

Ana Echevarría
Obispos tiranos y rebeldes musulmanes.
La violencia contra el dhimmi

[A stampa in *Crueldad y compasión en la literatura árabe e islámica*, a cura di D. Serrano, Cordoba, CSIC-Universidad de Córdoba, 2011, pp. 233-250 © dell'autrice - Distribuito in formato digitale da "Reti medievali", www.biblioteca.retimedievali.it].



OBISPOS TIRANOS Y REBELDES MUSULMANES. LA VIOLENCIA CONTRA EL DIMMÍ»

Ana ECHEVARRÍA
UNED-MADRID

Las guerras de conquista ofrecen un marco privilegiado para hallar narraciones sobre la violencia ejercida sobre los perdedores.¹ El sometimiento de poblaciones enteras ante el avance islámico por la península ibérica a lo largo de los siglos VII y VIII no podía ser menos, pero la gradación de actos violentos contra los cristianos en cada uno de los lugares conquistados ofrece un interesante abanico de narraciones de violencia, tanto en cuanto a ellos mismos, como en lo que respecta a la utilización de los mismos hechos en fuentes procedentes de ambos extremos del califato. El ejercicio de la violencia por parte del poder es mencionado por aquellos que la ejercen, pero sobre todo por los que son sometidos a ella, en este caso, los cristianos todavía escasamente arabizados de la Península Ibérica. Por ello, en este trabajo nos referiremos no solamente a fuentes escritas en árabe, sino también en latín, lengua habitual todavía entre muchos de los súbditos del califato omeya.

Dentro de la habitual ausencia de datos sobre la violencia contra los protegidos (dimmiés), que interesaba poco a la propaganda necesaria para conseguir los ansiados pactos que dieran la victoria al islam sin necesidad de excesivo derramamiento de sangre, es lógico que la mayor parte de las noticias se refieran a sus elites políticas y religiosas, especialmente a los obispos. En el caso de violencia física, sin embargo, no está claro si el motivo religioso es el que prima, o son otras consideraciones. Mu-

¹ Este trabajo se ha realizado dentro del Proyecto de Investigación «El centro de la Península Ibérica entre la Antigüedad y la Edad Media: espacios, poderes y representaciones (ss. VII-XI)» (HUM2006-03038), dirigido por el Dr. Iñaki Martín Viso.





chos ataques contra los sometidos, en conjunto o individualmente, deben explicarse por razones ajenas a la propia «minoría», en este caso la cristiana.² Otra cuestión muy distinta es que la violencia se argumente, muchas veces a posteriori, en términos religiosos, lo que nos sitúa en el tema de este volumen, es decir, la narración —o, en su caso, manipulación— de los hechos violentos.

1. EL OBISPO COMO VÍCTIMA O SUJETO PASIVO DE LA VIOLENCIA

Entre las narraciones de violencia contenidas en las fuentes de los cristianos arabizados de la península Ibérica, la cruz ordenada por Muza como pena para los nobles y potentados visigodos y para sus adversarios políticos, o la decapitación por espada decretada para las autoridades de Toledo,³ palidecen en la *Crónica mozárabe de 754* ante la ejecución del obispo Anambado, quemado en la hoguera por orden del rebelde bereber Munnuza (m. 732), aliado y yerno del *dux* Eudes de Aquitania.⁴ Los hechos se sitúan en el periodo de gobierno de ‘Abd al-Rahmān ibn ‘Abd

² Nirenberg, D., *Comunidades de violencia: la persecución de las minorías en la Edad Media*, Barcelona, 2001, 23, 51-52.

³ Narradas con cierto escándalo por la *Crónica mozárabe del 754*, según Bronisch, A. P., *Reconquista y guerra santa. La concepción de la guerra en la España cristiana desde los visigodos hasta comienzos del s. XII*, Granada, 1998, 131. Las reacciones que despertaron las conquistas pueden encontrarse resumidas en Tolan, J., «Réactions chrétiennes aux conquêtes musulmanes: études comparées des auteurs chrétiens de Syrie et d’Espagne», *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 146 (2001), 349-367. Por su parte, los visigodos estaban acostumbrados a penas como la decapitación, la amputación de las dos manos, o la decalvación incluyendo la extracción del cuero cabelludo, acompañadas de la exposición pública del condenado, la confiscación de sus bienes y a veces el confinamiento en un monasterio. Todas ellas se aplicaban en casos de rebeldía política. Castellanos, S., *Los godos y la cruz. Recaredo y la unidad de Spania*, Madrid, 2007, 162-164. Para los musulmanes, la muerte, la crucifixión, y la amputación están recogidas en la *‘Utbīyya* como habituales, para castigar el robo o la agresión, según Fernández Félix, A., *Cuestiones legales del Islam temprano: la ‘Utbīyya y el proceso de formación de la sociedad islámica andalusí*, Madrid, 2003, 429.

⁴ Las principales ediciones críticas de esta fuente son de Gil, J., *Corpus scriptorum muzarabicorum*, Madrid, 1973, 2 vols., I, 15-54 (a partir de ahora CM Gil) y *Crónica mozárabe de 754*, ed. y trad. López Pereira, J. E., Zaragoza, 1980 (a partir de ahora, CM López) complementada con un *Estudio crítico sobre la Crónica mozárabe de 754*, Zaragoza, 1980, del mismo autor. Véase también Wolf, K. B., *Conquerors and Chroniclers of Early Medieval Spain*, Liverpool, 1990. Lamentablemente, la propia traducción está condicionada por el mal estado del texto y la dificultad gramatical del mismo, por lo que es necesario tomarla con cautela.





Allāh al-Gāfiqī (113/730-732).⁵ El episodio que narra la crónica se refiere a un rebelde bereber (moro), llamado Munnuza, quien:

A pesar del gran valor y la fama de que estaba dotado, un tal Munnuza, de origen moro, oyendo que los de su raza eran oprimidos en el territorio de Libia⁶ por la temeraria crueldad de los jueces, pacta inmediatamente con los francos, y al punto promueve una sublevación contra los sarracenos de España. Al hacerse público esto, como Munnuza era hombre muy bien dotado para la guerra, se perturbó la paz del palacio. Pero no muchos días después, el ya mencionado Abderraman, preocupado, organiza una expedición militar y persigue sin piedad al rebelde. Entonces, cuando éste se ve cercado en Cerdaña, después de ser asediado y sitiado algún tiempo dentro de los muros, al punto, emprendiendo la huida, se escapa tras haber perdido su autoridad por voluntad divina. Y como se había embriagado totalmente con la sangre inocente de los cristianos allí mismo derramada y con la preciosa y juvenil lozanía del ilustre obispo Anambado que había quemado en el fuego, hallándose totalmente agotado y con ello ya suficientemente castigado por estos crímenes, atacado por la sed, debido a la falta de agua en la ciudad, que antiguamente manaba con abundancia, y no encontrando adonde huir, al echársele encima el ejército que le perseguía por diversos desfiladeros, se esconde dispuesto a morir. Y como el duque franco Eudo, para obtener su alianza, con el fin de alejar la persecución árabe, había entregado anteriormente a su hija para que se casara con él y se inclinase a sus caprichos, al tener que retrasarse con el fin de librarla de manos de sus perseguidores, prepara su alma que ya estaba abocada a la muerte. Y así, perseguido por el ejército, al tratar de huir, cae herido desde una alta peña en las hendiduras de unas rocas, y muere para no ser hecho prisionero vivo. Cuando encontraron su cadáver, al instante le cortaron la cabeza y la presentaron al rey, juntamente con la hija del ya mencionado duque Eudo, y el rey, haciéndola atravesar el mar, se encarga de ofrecérsela con todos los honores al supremo soberano.⁷

⁵ «En la Era 769, a los doce años y seis meses del imperio de León, en el centésimo décimo tercero de la Hégira y noveno de Iscan (Hišām?) llega muy alegre al trono Abderraman, excelente guerrero, que por espacio de tres años se muestra superior a todos». Sobre este gobernador, Guichard, P., *Al-Andalus, estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*, Barcelona, 1976/ Granada, 1995, 566. Chalmeta, P., *Invasión e islamización*, Madrid, 1994, 281-284, en el que también analiza este episodio y sus implicaciones políticas.

⁶ Sobre la posible identificación de este topónimo véase *infra*.

⁷ CM López, 96-99, en latín: «79. Abdirraman uir belliger in era DCCLXVIII, anno imperii eius duodecimo semissario, Arabum centesimo tertio decimo, Iscam VIII, in potestate proferat letabundus, cunctis per triennio ualde prelatas. Quumque nimium esset animositate et gloria peditus, unus ex Maurorum gente nomine Munnuz, audiens per Libie fines iudicum seua temeritate opprimi suos, pacem nec mora agens cum Francos tirannidem ilico preparat aduersos Spanie Saracenos. Et quia erat fortiter in prelio expe-





Este relato no aparece en las fuentes árabes tardías que narran los primeros tiempos de al-Andalus, como los *Ajbār maǧmū'a* o *La conquista de al-Andalus*, lo cual no es de extrañar tanto por su cronología como por el hecho de que en las fuentes árabes rara vez se hace referencia a lo que ocurre con los cristianos sometidos.⁸ Las mismas reservas en cuanto a la «invención» o «manipulación» de hechos que ya de por sí forman parte de una reelaboración narrativo-simbólica de la realidad pueden aplicarse a las fuentes latinas peninsulares. En primer lugar, pocas de ellas provienen del entorno de los cristianos sometidos, como la que nos ocupa. En las crónicas provenientes del incipiente reino de Asturias, aunque aparecen a menudo los mismos personajes, la deformación de las historias originales impide sacar nada en claro. Es el caso de las dos versiones de la *Crónica de Alfonso III* en las que se cita al personaje, compuestas en torno al siglo X: en la denominada *ad Sebastianum*, lo que se narra es un episodio que podríamos considerar «corrupto», en el que Munnuzza se relaciona directamente con Pelayo y la resistencia en el monte Auseba, haciéndole gobernador de la plaza de León. Habría sido muerto por los astures.⁹ Esta historia es recogida también por la *Historia*

ditus, omnes hoc cognoscentes palatii conturbatur status. Set non post multos dies expeditionem prelii agitans Abdirrama supra memoratus rebellem in misericorditer insequitur conturbatus. Nempe ubi in Cerritanensem oppidum reperitur bellatus, obsidione oppressus et aliquamdiu infra muratus, iudicio Dei statim in fugam prosiliens cedit exauctoratus. Et quia a sanguine Christianorum, quem ibidem innocentem effuderat, nimium erat crapulatus et Anambadi illustris episcopi decoram iubentis proceritatem quam igne cremauerat ualde exhaustus atque adeo ob hoc iam satis damnatus, ciuitatis penitidine olim abundantia aquarum affluentis site preuentus, dum quo aufugeret non reperit, moriturus statim exercitu insequente in diuersis anfractibus manet elapsus. Et quia filiam suam dux Francorum nomine Eudo causa federis ei in coniugio copulandam ob persecutionem Arabum differendam iam olim tradiderat ad suos libitus inclinandam, dum ad eam tarditat de manu persequentium liberandam, suam morti debitam preparat animam. Sicque dum eum publica manus insequit, sese in scisuris petrarum ab alto pinnaculo iam uulneratus cablando precipitat atque ne uibus comprehenderetur animam exalat. Cuius caput statim ubi uero iacentem reppererunt trucidant et regi una cum filia Eudonis memorati ducis presentant, quam ille maria transuocans sublimi principi procurat honorifice destinandam.» La única variante que registra CM Gil, I, 41-42, es la frase «*quum igne cremauerat, ualde exhaustus atque a Deo*», precisamente en el relato que nos ocupa.

⁸ *Ajbār Maǧmū'a* (Colección de tradiciones), trad. E. Lafuente Alcántara, Madrid, 1987. Sin embargo, el autor de la edición comenta profusamente en los apéndices las noticias de esta crónica, atribuida en su época a Isidoro de Beja, 155-156, 228-232, comparándola con otras crónicas cristianas altomedievales. En *La conquista de al-Andalus* (*Fath al-Andalus*), trad. M. Penelas, Madrid, 2002, 39-40 se menciona únicamente la llegada a al-Andalus del gobernador al-Gāfiqī y su incursión a Francia posterior a estos hechos, en la que encontró la muerte.

⁹ Gil, J., Moralejo, J. L. y Ruíz de la Peña, J. I., *Crónicas asturianas*, Oviedo, 1985, pp. 122-124.





Silense, y a partir de ahí se deformará aún más hasta que, en el siglo XIII, tanto el personaje como la historia sean completamente irreconocibles.¹⁰

La imposible identificación de Munnuza con los datos que poseemos, hace que nos debamos volver hacia sus orígenes bereberes y su posible procedencia para intentar elaborar una teoría sobre su poder en la zona septentrional de al-Andalus. Los mayores núcleos ocupados por bereberes en la zona, entre los siglos VII y X, eran Zaragoza y, en una posición ligeramente más al sur, Tarazona, 'Aqabat Malila y Mequinenza.¹¹ Es factible que Munnuza fuera originario de uno de ellos, y se encontrara inmerso en las disputas entre francos, aquitanos y árabes en la zona sur de Francia, lugar políticamente complejo de por sí. De ahí la velocidad del gobernador al-Gafiqi en acudir a atajar su rebelión y su alianza aquitana, por lo que esto podía suponer a los recién llegados.

Nos encontramos ante un doble problema de alianzas políticas, tanto por parte cristiana como por parte musulmana. Según la crónica, Munnuza acude a defender a los suyos -¿bereberes?-, oprimidos por el juez que actúa en la Cerdeña, quizá un *'amil* asignado a la zona por el gobernador anterior, al-Haytam, a quien Ibn 'Idāri e Ibn Jaldūn atribuyen una expedición «contra la tierra de Munusa».¹² En principio, parece que los preladados de la Narbonense y de la Tarraconense mantuvieron su fidelidad al gobierno cordobés,¹³ por lo que debían actuar como jueces para los cristianos,

¹⁰ *Primera crónica general de España*, ed. R. Menéndez Pidal y R. Catalán, Madrid, 1977, 2 vols., I, 319. La única excepción es la *Historia arabum*, que sigue la versión de la *Crónica mozárabe de 754*, casi al pie de la letra. Véase Jiménez de Rada, R., *Historia arabum*, ed. J. Lozano Sánchez, Sevilla, 1993, 24-25.

¹¹ Utilizo datos de DE Felipe, H. de, *Identidad y onomástica de los bereberes de al-Andalus*, Madrid, 1997, 391-393.

¹² Disentimos aquí de Chalmeta, P., *Invasión e islamización*, 278, que duda de esta expedición por la fecha de 113 que se le atribuye. ¿No sería más fácil pensar en una corrupción de la fecha que en la inexistencia de la campaña, previa a la de la CM? Al-Haytam b. 'Ubayd al-Kilābi había sido designado por el gobernador de Ifriqiya, 'Ubayda b. 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī, al contrario que 'Abd al-Raḥmān b. 'Abd Allāh al-Gāfiqī, que lo fue por el mismo califa Hišām, a través de un legado califal, Muḥammad b. 'Abd Allāh, *ibidem*, 277-279. Chalmeta atribuye la opresión a motivos fiscales, más que religiosos. Sobre las alianzas de los aquitanos de la Septimania con los árabes en vez de con los mayordomos de palacio francos, véase Manzano, E., *Conquistadores, emires y califas*, Barcelona, 2006., 85.

¹³ Ación, M., «La desarticulación de la sociedad visigoda» en V. Salvatierra (ed.), *Hispania, al-Andalus, Castilla*, Jaén, 1998, 47-48. Ación defiende la implantación de una dualidad obispo-*'amil* (gobernador) en las antiguas ciudades, para conseguir el control del fisco, realizando el obispo los censos y teniendo el *'amil* el poder coactivo para la recaudación, y atribuye a la ausencia de dicha organización, que duraría hasta la segunda mitad del siglo VIII, la decadencia de metrópolis principales donde no se logró instaurar este sistema por falta de colaboración del obispo. Habría que matizar quizá esta opinión,





junto con el designado por Córdoba. Si Munnuza estaba enfrentado directamente al gobierno cordobés, ello podría explicar su enañamiento contra el obispo, en el que veía a un colaborador del juez designado por el gobernador al-Gāfiqī. Por otra parte, la Tarraconense tenía también una larga tradición de nombramientos de obispos por el poder central sin la aquiescencia de los clérigos de la zona, que en un principio debían intervenir en su elección. Los prelados acostumbraban a contar con importantes apoyos entre la nobleza local, y a la vez habían desempeñado un papel político de primer orden durante el periodo visigodo, que había incluido su implicación en revueltas nobiliarias y conjuras políticas, que habían llevado a la elaboración de leyes que dictaban su enclaustramiento en el monasterio como pena por estos cargos. Por otra parte, es muy posible que Anambado, en su papel de defensor de la ciudad y de los cristianos que moraban en ella, hubiera tomado parte en algún intento de negociación, defensa, o embajada ante el caudillo bereber, que le hubiera enfurecido.¹⁴

A la hora de intentar aproximar algo más la identidad de Anambado, cada especialista opta por un lugar de esta diócesis, sin dar excesivas razones: Simonet dice que su sede era Gerona, desde donde se habría refugiado en Puigcerdá; Manzano opta por la diócesis de Urgel, siguiendo seguramente a D'Abadal.¹⁵ Actualmente, creemos que es difícil optar por una de estas diócesis: Gerunda (Gerona), Egara, Ausona (Vic) o Urgell (Urgel). Todas ellas forman parte de la metrópolis tarraconense, y se encuentran próximas a Llívia, la antigua Julia Livia romana, capital de la Cerdaña, que según Simonet -cuya opinión compartimos- podría ser el «Libie fines» que menciona la *Crónica*, en vez de referirse a la Libia africana, como han interpretado otros autores.¹⁶

Esto por cuanto respecta a las razones que pudieran derivar del contexto histórico del acto violento. Por otra parte, ante la cuestión de si existe un tipo de violencia propia de los musulmanes o, más específica-

tanto por la diversidad de circunstancias de las distintas ciudades y territorios en general, como por la amplitud de los poderes de que disfrutaban los obispos, que podían limitar seriamente las competencias del *'āmil*.

¹⁴ Castellanos, S., *Los godos y la cruz*, 183-85, 260-261.

¹⁵ Simonet, F. J., *Historia de los mozárabes de España*, Madrid, 1983 (reed.), I, 176-177; Manzano, E., *Conquistadores*, 91.

¹⁶ Simonet, *Historia de los mozárabes*, 176 hace esta identificación, que parece sensata. La lista de diócesis con su correspondiente traducción del árabe aparece en la *Colección canónica árabe* del Ms. Árabe 1623, Biblioteca del Real Monasterio de El Escorial (a partir de ahora BRME) f. 4v, con dibujos de animales. A falta de un estudio en profundidad de la misma, se ha utilizado la versión contenida en la edición/traducción latina de Casiri, M., Biblioteca Nacional de Madrid (a partir de ahora BNM), ms. 8985, f. 2 r-v, debido a los daños que presenta el folio correspondiente en el manuscrito árabe.





mente, de los andalusíes, debemos concluir que, si la había, no era precisamente el castigo de la hoguera.¹⁷ En principio, las referencias al fuego son escasas en el Corán, quedando reducidas a los malos tratos dados a los profetas enviados de Dios, como en el caso de Abraham, o a las penas del infierno para los que no creen.¹⁸ La *Sira* de Ibn Ishaq narra que Mahoma prohibió matar con fuego, y según un conocido hadiz, el fuego era un castigo reservado solamente para el más allá, mucho más doloroso, según al-Gazālī, que cualquier quemadura que pudiera experimentarse en este mundo.¹⁹ En cambio eran más habituales la decapitación por espada, la crucifixión, el descuartizamiento o la esclavitud, tal como aparecen en la misma *Crónica mozárabe*, quedando el fuego como forma de destrucción de las ciudades.²⁰ Es muy probable que la dureza del castigo empleado con las elites toledanas fuera el resultado de una verdadera oposición armada en la ciudad a los ejércitos musulmanes, combinado con una necesidad de descabezar a la posible resistencia visigoda que tendría lugar, lógicamente, desde la capital del reino. A ello se uniría un afán ejemplarizante, con el fin de conseguir que otras ciudades se rindiesen por pacto. Tampoco hay que descartar el contenido simbólico de una resistencia en Toledo, ciudad que no se rendiría definitivamente al poder omeya hasta el ascenso al poder de ‘Abd al-Rahmān III. No es el caso, como hemos comentado, de la provincia Tarraconense, o de la Narbonense.

¹⁷ Trabajos anteriores inducen a pensar que más bien podrían ser, entre todos, la decapitación, la crucifixión y el veneno: Serrano Ruano, D., «Doctrina legal sobre la rebelión en juristas andalusíes» en M. Fierro y F. García Fitz (eds.), *El cuerpo derrotado: cómo trataban musulmanes y cristianos a los enemigos vencidos (Península Ibérica, ss. VIII-XIII)*, Madrid, CSIC, 2008, 257-282; Fierro, M., «Violencia, política y religión en al-Andalus durante el s. IV/X: el reinado de ‘Abd al-Rahman III» en M. Fierro (ed.), *De muerte violenta. Política, religión y violencia en al-Andalus*, Madrid, 2004, 37-101 y Fierro, M., «El castigo de los herejes y su relación con las formas del poder político y religioso en al-Andalus (ss. II/VIII-VII/XIII)» en M. Fierro y F. García Fitz (eds.), *El cuerpo derrotado*, 283-316; De la Puente, C., «Cabezas cortadas: símbolos de poder y terror. Al-Andalus, ss. II/VIII-IV/X» en Fierro y Fitz (eds.), *El cuerpo derrotado*, 319-347.

¹⁸ En el primer caso, se utiliza la raíz *harrqa*, quemar. Véase, S. Peña y M. Vega, «La muerte dada en el Corán (glosario y estudio de una inscripción numismática de los Banū Gāniya)», en Fierro (ed.), *De muerte violenta*, 263. Las referencias al fuego del infierno son tan abundantes en el Corán que no es éste el lugar para citarlas todas.

¹⁹ Lange, Ch., *Justice, Punishment and the Medieval Muslim Imagination*, Cambridge, University Press, 2008, 68, 146.

²⁰ «Per Oppam filium Egiche regis a Toletto fugam arrepiens gladio patibuli iugulat et per eius occasionem cunctos ense detruncat (...) iam indicio Dei patenter apertam gladio fame et captiuitate depopulat, civitates decoras igne concretando precipitat, seniores et potentes seculi cruci adiudicat, iubenens atque lactantes pugionibus trucidat», véase CM López, 70-73.





Esta cuestión nos lleva a la siguiente: ¿qué delito merece en aquel momento la pena de la hoguera? En el caso de los hadices, el castigo del fuego se menciona como pena aplicada por Abū Bakr a dos sodomitas.²¹ Pero parece que el principal es la apostasía o, en general, las violaciones de la ortodoxia religiosa, pues según varias tradiciones ‘Alī b. Abī Ṭālib había decidido esta pena para algunos apóstatas.²² En Siria se aplicó, por ejemplo, al caudillo Šam‘ Allāh, fallecido hacia el año 660, como pena para su crimen de convertirse al cristianismo, siendo musulmán.²³ Este tipo de suplicios se fueron sucediendo en el caso de disidencia religiosa tanto entre Batínīs y ‘Abbasīs como más tarde en época de los Selyuquīs.²⁴

Estas tradiciones fueron recogidas más tardíamente por los fatimīs, que decretan la muerte y la hoguera no sólo para los apóstatas, sino también —lo que es más interesante— para los rebeldes, probablemente como castigo al crimen de lesa majestad que supone atentar contra el *imam* de la comunidad.²⁵ La diferencia de dos siglos entre las doctrinas fatimīs y el episodio que nos ocupa, además de las diferencias ideológicas entre uno y otro grupo, hace que debemos ser cautos a la hora de generalizar estos motivos. Por ejemplo, no aparece nada sobre testimonios ni sobre apostasía de obispos en la *‘Utbiyya*, y cuando se menciona el castigo de muerte por blasfemia para los mártires de Córdoba —a no ser que el cristiano se convirtiera al islam, lo que le serviría como arrepentimiento—, se habla de decapitación, no del fuego.²⁶

La pena de la hoguera aparece mencionada muy de tarde en tarde en las fuentes andalusīs, con sólo este caso en toda la *Crónica mozárabe*,

²¹ Lange, Ch., *Justice, Punishment*, 204.

²² Fierro, M., *La heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya*, Madrid, 1987, 181. Sobre el problema de la apostasía en la Península Ibérica en los primeros siglos del dominio islámico, véase AILLET, C., «Frontière religieuse et catégorisation sociale des convertis en al-Andalus (II^e-IV^e/V^eIII^e-X^e siècles)», *Annales Islamologiques*, 42 (2008), 1-28, en 11-15 y del mismo autor, *Les mozarabes: christianisme, islamisation et arabisation en Péninsule Ibérique (IX-XI^e siècles)*, Madrid, 2010, 99-105.

²³ Aun así, fue primero decapitado antes de ser quemado. Michel le Syrien, *Chronique de Michel le Syrien*, ed. y trad. J. B. Chabot, París, 1899-1910, reed. Bruselas, 1963, 4 vols., XI, 17, 451-452 (siriaco), 480-482 (francés). Agradezco al Dr. J. P. Monferrer Sala que me facilitara este dato.

²⁴ Para una recopilación de casos a este respecto, y sus fuentes árabes respectivas, véase Lange, *Justice, Punishment*, 68-69, 82-83, 147.

²⁵ El cadí al-Nu‘mān recoge así la postura del califa al-Mu‘izz (r. 341/953-365/975). Véase Fierro, «Violencia, política y religión», 94-95.

²⁶ Fernández Félix, A., *Cuestiones legales del Islam temprano*, 470-477. El caso de Ibn Ḥafṣūn es sumamente excepcional por las connotaciones de apostasía que tiene su condena, por ello se ha descartado en este contexto.





y prácticamente ninguno en las fuentes árabes. Tampoco aparece citada en los martirologios, la literatura *dimmi* por excelencia, que se estaba recreando como género en ese mismo momento. La razón parece evidente: en un género necesario para la justificación del culto a las reliquias, que articula una serie de vías de peregrinación a lugares santificados por la presencia de estos mártires, una pena que destruyera todos los vestigios del cuerpo del mártir estaba lejos de interesar. Y aún menos si no era aplicada por las autoridades islámicas más que en caso de apostasía, cuestión especialmente peliaguda cuando se trataba de la lucha contra el islam en los lugares recientemente conquistados.²⁷

En el caso contrario, de mártires islámicos, tampoco se utilizaba esta pena dado que, según la doctrina malikí, el perdón del mártir se concretará «en el momento en que se derrame la primera gota de su sangre», haciendo pues necesaria la muerte por arma blanca.²⁸ Además, tampoco parece probable que el obispo Anambado hubiese practicado la apostasía del islam, ni que un rebelde bereber fuera a condenarle precisamente por eso.

Otra cuestión diferente sería la utilización del fuego como forma de tortura o castigo, sin conducir a la muerte. Es conocida la anécdota según la cual ‘Abd al-Raḥmān III utilizó la llama de una vela para deformar a una esclava que no le complació en una fiesta.²⁹ La descripción de «la preciosa y juvenil lozanía del ilustre obispo Anambado que había quemado en el fuego» («inlustris episcopi decoram iuventutis proceritatem quam igne cremauerat») —teniendo en cuenta que el relativo «quam» concierda con la lozanía, y no con el obispo, pues sería masculino—, da pie a pensar que lo que sufriría el obispo sería una tortura de algún tipo en el transcurso del enfrentamiento con Munnuza, y sería precisamente esta consideración de cruel torturador la que haría de Munnuza un personaje despreciado por los cristianos.

En cuanto a la posible interpretación de estos hechos descritos en la crónica, podemos considerar que todas estas formas de ejercer la violencia podían ser fruto del pánico de los cristianos hispanos ante los

²⁷ Para abundante bibliografía e historias al respecto, véase Monferrer, J. P., «Mitografía hagiomartirial. De nuevo sobre los supuestos mártires cordobeses del siglo IX» en Fierro (ed.), *De muerte violenta*, 415-450, 439; Tolan, J., «Reliques et païens: la naturalisation des martyrs de Cordoue à Saint Germain (IX siècle)» en Ph. Sénac (ed.), *Aquitaine-Espagne (VIII-XIII siècle)*, Poitiers, 2001, 39-55.

²⁸ Penelas, M., «Introducción a la doctrina malikí sobre el martirio» en Fierro (ed.) *muerte violenta*, 454.

²⁹ M5, 23-4/40-1, cit. Fierro, «Violencia, política y religión», 72-73. Es una lástima que, al encontrarse las dos fuentes en distintas lenguas, no pueda compararse el vocabulario empleado para ambos casos.





dominadores, pero consideramos que, analizadas en profundidad, revelan unos patrones más complejos. En un contexto de guerra, no era necesario buscar legitimación para estas penas. Sin embargo, la barbarie de Munnuza quedaría explicada por su condición de rebelde bereber y, a la vez, aliado de los aquitanos, en un momento en el que el poder del califato Omeya oriental sobre al-Andalus no era tan firme. La influencia de modelos literarios orientales pudo tener que ver en la formación del relato, pues el mismo episodio se había dado en 665 contra el obispo de Emesa (Siria).³⁰

Ante la falta de detalles, sólo podemos decir que los hechos también tuvieron lugar durante las incursiones de este Busr, mencionadas tanto en las fuentes griegas como en las árabes. Sin embargo, la exportación de este modelo concreto resultaría extraña en un cronista pro-árabe, como es el caso, pues a lo largo de la crónica no se pone en tela de juicio el dominio musulmán en sí, de hecho los sufrimientos de los cristianos sólo se mencionan cuando eran infligidos por musulmanes que se habían rebelado contra sus propios señores árabes, designados por el gobierno califal, como pasa con el obispo Anambado.³¹

Es curioso observar en este texto que se utiliza el término tirano tanto contra Munnuza cuando conspira con los francos, tradicionales enemigos por otra parte de los visigodos peninsulares (uso de «*tirannídem*»), que contra los obispos que hacen mal ejercicio de sus funciones, esta vez ya sí, en las fuentes árabes.

2. EL OBISPO COMO EJECUTOR O INSPIRADOR DE VIOLENCIA

El control de la violencia al nivel de las elites religiosas —y en las personas de sus miembros— pasaba por cauces muy distintos. Mientras que la justicia criminal estaba en manos de la autoridad musulmana, los asuntos civiles y religiosos serían tratados por los obispos, en calidad de

³⁰ «AM 6157, AD 664/5. Constans, 24th year. Mauias, 10th year. Thomas bishop of Constantinople (3 years), 1st year. In this year, Bousour [Busr b. Abu Artat, año 43/663-664] invaded the Roman state. Thomarichos, bishop of Apameia, died *and the bishop of Emesa was burnt.*» La cursiva es mía. El problema es que la *Cronografía* de Teófanos es tan escueta que apenas da más que el dato, sin ningún otro contexto. *The Chronicle of Theophanes confessor: Byzantine and near eastern history AD 284-813*, ed. Mango, C. y SCOTT, R., Oxford, 1997, 487. Sobre la influencia de los tópicos orientales, véase de forma general Manzano, E., «Oriental *topoi* in Andalusian Historical Sources», *Arabica*, 39 (1992), 42-58.

³¹ Bronisch, A., *Reconquista y guerra santa*, 138.





autoridad máxima sobre la comunidad cristiana sometida, con o sin la presencia de una autoridad jurídica laica, que podía ser en algunos casos un cristiano, y en otros, un juez de arbitrio islámico.³²

El papel del obispo como cabeza de la comunidad cristiana y como *pater populi y defensor civitatis*³³ sin duda le daba un poder especial sobre sus correligionarios, sancionado por sus relaciones de cercanía con la corte o las autoridades musulmanas de cada ciudad. Sin embargo, esto mismo hacía de su cargo uno de los más expuestos a los vaivenes de la política y, a la vez, el más susceptible de sobrepasar los límites de la violencia. Ello pudo dar pie a excesos, que motivaran un intento de control por parte de la legislación canónica. Por ello, la *Colección canónica árabe* —terminada de copiar hacia 1048-1050, pero quizá a partir de versiones anteriores— incluye de forma original, y en claro contraste con las versiones latinas, una serie de cánones sobre el «obispo tirano», sus excesos y su violación de la ley, procedentes en teoría del XI Concilio de Toledo. El problema principal que plantea esta colección en árabe es saber si su compilación se hizo en un momento anterior a la copia de este manuscrito concreto, y tuvo circulación por lo tanto antes del siglo XI, o si proviene de alguna de las Taifas, probablemente de Toledo, Zaragoza o Córdoba, si atendemos a la necesidad de que hubiera varios *scriptoria* cercanos, como sugiere el autor de la copia, el canónigo Vincentius.³⁴ La perspectiva que adoptaría el poder islámico frente a los

³² Ación, M., «Poblamiento indígena en al-Andalus e indicios del primer poblamiento andalusí», *Al-Qantara*, 20 (1999), 47-64 y «La herencia del protofeudalismo visigodo frente a la imposición del Estado islámico» en L. Caballero Zoreda y P. Mateo (eds.), *Visigodos y omeyas: un debate entre la Antigüedad tardía y la Alta Edad Media*, Madrid, 2000, 429-441, 430; Aillet, C., «Recherches sur le christianisme arabisé (IX^e-XII^e siècles). Les manuscrits hispaniques annotés en arabe» en C. Aillet, M. Penelas y Ph. Roisse (eds.), *¿Existe una identidad mozárabe? Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2008, 91-134, 108; Fernández Félix, *Cuestiones*, 383. He tratado este tema con más amplitud en Echevarria, A., «Los marcos legales de la islamización: el procedimiento judicial entre los cristianos arabizados y mozárabes», *Studia Histórica-Historia Medieval*, 27 (2009), 37-52.

³³ Conferido en virtud del deber de *tuitio episcopal*, definido desde época tardorromana en la legislación canónica como la obligación de *defensio*, *auxilium* y *subsidium*. Véase Fernández Ortiz de Guinea, L., «Funciones sociales del cuerpo episcopal en el reino visigodo hispano: administración de justicia y protección de la comunidad cristiana», *Hispania Antiqua*, XX, 1996, 451-463, 460-461.

³⁴ Estos aspectos han sido estudiados en *La colección canónica hispana*. Ed. crítica G. Martínez Díez y F. Rodríguez, Madrid, 1966-2002, 5 tomos en 6 vols., concretamente Martínez Díez, G., *Colección canónica*, II-2, 598 y ss.; 607-615. Martínez Díez establece, basándose en criterios internos, una fecha de compilación entre 693 —fecha del Concilio XVI de Toledo, cuyos cánones se incluyen en el texto— y el 1050, fecha de copia del manuscrito. Kassis, H., «Arabic-Speaking Christians in al-Andalus in an age of





abusos del clero cristiano sería diferente según en cuál de estas épocas se hubiera compilado el manuscrito. Esta posición afectaría también a la explicación de la propia traducción de la obra legislativa al árabe, pues, en el caso que nos ocupa, ¿quién puede aplicar la ley sobre un obispo? ¿No será el gobernante musulmán y por ello debe tener las leyes en árabe, inclusive las que se pueden aplicar a los obispos?

Precisamente, el único título de la *Colección Canónica* árabe que no coincide con los de la *Hispana Sistemática* en latín es éste incluido en el Libro I, titulado *De las instituciones de los clérigos*,³⁵ título 34, que se introduce modificando la estructura de los siguientes capítulos.³⁶ Es el único título completo que se añade *ex novo* a la colección canónica árabe, y está formado por tres cánones dedicados a la actuación del «obispo tirano», dos referidos a su actuación violenta y su vulneración de su papel como defensor del cristiano —que trataremos acto seguido—, y uno que prescribe precisamente la actuación contraria, es decir, el papel del obispo como reconciliador del penitente y ejecutor de la piedad divina, del que nos ocuparemos más adelante. Este título no tendría ningún sentido si asumimos que la colección fue compilada, efectivamente, en el siglo XI, en un momento en el que el episcopado no estaba en sus mejores horas,³⁷ a no ser que se justifique por una reorganización judicial y

turmoil (fifth/eleventh century until a.h. 478/a.d. 1085)», *Al-Qanṭara*, XV (1994), 401-422 ofrecen distintas hipótesis de autoría, pero estimamos que solo el contenido y el análisis de otras cuestiones internas y externas al manuscrito pueden dar alguna clave al respecto. Uno de ellos podría ser la posible utilización en el manuscrito canónico del término «al-Andalus», en vez del latino «Isbaniya», como ocurre en otros manuscritos, como sugiere Aillet, «Recherches», 105. Van Koningsveld, P., «Christian-arabic manuscripts from the Iberian Peninsula and North Africa: A historical interpretation», *Al-Qanṭara*, XV (1994), 425 cree posible que se compilara en época de al-Hakam II y fuera posteriormente copiado varias veces. Kassis se opone a esta hipótesis, considerando que la fecha de la compilación sería la misma que la de copia del manuscrito, basándose en que los argumentos que aduce Van Koningsveld sobre la difusión de la *Canónica* en árabe son demasiado vagos.

³⁵ Dividido en 60 títulos. Ms. Árabe 1623, Biblioteca del Real Monasterio de San Lorenzo de el Escorial (BRME), ff. 5r-111v. La traducción realizada por Michel Casiri al latín en el siglo XVIII se conserva en los manuscritos de la Biblioteca Nacional de Madrid 8985-8986, el primero contiene los libros I-III de cánones, y el segundo del VI-X (a partir de ahora, Casiri).

³⁶ En principio, el 35 árabe corresponde con el 34 latino; el 36 árabe al 35 latino; el 37 árabe a los capítulos 36-37 latinos, y a partir del 38 se retoma la correspondencia entre ambas colecciones. Martínez Díez, G., *Colección canónica*, II-2, 599, 610. Según Martínez Díez, este concilio tiene «cierta tendencia antiepiscopal», aunque más bien creemos que se trata de un afán limitador del creciente poder de los obispos, que ya preocupaba anteriormente a los reyes visigodos.

³⁷ Sobre la situación del episcopado en el siglo XI, véase Epalza, M. de, «Falta de obispos y conversión al Islam de los cristianos de Al-Andalus», *Al-Qanṭara*, XV (1994),





una redistribución del poder dentro de la Taifa en la que se compuso el manuscrito, con posterioridad al dramático fin del califato en el 1031, confiriendo así nueva autoridad tanto al obispo como a las autoridades islámicas más o menos legítimas de la zona. Otra posibilidad sería que la colección fuera compilada anteriormente, cuando el episcopado realmente gozaba de una autoridad indiscutible sobre un buen número de súbditos del califato, lo que explicaría la necesidad de controlar el poder eclesiástico sobre un número importante de personas dependientes de la Iglesia.

El XI Concilio de Toledo se celebró en la iglesia-catedral de Santa María a partir del 7 de noviembre de 675, con el tema principal de las reformas en la disciplina eclesiástica,³⁸ y de ahí el interés en incluir sus cánones en este capítulo. Además, algunas de las primitivas capacidades episcopales se podían haber visto también limitadas por las autoridades islámicas tras la imposición en Oriente de medidas contra los *ḍimmíes* —y recordemos, una vez más, que éstas afectaban por igual a cristianos y judíos— a partir del 847. De las ordenanzas promulgadas por al-Mutawakkil, afectaba a los obispos sobre todo la referida a que no podían formar parte de las cancillerías reales, ni tener cargos relacionados con el poder en los que sus decisiones estuviesen por encima de los musulmanes.³⁹ Des-

385-400, siempre poniendo énfasis en la desaparición de la jerarquía cristiana, mientras que se puede ver una visión más matizada en Peñarroja Torrejón, L., *Cristianos bajo el Islam: los mozárabes hasta la reconquista de Valencia*, Madrid, 1993; Martín Viso, I., «Organización episcopal y poder entre la Antigüedad Tardía y el Medievo (siglos V-XI): las sedes de Calahorra, Oca y Osma», *Iberia*, 2 (1999), 151-190; García Sanjuán, A., «El fin de las comunidades cristianas de al-Andalus (siglos XI-XII): factores de una evolución» en *XI Congreso de Estudios Medievales. Cristianos y musulmanes en la península Ibérica: la guerra, la frontera y la convivencia (León, 23-26 octubre 2007)*, León, 2009, 259-287 en 272-276 y Aillet, C., *Les mozarabes*, 45-91, resumido en 92-93.

³⁸ Algunas medidas de este Concilio fueron: disponer la celebración anual de un sínodo provincial en la Cartaginense al igual que debía hacerse en las otras provincias, so pena de excomunión durante un año para los obispos que no lo convocasen, salvo que hubiera una prohibición real, ya que los Sínodos deberían celebrarse por orden del rey y en la fecha fijada por éste de acuerdo con el metropolitano. Se unificó el canto de salmos en todas las provincias y se dictaron sanciones para los obispos que tuvieran relaciones con mujeres de la nobleza palatina. Una vez más se trató el tema de la simonía, que no había podido controlarse: el obispo, al ser consagrado, debería prestar juramento de que no había pagado ni prometido pagar para acceder al cargo; si no lo juraba no podía ser consagrado; el culpable de simonía sería exilado y excomulgado durante dos años, pero al término de ellos sería restituido a su sede (castigo más leve que el antes vigente, tal vez porque la simonía estaba en retroceso).

³⁹ Según el *Ta'rīj al-rusul wa-l-mulūk* de al-Ṭabarī, cit. Lapidra, E., «Los mártires de Córdoba y la política anticristiana contemporánea en Oriente», *Al-Qanṭara*, XV (1994), 453-463, 456. Otra de las críticas que pudieron afectarles era la de que se sustraían al





conocemos por el momento si esta legislación ‘abbasí tuvo algún reflejo en la actitud hacia los cristianos en al-Andalus.

A la hora de examinar la forma de narrar estos casos, nos sorprende en primer lugar volver a encontrar la palabra «tirano» para definir estas actitudes, tanto en latín como en árabe, concretamente dentro del Libro I, Título 34, dedicado a la tiranía de los obispos, sus excesos y su violación de las leyes.⁴⁰ En primer lugar, tendríamos que analizar a qué concepto de la tiranía se refiere exactamente este título, y si existen diferencias entre la concepción islámica y la cristiana del tema. Es evidente que ambas culturas beben de una tradición grecolatina preexistente. Como es bien sabido, las fuentes árabes se refieren a los gobernantes cristianos —ilegítimos si la autoridad se medía en términos religiosos islámicos— en estos mismos términos, sobre todo a los reyes Fernando I, Alfonso VI y Alfonso VII. ¿Estamos pues aquí ante un ejemplo de identificación de la palabra «tirano» con el concepto de «rebelde», o de alguien que no ostenta una autoridad legítimamente? Este concepto de tiranía se podría aplicar así a personas que están sustrayendo población y recursos al Estado cordobés, y por tanto a la comunidad islámica en general.

Recordemos que la Iglesia, como institución, era una gran propietaria tanto de tierras como de rentas, y de «dependencias personales» (esclavos, libertos y mano de obra jurídicamente libre pero ligada por algún tipo de contrato) ya desde la época visigoda, y no parece que esta situación cambiara, al menos en los primeros tiempos del dominio islámico. Las donaciones a la iglesia en la persona de sus obispos eran reconocidas por la ley islámica como un sistema similar al de los bienes habices para el sostenimiento de una mezquita,⁴¹ ya que en este caso particular quedaban en manos del obispo para el mantenimiento de las iglesias.⁴² Los obispos podrían, pues, extralimitarse en sus exigencias respecto a sus dependientes y, en un momento de fuerte descomposición de la jerarquía eclesiástica, es posible que el clero y sus subordinados dejaran de poder reclamar al metropolitano o al concilio, como órganos de

impuesto de la capitación, denunciada por al-Īhiz en su *Refutación contra los cristianos*. Es evidente que las exenciones fiscales de prelados y potentes cristianos debieron mantenerse en los primeros momentos del dominio islámico, pero no sé hasta qué punto pudieron ser respetadas en periodos posteriores.

⁴⁰ Ms. Árabe 1623, BRME, ff. 49r-51v; CASIRI, BNM, ms. 8985, ff. 70r-73v.

⁴¹ Para una comparación a este respecto, véase Carballeira Debasa, A. M., *Legados píos y fundaciones familiares (siglos IV/X-VI/XII)*, Madrid, 2002, 190-192; García Sanjuán, A., *Hasta que Dios herede la Tierra. Los bienes habices en al-Andalus (siglos X-XV)*, Huelva, Universidad, 2002, 101-103; versión inglesa *Till God Inherits the Earth*, Leiden, 2007, 89-94.

⁴² Fernández Félix, A., *Cuestiones legales*, 484.





control del episcopado. Una de las posibilidades era que los siervos eclesiásticos liberados, que debían permanecer teóricamente bajo el patrocinio de la diócesis a la que habían pertenecido, en persona de su obispo, podían ser transferidos a parientes del propio obispo como dependientes, sin que la Iglesia hubiese percibido nada a cambio de esta pérdida de potestad, que afectaría sin duda a su capacidad de mano de obra y de percepción de impuestos y rentas.⁴³ Ya en el III Concilio de Toledo se decretaba que ni siquiera el propio rey podía transferir estas encomiendas, fuera de siervos de patrimonios religiosos o laicos. Sin embargo, es al canon 5 del XI Concilio de Toledo al que se refiere la *Canónica árabe* cuando pretende tratar de este tema.

En él, se mencionan algunos casos en los que un obispo se había tomado la justicia por su mano y se había apoderado de propiedades que no le correspondían (regias o privadas) llegando incluso a algún caso de asesinato ordenado por obispos a sus subordinados. Para aquellos que se hubieran apropiado de bienes inmuebles y poseyeran propiedades privadas se estableció una compensación para las víctimas según la *Liber iudicum* (pagadera mediante las propiedades privadas) y excomunión por dos semanas; para los que no poseían bienes, para que no usaran los de la Iglesia, se establecieron unas sanciones según la cuantía: más días de penitencia cuanto mayor fuera ésta. Se excluía expresamente la aplicación para los obispos de la pena prevista en el Código vigente que preveía que aquel que no pudiera pagar las multas impuestas se convertía en esclavo del ofendido o perjudicado.⁴⁴

El Concilio trató también el tema de los obispos que habían seducido a viudas, hijas, sobrinas y otros parientes de los magnates, así como a religiosas, los cuales serían destituidos, exiliados y excomulgados hasta unos días antes de morir.⁴⁵ La misma pena se aplicaría a los obispos culpables de asesinato o de causar heridas con premeditación y alevosía a los nobles palatinos o a mujeres de la alta nobleza. En caso de lesiones graves a la nobleza o de asesinato se les sometería a la ley del Talión, como dictaba el Fuero Juzgo o, en su defecto, serían convertidos en esclavos. Las diferencias entre las escalas sociales de época visigoda y las mozárabes se hacen patentes en este artículo.⁴⁶ Para ambas cuestiones se

⁴³ Castellanos, S., *Los godos y la cruz*, 242-244.

⁴⁴ Ms. Árabe 1623, BRME, ff. 49r-50r; Casiri, BNM, ms. 8985, ff. 70r-71v.

⁴⁵ Conocemos un caso concreto de acusaciones por estos comportamientos, citado por Fouracre, «Why were so many bishops killed in Merovingian Francia?» en N. Fryde y D. Reitz (eds.), *Bischofsmord im Mittelalter; Murder of Bishops*, Gotinga, 2003, 13-35, 22.

⁴⁶ Ms. Árabe 1623, BRME, f. 50v; Casiri, BNM, ms. 8985, ff. 71v-72r.





menciona la autoridad del *Fuero juzgo*, la legislación visigótica reconocida por el poder islámico a los cristianos.

El canon 6 del Concilio Toledano XI se ocupa de algunas restricciones en la autoridad de los juicios que pueden emitir los obispos y clérigos, significativas en lo que se refiere a la aplicación de penas sangrientas o de muerte:

No está permitido que ningún obispo ni presbítero inflija heridas/golpes a los servidores/esclavos de la Iglesia, ni que les corten miembros, ni que pronuncien sentencias en causas de homicidio.

Sin duda no es conveniente que aquellos que sondean los misterios de Dios altísimo, se mezclen en juicios mundanos, ni que se hagan responsables de ellos de palabra o de obra. Por esta razón nos place poner límites y términos precisos para quienes violen (los violadores) de estas leyes, para que no se conduzcan con audacia y arrogancia, en efecto pronunciando sentencia de muerte contra ningún hombre, ni ordenando ejecuciones. Así se prohíbe el juicio que manda amputar miembros de cualquier persona de cualquier edad, por sí o por medio de otros sometidos a él, o infligir cualquier herida. Pues si alguien que ha tomado el orden eclesiástico, sea obispo, presbítero, o diácono, olvidado de estos preceptos, ejecutase tales [penas] en los siervos de la Iglesia o en otro cualquiera hombre o mujer, en contra de nuestra prohibición, que se le despoje de sus órdenes, además, que sea encarcelado a perpetuidad y privado de la comunión, y que haga allí severísima penitencia. Y que si se encontrara a las puertas de la muerte, que se le de la comunión, por la misericordia de Dios, que «no desea la muerte del pecador, sino que se convierta y viva» (Ezequiel, 18).

Evidentemente, la ejecución de dichas penas —amputación de miembros o heridas, infligidas probablemente a latigazos o mediante la tortura— debería estar en manos de las autoridades judiciales islámicas, y no de los subordinados del poder eclesiástico, como parece indicar que ocurría, pues los obispos carecían de capacidad coercitiva. Sería interesante conocer a cuál de las fuerzas del orden dependientes de la corte cordobesa atañía concretamente aplicar el castigo a los miembros de esta minoría, quizá el *comes* que representaba a la comunidad ante el califa.⁴⁷ De la misma manera, la justicia criminal estaba ya reservada a las autoridades islámicas, por lo que la vuelta a este canon era absolutamente pertinente.

⁴⁷ Así parece reflejarlo una fetua recogida en Abū l-Aṣṣbag `Īsā Ibn Sahl, *Dīwān al-aḥkām al-kubrā «al-Nawāzil wa-l-i`lām»*, ed. R. H. al-Nu`aymī, Riyad, 1417/1997, II, 974-976. Agradezco a la Dra. Delfina Serrano esta referencia.





3. EL OBISPO COMO FUENTE DE PIEDAD

Considerando que había obispos que se valían de su cargo para venganzas personales por odio o envidia, infligiendo a sus enemigos castigos severos que a veces les causaban la muerte bajo el pretexto de imponerles penas espirituales; se dispuso que cuando alguien tuviera que ser castigado con penas graves que pusieran en peligro la vida, debería hacerse públicamente o al menos en presencia de otros dos o tres testigos clérigos. El Concilio recordó a obispos y sacerdotes que el clero no debía derramar sangre y por tanto no podían matar ni mutilar, ni ordenar a otro que lo hiciera, norma dirigida tanto a los hombres libres como a los esclavos:

Que los obispos y presbíteros rectores de la Iglesia se sirvan de la prudencia y la paciencia al emitir sus juicios, sin dañar a nadie en la cabeza ni impongan a ningún hombre penitencia tan severa o grave que le suponga la muerte, y que no impongan a un obispo ninguna penitencia sin la intervención de tres obispos.

En efecto, guiados por la sanción y la sentencia de los antiguos cánones, se concluye que recayó /tomamos sobre nosotros el cuidado del castigo de los pecados, poniendo en ello(s) más benignidad y clemencia que condena y enmienda, pues nos es preferible una razón serena y un juicio moderado que la indignación y el odio, el amor que las Escrituras recomiendan a todos, por mucho que se actúe con ellos con inicua tiranía y censura. Y por otra parte, se nos ha delatado que algunos de nuestros hermanos obispos han castigado a los presbíteros, diáconos y otros de sus súbditos despiadadamente, ciertamente inducidos por el odio, la enemistad y la ira, hasta tal punto que corrigiendo la razón y enmendando la disciplina no sólo siente aversión completa hacia las leyes de los cánones, sino especialmente llevan a este a la muerte/perdición, como quiera que/puesto que sobrepasan con mucho sus fuerzas.⁴⁸

El juicio a los propios obispos debía pues ser realizado por un concilio o sínodo, según el canon 7, pero nos gustaría saber hasta qué punto y cuándo podía reunirse un número suficiente de obispos en los diversos periodos de la historia andalusí: queda constancia del concilio de Córdoba de 836, pero poco más sabemos de este punto, y en él no se hace ninguna referencia a los contenidos de estos cánones.⁴⁹ La insistencia en

⁴⁸ Libro I, tit. 34, c. 7 del Concilio Toledano XI. Ms. Árabe 1623, BRME, f. 51r-v; Casiri, BNM, ms. 8985, ff. 72v-73r.

⁴⁹ Sus actas han sido editadas por Gil, J., *Corpus Scriptorum Muzarabicorum*, Madrid, 1973, 137 y ss.





los tres testigos probos, de la misma categoría que el obispo acusado, y el cuidado que debía ponerse al redactar las actas de semejante juicio indican suficientemente la dificultad de levantarse contra el poder episcopal bajo el gobierno islámico, incluso aunque hubiera razones fundadas. Una vez más, la capacidad de sufrimiento de la persona debía tenerse en cuenta, acudiéndose a la clemencia como forma de atemperar la sentencia:

Pues si por juicio y sentencia especial del concilio se les tuviera por dignos de exilio o cárcel, el obispo o presbítero en presencia de tres hermanos testigos instruya el tiempo de penitencia, y suscriba con su propia mano una narración con nota de año y mes que contenga la denuncia de los testigos del pecado cometido y acta de los hechos. Si se instituye un juicio con esta razón y ley, sin duda alguna de este modo los pecadores no sufrirán ni la muerte ni el destierro sin prueba cierta y su confesión espontánea, ni incurrirán en el estigma de la crueldad del obispo, ni se imputará a cualquiera de ellos que actuaba por razón del vicio de la indignación o la obstinación, ni se les acusará de este tipo de crimen. Y que ellos naturalmente observada la ley, se abstengan de imponer a ningún hombre muerte o daño a causa de una penitencia que no se pueda soportar.⁵⁰

En todos estos casos, observamos que, si bien cuando son los obispos los que aplican las penas sobre sus dependientes, los castigos corporales contemplados por la legislación visigoda estaban perfectamente reconocidos, aunque en esta etapa posterior se maticen, cuando se trata de ejecutarlos sobre la autoridad religiosa, las penas no van más allá del exilio —evidentemente revocable—, la excomunión y la penitencia. Términos como el furor, el odio o la ira se utilizan sin tapujos para definir las reacciones de los obispos como señores temporales. Sin embargo, no nos engañemos: en el hipotético caso —difícil de demostrar con documentación andalusí, pero a la orden del día entre el clero franco y romano contemporáneo— de que un obispo fuera castigado por sus crímenes y abusos, el exilio era duro, pero mucho más aún lo era la excomunión, que les privaba de su autoridad sobre todo el cuerpo cristiano, y por tanto de las rentas que en virtud de administrador de este cuerpo le correspondían. Cuanta más oposición sufriera el obispo dentro de su propia comunidad local, más expuesto se encontraba a nivel político⁵¹. Y esto era un precio que, en el contexto de su figura de intermediario entre la sociedad cristiana y el gobernante islámico, no se podía permitir.

⁵⁰ Ms. Árabe 1623, BRME, f. 51v; Casiri, BNM, ms. 8985, f. 73r.

⁵¹ Fouracre, P., «Why were so many bishops killed», 23-25.

