pastorales de Toledo, sino que se ocupó de iglesias lejanas, como la de Zaragoza, a la cual escribió una carta contra ciertos cristianos judaizantes que pensaban que comer sangre de animales hace a los hombres impuros, lo cual es un indicio de judaísmo o de islamismo. Esta carta, primicia de los escritos teológicos del mundo mozárabe español, se ha conservado y en ella hace su autor un alarde de erudición bíblica y patrística para desbaratar tales opiniones que afligían a algún grupo de otra iglesia hermana²¹. Los dos personajes que sostuvieron la fe de los primeros mozárabes toledanos fallecieron casi al mismo tiempo en Toledo en torno al año 737, según la misma *Crónica*, cuyo autor siente por ellos una gran admiración, pues, al consignar esta noticia, los llama doctores y hombres eminentes por su santidad, que cuando les llegó la hora de la partida de este mundo al Padre se manifestaron como personas ejemplares que aceptaron gozosamente la muerte como una liberación²².

Otros dos eclesiásticos toledanos sobresalieron un poco después de los anteriores. Al primero de ellos la fuente que seguimos lo sitúa en torno al año 750. Se llamaba Pedro, era diácono de la iglesia de Toledo y su fama traspasó también los límites diocesanos. Tenía por sobrenombre el de Hermoso (*Pulcher*). El autor de la *Crónica* lo llama también *melodicus*, oficio en el que continuó la obra poética y musical de su predecesor Urbano de Toledo. Sus conocimientos eran enciclopédicos, pues el autor dice que se extendían a toda clase ciencias. Era también escritor y dominaba la teoría del cómputo para el establecimiento de la fecha de la Pascua. Es bien sabido que este asunto ocupó la atención de muchas personas estudiosas en la iglesia antigua, especialmente en el Concilio ecuménico de Nicea y después en el concilio IV de Toledo (633) presidido por san Isidoro. Grandes computistas fueron Eugenio I de Toledo (636-646) y San Braulio de Zaragoza²³. La cuestión era importante, porque se trataba de evitar

19. Gil, *CSM*, I, 38, núm.57.

20. Flórez, ES V, 308-312. Citamos por la edición más moderna de 2002.

21. Ed. en Gil, *CSM* I, 1-5.

22. Gil, *CSM* I, 45, núm.67.

23. Ruffini, M., "Il computo della pasqua nell'epistola XXII di san Braulio", *Anales Toledanos III: Estudios sobre la España Visigoda* (Toledo 1971) 277-291.

seguir el sistema judío de la Pascua fijado en la fecha del 14 de Nisán y porque la unanimidad en la fecha entre los cristianos era una muestra de universalidad de la iglesia. Una iglesia tan importante como la de Sevilla seguía un cómputo erróneo en este tiempo y por eso el diácono toledano se vio en la necesidad de escribir un pequeño tratado hermosamente engalanado con sentencias de los santos Padres y de otras muchas autoridades para ratificar sus asertos. El tratado del docto diácono de Toledo no se ha conservado. La amplitud de noticias conservadas acerca de él por el cronista indica la admiración que su figura despertó entre sus contemporáneos²⁴. Por este hecho volvemos a comprobar cómo la iglesia hispano-mozárabe continuaba girando en torno a la centralidad de la iglesia de Toledo, que desde el concilio XII de Toledo (582) continuaba ejerciendo las funciones de la primacía creada en dicho concilio y del que el primer titular había sido Julián de Toledo (680-590)

Todas estas noticias nos las ha conservado el autor de la *Crónica Mozárabe del 754*, que estaba muy enterado de lo relativo a la iglesia de Toledo en el medio siglo que siguió a la conquista de los árabes. Esta ha sido la razón potísima para que esta obra tan densa en información histórica haya sido atribuida con toda probabilidad a un anónimo toledano, que naturalmente no podía por menos de ser clérigo. Así lo creyó Mommsen²⁵ y otros muchos después de él, aunque algunos críticos han expresado ciertas reservas.

Podemos advertir que, a pesar de las calamidades que la invasión islámica acarreó a la iglesia española y a la de Toledo en particular, esta última contaba con una dotación de hombres esclarecidos que mantuvieron en alto la tradición eclesiástica heredada del siglo anterior, al que podemos llamar con razón el siglo de oro de la cultura visigoda. La Iglesia de Toledo pudo hacer frente a las contrariedades derivadas del contacto con la nueva civilización, pero los tiempos estaban alterados y la cosecha que debía haberse esperado de aquel momento histórico no se conservó. No obstante, la impresión que tenemos es que en medio de las tribulaciones la iglesia mozárabe de Toledo contó con un cuadro de hombres de alto porte intelectual en la primera mitad del siglo VIII. La cultura estaba en manos del clero ilustrado, especialmente del clero ligado a la institución catedralicia.

En la segunda mitad de dicho siglo no se interrumpió el florecimiento de los saberes eclesiásticos. Tenemos dos representantes de esta tradición que lo demuestran, pero esta vez no son simples clér-

24. Gil, *CSM* I, 51, núm.75.

25. Th.Mommsen, *MGH, Chronica Minora* II (Berolini 1894) 166-167.

rigos, sino prelados de la iglesia. Se trata de los dos últimos obispos toledanos del siglo VIII, Cixila y Elipando. Sin embargo, ya estamos en otro tiempo, porque el hecho de la invasión había quedado atrás y mucha gente no lo conocía más que de oídas. Por una parte, el régimen islámico se había consolidado y, por otra, los mozárabes habían comenzado a adaptarse a las nuevas circunstancias políticas y sociales. El mantenimiento de la cultura da a entender que las instituciones escolares no fueron destruidas, aunque pudieron haber quedado afectadas por la nueva situación. Los mozárabes continuaron siendo la mayoría de la población, pero los musulmanes eran ya un grupo bien diferenciado y, sobre todo, poderoso.

Sabemos que en estos años se desataron grandes luchas entre los musulmanes españoles. Ninguna ciudad se mostró más insumisa que Toledo. En el año 760 se iniciaron las rebeliones de los toledanos contra Córdoba que el emir intentó sofocar en numerosas ocasiones. No es este el lugar para hacer aquí más que una referencia somera a dichos incidentes. Lo que sí podemos afirmar es que estos levantamientos no hubieran tenido posibilidad alguna de triunfar si detrás de los que daban la cara no hubieran estado las masas compactas de los mozárabes toledanos. Toledo pretendió vivir en libertad frente a la autoridad musulmana del emirato, lo cual en el sistema islámico era considerado de alguna manera también como una escisión religiosa. Las revueltas iniciadas en tiempos de Abd al-Ramán I (556-788) continuaron bajo su sucesor Hisham I (788-796) y al-Hakam I (796-822) con numerosas alternativas de triunfos y derrotas. En tiempos de este último emir tuvo lugar en Toledo la famosa Jornada del Foso. En el año 807 los más destacados personajes de la ciudad fueron invitados a un banquete con motivo de la llegada del príncipe heredero y de la renovación del palacio. Según iban entrando los convidados los verdugos los iban decapitando hasta que el foso se llenó de cadáveres. El cronista Ibn al-Qutiyya lo narra con las consiguientes cifras abultadas que son habituales en este tipo de relatos, aunque las cifras que aceptan algunos arabistas, como Vallvé, oscilan en torno a los 700 ejecutados, lo cual no deja de ser una monstruosidad²⁶. Se desconoce por completo el comportamiento de los dirigentes eclesiásticos, Cixila y Elipando, en estas rebeldías ciudadanas. Dado su cargo, no es fácil que pudieran eludir un pronunciamiento personal.

Como se ve, no existía en Toledo un clima muy propicio durante la segunda mitad del siglo VIII para el cultivo de las letras. Sin em-

26. Porres, *Historia de Tulaytula*, 20-27.

bargo, los dos arzobispos mencionados tuvieron tiempo para escribir y algunas de sus obras han llegado hasta nosotros.

Cixila es un personaje de perfiles complejos y más bien borrosos. Con la ayuda de los datos que quedan yo mismo he trazado un amplio perfil biográfico de este arzobispo del que doy aquí los datos esenciales²⁷. Su simple nombre trae a la memoria los nombres de otros personajes homónimos pertenecientes a las más altas esferas de la nobleza visigoda de la época de Witiza, lo cual hace sospechar que él mismo fuera descendiente de la estirpe de este rey, cuyos hijos fueron premiados espléndidamente por los invasores triunfantes en agradecimiento de sus servicios. Ese mismo hecho induce a pensar en que hubiera nacido en la antigua ciudad regia, en cuyos alrededores el primogénito de Witiza recibió un enorme patrimonio fundiario. Por tanto, es probable que Cixila procediese de una familia perteneciente al grupo colaboracionista de los años inmediatamente posteriores a la invasión. Muy poco se sabe de su formación eclesiástica. Pero si es cierto lo que él dice en su *Vida de San Ildefonso* acerca de que el relato de los milagros del Santo toledano lo escuchó de boca de Urbano y Evancio, los hombres sobre los que recayó la responsabilidad de la gobernación de la iglesia después de la huida del arzobispo Sinderedo y que esto lo escuchó cuando estaba en compañía de otros, parece indudable que se formó en la escuela catedralicia. La alusión a Urbano y Evancio conlleva implícito un dato cronológico que sitúa la formación del joven Cixila antes del 731 y el hecho de que escuchase el relato estando en compañía de otras personas puede interpretarse como un recuerdo de su pasado escolar. Los niños y jóvenes de la oligarquía mozárabe dirigente, como veremos después, solían ser invitados a frecuentar también la escuela instalada en el palacio del gobernador musulmán, donde aprendían la lengua árabe, una llave que después les abría muchas puertas y eso sin necesidad de renunciar a su fe cristiana. Cixila debió forjarse un buen cimiento cultural, pero en él prevalecieron las enseñanzas de las escuelas cristianas, muy bien sistematizadas desde la reorganización de dichas escuelas implantada por el arzobispo Montano en el Concilio II de Toledo del 527²⁸, que junto con su ambiente familiar le llevaron a la eclosión de su vocación eclesiástica.

27. González Ruiz, R., “El arzobispo Cixila: su tiempo, su vida, su obra”, en *Luz de sus ciudades. Homenaje a Julio Porres Martín-Cleto* (Toledo 2008) 53-127.

28. González Ruiz, R., “Agde y Toledo en el siglo VI”, en *Le Concile d’Agde et son temps 506-2006* (Agde 2008) 303-358.

Sobre la figura de Cixila se han abatido los falsarios de la historia desde poco después de su muerte hasta el siglo XVII. Los escasos datos biográficos suyos que se conservan responden a una semblanza común a muchos hombres de su tiempo. Fue elaborada, según parece, por un clérigo toledano de fines del siglo VIII y se presenta interpolada en algunos códices al final de la *Crónica Mozárabe* del 754. Su anónimo biógrafo quizás no lo conociera, sino que pudo haber recibido la mayor parte de sus noticias por referencias de otros. Se trata de un elogio con tendencias hagiográficas, donde no es fácil discernir lo verdadero de lo hipotético. Naturalmente se le llama varón santísimo, criado en el servicio de la iglesia de Toledo desde su infancia, un servicio tan prolongado que ya se encontraba en él cuando tuvo lugar la llegada de los árabes. Esta fidelidad le valió el ascenso a la sede toledana. Entre sus méritos destacan la erudición sagrada, el esfuerzo por la restauración de las iglesias y unas virtudes teológicas tan manifiestas que llegaron al conocimiento de todos. Aceptó el desafío de un teólogo seducido por la herejía sabeliana para discutir en público sobre un punto doctrinal. El osado retador salió derrotado y fue arrebatado por el demonio en presencia de los circunstantes hasta que el santo obispo oró por él y Dios le devolvió la salud por su medio. Tuvo un pontificado de 9 años que el biógrafo no establece en términos cronológicos, pero que, siguiendo a Flórez, se suele fijar entre los años 774-783²⁹.

La condición de escritor de Cixila fue aprovechada a fines del siglo XVI para inventar una serie de fábulas y, más concretamente, para atribuirle una carta dirigida a él por el rey Silo de Asturias, dándole las gracias, entre otras cosas, por el envío de muchas reliquias y por haber hecho edificar una iglesia a San Tirso mártir junto a la mezquita mayor de Toledo. Esta espuria correspondencia fue fraudulentamente inserta entre las copias de códices antiguos mandados copiar por Juan Bautista Pérez que se encuentran ahora en la Biblioteca Capitular de Toledo³⁰.

A Cixila se le ha atribuido una *Vita vel Gesta* de san Ildefonso de Toledo recogida en muchos códices españoles desde el siglo X, que le señalan como autor³¹. Se ha dudado de la autenticidad de esta obra, atribuyéndola a un Cixila obispo de León en el siglo X, pero

29. Flórez ES V, 322; Rivera, *Los arzobispos*, 157 mantiene la cronología de su biografía dada por la interpolación de la *Crónica Mozárabe*, a saber, los años 744-753. Pero dicha cronología no se puede sostener.

30. Rivera, *Los arzobispos* I, 158-164.

31. Ed. Gil, *CSM*, I, 59-66.

tal hipótesis parece muy poco verosímil, hasta el punto de que el propio Díaz y Díaz que la lanzó por vez primera la olvidó en su obra de madurez³². El editor Juan Gil mantiene la atribución a Cixila de Toledo. La obra tiene que haber sido compuesta en el área toledana mozárabe y en torno al tiempo del arzobispo Cixila, porque en Toledo es donde se le empezó a rendir culto público tempranamente y salta a la vista que la pieza tiene una evidente estructura litúrgica, preparada para la celebración de los maitines de su fiesta el 23 de enero. En ella se narran las dos tradiciones toledanas fundamentales relacionadas con san Ildefonso: la aparición de santa Leocadia en su basílica ante el rey Recesvinto con su corte y la entrega de la casulla por la Virgen María, dos temas que son la fuente inagotable de inspiración en el arte toledano. Cixila en su obra intercala la biografía de san Ildefonso debida a Julián de Toledo con su propia aportación, elaborada de los testimonios orales que él había recibido de Urbano y Evancio, sus educadores. De la obra de Cixila se deduce que el autor era un buen latinista, pero en su relato se han deslizado algunos elementos que no concuerdan con las noticias que nos han llegado por fuentes históricas seguras, como es la supuesta animadversión del rey Recesvinto contra el santo prelado toledano.

El segundo de los arzobispos de Toledo de fines del primer siglo mozárabe toledano es Elipando. A él le vamos a dedicar el apartado final de esta exposición. Pero antes vamos a cambiar de escenario, yendo desde Occidente hasta el Oriente. Las razones que nos mueven a ello las aduciremos inmediatamente.

4. JUAN DAMASCENO Y SUS ESCRITOS SOBRE EL ISLAM

La labor del historiador es buscar una explicación racional a todo lo que acontece. Pero en el mundo de la historia es muy difícil establecer una relación directa de causa a efecto entre los hechos históricos. Es preferible contentarse con buscar antecedentes y consiguientes o bien subrayar los paralelismos. Esto último es lo que va-

32. Manuel C. Díaz y Díaz, "De patrística española", *Revista Española de Teología* 17 (1957) 44-45; en las mismas ideas han insistido Ángel Custodio Vega, "De Petrología española: San Ildefonso de Toledo", *Boletín de la Real Academia de la Historia* 165 (1969) 55-107 y Juan Francisco Rivera Recio, *San Ildefonso de Toledo. Biografía, época y posteridad* (Madrid-Toledo, BAC, 1985) 8-16.

mos a hacer aquí, intentado establecer analogías entre lo sucedido en el Oriente cristiano (Siria y su capital Damasco) a la llegada de los árabes con lo que aconteció en la iglesia de España y particularmente en Toledo con la presencia del Islam, utilizando el método de la historia comparada. En ambos lados de la cristiandad mediterránea se constatan acercamientos dialécticos entre los hombres de ambas confesiones y en ambos lados surgen crisis internas como resultado de dichos contactos.

El adopcionismo fue una doctrina difundida a fines del siglo VIII por el arzobispo Elipando de Toledo, sobre cuyos orígenes doctrinales han pensado algunos historiadores que habría que ir a buscarlos entre las creencias religiosas importadas a la Península Ibérica por los varios miles de sirios nestorianos reclutados entre las tropas musulmanas que llegaron a mediados del siglo VIII. Esta deducción se apoya en el supuesto doctrinal de que el adopcionismo en su forma rígida lleva al nestorianismo, lo cual es indudable, y en otro supuesto más difícil de sostener, a saber, que el conocimiento de la herejía nestoriana les llegó a los mozárabes toledanos a través del grupo sirio emigrado. Así lo ha pensado Rivera³³. Sin embargo, no parece necesario recurrir a dicha hipótesis para dar una explicación racional de la aparición del adopcionismo en Toledo, porque los teólogos españoles tenían un conocimiento muy profundo tanto del nestorianismo como de las demás desviaciones cristianas heterodoxas, ya que la enseñanza de la teología se basaba principalmente en el estudio de la historia de las herejías y de los concilios en que las habían condenado. Muchos doctores y padres de la iglesia compusieron manuales de historia de las herejías con una finalidad didáctica, entre ellos un obispo de Toledo, cuya obra se ha perdido. Para el fin que aquí nos hemos propuesto vamos a fijar nuestra atención en la figura de Juan Damasceno, un teólogo cristiano de Oriente, cuya vida y obras son muy conocidas.

Este escritor sirio vivió y se educó en época islámica al igual que Elipando de Toledo. Uno en Oriente y otro en Occidente, ambos son testigos de los problemas que se plantearon a la iglesia en el primer siglo de la dominación musulmana en ambos extremos de la cristiandad. Ambos han dejado escritos que iluminan ese tiempo decisivo en que las dos creencias, cristiana y musulmana, se confrontan doctrinalmente por vez primera. Uno y otro coinciden en parte cronológicamente dentro del siglo VIII, pero el toledano era más joven,

33. Rivera Recio, *Los arzobispos*, I, 167-169.

pues sólo tenía 32 años cuando murió el santo escritor de Damasco³⁴. Es improbable que el futuro arzobispo de Toledo haya podido tener noticias del sirio y menos de sus obras sobre el Islam.

Mahoma murió en el año 632. Tres años después las tropas musulmanas, en una fulgurante operación de expansión militar, salían de Arabia y ocupaban las ciudades de Jerusalén y Damasco, esta última capital de Siria, una de las provincias del imperio bizantino, que estaba debilitado por las luchas intestinas de carácter religioso. La conquista de la plaza siria se consideró de tanta importancia estratégica que no muchos años después (661) la dinastía omeya estableció en Damasco la capitalidad del califato, pasando a ser el centro del mundo musulmán.

Los cristianos de dichas ciudades adoptaron sucesivamente unas actitudes muy similares respecto del Islam, al igual que en Toledo mozárabe después del 711: primero hubo un sentimiento de miedo, después surgió una postura de curiosidad y, pasado algún tiempo, tuvo lugar una búsqueda de diálogo interreligioso. Al llegar los musulmanes a Jerusalén, solicitaron que la comunidad nombrase a un representante para que suscribiese con ellos los pactos de rendición que debían ser consignados por escrito. San Sofronio, patriarca bizantino, negoció las condiciones de la capitulación en nombre de la ciudad. En Damasco hizo lo mismo Mansur Ibn Sarjún, un laico, alto funcionario del imperio, abuelo de Juan Damasceno. En uno y otro caso los acuerdos se hicieron siguiendo la reglamentación establecida por el Corán para con los hombres del libro: sus habitantes pasaron a la condición de *dhimmi* o protegidos, hicieron una promesa de lealtad a los vencedores, comenzaron a pagarles tributos y, a cambio, obtuvieron la seguridad jurídica para sus personas y sus propiedades, así como un estatuto de libertad religiosa con ciertas restricciones. Esta tolerancia no era desinteresada. Los servicios que los cristianos sometidos les prestaron en los primeros tiempos perduraron hasta que en la sociedad civil surgieron grupos de musulmanes que pudieran hacerse cargo de las funciones administrativas y fiscales que el contingente de los invasores había sido incapaz de desempeñar en los años de la conquista y pacificación. En Jerusalén comenzaron pronto las dificultades de la convivencia, que se tradujeron en persecuciones abiertas, conversiones provocadas y exilios

34. Para la biografía y escritos de san Juan Damasceno utilizamos la obra: Jean Damascène, *Écrits sur l'Islam*. Présentation, Commentaires et Traduction par Raymond Le Coz (Paris, Les Editions du Cerf, 1992), núm. 383 de *Sources Chrétiennes*

masivos. Después de la muerte prematura de Sofronio (c.636), la ciudad estuvo sin patriarca hasta el año 706.

Damasco tuvo una evolución un poco diferente. El califa Mu'awiya (661-680) mostró una actitud favorable a los cristianos y mantuvo en su cargo a Mansur Ibn Sarjún. Con Abd-al-Malik (685-705) las cosas comenzaron a cambiar, pero todavía conservó en su servicio a Sarjún Ibn Mansur, padre de Juan Damasceno. Con Walid I (705-715) hubo persecuciones e incluso mártires cristianos y comenzaron las destituciones de los cristianos de los puestos de gobierno. Muchos funcionarios se convirtieron al Islam y en la iglesia comenzó un proceso de arabización. Omar II (717-720) fue un piadoso musulmán. Bajo su reinado las gentes del Libro fueron objeto de medidas discriminatorias: obligación de vestir de forma diferente, orar en voz baja, prohibición de levantar nuevos templos y otras medidas similares que ya conocemos. En 723 Yazid II dio un edicto de destrucción de las imágenes. Hisham II (724-743) proveyó la sede patriarcal de Antioquia, pero Walid II (743-744) hizo cortar la lengua al patriarca y lo envió al exilio por haber predicado contra el Islam. Idéntico castigo se infligió a Pedro, metropolitano de Damasco. La dinastía omeya culminó su obra eliminando de la vida pública a todos los cristianos sirios sometidos. La imposibilidad de compatibilizar el cargo oficial de funcionario y la fe cristiana impulsó a muchos a abandonar la fe por conservar sus puestos. El califa controlaba los nombramientos de las tres sedes patriarcales (Jerusalén, Antioquía y Alejandría) y las proveía en personas de confianza de rito árabe-melquita. Así comenzó el proceso de islamización creciente de la población y la sustitución del griego por el árabe. A pesar de todo, en opinión de Le Coz, el siglo VIII representa para la iglesia melquita el período más brillante de su historia y el siglo de oro del pensamiento teológico³⁵.

Vistas las cosas de cerca, comprobamos que el derrotero de los acontecimientos en Oriente y en Occidente tuvo unas sorprendentes similitudes desde el punto de vista eclesiástico cuando la expansión del Islam alcanzó a dichas regiones.

Uno de los personajes cristianos más destacados de la iglesia bajo el régimen de los omeyas fue Juan Damasceno nacido en Damasco en torno al año 675, cuando ya la capital del imperio árabe se había trasladado a dicha ciudad. Pertenecía a una distinguida familia cristiana que había colaborado intensamente, primero con el emperador bizantino, después con los invasores persas y finalmente con los musulmanes. Bajo los tres regímenes se mantuvieron en sus puestos.

35. O.c. pág. 39.

Eran personas dotadas de alta cualificación profesional en la administración del Estado, desempeñando el empleo de recaudadores de los impuestos de la ciudad y de la provincia. El abuelo perteneció al grupo de los colaboracionistas, siempre mal vistos por la población. Unos cronistas le atribuyen la firma de los pactos con los musulmanes, mientras que otros se la adjudican al obispo de la ciudad. Terminó siendo el administrador general de todos los impuestos del imperio musulmán y el representante oficial de la comunidad ortodoxa ante el gobierno. Su hijo Sarjún Ibn Mansur, padre de Juan, le sucedió en el cargo hasta que cayó en desgracia. Por tradición familiar Juan perteneció a una familia de alta alcurnia que, según parece, nunca abandonó la fe cristiana. En su seno recibió una cuidadosa educación clásica griega. Como los niños de las elevadas clases sociales de su tiempo, él también realizó el aprendizaje de la lengua árabe bajo la dirección de un poeta arabófono de la corte califal que era cristiano. Juan entró también siendo joven en el servicio del califa, con el que mantuvo relaciones amistosas, lo que le permitió adquirir unos grandes conocimientos teóricos y prácticos sobre la religión musulmana y percatarse de la situación de los cristianos bajo su régimen. A principios del siglo VIII Juan renunció a sus cargos y tomó el camino del monasterio de San Sabas cerca de Jerusalén, donde profesó como monje y fue ordenado sacerdote. Durante su larga estancia en el cenobio desarrolló una intensa actividad de escritor, combatiendo por medio de la pluma las desviaciones heréticas de su tiempo, especialmente contra la iconoclastia dentro del imperio bizantino y contra las doctrinas del Islam. Murió en San Sabas en el año 749, poco antes de la caída de la dinastía omeya de Damasco.

Dos escritos de Juan Damasceno sobre el Islam se han conservado, ambos escritos en griego. Son tan reducidos que entre los dos apenas llegan a 20 páginas. Ambos nos interesan aquí y de ellos daremos un pequeño sumario.

A) LA HEREJÍA CENTÉSIMA. EL ISLAM

Este breve escrito forma parte de su obra principal, conocida con el nombre de *La fuente del conocimiento*. Está dividida en tres libros, el segundo de los cuales se titula *El Libro de las Herejías*³⁶. Este

36. Utilizamos aquí además de la traducción francesa de Le Coz, la versión castellana del griego dada por José Rico Pavés, "Juan Damasceno, La Centésima Herejía: El Islam. Traducción y comentario", *Toletana* 4 (2001) 31-48.

libro termina con la Herejía Centésima, así llamada porque carece de título propio y ocupa todo el capítulo 100, último del libro segundo. Así como en la descripción de las otras herejías Juan es deudor de autores anteriores a él, lo que escribe sobre el Islam es fruto de su exclusiva responsabilidad. Es la primera síntesis sobre el Islam hecha por un autor cristiano y fue redactada por él en el año 743. Fruto de sus lecturas directas del Corán y de sus observaciones personales, Juan nos admira hoy todavía por la extremada modernidad de su planteamiento. Se divide en los siguientes apartados:

1. Introducción. Versa sobre los nombres dados a la religión musulmana. No aparece este adjetivo ni tampoco el nombre de Islam. Simplemente se llama la religión de los ismaelitas, agarenos o sarracenos y el autor la califica como pródromo del Anticristo.
2. Aparición del Islam. Dice que es obra del falso profeta Mahoma en tiempos del emperador Heraclio (610-641). Añade que Mahoma se inspiró en las Sagradas Escrituras y en la interpretación de un monje arriano. El libro venido del cielo le fue revelado por Dios.
3. Teología del Corán. Hay un solo Dios, creador de todo, increado y no engendrado. Cristo es Espíritu y Verbo de Dios, pero creado y siervo, nacido sin semilla de varón de María, hermana de Moisés y de Aarón. Los judíos quisieron crucificarle, pero no lo hicieron, porque sólo crucificaron su sombra y él no murió. Está con Dios.
4. Crítica de la revelación coránica. Juan Damasceno pone de manifiesto que Mahoma no puede presentar un testimonio profético de la Escritura en su favor y, en cambio, sí lo puede hacer Cristo. A esto los musulmanes responden que Dios hace lo que quiere y que las Escrituras han sido falsificadas por los judíos y los cristianos. Mahoma no ofrece garantías de credibilidad, pues el Corán le fue revelado en sueños. Los musulmanes carecen del testimonio divino para apoyar la revelación de su Profeta.
5. La acusación de asociacionismo. Esta es una de las objeciones que más utilizaban los musulmanes contra los cristianos. Se basa en que los cristianos, según el Corán, sostienen que Cristo es Hijo de Dios. De ahí concluyen que los cristianos son politeístas, pues aceptan la doctrina de la Trinidad. Juan Damasceno rechaza esta acusación, acusando a su vez a los musulmanes de mutiladores de Dios.

6. Acusación de idolatría. Se basaba en que los cristianos veneran el signo de la cruz, por la que los musulmanes sienten horror, así como por las imágenes. La respuesta de Juan Damasceno es que ellos veneran la piedra de la Kaaba en La Meca y no se sienten idólatras. Esta acusación no se encuentra en el Corán, pero en la vida práctica los califas tomaron medidas para destruir todas las cruces. El Islam es esencialmente antiicónico.
7. La azora de La Mujer. Se trata del Capítulo IV (azora) del Corán titulado “Las Mujeres”. En él se aceptan la poligamia (4 mujeres legítimas y 1.000 concubinas), el repudio y la consideración de la mujer como un campo de labor propiedad del hombre.
8. La azora de la Camella de Dios. En este apartado Juan Damasceno hace una crítica del paraíso musulmán, descrito como un jardín de delicias apetitosas, por donde corren tres ríos, uno de agua, otro de leche y otro de vino (el Corán añade un cuarto río de miel). El autor, utilizando la ironía, rechaza la visión puramente materialista y antropomórfica del lugar destinado por Dios para sus elegidos y concluye que Mahoma no puede ser considerado como verdadero interlocutor de Dios.

En este mismo apartado Juan Damasceno incluye dos azoras y muchas citas coránicas abreviadas. La primera es la azora de la Mesa, en la que hace alusión al capítulo 5 del Corán que lleva por título “La Mesa servida” y narra un supuesto milagro de Jesús hecho a petición de los apóstoles, solicitando de Dios el descenso del cielo de una mesa bien abastecida para un festín (¿tal vez alusión a la multiplicación de los panes y los peces?). A continuación menciona la azora de la Vaca (Cap.2 del Corán), muy extensa, donde Mahoma habla de la creación, de los judíos, de los alimentos prohibidos, etc. Juan dice que son cosas dignas de risa y que las omite por ser muchas. Mahoma ordena a sus seguidores, incluidas las mujeres, que se circunciden, que no se bauticen, que no coman manjares prohibidos y que no beban vino. Juan Damasceno se abstiene de hacer comentario alguno sobre estas prescripciones. Así concluye su escrito.

Aunque se ha repetido muchas veces que san Juan Damasceno afirmaba que el Islam es una herejía cristiana, tal opinión no puede sostenerse. Si él la incluye en su obra, es para mostrar simplemente el último de los errores en materia religiosa que él conoce.

Esta es la presentación que hace Juan Damasceno de la nueva herejía. Es indudablemente una buena introducción a su conocimiento con elementos suficientes para que los lectores de su obra tuviesen

una información adecuada. En ella ha tocado los puntos que le parecían sustanciales, omitiendo otros tan conocidos como la mención de los cinco pilares del Islam. Él ha insertado los puntos fundamentales que eran objeto de debate entre los seguidores de ambas creencias. Las discusiones más vivas giraban en torno a la persona de Cristo y su relación con Dios (asociacionismo) y la acusación de idolatría contra los cristianos por la veneración de las imágenes.

b) El segundo de los escritos del Damasceno es aún más breve y recibe el título de “Controversia entre un musulmán y un cristiano”³⁷. Compuesto en forma de diálogo, este opúsculo de contenido altamente teológico está preparado para servir de herramienta eficaz en manos de los teólogos cristianos en sus polémicas doctrinales con los seguidores del Islam en Damasco. El autor ha hecho un esfuerzo de condensación de las cuestiones debatidas, centrándolas en dos puntos capitales:

1. La libertad del hombre para elegir entre el bien y el mal y la compatibilidad entre la absoluta omnipotencia de Dios y la iniciativa del hombre. La postura cristiana está en favor de la libertad humana, mientras que la musulmana, insegura, insiste en que el poder divino, absoluto, es incompatible con la libertad humana. De ahí se pasa al examen de otros problemas como el origen del mal, de la tolerancia y la justicia de Dios, etc.
2. La cuestión cristológica comprende la segunda parte, que se centra en saber quién es Cristo y su relación con Dios. Este era un punto sobre el que ambas religiones defendían posturas doctrinales abismalmente irreconciliables. Se tocan también cuestiones derivadas, como la palabra de Dios, la encarnación, la unión hipostática, la dormición de la Virgen María, etc.

Las dos obritas del Damasceno no solamente son testimonio de los contactos entre cristianos y musulmanes, sino que también indican la temática preferente sobre la que versaban las discusiones. Al menos los doctores cristianos se habían acercado al conocimiento de los textos fundantes del Islam y los conocían. Los más destacados, como Juan Damasceno, se vieron en la obligación de suministrar armas dialécticas para las disputas. Sin duda los cristianos estaban mejor pertrechados desde el punto de vista doctrinal que los musul-

37. Nos servimos de la versión francesa que se encuentra en la citada obra de Le Coz, que manejamos.

manes, porque la teología islámica – el *'ilm al-kalam* –, que comenzó precisamente entre los musulmanes por las disquisiciones sobre la conciliación entre el poder absoluto de Dios y el libre albedrío, estaba todavía en sus comienzos en el siglo VIII.

5. LA ICONOCLASTIA O QUERELLA DE LAS IMÁGENES

Las disputas teológicas entre la Cristiandad y el Islam son un hecho comprobado en Oriente y en Occidente en el tiempo de los primeros contactos humanos, de palabra en un principio y después transmitidas por escrito. En la época de Juan Damasceno y de Elipando de Toledo el Islam aparecía como una compilación de historias de la Biblia mal copiadas y peor entendidas, sin nervio teológico alguno, sustentada, eso sí, por una gran potencia militar. Para los cristianos del siglo VIII el Islam no era un adversario que pudiera ser tomado en serio desde el punto de vista doctrinal. Todo cambiará más adelante, cuando los pensadores musulmanes elaboren un sistema de pensamiento teológico relativamente coherente. Pero, dada la extrema carencia teológica islámica del siglo VIII, a los doctores cristianos no les parecía difícil vencer y convencer a sus adversarios. A pesar de todo, parece que las acusaciones de idolatría, por una parte, y de divinización de Cristo, por otra, les causaban un profundo malestar y hasta un verdadero complejo. Los obispos comprobaron que las polémicas doctrinales no conducían a resultados positivos en términos de robustecimiento interno de las comunidades, porque no impidieron el paso incesante de cristianos hacia el Islam generalmente por motivos ajenos a la esfera religiosa. Las discusiones entre los más eruditos de ambas religiones debieron tener también una versión popular, que apenas nos es conocida, tal vez entre neoconvertos y sus familiares, en las cuales se ventilaban los problemas con acaloramiento y con mutuas descalificaciones. Las discusiones populares eludirían las profundidades teológicas para fijarse en los aspectos más visibles y concretos. Todo ello era causa de profundo malestar intestino. Comprobado el fallo de numerosos esfuerzos, los intentos de aproximación condujeron a un resultado inesperado y negativo dentro del mundo cristiano: al proponer algunos dirigentes la introducción de innovaciones que afectaban al ámbito doctrinal, las disensiones se trasladaron al seno de las propias comunidades cristianas.

En Oriente estallaron las discrepancias en las comunidades cristianas acerca de la licitud de la veneración de las imágenes, en que

se apoyaban las acusaciones injustas de idolatría que los mortificaban extraordinariamente, mientras que en España se concentraron en torno a Cristo y su relación con el Dios Uno y Trino, un campo erizado de sutilezas teológicas, origen de la imputación de politeístas. La iconoclastia y el adopcionismo son dos crisis internas de las cristiandades oriental y occidental, surgidas tan pronto como el Islam entró en contacto con ellas. Ni una ni otra son concebibles históricamente sin la presencia catalizadora del Islam en el seno de la sociedad cristiana.

La contienda de las imágenes constituye una de las grandes crisis del cristianismo oriental³⁸. Duró más de un siglo y abrió numerosas heridas, aunque no llegó a producir escisiones. Su origen se encuentra en un decreto del emperador León III el Isáurico (717-741), monarca nacido bajo el Islam en la provincia de Siria. El edicto fue dado en el año 730. No lo hizo por propia iniciativa, sino aconsejado por obispos que vivían en tierras conquistadas por los musulmanes. El patriarca de Bizancio se vio obligado a abdicar y las relaciones con los papas de Roma entraron en una aguda fase de tensiones, que les conducirían a cambiar de orientación estrechando la alianza con los francos de Pipino y Carlomagno y no con el imperio de oriente. No es una pura coincidencia que el decreto imperial viniera precedido por otro dado por el califa omeya Yazid II publicado en el año 723, cuyas medidas prohibitivas de las imágenes afectaban a los súbditos de su propio imperio de Damasco, donde la inmensa mayoría de la población era cristiana. Se afirma que entre los soberanos de Bizancio y de Damasco se intercambiaron cartas o, por lo menos, que el ejemplo de Omar II inspiró a León III³⁹. Es curioso que el fundamento teológico de la prohibición se basase explícitamente en el intento de apartar a los fieles de la idolatría, porque hasta en este punto coincidía con los musulmanes.

La defensa teológica de la veneración de las imágenes vino inmediatamente de la pluma del monje sirio Juan Damasceno, residente fuera del imperio en tierras sometidas al califa y autor de tres escritos contra los destructores de las imágenes. Constantino V, emperador metido a teólogo, congregó un concilio amplísimo de obispos que se reunió en el palacio imperial de Hiereia en el 754, presidido por uno de los obispos enemigos de la iconoclastia. Algunos dieron

38. Hans-Georg Beck, "La iglesia griega en el período del iconoclasmo", en Hubert Jedin (Dir.), *Manual de Historia de la Iglesia* III (Barcelona, Herder, 1970) 88-116.

39. Le Coz, en Jean Damascène, *Écrits sur l'Islam*, 117.

a este concilio por ecuménico. Este concilio lanzó duros anatematismos contra Juan Damasceno, al que designaba con su nombre árabe de Mansur, traidor a Cristo, doctor de la impiedad y seguidor de los musulmanes⁴⁰. Se siguió una dura persecución que causó muchos mártires especialmente entre los monjes. Hubo un período de paz bajo el imperio de León IV (775-789) y la regencia de su madre la emperatriz Irene. Se convocó el concilio II de Nicea en el año 787, el cual introdujo la distinción entre adoración (*latreia*) y veneración (*proskynesis*) de las imágenes, al que siguió un cierto período de paz inestable. Pero el incendio volvió a rebrotar en el año 814 con una nueva destrucción general de las imágenes bajo León V (813-820), dividiéndose las opiniones entre el episcopado y surgiendo revoluciones populares que llenan la primera mitad de aquel siglo. Después de muchos avatares de orden político y social la cuestión entró en vías de solución con la proclamación como regente de la emperatriz Teodora. Esta piadosa mujer mandó celebrar un solemne sínodo en el 843, el cual reimplantó de modo definitivo la veneración de las imágenes en aquella iglesia atormentada. Si la lucha iconoclasta terminó con el triunfo de la ortodoxia en este punto, no lo hizo sino a costa de grandes sufrimientos y de un costoso debilitamiento interno de la cohesión política y religiosa de la sociedad cristiana oriental, así como de su progresivo alejamiento de la iglesia de Occidente que preludiaba la futura quiebra de la comunión eclesiástica entre ambas iglesias. Fueron los amargos frutos del contacto con el mundo islámico.

6. ELIPANDO DE TOLEDO

En la Europa más occidental tendría lugar también en el siglo VIII una réplica de lo sucedido en Constantinopla, protagonizada por Elipando de Toledo, el primado de toda España⁴¹. Este arzobispo es el autor mozárabe más importante de su siglo y uno de los prelados de Toledo más conocidos a escala eclesiástica universal, porque ha entrado a formar parte de esa rama teológica que se llama la historia de las herejías. Aquí no voy a trazar más que los rasgos esenciales de su

40. Id, *ibid.* pág.56.

41. Sobre Elipando y el adopcionismo, véase mi trabajo “Elipando de Toledo: la crisis de la comunidad Mozárabe”, *Ars Longa, Vita Brevis. Homenaje al Doctor Rafael Sancho de San Román* (Toledo 2006) 287-326.

biografía, por otra parte, bien conocida. No solamente sus siete obras, sino los numerosos escritos que generó su polémica tesis teológica del adopcionismo nos permiten reconstruir con bastante seguridad su perfil personal. Elipando es de nuevo un arzobispo de sangre visigoda, al igual que su antecesor Cixila, un dato que hay que tener muy en cuenta, porque a fines del siglo VIII los musulmanes no se desentendían de la marcha de la iglesia mozárabe, sino que la tenían firmemente controlada mediante la intervención en las elecciones episcopales. En un período tan turbulento políticamente como el tiempo de su pontificado toledano no es fácil saber si su elección para la sede toledana dependió en alguna manera de la decisión del emir cordobés o bien de la autoridad local de Toledo en rebeldía casi permanente frente a Córdoba. No lo podemos saber con seguridad, porque la cronología de su pontificado es muy fluctuante. Si aceptamos la propuesta por Flórez⁴², que es la más común en este caso y no la de Rivera, Elipando habría comenzado su pontificado en torno a los años 783-4. En estos años estaría como gobernador de Toledo el hijo del emir Sulaymán, según opinión de Sánchez Albornoz⁴³, lo cual resolvería el problema de su elección. Pero incluso si no fuera así, se puede dar como muy probable que la sede toledana estuvo firmemente intervenida por la nobleza visigoda durante todo el siglo, seguramente en las manos de los descendientes de Witiza o de sus clientes, todavía cristianos o ya musulmanes o bien más probablemente en alguna familia religiosamente dividida entre parientes cristianos y musulmanes.

Elipando es el primer arzobispo de Toledo del que consta que nació ya en época mozárabe. Él mismo dio la fecha de su nacimiento en una de sus cartas: había venido al mundo el 25 de julio del año 717. Este dato es importante, porque indica que es un hombre que pertenece ya a una nueva generación, la de los que no han sido testigos de la libertad de que gozaban los hispanovisigodos, sus antepasados. Él es un mozárabe desde la fecha misma de su nacimiento y carece de puntos de referencia personales para valorar el contexto político anterior. Sin embargo, no nos ha dejado constancia del lugar de su nacimiento. Unos optan por Sevilla o Córdoba, otros por Toledo, pero en este punto todo son conjeturas. De haber nacido en la antigua capital del reino visigodo, se podría pensar en una raíz directa de la propia familia real visigoda. Su formación eclesiástica ya se ha desarrollado en el marco de las nuevas circunstancias políticas y bajo la influencia de sus padres, probablemente vitizanos.

42. Flórez, ES V, 321-322.

43. Cit por Porres, *Historia de Tulaytula*, 22, nota 48.

Sería de gran importancia conocer detalles acerca de su formación escolar. Rivera da por seguro que recibió la educación cristiana tradicional, pero que también sufrió la influencia de la escuela árabe, donde aprendió a dominar con soltura el idioma de los invasores, apoyándose en lo que sugieren las palabras de Beato de Liébana, quien le acusa de estar formado en la cultura de “las escuelas del mundo” que enseñaban “la secta heterodoxa de los filósofos”, expresiones un poco ambiguas para nosotros, pero que no pueden apuntar más que a esta circunstancia⁴⁴. Es muy probable que Elipando haya frecuentado una escuela donde se enseñaba la lengua árabe, si tenemos en cuenta la extremada fidelidad puesta por los conquistadores en seguir los ejemplos del Profeta en esta materia. Esto se pone de manifiesto con claridad en el caso de Juan Damasceno, del que dicen sus biógrafos que, al pertenecer a un elevado rango social, frecuentó una escuela primaria creada por el segundo califa Omar en Damasco, a imitación de lo que había hecho el Profeta. En efecto, en Damasco se creó una escuela palatina que era frecuentada por los hijos del califa y de sus dignatarios, así como por los hijos de los altos funcionarios cristianos al servicio del estado. En el sistema de enseñanza imperante en dicha escuela la transmisión y el aprendizaje de la lectura y la escritura no estaban vinculados a la simultánea impregnación en la fe islámica, como sucedería en tiempos posteriores en que ya se impuso el Corán⁴⁵. Beato rechaza con fuerza “a los herejes instruidos en la filosofía del mundo, que han sido elegidos para el sacerdocio”, teniendo en cuenta que “filosofía” en este contexto es el equivalente de lo que entendemos ahora por cultura.

Beato, aludiendo a él, parece sugerir que hizo profesión monástica antes de ascender a la suprema cátedra episcopal. Si es cierto que vivió en un monasterio, se puede dar por seguro que su formación teológica tuvo que ser muy elevada. El monasterio de Agali en Toledo se distinguió por la calidad de la educación que impartía, como lo demuestra el hecho de que en el siglo anterior había sido un vivero de arzobispos. No tenemos, sin embargo, razones suficientes para afirmar que Elipando hubiese pertenecido a dicho cenobio de los alrededores de Toledo.

44. Rivera, *Los arzobispos*, 169-171. Alude a unas frases que se encuentran en el *Apologético*, Libro I, 54-55. Cfr. edición en *Obras Completas* (Madrid, BAC, 1995) 755-757.

45. M. Abiad, *Culture et éducation arabo-islamique au Sam pendant les trois premiers siècles de l'islam* (Damas 1981), citado por Le Coz, pág. 51-52, nota 3.

A causa de su longevidad, Elipando gozó de la oportunidad de ser espectador del sensacional cambio social producido en la España mozárabe durante aquel siglo especialmente en el mundo de la Iglesia. Sobrevivió por lo menos hasta el año 799, que es cuando escribe la última de sus cartas, si bien Flórez y otros opinan que su existencia se prolongó hasta el año 808.

En los comienzos de su episcopado Elipando había tenido que combatir contra un cierto Migeicio que sostenía unas extrañas doctrinas trinitarias, según las cuales Dios Padre se identifica con David, Jesús con el Hijo y el Espíritu Santo con san Pablo, con lo cual tendríamos una trinidad compuesta de personas históricas, humanas. Estas y otras teorías las predicaba su fautor en Andalucía. En Sevilla se convocó un concilio con la finalidad de atajarlas. A raíz de la reunión episcopal Elipando publicó una carta doctrinal contra el hereje que probablemente no pasaba de ser un pobre hombre paranoico. La carta de Elipando se difundió por toda España y en ella encontraron Beato y Eterio unas afirmaciones del primado de Toledo que les parecieron heréticas. De ahí arrancó la polémica.

7. LA CRISTOLOGÍA DEL CORÁN Y LA CRISTOLOGÍA DE ELIPANDO

Estamos siguiendo las analogías entre Oriente y Occidente cristianos cuando llegan las tropas musulmanas a ellos y se verifican los primeros contactos entre ambas religiones. Es, por tanto, necesario, que de nuevo prosigamos nuestra investigación por la metodología de la historia comparada. El autor del Corán tiene su propia visión de Cristo y de su misión, que se pueden sintetizar en la expresión “Jesús hijo de María, profeta del Islam”⁴⁶. La información sobre Jesús le vino a Mahoma de palabra y por escrito, pero en ambos casos las vías por las que le llegó estaban adulteradas. El conocimiento parcial de la Biblia por Mahoma es innegable no solamente porque en Medina la población judía era numerosa y en lugares que él frecuentó en sus expediciones caravaneras existían obispos cristianos, sino porque en Bosra tuvo contacto con el monje cristiano Bahira, el cual le habría reconocido como profeta siendo todavía adolescente, episodio que los musulmanes equiparan a la presencia de Jesús en el

46. R. Arnaldez, *Jésus, fils de Marie, prophète de l'Islam* (Paris 1980).

templo de Jerusalén entre los doctores de la ley⁴⁷. Esta entrevista parece haber sido decisiva en su conocimiento del cristianismo. En las fuentes antiguas islámicas se habla de este religioso cristiano como de un monje arriano o bien nestoriano. Por tanto, Mahoma no conoció más que una versión heterodoxa del cristianismo. Pero, por otro lado, los autores que han estudiado las relaciones Evangelio-Corán afirman que las influencias evangélicas sobre el Corán se deben mucho más a los evangelios apócrifos que a los canónicos. Con estos materiales compone Mahoma la figura de Jesús.

En consecuencia, la cristología del Corán es deudora de fuentes cristianas falseadas, inauténticas o simplemente heréticas. La persona de Jesús, tal como la presenta el Corán, dista mucho de la que se refleja en los cuatro Evangelios. Según el libro santo musulmán, tanto los judíos como los cristianos han manipulado adrede las Sagradas Escrituras y, por eso, la misión histórica del Corán ha sido la de restituir las verdades originarias de Moisés y de Jesús. Cuando el Corán modifica los Evangelios es para restablecer su texto auténtico. No hay que engañarse: Jesús no es ni más ni menos que un profeta musulmán perfectamente integrado en la cadena profética que conduce directamente desde Abraham hasta Mahoma, el sello de la profecía.

La cristología coránica se reduce a unas pocas afirmaciones: Jesús es la Palabra (Verbo, Logos) y el Espíritu de Allah; es hijo de María que concibió de modo virginal; no fue crucificado él, sino un sustituto que se le parecía (un discípulo suyo, su sombra); vive con Allah, pero no es un ser divino, sino creado, que emana de Allah y es su servidor (*Abd Allah*). Esta concepción de Cristo está próxima al arrianismo: el Logos es una criatura privilegiada muy cercana a Dios, pero al fin y al cabo subordinada a Dios. Entre el Padre y el Logos no hay consustancialidad. Por su parte, el cristianismo nestoriano mantiene una doctrina cristológica todavía más cercana del Islam: la naturaleza humana de Cristo es completa y forma una persona. El Verbo también es una persona y se unió al hombre de una manera moral y no física desde el anuncio del ángel a María. Esta peculiar forma de unión entre dos personas es accidental. El Hombre Cristo se convirtió en hijo adoptivo de Dios en el momento de su bautismo. Las consecuencias de estas doctrinas en la concepción de Dios quedan patentes: en la arriana no hay Trinidad divina, en la nestoriana existe la Trinidad, pero Cristo queda reducido a un puro hombre que mantiene una relación de unión extrínseca con el Verbo.

47. A. Abel, art. "Bahira" en *Nouvelle Encyclopedie de l'Islam*, vol. 1 (Leyden 1960) 950.

A Elipando se le atribuye la creación de una nueva doctrina cristológica, llamada el adopcionismo que tenía ciertos antecedentes en siglos anteriores. Elipando conoce muy bien las doctrinas de los concilios Niceno (325) y Efesino (431) y afirma con rotundidad la doctrina de Dios uno y trino, así como la divinidad del Verbo y la unicidad de la persona divina de Cristo subsistente en dos naturalezas, divina y humana. Su afirmación básica es que Jesús en cuanto hombre es hijo adoptivo de Dios, pero no por eso negaba la filiación divina según su naturaleza divina. Es decir, que en Jesús se daban dos filiaciones, una humana y otra divina. Ahora bien, él parece que no se daba cuenta de que el término de la filiación, sea humana o sea divina, nunca puede ser la naturaleza, sino la persona, porque no se adopta una naturaleza, sino una persona. Un mismo padre no puede tener como hijo adoptivo al que ya tiene como hijo natural, porque la filiación natural excluye la adoptiva. Si en Jesús se admiten dos filiaciones, la conclusión inevitable es que en él hay dos personas. Esta deducción llevaba directamente al nestorianismo, que afirma dos personas en Cristo, doctrina condenada en el concilio ecuménico de Éfeso (431). Elipando no era consecuente, porque conocía el nestorianismo y lo rechazaba, pero estimaba que su teoría de la doble filiación en Cristo era compatible con la fe ortodoxa y no llevaba necesariamente al nestorianismo. Al distinguir entre el Jesús hijo adoptivo por la gracia y el Cristo hijo natural de Dios por generación, se veía abocado a atribuir a uno y a otro operaciones diferentes. Así la redención del género humano ha sido llevada a cabo no por el Hijo adoptivo, sino por el Cristo hijo natural. Los hombres, en cambio, somos “adoptivos con el adoptivo, abogados con el abogado, cristos con el Cristo, pequeños con el pequeño y siervos con el siervo,”⁴⁸ con lo cual deseaba confirmar la equiparación del bautizado con Cristo en la recepción de aquella gracia que a él y al bautizado les hace por igual hijos adoptivos, pasando de una situación de no adoptado a la de adoptado. Para crear más confusión Elipando afirmaba también que el Espíritu Santo es adoptivo, distinguiendo, al parecer, entre el Espíritu Santo Dios y el espíritu que se da a los hombres. Como le reprochó Beato, el hecho de que Elipando anunciara o predicara a Dios por separado y al hombre por separado no es otra cosa que escindir a Jesús⁴⁹. Esto conducía inevitablemente a la duplicidad de dos personas en Cristo que ya había afirmado el nestorianismo.

48. Beato de Liébana, *Obras Completas, Apologético I*, 41 (Símbolo de fe de Elipando), pág.740.

49. Beato, *Ibid.*, *Apologético I*, 42, pág.740-741.

Alcuino, que estaba muy enterado, afirma con rotundidad que el adopcionismo había nacido en Córdoba. Si esto es cierto, no era una invención personal de Elipando. Sin embargo, el metropolitano de Toledo la respaldó con su autoridad y se hizo su corifeo. Debemos preguntarnos qué circunstancias propiciaron su aparición en dos ciudades tan características de la España musulmana como Córdoba y Toledo. Como hemos visto más atrás, durante la segunda mitad del siglo VIII habían surgido diversas doctrinas en la España mozárabe relacionadas con el misterio de Dios. ¿Alguien puede pensar razonablemente que esta fermentación heterodoxa y el adopcionismo en concreto no estaban atizados por la presencia catalizadora del Islam en España? Córdoba y Toledo, la nueva y la antigua capitales eran las dos ciudades donde se habían verificado los contactos más intensos entre las dos religiones. Curiosamente todas estas doctrinas giraban en torno a la concepción de Dios que cada una de ellas mantenía por su lado, fruto de sus libros sagrados y de los estudios de sus teólogos. Conviviendo tan próximos los que las profesaban no pudieron por menos de contrastar sus creencias. Estos contactos no se desarrollarían sólo y exclusivamente a niveles populares, sino también a niveles de sus hombres doctos. Si ya hemos constatado el florecimiento de clérigos de alta cultura en Toledo, es inevitable que estos hombres se hayan propuesto conquistar a los musulmanes para su fe y mantener la esperanza de asimilarlos. El problema se plantearía también a la inversa.

Se puede dar por seguro que Elipando de Toledo tuvo una información muy precisa sobre la teología del Islam y en particular sobre su cristología en un grado no menor que Juan Damasceno lo tuvo en Oriente. Es posible también que conociera muy a fondo la psicología de los hombres que profesaban la doctrina de Mahoma, así como de las peculiares repugnancias que sus seguidores experimentaban en relación con las prácticas del cristianismo. A él o a quien inventara la doctrina adopcionista le parecería de perlas asumir una postura respecto de Cristo que fuera lo más cercana posible a la cristología islámica. El adopcionismo brota en un ambiente mozárabe de alta cultura teológica que hace esfuerzos de aproximación a otros y en cuyo seno se producen disensiones o al menos opiniones diversas en cuanto al modo de establecer el diálogo interreligioso. Tras muchos intentos en las mentes más liberales se abre camino una tendencia propicia al irenismo, a entenderse con ellos a toda costa, presentándoles una visión con menos aristas y, por así decirlo, más descafeinada del cristianismo. Beato de Liébana tiene una frase extremadamente mordaz contra Elipando, aquejado de un complejo de

inferioridad frente a la tozudez de las afirmaciones de los musulmanes. He aquí el reproche durísimo con el que Beato quería significar que Elipando había hecho tales concesiones que casi se había pasado al enemigo:

“Esté atenta la Iglesia no sea que Elipando pertenezca a la misma religión que considera como un desprecio llamar Dios a un hombre”⁵⁰.

Aquí estaba precisamente la raíz psicológica y teológica de todo el problema. Aunque la tesis capital del adopcionismo versaba sobre la concepción teológica de Cristo, éste en último término acababa siempre focalizándose sobre aquel punto conflictivo en que han chocado siempre quienes han intentado tender puentes entre ambas religiones, a saber, el monoteísmo rígido de los musulmanes frente a la concepción trinitaria del monoteísmo cristiano. No sólo es que la profesión de fe islámica siempre repetida en las oraciones se oponga frontalmente al cristianismo, sino que su libro sagrado está constelado de polémicas anticristianas, en las que se acusa a los cristianos de politeístas y asociadores, fulminando contra ellos las más graves reprobaciones. En este sentido les parecía a los teólogos cristianos más progresistas, por así decirlo, que era lícito el recurso a devaluar la propia doctrina sobre Jesús mediante la formulación de la doble filiación, haciendo uso naturalmente de la adoptiva en las discusiones. La introducción de estos *theologoumena* cristológicos repercutía claramente en la teología trinitaria. Con esta doctrina sus fautores pretendían suavizar el acercamiento doctrinal entre ambos sistemas dogmáticos, muy en concordancia con los elogios que el Corán dispensa a la persona de Jesús como profeta.

Elipando aparece inficionado de la doctrina adopcionista cuando ya es arzobispo de Toledo en los inicios mismos de su pontificado. El adopcionismo, si es cierto que nació en Córdoba, como afirma Alcuino, pudo ser anterior a la promoción episcopal de Elipando a la sede de Toledo. Sería interesante saber si esto fue así y si Elipando lo profesaba con anterioridad a su ascenso a la sede toledana. En ese caso su promoción al episcopado de la sede toledana pudo tener origen en unas autoridades islámicas influenciadas por ambientes mozárabes tendentes al entendimiento con los musulmanes.

50. Beato, *Apologético* I, 119, pág. 838-839: “Videat Ecclesia ne forte Elipandus de ipsa doctrina sit qui despectum habet hominem dicere Deum”

8. DISENSIONES EN EL INTERIOR DE LA IGLESIA

A pesar de que las herejías han sido un factor de avance en el conocimiento de revelación cristiana, la historia de la Iglesia está plagada de ejemplos que demuestran cómo toda innovación doctrinal de iniciativa privada surgida en contradicción de lo establecido en los símbolos de la fe y de los cánones de los concilios ecuménicos ha producido siempre grandes desgarros en la unidad de la Iglesia. Es probable que Elipando no sospechara en sus comienzos la amplitud de la crisis que sus doctrinas iban a desencadenar. Al igual que había sucedido en Oriente con la querrela de las imágenes, el intento de rebajar las aristas de los propios planteamientos dogmáticos no generó un movimiento de acercamiento de los grupos musulmanes hacia el cristianismo ni frenó la oleada de conversiones hacia el Islam, sino que se trasladó al interior de la cristiandad en forma de ásperas discusiones intestinas. Su repercusión fue enorme a todos los niveles.

Elipando vivía en la ciudad de Toledo políticamente sometida a unas autoridades islámicas y en este contexto hay que situar la aparición del adopcionismo. Es indudable que el horizonte mental de su principal promotor tenía que estar fuertemente marcado por las circunstancias personales y sociales que le envolvían.

¿Cómo recibieron los cristianos mozárabes de Toledo las innovaciones doctrinales de su prelado, que tal vez fueran los primeros en conocerlas? Las fuentes históricas callan acerca de este punto, pero es casi seguro que no fueron admitidas con unanimidad por el clero y el pueblo, aunque los adversarios de Elipando tal vez no llegaron a constituir un frente de lucha por temor a las represalias. Como siempre suele suceder, habría división de opiniones, pero la mayoría no las aceptó como propias. Lo sospechamos porque los sucesores de Elipando y la comunidad mozárabe toledana no hicieron nunca bandera del adopcionismo, de modo que al fallecer Elipando la iglesia mozárabe de Toledo olvidó por completo las veleidades de su antiguo pastor.

Entre el episcopado mozárabe de la España islámica las teorías adopcionistas no suscitaron una adhesión entusiasta. Se sabe que hubo algunos obispos que le siguieron, en número no precisado, muchos situados en diócesis del sur andaluz que llegaron a tener una especie de reunión conciliar. En ella se elaboró un documento doctrinal dirigido a los obispos de las Galias que contiene una exposición de las posturas doctrinales apoyadas en los Padres y en la Liturgia

Mozárabe y una profesión de fe, todo ello obra probablemente de Elipando⁵¹. El arzobispo de Toledo había consultado con Félix de Urgell⁵², un lejano obispo del Pirineo con reputación de sabio, que se adhirió a su doctrina y después se convirtió en el único que dio la cara por él y se hizo portavoz de la causa elipandiana ante la cristiandad europea. Asumió con tanto ardor la defensa del adopcionismo que muchas obras de refutación de las teorías adopcionistas van dirigidas contra la “herejía feliciana”. Entre los obispos hispanos que le siguieron solamente conocemos por su nombre a Ascario, de Astorga, el cual primero dudó sobre las teorías de Elipando y luego le siguió. Los demás obispos de la Península, si exceptuamos a Eterio de Osma, no parece que se implicaron demasiado, tal vez porque no estaban plenamente convencidos. En todo caso, hay que constatar que el episcopado español se escindió por causa de la nueva doctrina y esto fue un mal gravísimo, porque los obispos son la fuente de la comunión eclesiástica.

Nos podemos preguntar a cuántos fieles arrastraron los disidentes. Terminada la herejía española con la segunda abjuración de Félix de Urgell, fuentes europeas (Alcuino de York y Leidrado de Lyon, testigos demasiado lejanos) afirman que con Félix se convirtieron a la fe ortodoxa más de 20.000 adopcionistas españoles⁵³. No sabemos en qué informes se basa esta noticia ni en qué consistió dicha conversión, si fue mediante abjuración formal o por una simple renuncia. ¿Se refería este número a todo el conjunto español o a una diócesis? ¿Pretendía englobar al pueblo o más bien a la porción más escogida, al clero? ¿Estaban entre ellos algunos cristianos toledanos? La cifra no es muy alta respecto del número de cristianos mozárabes en este tiempo, estimado en, al menos, cuatro millones, aunque sí podía serlo si hacía referencia a la jerarquía eclesiástica. En esta hipótesis también podemos afirmar que la adhesión al adopcionismo no debió ser muy firme, porque después de los incidentes ocurridos en Europa la herejía de Elipando desapareció sin dejar rastro.

El impacto fue extremadamente grande en España. En el interior de la Península las fronteras eran fluidas y a través de ellas circulaba con mucha facilidad la información a cargo de comerciantes, soldados, clérigos, refugiados y espías. Dentro del reino cristiano de

51. Ed. latina en J.Gil, *CSM I*, 82-93. Traducción latina en Gonzalo del Cerro Calderón, *Obras de Elipando de Toledo. Texto, tradición y notas* (Toledo, Diputación Provincial 2002) 135-155.

52. Cfr. una semblanza en Del Cerro, o.c., 35-43.

53. MGH, *Epist. II*, 346; Del Cerro, o.c., pág.40

Asturias Elipando y sus doctrinas encontraron los mayores opositores en Beato de Liébana⁵⁴ y en Eterio, obispo de Osma, allí refugiado y aliado en la causa de su maestro. Beato era un hombre tan áspero de carácter y tan suelto de pluma como Elipando, pero quizás más sólidamente formado que él y más temible aún como polemista. El adopcionismo había prendido en el reino asturiano, pero era de implantación reciente y poco arraigado. Beato y Eterio se enteraron de una epístola que Elipando había enviado al abad Fidel y tomando pie de su contenido compusieron (mejor dicho, compuso Beato, porque la redacción es debida a él) un largo escrito en dos libros, llamado comúnmente *Apologeticum*⁵⁵. Beato había ascendido a la fama por su famoso *Comentario al Apocalipsis de San Juan*, en cuya decoración podrían especial interés los iluminadores de los escritorios mozárabes y han dado lugar a una de las obras de arte más bellas de la España altomedieval, a saber, los *Beatos*. Este hombre que poseía un profundo conocimiento de la Biblia, se sintió herido por las expresiones de menosprecio contenidas en la carta que Elipando había difundido por Asturias. Su *Apologetico* es testigo de la profunda división creada en la iglesia española hasta entonces unitaria. Con la vehemencia que le caracterizaba, Beato certifica que ya se ha producido la ruptura de la unidad por causa del adopcionismo:

“Ya es notorio, ya es conocido...que se han suscitado dos opiniones en la iglesia de Asturias. Y así como hay dos opiniones, hay dos pueblos y dos iglesias. Una parte rivaliza con la otra por un solo Cristo. Quién es el que posee la fe verdadera y quién la falsa, ése es el gran debate. Una facción de los obispos dice que Jesucristo es hijo adoptivo en su humanidad y no adoptivo en su divinidad. La otra facción dice: En ambas naturalezas es el único Hijo de Dios Padre, Hijo propio y no adoptivo...Nosotros Eterio y Beato somos de este último grupo... Nosotros por esta fe que defendemos estamos dispuestos no sólo al exilio sino también a la muerte”⁵⁶.

Ese, efectivamente, era el gran debate: presentarse ante el Islam acomplejados ofreciendo concesiones doctrinales o dar la batalla dialéctica de frente con todas las armas y con todas las consecuencias.

La querrela alcanzó también –y de lleno– al plano internacional, en el que jugaron un papel preponderante la corte de Carlomagno y la sede romana con sus respectivos equipos de teólogos. Beato ele-

54. Perfil biográfico por J. González Echegaray en *Obras Completas de Beato de Liébana*, XIII-XXIII.

55. Ed. bilingüe en *Obras Completas de Beato de Liébana*, 698-953.

56. Beato, *Obras completas, Apologético I*, 13-14, págs. 710-713.

vó la cuestión a este rango. La querella se había extendido a Francia en el año 785. El papa Adriano I escribió una carta condenando la doctrina adopcionista y a su autor en caso de que persistiese en el error. En el 788 Félix de Urgell fue condenado en un sínodo de Narbona al que asistió personalmente. Un nuevo concilio provincial en Ratisbona en el 792 condenó la doctrina elipandiana. A él asistió Félix, que fue obligado a retractarse. Marchó a Roma, donde le exigieron abjurar ante la tumba de los apóstoles. Elipando escribió varias cartas apasionadas, a Carlomagno, a los obispos francos, a Alcuino, a Félix de Urgell, en defensa de sus tesis adopcionistas y de su seguidor y representante en Europa. La prueba de la seriedad con que se tomaron al arzobispo toledano en Europa fue la convocatoria general de un gran concilio en Frankfurt (794), al que asistieron en torno a de 300 obispos venidos de Francia, Alemania e Italia, el cual emitió una sentencia muy dura contra la herejía. Con independencia de los concilios, la herejía adopcionista fue condenada por bloques de obispos europeos, como los de Italia que suscribieron una carta redactada por Paulino de Aquileia. Lo mismo hicieron los obispos de Alemania. A estas expresiones colectivas de rechazo de las teorías de Elipando hay que sumar las que compusieron personas singulares. Cada teólogo de alguna relevancia, Alcuino obispo de Tours, Paulino de Aquileia, Agobardo de Lyon, Teodulfo de Orleáns y hasta el mismo Carlomagno, se manifestaron por escrito contra él o contra Félix de Urgell, los dos corifeos identificados definitivamente como los cabecillas de la herejía. El adopcionismo se convirtió en una causa universal contra la cual se movilizaron las fuerzas de la cristiandad europea durante cerca de 20 años. Todos aquellos que se sintieron capaces de tomar la pluma para debelar la herejía, lo hicieron, de modo que se creó un formidable caudal de literatura polémica contra Elipando, que nos ha conservado puntual noticia de las incidencias de aquel combate teológico. Nunca pudo su fundador sospechar que la pequeña chispa desatada en Toledo por mor de la convivencia cotidiana de los mozárabes con los musulmanes pudiera desencadenar un movimiento tan unánime de repulsa contra él fuera de las fronteras de España.

En el año 799 el papa León III convocó un nuevo sínodo en Roma, en el que se condenó una vez más el adopcionismo. La diócesis de Urgell a la cual se había retirado Félix, después de un período bajo los musulmanes, cayó en poder de Carlomagno, circunstancia que se aprovechó para reclamar su presencia en Aquisgrán. Se le exigió una segunda retractación, que, al parecer, esta vez sí fue sincera, cuyo texto se envió al clero y al pueblo de su diócesis pire-

naica. Él fue depuesto de la sede y custodiado en Lyon, donde falleció poco después del año 800, probablemente arrepentido. Alcuino, por su parte, compuso un nuevo tratado contra Elipando en cuatro libros (*Libelli quatuor contra epistolam sibi ab Elipando directam*), una obra de plena madurez y de gran importancia histórica, porque el teólogo inglés demuestra que los textos de la liturgia hispanovisigoda y de los santos padres toledanos aducidos por Elipando para apoyar su herejía habían sido cuidadosamente alterados por el arzobispo de Toledo y, por tanto, al sancionarle a él personalmente como herético, quedaba a salvo la ortodoxia de la iglesia visigoda. No consta que a Elipando las razones le convencieran lo más mínimo. Él continuó imperturbable en su sede toledana sin ser molestado, pues se hallaba a salvo en tierras donde no alcanzaba coactivamente la jurisdicción del Imperio ni la del reino astur ni siquiera de Roma.

9. REFLEXIÓN FINAL

La mentalidad del hombre de hoy no está especialmente sensibilizada para comprender cómo cuestiones teológicas sobre las imágenes o sobre la naturaleza humana de Cristo hayan podido dar lugar a verdaderos conflictos sociales. Lo cierto es que al igual que la contienda de las imágenes conmocionó a todo el Imperio bizantino de Oriente, la crisis del adopcionismo involucró por los mismos años a la entera cristiandad occidental, creando un problema religioso y político prolongado, tan vasto que afectó a regiones tan alejadas como Toledo y la cristiandad mozárabe bajo el Islam, el reino cristiano de Asturias, el imperio de Carlomagno y la sede romana.

Los paralelismos entre lo ocurrido en Oriente y Occidente son notables. En ambos casos el origen del conflicto procedía de los contactos entre las religiones cristiana e islámica en una parte del territorio de países que hasta entonces habían sido mayoritariamente cristianos. Se estaba en los inicios de la controversia, porque todavía no se conocían muy bien los unos a los otros, la teología cristiana estaba mucho más avanzada que la islámica, pero desde una postura de prepotencia los musulmanes lanzaban dardos afilados contra los cristianos en sus conversaciones callejeras o domésticas.

Beato, el antagonista de Elipando, nos ha conservado una de esas conversaciones insultantes que debían ser frecuentes en su tiempo. Es de notar el nombre con que Beato califica a los adversarios de la

otra religión: son paganos, sin más, que viven entre los cristianos, los apostrofan y los abochornan. A una distancia considerable del 711 los años no han transcurrido en balde y ya se han percatado de que no se trata de una secta próxima al cristianismo.

He aquí las palabras de un diálogo que tienen la vivacidad de la vida real:

“Así actúan también hoy los incrédulos paganos (=musulmanes) por el hecho de que Dios se haya hecho hombre. [La idea de] esta humillación irrita a los paganos y por eso nos insultan diciendo:

‘¿Pero vosotros a qué Dios adoráis, a uno que nació de una mujer? ¿Vosotros a qué Dios adoráis, a uno que fue hecho prisionero por unos hombres y fue crucificado y murió y fue sepultado?’

Esto escandaliza a los paganos y a los judíos”⁵⁷.

Si Beato que vivía en un país cristiano dice que los musulmanes provocaban a los cristianos con unos argumentos proferidos con énfasis insolente, frases como la que refiere Beato se repetirían hasta la saciedad en la España donde convivían los mozárabes con unos grupos musulmanes poderosos. Elipando las habría escuchado centenares de veces y quizás se sintiera interpelado en su condición de cabeza de la iglesia.

Pero entre Juan Damasceno y Elipando de Toledo hubo una diferencia sustancial en sus respectivas posturas ante el Islam. Juan desbarató con contundencia los puntos débiles de la creencia islámica y además proporcionó a los cristianos las respuestas doctrinales adecuadas para sus enfrentamientos dialécticos con los adversarios. Por el contrario, Elipando optó por plegarse tácticamente, rebajando o disimulando las exigencias de la revelación cristiana, para hacer menos incómodo el inevitable diálogo interreligioso. Fue un error de planteamiento que le llevó a enfrentarse en una estéril disputa con sus propios correligionarios, abriendo un flanco de debilidad ante los verdaderos antagonistas.

Ni la aparición del adopcionismo ni tampoco su represión influyeron para nada en la evolución de la iglesia mozárabe sometida a los musulmanes. No consta por documento alguno que la aplicación de la doctrina adopcionista como tal tuviera algún papel determi-

57. Beato, *Apologético* I, 83: “Sicut et hodie increduli pagani faciunt quia Deus factus est homo. Ipsa est humilitas que displicet paganis, unde nobis insultant dicentes : Qualem Deum colitis qui natus ex muliere est ? Qualem Deum colitis qui ab hominibus comprehensus est et crucifixus est et mortuus et sepultus est ? Hoc facit scandalum paganis, hoc judaeis ». Traducción propia.

nante en el acercamiento entre el Cristianismo y el Islam en la Península. Obra de un arzobispo engreído y quizás provisto de buena voluntad, aquello no pasó de ser un experimento fracasado, porque no favoreció el diálogo interconfesional. De aquella lucha intestina la cristiandad mozárabe salió dividida y siguió perdiendo terreno frente al Islam, mientras que éste contemplaba impasible cómo la religión opositora se escindía en banderías teológicas.

Elipando murió pasado el año 800 y con él desaparecieron sus teorías adopcionistas, pues los arzobispos toledanos sus sucesores no convirtieron aquella extraña doctrina en una bandera de combate. No consta que se retractase personalmente. Algunos, como Flórez, han sugerido la posibilidad de que su vida se haya prolongado hasta cerca del año 807 y no ha faltado quien deslizará la idea de que pudo ser una de las víctimas de la trágica Jornada del Foso que en dicho año tuvo lugar en Toledo, como ya hemos indicado anteriormente, con motivo de un falso banquete al que estaban invitados los personajes más destacados de la sociedad toledana y fue una estratagema montada por la autoridad islámica de Toledo para decapitarlos a todos según iban llegando a la sala de convite⁵⁸.

Después de Elipando los mozárabes siguieron siendo la mayoría de la población durante mucho tiempo tanto en la ciudad como en el campo. Los toledanos –y con ellos, sin duda, los cristianos mozárabes– continuaron recurriendo a las cíclicas rebeliones políticas a las que estaban acostumbrados. En esta situación de insumisión permanecieron hasta que el califa Abd al-Rahman III los sometió definitivamente al poder central en el año 932. Se estima que por este tiempo las dos comunidades religiosas quizás se habrían equiparado demográficamente.

Dejemos aquí constancia de dos apuntes finales significativos. Las cristiandades de Córdoba y Toledo corrieron suertes no del todo iguales durante el siglo IX. Los mozárabes cordobeses se sintieron oprimidos por el absolutismo de los emires e iniciaron, con Eulogio y Paulo Álvaro a la cabeza, unas fórmulas pacíficas de protesta pública en que, sin recurrir a la violencia armada, arriesgaban sus propias vidas por la defensa de la fe. Aunque los mozárabes toledanos contemplaron con simpatía aquel movimiento, no participaron en manifestaciones públicas de descontento. Quizás se sentían más a gusto con la situación política de su ciudad, porque estaban menos controlados que los cordobeses.

58. Porres, *Historia de Tulaytula*, 26-27.

En el año 784, es decir, casi en los comienzos del pontificado de Elipando en su sede toledana, la parte de la catedral visigoda de Córdoba que todavía estaba en poder de los cristianos fue adquirida por el emir Abd al-Rahman I para ampliar la mezquita principal de la ciudad. Una operación muy similar tuvo lugar también en Toledo, pero para llegar a esta medida hubo que esperar casi un siglo, pues la incautación completa de la catedral toledana se produjo entre los años 871 al 875⁵⁹. No parece que en este retraso sea posible percibir un indicio especial de la vitalidad de la mozarabía toledana, sino más bien la autonomía de que gozaba respecto del poder político centralizado en Córdoba. Con mayor o menor retraso lo cierto es que desde el momento en que los espacios donde se desenvolvía la vida pública comenzaron a pertenecer a la comunidad mahometana, las dos ciudades habían entrado en un proceso irreversible de islamización.

59. Porres, *Ibid.*, 35.