

## UNA INTERPRETACIÓN POLÍTICA (MÁS QUE RELIGIOSA) DE LA SITUACIÓN DE LOS CRISTIANOS EN AL-ANDALUS A PARTIR DE LA GESTIÓN DE SU ARQUITECTURA RELIGIOSA

---

Fernando Arce Sainz\*  
Biblioteca Tomás Navarro Tomás (CCHS-CSIC), España

Frente al enfoque religioso habitualmente empleado a la hora de definir la situación de los cristianos en al-Andalus, se ofrece un enfoque de carácter político. Se toma como hilo conductor la gestión de los edificios religiosos de los colectivos no musulmanes a lo largo de los siglos VIII, IX y X, con especial atención a la capital omeya: Córdoba. Presento dos tipos de actitud musulmana respecto a las iglesias y sinagogas: una política, ejercida por el poder omeya desde el momento de la conquista, y otra, socio-religiosa, surgida a partir del siglo IX y que tiene a los ulemas como animadores, que buscará, sin demasiado éxito, influir en la primera.

*Palabras Claves:* *dimma*, omeyas, iglesias, actitud.

A POLITICAL (MORE THAN RELIGIOUS) INTERPRETATION OF THE SITUATION OF CHRISTIANS IN AL-ANDALUS BASED ON THE MANAGEMENT OF ITS RELIGIOUS ARCHITECTURE

Faced with the religious approach usually used when defining the situation of Christians in al-Andalus, a political approach is offered here. The management of the religious buildings of non-Muslim groups throughout the 8th, 9th and 10th centuries is taken as a common thread, with special attention to the Umayyad capital: Córdoba. I present two types of Muslim attitude towards the churches and synagogues: one policy, exercised by the Umayyad power from the moment of the conquest, and another socio-religious one, which emerged from the 9th century and which has the ulema as animators, which it will seek, without too much success, to influence the former.

*Keywords:* *dimma*, Umayyads, churches, attitude.

Artículo Recibido: 21 de Mayo de 2021  
Artículo Aprobado: 18 de Junio de 2021

---

\* E-mail: fernando.arce@cchs.csic.es

Es habitual considerar que la actitud mostrada por los musulmanes respecto a la arquitectura religiosa cristiana en las tierras de conquista es lo que define, por encima de cualquier otro factor, el pulso monumental de las comunidades no musulmanas en lo tocante a sus edificios de culto. Son los poderes musulmanes, en tanto en cuanto disponen de los resortes coercitivos, los que al expresar su actitud frente a las poblaciones cristianas sometidas impondrían un marco de relaciones en el que, entre otras cosas, se regularía el impacto del cristianismo a través de sus manifestaciones monumentales (especialmente religiosas) en la sociedad islámica dominante.

Sin duda, este elemento exógeno (impuesto desde fuera de los colectivos cristianos) es capital para comprender el desarrollo de la monumentalidad cristiana en al-Andalus, aunque siempre debe ser conjugado con los elementos endógenos. Entiendo por tales elementos las capacidades, limitaciones e intereses de los propios colectivos mozárabes o, más bien, de aquellos segmentos de los mismos que gestionan arquitectura religiosa a lo largo del tiempo. No obstante, me centraré en este estudio en el componente exógeno ya que, en gran medida, influye en aquellos que llamo endógenos.

### **1. ¿Qué actitud traían los conquistadores de al-Andalus?**

Antes de llegar al extremo occidental del Mediterráneo, el expansivo poder omeya había sometido amplios territorios, con sus pobladores, en los que la religión cristiana tenía una amplia implantación institucional, política y social cuando asoma el Islam. Cuando el católico reino visigodo es conquistado, sin duda, las fuerzas musulmanas portaban una actitud ya ensayada en otros lugares.

Tradicionalmente, se atribuye a los califas omeyas una postura tremendamente restrictiva respecto a los templos de culto no musulmanes a partir del contenido de sendos pactos acordados con los cristianos de Jerusalén (Omar I, en 638) y Siria (Omar II, en 697). En ambos, los cristianos renuncian a levantar cualquier nuevo establecimiento religioso e, incluso, poder salvar de la ruina o el deterioro a los templos antiguos.

Estos testimonios propician asumir el carácter oficialista de la actitud por ser los califas quienes rubrican los tratados y, además, admitir que dicha actitud se muestra enormemente severa con la capacidad monumental cristiana. Tendríamos, por tanto, al poder omeya pertrechado en origen con una actitud nitidamente definida que se

universalizará merced a la expansión de dicho poder. Allí donde llegue repetirá comportamientos antes practicados.

Esta construcción histórica es la que tradicionalmente se usa cuando se habla de al-Andalus. Simonet<sup>1</sup> y Gómez-Moreno<sup>2</sup>, basándose en la información documental oriental, definen una postura musulmana intransigente y restrictiva desde los primeros tiempos que no hará más que reafirmarse en los territorios de conquista. Los musulmanes que desembarcaron en la Península Ibérica a comienzos del siglo VIII llevaban consigo esa actitud y no hicieron otra cosa más que aplicarla.

Hacer de estos textos inequívocas proclamas de la postura oficial emanada de la autoridad califal omeya es sin duda tentador, pero no podemos ignorar el contexto en el que aparecen y en el que usan. Supuestamente generados por el aparato político, comienzan a manejarse tras el periodo de las grandes conquistas en el marco de la reflexión jurídico-religiosa junto a otros materiales como las tradiciones vinculadas a personajes de las primeras generaciones del Islam (Mahoma, los «compañeros» (*ṣaḥāba*) y los «seguidores» (*ṭabiʿun*)), hadices y opiniones de reputados maestros de distintas escuelas jurídicas. ¿Cómo y cuándo han llegado estos textos a la discusión y, sobre todo, qué grado tienen de verosimilitud y autenticidad? Autores como Fattal<sup>3</sup> y Tritton<sup>4</sup> consideran apócrifo el pacto de Omar II, aunque este último opina que se haría en tiempos del califa omeya Omar b. Abd al-Aziz (717-720). A.-L. de Prémare<sup>5</sup> califica directamente de «*fiction littéraire*» el atribuir al califa Omar la mayoría de disposiciones legales relativas a los no musulmanes en territorios conquistados. R. Schick<sup>6</sup>, por su parte, se inclina de forma decidida por una fecha de elaboración posterior a la caída de la dinastía omeya. El ambiente, en su opinión, es ya abasí y tiene por impulsores no tanto a los gobernantes como a los ulemas. Abu Yusuf, de la escuela Hanafí (m. 798), y otros juristas anteriores, proclaman que los cristianos no deben construir nuevas iglesias, mucho menos si se trata de una ciudad fundada por musulmanes. Parece que hay una clara intención por sacar de las tumbas a los omeyas enarbolando severas condiciones para justificar acciones o intentar influir en esa dirección a las instancias capaces de emprenderlas.

Es indudable que el pacto de Omar II y los cristianos de Siria, autoría y fecha aparte, tiene una vital importancia en la tradición jurídica islámica ya que el texto sirvió de base a juristas de todas las escuelas<sup>7</sup>. Recordemos que estas escuelas desarrollan su actividad en territorios conquistados hacia tiempo. Hemos de preguntarnos entonces si lo que quieren transmitir es lo que ocurrió o lo que debería, en su opinión, haber ocurrido cuando el poder político estableció el estatuto de los *ḍimmíes*. La época de conquistas ha quedado atrás por lo que no se trata de definir una actitud para futuras ocasiones. Se habla más bien de realidades presentes y no pasadas.

El desarrollo de los estudios arqueológicos en lo que fue el enorme universo musulmán está permitiendo nuevos cauces para la obtención de información que pueden incorporarse a una discusión que sólo ha trabajado con un exiguo número de

<sup>1</sup> Simonet, Francisco Javier, *Historia de los mozárabes de España* (4 vols.), Turner, Madrid, 1983, p. 83-84.

<sup>2</sup> Gómez-Moreno, Manuel, *Iglesias mozárabes. Arte español de los siglos IX al XI* (2 vols.), Junta para la Ampliación de Estudios, Madrid, 1919, p. 2-3.

<sup>3</sup> Fattal, Antoine, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'islam*, Imprimerie Catholique, Beirut, 1958.

<sup>4</sup> Tritton, Arthur, *The Caliphs and their Non-Muslim Subjects: A Critical Study of the Covenant of 'Umar*, Frank Cass, Londres, 1970.

<sup>5</sup> Prémare, Alfred-Louis, *Les Fondations de l'Islam: entre écriture et histoire*, París, Points, 2002.

<sup>6</sup> Schick, Robert, *The Christian Communities of Palestine from Byzantine to Islamic Rule*, Darwin Press, Princeton, 1995.

<sup>7</sup> García Sanjuán, Alejandro, «Formas de sumisión del territorio y tratamiento de los vencidos en el derecho islámico clásico», en *El cuerpo derrotado: cómo trataban los musulmanes a los enemigos vencidos (Península Ibérica, ss. VIII-XIII)*, Madrid, 2008 (pp. 61-111), p. 75.

documentos escritos de dudosa originalidad. En las últimas décadas, en diferentes territorios bajo el poder omeya, se han identificado actuaciones monumentales cristianas en edificios religiosos. Unas veces se trata de reformas en iglesias preislámicas y otras son, directamente, fundaciones *ex novo*. Valgan de ejemplo los trabajos de Schick<sup>8</sup> y Michel<sup>9</sup> en los territorios nucleares omeyas de Siria y Jordania.

Tanto Schick como Michel nos ofrecen unas panorámicas monumentales complejas. Se documenta una verdadera gestión patrimonial en la que se producen situaciones diversas que van desde la conservación a la desaparición pasando por la reparación y la promoción. Los testimonios materiales suponen una contradicción respecto al discurso tradicional basado en unas fuentes escritas que mostraban una beligerante actitud musulmana traducida en condiciones leoninas para el mantenimiento de los centros de culto cristiano. En teoría, estas acciones no podrían haberse producido, pero están ahí. La existencia de atestiguadas iniciativas monumentales cristianas en época paleoislámica parece indicar que, en lo que podemos llamar la actitud musulmana «oficial», hay espacios de consenso para que se produzcan estas iniciativas, por lo que no pueden ser vistas como ilegales o transgresoras. Por mucho que leamos una y otra vez los pretendidos pactos de los califas, su representatividad queda comprometida por una información arqueológica y una crítica histórica que recomiendan dejar de considerarlos el centro de la definición de la actitud omeya.

Resumiendo, hemos de aceptar que en la conquista de al-Andalus imperaron protocolos aplicados en otros lugares y que los conquistadores, actuando en nombre del califa, portaran una actitud que no necesitaba ser improvisada. El problema está en la caracterización de dicha actitud, ya que los materiales informativos textuales empleados tradicionalmente deben ser tomados con todas las cautelas debido a su contexto de generación y circulación y a las contradicciones que empieza a plantear la arqueología. También en al-Andalus<sup>10</sup>.

Historiográficamente, pese a discusiones sobre cómo denominar la forma en que surgió al-Andalus («invasión», «sumisión», «conquista pacífica», «conquista por capitulación»)<sup>11</sup>, se admite el importante papel de las soluciones pactadas en el proceso

<sup>8</sup> Schick, Robert, *op. cit.*

<sup>9</sup> Michel, Anne, «Le devenir des lieux de culte chrétiens sur le territoire jordanien entre le VIIe et le IXe siècle: un état de la question», en *Le Proche-Orient de Justinien aux Abbassides. Peuplement et dynamiques spatiales. Actes du colloque "Continuités de l'occupation entre les périodes byzantine et abbasside au Proche-Orient, VIIe-IXe siècles"* (Paris, 18-20 octobre 2007), Turnhout, 2011 (pp. 233-269).

<sup>10</sup> Desde hace veinticinco años existen propuestas que abogan por fechas posteriores al 711 para una serie de importantes promociones edilicias cristianas: Santa María de Melque (Caballero, Luis y Moreno, Francisco, «Balatalmelc, Santa María de Melque. Un monasterio del siglo VIII en territorio toledano», en *Lo que vino de Oriente. Horizontes, praxis y dimensión material de los sistemas de dominación fiscal en Al-Andalus (ss. VII-IX)*, BAR, pp. 182-204); Santa Lucía del Trampal (Caballero, Luis y Sáez, Fernando, *La iglesia mozárabe de Santa Lucía del Trampal, Alcuéscar (Cáceres). Arqueología y arquitectura*, en *Memorias Arqueológicas de Extremadura*, 2, Mérida, 1999); Pla de Nadal (Caballero, Luis y Utrero, María Ángeles, «Modelos arquitectónicos y decorativos a inicios del siglo X. Algunas certezas y varias hipótesis», *Arqueología y Territorio Medieval*, 24, 2017, pp. 185-206); San Pedro de la Mata (Utrero, María Ángeles y otros, «San Pedro de la Mata (Sonseca, Toledo). Construir y decorar una iglesia altomedieval en piedra», *Archivo Español de Arqueología*, LXXXIX, 2016, pp. 45-69); Valéncia la Vella, El Punto del Cid, Puig Rom, El Cerro de la Oliva (Arce Sainz, Fernando, «Oposición, sumisión y progreso de los poderes cristianos en el naciente al-Andalus y el extraño caso de Pelayo», en *1300 aniversario del origen de Asturias*, Anejos de *Nailos*, 5, 2019, pp. 121-131).

<sup>11</sup> García Sanjuán ofrece una panorámica historiográfica en este sentido (García Sanjuán, Alejandro, *La conquista islámica de la península ibérica y la tergiversación del pasado*, Marcial Pons, Madrid, 2013, pp. 421-425). Es Pedro Chalmeta, en su opinión, el que hizo bascular el paradigma hacia una lectura actual de la conquista (Chalmeta, Pedro, *Invasión e islamización. La conquista de Hispania y la formación de al-Andalus*, Mapfre, Madrid, 1994). Su propuesta, a pesar de tener algunas contradicciones conceptuales

de ocupación de Hispania, que no dejaba de ser una acción militar. No obstante, carecemos de una colección de documentos relativos a pactos concretos con las poblaciones locales<sup>12</sup>. Las fuentes escritas sólo nos han transmitido el contenido completo del famoso pacto firmado por Teodomiro y Abd al-Aziz<sup>13</sup>.

En principio, el establecimiento de los pactos propicia el mantenimiento, sin quebrantos, de los edificios religiosos de los colectivos que se han sometido. Sólo hay que leer este extracto del Pacto de Teodomiro:

*“[...] se respetarán sus vidas, no se les dará muerte y no se quemarán sus iglesias; tampoco se les prohibirá el culto de su religión”<sup>14</sup>*

El cumplimiento de esa cláusula tiene su refrendo material en la iglesia del Tolmo de Minateda (Albacete), una de las siete ciudades vinculadas, con seguridad, al pacto<sup>15</sup>. La arqueología certifica que este edificio religioso mantuvo su función como lugar de culto hasta bien entrado el siglo VIII<sup>16</sup>. Su cese como lugar de culto no se hace de forma traumática sino en el marco de una redefinición espacio-funcional consecuencia de la dinámica socio-política de la ciudad décadas después de la firma del pacto.

En un acuerdo como el firmado por Teodomiro, lo relevante para el poder omeya es obtener el compromiso político y tributario de los cuerpos sociales sometidos a través de las élites locales (en este caso laicas) que se sentaron a negociar. A cambio de paz socio-territorial y satisfacción tributaria, estas élites conservan su libertad personal y confesional, sus bienes, propiedades e instituciones, las cuales les permiten seguir alineando a las sociedades sobre las que ejercían su dominio antes de la irrupción islámica<sup>17</sup>. Estos poderes cristianos, capaces de asegurar los pilares de la relación con el

---

que denuncia García Sanjuán, sin duda fue determinante para que hoy en día haya bastante consenso historiográfico respecto al importante rol que tuvieron los pactos en el naciente al-Andalus.

<sup>12</sup> Pedro Chalmeta (*op. cit.*, pp. 206-213) ha reunido distintas menciones (hasta un número de once) sobre el establecimiento de acuerdos, unas veces referidos a ciudades concretas (Écija, Ceuta, Fuente de Canto, Sevilla, Mérida, Pamplona, Huesca y Lisboa) y otras a territorios (valle del Cinca y término de Lérida, Tudmir e Yilliqiya). Ver también el trabajo de Franco-Sánchez, Francisco («El tratado de Teodomiro en su contexto histórico y paleográfico», *eHumanista/IVITRA*, 5, 2014, pp. 312-348) en el que se recogen, aparte de los casos peninsulares, las referencias a pactos en el norte de África (Ceuta) y el sur de Francia (Carcasona).

<sup>13</sup> No hay que dar por sentado que fuera Abd al-Aziz el conquistador de la región de Tudmir y, en consecuencia, el hacedor del pacto. Hay una familia de relatos de conquista (Ahmad al-Razi, m. en 955) que atribuye a las maniobras militares de Tariq el sometimiento de esta región, frente a otra tradición, recogida en textos relativamente tardíos como los al-Udri (m. en 1085), en la que introduce en escena al hijo de Musa al tiempo que trasmite el contenido literario del pacto (Manzano, Eduardo, «La transmisión sobre Teodomiro», *eHumanista/IVITRA*, 5, 2014, (pp. 243-261). p. 252).

<sup>14</sup> Molina, Luis, «Un relato de la conquista de al-Andalus», *Al-Qantara* XIX-1, 1998, (pp. 39-66), p. 58-60.

<sup>15</sup> Gutiérrez Lloret, Sonia, Abad, Lorenzo y Gamó, Blanca, «Eio, Iyyuh y el Tolmo de Minateda (Hellín, Albacete): de sede episcopal a madina islámica», *Les ciutats tardoantigues d'Hispania: cristianització i topografia*, Institut d'Estudis Catalans. VI Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica, 2005, (pp. 345-68).

<sup>16</sup> Gutiérrez Lloret, Sonia, «De espacio religioso a espacio profano: transformación del área urbana de la basílica del Tolmo de Minateda (Hellín, Albacete) en barrio islámico», *II Congreso de Historia de Albacete*, 2002, (pp. 307-316).

<sup>17</sup> Este grupo de poder regional, personalizado en la figura de Teodomiro, mantiene durante décadas su preeminencia local, primero con el propio Teodomiro, cuya hija se desposará con un árabe y, más adelante, con Atanagildo, un individuo que, como su antecesor, da muestras de ejercer una jefatura reconocida, tanto a nivel interno como de cara al poder musulmán con el que se pactó. *Vid.* el párrafo dedicado a ambos que está contenido en la *Crónica Mozárabe de 754* (López Pereira, José, edición crítica y traducción, Anúbar, Zaragoza, 1980, p. 114-115).

poder entrante, «arrastraron» al pacto a las sociedades que dominaban física e ideológicamente. En al-Andalus no hubo Covadongas<sup>18</sup>.

No obstante, hay noticias que hablan de situaciones de conquista muy lesivas para el patrimonio cultural cristiano. Ahí está la tradición literaria transmitida tanto por Ibn Idari como Al-Maqqari según la cual, una vez tomada Córdoba, fueron destruidas todas las iglesias a excepción de una, que se obligó a compartir con el rezo mahometano. Simonet y tantos otros veían certificada en esta noticia una postura militantemente agresiva que los omeyas trajeron consigo a al-Andalus desde el momento mismo de la invasión. Sin embargo, la verosimilitud histórica de los acontecimientos narrados en esta tradición está desacreditada. Desde la crítica textual, queda demostrado que se trata de una adaptación, a al-Andalus, de una tradición oriental que tiene a Damasco como escenario de los hechos<sup>19</sup>. Desde la crítica arqueológica, se tiene que descartar la presencia de un templo cristiano bajo la aljama así como la destrucción de todas las iglesias cordobesas a inicios del siglo VIII<sup>20</sup>. Por si fuera poco, las últimas exploraciones arqueológicas llevadas a cabo en la mezquita en 2017 tampoco han aportado ningún argumento favorable a la existencia de iglesias previas<sup>21</sup>. Tan solo queda, como hacen algunos, parapetarse tras una única fuente literaria (ignorando el resto) y pervertir la información suministrada por la arqueología desde los años 30 del siglo pasado<sup>22</sup>.

A la hora de caracterizar la actitud islámica que desembarcó en la península parece que debe ser comprendida en el marco de una conquista marcada por la búsqueda de acuerdos. No sabemos el grado de estandarización que representa el pacto de Teodomiro. Quedémonos con sus aspectos esenciales. Estos, para mí, tienen que ver con el establecimiento de unas normas que comprometen a las poblaciones locales a responder política y tributariamente. No hay datos que permitan asegurar que en los pactos se establecieran cuestiones referidas al impacto del cristianismo a través de sus

<sup>18</sup> Arce, Fernando, «Oposición, sumisión ... *op cit.*

<sup>19</sup> García Sanjuán, Alejandro, *La conquista islámica... op cit.*, p. 395-396.

<sup>20</sup> Arce, Fernando, «La supuesta basílica de San Vicente en Córdoba: de mito histórico a obstinación historiográfica», *Al-Qantara*, XXXVI-1, 2015, (pp. 11-44).

<sup>21</sup> Raimundo Ortiz, uno de los arqueólogos participantes en la excavación, ha declarado públicamente: «No sabemos dónde estaría la basílica (de San Vicente)», (Cadena SER-Córdoba, 25-1-2018); «No hemos sido capaces de identificar una basílica cristiana bajo la Mezquita de Córdoba», (Diario Público, 18-01-2020).

<sup>22</sup> Sánchez Saus, por ejemplo, llega a decir: «Esta posición negacionista [de la basílica de San Vicente] también contradice los testimonios arqueológicos **evidentes** [la negrita es mía] desde los trabajos de Félix Hernández Jiménez...» (Sánchez Saus, Rafael, «De San Vicente a mezquita aljama: espacios sagrados y cristianismo en Córdoba bajo el dominio islámico», *El templo de Córdoba*, Almuzara, Córdoba, 2019, pp. 91-105). Leamos ahora lo que dijeron, respectivamente, Félix Hernández y Manuel Gómez-Moreno respecto al fruto de su propio trabajo: «Según nos comunicó don Félix en distintas ocasiones [quien escribe es Ana María Vicent] los restos que allí encontró, y que pasó a un minucioso plano, le dejaron algo perplejo acerca de la existencia de dicha iglesia pues, aunque se presenten en una dirección este-oeste [se refiere ciertos muros aparecidos en la sala de oración], lo que pudiera ser cimentación de la nave central ofrece para ésta una anchura ridícula, aparte de que no se descubrieron vestigios de la cabecera y de ningún elemento característico de la estructura propia de un edificio litúrgico paleocristiano o visigodo» (Vicent, Ana María, «Perfil científico y humano de D. Félix Hernández», *Corduba*, 3, vol. I, fasc. 3, 1976, pp. 165-198, p. 176); «Se ha explorado, ha pocos años, en el subsuelo [de la mezquita] para rebajar el pavimento sin descubrir nada que pudiera corresponderle [a la supuesta iglesia de las fuentes escritas]. A gran profundidad aparecen mosaicos romanos y cimientos de casa; encima, a unos 55 centímetros del piso moderno, la cepa de un edificio ruin, con solería de hormigón y paredes de mampostería mala [...] y, ya en el patio, a dos de profundidad, la ruina de otro edificio romano tardío: gran pórtico rematado en exedras, habitaciones a su parte oriental y delante cinco columnas, con capiteles de tipo corintio degenerado [...] fustes de pudinga mal redondeados y basas áticas: ni su situación ni su aspecto corresponden con lo que se busca» (Gómez-Moreno, Manuel, *El arte árabe español hasta los almohades*, Ars Hispaniae, III, Plus Ultra Madrid, 1951, p. 19) ¿Quién es el negacionista?

centros de culto en una sociedad musulmana que todavía no existe, aunque esté dando sus primeros pasos.

## 2. La actitud de los omeyas de al-Andalus

A mediados del siglo VIII un miembro de la dinastía omeya que se salvó de la violencia abasí consiguió consolidar un espacio de poder en el extremo occidental del imperio forjado por sus antepasados. La creación del emirato omeya de Córdoba supondría, a priori, que en al-Andalus la actitud musulmana no tendría que verse alterada al tratarse de la misma autoridad actuante desde la conquista. No obstante, el establecimiento de una estructura estatal propia, ya no delegada, con sus propios resortes y mecanismos políticos, sociales e ideológicos, tal vez pudo dar lugar a reformulaciones o revisiones en las relaciones con los no musulmanes. ¿Qué sabemos de la actitud de los omeyas de al-Andalus y cuáles son sus canales de expresión? Dichos canales, en teoría, podían haber dejado alguna huella documental rastreable que permitiera intuir la actitud que anidaba en el palacio de los emires. Lo cierto es que no contamos con documentos que se refieran a edictos o leyes en este sentido. Actitud, sea la que sea, claro que la hubo, pero debemos acercarnos a ella de forma indirecta mientras no aparezcan menciones explícitas.

¿En qué situaciones podemos reconocer a la autoridad omeya implicada en el plano de la arquitectura cultural *dimmi*? En muy pocas, la verdad. De ellas hay que descontar, además, las que no ofrezcan garantías históricas. Este es el caso de la fundación de la mezquita aljama de Córdoba en el contexto narrativo del que he hablado algo más arriba.

Una situación en la que sí es seguro que los omeyas cordobeses actuaron de forma ejecutiva en el patrimonio inmueble mozárabe tuvo lugar a mediados del siglo IX. Eulogio nos cuenta que el emir Mohamed, en 851, ordenó un ataque contra las iglesias cordobesas:

*[...] ha ordenado [el emir] demoler las iglesias recientemente construidas y destruir todo lo que brillaba en las antiguas basílicas con una nueva devoción y había sido añadido con tosco aparejo en tiempo de los árabes.<sup>23</sup>*

Es muy interesante el paisaje edilicio mozárabe que se desprende del relato. Al ofrecer los posibles objetivos del ataque nos descubre el cordobés un parque inmueble cultural formado por edificios tanto antiguos como nuevos. En los viejos templos, además, parece que se pudo intervenir arquitectónicamente a tenor de las palabras de Eulogio cuando se refiere a partes reformadas o añadidas en tiempos de los árabes. En efecto, a partir de la información suministrada por los escritores cristianos cordobeses de mediados del IX (Eulogio, Álvaro y Sansón)<sup>24</sup> conocemos cerca de una veintena de establecimientos religiosos que van desde la ciudad hasta la serranía pasando por la campiña: la catedral, aunque no sepamos cuál es ya que los escritores nunca usan ese término vinculándolo a un templo en concreto; basílicas martiriales suburbanas; parroquias; monasterios. Algunos de estos centros eran anteriores a la conquista y otros fueron levantados tras ella. Con seguridad, los monasterios de Tábanos y Peñamelaria<sup>25</sup> y otro cenobio patrocinado por Álvaro<sup>26</sup>.

<sup>23</sup> Herrera, Pedro (ed. y trad.), *San Eulogio de Córdoba. Obras completas*, Akal, Madrid, 2005, p. 157.

<sup>24</sup> Gil, José (ed.), *Corpus Scriptorum Muzarabicorum*, 2 vol., CSIC, Madrid, 1973.

<sup>25</sup> Herrera, Pedro, *op. cit.*, pp. 107 y 159.

<sup>26</sup> En una carta que envía Álvaro al, se supone, amigo Romano, dice que él dotó un establecimiento religioso (parece que de corte monástico) en una tierra de su propiedad que ha terminado en manos de, seguramente, el conde de los mozárabes en ese momento de nombre Servando (del Cerro, Gonzalo y Palacios, José (trad.), *Epistolario de Álvaro de Córdoba*, U. C. O., Córdoba, 1997, p. 106-109).

Tenemos entonces un brote de violencia musulmana que parece un castigo colectivo motivado por la puesta en marcha del conflicto martirial en el último año de reinado de Abderramán II. Hay por tanto la quiebra de un *statu quo* desencadenada por una acción reactiva del poder político emiral. A la vista de este paisaje edilicio hemos de preguntarnos qué tipo de actitud musulmana había propiciado su definición. Parece que la tutela omeya había posibilitado cauces para la conservación y renovación de la arquitectura cultural cristiana. Lo importante, entonces, es que existían unos márgenes de actuación, no sabemos sobre qué condiciones concretas, en los que, de reunirse las capacidades endógenas en el colectivo mozárabe, se podía intervenir de forma positiva en los establecimientos religiosos, bien manteniendo los existentes bien promocionando otros nuevos. Estas acciones patrimoniales, por tanto, se moverían dentro de una legalidad o consenso entre la autoridad musulmana y la comunidad mozárabe que se remontaría a un tiempo pasado. Yo mismo, hace ya algunos años<sup>27</sup>, me negaba a aceptar lo evidente al considerar que los monasterios de Tábanos y Peñamelaria, por ser obra nueva, eran directamente violaciones de unas severas leyes musulmanas.

El ataque de Mohamed I no significó poner fin a la actitud descuidada y relajada de sus predecesores. Fue una represalia que no supuso un punto y aparte en la actitud musulmana. Parece, más bien, que no fue derribado ni un solo edificio, ni antiguo ni moderno<sup>28</sup>. Casi todas las iglesias que conocemos a través de las obras literarias de mediados del IX siguieron formando parte del paisaje monumental mozárabe porque las volvemos a encontrar referenciadas, un siglo después, en el *Calendario de Córdoba*<sup>29</sup>. Por otro lado, parece muy extraño que Eulogio no dé ningún dato concreto de los templos supuestamente destruidos. Si hubiera sido demolida alguna iglesia, a buen seguro, el cordobés habría consignado su nombre como prueba de la violencia desatada por el emir.

En conclusión, tenemos que admitir que en Córdoba, capital del poder omeya, la situación de la arquitectura religiosa cristiana, cuando informativamente asoma a mediados del siglo IX, indica que no se había entrado en una fase recesiva tras la conquista islámica. Hay una destacada presencia de espacios de culto, antiguos y nuevos, y no se percibe precariedad a la hora de mantenerlos por culpa de severas restricciones impuestas desde fuera. Más bien se debería pensar en un marco en el que las acciones positivas en las iglesias están reconocidas. En otras palabras, ni son transgresiones ni son ilegales.

---

<sup>27</sup> Arce, Fernando, «Los monasterios cordobeses de Tábanos y Peñamelaria a la luz de los textos y su entorno histórico», *Boletín de Arqueología Medieval*, 6, 1992, (pp. 157-170).

<sup>28</sup> Unos años después, Eulogio vuelve a recordar el ataque en otra de sus obras, el *Apologético de los Mártires*. En esta segunda versión ha desaparecido cualquier mención al derribo de iglesias. Los daños en, .los inmuebles se limitaron al desmonte de lo que Eulogio llama *excelsa pinnaculorum*, algo que podría interpretarse como los remates de los edificios. Según el autor, estos remates contenían los signos a los cuales la comunidad de cristianos miraba día a día (Herrera, Pedro, *op. cit.*, p. 207)). Creo que se trata de las llamadas cruces con laurea, un tipo de piezas escultóricas caladas que definen una cruz, signo cristiano por excelencia, inscrita en un círculo y un pie para fijarlas en los tejados. Arqueológicamente, estas cruces siempre aparecen vinculadas a iglesias en territorio andalusí, estando del todo ausentes en la arquitectura de los territorios cristianos altomedievales (*vid.* Caballero, Luis y Sáez, Fernando, *La iglesia mozárabe... op. cit.*, p. 210-215).

<sup>29</sup> Cuando comparamos la lista de los centros de culto del IX con la del X es manifiesta la estabilidad del parque inmueble religioso (Dozy, Reinhart (ed.) y Pellat, Charles (trad.), *Le Calendier de Cordoue*, Brill, Leiden, 1961). Se ha producido alguna baja, como el monasterio de Tábanos, pero también algún alta, como los monasterios de Lanitus (18 de junio) y de Santa Eulalia de Barcelona (12 de febrero) ¿Obra nueva? Seguramente, igual que lo fueron en su momento Tábanos, Peñamelaria y el monasterio de Álvaro.

### 3. La actitud socio-religiosa

Hasta el momento se ha tratado la actitud musulmana desde una óptica eminentemente oficialista, ya que hablamos de un poder político que cuenta con los mecanismos para imponer y hacer respetar un marco de relaciones a los colectivos no musulmanes. Según este marco, los cristianos sabían qué podían o no hacer y cuándo incurrían en una infracción que supusiera la intervención de la autoridad con el objetivo de restablecer el marco legal quebrantado, recurriendo a la violencia si fuera necesario. Sin embargo, no disponemos de información directamente producida y difundida por el poder político de al-Andalus que nos permita reconocer, de forma precisa, el tipo de derechos y obligaciones contraídas, lo cual incluye el tema de la arquitectura religiosa.

Esto ha llevado a buscar las huellas de la actitud musulmana en los únicos materiales informativos que hablan de ello. Son los procedentes del derecho islámico: opiniones de reconocidos maestros transmitidas y codificadas por sus seguidores, *fatwas*, colecciones de *hadices* o tradiciones atribuidas al Profeta, etc.

En al-Andalus podemos hablar de un contexto jurídico marcado, en los primeros siglos, por la preponderancia de una escuela de tipo personalista que arranca con el medinés Malik b. Anas (m. 795). El arraigo y desarrollo del malikismo parece evidente a lo largo del siglo IX, con representantes que son propiamente andalusíes y que emprenden viajes piadosos y de estudio que les ponen en contacto con otras personas y materiales vinculados a la escuela. El gran triunfo malikí se producirá con la proclamación del califato. El gobernante aspirante a adoptar el título de califa necesitó del apoyo de los ulemas para obtener el juramento de obediencia (*bay'a*) de los súbditos. A cambio, el poder político declaró al malikismo «doctrina oficial»<sup>30</sup>.

¿Cómo era tratado doctrinalmente el asunto de los templos no musulmanes por parte de la escuela malikí? La respuesta no la ofrece Alejandro García Sanjuán en un profundo trabajo sobre el tema<sup>31</sup>. El establecimiento de la doctrina malikí a este respecto será más bien labor de los discípulos de Malik. García Sanjuán observa dos versiones o transmisiones doctrinales respecto a los templos *dimmies*. La más difundida en la escuela se vincula al egipcio Ibn al-Qasim (m. 807) y se registra en la obra *al-Mudawwana*, de su discípulo Saḥnun al-Tanuḥi (777-854), ulema de Qairuán. Esta escuela, en opinión del historiador, proyecta una doctrina que es restrictiva pero no prohibicionista a ultranza. Al manejarse en las reflexiones referencias al establecimiento de pactos que se tienen por legítimos, se abría la puerta a situaciones de promoción monumental cristiana si dicha posibilidad formara parte del acuerdo alcanzado en su momento.

La segunda tradición doctrinal del malikismo arranca del también egipcio Ibn al-Magisun (m. 827) y es transmitida a través del polígrafo andalusí Abd al-Malik b. Ḥabib (m. 853), autor de la *Wadīḥa* y discípulo del anterior<sup>32</sup>. A diferencia de Ibn al-Qasim la doctrina de Ibn al-Magisun se basa en la sunna profética, pues se remite a un *hadiz* citado por el propio Malik según el cual Mahoma estipuló: «que no se eleven entre vosotros judías ni cristianas». Ibn al-Magisun, arropándose en este punto en el tradicionalismo, proclama a las claras una postura prohibicionista inapelable por la fuente de derecho empleada, el propio Profeta.

<sup>30</sup> Fierro, Maribel, «Ulemas en las ciudades andalusíes: religión, política y prácticas sociales», *I Congreso Internacional Escenarios urbanos de al-Andalus y el occidente musulmán*, Málaga, 2011 (pp. 137-167), p. 141.

<sup>31</sup> García Sanjuán, Alejandro, «La formación de la doctrina legal malikí sobre lugares de culto de los *dimmies*», *The legal status of Dhimmis in The Islamic West (second/eighth-ninth/fifteenth centuries)*, Brepols, Turnhout, 2013, pp. (131-156).

<sup>32</sup> García Sanjuán, Alejandro, «La formación... op. cit., p. 150.

En el malikismo andalusí sin duda circularon ambas tradiciones debido a la enorme influencia ejercida por los maestros egipcios y magrebies. Ahora bien, parece que es la interpretación de Ibn al-Magisun la que cuenta con un mayor apoyo entre los ulemas locales<sup>33</sup>. Recordemos que Abd al-Malik b. Habib fue discípulo suyo y transmitió por escrito su magisterio. Este personaje, relacionado con el círculo del poder omeya cordobés, fue también el primero en elaborar un relato propiamente andalusí de la conquista. La obra de este ulema metido a cronista, el *Kitab al-Ta'rij* («Libro de la historia»), tiene estrechas relaciones con el círculo malikí egipcio, donde otro ulema, Ibn Abd al-Hakam (m. 871), había escrito el *Kitab futuḥ Miṣr* («Libro de la conquista de Egipto»), donde también se dedica una pequeña parte a la conquista de al-Andalus. Ambos autores eran firmes partidarios de la idea de que al-Andalus había sido conquistado «por la fuerza de las armas»<sup>34</sup>, lo que permitía justificar dureza hacia los edificios religiosos de los vencidos.

Ahora bien, el latente prohibicionismo del malikismo peninsular no debe considerarse, de forma automática, la postura oficial del poder político omeya. La innegable influencia de la escuela en al-Andalus y las relaciones de algunas de sus figuras más destacadas con el palacio emiral, así como el hecho de que sean ellas mismas las que han dejado su testimonio por escrito (no los secretarios ni los cronistas), puede hacernos pensar que estamos ante expresiones aceptadas socialmente y aplicadas de forma real por el aparato estatal. No dudo que sus opiniones pretendan influir en los gobiernos, pero buscan, sobre todo, influir en los gobernados, miembros de una sociedad islámica que no puede dirigirse desde la política sino desde unas bases religiosas inalterables capaces de sobrevivir a cualquier gobierno más o menos pasajero. Los ulemas, convertidos en los principales creadores de opinión gracias a su reconocimiento social discuten y reflexionan sobre cualquier aspecto de la vida, por prosaico que parezca, tratando de imponer sus ideas al conjunto de la sociedad.

Por esta razón llamo «social» o «socio-religiosa» a este tipo de actitud, para distinguirla de aquella que dimana de los aparatos de poder y que podemos calificar como «política». Desarrollo esta idea de la actitud social a partir de una figura relevante del malikismo andalusí de las décadas centrales del siglo IX, el cordobés al-Utbi<sup>35</sup>. No se conoce la fecha de su nacimiento. Sabemos que muere en 869, lo quiere decir que ha vivido en el mismo contexto histórico de los acontecimientos desencadenados por el movimiento martirial antes mencionado. Formado en su Córdoba natal bajo el magisterio de Yahya b. Yahya y Sa'īd b. Ḥassan, realizó su viaje de estudios fuera de al-Andalus visitando escuelas del norte de África, donde impartían sus enseñanzas algunos seguidores de los discípulos directos de Malik.

De la producción intelectual de al-Utbi lo que más nos interesa es su obra jurídica recogida en la *Mustajraya*, también conocida como la *'Utbiyya*. Se trata de una selección de audiciones (*asmi'a*) en la que se recogen las repuestas dadas por tal o cual maestro a preguntas que le son planteadas. Estas audiciones son la piedra angular de la metodología interpretativa de una escuela como la malikí, firme partidaria del *ra'y* u opinión personal. Las sentencias dadas por los maestros se erigen en las fuentes principales a consultar y transmitir. La colección de *masa'il* reunidas, en su mayoría, no se refieren específicamente a al-Andalus. No obstante, serían el reflejo de unos mismos problemas legales planteados en otros territorios islámicos en los que una parte muy importante de la población era no musulmana<sup>36</sup>. A través de ellas podemos acercarnos

<sup>33</sup> García Sanjuán, Alejandro, «La formación... op. cit.

<sup>34</sup> Manzano, Eduardo, *Conquistadores, emires y califas. Los omeyas y la formación de al-Andalus*, Crítica, Barcelona, 2006, p. 38.

<sup>35</sup> Fernández Félix, Ana, *Cuestiones legales del Islam temprano: la 'Utbiyya y el proceso de formación de la sociedad islámica andalusí*, CSIC, Madrid, 2003.

<sup>36</sup> Fernández Félix, Ana y Fierro, Maribel, «Cristianos y conversos al islam en al-Andalus bajo los omeyas. Una aproximación al proceso de islamización a través de una fuente legal del s. III/IX», *Visigodos y*

a los problemas suscitados en la sociedad musulmana andalusí de la época teniendo en cuenta los siguientes aspectos: la comunidad religiosa musulmana necesita fijar su identidad respecto a las otras religiones monoteístas; era una comunidad en crecimiento debido a las conversiones en la que podían surgir tensiones entre los «viejos» y «nuevos» musulmanes; y era necesario dotarse de una normativa legal que estuviese sustentada en una autoridad o autoridades con la legitimación suficiente para suscitar el consenso de la comunidad<sup>37</sup>.

Centrémonos en algunas de las cuestiones relacionadas con las iglesias que aparecen en la *'Utbīyya*. La audición sin duda más relevante, definidora de su doctrina sobre la cuestión, señala a las claras el seguidismo del malikismo andalusí respecto a la escuela de Ibn al-Magisun:

*Se le preguntó a Mālik sobre las iglesias de nueva construcción (muḥḍita) que hay en Fustāt, dentro de los territorios (jītāt) pertenecientes al Islam, teniendo en cuenta que se debe evitar que ellos lo hagan, y considerar reprobable que ellos reformen/construyan (banà) en ellos [los terrenos del Islam] las iglesias.*

*Dijo Mālik: creo que deben ser destruidas y demolidas, y no dejarles que hagan eso, ni hay ningún bien en ello<sup>38</sup>*

Vemos, en primer lugar, que el prólogo de la pregunta se plantea de forma tendenciosa aportando los argumentos que, en teoría, debería haber expresado el interpelado, Malik, cuya lacónica respuesta no aporta nada en lo doctrinal. En segundo lugar, dicho prólogo se construye con argumentos tradicionalistas, como ya hizo en su momento Ibn al-Magisun. Con ello se cierra la posibilidad a cualquier especulación derivada de la *ra'y* u opinión personal que, curiosamente, es seña de identidad de la escuela.

Esta audición, por otra parte, se escapa a la temática habitual, que recoge no pocas situaciones de la vida cotidiana en la que se produce la inevitable interacción entre musulmanes y cristianos: familia, comercio, vecindad, etc. Los ulemas crean corrientes de opinión que buscan cambios en los comportamientos sociales. Me parece interesante en este sentido la siguiente audición:

*Se le preguntó [a Ashab] acerca del hombre cuya madre es una cristiana y ciega y le pide que lo acompañe en el camino hacia la iglesia. Contestó [Ashab]: no creo que haya ningún problema en que la acompañe hasta que llegue a la iglesia, pero no debe entrar en ella.*

*Se le preguntó [a Ashab]: ¿puede darle dinero para cumplir con los ritos de la iglesia? Contestó [Ashab]: sí, le puede dar dinero para que coma y beba, pero no debe darle lo que ella da en su iglesia<sup>39</sup>*

Vemos que los sabios aconsejan a la comunidad musulmana que evite entrar en las iglesias y que sus dineros, de una u otra forma, termine en los bolsillos cristianos. Más allá de la propuesta de boicot al cepillo de las iglesias, lo interesante es el escenario social en el que se contextualiza. En esa sociedad en la que cristianos y musulmanes se

---

omeyas. *Un debate entre la Tardoantigüedad y la Alta Edad Media*, Anejos del Archivo Español de Arqueología, XXIII, 2001, (pp. 415-427), p. 416.

<sup>37</sup> Fernández Félix, Ana y Fierro, Maribel, *op. cit.*, p. 417.

<sup>38</sup> Fernández Félix, Ana, *op. cit.*, p. 486.

<sup>39</sup> Fernández Félix, Ana, *op. cit.*, p. 483.

entrelazan, a veces ocupando las mismas casas y compartiendo los mismos lechos, las iglesias forman parte de esa madeja. Esto ocurriría especialmente en los entornos urbanos. Pensemos por ejemplo en Córdoba, donde la arquitectura cultural cristiana no era algo residual en el paisaje de la ciudad y su entorno en atención al número de centros de culto transmitido por las fuentes.

#### 4. Las dos actitudes

Está clara la actitud prohibicionista del malikismo andalusí. Lo que no está claro es que ese prohibicionismo fuera asumido y aplicado por el aparato de poder omeya. Solo hay que comparar lo dicho por al-Utbi en la primera audición presentada y el panorama edilicio que se desprende del relato de Eulogio. Ambos personajes viven en un mismo lugar, Córdoba, más o menos en los mismos años, lo cual da más relevancia a la comparación. Tal como se expresa el malikismo andalusí, en el caso de que la autoridad política se guiara por su doctrina, sería del todo imposible que hubieran tenido lugar las acciones edilicias de las que habla Eulogio. A buen seguro que al-Utbi y otros ulemas aplaudieron la acción punitiva de Mohamed I pero, también, que se sentirían algo defraudados cuando, pasado el castigo, no se derribó ninguna iglesia, ni siquiera las erigidas de nueva planta que, según su argumentario doctrinal, jamás deberían haberse levantado.

Lo que tenemos, en mi opinión, es la superposición de dos actitudes. Una actitud que es la practicada por las instancias de poder que, desde siempre, llevaron las riendas de la gobernanza de la *dimma* y, otra actitud, que es alentada por elementos sociales (los ulemas) que se muestran críticos respecto a ciertos aspectos de esa gobernanza. Esta dualidad permite, en mi opinión, solucionar las contradicciones de la interpretación tradicional. Al hacer de la doctrina malikí el referente de la acción política en lo referido a la arquitectura religiosa, no hay forma de asimilar de forma satisfactoria en el discurso los datos, veraces, que se refieren al mantenimiento y la promoción de iglesias. Así lo hemos visto en Córdoba. Sumemos un ejemplo, también en la capital emiral, que tiene que ver con la otra minoría religiosa que conformaba la *dimma*: la judía.

A finales del siglo IX se erigió en Córdoba una nueva sinagoga. La noticia está recogida por el cadí cordobés Abu l-Aşbag Ibn Sahl (siglo XI). Cuenta Ibn Sahl que en los últimos años del siglo IX se reunieron ocho juristas con el objetivo de emitir un juicio sobre la legalidad o ilegalidad de una sinagoga recientemente levantada en una ciudad que puede ser identificada como Córdoba<sup>40</sup>. En el fragmento del manuscrito de Qairuán<sup>41</sup> se ubica la sinagoga junto a una puerta llamada «de los judíos», nombre con el que era conocido uno de los accesos al recinto murado de Córdoba. Por otro lado, los nombres de los juristas son reconocibles y veraces. La *fetua* emitida se expresó en estos términos:

*Nous avons examiné les témoignages attestant que la synagogue («située à l'extérieur de la porte des juifs», dans le fragment de Kairouan) est nouvellement construite (fi anna al-sunuğa muħdaṭa) et nous avons vu des témoignages qui exigent sa destruction après avoir donné à ses propriétaires la possibilité de faire opposition (al-i'ḍar). Il n'est pas conforme aux lois de l'Islam que les ḍimmi-s, juifs et chrétiens, construisent*

<sup>40</sup> Molénat, Jean-Pierre, «La fatwa sur la construction des églises à Cordue au IVE/Xe siècle», *The legal status of Dhimmis in the Islamic West (second/eighth-ninth/fifteenth centuries)*, Brepols, Turnhout, 2013, (pp. 157-166).

<sup>41</sup> Este manuscrito, en opinión de su editor y estudioso, Miklos Muranyi, pudo ser escrito por el cadí cordobés al Habib en vez de Ibn Sahl. Opina este autor que Ibn Sahl, en realidad, se apropiaría del relato, retocándolo, sin hacer mención de su fuente de información (Molénat, Jean-Pierre, *op. cit.*, p. 158).

*nouvellement des églises ni des synagogues dans les villes des musulmans et au milieu de ceux-ci. C'est ce qu'ont affirmé...*<sup>42</sup>

Los expertos dejan clara una postura de corte restrictivo perfectamente rastreable en otros autores anteriores como al-Utbi. La cuestión es si debemos interpretar esta noticia como signo del entrelazamiento efectivo entre la acción del poder con capacidad ejecutiva respecto a los asuntos de la *dimma* y las opiniones de los guías socioreligiosos. Pienso que no se da esta circunstancia. Que acción política y opinión religiosa discurren por caminos distintos.

Es un hecho consumado que la comunidad judía de Córdoba se ha dotado con un nuevo centro de culto sin que nadie lo haya impedido. Siendo tan meridiano el dictamen de los juristas en lo tocante a los templos de los no musulmanes sorprende que se hubiera producido obra nueva ante una autoridad que, se supone, asume el punto de vista expresado en la *fetua*. La sinagoga se entiende que ha sido proyectada, ejecutada y puesta en uso sin impedimento alguno. De nuevo, como sostenía en lo referente a las intervenciones positivas cristianas de unas décadas antes en la misma ciudad de Córdoba, no parece sensato apelar a una dejadez por parte del poder responsable de aplicar una política restrictiva. Más bien es una muestra de la existencia de un marco de relaciones en el que estas acciones están amparadas en la legalidad. Lo que pretende la *fetua* es construir o reivindicar otra legalidad en la que las empresas monumentales culturales de las religiones protegidas por el Islam se vean reducidas en todo lo posible. La sentencia dice que los cristianos y judíos no pueden erigir nuevos templos porque así está contemplado en «*aux lois de l'Islam*». No se habla de pactos o acuerdos establecidos entre el poder y la *dimma* que se hayan trasgredido. La ofensa no se hace a la autoridad política sino a todos los musulmanes, por lo que es del todo pertinente exigir el derribo. ¿Recibió esta sinagoga la visita de un piquete de demolición con el objetivo de hacer cumplir la sentencia? No, que sepamos.

Al-Utbi dejaba claramente expresada, como hace la *fetua*, su total oposición a cualquier nuevo lugar de culto que no sea islámico. Sin embargo, este ulema vio con sus propios ojos cómo se levantaron iglesias de nueva planta y que dichas iglesias, una vez consumadas, funcionaron con normalidad. Creo que se repite, décadas después en la sinagoga, esa misma situación de dualidad en las actitudes, no un entrelazamiento de ambas.

Molénat, sin embargo, se muestra firme partidario de la influencia del derecho islámico en la conformación de la actitud musulmana respecto a la arquitectura religiosa *dimmi*<sup>43</sup>. Su idea es que el lugar que les corresponde a las iglesias y sinagogas en la topografía urbana viene dado por una postura que es totalmente prohibicionista, en cierto sector de la ciudad, pero permisiva en otros. El lugar vedado a los edificios religiosos de los no musulmanes sería el corazón de la *madina*, la *qaşaba*<sup>44</sup>. No solo se impide cualquier promoción cristiana. También se busca eliminar las iglesias que allí existían con anterioridad: destrucción inicial en la conquista, obligatoriedad de compartir el espacio en San Vicente, compra final de esta última. Serán las áreas de suburbio, pero también localidades menores cercanas a la capital, los únicos escenarios donde podrían tener lugar las acciones monumentales cristianas<sup>45</sup>.

## 5. Concluyendo

¿Qué sentido tiene que los ulemas cordobeses, más de un siglo después de la conquista, estén hablando sobre las posibilidades monumentales cristianas? ¿No tendría que ser algo ya resuelto desde tiempo atrás? Creo que, en efecto, lo estaba, pero en unos

<sup>42</sup> Molénat, Jean-Pierre, *op. cit.*, p. 159.

<sup>43</sup> Molénat, Jean-Pierre, «La place des chrétiens dans la Cordoue des Omeyyades, d'après leurs églises (VIIIe-Xe siècles)», *Al-Qantara*, XXXIII, fasc. 1, 2012, (pp.147-168).

<sup>44</sup> Molénat, Jean-Pierre, «La place des...», p. 158.

<sup>45</sup> Molénat, Jean-Pierre, «La place des...», p. 162.

términos que no eran coincidentes con las opiniones de los ulemas. Eulogio, un *dimmí*, nos revela una gestión de la arquitectura cultural cristiana del todo incompatible con las proclamas de unos piadosos musulmanes con los que, por cierto, compartió época y ciudad.

El malikismo no se empieza a difundir y consolidar en al-Andalus hasta las primeras décadas del siglo IX, por lo que el contexto en el que se producen las reflexiones doctrinales sobre la arquitectura religiosa *dimmí* es distinto a aquel que dio lugar al surgimiento de las *dimmas*. Me parece sugerente la propuesta de Olstein quien, en vez de manejar el concepto de conquista y simple sometimiento, apunta la idea de «colonización o protectorado». Esta política frente a las minorías «es la que favorece el establecimiento de acuerdos mutuos, es decir reglas de comportamiento entre los grupos culturales, tendentes a favorecer relaciones estables»<sup>46</sup>.

Creo que, como dice Olstein, ambas partes buscaron marcos de estabilidad, en contra de la idea de Simonet, y tantos otros, que ofrecen una agenda histórica constantemente conflictiva en la que la parte musulmana presiona y, la cristiana, resiste. Los que negociaron, como era de esperar, fueron las élites. Las relaciones entre los cristianos y el poder musulmán no fueron sólo interreligiosas. También lo fueron intersociales ¿Quiénes van a gestionar e intervenir en la arquitectura religiosa tras la conquista? Preferentemente los mismos que lo hacían antes, esto es, individuos o grupos (laicos o religiosos) con una situación de preeminencia social, ideológica y económica que, entre otras cosas, quedaba expresada en su papel de promotores y custodios de arquitectura cultural. La supervivencia de estas élites pasaba por la supervivencia de la estructura social sobre la que ejercían su control y de la que obtenían sus recursos. Los pactos, tomando como referencia los términos en los que se expresa el de Teodomiro, propician esta continuidad y abren nuevos caminos para la promoción de esos grupos. El poder musulmán llega a acuerdos con los poderes locales ya que ellos aseguran que el compromiso va a alcanzar a toda la base social.

El elemento exógeno, musulmán, asegura la estabilidad de los marcos de reconocimiento acordados y el elemento endógeno, cristiano, el compromiso. Estabilidad y compromiso son, en mi opinión, lo que definen el *statu quo* de los colectivos cristianos en al-Andalus, al menos durante el periodo omeya (siglos VIII al X). En poco tiempo, este reajuste político, social e ideológico ha dado pasos importantes. A inicios de la década de los 40 del siglo VIII se tomó la decisión de arraigar en al-Andalus a las tropas del *yund* que llegaron para sofocar la rebelión bereber. Para mantenerlos, el poder omeya renuncia a un tercio de los impuestos debidos por las poblaciones sometidas, que será ahora percibido por los *yunds*. Hemos de pensar que los territorios donde se instalaron contaban con sociedades locales sometidas a tributo. Sociedades, además, articuladas internamente por sus propios mecanismos de control representados por esas élites que alcanzaron los compromisos. Precisamente, en la región de Tudmir se asentó parte del *yund* de Egipto. Si nos fijamos en otros emplazamientos donde terminaron afincados los contingentes sirios contamos con pruebas que aluden de forma fehaciente a soluciones pactadas tiempo atrás. Me refiero a los precintos de plomo colocados en sacas de dinero fruto de pactos pacíficos (*sulh*) y el pago del impuesto de capitación (*yizya*): Sevilla (*yund* de Hims), Jaén (*yund* de Qinnasrin), Sidonia (*yund* de Palestina); Beja (*yund* de Egipto)<sup>47</sup>.

También debemos prestar atención a la pervivencia de la Iglesia, institución jerarquizada y jerarquizadora con presencia en un buen número de ciudades, algunas de ellas de gran relevancia como Córdoba, Sevilla, Toledo, Mérida o Zaragoza. Esta estructura de poder se muestra igualmente comprometida en la nueva situación,

<sup>46</sup> Olstein, Diego, «El péndulo mozárabe», *Anales Toledanos*, 39, 2003, (pp. 37-77), p. 52.

<sup>47</sup> Sénac, Philippe e Ibrahim, Tawfiq, *Los precintos de plomo de la conquista omeya y la formación de al-Andalus (711-756)*, Universidad de Granada, Granada, 2017.

beneficiándose de ella<sup>48</sup>. Su capacidad para identificar, mediante la elaboración de censos diocesanos, los cristianos vinculados a cada parroquia permiten al fisco musulmán conocer con bastante exactitud a las personas sujetas a tributo, al tiempo que los obispos, por lo que les toca, se aseguran la recepción de la renta que los feligreses deben aportar a la institución a través de su red parroquial. Doble tributación: por *dimní* y por cristiano. Una estructura orgánica como la Iglesia, gestora además de un importante parque inmueble cuesta dinero y, éste, no salía de las arcas del emir.

El marco de relaciones buscó ser estable, pero tuvo que hacer frente, en diferentes momentos y circunstancias, a situaciones que produjeron inestabilidad y, a veces, la quiebra. El factor más disruptivo en la historia de las *dimmas* tiene que ver con los conflictos político-territoriales. La *fitna* fue el mayor desafío al que se enfrentó la dinastía omeya. Importantes territorios que contaban con colectivos mozárabes reconocibles desde la conquista quedan desconectados, a veces durante décadas, de la acción del poder cordobés. Las fuerzas autonomistas que protagonizan la lucha, siempre musulmanas, no dan muestras de asumir el gobierno de la *dimma*. Es posible, incluso, que los colectivos cristianos, antes que unos pretendidos aliados que se unen a los insurgentes, se convirtieran en objetivos ya que formaban parte de la política omeya. El complejo cristiano de Santa María de Melque (Toledo)<sup>49</sup>, levantado en el transcurso del siglo VIII, está sufriendo, un siglo después, ataques que movieron a la construcción de una muralla defensiva en la parte alta del enclave. Poco tiempo después, la comunidad residente (cristiana) abandona el lugar, siendo sustituida por uno nuevo grupo humano (musulmán) que conformará un pequeño poblado a la sombra de la antigua iglesia. En el occidente peninsular, otra región que, como la toledana, fue escenario de prolongados conflictos, se constata una catarata de amortizaciones de edificios cristianos en el transcurso de la novena centuria. Tanto en el medio urbano como en el rural: la basílica de Santa Eulalia en Mérida, edificio referencial de la comunidad cristiana emeritense desde tiempos preislámicos<sup>50</sup>; la iglesia de El Gatillo<sup>51</sup>, un pequeño templo perteneciente a una comunidad rural preislámica que seguirá actuando en su iglesia más allá de inicios del siglo VIII; el complejo de Santa Lucía del Trampal<sup>52</sup>, una destacada implantación producida en el siglo VIII. Sumemos la ausencia de noticias relativas a los obispos. El último obispo conocido de Mérida (Ariulfo) muere a inicios de las décadas de los 60. Tras él, no hay más huellas del cristianismo emeritense.

Por el contrario, aquellos territorios que estuvieron siempre bajo el control de los omeyas transmiten estabilidad para las *dimmas*. Como mejor ejemplo tenemos la ciudad de Córdoba. Los cristianos cordobeses gestionan un importante número de centros religiosos tanto en el siglo IX como en el siglo X. Algunos, no sabemos cuántos, venían funcionando con seguridad antes de la conquista. Otros, tampoco sabemos cuántos en total, se erigieron con la misma seguridad en la Qurtuba musulmana.

Hay otro factor desestabilizador del marco de relaciones. Es de tipo socio-religioso. Dentro de ambas comunidades de creyentes (musulmanes y cristianos) surgieron voces críticas respecto al *statu quo* imperante. Esto se produce, o al menos se manifiesta informativamente, en el siglo IX, cuando al-Andalus es una sociedad musulmana en franca consolidación. Es aquí donde surge lo que vengo en llamar actitud socio-religiosa frente al cristianismo, lo que incluye a sus centros de culto. Los

<sup>48</sup> Manuel Acién define un binomio colaborativo, el de *amil*-obispo, como eficaz herramienta de conquista sin violencia de las ciudades («Consideraciones sobre los mozárabes de al-Andalus», *Studia historica. Historia Medieval*, 27, 2009, (pp. 23-36)).

<sup>49</sup> Caballero, Luis y Moreno, Francisco, «Balatarmelc, Santa María... op. cit.

<sup>50</sup> Mateos, Pedro, *La basílica de Santa Eulalia de Mérida. Arqueología y Urbanismo*, Anejos del Archivo Español de Arqueología, XIX, Madrid, 1999, p. 90 y 201.

<sup>51</sup> Caballero, Luis y Sáez, Fernando, «La iglesia de El Gatillo de Arriba (Cáceres). Apuntes sobre una iglesia rural en los siglos VI al VIII» «El siglo VII frente al siglo VII: arquitectura, Anejos del Archivo Español de Arqueología, LI, 2009, pp. (155-184), p. 179.

<sup>52</sup> Caballero, Luis y Sáez, Fernando, *La iglesia mozárabe...*, p. 327.

ulemas tratan de construir una nueva legalidad, basada en la reflexión religiosa, frente a la legalidad efectiva, surgida de la política de los acuerdos. ¿Consiguieron influir de forma efectiva en la acción del gobierno? Parece que no, al menos en el terreno de la arquitectura religiosa no musulmana.

También dentro del colectivo cristiano encontramos posturas críticas que cuestionaron el marco de relaciones desde el esencialismo religioso. El movimiento martirial fue la manifestación brutal de una protesta de este tipo. Hay cristianos que se rebelan contra el contexto convivencial considerándolo inasumible para un verdadero cristiano. Aparecen los primeros escritos apologéticos conocidos en los que se ataca y se denigra a Mahoma presentándolo como un ser ruin, fundador de una falsa religión. Pero si el pueblo de Dios no se levanta es porque, dentro de él, hay elementos que propician su postración. Las más altas instancias mozárabes (religiosas y laicas), para los críticos, sostienen y aceptan un marco de relación claudicante que elude cualquier conflicto dogmático para no enemistarse con unos musulmanes con los que comparten intereses. El episodio martirial consiguió, como era de esperar, crear tensión en las relaciones, pero sin llegar a alcanzar, ni mucho menos, un punto de fractura. Al contrario, los mecanismos puestos en marcha para solucionar la crisis demostraron la fortaleza de esas relaciones y la decidida voluntad (musulmana y cristiana) de colaborar en el esfuerzo. Las élites cristianas que son señaladas como propiciadoras de la situación de humillación celebran en Córdoba un concilio, convocado por el emir, en el que consideran, anticristiano, buscar deliberadamente la muerte contraviniendo un orden jurídico, el musulmán, que ampara la existencia del cristianismo en vez de perseguirlo. Por su parte, el poder musulmán actuará de forma contundente ejecutando a unos simples delincuentes que llegan al cadalso sin credenciales de santidad.

En definitiva, pienso que la actitud musulmana, en los tres primeros siglos de al-Andalus, estuvo marcada por un enfoque eminentemente político. La amortiguación del componente religioso, precisamente, facilitó el camino al dejar fuera del marco de relaciones conflictos dogmáticos o doctrinales. Esta actitud tiene su punto de anclaje en la conquista, llevada a cabo en el marco de la expansión omeya. La posterior creación del emirato omeya de al-Andalus la seguirá aplicando en unos términos igualmente políticos que darán lugar a entornos estables. Más de un siglo después de la conquista descubrimos en Córdoba una *dimma* local bien estructurada tanto internamente como en su relación con el poder musulmán. Hay, por tanto, un camino ya recorrido del que nos falta una información equiparable a la del siglo IX. La gran crisis para las *dimmas*, y para los omeyas, vino con la *fitna*. Cuando se produce la reunificación político-territorial califal, no pocos colectivos cristianos vinculados a regiones inmersas en la lucha han quedado desarticulados por el camino. Donde perduraron las *dimmas* fue, precisamente, en el corazón del al-Andalus omeya<sup>53</sup>, sin que se aprecien cambios en el marco de relaciones durante el califato.

---

<sup>53</sup> El colofón, datado en 988, añadido al final de la llamada Biblia Hispalense (BN), nos muestra, en tan avanzada fecha, una estructura institucional religiosa lejos de los procesos desintegradores que vemos en otros entornos. Este lujoso libro perteneció a un tal Juan, que alcanzó el obispado de Córdoba y fue el autor del colofón referido. En él nos dice que la Biblia fue un regalo que recibió de su amigo Servando, a su vez obispo en Écija. Ambos se conocieron, siendo muy jóvenes, en la escuela vinculada a la iglesia catedral de Sevilla, Santa María. Allí llegó Juan de la mano de su tío, Esteban, que fue mitrado en Medina-Sidonia (Flórez, Enrique, *España Sagrada*, tomo VII, Antonio Marín, Madrid, 1751, p. 93). Tenemos por tanto un lugar de formación, bajo el control del obispo metropolitano, del que saldrán las élites que alcanzarán las más altas dignidades religiosas en diferentes medinas del al-Andalus meridional. No perdamos de vista tampoco la eclosión lapidaria vinculada a algunos enterramientos cristianos entre las últimas décadas del IX y primeras del XI. Son las llamadas «lápidas mozárabes», que se concentran sobre todo en Córdoba y su región, pero también con presencia en las provincias de Málaga, Granada y Sevilla y en el sur de Portugal. Se trata de piezas de enorme interés por sus características materiales y sus contenidos epigráficos, a menudo cargados de datos biográficos de los finados. Encontramos a obispos, diáconos, abades, monjes, monjas, además de laicos, consumiendo

Los omeyas, frente a la visión tradicional que los considera causantes de todos los males que acecharon a los cristianos desde la conquista, propiciaron más bien la salvaguarda del elemento cristiano dentro de las sociedades musulmanas que gobernaron.

---

unos objetos caros y sofisticados en lo que parece un ambiente de normalidad. Sobre lápidas vid.: González Fernández, Julián, *Inscripciones mozárabes de Andalucía*, Athenaica, Sevilla, 2016; Martínez Núñez, M.<sup>a</sup> Antonia, «Las fuentes epigráficas. Siglos IX-X», *Jábega* (3<sup>a</sup> época), 105, 2014, pp. (59-73); Barceló, Carmen, «Epigrafía cristiana de al-Andalus: mozárabe y latina», *Arqueología y Territorio Medieval*, 26, 2019, pp. (115-138).

## Bibliografía

- ACIÉN, Manuel, «Consideraciones sobre los mozárabes de al-Andalus», *Studia historica. Historia Medieval*, 27, 2009, pp. 23-36.
- ARCE SAINZ, Fernando, «Oposición, sumisión y progreso de los poderes cristianos en el naciente al-Andalus y el extraño caso de Pelayo», en *1300 aniversario del origen de Asturias*, Anejos de Nailos, 5, 2019, pp. 121-131.
- ARCE SAINZ, Fernando, «La supuesta basílica de San Vicente en Córdoba: de mito histórico a obstinación historiográfica», *Al-Qantara*, XXXVI-1, 2015, pp. 11-44.
- ARCE SAINZ, Fernando, «Los monasterios cordobeses de Tábanos y Peñamelaria a la luz de los textos y su entorno histórico», *Boletín de Arqueología Medieval*, 6, 1992, pp. 157-170.
- BARCELÓ, Carmen, «Epigrafía cristiana de al-Andalus: mozárabe y latina», *Arqueología y Territorio Medieval*, 26, 2019, pp. 115-138.
- CABALLERO, Luis y SÁEZ, Fernando, *La iglesia mozárabe de Santa Lucía del Trampal, Alcuéscar (Cáceres). Arqueología y arquitectura*, en Memorias Arqueológicas de Extremadura, 2, Mérida, 1999.
- CABALLERO, Luis y SÁEZ, Fernando, «La iglesia de El Gatillo de Arriba (Cáceres). Apuntes sobre una iglesia rural en los siglos VI al VIII» *El siglo VII frente al siglo VII: arquitectura*, Anejos del Archivo Español de Arqueología, LI, 2009, pp. 155-184.
- CABALLERO, Luis y MORENO, Francisco, «*Balata melc*, Santa María de Melque. Un monasterio del siglo VIII en territorio toledano», en *Lo que vino de Oriente. Horizontes, praxis y dimensión material de los sistemas de dominación fiscal en Al-Andalus (ss. VII-IX)*, BAR, pp. 182-204.
- CABALLERO, Luis y UTRERO, María Ángeles, «Modelos arquitectónicos y decorativos a inicios del siglo X. Algunas certezas y varias hipótesis», *Arqueología y Territorio Medieval*, 24, 2017, pp. 185-206.
- DEL CERRO, Gonzalo y PALACIOS, José (trad.), *Epistolario de Álvaro de Córdoba*, U. C. O., Córdoba, 1997.
- CHALMETA, Pedro, *Invasión e islamización. La conquista de Hispania y la formación de al-Andalus*, Mapfre, Madrid, 1994.
- DOZY, Reinhart (ed.) y PELLAT, Charles (trad.), *Le calendrier de Cordoue*, Brill, Leiden, 1961.
- FATTAL, Antoine, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'islam*, Imprimerie Catholique, Beirut, 1958.
- FERNÁNDEZ FÉLIX, Ana y FIERRO, Maribel, «Cristianos y conversos al islam en al-Andalus bajo los omeyas. Una aproximación al proceso de islamización a través de una fuente legal del s. III/IX», *Visigodos y omeyas. Un debate entre la Tardoantigüedad y la Alta Edad Media*, Anejos del Archivo Español de Arqueología, XXIII, 2001, pp. 415-427.
- FERNÁNDEZ FÉLIX, Ana, *Cuestiones legales del Islam temprano: la 'Utbiyya y el proceso de formación de la sociedad islámica andalusí*, CSIC, Madrid, 2003.
- FIERRO, Maribel, «Ulemas en las ciudades andalusíes: religión, política y prácticas sociales», *I Congreso Internacional Escenarios urbanos de al-Andalus y el occidente musulmán*, Málaga, 2011 pp. 137-167.
- FLÓREZ, Enrique, *España Sagrada*, tomo VII, Antonio Marín, Madrid, 1751.
- FRANCO-SÁNCHEZ, Francisco, «El tratado de Teodomiro en su contexto histórico y paleográfico», *eHumanista/IVITRA*, 5, 2014, pp. 312-348.
- GARCÍA SANJUÁN, Alejandro, *La conquista islámica de la península ibérica y la tergiversación del pasado*, Marcial Pons, Madrid, 2013.

- GARCÍA SANJUÁN, Alejandro. «La formación de la doctrina legal malikí sobre lugares de culto de los *dimmíes*», *The legal status of Dhimmis in The Islamic West (second/eighth-ninth/fifteenth centuries)*, Brepols, Turnhout, 2013, pp. 131-156.
- GARCÍA SANJUÁN, Alejandro, «Formas de sumisión del territorio y tratamiento de los vencidos en el derecho islámico clásico», en *El cuerpo derrotado: cómo trataban los musulmanes a los enemigos vencidos (Península Ibérica, ss. VIII-XIII)*, CSIC, Madrid, 2008, pp. 61-111.
- GIL, Juan (ed.), *Corpus Scriptorum Muzarabicorum*, 2 vol., CSIC, Madrid, 1973.
- GÓMEZ-MORENO, Manuel, *Iglesias mozárabes. Arte español de los siglos IX al XI* (2 vols.), Junta para la Ampliación de Estudios, Madrid, 1919.
- GÓMEZ-MORENO, Manuel, *El arte árabe español hasta los almohades*, Ars Hispaniae, III, Plus Ultra Madrid, 1951.
- GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, Julián, *Inscripciones mozárabes de Andalucía*, Athenaica, Sevilla, 2016.
- GUTIÉRREZ LLORET, Sonia, ABAD, Lorenzo y GAMO, Blanca, «Eio, Iyyuh y el Tolmo de Minateda (Hellín, Albacete): de sede episcopal a madīna islámica», *Les ciutats tardoantigues d'Hispania: cristianització i topografia*, Institut d'Estudis Catalans. VI Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica, 2005, pp. 345-68.
- GUTIÉRREZ LLORET, Sonia, «De espacio religioso a espacio profano: transformación del área urbana de la basílica del Tolmo de Minateda (Hellín, Albacete) en barrio islámico», *II Congreso de Historia de Albacete*, 2002, pp. 307-316.
- HERRERA, Pedro (ed. y trad.), *San Eulogio de Córdoba. Obras completas*, Akal, Madrid, 2005.
- LÓPEZ PEREIRA, José (ed. y trad.), *Crónica Mozárabe de 754*, Anúbar, Zaragoza, 1980.
- MANZANO, Eduardo, *Conquistadores, emires y califas. Los Omeya y la formación de al-Andalus*, Crítica, Barcelona, 2006.
- MANZANO, Eduardo, «La transmisión sobre Teodomiro», *eHumanista/IVITRA*, 5, 2014, pp. 243-261.
- MARTÍNEZ NÚÑEZ, M.<sup>a</sup> Antonia, «Las fuentes epigráficas. Siglos IX-X», *Jábega* (3<sup>a</sup> época), 105, 2014, pp. 59-73.
- MATEOS, Pedro, *La basílica de Santa Eulalia de Mérida. Arqueología y Urbanismo*, Anejos del Archivo Español de Arqueología, XIX, Madrid, 1999.
- MICHEL, Anne, «Le devenir des lieux de culte chrétiens sur le territoire jordanien entre le VIIe et le IXe siècle: un état de la question», en *Le proche-orient de justinien aux abbassides. Peuplement et dynamiques spatiales*, Brepols, Turnhout, 2011, (pp. 233-269).
- MOLÉNAT, Jean-Pierre, «La fatwa sur la construction des églises à Cordue au IVE/Xe siècle», *The legal status of dimmi-s i de Islamic West (second/eighth-ninth/fifteenth centuries)*, Turnhout, 2013, pp. 157-166.
- MOLÉNAT, Jean-Pierre, «La fatwa sur la construction des églises à Cordue au IVE/Xe siècle», *The legal status of Dhimmis in the Islamic West (second/eighth-ninth/fifteenth centuries)*, Brepols, Turnhout, 2013, pp. 157-166.
- MOLINA, Luis, «Un relato de la conquista de al-Andalus», *Al-Qantara*, XIX-1, 1998, pp. 39-66.
- OLSTEIN, Diego, «El péndulo mozárabe», *Anales Toledanos*, 39, 2003, pp. 37-77.
- PRÉMARE, Alfred-Louis, *Les Fondations de l'Islam: entre écriture et histoire*, Paris, Points, 2002.

- SÁNCHEZ SAUS, Rafael, «De San Vicente a mezquita aljama: espacios sagrados y cristianismo en Córdoba bajo el dominio islámico», *El templo de Córdoba*, Almuzara, Córdoba, 2019, pp. 91-105.
- SCHICK, Robert, *The Christian Communities of Palestine from Byzantine to Islamic Rule*, Darwin Press, Princeton, 1995.
- SÉNAC, Philippe e IBRAHIM, Tawfiq, *Los precintos de plomo de la conquista omeya y la formación de al-Andalus (711-756)*, Universidad de Granada, Granada, 2017.
- SIMONET, Francisco Javier, *Historia de los mozárabes de España* (4 vols.), Turner, Madrid, 1983, p. 83-84.
- TRITTON, Arthur, *The Caliphs and their Non-Muslim Subjects: A Critical Study of the Covenant of 'Umar*, Frank Cass, Londres, 1970.
- UTRERO, María Ángeles y otros, «San Pedro de la Mata (Sonseca, Toledo). Construir y decorar una iglesia altomedieval en piedra», *Archivo Español de Arqueología*, LXXXIX, 2016, pp. 45-69.
- VICENT, Ana María, «Perfil científico y humano de D. Félix Hernández», *Corduba*, 3, vol. I, fasc. 3, 1976, pp. 165-198.