

DECLIVE Y EXTINCIÓN DE LA MINORÍA CRISTIANA EN LA SEVILLA ANDALUSÍ (ss. XI-XII)

ALEJANDRO GARCÍA SANJUÁN
Universidad de Huelva

INTRODUCCIÓN

La evolución de la Iglesia y la comunidad cristiana en la Sevilla andalusí ha sido abordada en trabajos de diverso tipo, entre los cuales destacan las obras clásicas sobre los mozárabes de F. J. Simonet e I. de las Cagigas¹, así como en estudios más recientes relativos a la Sevilla islámica², en general, y a la propia Iglesia sevillana en particular³. Partiendo de estos precedentes, nuestra aportación se centra en la última fase de esa evolución, entre el período abadí y la primera mitad del siglo XII, con particular incidencia en el análisis de los factores y episodios que determinaron el destino final de una comunidad que, durante siglos, coexistió con la sociedad musulmana, aunque sin formar parte de ella.

Para intentar reconstruir este proceso dependemos de un conjunto limitado de fuentes, tanto cristianas, latinas y castellanas, como árabes. La mayor parte de la información procede de obras narrativas de índole cronística, aunque, en el caso de las árabes, hay también datos muy valiosos en fuentes jurídicas, tales como el tratado de *hisba* de Ibn 'Abdūn o ciertos dictámenes o fetuas de época almorávide. Esta base empírica nos permitirá reconstruir algunos de los principales aspectos del proceso de declive y extinción de la minoría cristiana sevillana a partir de mediados del siglo XI, si bien la mayoría de los interrogantes más importantes que suscita este análisis no pueden ser respondidos con la suficiente amplitud.

Tradicionalmente, la historiografía vinculó el deterioro de las condiciones de existencia de las minorías "protegidas" en al-Andalus al establecimiento, a finales del siglo XI, del gobierno de la dinastía almorávide, cuya actitud fue considerada desde una perspectiva muy negativa respecto a la evolución de la situación de cristianos y judíos. Tal fue el planteamiento de dos de los principales arabistas decimonónicos,

1. F. J. SIMONET, *Historia de los mozárabes de España*, Madrid, 1983, 4 vols. (en adelante citado por las siglas HME); I. DE LAS CAGIGAS, *Minorías étnico-religiosas de la Edad Media española. I, los mozárabes*, Madrid, 1947, que sólo alcanza hasta la época taifa.

2. Cf. R. VALENCIA, *Sevilla musulmana hasta la caída del califato, contribución a su estudio*, Madrid, 1988, 759-779, más completo en el tratamiento de las minorías que J. BOSCH, *La Sevilla islámica, 712-1248*, Sevilla, 1988, 2ª ed., 348-354.

3. C. ROS, "Sevilla romana, visigoda y musulmana", en C. ROS (dir.), *Historia de la Iglesia de Sevilla*, Sevilla, 1992, 75-91.

R. Dozy y, sobre todo, F. J. Simonet, quienes basaron su argumentación en el fanatismo religioso inherente al movimiento almorávide y al apoyo que encontraron en el sector de los hombres de religión, integrado por ulemas y alfaquíes, siempre proclive a una estricta aplicación de las normas y preceptos islámicos.

La imagen peyorativa de los almorávides acuñada por Dozy fue revisada con posterioridad, ya desde los trabajos de F. Codera, así como la del conservadurismo del sector de hombres de religión. Por lo que se refiere al caso concreto de las minorías religiosas, aunque el postulado del deterioro general de su situación no ha sido cuestionado, la historiografía más reciente, a partir de I. de las Cagigas⁴, ha matizado los planteamientos tradicionales, desde una doble perspectiva. En primer lugar, los primeros síntomas de ese empeoramiento se remontan, en realidad, a la época taifa, siendo, tal vez, una de sus principales manifestaciones el pogromo de Granada del año 459 H/1066⁵. Por otro lado, sin negar el rigorismo ideológico de los almorávides, es preciso, además, tomar en consideración, a la hora de explicar ese cambio, el contexto de agudización del conflicto entre cristianos y musulmanes desde la caída del califato, que se habría traducido en un progresivo endurecimiento de las condiciones de vida de los protegidos, reflejado en una más estricta aplicación de los preceptos del estatuto legal de la "protección" (*dimma*).

Además de ratificar algunas de dichas matizaciones, el estudio de la evolución de la comunidad cristiana sevillana revela, asimismo, la necesidad de explicar el deterioro de los protegidos en base a factores tanto internos como externos. Si bien cabe atribuir las causas principales del declive y extinción de dicha comunidad a la actitud de las autoridades musulmanas, es preciso, además, integrar en el análisis la influencia del progresivo distanciamiento entre los cristianos de al-Andalus y los de los reinos cristianos del Norte peninsular, que se verifica en el desarrollo de actitudes poco favorables de los primeros respecto a los segundos, pese a su común creencia religiosa.

PRECEDENTES: LOS CRISTIANOS EN LA SEVILLA ABADÍ

Sevilla fue gobernada por la dinastía abadí durante casi siete décadas (414-484 H/1023-1091), período durante el que, en general, la situación de los cristianos parece marcada por una cierta continuidad respecto a la fase anterior⁶. Reducidos a la

4. *Minorías*, 404-406 y 447-448; M. FIERRO, "La religión", en M^a J. VIGUERA (coord.), *Los reinos de taifa. Al-Andalus en el siglo XI*, vol. VIII/1 de *Historia de España Menéndez Pidal*, Madrid, 1994, 466 y 496 (en adelante citado por las siglas HEMP); ídem, "La religión", en M^a J. VIGUERA (coord.), *El retroceso territorial de al-Andalus. Almorávides y Almohades, siglos XI al XIII*, vol. VIII/2 de *Historia de España Menéndez Pidal*, Madrid, 1997, 524, 526 y 528 (en adelante HEMP).

5. Cf. A. GARCÍA SANJUÁN, "Violencia contra los judíos: el pogromo de Granada de 459 H/1066", en M. FIERRO (ed.), *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus XIV*, Madrid, 2004, 167-206.

6. La única monografía existente sobre este período, obra de M. B. 'ABBŪD, *Al-Ta'rij al-siyāsī wa-l-iyīmā'ī li-Išbīliya fī 'ahd duwal al-ṭawā'if*, Tetuán, 1983, no aporta un tratamiento específico sobre los protegidos en esta etapa, con una única breve alusión en la página 190; véase la versión resumida en castellano, *Sevilla en el siglo XI. El reino abbadí de Sevilla (1023-1091)*, Sevilla, 1992, 101.

condición de minoría frente a la mayoritaria población musulmana, las comunidades cristianas han gozado, en términos globales, de una fase de estabilidad durante la etapa califal. La época taifa supone un momento de gran agitación política y social en al-Andalus y dicho cambio de circunstancias afectará a la situación de las minorías judía y cristiana. En el caso concreto de Sevilla, los escasos testimonios relativos a los cristianos apuntan al mantenimiento de dichas condiciones de estabilidad, si bien ciertos indicios puntuales revelan el inicio del cambio de circunstancias. A ello se añade el episodio del traslado de las reliquias de San Isidoro a León por el rey castellano-leonés Fernando I, acción que no debió beneficiar a la comunidad cristiana sevillana.

Las relaciones de las autoridades islámicas con la jerarquía eclesiástica y las élites civiles cristianas

Si bien no disponemos de datos precisos respecto a la situación general de los cristianos en Sevilla durante esta etapa, en cambio existen testimonios puntuales sobre las relaciones mantenidas por las autoridades islámicas con la jerarquía eclesiástica y las élites civiles. Esos testimonios revelan una situación de buena sintonía entre ambas partes, en consonancia con una tradición que arranca desde el momento de la conquista musulmana y que cambiará de forma drástica con los almorávides.

Respecto a la aristocracia civil, continuó en época abadí el empleo de protegidos en funciones públicas, políticas y administrativas, una práctica en teoría prescrita por el derecho islámico⁷ pero relativamente frecuente en todo el ámbito musulmán clásico y también en al-Andalus. Según I. de las Cagigas, los abadíes mantuvieron la tradición califal respecto a los cristianos y “siguieron distinguiéndolos en los más variados puestos”⁸, habiendo también fuertes indicios de la presencia de judíos en el entorno más próximo de los dos últimos abadíes, al-Mu‘taḍid y al-Mu‘tamid⁹. Respecto a los cristianos y limitándonos a la actividad política¹⁰, el caso más célebre es el de Sisnando, que actuó al servicio de al-Mu‘taḍid y luego se pasó al de Fernando I¹¹, mientras que resulta más dudosa la identidad de Abū Bakr Muḥammad b. Martīn,

7. Cf. A. FATTAL, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'islam*, Beirut, 1958, 236-263.

8. I. DE LAS CAGIGAS, *Minorías*, 462.

9. Cf. E. ASHTOR, *The Jews of Moslem Spain*, Filadelfia, 1973-1979, 3 vols., II, 197; D. WASSERSTEIN, *The Rise and Fall of the Party-Kings*, Princeton, 1985, 213; F. MAÍLLO SALGADO, “Los judíos en las fuentes andalusíes y magrebíes: los visires”, conferencia impartida en el Curso de Verano de la Universidad de Castilla-La Mancha *Del pasado judío en los reinos medievales hispanos. Afinidad y distanciamiento (Toledo, 8-10 septiembre 2003)*, en prensa. Agradezco a su autor permitirme la consulta de este trabajo inédito.

10. En el ámbito intelectual tenemos constancia de un poeta cristiano, panegirista de al-Mu‘tamid, algunos de cuyos versos transmiten IBN SA‘ĪD AL-MAGRIBĪ, *al-Mugrib fī ḥulà-l-Magrib*, El Cairo, 1956, 2 vols., I, 269, y AL-MAQQARĪ, *Nafh al-ḥib*, Beirut, 1995, 10 vols., V, 67-68.

11. Cf. F. J. SIMONET, *HME*, IV, 655-657; R. MENÉNDEZ PIDAL y E. GARCÍA GÓMEZ, “El conde mozárabe Sisnando Davídiz y la política de Alfonso VI con los taifas”, *Al-Andalus*, XII (1947), 27-41; I. DELAS GAGIGAS, *Minorías*, 456-462. D. WASSERSTEIN, *The Rise and Fall*, 244-245, quien no menciona a Sisnando, apunta el escaso protagonismo político de los cristianos en la época taifa, sobre todo en comparación con los judíos.

caíd del propio al-Mu'tađid¹², a quien algunos autores consideran cristiano¹³, si bien parece cuestionable, pues ninguna fuente lo indica, a lo que se añaden las evidentes resonancias islámicas del nombre Muḥammad¹⁴. Sea de ello lo que fuere, con los almorávides cesará por completo el empleo de no musulmanes en las funciones públicas, aunque sí utilizaron a mercenarios cristianos para combatir a los almohades, el más célebre de los cuales fue el catalán Reverter.

Algo similar cabe decir respecto a las relaciones entre la jerarquía eclesiástica y las autoridades musulmanas, caracterizadas por su buen entendimiento ya desde la conquista islámica, como revela la figura del metropolitano hispalense Oppa, al que M. Acién ha definido como paradigma de la actitud colaboracionista de la Iglesia visigoda con los musulmanes¹⁵. Esta relación se mantuvo vigente hasta el califato, período durante el cual el episcopado sigue manifestando una actitud de colaboración con las autoridades islámicas. En el caso de Sevilla conocemos la actuación del metropolitano hispalense 'Abbās b. al-Mundīr como embajador de Abderramán III ante el soberano leonés Ramiro II en el año 329 H/941¹⁶. Asimismo, otro titular de dicha sede, 'Ubayd Allāh b. Qāsim, hizo de intérprete en las ceremonias de recepción de embajadores cristianos en Medina Azahara, en 360 H/971, bajo el gobierno del segundo califa omeya, al-Ḥakam II¹⁷. No tenemos datos relativos a la actitud de los abades hacia la jerarquía eclesiástica, si bien el tratado de Ibn 'Abdūn permite intuir cierto empeoramiento de su relación con el clero, según veremos más adelante. En cualquier caso, a partir de la época almorávide se aprecia con claridad un notable cambio en la actitud de las autoridades religiosas y políticas islámicas hacia el clero cristiano, como comprobaremos a continuación.

El traslado de las reliquias de San Isidoro a León

Uno de los episodios que debió afectar a la comunidad cristiana sevillana en época abadí es el traslado de las reliquias de San Isidoro a León en 1063 por el rey

12. IBN IDĀRĪ, *al-Bayān al-mugrib*, III, ed. E. LÉVI-PROVENÇAL, París, 1930, 259 y 261; trad. F. MAÍLLO, *La caída del Califato de Córdoba y los Reyes de Taifas*, Salamanca, 1993, 216 y 217; AL-MAQQARI, *Nafh al-ṭīb*, IV, 363 y V, 24, citando a Ibn Gālib.

13. R. P. DOZY, *Historia de los musulmanes de España*, Madrid, 1982, 4 vols., IV, 132 (en adelante citado por las siglas HME), seguido por I. DELAS CAGIGAS, *Minorías*, 462, mientras que M. B. 'ABBŪD, *al-Ta'rīḥ*, 102 y 244-245, no se pronuncia.

14. Si bien como indica D. WASSERSTEIN, *The Rise and Fall*, 226, no es infrecuente el empleo de nombres islámicos por parte de no musulmanes.

15. M. ACIÉN ALMANSA, "Poblamiento indígena en al-Andalus e indicios del primer poblamiento andalusí", *Al-Qanṭara*, XX (1999), 55. Como la de muchos otros personajes vinculados a la conquista, envuelta en mitos y leyendas, la identidad histórica de Oppa resulta más que oscura, ya que las fuentes no son unánimes ni sobre su genealogía ni respecto a su propia adscripción a la sede sevillana.

16. IBN ḤAYYĀN, *al-Muqtabas*, V, ed. P. CHALMETA y otros, Madrid, 1979, 467; trad. M^a J. VIGUERA y F. CORRIENTE, Zaragoza, 1981, 350-351.

17. IBN ḤAYYĀN, *al-Muqtabis*, VI, Beirut, 1965, 63-64; trad. E. García GÓMEZ, *Anales palatinos del califa de Córdoba al-Ḥakam II, por 'Isā ibn Aḥmad al-Rāzī*, Madrid, 1967, § 32.

castellano-leonés Fernando I (1035-1065), cuya narración transmiten varias crónicas latinas¹⁸, mientras que las árabes ni siquiera lo mencionan. Sin entrar en una reconstrucción pormenorizada del desarrollo de los hechos, descritos ya por Dozy y Simonet¹⁹ y, más recientemente, por A. Vinayo²⁰, es preciso recordar que dichas crónicas justifican la actitud del soberano castellano sugiriendo la inexistencia de un culto a los santos hispalenses, debido a la pérdida de su memoria, y atribuyendo un carácter milagroso al hallazgo de sus reliquias por parte de los miembros de la embajada enviada por Fernando I.

Las causas del interés del soberano castellano por las reliquias del santo hispalense son claras, vinculándose a la ideología de la Reconquista y al deseo de legitimarla mediante el patronazgo religioso ofrecido por los santos guerreros, entre los cuales se contaría el propio San Isidoro²¹. Sin embargo, ¿con qué derecho privaba el rey cristiano a la comunidad sevillana de tan preciadas reliquias, trasladándolas fuera de su lugar originario? Este aspecto de la cuestión es completamente obviado en las crónicas que, como hemos dicho, plantean la idea de la interrupción del culto a las mismas e introducen el hecho milagroso como mecanismo de justificación.

De manera similar, la cuestión no dejó de provocar cierto incomodo en la historiografía más tradicionalista, impelida, por sus propias convicciones religiosas, a buscar una causa que permitiese explicar y, sobre todo, justificar la actitud del soberano castellano, más allá de los milagros de las crónicas. Así lo denota a las claras Simonet, quien se mostró vacilante al proponer como verosímiles dos opciones que, en el fondo, resultan incompatibles. Por un lado que los cristianos hubiesen escondido las reliquias para evitar que se las llevaran, lo cual implica la vigencia de su culto, desmintiendo, por lo tanto, la versión de las crónicas cuando apuntan a la ignorancia de su paradero. De otro, que las hubiesen escondido con anterioridad, “en época de persecución”, habiendo perdido desde entonces la memoria de su paradero, aceptando entonces la versión de las crónicas²². Por su parte, J. González se adhirió también a esta segunda

18. M. GÓMEZ MORENO, *Introducción a la Historia Silense con versión castellana de la misma y de la Crónica de Sampiro*, Madrid, 1921, CXXVII-CXXXII; *Crónica Najerense*, trad. J. A. ESTÉVEZ SOLA, Madrid, 2003, III-10; JIMÉNEZ DE RADA, *Historia de los hechos de España*, trad. J. FERNÁNDEZ VALVERDE, Madrid, 1989, VI-12, quien junto al traslado de los vestigios del santo sevillano alude al de los de Justa y Rufina pero sin pronunciarse respecto a su veracidad: “afirman algunos que el cuerpo de Santa Justa fue trasladado entonces junto con el de San Isidoro; pero como ya en nuestro tiempo, mediante una relevación, los cuerpos de las Santas Justa y Rufina han sido trasladados por el noble príncipe Pedro Fernández al monasterio real cercano a Burgos, no quiero pronunciarme, pero que lo haga quien lo sepa”. En cambio, la *Primera Crónica General*, ed. R. MENÉNDEZ PIDAL, Madrid, 1977, II, 490-491, § 810, obvia la mención de Justa y Rufina y señala que el objetivo inicial eran las reliquias de San Isidoro.

19. R. DOZY, *HME*, IV, 104-107; F. J. SIMONET, *HME*, IV, 658-659.

20. “Cuestiones histórico-críticas en torno a la traslación del cuerpo de San Isidoro”, *Isidoriana*, 1961, 285-297; ídem, *Fernando I (1035-1065)*, Burgos, 1999, 173-193.

21. Este aspecto ha sido recientemente desarrollado por M. GONZÁLEZ JIMÉNEZ, “Sobre la ideología de la Reconquista: realidades y tópicos”, en J. I. DE LA IGLESIA DUARTE (ed.), *Memoria, mito y realidad en la Historia medieval. XIII Semana de Estudios Medievales (Nájera, 2002)*, Logroño, 2003, 151-170.

22. F. J. SIMONET, *HME*, IV, 659.

hipótesis, interpretando la pérdida de las reliquias como síntoma de la escasa importancia de la comunidad cristiana en el siglo XI²³.

Varios argumentos permiten cuestionar el valor de la versión de las crónicas que narran la *translatio*. En primer lugar, disponemos de un testimonio indirecto de la continuidad de la devoción de los cristianos sevillanos a sus patronos hasta el siglo X a través del llamado *Calendario de Córdoba*, fechado en 961 y en cuya versión latina figuran las fechas de celebración de las efemérides de las Santas Justa y Rufina el 17 de julio y los obispos San Leandro y San Isidoro (días 13 de marzo y 4 de abril respectivamente)²⁴. A ello cabe añadir otro testimonio que, aunque más tardío, podemos considerar muy significativo, dada su nada dudosa procedencia. Lo transmite Lucas de Tuy en su hagiografía del santo hispalense, escrita en 1223, y su protagonista es Pedro Fernández de Castro, noble desnaturalado que se hizo aliado de los almohades²⁵. Según Lucas de Tuy, el citado personaje se sintió enfermo estando cerca de Sevilla y, no hallando los médicos remedio a su dolencia, hizo que lo llevaran a la iglesia de San Isidro, cerca de la ciudad, donde los cristianos sevillanos solían acudir el día de Pascua a venerar el lugar donde había estado sepultado el santo²⁶. En un capítulo posterior, en el que narra la destrucción de la iglesia por orden del califa almohade, Lucas de Tuy, por boca del propio Fernández de Castro, señala incluso que los musulmanes solían venerar junto a los cristianos las reliquias del santo²⁷.

A estos testimonios cabe añadir la propia forma en que narran las crónicas el hallazgo de las reliquias, que en sí misma resulta altamente significativa, debido a dos elementos. Por un lado, su completo silencio sobre la actitud del clero local ante el traslado de las reliquias y, por otro, el ya comentado carácter milagroso atribuido a su hallazgo. La versión de las crónicas presenta, pues, la apariencia de ser la justificación de una acción que debió intranquilizar y debilitar a la comunidad cristiana sevillana y su Iglesia. De hecho, la única referencia de dichas crónicas va en ese sentido y se refiere a la alusión al hondo pesar que causó en el propio soberano abad el traslado de las reliquias.

Teniendo en cuenta estos argumentos, a nuestro juicio el significado de este episodio se vincula con un aspecto relevante que afecta, no sólo a la comunidad sevillana, sino, en general, a toda la cristiandad andalusí. Nos referimos a su progresivo alejamiento respecto a la Iglesia latina romana, proceso que se manifiesta en el ámbito litúrgico y dogmático desde fechas muy tempranas, ya a partir del siglo VIII, en relación a la cuestión de la fecha de celebración de la Pascua, agravándose posteriormente

23. J. GONZÁLEZ, *Repartimiento de Sevilla*, Madrid, 1951, 2 vols. (reed. Sevilla, 1998), I, 304.

24. R. DOZY y C. PELLAT, *Le Calendrier de Cordoue*, Leiden, 1961, 56, 66 y 112, apuntando F. J. SIMONET, *HME*, III, 614, el carácter más completo de su santoral respecto a otros góticos y mozárabes conocidos.

25. *La Crónica latina de los Reyes de Castilla*, ed. y trad. L. CHARLO BREA, Cádiz, 1984, 37 y 41, menciona el enfrentamiento de Pedro Fernández de Castro con el rey y su posterior huida junto a los almohades.

26. LUCAS DE TUY, *Milagros de San Isidoro*, ed. J. PÉREZ LLAMAZARES, León, 1947 (reed. 1992), 31-32; A. VINAYO, *Fernando I*, 187-190.

27. Ídem, 34-35.

durante el siglo IX debido al surgimiento de controversias doctrinales de mayor calado, como las doctrinas defendidas por Migecio, refutadas por el arzobispo toledano y primado de la Iglesia hispana, Elipando²⁸, quien, poco tiempo después, se convirtió en el principal defensor del adopcionismo, condenado por la Iglesia franca y el papado. Debido a esta receptividad hacia las tendencias heterodoxas, T. F. Glick caracteriza a los cristianos de al-Andalus como “un grupo culturalmente desorientado”²⁹.

A este proceso de progresivo distanciamiento entre ambas comunidades cristianas hispanas, andalusí y norña, parece necesario vincular un acto como el traslado de las reliquias, que, sin duda, no debió de resultar beneficiosa para la comunidad sevillana, al privarla de uno de sus principales referentes de cohesión e identidad, probablemente el más importante, a lo largo de los últimos cuatro siglos. El propio Simonet apuntó que la decisión debió producir “honda impresión” entre los cristianos sevillanos. En este sentido, cabría incluso plantear su condición de acción hostil contra dicha Iglesia, si bien ignoramos, en realidad, qué reacción pudo originar entre el clero hispanense, en su episcopado y en la propia comunidad cristiana, ya que no existe ninguna clase de testimonio al respecto en las crónicas que narran el traslado.

¿Un barrio cristiano en Triana?

Aunque hemos aludido en varias ocasiones al debilitamiento de las comunidades cristianas ya desde época califal, lo cierto es que la falta de datos impide aportar cifras fiables respecto al volumen de población cristiana existente en al-Andalus durante el siglo XI. La historiografía es unánime al estimar una reducción a partir del siglo X, aunque según D. Wasserstein en la época taifa se trataría todavía de una “minoría sustancial”³⁰, cuya cuantía se ha calculado entre el 20-30% del total de la población³¹.

En directa conexión con este aspecto se plantea otro problema sobre la situación de la comunidad cristiana sevillana, relativo a su ubicación topográfica dentro de la ciudad, cuestión vinculada a la existencia de barrios confesionales en las urbes andalusíes. A este respecto el único testimonio que se puede aducir es ya de época almorávide y procede del célebre tratado de *hisba* de Ibn ‘Abdūn, que contiene varias alusiones a los “protegidos” y al que nos referiremos con mayor detenimiento más adelante. En una ocasión, Ibn ‘Abdūn advierte a los barqueros que cruzan a la gente de un lado a otro del Guadalquivir de que no trasladen a la otra orilla a nadie sospechoso de ir comprar vino a los cristianos³². L. Torres Balbás interpretó esta alusión

28. Cf. F. J. SIMONET, *HME*, II, 264-265. La carta de Elipando ha sido editada y traducida por G. DEL CERRO CALDERÓN y J. PALACIOS ROYÁN, *Obras de Elipando de Toledo. Texto, traducción y notas*, Toledo, 2002, 113-126 (traducción) y 203-214 (texto latino).

29. T. F. GLICK, *Cristianos y musulmanes en la España medieval (711-1250)*, Madrid, 1991, 232.

30. D. WASSERSTEIN, *The Rise and Fall*, 226-227.

31. M. FIERRO, “La religión”, en *HEMP*, VIII/2, 524, citando a Bulliet y Reilly.

32. E. LÉVI-PROVENÇAL, “Un document sur la vie urbaine et les corps de métiers a Séville au début du XII^e siècle: le traité d’Ibn ‘Abdūn”, *Journal Asiatique*, CCXXIV (1934), 227; trad. E. LÉVI-PROVENÇAL y E. GARCÍA GÓMEZ, *Sevilla a comienzos del siglo XII. El tratado de Ibn ‘Abdūn*, Sevilla, 1992, 3^a ed., § 204.

como síntoma de la presencia en Triana del “núcleo más importante de la comunidad cristiana”³³. De ser así, la ubicación del grupo principal de los cristianos hispalenses en un ámbito concreto de la ciudad, situado, además, extramuros de la misma, vuelve a incidir sobre la idea ya comentada del debilitamiento numérico de la comunidad, con rasgos de una cierta marginación o exclusión.

No obstante, la interpretación tradicional ha sido recientemente discutida por C. Mazzoli-Guintard dentro de un cuestionamiento general de la idea de la existencia en las ciudades andaluzas de “barrios confesionales” reservados a los protegidos, incluso en época almorávide³⁴. El propio Ibn ‘Abdūn, en otro pasaje del tratado que comentaremos a continuación, en el que carga las tintas sobre el clero sevillano, alude de manera genérica a las “abominables iglesias” (*al-kanā’is al-mašnū’a*) y señala la necesidad de impedir que las mujeres musulmanas entren en ellas. Esta referencia podría apoyar la idea de la presencia de parroquias en distintos puntos de la ciudad y de una cierta coexistencia entre cristianos y musulmanes. En cualquier caso, a pesar de que, como indica la citada autora, la afirmación tradicional se basa en un testimonio demasiado frágil, lo cierto es que la posibilidad de un asentamiento mayoritario, aunque no exclusivo, en una zona determinada de la ciudad encaja bien con el proceso de reducción numérica y con el progresivo empeoramiento de sus condiciones de existencia.

Esta es, a grandes rasgos, la caracterización que podemos hacer de la comunidad cristiana sevillana y su Iglesia en vísperas de la irrupción almorávide, de tal modo que a lo largo de la primera mitad del siglo XII se va a producir su definitivo declive y extinción. Dicho proceso se encuadra en el contexto de un empeoramiento generalizado de la situación de las minorías religiosas en al-Andalus, que se vincula a una exacerbación del conflicto territorial entre cristianos y musulmanes, a su vez reforzado por la intensificación del influjo ideológico y religioso en la caracterización del enemigo.

LAS TRANSFORMACIONES DURANTE LA ÉPOCA ALMORÁVIDE

Si bien cabe situar en la época taifa los primeros indicios de un empeoramiento en la situación de las minorías religiosas, no cabe duda de que las transformaciones decisivas se dieron a partir del establecimiento del gobierno almorávide a finales del siglo XI. La nueva dinastía otorgó un protagonismo muy relevante al sector de los ulemas y alfaquíes, quienes se convirtieron en uno de los apoyos principales del nuevo régimen. Sin embargo, no cabe decir lo mismo respecto al común de la población andalusí, al menos a partir de un cierto momento. En efecto, pese a su común credo

33. L. TORRES BALBÁS, “Mozarabías y juderías de las ciudades hispanomusulmanas”, *Al-Andalus*, XIX (1954), 188, a quien sigue J. BOSCH VILÀ, *La Sevilla islámica*, 350, a su vez citado por C. PICARD, “Les chrétiens mozarabes: encadrement religieux et déclin. L'exemple du Gharb al-Andalus”, en H. BRESCE y C. VEAUUVY (eds.): *Mutations d'identité en Méditerranée. Moyen Âge et époque contemporaine*, París, 2000, 101 y 109.

34. C. MAZZOLI-GUINTARD, *Vivre à Cordoue au Moyen Âge*, Rennes, 2003, 85-94, especialmente 92.

islámico con los andalusíes, la procedencia foránea y la marcada identidad berebere de la dinastía almorávide hacía que la legitimidad de su gobierno dependiera de manera muy estrecha de su capacidad para garantizar la integridad territorial de al-Andalus, a través de la contención de los ataques cristianos y el mantenimiento del control de la frontera. A medida que dicha capacidad fue disminuyendo, las manifestaciones de rechazo hacia su gobierno entre la población andalusí se hicieron más visibles³⁵.

La sensación de inseguridad y la consiguiente tensión social generada por la creciente debilidad del gobierno almorávide frente al avance de los cristianos, especialmente desde la caída de Zaragoza (1118), debió repercutir en la situación de las minorías religiosas de al-Andalus. No disponemos de testimonios explícitos o directos del probable rechazo de los cristianos sevillanos hacia el dominio almorávide, si bien hay referencias que permiten suponer su existencia. Entre ellas cabe mencionar la propia actitud de la población musulmana hispalense hacia el gobierno almorávide, como revela una noticia fechada en 1133, cuando los sevillanos comunicaron al rey Alfonso VII su disposición a convertirse en tributarios si los libraba del dominio almorávide³⁶. Si entre la propia población musulmana se daban este tipo de actitudes hacia el dominio almorávide, es fácil imaginar que entre las minorías judía y cristiana no serían menores los sentimientos de rechazo hacia el mismo, lo cual permite comprender algunos de los episodios acaecidos durante el período de declive almorávide y que comentaremos a continuación.

El cambio en las relaciones con las autoridades musulmanas

La actitud de la dinastía almorávide hacia los cristianos supuso un cambio notable respecto a la mantenida por las autoridades islámicas andalusíes hasta ese momento. Dicha transformación se aprecia en su relación con el clero y las autoridades eclesiásticas, por un lado, y respecto al empleo de cristianos en las funciones públicas, por otro.

En cuanto al primero de ambos, el caso concreto de Sevilla permite ejemplificar muy fielmente la evolución de la relación entre autoridades islámicas y jerarquía eclesiástica desde el momento de la conquista hasta que, con la llegada de los almohades, la sede hispalense quedó descabezada. Los primeros síntomas del empeoramiento de estas relaciones datan ya del período taifa, si bien no es hasta la época almorávide cuando disponemos de testimonios fehacientes. A partir de este momento, las relaciones entre jerarquía eclesiástica y autoridades islámicas se desarrollan bajo parámetros muy distintos a los vigentes hasta el califato, en un ambiente cargado de hostilidad y crispación.

El primer testimonio de este cambio, y a la vez el más explícito, es el ya antes mencionado tratado de Ibn 'Abdūn, que podemos considerar representativo del clima

35. M^a J. VIGUERA, *Los reinos de taifas y las invasiones magrebíes*, Madrid, 1992, 180-181, recoge algunos de dichos testimonios.

36. *Crónica del emperador Alfonso VII*, I-41. Cf. R. DOZY, *HME*, IV, 213 y F. GARCÍA FITZ, *Relaciones políticas y guerra. La experiencia castellano-leonesa frente al Islam. Siglos XI-XIII*, Sevilla, 2002, 89-90.

de opinión imperante en cierto sector de los hombres de religión, ulemas y alfaquíes, muy influyente sobre las nuevas autoridades políticas. Es preciso recordar, asimismo, que Sevilla fue durante la época almorávide la capital de la zona occidental de al-Andalus³⁷, por lo que tanto el rigorismo de sus postulados como la propia relevancia social de los hombres de religión se harían notar en ella con especial incidencia. En un trabajo reciente hemos analizado los elementos principales de la caracterización que hace Ibn 'Abdūn de judíos y cristianos, así como del trasfondo social que subyace a la misma. Las dos principales conclusiones que se extraen de dicho estudio son las siguientes. Por un lado, el creciente afán de parte del sector más doctrinario de los hombres de religión por endurecer las condiciones de vida de dichas minorías a través de un más riguroso cumplimiento de la normativa inherente al estatuto jurídico de la *dimma*. De otra parte y, al mismo tiempo, el mantenimiento de formas naturales de coexistencia y convivencia cotidianas entre las clases populares de las distintas comunidades religiosas³⁸. No nos extenderemos aquí, por lo tanto, en consideraciones pormenorizadas sobre dicha cuestión, limitándonos a la caracterización que hace Ibn 'Abdūn del clero sevillano. Es bien conocido, por su fuerte tono despectivo y amenazante, el epígrafe en el que el jurista sevillano se refiere a las iglesias cristianas, que califica de "abominables", y al clero hispalense, incidiendo de modo particular sobre su abyección y depravación moral, debido a su promiscuidad con las mujeres, tanto cristianas como musulmanas³⁹:

"Debe prohibirse a las mujeres musulmanas que entren en las abominables iglesias, porque los clérigos son libertinos, fornicadores y sodomitas. Asimismo debe prohibirse a las mujeres francas que entren en la iglesia más que en días de función o fiesta, porque allí comen, beben y fornican con los clérigos, y no hay uno de ellos que no tenga dos o más de estas mujeres con que acostarse. Han tomado esta costumbre por haber declarado ilícito lo lícito y viceversa. Convendría, pues, mandar a los clérigos que se casasen, como ocurre en Oriente, y que, si quieren, lo hagan.

No debe tolerarse que haya mujer, sea vieja o no, en casa de un clérigo, mientras este rehúse casarse. Oblígueseles, además, a circuncidarse, como les obligó al-Mu'taḍid b. 'Abbād, pues si, a lo que dicen siguen el ejemplo de Jesús –¡Dios le bendiga y salve!– Jesús se circuncidó, y precisamente ellos, que han abandonado esta práctica, tienen una fiesta, que celebran solemnemente, el día de su circuncisión".

Destacan la encendida agresividad del autor y su airado desprecio, que podrían tomarse como síntomas de una cierta exageración en su caracterización de la moralidad del clero sevillano. Por otro lado, sin embargo, no parece descabellado aceptar la verosimilitud de las alusiones de Ibn 'Abdūn a la relajación moral, ausencia de castidad y difusión del nicolaísmo y el concubinato, dado que el precepto de la continencia

37. J. BOSCH, *La Sevilla islámica*, 139.

38. A. GARCÍA SANJUÁN, "Judíos y cristianos en la Sevilla almorávide: el testimonio de Ibn 'Abdūn", en A. GARCÍA SANJUÁN (ed.), *Tolerancia y convivencia étnico-religiosa en la península Ibérica durante la Edad Media*, Huelva, 2003, 57-84.

39. E. LÉVI-PROVENÇAL, "Un document", 239; trad. E. LÉVI-PROVENÇAL y E. GARCÍA GÓMEZ, *Sevilla*, § 154.

sólo se impondrá como ley general de la Iglesia latina a partir del siglo XII⁴⁰. Tal vez lo más llamativo del texto citado sea el entrometimiento de un autor musulmán en asuntos internos propios del clero cristiano, que probablemente se explica por el insinuado mantenimiento de relaciones con mujeres musulmanas. Al mismo tiempo, al inmiscuirse en aspectos que atañen al comportamiento del clero cristiano, Ibn 'Abdūn revela un cambio de actitud de las autoridades islámicas, asimismo perceptible en la mención del precedente establecido por al-Mu'taḍid b. 'Abbād⁴¹ respecto a la circuncisión de los propios clérigos. Aunque es un asunto sobre el que no disponemos de ninguna otra noticia adicional, nos remite a una situación de presión sobre el clero que se remontaría a la época taifa, lo que obliga a matizar el papel de los almorávides en el progresivo deterioro de la situación de los cristianos.

El rotundo testimonio de Ibn 'Abdūn se complementa con otro que pone de manifiesto la presión ejercida sobre la jerarquía eclesiástica durante la etapa almorávide, en este caso a través de la actitud del máximo representante de la sede hispalense. Se trata de un episodio relativo al metropolitano Juan, quien, hacia 1140, apostató o, al menos, renegó de su fe, justificándose en que lo hizo sólo verbalmente, pero no en su conciencia, adoptando un comportamiento tipificado en la doctrina islámica, la llamada "doctrina del disimulo", según la cual, en caso de amenaza o coacción, es lícito que el creyente reniegue públicamente de su fe, si la mantiene en su fuero interno⁴². Así se deduce de la carta que el cronista y teólogo Hugo de San Víctor (m. 1141) dirigió al obispo sevillano para reprocharle su comportamiento y fustigarlo por su inadmisible actitud, refutando el argumento del disimulo con la doctrina del martirio inherente a la necesaria imitación de Cristo⁴³.

Expulsiones, deportaciones, emigración y conversión

Junto a deterioro en las relaciones con las autoridades islámicas que atestiguan los comentados testimonios, el desmantelamiento de la Iglesia sevillana y su comunidad

40. Cf. M. TERUEL GREGORIO DE TEJADA, *Vocabulario básico de la Historia de la Iglesia*, Barcelona, 1993, 77-82.

41. J. RAMÍREZ DEL RÍO, "Los mozárabes en Sevilla: el final de una minoría", en E. GARCÍA FERNÁNDEZ (ed.), *Exclusión, racismo y xenofobia en Europa y América*, Bilbao, 2002, 92-93, atribuye erróneamente dicha decisión a al-Mu'tamid y, de forma rocambolosa, sugiere la posible relación de esta medida con Sisnando Davídez (sic).

42. Cf. J. F. GARCÍA CRUZ, "El *disimulo* religioso en el ámbito doctrinal y legal islámico", *VIII Simposio Internacional de Mudejarismo. De mudéjares a moriscos: una conversión forzada (Teruel, 15-17 septiembre 1999)*, Teruel, 2002, 2 vols., II, 661-671.

43. Editó la carta en el siglo XVIII E. FLÓREZ, *España Sagrada*, t. X (*De la provincia antigua de la Bética en común, y de la Iglesia de Sevilla en particular*), Madrid, 2003, 421-425. Cf. F. J. SIMONET, *HME*, IV, 756-757, quien, entre expresiones de indignación, concluye su análisis del episodio afirmando que "es de suponer" que el descarriado obispo acabase retractándose finalmente de su actitud. Por su parte, J. RAMÍREZ DEL RÍO, "Los mozárabes en Sevilla: el final de una minoría", 98, vuelve a malinterpretar las fuentes y trastoca por completo el episodio al confundir a Hugo de San Víctor con un ignoto Hugo de Santa Fe (?) y al obispo Juan con Clemente, último titular documentado de la sede hispalense.

se vincula a diversos episodios acaecidos durante la primera mitad del siglo XII y relacionados con la dinámica política del momento, episodios que dieron como resultado la definitiva extinción de la cristiandad sevillana, parte de cuyos integrantes fueron expulsados y deportados, mientras que otros optaron por la emigración hacia los reinos cristianos y algunos, finalmente, se acogieron a la conversión al Islam como forma de permanecer en su territorio. Los cuatro expedientes están atestiguados en el caso de la comunidad sevillana, dando como resultado su definitiva extinción a mediados del siglo XII.

El inicio del fin de la minoría cristiana sevillana se vincula a la célebre expedición llevada a cabo por el rey aragonés Alfonso I por tierras de la actual Andalucía entre 1125 y 1126, que tuvo profundas consecuencias respecto a la situación de buena parte de las comunidades cristianas de la zona, entre ellas la de Sevilla. Tanto el desarrollo de la expedición como sus consecuencias han sido objeto de amplios análisis previos, lo cual nos exime de detenernos en una descripción pormenorizada de los hechos, ya suficientemente conocidos⁴⁴. La posible implicación de las comunidades cristianas de al-Andalus en la gestación de la expedición y su apoyo al soberano durante el desarrollo de la misma resultan actitudes coherentes con el empeoramiento de su situación, por lo que no parece muy arriesgado dar crédito a las fuentes árabes que señalan a los cristianos como sus inspiradores.

Sea de ello lo que fuere, lo cierto es que dicha acusación, estuviese o no fundamentada, implicaba la ruptura del pacto de la *dimma* que garantizaba la permanencia de judíos y cristianos en el territorio musulmán desde la época de la conquista. La máxima autoridad jurídica en al-Andalus del momento, el alfaquí Abū-l-Walīd b. Rušd (m. 520 H/1126)⁴⁵, cadí de la comunidad de Córdoba y gran imán de la aljama cordobesa, se trasladó a Marrakech para informar personalmente de lo ocurrido al emir 'Alī b. Yūsuf b. Tāšfīn, el cual, siempre apegado a las opiniones de los alfaquíes⁴⁶, le pidió un dictamen para legitimar el decreto de expulsión. Si bien no se ha conservado el texto de esa fetua, existen referencias a ella en fuentes jurídicas⁴⁷ y cronísticas posteriores⁴⁸. A la hora de valorar la actitud de los soberanos almorávides conviene

44. R. DOZY, *Recherches sur l'Histoire et la littérature de l'Espagne pendant le Moyen Âge*, Leiden, 1860, 2 vols., 2ª ed., I, 343-360; ídem, *HME*, IV, 204-205; F. J. SIMONET, *HME*, IV, 745-750; J. BOSCH, *Los almorávides*, Tetuán, 1956 (reed. Granada, 1990), 233-236; V. LAGARDÈRE, "Communautés mozarabes et pouvoir almoravide en 519 H/1125 en Andalus", *Studia Islamica*, 67 (1988), 99-119.

45. Abuelo del célebre filósofo, médico y jurista Averroes, cf. sus referencias biográficas en M^a L. ÁVILA y M. MARÍN, "Nómina de sabios de al-Andalus", *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus (VII)*, Madrid, 1995, n^o 1415. Asimismo, sobre dicho jurista cf. V. LAGARDÈRE, "Abū l-Walīd b. Rušd qādī al-quḍāt de Cordoue", *Revue des Études Islamiques*, LIV (1986), 203-224, artículo literal e íntegramente reproducido por el mismo autor en "La haute judicature à l'époque almoravide en al-Andalus", *Al-Qanṭara*, VII (1986), 135-227, concretamente 148-175.

46. R. DOZY, *The History of the Almohades, by Abdo-'l-Wāhid al-Marrēkoshī*, Leiden, 1881, 122; trad. A. HUICI MIRANDA, Tetuán, 1955, 127.

47. AL-WANŠARĪSĪ, *al-Mi'yār al-mu'rib*, Rabat-Beirut, 1981, 13 vols., II, 151.

48. IBN 'IDĀRĪ, *al-Bayān al-mugrib*, Beirut, 1967, 82-83, trad. A. HUICI MIRANDA, Valencia, 1963, 168; IBN SIMĀK, *al-Hulal al-mawšiyya*, Casablanca, 1979, 97; trad. A. HUICI MIRANDA, Tetuán, 1951, 115 e IBN AL-JAṬĪB, *al-Ihāta fī ajbār Garnāta*, El Cairo, 1973-1977, 2ª ed., 4 vols., I, 113-114, todos ellos

subrayar, como indica J.-P. Molénat, el recurso a la autoridad jurídica antes de tomar la decisión, lo que implica que ni siquiera en un caso de tal gravedad podían cuestionar la vigencia del estatuto legal de la *ḍimma*⁴⁹, marcando una diferencia cualitativa relevante respecto a la época almohade.

La comunidad sevillana se vio plenamente afectada por dicho decreto, a tal punto que podemos considerarlo como un factor decisivo en su definitivo declive. Disponemos al respecto de un testimonio privilegiado. Se trata del texto de otra consulta legal, relativa en este caso a los cristianos sevillanos deportados a la ciudad de Mekinez. En ella es el propio 'Alī b. Yūsuf quien se dirige a otro eminente jurista andalusí, el alfaquí y cadí granadino Abū-l-Qāsim Aḥmad b. Muḥammad b. Ward, y a los alfaquíes consejeros (*al-fuqahā' al-muṣāwarīn*) de Granada⁵⁰, planteándoles dos cuestiones. La primera de ellas de índole económica, ya que se refiere a los bienes pertenecientes a "los cristianos tributarios trasladados desde Sevilla" (*al-naṣārā al-mu'āhadūn al-manqūlūn min Iṣbīliya*), quienes se dirigieron por escrito al emir solicitándole la ejecución de la venta de sus propiedades (*amlāk*), según el acuerdo al que llegaron con las autoridades almorávides en el momento de producirse la deportación. Asimismo, el emir pide a los alfaquíes que dictaminen qué hacer respecto a los bienes pertenecientes a sus templos e iglesias (*al-amlāk al-muḥabbasa al-mawqūfa 'alā biya' al-naṣārā wa-kanā 'isi-him*), que los musulmanes asimilaban con la institución islámica de los legados píos o bienes habices, adscritos, entre otras finalidades, a las mezquitas⁵¹.

La segunda cuestión viene dada por un escrito recibido por el emir de parte de su hijo Abū Bakr⁵² relativo a los cristianos que permanecieron en Sevilla. Esta parte del texto es de una gran relevancia, ya que indica que algunos cristianos optaron por entrar en el Islam para librarse de la deportación, y es a estos conversos a quienes alude el hijo del emir, así como a un "pequeño grupo" (*yamā'a yasīra*) que intentó huir a territorio enemigo (*bilād al-'aduww*), ya fuera para unirse a los expedicionarios

basados en una misma fuente común del s. XII, Ibn al-Ṣayrafi. Volviendo a malinterpretar las fuentes documentales que pretende haber manejado, J. RAMÍREZ DEL RÍO, "Los mozárabes en Sevilla: el final de una minoría", 95, afirma que la *fetwa* (sic) de Ibn Ruṣd sí se conserva.

49. J.-P. MOLÉNAT, "Point de vue sur la permanence et l'extinction de la minorité chrétienne dans l'Occident musulman médiéval (Maghreb et al-Andalus)", *Hespéris-Tamuda*, XXXVII (1999), 33.

50. La muerte de Ibn Ruṣd el 11 de *ḍū-l-qa'da* de 520 H (28.11.1126) obligó al emir almorávide a dirigirse a otro ilustre alfaquí andalusí para resolver las cuestiones planteadas tras la deportación. Sobre Ibn Ward, cf. V. LAGARDÈRE, "La haute judicature", 179-183, y sus referencias biográficas en M. PENELAS y J. ZANÓN, "Nómina de ulemas andalusíes de época almohade", en M. FIERRO y M^a L. ÁVILA, *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus IX*, Madrid-Granada, 1999, n^o 380.

51. Sobre esta institución islámica, cf. A. M^a CARBALLEIRA, *Legados píos y fundaciones familiares en al-Andalus (siglos IV/X-VI/XII)*, Madrid, 2002, especialmente 190-192, donde trata sobre los legados de los *ḍimíes*, y A. GARCÍA SANJUÁN, *Hasta que Dios herede la tierra. Los bienes habices en al-Andalus (siglos IV-IX/X-XV)*, Sevilla, 2002, 101-103. Este y otros textos legales plantean la duda de si realmente se trata de una simple asimilación conceptual por parte de los juristas musulmanes o si, en efecto, como el texto citado da a entender, los cristianos dotaban sus iglesias y monasterios en base a los preceptos legales de la institución islámica de los legados píos.

52. Como señala F. CODERA, "Familia real de los Benitexufin", *Colección de Estudios Árabes*, IX, Madrid, 1917, 160, dos de los hijos del emir: 'Alī b. Yūsuf eran designados con esta *kunya*, Tāšfīn y Šīr.

cristianos o para evitar la alternativa entre deportación o conversión. El texto de la consulta señala, sin embargo, que la caballería salió en su busca, dando muerte a unos y capturando a los restantes, los cuales fueron devueltos a Sevilla y encarcelados.

Independientemente de la larga fetua emitida en el año 521 H (17.1.1127 / 5.1.1128) por los alfaquíes granadinos como respuesta a la citada consulta del emir, en cuyo contenido no vamos a entrar, el texto de la misma es fiel reflejo de los graves efectos que la incursión del rey aragonés supuso para la comunidad cristiana andalusí, en general, y sevillana, en particular, respecto a la que produjo tres clases de consecuencias: deportaciones, conversiones y encarcelamientos. Dada la notoria relevancia del texto de la mencionada consulta, reproducimos a continuación su contenido, según la traducción de D. Serrano⁵³:

“Éste es nuestro escrito –Dios os guarde, os extienda su piedad, os facilite lo que él aprueba y os colme de sus favores y gracias– desde la capital, Marrākūš –Dios la guarde– en la fecha tal:

Los cristianos tributarios trasladados desde Sevilla y que han ido a parar a Mekínez (sic) (*Miknāsāt al-zaytūn*) –Dios la guarde– se han dirigido a nosotros para pedimos que vaya con ellos de parte nuestra alguien para establecer junto con ellos la descripción de sus propiedades que van a vender, puesto que escogieron eso cuando se lo dimos a escoger. Así pues ¿cómo lo establecerán según regula su ley, en la que se basan? Tal dicen en su escrito y nosotros os pedimos dictamen sobre estos dos puntos; enviadnos respuesta sobre lo que prescriba la zuna al respecto. Asimismo aclaradnos qué hacer sobre los bienes instituidos como habices legados a favor de los monasterios e iglesias de los cristianos en al-Ándalus, y que tengáis éxito si Dios –honrado y ensalzado sea– quiere. Recibid un gran saludo, la misericordia de Dios y sus bendiciones. Asimismo, nos ha llegado el escrito de nuestro hijo Abū Bakr –Dios le honre con su piedad– cuyo contenido dice que un grupo de cristianos tributarios se convirtieron al Islam en Sevilla –Dios la guarde– y que unos pocos de los cristianos antes mencionados han huido a territorio enemigo –Dios les destruya– persiguiéndoles la caballería desde allí, pereciendo algunos, mientras otros fueron conducidos a Sevilla y encarcelados en ella. Informadnos de lo que impone la zuna en ambos casos, y que tengáis éxito si Dios altísimo quiere. También mencionaron sus sacerdotes⁵⁴ y obispos que no tenían más medio de vida que la renta de los habices instituidos a favor de las mencionadas iglesias y este es otro de los puntos sobre los que hay que emitir dictamen si Dios –ensalzado y honrado sea– quiere, de forma que resulta precisa la respuesta que ha de darse a eso”.

53. “Dos fetuas sobre la expulsión de mozárabes al Magreb en 1126”, *Anaquel de Estudios Árabes*, 2 (1991), 174-175. La fetua está incluida en la citada recopilación de AL-WANŠARISĪ, *al-Mi'yār*, VIII, 56-58. Traducción parcial francesa en V. LAGARDÈRE, “La haute judicature”, 179-180; P. GUICHARD y V. LAGARDÈRE, “La vie sociale et économique de l’Espagne musulmane aux XI-XIIè siècles à travers les fatwās du Mi'yār d'al-Wanšarīsī”, *Mélanges de la Casa de Velázquez*, XXVI (1990), 204-205; V. LAGARDÈRE, *Histoire et société au Moyen Âge. Analyse du Mi'yār d'al-Wanšarīsī*, Madrid, 1995, 363-364, n° 321.

54. *Ruhbān* (sing. *rāhib*) designa más bien a los monjes que a los sacerdotes, como queda de manifiesto en las traducciones francesas citadas en la nota anterior.

El citado texto permite apreciar varios aspectos relativos al comentado decreto de deportación. En primer lugar, es obvio por la alusión a monjes (*ruhban*) y obispos (*asāqifa*) que la medida afectó tanto a los miembros de la comunidad como al clero, únicos referentes de autoridad para los cristianos y probables interlocutores del rey aragonés. Por otra parte, es notable observar que se permite a los expulsados vender sus propiedades inmuebles una vez llegados al Norte de África, cuestionándose, en cambio, qué hacer con los adscritos a iglesias y cenobios. Ello, a su vez, indica la pervivencia hasta este momento de unos cuadros eclesiásticos organizados y dotados de bienes para su sustento. Por otra parte, a pesar de la fuerte dureza de las disposiciones del decreto que el texto de la consulta denota, sin embargo es preciso matizar el alcance real de sus consecuencias. En efecto, la deportación debió ser selectiva, pues no supuso la liquidación total y definitiva de la comunidad sevillana ni de su estructura eclesiástica, ya que tenemos noticia de su continuidad en años siguientes. Como veremos seguidamente, no todos los cristianos sevillanos padecieron las consecuencias del decreto emitido por el emir, al menos de forma directa, y algunos permanecieron en sus lugares, tal y como revela un episodio que comentaremos a continuación. Asimismo, es patente la continuidad de la sede episcopal hispalense, pues sabemos que hacia 1140 estaba ocupada por el ya citado obispo Juan, que fue reprendido por Hugo de San Víctor. Así pues, las medidas adoptadas por los almorávides no suponen el desmantelamiento completo de la comunidad sevillana y su iglesia, por lo que no cabe considerarlas como indiscriminadas, si bien debieron comprometer su continuidad de manera muy drástica.

Pero el empeoramiento de la situación de los cristianos y su merma no sólo vino dado por el mayor rigor de la actitud de las autoridades musulmanas, sino también por el ya comentado proceso de alejamiento de los cristianos del Norte respecto a sus correligionarios de al-Andalus, como mencionamos antes al hablar del traslado de las reliquias de San Isidoro a León. Poco después de la incursión de Alfonso I de Aragón tuvo lugar otro suceso, protagonizado en esta ocasión por el rey luso Alfonso I, fundador del reino de Portugal, que revela de forma aún más descarnada el progresivo extrañamiento de los cristianos de los reinos del Norte respecto a sus correligionarios que habitaban en territorio musulmán. El episodio es narrado en la *Vida de San Theotónio*, primer abad del monasterio conimbricense de Santa Cruz, obra, al parecer, escrita por un monje del propio cenobio entre finales del siglo XII y principios del XIII.

Según dicho relato, en el año 1134 el soberano portugués llevó a cabo una incursión en territorio cristiano, alcanzando la zona de Sevilla, cuya provincia fue casi completamente saqueada (*pene totam sarracenorum prouinciam depredatus fuisset*). La campaña concluyó con la captura del consiguiente botín y de buen número de prisioneros, entre ellos un importante contingente de cristianos mozárabes (*quandam christianorum gentem quos uulgo mozarabes uocitant*), los cuales, por derecho de guerra, fueron esclavizados (*iure bellantium seruituti subrogarunt*). El destino de estos cristianos, sin embargo, cambió con la llegada a Coimbra de los expedicionarios, donde el abad Theotónio reprendió al rey y a sus barones por haber subyugado y

sometido a servidumbre a sus propios correligionarios. Ante las palabras del abad, los cristianos fueron liberados, estableciéndose más de un millar de ellos, sin contar mujeres y niños, en la ciudad portuguesa⁵⁵.

LOS ALMOHADES Y EL FINAL DE LA COMUNIDAD CRISTIANA SEVILLANA

A pesar de que F. J. Simonet equiparaba en fanatismo a almohades y almorávides, caracterizando a los primeros como “pueblo bárbaro, belicoso, innumerable y digno rival de los almorávides en ferocidad, fanatismo y ojeriza al nombre cristiano”⁵⁶, puede decirse que la irrupción de los almohades a mediados del siglo XII marca una inflexión definitiva en la evolución de las minorías protegidas de al-Andalus. Así, al menos, lo estima la historiografía más reciente, que subraya la mayor agresividad de su actitud respecto a sus predecesores y habla abiertamente de persecuciones, si bien es controvertida la posibilidad de que llegasen a decretar la propia abolición del estatuto jurídico de la *dimma*⁵⁷.

La comunidad sevillana es un buen ejemplo de las consecuencias del nuevo orden introducido por los partidarios del dogma del *tawḥīd*, ya que el dominio almohade parece haberse hecho sentir desde el principio en las condiciones de vida de la comunidad cristiana. Los almohades se apoderaron de la ciudad en enero de 1147, convirtiéndola en la sede de su poder en al-Andalus. Casi al final de su narración, la ya citada *Cronica Adefonsi Imperatoris* traza un cuadro muy pesimista de las consecuencias de su irrupción, señalando la realización de ejecuciones, matanzas y saqueos entre los cristianos de la capital hispalense⁵⁸:

“El mismo año en que Dios procuró la citada victoria de Córdoba, los pueblos que comúnmente se llaman muzmutos llegaron de África, atravesaron el mar Mediterráneo y, tras poner en práctica una gran destreza, mediante la guerra ocuparon primeramente Sevilla y otras ciudades fortificadas y plazas fuertes en sus cercanías y alejadas, se establecieron en ellas, mataron a sus nobles, a los cristianos que se llaman mozárabes y a los judíos, que vivían allí desde tiempos antiguos, y se apoderaron de sus mujeres, casas y riquezas”.

Parece lógico vincular esta violenta irrupción almohade en la capital hispalense con la noticia, que transmite Jiménez de Rada, relativa a la huida a Talavera del titular

55. *Portugaliae Monumenta Historica. Scriptores (I)*, Lisboa, 1856 (reed. Nendeln, Liechtenstein, 1967), 84-85; F. J. SIMONET, *HME*, IV, 767-768; J. P. MOLÉNAT, “L’identité mozarabe dans l’Ibérie reconquise, spécialement à Tolède”, en H. BRESCH y C. VEAUUVY (eds.), *Mutations d’identité en Méditerranée. Moyen Âge et époque contemporaine*, París, 2000, 127.

56. F. J. SIMONET, *HME*, IV, 762.

57. M. FIERRO, “La religión”, en *HEMP*, VIII/2, 526, 527 y 528; J.-P. MOLÉNAT, “Les mozarabes: un exemple d’intégration”, en L. CARDAILLAC (dir.), *Tolède, XII-XIIIe. Musulmans, chrétiens et juifs: le savoir et la tolérance*, París, 1990, 96-97.

58. *Crónica del emperador Alfonso VII*, II-109, § 204.

de su sede episcopal, Clemente, de idéntica forma a lo que hicieron los de las sedes de Niebla y Medina Sidonia, así como otro obispo procedente de Marchena⁵⁹:

“Hubo también allí otro electo llamado Clemente, que huyó a Talavera ante la presencia de los almohades y allí murió tras una larga estancia, y cuyos contemporáneos recuerdo haber visto. Llegaron también tres obispos, de Asidonia, de Niebla y el tercero de Marchena, y un santísimo arcediano, por medio del cual el Señor incluso realizaba sus milagros, que en árabe era llamado Archiquez; y permanecieron hasta su muerte en la ciudad regia ejerciendo sus funciones episcopales, y uno de ellos está enterrado en la iglesia mayor”.

La huida de Clemente en 1147 lo convierte en el último titular del arzobispado sevillano, ya que no hay ninguna noticia de la existencia de sucesores durante el siglo que transcurre hasta la conquista de la ciudad por Fernando III en 1248. La desaparición del metropolitano implica la desestructuración del clero hispalense y su Iglesia, lo que, a su vez, plantea el problema de la continuidad de la comunidad sevillana durante la época almohade.

Simonet postuló la pervivencia de pequeñas comunidades cristianas en al-Andalus hasta el momento de las conquistas de Fernando III⁶⁰, analizando las informaciones relativas a Córdoba, Sevilla, Valencia y Granada. Respecto al caso concreto de la capital hispalense cita, basándose en Flórez, dos testimonios que no dudó en calificar de “vehementes indicios” de la pervivencia de cristianos, si bien ya J. González cuestionó con sólidos argumentos su autenticidad y verdadero significado⁶¹. Hay un documento que, en cambio, sí podría justificar el aserto de Simonet. Se trata de emitido por el papa Celestino III (1191-1198) en el que ordenaba al arzobispo de Toledo que buscara a un sacerdote conocedor del latín y del árabe para enviarlo a Marruecos y a otras ciudades, entre ellas Sevilla, para confortar a los cristianos que vivían con los musulmanes. Para el citado J. González, sin embargo, esta y otras noticias similares no serían indicativas de una pervivencia de la comunidad cristiana hispalense, ya que los cristianos en ellos aludidos serían cautivos de guerra, desnaturalados o mercaderes.

Por ello, como puso de manifiesto el citado medievalista, frente a la dudosa naturaleza de estos testimonios hay una evidencia muy significativa: los relatos de la toma de la ciudad por Fernando III no incluyen alusión alguna a cristianos en la

59. JIMÉNEZ DE RADA, *Historia*, IV-3.

60. F. J. SIMONET, *HME*, IV, 772: “a pesar del silencio de las crónicas, en las ciudades rescatadas en este siglo del poder musulmán se hallaron todavía algunos mozárabes, aunque, faltos de obispos y de gobierno propio, ya no formaban cuerpo de nación”. Las monografías de I. DELAS CAGIGAS, *Sevilla almohade y últimos años de su vida musulmana*, Madrid, 1951 y J. BOSCH, *La Sevilla islámica*, 348-352, no abordan esta cuestión.

61. J. GONZÁLEZ, *Repartimiento de Sevilla*, I, 306-308. Ignorando dichas apreciaciones del ilustre medievalista, J. RAMÍREZ DEL RÍO, “Los mozárabes en Sevilla: el final de una minoría”, 97, afirma que “si bien la población mozárabe fue expulsada de Sevilla, la de las poblaciones cercanas como Sanlúcar la Mayor (Šalūqa) mantuvieron su minoría mozárabe hasta la conquista cristiana”. De forma a la vez sorprendente y significativa, el aserto carece de referencia documental o bibliográfica alguna.

Sevilla recién conquistada. Es lógico pensar que, de haber habido una presencia significativa, e incluso mínima, de cristianos en la ciudad recién conquistada hubiese quedado alguna clase de registro o mención en dichas narraciones. Asimismo, conviene destacar en el mismo sentido la afluencia, durante los primeros años de la repoblación de la ciudad, de mozárabes toledanos quienes, por su dominio del árabe, fueron empleados en la administración, tanto civil como eclesiástica⁶². La procedencia de dichos administradores es otro argumento que permite descartar la presencia de cristianos de origen local en la Sevilla conquistada, ya que, de haber existido, habría sido innecesario el recurso a los toledanos.

Cabe concluir, por lo tanto, que la extinción de la comunidad cristiana sevillana y su iglesia se produjo en el lapso temporal de un siglo aproximadamente. Los síntomas de deterioro comienzan a ser manifiestos a partir de la época taifa, agravándose su situación durante la época almorávide, tanto por la mayor presión de las nuevas autoridades como, sobre todo, por las consecuencias de la incursión del rey aragonés Alfonso I. La irrupción de los almohades a mediados del siglo XII supuso la liquidación de la sede episcopal hispalense y la definitiva y completa extinción de la ya muy mermada comunidad cristiana sevillana.

62. H. L. ECKER, "Administradores mozárabes en Sevilla después de la conquista", en M. GONZÁLEZ JIMÉNEZ (coord.), *Sevilla 1248. Congreso Internacional conmemorativo del 750 aniversario de la conquista de Sevilla por Fernando III, rey de Castilla y León*, Madrid, 2000, 821-838.