

La colaboración entre las instituciones cristianas y el poder omeya desde la óptica de Eliberri y Urci

Eneko López Martínez de Marigorta
(Universidad del País Vasco)

En el periodo omeya (siglos II-IV H./VIII-X J.C.), los cristianos de al-Andalus conservaron algunas de las instituciones heredadas del periodo visigodo. Estas sirvieron para representar a la población cristiana ante las autoridades musulmanas, en una época en la que la proporción de cristianos era muy significativa dentro de la sociedad andalusí. El obispado fue la institución cristiana con la que más estrechamente colaboró la administración omeya, debido a la capacidad que las diócesis tenían para controlar el territorio y a su población. Cyrille Aillet (2011, 153-186) ha analizado la evolución de la red eclesiástica andalusí del periodo omeya, señalando la existencia de tres fases principales: 1) Tras la conquista árabe, gran parte de las sedes episcopales visigodas continuaron activas. 2) En el siglo III H./IX J.C., la trama de obispados del sur de al-Andalus se consolidó y reorganizó alrededor de Córdoba. En el resto del territorio, en cambio, se produjo una progresiva desestructuración del tejido eclesiástico. 3) En el siglo IV H./X J.C., se mantuvo la tendencia de la fase anterior, de modo que las diócesis del sur andalusí fueron las que tuvieron una mayor relevancia.

Si bien estas son las líneas generales de la trayectoria de la institución episcopal, aún nos queda un largo camino para conocer los distintos factores que impulsaron esa evolución. En los últimos años he investigado las ciudades de la época omeya en la cora de Ilbīra, circunscripción que coincidía aproximadamente con las actuales provincias de Granada y Almería.¹ Ello me ha permitido examinar en esa zona el proceso de desarticulación de la red urbana visigoda y la configuración de una nueva trama de ciudades andalusíes. Los obispados de Eliberri y Urci se situaban dentro de la cora iliberritana, por lo que he podido analizar detalladamente los cambios que sufrieron ambas diócesis en esos tres siglos, en relación con las sucesivas estrategias que la administración andalusí adoptó respecto a ellas (López). En las próximas páginas versaré sobre la relación existente entre la institución episcopal y el poder omeya, partiendo para ello de los resultados de la investigación de las diócesis de Eliberri y Urci, pero tratando de aplicar algunas de sus conclusiones al resto de al-Andalus.

1. La conquista y los pactos. Integración de Eliberri, postergación de Urci

A partir de 92 H./711 J.C, la toma árabe del reino visigodo fue más el resultado de la capitulación que de la ocupación violenta. Las fuentes textuales informan que el ejército árabe venció unas escasas batallas a las tropas visigodas y que ciertas ciudades se conquistaron *'anwat^{an}* 'por la fuerza'. No obstante, esas mismas fuentes señalan que gran parte de las urbes se rindieron *ṣulḥ^{an}* 'mediante capitulación', esto es, estableciéndose un acuerdo entre los líderes árabes y la élite visigoda local (Chalmeta, 11-14, 27, 85). El pacto consistía en que los sometidos conservasen sus instituciones, propiedades y credo a cambio de que aceptaran a la nueva autoridad musulmana y le entregasen periódicamente determinados tributos. Gracias a ello, los dominados se convertían en *ḍimmīes*, es decir, cristianos o judíos que disponían de la *ḍimma* 'protección' del poder musulmán (García, 94-101).

El registro material aporta datos en el mismo sentido que los textos: en los últimos años se está hallando un creciente número de precintos de plomo que en una de sus caras llevan acuñada la palabra *muṣālaḥa* 'pacto de paz' y en la otra el topónimo de una ciudad

¹ A principios del siglo IV H./X J.C., la cora de Pechina se separó de la de Ilbīra, por lo que, a partir de entonces, estudio las urbes de ambas circunscripciones.

(*vid.* fig. 1). Por consiguiente, los sellos encontrados informan sobre urbes peninsulares que se rindieron ante el ejército árabe (Ibrahim, 21-27). La información de algunos de estos precintos, caso de los de Sevilla, concuerda con la expuesta por los cronistas árabes, quienes también tratan sobre la capitulación de la ciudad hispalense (Manzano, 1999, 416-420).



Figura 1. Precinto de plomo con las palabras Libira en la cara izquierda y *muṣālaḥa* en la cara derecha (Ibrahim, 26)

El método de la conquista árabe consistió en que el ejército siguiese los itinerarios que atravesaban las principales ciudades del reino visigodo. Una vez tomada cada urbe, la nueva administración andalusí instaló en ella a un gobernador con su guarnición, encargándose de obtener recursos del *hinterland* de esa ciudad. Manuel Acién (292-293) propone que, en la capitulación, la élite indígena local estuvo representada por el obispo, quien a partir de entonces se aliaría con el gobernador árabe para coordinar la obtención de tributos. Ciertamente, el episcopado era la única institución urbana que, gracias a la diócesis, tenía la capacidad de estructurar el territorio circundante a la ciudad, por lo que desde el periodo visigodo colaboraba con el fisco regio. La propuesta del citado historiador es que, tras la conquista árabe, el obispado también cooperó con la nueva hacienda andalusí.² Según él, la capitulación de los obispos y su colaboración con los gobernadores árabes explicaría el mantenimiento de gran parte de las sedes episcopales a lo largo del siglo II H./VIII J.C. Uno de los pocos ejemplos que tenemos del apoyo de los prelados a los árabes es el del metropolitano de Sevilla, Oppas, a quien las crónicas asturianas critican por ese soporte a los conquistadores (Barbero & Vigil, 275). Este dato coincide con que en líneas anteriores haya indicado que la ciudad hispalense fue una de las que optó por la capitulación.

El obispo de Eliberri sería otro de los que pactó con los recién llegados. Durante los periodos romano y visigodo, Eliberri había sido una importante *civitas* ‘ciudad’ que había albergado la sede episcopal del mismo nombre. En ella tuvo lugar el célebre concilio de Eliberri de comienzos del siglo IV J.C., además de que los obispos de la urbe acudiesen a la mayoría de los sínodos celebrados en la capital visigoda de Toledo entre 589 J.C. y 693 J.C. (*Concilios visigóticos*, 1, 137, 520). Eliberri se emplazaría en la colina del Albaicín de Granada.³

Si nos centramos en la conquista árabe de esta urbe, las fuentes textuales exponen que la toma de Eliberri finalizó con el acantonamiento de una guarnición musulmana en la

² El investigador plantea que, a cambio de la labor exactora, el prelado logró una mayor suma de recursos: si en la época visigoda el episcopado retenía para sí el tercio de los ingresos de las iglesias de su diócesis, en el primigenio sistema tributario andalusí habría acaparado el tercio del total de lo recaudado en la circunscripción.

³ La ubicación de esta ciudad ha suscitado un largo debate. No obstante, las intervenciones arqueológicas desarrolladas en el Albaicín en las últimas décadas llevan a situar Eliberri en esta colina (Román, 497-525).

madīna ‘ciudad’.⁴ En la actual localidad de Granada se ha hallado un precinto de los que contienen en una cara la palabra *muṣālahā* ‘pacto de paz’. En la otra cara se lee la palabra Libīra, esto es, la primera arabización del topónimo Eliberri (*vid.* fig. 1), reflejando que la ciudad capituló ante los árabes (Ibrahim, 26).⁵ Junto con el sello del momento de la conquista, en la localidad granadina también se han encontrado otros dos precintos de Libīra que, en este caso, llevan en la segunda cara la palabra *ḥatm* ‘sello’. T. Ibrahim y Sebastián Gaspariño (39) plantean que esta última clase de sellos se emplearon en el primigenio sistema impositivo andalusí. En consecuencia, los datos conocidos apuntan a que la ciudad de Eliberri desempeñó un cierto rol fiscal en la administración andalusí inicial, labor exactora en la que muy probablemente estuvo involucrado el obispo. Sabemos que la sede episcopal continuó activa durante todo el periodo omeya, pues el Códice Emilianense de los Concilios aporta el listado de obispos de Eliberri hasta un momento avanzado del siglo IV H./X J.C. (Flórez, 101-104, 160-171).

El litoral del sudeste peninsular, por su parte, se habría quedado fuera de los itinerarios de la conquista árabe. Allí se ubicaba la ciudad romana y visigoda de Urci, aquella que envió a su obispo al Concilio de Eliberri de inicios del siglo IV J.C. y a muchos de los desarrollados en Toledo entre 633 J.C. y 693 J.C. (*Concilios visigóticos*, 1, 223, 519). Pese a su condición de sede episcopal, Urci no contó con una ceca visigoda, pues la acuñación monetaria se reservaba a las ciudades más importantes del reino visigodo, caso de Eliberri (Pliego, 48). Por lo tanto, es probable que Urci tuviese un papel secundario en la articulación administrativa visigoda y que ello fuese la causa por la que los cronistas árabes no la mencionen entre las ciudades tomadas por los árabes. En el caso de que los conquistadores no se hubiesen asentado en Urci, tampoco habrían establecido una alianza con el obispo local, de modo que este último no tendría las competencias fiscales de preladados como el de Eliberri. En este sentido, carecemos de citas al obispo urcitano a lo largo del siglo II H./VIII J.C. y la primera mitad del siglo III H./IX J.C. El emplazamiento concreto de Urci sería muy cercano al de la localidad de Pechina, pues al-Bakrī (63) identifica Urš ‘Urci’ con Baḡḡāna ‘Pechina’.⁶

2. La nueva división administrativa. Creación de la cora de Ilbīra, decadencia de Eliberri

La alianza urbana entre el gobernador árabe y el obispo no habría dado los resultados esperados por los conquistadores. La mayoría de los aristócratas visigodos continuaron siendo los grandes terratenientes del campo, gracias a sus pactos con el ejército árabe, por lo que el episcopado tenía una capacidad limitada para requerir impuestos en el campo que circundaba la ciudad (Barbero & Vigil, 81-86, 124-125, 228-231). En este punto, la hacienda andalusí cambió de estrategia, asentando en el mundo rural a un poder militar que ejerciese una presión tributaria directa sobre los contribuyentes: los autores árabes indican que, en 125 H./743 J.C., la administración árabe distribuyó a las tropas de los *šāmiyyūn* ‘sirios’ a lo largo del campo del sur de al-Andalus,⁷ donde acapararon un tercio de los bienes de los cristianos.⁸

⁴ El *Aḥbār maḡmū‘a* (10, 12) ofrece una completa narración de la llegada de los árabes a Eliberri.

⁵ Agradezco enormemente a Tawfiq Ibrahim que me informase sobre el lugar de aparición de este sello de rendición, así como el de otros dos precintos de Libīra que incluyen la palabra *ḥatm* ‘sello’.

⁶ Hay una corriente historiográfica que, basándose en las fuentes latinas de la Antigüedad, sugiere que Urci se situaba en la costa entre Villaricos (Cuevas del Almanzora, Almería) y Águilas (Murcia) (García, 106-111). Sin embargo, la obra antigua que más datos contiene sobre la ubicación de Urci, el *Itinerario de Antonino*, indica que se emplazaba en el interior, al sur de Alba ‘Abla (Almería), apuntando hacia una localización próxima a Pechina (Torres Balbás, 416-417; Vizcaíno, 191-192).

⁷ Este sector peninsular tenía el Valle del Guadalquivir y el Valle del Segura como límites septentrionales.

Eduardo Manzano (2006, 101-106, 117, 425) interpreta la oración anterior como la asunción siria de la tarea de recaudar el *ḥarāḡ* ‘impuesto sobre la tierra’ a los cristianos en el campo, a cambio de lo cual los *šāmiyyūn* retendrían para sí un tercio de lo obtenido y destinarían el resto al fisco con sede en Córdoba.

Las tropas sirias se dividían en distintas unidades, instalándose cada una de ellas en una determinada región del sector meridional de al-Andalus. Precisamente, la división administrativa del sur peninsular que a partir de entonces se vislumbra en las fuentes sería el resultado de esa distribución, ya que la región controlada por cada *ḡund* ‘ejército’ sirio coincide con una cora o circunscripción. Por ejemplo, el *ḡund* de Damasco se instaló en la zona de Eliberri, pasando a denominarse cora de Ilbīra.⁹

En los sucesos posteriores a 125 H./743 J.C., los autores árabes no vuelven a describir Eliberri como *madīna* ‘ciudad’. Tampoco aluden a la urbe al tratar sobre los cargos más importantes de la cora —el de gobernador y el de cadí o juez—, ya que, cuando conocemos la ubicación de las personas con dichas responsabilidades, se sitúan en contextos agrarios.¹⁰ Estos datos apuntan a que, a partir de 125 H./743 J.C., el papel que la administración andalusí asignó a Eliberri como sede regional fue pequeño o inexistente. Por consiguiente, propongo que la distribución rural de los sirios conllevó una profunda descentralización administrativa.

Si bien Eliberri no volverá a ser citada como *madīna*, desde la perspectiva cristiana continuó siendo una *civitas*, pues en líneas previas he indicado que, según el Códice Emiliano de los Concilios, la sede episcopal estuvo vigente durante todo el periodo omeya. El contraste entre las fuentes árabes y latinas se explicaría porque las primeras versan sobre la nueva articulación territorial impulsada por la administración andalusí, mientras que las segundas aluden a la jerarquía territorial heredada del periodo visigodo. De este modo, el territorio de la cora de Ilbīra no coincidiría con el de la circunscripción visigoda, ya que el primero estaba determinado por la zona de asentamiento del *ḡund* damasceno y el segundo por la diócesis de Eliberri. A causa de ello, el obispo de Eliberri, al igual que el resto de los preladados andalusíes, habría perdido peso dentro del sistema tributario, ya que su capacidad operativa en la cora sería menor que en la diócesis.

Tras la reestructuración territorial y fiscal de 125 H./743 J.C., el sur de al-Andalus se convirtió en el sector más estrechamente controlado por la administración árabe, con sede en Córdoba. En la ciudad cordobesa vivía el otro gran protagonista del nuevo sistema impositivo, junto con los sirios: el *qūmis* ‘conde’. Ibn Ḥayyān, reproducido por Ibn al-Ḥaṭīb (20), señala que el conde era el *za‘īm* ‘jefe’ de los cristianos andalusíes, por lo que actuaba como el *mustahriḡ ḥarāḡi-him* ‘extractor de su *ḥarāḡ* o impuesto sobre la tierra’ para la hacienda árabe. Las fuentes latinas denominan al conde *exceptor rei publicae* ‘secretario de la administración’, describiéndolo igualmente como el máximo representante de los cristianos en al-Andalus (Eulogio, 402, 435).

La integración de este cargo de origen visigodo en el sistema tributario acaeció durante el emirato de ‘Abd al-Raḥmān I (138-172 H./756-788 J.C.), siendo el propio soberano omeya quien a partir de entonces elegiría a los sucesivos condes. El primer *qūmis* que el citado emir escogió se llamaba Arṭubās, un príncipe visigodo que se alió con los árabes en la conquista, gracias a lo cual conservó sus centenares de propiedades rurales. En las décadas siguientes, Arṭubās continuó teniendo una estrecha relación con los musulmanes,

⁸ La frase literal de Ibn Ḥayyān, transmitida por Ibn al-Ḥaṭīb (19-21), es: *ḡa‘ala la-hum tuḷṭ amwāl ahl al-ḡimma min al-‘aḡam ṭi‘matan* ‘concedió a ellos [los sirios] un tercio de los bienes de la gente de los cristianos de la ḡimma como modo de vida’.

⁹ El topónimo Ilbīra es la arabización de Eliberri que más habitualmente usan los autores árabes.

¹⁰ Por poner un ejemplo, el primer cadí de la cora de Ilbīra conocido se llamaba Usayd b. ‘Abd al-Raḥmān al-Sabā‘ī y residía en la alquería de Rublis, emplazada dentro de la circunscripción iliberritana. Su fallecimiento acaeció después de 150 H./767-768 J.C. (Al-Ḥuṣanī, 47 [nº53]; Ibn al-Faraḡī, III, 146 [nº237]).

siendo él quien aconsejó a la administración andalusí la distribución rural de las tropas sirias en 125 H./743 J.C. Años más tarde, ‘Abd al-Raḥmān I le requisó sus propiedades y lo designó como el primer *qūmis* de al-Andalus, con el objetivo de que la hacienda omeya aprovechara su amplio conocimiento sobre la población indígena (Ibn al-Qūṭīyya, 2-5, 36-38; Ibn al-Ḥaṭīb, 20). En efecto, Arṭubās se encargó a partir de entonces de coordinar la recaudación del *ḥarāğ* desde Córdoba, por lo que estaría en contacto con los sirios que, tras obtener dicho impuesto en las coras, debían entregárselo a él.

El conde que alcanzó un mayor renombre fue Rabī‘ b. Tudulf, ya que, al aumentar notablemente la presión tributaria, provocó la célebre revuelta del arrabal de Córdoba en 202 H./818 J.C. Si bien Rabī‘ seguía la orientación fiscal de los Omeyas, el emir ‘Abd al-Raḥmān II prefirió ejecutarlo en 206 H./822 J.C., tratando de ganarse nuevamente el favor de los cordobeses. La población de la cora de Ilbīra fue un paso más allá, enviando a sus representantes a Córdoba para exigir la reducción de los tributos que el conde asesinado había elevado anteriormente. No obstante, el soberano omeya pretendía continuar con la misma política tributaria, por lo que reprimió con sus soldados a la delegación iliberritana (Ibn Ḥayyān, 2003, 150-151, 183-186, 409-410). Esta protesta se enmarca en un contexto en el que la contribución anual de la cora de Ilbīra, 109603 dinares, era la segunda más alta de todo al-Andalus, solamente superada por los 120000 dinares de la cora de Córdoba, y siendo muy superior a la aportación del resto de las circunscripciones (al-‘Uḍrī, 93; Sánchez, 24). Ciertamente, es significativo que la retribución mensual del conde Rabī‘, 1000 dinares, procediese de los impuestos la cora iliberritana (*Dikr bilād al-Andalus*, 132).

3. La jerarquización territorial omeya. Traslado y consolidación de la sede episcopal de Eliberri

Tras la conquista árabe, no conocemos que se celebrasen más concilios en el siglo II H./VIII J.C. El contexto cambió en la centuria siguiente, cuando las fuentes latinas informan sobre cuatro sínodos que se efectuaron entre 224 H./839 J.C. y 247-248 H./862 J.C. en la capital omeya de Córdoba, en vez de en la otrora capital visigoda de Toledo. Una característica fundamental de estos concilios es que fueron protagonizados mayoritariamente por preladados del sur de al-Andalus —el metropolitano de Hispalis (Sevilla) y los obispos de Asidonia (Medina Sidonia), Astigi (Écija), Malaca (Málaga), Egabrum (Cabra), Corduba (Córdoba), Eliberri, Urci, Acci (Guadix), Basti (Baza), Beatia (Baeza) e Ilici (Elche)—, ya que fuera de esta región solamente participaron los metropolitanos de Toletum (Toledo) y Emerita (Mérida) (*Concilium Cordubense*, 141; Sansón, 552-553).

Cyrille Aillet (2006, 67-68; 2011, 154, 167, 185-186) destaca la reorganización de las instituciones cristianas en torno a Córdoba a partir de principios del siglo III H./IX J.C., cuyo precedente habría sido la instalación del *qūmis* de al-Andalus en la ciudad cordobesa a mediados de la centuria anterior. El historiador relaciona la reorganización con el amparo que el poder omeya daría a estas instituciones a partir del emirato de ‘Abd al-Raḥmān II (206-238 H./822-852 J.C.), cuando comenzamos a tener noticias de un ascendente número de cristianos que desempeñaron funciones administrativas y diplomáticas en el alcázar omeya.

Interpreto que el impulso cordobés a las instituciones cristianas es un reflejo de dos procesos desarrollados en esa misma época en el sur de al-Andalus: por un lado, la centralización del sistema tributario mediante la promoción omeya de la capital de cada cora; y, por otro lado, el aumento de la importancia del papel fiscal de los obispos asentados en esas capitales regionales. Manuel Ación (299) ha analizado el proceso centralizador del sistema impositivo, señalando que gracias a él la hacienda andalusí redujo su dependencia del rol exactor de los sirios. En este sentido, planteo que la acción de la administración omeya consistió en jerarquizar el territorio de las coras del modo más acorde con sus intereses

tributarios, para lo cual reforzó el papel de la capital dentro de cada cora. Las fuentes muestran que los *šāmiyyūn* conservaron la tarea de recaudar los impuestos en el campo, pero estarían cada vez más supeditados a la labor de coordinación de la administración asentada en la capital de la cora.

La política omeya de promoción de las sedes regionales se observa con claridad en Ilbīra, donde la ubicación de la capital de la cora no coincide con la de la capital de la circunscripción visigoda. Ciertamente, la antigua Eliberri se emplazaría en la colina del Albaicín, en tanto que la nueva capital de la cora, denominada *madīnat* Ilbīra ‘ciudad [de la cora] de Ilbīra’, se construyó a mediados del siglo III H./IX J.C. en el Cerro del Sombrerete (Atarfe, Granada). En cuanto a los factores que propiciaron el cambio de la sede regional, uno de ellos habría sido la localización óptima de la nueva capital dentro de la cora. La Vega de Granada era el centro de la cora, por lo que *madīnat* Ilbīra se estableció en medio de dicho valle, mientras que Eliberri se situaba en el extremo oriental de la vega, 13 km al sudeste de la nueva capital. La decadencia urbana de Eliberri habría sido un segundo factor que habría animado al cambio de sede, ya que en regiones en las que la capital visigoda conservó un cierto dinamismo urbano, como Sevilla, la sede de la cora se instaló en la ciudad tardoantigua.

Los datos de la creación de *madīnat* Ilbīra se han obtenido en los registros textual y arqueológico. Si atendemos a los primeros, los autores árabes comienzan a citar la nueva capital en los sucesos de alrededor de mediados del siglo III H./IX J.C., justo en la misma época en la que dejan de llamar Eliberri al asentamiento del Albaicín y lo empiezan a denominar Garnāṭa ‘Granada’ (Ibn Ḥayyān, 1990, 78, 84, 114). Asimismo, los diccionarios biográficos árabes informan sobre algunas de las primeras familias que, migrando de otras zonas, empezaron a vivir en *madīnat* Ilbīra en la citada época (López).¹¹

Respecto al registro arqueológico, los sondeos que el Grupo de Investigación *Toponimia, Historia y Arqueología del Reino de Granada* ha efectuado en el Cerro del Sombrerete han permitido sacar a la luz un recinto fortificado. Estos arqueólogos lo interpretan como la alcazaba de *madīnat* Ilbīra, indicando que se habría construido aproximadamente a mediados del siglo III H./IX J.C. y que allí se situaría el origen de la ciudad (Malpica, 2009, 284; Malpica, González, 63-66, 69-70). En la cima del citado cerro se ha excavado una vivienda con patio que dispone de un rico ajuar, por lo que Antonio Malpica (2012a, 387) sugiere que su residente fue el gobernador de la cora de Ilbīra. Se trata de una hipótesis factible, pues las fuentes textuales revelan que, a partir de la creación de *madīnat* Ilbīra, en ella se establecieron las distintas instituciones de la cora, caso del gobernador y del cadí o juez. Dentro del recinto fortificado, en las faldas del cerro se han hallado estructuras de habitación monocelulares que, según Antonio Malpica (2012b, 232), podrían ser casas de soldados.

A la par del impulso de la administración omeya a las capitales de las coras, los obispos que estaban asentados en estas sedes regionales aumentaron nuevamente su peso dentro del sistema tributario. El *Apologético* del abad Sansón (548-551, 554) ofrece sólidos indicios en este sentido, pues la obra critica las reformas fiscales llevadas a cabo por ciertos prelados de su época. El autor censura especialmente la labor de Ostegesis, el obispo de Málaga, empezando por señalar que habría obtenido el cargo gracias a la simonía. Alrededor de 248 H./863 J.C., elaboró un censo de los habitantes cristianos de su *provincia* ‘provincia’, entregándoselo a la hacienda cordobesa y acarreando el aumento de la presión tributaria sobre ellos. El obispo malagueño tenía la función de coordinar la recaudación de los *vectigalia*

¹¹ El nacimiento de Muḥammad b. Yazīd al-Anṣārī en Ilbīra en 230 H./844 J.C. es el más antiguo que allí conocemos. En Ilbīra también se casó, falleciendo en *madīnat* Ilbīra entre 317h./929 y 320h./933. Teniendo en cuenta que su padre era de Zaragoza, este progenitor habría migrado a la ciudad iliberritana poco antes del nacimiento de su hijo en 230 H./844 J.C. (Al-Ḥuṣānī, 161-162 [nº182]; Ibn al-Farādī, IV, 683-684 [nº1195]).

‘impuestos’ que sus correligionarios pagaban, para lo cual contaba con la ayuda de la capacidad coactiva de los *milites* ‘soldados’ del *presidalis* ‘gobernador [de la cora]’. Pese a que la proporción que el episcopado acaparaba para sí se ajustaba a la tradición visigoda, esto es, el tercio de los ingresos de las iglesias de la diócesis, Sansón denuncia que Ostegesis exigía dicha parte como si fueran tributos y que se enriqueció gracias a ello. Precisamente, Sansón enmarca al obispo malagueño en un ambiente palatino en el que comparte su opulencia con otros miembros de la administración.

Ostegesis desempeñó sus tareas fiscales en estrecha colaboración con el *comes* ‘conde’ de Córdoba de aquella época, Servando, quien estaba casado con la prima de Ostegesis. Este conde también aumentó la carga tributaria de los cristianos, en este caso de los de la cora cordobesa, hasta los 100000 *solidi* ‘dinares’. En líneas previas he indicado que el conde se encargaba de coordinar la recaudación del *harāğ* en al-Andalus, para lo cual mantendría un contacto con los sirios que obtenían dicho tributo en las coras. La información sobre Ostegesis apunta a que, tras la consolidación de las capitales de las coras a mediados del siglo III H./IX J.C., los obispos asentados en ellas hicieron de intermediarios entre los *šāmiyyūn* y el conde cordobés, siendo los prelados quien entregarían los tributos de los sirios al *qūmis*.

Sansón expone que las medidas tomadas por Ostegesis y Servando también se aplicaron en otras ciudades. De hecho, el autor aclara que Samuel, quien era el obispo de Eliberri y el tío materno de Ostegesis, había sido el pionero en aplicarlas. Por consiguiente, lo más probable es que Samuel también hubiese realizado un registro de los habitantes cristianos de su circunscripción y hubiera coordinado la presión tributaria sobre sus correligionarios, contando para ello con el soporte de los soldados del gobernador de la cora iliberritana. En cuanto a la cronología del episcopado de Samuel en Eliberri, precedió al de su sobrino Ostegesis en Málaga, por lo que el primero debió de fecharse a mediados del siglo III H./IX J.C. o un poco antes. De este modo, coincidiría con la época en la que la administración omeya empezó a centralizar los recursos de la cora de Ilbīra desde su nueva capital regional.

Mi hipótesis es que, al crear *madīnat* Ilbīra, la administración omeya promovió el traslado de la sede episcopal de Eliberri desde el Albaicín hasta la nueva ciudad. Gracias a ello, el obispo pasaría a ser vecino de los soldados al mando del gobernador de la cora, aquellos que le ayudarían en el control de la recaudación fiscal. En líneas anteriores he expuesto otro dato que también apunta hacia la instalación del prelado en *madīnat* Ilbīra: a partir de mediados del siglo III H./IX J.C., los autores árabes prescinden del nombre de Eliberri para el asentamiento del Albaicín, pasando a llamarlo Granada. El obispado, en cambio, no cambió de denominación, por lo que la explicación más factible para ello es que Samuel hubiese desplazado su sede a *madīnat* Ilbīra, esto es, a la nueva ciudad de Eliberri.

El traslado de la sede episcopal también habría conllevado la adaptación de la diócesis de Eliberri, que hasta entonces se basaría en la circunscripción del periodo visigodo, al territorio de la cora de Ilbīra. En efecto, si Samuel elaboró un censo de los cristianos de la *provincia* que debían pagar el *harāğ*, en él habría incluido a los cristianos residentes en la cora iliberritana, pues el impuesto lo recaudaba el *ğund* de Damasco dentro de dicha circunscripción. Por lo tanto, la palabra *provincia* se referiría indistintamente a la cora y a la diócesis, ya que, a partir del desplazamiento de la sede episcopal a *madīnat* Ilbīra, ambas coincidirían. En cuanto al resto de las diócesis del sur de al-Andalus, es muy probable que la adecuación a sus respectivas coras acaeciese en una época más o menos coetánea a la de la adaptación de Eliberri.

En definitiva, interpreto que, alrededor de mediados del siglo III H./IX J.C., la administración omeya estrechó su colaboración con la institución episcopal. Efectivamente, si la hacienda andalusí pretendía centralizar los tributos de las coras, la cooperación del obispo

tenía una importancia vital, pues gran parte de la población del sur andalusí sería aún cristiana. Por lo tanto, el prelado se habría convertido en uno de los miembros de la administración omeya que, desde la capital de la cora, coordinaba la obtención de impuestos del conjunto de la circunscripción.

Si atendemos al resto de al-Andalus, Cyrille Aillet (2011, 153-157, 163-164, 186; 2013, 287, 292-295, 310) lo describe como la periferia de la organización eclesiástica andalusí. Ciertamente, los metropolitanos de Mérida y Toledo fueron los únicos prelados ajenos al sur peninsular que asistieron a alguno de los concilios celebrados en Córdoba a lo largo del siglo III H./IX J.C. La vigencia de las sedes emeritense y toledana estaría relacionada con la importancia de dichas ciudades dentro de la administración omeya, siendo las capitales de las fronteras inferior y media de al-Andalus, respectivamente. De hecho, la capital de la frontera superior, Zaragoza, fue otra de las pocas ciudades de fuera del sector meridional que conservaba el obispo, aunque este no participase en los concilios cordobeses. El citado historiador señala que la vigencia de las sedes de Mérida, Toledo y Zaragoza no impidió que, a lo largo del siglo III H./IX J.C. se desestructurase la red episcopal que había existido alrededor de estas tres ciudades. En este sentido, es necesario tener en cuenta que, si bien la administración cordobesa había articulado el sur peninsular gracias a su división en coras, estas últimas no existían al norte del Valle del Guadalquivir, donde el poder omeya solo aspiraba a ejercer un control directo sobre las ciudades más importantes. Debido a ello, la hacienda cordobesa tenía una muy limitada capacidad de extracción de tributos en esas regiones fronterizas, por lo que la administración omeya no habría priorizado la promoción de las instituciones cristianas de dichas zonas.

4. Las consecuencias de la jerarquización territorial. Transformación de los cristianos en una minoría arabizada

A partir de mediados del siglo III H./IX J.C., la centralización de recursos en las capitales de las coras estimuló su desarrollo urbano. Las fuentes textuales, a su vez, contienen indicios de que dicho crecimiento urbano aceleró los procesos de arabización e islamización entre la población indígena, pues gran parte de los nuevos habitantes de las ciudades fueron cristianos procedentes del mundo rural circundante.¹² Una vez en la urbe, los indígenas se convertían en vecinos de los miembros de la administración omeya, aquella que tenía una identidad árabe y una legitimidad islámica. Por ello, planteo que el contacto directo y frecuente de los indígenas con el personal administrativo en un entorno urbano impulsó la conversión y arabización de los primeros, facilitando también la extensión de ambos procesos al campo.

Madīnat Ilbīra es un buen ejemplo del carácter coetáneo de la expansión urbana y de la difusión de la cultura arabosumulmana. Si atendemos al crecimiento de la ciudad, el Grupo de Investigación *Toponimia, Historia y Arqueología del Reino de Granada* ha excavado diversas estructuras de carácter productivo de la segunda mitad del siglo III H./IX J.C o comienzos del siglo IV H./X J.C. Dichas estructuras se han localizado en la ladera nororiental del Cerro del Sombrerete, fuera de la alcazaba pero contiguas a su muralla, de modo que los arqueólogos las interpretan como un arrabal artesanal (Jiménez & Carvajal, 122-125, 131; Malpica, 2012a, 396). Los autores árabes, por su parte, tratan sobre el avance de la islamización y la arabización entre los indígenas de la ciudad iliberritana, el más famoso de los cuales fue el poeta ‘Abd al-Rahmān b. Aḥmad. Este muladí —indígena islamizado— procedía de la alquería de Abla (Almería), ubicada dentro de la cora iliberritana, pero en 276 H./889-890 J.C. ya era un habitante de *madīnat* Ilbīra. Para entonces, además de haberse

¹² La importancia migratoria de los indígenas desde el campo a la urbe se ha constatado en ciudades como *madīnat* Ilbīra o Córdoba, de acuerdo con lo que expondré en las próximas líneas.

convertido al Islam, había adquirido un conocimiento óptimo de la lengua árabe, pues sus poemas competían con los de los mejores poetas árabes coetáneos. Además de la biografía de ‘Abd al-Raḥmān, tenemos otros datos de esa época que identifican a la población de *madīnat* Ilbīra con los muladíes, por lo que la proporción de habitantes indígenas musulmanes hubo de ser muy alta (Ibn Ḥayyān, 1990, 82-89).

Córdoba fue la ciudad andalusí en la que con mayor celeridad se profundizaron los procesos de islamización y arabización dentro de su población. En efecto, la centralización del sistema tributario posibilitó que los recursos destinados a la capital omeya aumentasen, atrayendo a ella a un ascendente número de habitantes del mundo rural, mayoritariamente indígenas. Señal de ese crecimiento demográfico es que, durante los emiratos de ‘Abd al-Raḥmān II y Muḥammad I (238-273 H./852-886), se construyesen distintos arrabales extramuros de la *madīna* cordobesa, especialmente en sus frentes occidental y septentrional. Respecto a los indicios de la progresiva conversión de los cristianos de la ciudad, contamos con la ampliación de la mezquita aljama por parte de ‘Abd al-Raḥmān II, finalizada en 234 H./848 J.C, además del levantamiento de mezquitas en los nuevos barrios (Acién & Vallejo, 117-123). La islamización se extendió incluso entre aquellos que encabezaban las instituciones cristianas. Por un lado, el abad Sansón acusa al padre del obispo de Málaga Ostegesis y al obispo de Eliberri Samuel de convertirse en musulmanes, en este último caso después de ser destituido como prelado y marchase a vivir a Córdoba (Sansón, 550). Por otro lado, el *qūmis* Ibn Antunyān, que era el máximo líder de los cristianos en al-Andalus, adoptó el Islam al inicio del emirato de Muḥammad I. En esa coyuntura, el movimiento de los mártires voluntarios estaba creando una obvia tensión entre las instituciones cristianas y el poder omeya, por lo que el emir optó por deponer a todos los cristianos que trabajaban en el alcázar omeya, incluido a Ibn Antunyān, el *exceptor rei publicae*. Sin embargo, este último decidió asumir la religión musulmana, por lo que el soberano lo repuso en su cargo (Ibn al-Qūṭīyya, 82; Eulogio, 439-441).

Si nos centramos en los citados martirios voluntarios, se llevaron a cabo en Córdoba entre 236 H./851 J.C. y 244 H./859 J.C., como respuesta a la islamización de capas cada vez más amplias de los indígenas. El movimiento fue protagonizado, mayoritariamente, por miembros de la aristocracia indígena estrechamente vinculados a los monasterios de la región cordobesa. Desde el plano socioeconómico, Manuel Acién (295-299) sugiere que las familias de estos aristócratas tendrían un origen visigodo y continuarían siendo grandes terratenientes, pero que sus ingresos estaban menguando por dos motivos principales: por un lado, la centralización fiscal habría supuesto un control más eficaz de la administración omeya sobre el campo, en detrimento de la proporción del excedente productivo que el aristócrata retenía para sí; por otro lado, gran parte de los nuevos habitantes de la ciudad de Córdoba serían campesinos procedentes del mundo rural de la propia cora cordobesa, donde muchos habrían servido en las tierras de los aristócratas. Ello ayudaría a entender que, dentro del medio centenar de mártires voluntarios, 31 fuesen nacidos en Córdoba, mientras que otros 13 fuesen oriundos del sur de al-Andalus, esto es, de la zona andalusí dividida en coras, aquella en la que se había impulsado la centralización tributaria omeya (Aillet, 2006, 70-71).

La importancia de los monasterios en el desarrollo del movimiento de los mártires voluntarios estaría motivada por su gran distancia geográfica y simbólica respecto al modelo cultural arabomusulmán y a las dinámicas tributarias de la administración omeya. En efecto, la mayoría de los cenobios se ubicaban en zonas montañosas, lejos de las ciudades, habiendo sido construidos por familias aristocráticas dentro de sus tierras, de modo que estos dueños trataban de mantenerlos fuera del control fiscal del episcopado (Wolf, 111). Esto no es óbice para que la élite cristiana cordobesa, incluidos los participantes en el martirio voluntario que

habían ingresado en los monasterios, estuviesen cada vez más arabizados,¹³ lo cual facilitó que muchos de ellos trabajaran en el alcázar omeya antes de que optasen por la vida monástica y el martirio. El ejemplo más clarificador es el de Isaac, perteneciente a una familia aristocrática indígena que destacaba por su riqueza. Tenía un gran conocimiento de la lengua árabe y asumió el cargo de *exceptor rei publicae*, es decir, el máximo representante de los cristianos andalusíes ante la administración omeya. Después, abandonó dicha responsabilidad para ingresar en el monasterio de Tábanos, en Sierra Morena, que había sido levantado poco antes por parientes suyos. Finalmente, en 236 H./851 J.C. regresó a Córdoba para convertirse en el primer mártir voluntario (Eulogio, 367, 402, 447).

Los obispos del sur de al-Andalus rechazaron el martirio voluntario, condenándolo en el concilio de Córdoba de 237-238 H./852 J.C. Es evidente que el poder omeya conminó a los prelados a que adoptasen dicha postura, pero también lo es que gran parte de los cristianos censuraban el citado movimiento: precisamente, la aparición de estos mártires dificultaría las oportunidades de ascenso social que la ciudad cordobesa ofrecía a los cristianos de distintas condiciones (Wolf, 14, 64). Asimismo, disponemos de datos que apuntan a la existencia de tensiones entre los cristianos herederos de la aristocracia visigoda y los correligionarios que, pese a tener un origen humilde, estaban comenzando a acceder a los cargos más importantes de la jerarquía cristiana. Por ejemplo, el abad Sansón critica que Servando, el *comes* ‘conde’ de Córdoba alrededor de 248 H./863 J.C., “*nulla preditus generis dignitate, nulla decoratus originis nobilitate, sed ex servis potius ortus eglesie*” ‘no tenía un linaje digno, ni contaba con un origen noble, sino, más bien, había nacido entre los siervos de la Iglesia’. Sansón también se presenta a sí mismo como el heredero de la romanidad frente a Ostegesis, obispo de Málaga y primo político de Servando, a quien tacha de inculto por cometer errores gramaticales en latín. Ello no se contradice con que Sansón dominase la lengua árabe y trabajase como traductor del emir omeya (Sansón, 551, 554, 572), por lo que, al reivindicarse como heredero de la romanidad, haría referencia a su pertenencia a una familia de aristócratas cultos de probable origen visigodo.

En definitiva, los datos anteriores apuntan a que, a partir de mediados del siglo III H./IX J.C., los indígenas residentes en Córdoba adoptaron con rapidez la lengua y cultura árabes, además de que un número ascendente de ellos asumieron la religión musulmana. Ambos procesos trataron de ser enfrentados con sendos movimientos: por un lado, el martirio voluntario se oponía a la islamización; por otro lado, la trayectoria de los citados mártires y de las instituciones cristianas de esa época es conocida gracias al movimiento cultural de autores latinos —Eulogio, Álvaro de Córdoba, Sansón— que escribieron sobre ellos. Cyrille Aillet (2013, 307-310) ha sido el primer investigador en señalar la existencia de este movimiento cultural cordobés, que empleaba la lengua latina como un elemento identitario cristiano. También es importante tener en cuenta que dicho florecimiento cultural se enmarca dentro del desarrollo urbano de Córdoba, ciudad que, ante todo, era la capital de la administración arabomusulmana omeya. En consecuencia, la producción literaria latina no fue capaz de frenar el avance de la arabización, por lo que, a medio plazo, los cristianos de Córdoba optaron por traducir al árabe las obras de contenido religioso. En 275-276 H./889 J.C., Ḥafṣ b. Albār al-Qūṭī tradujo los Salmos en la capital omeya, informando de que existía una versión árabe anterior de la misma obra, en tanto que la traducción de Ishāq b. Bilaṣku de los Evangelios también se realizó en la ciudad cordobesa en 334-335 H./946 J.C. (Wasserstein, 6). Poco a poco, los cristianos se fueron transformando en una minoría en el conjunto de al-Andalus, integrados en unos patrones culturales árabes junto al resto de la sociedad andalusí.

¹³ Las fuentes latinas constatan que muchos de los mártires voluntarios conocían la lengua árabe (Aillet, 2006, 72-73).

5. La expansión de la administración omeya hasta el litoral. Traslado y resurgimiento de la sede episcopal de Urci

Tras más de siglo y medio sin noticias del obispado de Urci, este volverá a ser citado a partir de los acontecimientos de mediados del siglo III H./IX J.C. En líneas anteriores he explicado que, durante la conquista, el ejército árabe no habría pasado por el litoral del sudeste peninsular, probablemente porque la ciudad de esa zona, Urci, tendría un rol secundario dentro de la administración visigoda. Esta escasa trascendencia administrativa se habría acentuado en las décadas posteriores a la llegada de los musulmanes: si las tropas árabes no se instalaron en Urci, la urbe tampoco contaría con un gobernador, de modo que la región urcitana habría quedado fuera del territorio que estaba bajo el control directo de la administración árabe.

El poder omeya habría extendido su dominio hasta el litoral a mediados del siglo III H./IX J.C., como respuesta a la incursión marítima de los vikingos a lo largo de la costa andalusí en 230 H./844 J.C. En efecto, las fuentes árabes informan que, después de esa fecha, la administración omeya adscribió cada franja litoral a un determinado destacamento de soldados, por lo que los siguientes ataques vikingos fueron repelidos por las tropas costeras omeyas. Jorge Lirola (82, 110-120, 386) interpreta que fue también en ese contexto en el que los Omeyas encargaron la defensa del litoral del *iqḷīm* ‘distrito’ de Urš al-Yaman ‘Urci de los yemeníes’ a soldados yemeníes.¹⁴ Este distrito formaba parte de la cora de Ilbīra, por lo que la presencia yemení supondría que, a partir de mediados del siglo III H./IX J.C., la administración omeya tuviese por primera vez un control efectivo sobre el litoral de la cora iliberritana. Esta articulación administrativa de la franja costera fue más o menos coetánea a la creación de *madīnat* Ilbīra como capital de la cora. Por ello, mi hipótesis es que la consolidación de la ciudad iliberritana como sede regional facilitó que, desde ella, la administración omeya impulsase el control sobre el litoral. Si atendemos a las otras coras costeras, el reforzamiento de sus capitales y la articulación defensiva de su litoral se desarrollaron igualmente a mediados del siglo III H./IX J.C., siendo plausible que también en esos casos ambos procesos estuviesen relacionados.

El Urš al-Yaman contó con una capital al servicio de la administración omeya: Ibn Ḥayyān, reproducido por Ibn Sa‘īd (158), indica que el emir Muḥammad I ordenó a los yemeníes gobernantes del distrito que construyesen la *ḥadra* ‘capital’ en Pechina. Al-‘Uḍrī (86) señala que, anteriormente, el asentamiento pechinero había sido una alquería,¹⁵ pero que, al convertirse en la sede política del distrito, alcanzó la categoría de *madīna*. Si bien la ciudad tuvo inicialmente un poblamiento disperso, el fluido comercio que mantuvo con ultramar impulsó que, en pocos años, Pechina se transformase en un núcleo urbano concentrado, alrededor del cual también se fueron construyendo distintos arrabales (al-Ḥimyarī, 79).

La creación de la ciudad pechinera coincide con la época de la reaparición de la sede episcopal de Urci en las fuentes, concretamente en el año 247-248 H./862 J.C., cuando el obispo urcitano Genesio asistió al concilio de Córdoba (Sansón, 552-553). Teniendo en cuenta que este prelado no participó en los sínodos celebrados en la capital omeya pocos años antes, su presencia en el concilio de 247-248 H./862 J.C. apunta a que la diócesis de Urci había adquirido una mayor relevancia cerca de esta última fecha. La explicación más

¹⁴ Al-Ḥimyarī (1975, 79) y al-Ruṣāfī (1990, 29 [nº3]) narran la adjudicación de la protección de Urš al-Yaman a yemeníes. No obstante, cada autor fecha la asignación en una época distinta, el primero tras la entrada de los Omeyas a al-Andalus y el segundo en 271 H./884-885 J.C. Tal y como Jorge Lirola propone, lo más probable es que los yemeníes asumiesen el control del litoral tras el ataque vikingo de 230 H./844 J.C., en el mismo contexto en el que acaeció la organización defensiva del resto de las zonas costeras de al-Andalus.

¹⁵ Respecto al origen etimológico de Baḡyāna ‘Pechina’, Leopoldo Torres Balbás (416) sugiere que se trata de la arabización del nombre propio latino Baianus.

congruente para ello es que, al crearse la ciudad pechinera, el prelado hubiese trasladado su sede desde el asentamiento tardoantiguo de Urci hasta la nueva urbe. Ambas localidades se situarían en lugares próximos, de modo que al-Bakrī identifica Urci con Pechina.¹⁶ En conclusión, cuando Pechina se convirtió en la capital de Urš al-Yaman, en ella se habría establecido la administración del distrito, teniendo entre sus miembros al obispo urcitano. El prelado, además de representar a los cristianos de la circunscripción, es probable que desempeñase labores de coordinación de la presión tributaria a sus correligionarios, a semejanza de las competencias que tenían otros episcopados del sur andalusí.

La constatación del traslado de la sede del obispo de Urci ayudaría a datar con una mayor precisión el establecimiento de la capital de Pechina: la nueva ciudad se habría creado entre 238 H./852 J.C., fecha del inicio del gobierno de Muḥammad I, el emir fundador de la urbe; y 247-248 H./862 J.C., año en el que ya albergaría la sede episcopal urcitana.

6. Los cristianos en la diplomacia califal. Vigor de los obispados de Ilbīra y Pechina

Durante el califato omeya, las sedes episcopales del sur de al-Andalus continuaron siendo las más numerosas, aquellas que estaban bajo el amparo del poder omeya (Aillet, 2011, 186). Dentro de los obispados meridionales, hubo algunos que destacaron sobre los demás: Ibn Ḥayyān (1979, 466-467) expone que, en 329 H./941 J.C., los tres principales prelados andalusíes eran el *ḡāṭilīq* ‘metropolitano’ de Sevilla, denominado ‘Abbās b. al-Mundir; el *usqif* ‘obispo’ de Ilbīra, llamado ‘Abd al-Malik b. Ḥassān; y el *usqif* de Pechina, Ya‘qūb b. Mahrān. Por consiguiente, el califa ‘Abd al-Raḥmān III los envió a León para que ultimasen el acuerdo de paz con el rey Ramiro II.

Estas tres sedes habían tenido hasta entonces trayectorias muy distintas. En el caso de Sevilla, su importancia dentro de la Iglesia peninsular se retrotraía a los periodos tardoantiguo y emiral, en los que también había tenido un carácter metropolitano. En cuanto a los obispados de Ilbīra y Pechina, consistirían en las diócesis de Eliberri y Urci, respectivamente, si bien Ibn Ḥayyān los nombra con los topónimos de las nuevas sedes, es decir, con *madīnat* Ilbīra y Pechina. Estos dos episcopados habían tenido una escasa relevancia en la Iglesia andalusí de principios del emirato, aumentando a partir de mediados del siglo III H./IX J.C. con el cambio de las sedes y llegando a su máximo apogeo en el siglo IV H./X J.C. Propongo que la trascendencia ascendente de estos dos obispados fue paralelo al desarrollo urbano de sus nuevas sedes, *madīnat* Ilbīra y Pechina. Si atendemos a la ciudad iliberritana, los crecientes recursos que acaparaba como capital de la cora posibilitaron su expansión urbana hasta la llanura ubicada al este de la alcazaba, tal y como muestran los sondeos que el Grupo de Investigación *Toponimia, Historia y Arqueología del Reino de Granada* ha realizado allí (Malpica, Fernández, García, 85-88). Respecto a Pechina, la ciudad adquirió una mayor importancia administrativa a partir de principios del siglo IV H./X J.C., cuando el distrito de Urš al-Yaman se separó de la cora iliberritana y se transformó en la cora de Pechina, con capital en la ciudad pechinera.¹⁷ Este factor, unido al dinámico comercio marítimo y a la pujante artesanía de Pechina, estimularon su crecimiento urbano, construyéndose arrabales como el que Francisco Castillo y Rafael Martínez (111-124) han excavado en el Llano de Benítez y cuya ocupación se centra en la primera mitad del siglo IV H./X J.C.

Pese al vigor de ciertos episcopados, en las fuentes se observa una tendencia general que apunta hacia un menor dinamismo de la organización eclesiástica andalusí. De hecho, el número de sedes episcopales conocidas durante el califato es inferior al de la época emiral,

¹⁶ Las fuentes latinas también llevan a cabo la identificación de Urci con Pasquena ‘Pechina’ (Aillet, 2011, 179-180).

¹⁷ En la narración del periodo califal, Ibn Ḥayyān (1979, 391, 448, 485, 488) menciona la cora de Pechina en diversas ocasiones.

además de que carezcamos de noticias de concilios posteriores al de 247-248 H./862 J.C. Dicha tendencia general estaría marcada por el progresivo descenso de la proporción de la población cristiana, que ya durante el califato se habría transformado en una minoría dentro de la sociedad andalusí. En ese contexto, el peso de los contribuyentes cristianos dentro de la hacienda omeya sería cada vez menor, por lo que el rol fiscal de los obispos tendría también una importancia menguante para la administración andalusí.

Los obispados de Pechina e Ilbīra ofrecen indicios de su menor relevancia en la articulación administrativa omeya del periodo califal. Precisamente, las coras que albergaban estas sedes episcopales cambiaron de capital durante el califato, sin que ello tuviese consecuencias perceptibles para los prelados. En primer lugar, la cora de Pechina trasladó su capital desde la ciudad pechinera a Almería en 344 H./955-956 J.C. (al-Ḥimyarī, 537). En segundo lugar, la cora iliberritana movió su sede desde *madīnat* Ilbīra a Granada a inicios del siglo V H./XI J.C. ('Abd Allāh, 60-62). Este proceso fue novedoso respecto a las sustituciones de capitales acaecidas en la época emiral: si entonces la adopción de nuevas sedes había ido acompañada del asentamiento en ellas de los obispos, debido a la importante labor que estos últimos desempeñaban dentro de la administración regional, en los cambios del periodo califal los prelados permanecieron en las antiguas sedes, Pechina y *madīnat* Ilbīra. El dato apunta a que, durante el califato, el papel del obispado en la estructuración de la cora ya no era demasiado relevante, pues no tuvo la necesidad de instalarse allí donde estaba la sede de la administración regional.

A la par de que el peso administrativo de la institución episcopal se reducía, la colaboración de ciertos obispos con la corte omeya se estrechó. En efecto, el califato puso en marcha una compleja red diplomática para establecer contactos con los poderes más importantes del Mediterráneo y Europa, muchos de ellos cristianos —los reinos del norte de la península ibérica, el Sacro Imperio Romano Germánico y el imperio bizantino—. En las comunicaciones mantenidas con estos poderes, la corte omeya requería de personas que dominasen las lenguas árabe y latina, por lo que contó con los servicios de distintos habitantes cristianos andalusíes, muchos de ellos obispos. Se dedicaban a recibir a las embajadas llegadas a la capital omeya, a ejercer de traductores entre los recién llegados y la corte omeya, así como a acudir como emisarios omeyas a las sedes de los poderes cristianos.

Dentro de los prelados que participaron en las labores diplomáticas, en líneas anteriores he informado sobre la delegación que el califa 'Abd al-Raḥmān III envió al reino de León en 329 H./941 J.C., la cual estaba formada por el metropolitano de Sevilla y los obispos de Ilbīra y Pechina. En todo caso, el prelado que más prestigio logró como embajador omeya fue Recemundo, a quien los autores árabes denominan Rabī' b. Zayd. Se trataba de un cristiano laico que tenía un amplio conocimiento de los idiomas árabe y latino, lo cual le habría facilitado el acceso a trabajar en la corte omeya. En 343-344 H./955 J.C., 'Abd al-Raḥmān III quiso enviar una delegación al Sacro Imperio Romano Germánico para destensar las relaciones que mantenía con el emperador Otón I. Recemundo se prestó a encabezar la delegación, a cambio de lo cual el califa le garantizó el cargo de obispo de Ilbīra, al que habría accedido antes de iniciar el viaje al sacro imperio. La embajada de Recemundo fue exitosa, regresando a al-Andalus en 345 H./956 J.C., y gracias a ello se embarcó en otros viajes diplomáticos, caso del que efectuó a Bizancio. Este prelado iliberritano también habría sido el autor de la versión latina del *Calendario de Córdoba*, dedicándosela al califa al-Ḥakam II (350-366 H./961-976 J.C.), mientras que la versión árabe de la obra la redactó 'Arīb b. Sa'īd (Forcada, 282-286 [nº1441]).

Recemundo es el último obispo de Ilbīra que conocemos durante el califato. Después de él, tenemos noticias de otros dos cristianos iliberritanos difuntos a finales del siglo IV H./X J.C., sobre quienes informan sus lápidas funerarias con inscripciones latinas. Uno de los epitafios pertenece al *nobilis* 'noble' Cipriano, fallecido en 392 H./1002 J.C. (*vid.* fig. 2). Esta

losa se encontró en la pendiente que delimita por el este la llanura de *madīnat Ilbīra*, es decir, en la periferia de la ciudad (Gómez Moreno, 15, 17 [nº3], lám. I, III [nº3]). La otra lápida trata sobre el *abbas* ‘abad’ Recosindo y la fecha de su muerte sería más o menos coetánea a la de Cipriano, ya que ambos epitafios tienen grandes semejanzas epigráficas y decorativas. No conocemos el lugar exacto del hallazgo de la estela de Recosindo, pero sí que sabemos que apareció en el término municipal de Atarfe, el mismo en el que se sitúa la ciudad iliberritana, por lo que la lápida se ubicaría cerca de la urbe (Mariner, 317-322 [fig. 1]).



Figura 2. Lápida funeraria de Cipriano de 392 H./1002 J.C. (MAEG, nº228)¹⁸

Estas dos estelas forman parte de la docena de epitafios latinos de cristianos fallecidos entre finales del siglo III H./IX J.C. y el siglo IV H./X J.C. que se han hallado en el sur de *Andalus*.¹⁹ Gran parte de los difuntos tuvieron cargos eclesiásticos relevantes, pues entre ellos se encuentran los obispos de Faro, Badajoz y Málaga, dos abades y un presbítero. María Antonia Martínez (63-66 [fig. 5-8], 69) destaca la alta proporción de lápidas localizadas en contextos urbanos, los cuales estaban vinculados a sedes episcopales de esa época —los obispados de Córdoba, Ilbīra, Faro, Badajoz y Málaga—. La epigrafista indica, a su vez, que la decoración de estos epitafios latinos tiene notables influencias del estilo ornamental que el poder omeya empleaba en las lápidas fundacionales y en las losas funerarias de los miembros de su administración. Asimismo, subraya que todas estelas latinas son de mármol blanco, un material que refleja la gran capacidad adquisitiva de los cristianos fallecidos.

Interpreto que los difuntos de los epitafios fueron miembros de la élite cristiana colaboradora de los Omeyas, la misma de la que formaba parte Recemundo o los prelados de Sevilla, Ilbīra y Pechina que sirvieron como emisarios omeyas en 329 H./941 J.C. La colaboración con el poder omeya es evidente en el caso de los tres difuntos que habían sido obispos de Faro, Badajoz y Málaga. Pero, incluso en casos como el del aristócrata Cipriano, que podría pertenecer a una familia terrateniente de origen visigodo, su lápida se encontró en el entorno de la capital de la cora iliberritana, dato que apunta hacia su proximidad respecto a la administra omeya. Ciertamente, la mayoría de las estelas pertenecen a un contexto

¹⁸ Agradezco mucho a Isidro Toro que me ofreciese los medios para obtener esta fotografía.

¹⁹ En concreto, se han descubierto tres lápidas en Córdoba, dos en Atarfe y una en Faro (Portugal), Badajoz, Lucena (Córdoba), Trevélez (Granada), Jotró (Málaga), Antequera (Málaga) y Comares (Málaga).

geográfico y cronológico, las ciudades del sur andalusí entre el fin del siglo III H./IX J.C. y la centuria siguiente, en el que la élite vinculada al poder omeya obtuvo unos mayores beneficios de las dinámicas tributarias. La cercanía de los difuntos cristianos a los Omeyas explicaría los abundantes recursos que disponían para destinar a sus epitafios, así como los paralelos decorativos de las lápidas latinas respecto a las omeyas.

Las lápidas y el *Calendario de Córdoba* muestran que al menos una parte de la élite cristiana andalusí continuó empleando la lengua latina en determinados ámbitos hasta el final del siglo IV H./X J.C. Resulta llamativo que fuesen los cristianos que más estrechamente colaboraban con el poder arabomusulmán omeya aquellos que hubieran conservado el uso del latín por más tiempo. Ello se enmarcaría en que el conocimiento de dicho idioma fuese la máxima virtud que tuvieron muchos de estos cristianos para desempeñar un rol fundamental dentro de la diplomacia omeya.

Obras citadas

- ‘Abd Allāh. Amīn T. al-Ṭībī ed. *Kitāb al-tibyān*. Rabat: Manšūrāt ‘Ukāz, 1995.
- Acién, Manuel. “El final de los elementos feudales en al-Andalus: fracaso del “incastellamento” e imposición de la sociedad islámica.” En Miquel Barceló, Pierre Toubert dirs. *L’incastellamento*. Roma: École Française de Rome & Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma, 1998. 291-305.
- Acién, Manuel & Vallejo, Antonio. “Urbanismo y Estado islámico: de *Corduba* a *Qurtuba - Madīnat al-Zahrā’*.” En Patrice Cressier & Mercedes García-Arenal coords. *Genèse de la ville islamique en al-Andalus et au Maghreb occidental*. Madrid: Casa de Velázquez & CSIC, 1998. 107-136.
- Aḥbār maǧmū‘a*. Emilio Lafuente ed. Madrid: Rivadeneyra, 1867.
- Aillet, Cyrille. “Identité chrétienne, arabisation et conversion à Cordoue au IX^e siècle.” En Jacques-Olivier Boudon & Françoise Thélamon dirs. *Les chrétiens dans la ville*. Mont-Saint-Aignan: Publications des Universités de Rouen et du Havre, 2006. 65-77.
- . “Islamisation et évolution du peuplement chrétien en al-Andalus (VIII^e-XII^e siècle).” En Dominique Valérian ed. *Islamisation et arabisation de l’Occident musulman médiéval (VIIe-XIIe siècle)*. París: Publications de la Sorbonne, 2011. 151-192.
- . “La formación del mozarabismo y la remodelación de la península ibérica (S. VIII-IX)”. En *De Mahoma a Carlomagno. Los primeros tiempos (siglos VII-IX)*. Pamplona: Gobierno de Navarra, 2013. 285-310.
- Al-Bakrī. ‘Abd al-Raḥmān ‘Alī al-Ḥaḡyī ed. *Ǧugrāfiyyat al-Andalus wa-Ūrubbā min kitāb al-masālik wa-l-mamālik*. Beirut: Dār al-Iršād, 1968.
- Castillo, Francisco & Martínez, Rafael. “La vivienda hispanomusulmana en Baǧǧāna-Pechina (Almería).” En Jesús Bermúdez & André Bazzana coords. *La casa hispano-musulmana. Aportaciones desde la Arqueología*, Publicaciones del Patronato de la Alhambra y Generalife: Granada, 1990. 111-127.
- Chalmeta Gendrón, Pedro. *Concesiones territoriales en al-Andalus (hasta la llegada de los almorávides)*. Madrid: CSIC, 1975.
- Concilios visigóticos e hispano-romanos*. José Vives ed. Barcelona: CSIC, 1963.
- Concilium Cordubense*. Ioannes Gil ed. En *Corpus Scriptorum Muzarabiorum*. Madrid: CSIC, 1973. Vol. I. 135-141.
- Dīkr bilād al-Andalus*. Luis Molina ed. Madrid: CSIC, 1983. Vol. I.
- Eulogio. Ioannes Gil ed. “Memoriale Sanctorum.” En *Corpus Scriptorum Muzarabiorum*. Madrid: CSIC, 1973. Vol. II. 363-459.
- Flórez, Henrique. *España Sagrada*. Madrid: Fortanet, 1754. Vol. XII.
- Forcada, Miquel. “Ibn Zayd, Rabī’.” En Jorge Lirola dir. *Biblioteca de al-Andalus*. Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2009. Vol. VI. 282-286 [nº1441].
- García, Alejandro. “¿Fue al-Andalus un paraíso de tolerancia religiosa?” En *Coexistencia y conflictos. Minorías religiosas en la península ibérica durante la Edad Media*. Granada: Universidad de Granada, 2015. 93-109.
- García, José. “Buscando a Urçi. Una revisión historiográfica y una sugerencia.” *Antigüedad y Cristianismo* 23 (2006): 101-112.
- Gómez Moreno, Manuel. *Medina Elvira*. Granada: La Lealtad, 1888.
- Al-Ḥimyarī. Iḥsān ‘Abbās ed. *Kitāb al-rawḍ al-mi‘īār fī ḥabar al-aqtār*. Beirut: Maktaba Lubnān, 1975.
- Al-Ḥušanī. María Luisa Ávila & Luis Molina ed. *Aḥbār al-fuqahā’ wa-l-muḥaddiṭīn*. Madrid: CSIC, 1992.
- Ibn al-Faraḍī. Ibrāhīm al-Abyārī ed. *Tārīḥ ‘ulamā’ al-Andalus*. El Cairo: Dār al-Kitāb al-Miṣrī, 1989. Vols. III-IV.

- Ibn al-Ḥaṭīb. Yūsuf ‘Alī ed. *Al-Iḥāṭa fī aḥbār Garnāṭa*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2003. Vol. I.
- Ibn al-Qūṭiyya. Julián Ribera ed. *Tārīḥ iftitāḥ al-Andalus*. Madrid: Revista de Archivos, 1926.
- Ibn Ḥayyān. Pedro Chalmeta & Federico Corriente & Mahmud Sobh eds. *Al-Muqtabas (al-ḡuz’ al-ḥāmis)*. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1979.
- . Ismā‘īl al-‘Arabī ed. *Kitāb al-muqtabas fī tārīḥ al-Andalus*. Casablanca: Mansūrāt dār al-afāq al-ḡadīda, 1990.
- . Maḥmūd ‘Alī Makkī ed. *Al-Sifr al-tānī min kitāb al-muqtabas*. Riad: Markaz al-malik Fayṣal li-l-buḥūṭ wa-l-dirāsāt al-islāmiyya, 2003.
- Ibn Sa‘īd. Ḥalīl al-Manṣūr ed. *Al-Mugrib fī ḥulā l-Magrib*. II, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1997.
- Ibrahim, Tawfiq. “Los precintos de la conquista y el dominio Omeya de Hispania.” *Manquso* 4 (2016): 7-38.
- Ibrahim, Tawfiq & Gaspariño, Sebastián. “Adiciones a los precintos de la Conquista: Córdoba, Elvira y una variante de al-Andalus.” *Manquso* 4 (2016): 39-42.
- Jiménez, Miguel & Carvajal, José Cristóbal. “La cerámica de la campaña de 2005 en Madīnat Ilbīra.” En Antonio Malpica et al. *Informe de la Primera Campaña de Excavación Arqueológica de la ciudad de Madinat Ilbira (Atarfe, Granada)*. Granada: Proyecto Medina Elvira, 2005. 112-132.
- Lirola, Jorge. *El poder naval de al-Andalus en la época del califato omeya*. Granada: Universidad de Granada, 1993.
- López, Eneko. *Mercaderes, artesanos y ulemas. Las ciudades de las coras de Ilbīra y Pechina en época omeya*. Jaén: Editorial de la Universidad de Jaén, en prensa.
- Manzano, Eduardo. “Las fuentes árabes sobre la conquista de al-Andalus: una nueva interpretación.” *Hispania* 59.2 (1999): 389-432.
- . *Conquistadores, emires y califas. Los Omeyas y la formación de al-Andalus*. Barcelona: Crítica, 2006.
- Malpica, Antonio. “La ciudad andalusí de Granada. Estudio sobre su fundación y consolidación.” *Xelb* 9 (2009): 281-295.
- . “Madīnat Ilbīra, un proyecto de investigación sobre el mundo urbano en al-Andalus.” *Debates de Arqueología Medieval* 2 (2012a): 383-405.
- . “La ciudad de Madinat Ilbira.” En Luis Caballero, Pedro Mateos, Tomás Cordero eds. *Visigodos y Omeyas. El territorio*. Mérida: CSIC & Junta de Extremadura, 2012b. 199-234.
- Malpica, Antonio & González, Ángel. “Las defensas de la ciudad de Ilbira (Granada)”. En Isabel Cristina Ferreira coord. *Fortificações e Território na Península ibérica e no Magreb (Séculos VI a XVI)*. Lisboa: Edições Colibri, 2013. 63-72.
- Malpica, Antonio & Fernández, Esteban & García, Marcos. “La alimentación en Madīnat Ilbīra a partir del análisis de la cerámica y de la Arqueozoología.” En Susana Gómez coord. *Memória dos sabores do Mediterrâneo*. Mértola: Campo Arqueológico de Mértola, 2012. 83-100.
- Mariner, Sebastián. “Epitafio versificado y acróstico del abad mozárabe Recosindo.” *Ampurias* 22-23 (1960-1961): 317-322.
- Martínez, María Antonia. “Las fuentes epigráficas. Siglos IX-X.” *Jábega* 105 (2014): 59-73.
- Pliego, Ruth. *La moneda visigoda*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2009. Vol. II.
- Román, Julio Miguel. “Redescubriendo la Granada tardoantigua. *Eliberri* entre los siglos IV al VIII d.C.” *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad de Granada* 24 (2014): 497-533.

- Al-Ruṣāfī. Emilio Molina & Jacinto Bosch eds. *Al-Andalus fī iqtibās al-anwār wa-fī iḥtiṣār iqtibās al-anwār*. Madrid: CSIC & Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, 1990.
- Sánchez Martínez, Manuel. “La cora de Ilbīra (Granada y Almería) en los siglos X y XI, según al-‘Uḍrī (1003-1085).” *Cuadernos de Historia del Islam* 7 (1975-1976): 5-82.
- Sansón. Ioannes Gil ed. “Memoriale Sanctorum.” En *Corpus Scriptorum Muzarabicorum*. Madrid: CSIC, 1973. Vol. II. 506-658.
- Torres Balbás, Leopoldo. “Almería islámica.” *Al-Andalus* 22.2 (1957): 411-457.
- Al-‘Uḍrī, ‘Abd al-‘Azīz al-Ahwānī ed. *Nuṣūṣ ‘an al-Andalus min kitāb tarṣī‘ al-aḥbār*. Madrid: Instituto de Estudios Islámicos, 1965.
- Vizcaíno, Jaime. *La presencia bizantina en Hispania (siglos VI-VII). La documentación arqueológica*. Murcia: Universidad de Murcia, 2009.
- Wasserstein, David J. “The Language Situation in al-Andalus.” En Alan Jones & Richard Hitchcock eds. *Studies on the Muwašṣaḥ and the Kharja*. Oxford: Ithaca Press, 1991. 1-15.