

# ARQUEOLOGÍA



## LA ARQUITECTURA CRISTIANA DEL SIGLO X EN EL REINO DE LEÓN (910-1037): DE «MOZÁRABE» A «ARQUITECTURA DE FUSIÓN»<sup>1</sup>

ARTEMIO M. MARTÍNEZ TEJERA

*Historiador del Arte*

*Universidad Autónoma de Madrid (UAM)*

A la *memoria* de mi madre, Manuela Tejera Rubiera  
(Oviedo 1937- Madrid 2008)

### RESUMEN

El término mozárabe ha sido usado a menudo en la terminología histórica correspondiente a la Alta Edad Media desde los estudios de Eloy Díaz-Jiménez y Molleda, Francisco Javier Simonet y sobre todo después de las investigaciones arqueológicas e históricas de Francisco Javier Simonet y sobre todo a partir de las investigaciones arqueológicas e históricas de Manuel Gómez Moreno; estos entendieron la arquitectura del reino de León un efecto de la reconquista y de la emigración sobre todo por motivos religiosos desde Al-Andalus. Los trabajos de José Camón Aznar y Isidro Bango Torviso cuestionaron estos usos terminológicos si bien de manera insuficiente. Desde nuestro punto de vista debería hablarse antes de una arquitectura de fusión que de una arquitectura mozárabe. Las iglesias no se orientalizaron por obra de cristianos del norte o mozárabes, sino por obra de artífices musulmanes o artistas cristianos (arabizados) o incluso por muladíes que habían vuelto a la fe cristiana.

**Palabras clave:** mozárabe, Alta Edad Media, reino de León, arquitectura de fusión, arquitectura mozárabe.

---

<sup>1</sup> Este artículo actualiza uno de los capítulos de mi tesis doctoral, dirigida por el Dr. D. Isidro Gonzalo Bango Torviso: MARTÍNEZ TEJERA (2004) inédito: T. I, 105-161.

## ABSTRACT

The term muzarab has been often used in the historical terminology about the spanish early Middle Age after the studies of Eloy Diaz-Jiménez y Molleda, Francisco Javier Simonet and above all after the historical and archaeological researchs of Manuel Gómez Moreno; they understood the Architetur in the Kingdom of León as effect of the christian Reconquest and immigration of people who left Al-Andalus because of religious persecution. Works of José Camón Aznar and Isidro Bango Torviso questioned the use of such terminology. Nevertheless their analysis remained insufficient. It is my view that one should speak about “fusion architecture” instead of “muzarabic architecture”. Churches were not orientalized by north christians or muzarabs, but by muslim workers or (arabized) christian artists or even by muladi who had returned to the christian faith.

**Key words:** muzarab, early Middle Age, Kingdom of León, fusion architecture, muzarabic architecture.

## INTRODUCCIÓN

¿Cuál fue el verdadero papel constructivo de la comunidad cristiana «mozárabe» en el reino de León (910-1037)? A pesar de absorber planteamientos ya existentes en los edificios hispánicos de época goda, la edilicia erigida a lo largo de la décima centuria en el reino de León presenta una serie de argumentos constructivos, de soluciones arquitectónicas y de respuestas decorativas —de «*estímulos locales*» lo llaman algunos— que parecen escapar a esa solución historiográfica de continuidad que de manera un tanto «artificial» se había preestablecido con la edilicia hispana anterior al 711, especialmente de los siglos VI-VII, sometida desde hace años a un continuo movimiento pendular en lo que a su cronología se refiere (MARTÍNEZ TEJERA 2004, 9 y ss.). Pero antes de entrar de lleno en estas cuestiones me gustaría definirme, una vez más, sobre una expresión, «mozárabe», que aglutina una manifestaciones enormemente heterogéneas y dispersas y que la historiografía considera ya inapropiada (CAVERO DOMÍNGUEZ 1999 y (1999) 2001, 233 y ss. MARTÍNEZ TEJERA 2004 y 2005, 14 y ss. VIGUERA MOLINS 2008). De hecho, en un reciente trabajo, Isidro Bango, afirmaba que había surgido «una nueva interpretación de la condición de mozárabe que obliga a reducir su empleo de una manera tan restrictiva que ni siquiera es conveniente para denominar a los cristianos que vivían bajo el gobierno del Islam» (BANGO TORVISO 2007, 75). Y en efecto, así es, si de lo que hablamos es de la arquitectura los siglos IX y X. Algunos historiadores, entre o otros el anteriormente citado, llevamos ya muchos años intentando llamar la atención sobre esta cuestión, aunque cierto que de muy distintas maneras y con diferente intensidad.

La historiografía de la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX consideró «mozárabe» a la arquitectura cristiana de los siglos X y XI en territorio astur-leonés, ¿por reproducir en los reinos cristianos la edilicia erigida por cristianos sometidos en tierras dominadas por el Islam? Evidentemente no, entre otras cosas porque los «*dhimmíes*» apenas abordaron —por muy distintas causas— la construcción *ex novo*, *ex nihilo*, de espacios religiosos (MARTÍNEZ TEJERA 2003). Los historiadores de aquellos momentos asumieron, apriorísticamente, que los cristianos que vivían en territorios dominados por el Islam en los siglos IX y X se les designaba así y que estos fueron, además, los artífices materiales de estos edificios; en segundo lugar por pensar, en un clima de clara exaltación patriótica, que la aparición en territorios cristianos de



determinadas formas decorativas o de determinadas soluciones arquitectónicas de raigambre o apariencia musulmana —«*guiños califales*» como los llamaba Gómez-Moreno— se deben a los cristianos que emigraban en busca de una mejor suerte a los reinos libres<sup>2</sup> y, en tercer y último lugar, por su inequívoca asociación con el movimiento cenobítico, con los monjes «*dhimmís*» de procedencia sureña. Partiendo de tópicos antagónicos que mostraban un enfrentamiento continuo y sistemático entre cristianos y musulmanes, se decidió «cristianizar» —a veces de manera muy forzada— cualquier aportación artística con tintes arábigos; y nada mejor para ello que convertir, sistemáticamente, esos rasgos artísticos arabizados en rasgos «mozárabes» y declarar a estos sus artífices. Hace ya algunos años que se afirmó, y con mucha razón, que las relaciones entre los cristianos andaluces y los constructores «mozárabes» que sorprendentemente se difunden «*de un día para otro*» en el reino leonés —ligazón que ya fuera establecida en su día por Gómez-Moreno— han sido poco estudiadas. No obstante, su postura difiere de la que vamos a adoptar en este trabajo: «*la habilidad constructiva evidenciada por los mozárabes emigrados no puede explicarse debidamente* (y tampoco exclusivamente ni siquiera con el auxilio de constructores «norteños», añadiríamos nosotros) *mediante experiencias anteriores en su región de origen...*» (REAL (1992) 1995, 38). Y difiere en el hecho de que nosotros no aceptamos a los «mozárabes» como sus autores ni creemos que fueran hábiles «constructores» sino hábiles «restauradores». Entendemos que los «*dhimmís*» apenas pudieron llevar a cabo obras *ex novo* en territorios dominados por el Islam (MARTÍNEZ TEJERA 2003).

Además, apenas se conoce al día de hoy una arquitectura monumental (en piedra) de ese momento y de esas latitudes (aunque sí se conoce por los textos) que nos sirvan de referencia a la hora de juzgar su tradición constructiva. Presumir la existencia de múltiples contactos, colaboraciones e intercambios culturales de uno y otro lado de la frontera o la presencia en territorio cristiano de artífices musulmanes, ya fueran itinerantes o residentes, bautizados o no, significaba dejar en entredicho el pilar fundamental del proceso que entonces explicaba por sí sólo el origen de los reinos cristianos del norte: la enconada Reconquista. Un pilar o concepto, el «mito-motor» de la Reconquista, afortunadamente ya superado y que en lo que atañe al reino de León debería ser sustituido por el de un proceso de etnogénesis en un gran espacio geopolítico con identidad propia (LÓPEZ QUIROGA 2002).

La insatisfacción que en la historiografía del Arte Medieval dejó el término «mozárabe» hizo que algunas voces ya se alzaran en su contra muy rápidamente. Y así se acuñó el término «arte de repoblación», pensando que este era el proceso histórico que mejor definía el siglo X en el reino de León (CAMÓN AZNAR (1949) 1950 y 1963; BANGO TORVISO 1974 y 1994). Sin embargo este proceso repoblador ya se inició en el siglo IX y continuará en el XI, en el XII, etc.,. Y a la par, e incluso antes, también se produjo un proceso de «colonización», dos referentes históricos (repoblación y colonización) con un contenido geográfico, cronológico, social y político distinto. Por eso, si de lo que se trataba era de buscar un referente histórico deberíamos llamar «arquitectura de colonización» a todo aquél edificio erigido en territorio cristiano entre el 711 y el 850 mientras que formarían parte de una «arquitectura de repoblación» o «de reorganización» los edificios surgidos con posterioridad al 850. Pero las cosas no resultan tan fáciles, pues resulta prácticamente imposible al día de hoy distinguir entre las obras efectuadas *ex novo* (de «colonización») y las restauraciones («de repoblación o reorganización») y delimitar su cronología absoluta.

---

2 A modo de ejemplo, Jacques FONTAINE (1981, 54) explicaba una serie de soluciones arquitectónicas adoptadas en edificios tales como Mazote, Lebeña, Peñalba y Celanova como «*avanzadas audacias que los constructores mozárabes aprendieron en la escuela de las tradiciones del sur...*».

De la arquitectura cristiana erigida en los siglos IX y X a lo largo y ancho de las tierras del reino de León, especialmente en el Valle del Duero, siempre se ha destacado su especial «temperamento hispánico»; una arquitectura genuina cuyas peculiaridades y particularismos -señas de identidad a fin de cuentas<sup>3</sup>- se interpretaron de acuerdo a la tradición y a una compleja dinámica histórica que abarcaría desde el inicio del reinado de Ordoño I (850-866) al de Ramiro II (931-951) y que englobaría la crisis étnico-religiosa del emirato Omeya, desarrollada entre los años 880 y 920. Una dinámica desarrollada dentro de unos parámetros o coordenadas histórico-terminológicas («Reconquista» y «Repoblación») cuya intrínseca generalidad conceptual nos impide diferenciar idénticos procesos en ámbitos cronológicos y geográficos a veces diametralmente opuestos y distantes<sup>4</sup>. Será a partir del 711, fecha que señala un punto de inflexión en la Historia Medieval de *Hispania*, se materializaron en la península una serie de realidades fácilmente diferenciables que vinieron posibilitadas de manera expresa por las ansias expansionistas de un determinado pueblo<sup>5</sup>: la ocupación de una gran parte del territorio por un invasor social, étnica y religiosamente heterogéneo (al que los textos cristianos de la época denominan, indistintamente, «pagano», «infiel», «sarraceno», «caldeo», «árabe», «seguidor del rito Mamentino», «ismaelita», «gentil», etc.) ajeno a la religión predominante en aquél momento; el nacimiento de una monarquía, la del *Asturorum Regnum*, a la que precisamente se atribuye la autoría del proceso de reorganización político-administrativa del valle de Duero y, por último, la existencia de una población cristiana —cuantitativamente mayoritaria— que lejos de optar mayoritariamente por el abandono de su territorio decidió permanecer sometida política y económicamente al nuevo poder político: nos referimos a la «gente del pacto», a los «*dhimmís*»<sup>6</sup>.

Esta es una realidad histórica por el momento incuestionable, aunque no irreductible, máxime si nos ocupamos de una manifestación de la estructura cultural —la arquitectónica o constructiva— influenciada por una estructura vital tremendamente peculiar<sup>7</sup>: ¿supuso el advenimien-

---

3 Puestas de manifiesto, entre otros, por SÁNCHEZ-ALBORNOZ 1950; GILBERT 1956 y HERRERA PÉREZ (1990) 1997. Un particularismo producido por la ausencia estructural de minorías directoras y detectado desde época goda que fue declarado por José ORTEGA Y GASSET como el «mal de España» al ser el causante de la escasa vertebración de sus elementos y de su escasa unidad: 1921, 67: «*La esencia del particularismo es que cada grupo deja de sentirse a sí mismo como parte, y, en consecuencia, deja de compartir los sentimientos de los demás...*». Sobre las minorías en nuestra historia medieval: CAGIGAS 1950 y GONZÁLVIZ 1982.

4 Que se ha generalizado en exceso sobre este tema es algo que nuevamente puso de manifiesto GONZÁLVIZ BLANCO 1992, que apuesta por una revisión regional: el problema de la regionalización de la Historia.

5 Recordemos que tanto la ocupación bizantina de la península (552-664) como la musulmana (711-1492) se debieron a una mal endémico del temperamento hispano de entonces, que se puede resumir en nuestra incapacidad para solventar por nosotros mismos las cuestiones de poder: la Historia de España y nuestra forma de vida la han escrito nuestros anhelos y nuestras inseguridades: GOUBERT 1944; CASTRO A., 1948: «*una forma de vida cuyo inicial y constante problema es la inseguridad y la angustia en cuanto a su mismo existir...*» (67). Recordemos también que la invasión musulmana del 711 no fue en *strictu sensu* la primera, ya que en la segunda mitad del s. II (170-173 y 177-180) la *Bética* y la *Lusitania* ya sufrieron la invasión desde Mauritania de las tribus del Rif: FERNÁNDEZ CHICARRO 1954; GARCÍA y BELLIDO 1955; ALFÖLDY 1985; CORELL 1988.

6 Se ha afirmado recientemente que «*la historiografía que se ha ocupado de estos cristianos (se refiere a los «mozárabes») no ha tenido en cuenta ninguno de estos términos a la hora de denominarlos, eligiendo en cambio el nombre de mozárabe*» (BANGO TORVISO 2007, 78). Pero no es así, pues olvida mi director de tesis, que ya desde 1997 incorporé en la misma esta terminología, lo que supuso no pocos debates. De hecho en la primera publicación que realicé después de la lectura de la tesis me ocupé de esta cuestión terminológica: MARTÍNEZ TEJERA 2004.

7 Entendiendo la «estructura cultural» como la masa de valores, ideas, técnicas, etc., de un pueblo resultado de una «estructura vital» que aglutina factores emotivos, instintivos y espirituales: SÁNCHEZ-ALBORNOZ 1956: T. I, 202.

to del nuevo poder una ruptura absoluta y traumática con el pasado? ¿Se dio una «fusión de mentalidades»? Las respuestas a tales cuestiones se han buscado siempre desde planteamientos cimentados en dos pilares básicos: los textos del fenómeno repoblador y los restos conservados (MÍNGUEZ FERNÁNDEZ (1993) 1995). Sería beneficioso, creemos, volver a replantear la realidad histórica de un proceso tan complejo como fue el de la Repoblación del valle del Duero en los siglos IX y X, e indirectamente, el del fenómeno del «mozarabismo», aplicable a todos los cristianos sometidos (LEVI DELLA (1964) 1965), ambos prácticamente inamovibles desde que Sánchez-Albornoz asentó definitivamente las bases de una teoría «despoblacionista» esbozada, no olvidemos, por la historiografía portuguesa del siglo XIX. Desarrollar la idea de que la tarea emprendida por la monarquía astur a mediados del s. IX supuso una reorganización oficial, o si se prefiere, el reconocimiento o integración político-administrativa de determinados territorios y su consiguiente articulación poblacional (MENÉNDEZ PIDAL, R., 1960). Tarea para la que contó con el insustituible apoyo de la Iglesia.

Resulta necesario y hasta urgente actualizar la dimensión de un problema histórico que en ocasiones ha sido asumido como incontestable a partir de un siempre peligroso *argumentum ex silentium*<sup>8</sup> ya que el paso de los años ha aportado nuevos datos a tener en cuenta. Entre los muchos y sugerentes que a este respecto nos ofrece José M<sup>a</sup> Mínguez hay uno que para nosotros resulta especialmente revelador: Sánchez-Albornoz al adoptar y consolidar la teoría del vacío territorial del Duero —el famoso «*desierto estratégico*»— intrínsecamente plantea la necesidad de una posterior «repoblación» por el método de la *pressura*, aplicado tanto por parte de la población cristiana procedente de los territorios libres como por aquella que lo hacía desde los territorios sometidos, por los «*dhimmíes*». Resulta incuestionable que este método de apropiación de la tierra se dio, pero tampoco es menos cierto que únicamente un 6 % de los documentos analizados por Mínguez para la zona leonesa (24 de un total de 400 para el periodo comprendido entre finales del siglo VIII y el año 950) va a reflejar este acto oficial, y no siempre conociendo las verdaderas intenciones del documento en cuestión<sup>9</sup>. No puede extrañarnos pues que dicho autor sugiera que muchas de las propiedades campesinas que aparecen o reaparecen sin haber sido objeto de *pressura* tuviesen su origen mucho antes de los inicios del reino astur. O dicho de otra forma —y ahondando en la hipótesis planteada en su momento por Ramón Menéndez Pidal— que esas tierras nunca estuvieron abandonadas sino desorganizadas políticamente, una tierra de nadie en el ámbito político nunca en el poblacional. Estos argumentos no significan que cuestionemos el fenómeno reorganizativo, colonizador y repoblador, pero sí que se diera a partir de la existencia de una población que no siempre tuvo que ser exclusivamente cristiana.

¿Y qué dice «*la voz de los edificios*» (JERPHANION 1930) al respecto? El debate suscitado en el plano histórico en torno a la desolación/repoblación del valle del Duero entre los siglos VIII-X no ha tenido la misma repercusión en disciplinas como la Arqueología o la Historia del Arte. Así resumió Manuel Ríu hace ya algún tiempo lo que nos deparan las primeras: «*En el momento actual consideramos que los testimonios arqueológicos no permiten todavía precisar, para los siglos VIII y IX, con absoluta seguridad, la despoblación y repoblación del valle del Duero, por lo menos en su conjunto, como si se tratara de un conjunto uniforme...*»<sup>10</sup>. Y no

---

8 Revisión ya solicitada por GONZÁLEZ BLANCO 1992, 372, por entender que Sánchez-Albornoz «*creó el mito de la despoblación como un modo de resolver el problema de la discontinuidad cultural con motivo de la invasión árabe de la península...*».

9 Método, la *pressura*, analizado en profundidad por CONCHA 1942-1943 y 1946.

10 (1993) 1995, 97. Anteriormente, (1985) 1986.

parece que esté mucho más claro lo que ha perdurado «sobre la cota 0» pues se han llegado a establecer una serie de nomenclaturas que intentan salvar la cuestión otorgando denominaciones sujetas a marcos geográfico-cronológicos («Arte Fronterizo», «Condal», «Gallego», etc.). Unos cambios de denominación que apenas encontraron eco entre los especialistas pero que permitieron introducir una serie de premisas que también alcanzarán a sus artífices, los conocidos como «mozárabes», en realidad «*dhimmís*»<sup>11</sup>.

## 1º HACIENDO MEMORIA

Aunque desde el siglo XVI estos edificios llamaron la atención de cronistas, viajeros y eruditos locales y nacionales, fueron Eloy Díaz-Jiménez y Molleda<sup>12</sup>, Francisco Javier Simonet (1829-1897)<sup>13</sup> y Manuel Gómez-Moreno (1870-1970)<sup>14</sup> quienes a finales del siglo XIX y principios del XX consolidaron el concepto histórico-artístico de «mozárabe» partiendo de una concepción del arte de ese período específicamente decimonónica y romántica: su «autenticidad» era el resultado de una vivencia traumática de la «españolidad», entendida esta como un rasgo invariable de nuestro temperamento, del temperamento hispano. Desde entonces dicha edificación sufrirá —como ya hemos dicho— una serie de replanteamientos, algo más que simplemente etimológicos, partiendo de coordenadas muy diversas, predominando la ubicación geográfica y los condicionantes históricos. Poco a poco los elementos considerados antaño genuinamente «mozárabes» se antojaban a todas luces insuficientes por sí mismos para explicar tanto la presencia de determinados elementos o soluciones constructivas como la del propio edificio, en una zona muy concreta de *Hispania*.

Fueron los trabajos de José Camón Aznar e Isidro Bango Torviso los que replantearon cuestiones tales como: la conveniencia o no de englobar bajo la denominación de «mozárabe» toda la arquitectura del siglo X; valorar el «hispanismo» de dichas construcciones o bien el enjuiciar su grado de continuidad con la edificación anterior al 711 (CAMÓN AZNAR (1949) y 1963. BANGO TORVISO 1974)<sup>15</sup>. Y lo hicieron partiendo no de un fenómeno coyuntural minoritario y extremista como fue el que condujo al fenómeno del «mozarabismo leonés» sino de una situación histórica muy concreta: la Repoblación que llevaba aparejada la Reconquista. La obra de Camón Aznar resulta tremendamente innovadora por su visión de la arquitectura del siglo X, que se estudia por vez primera partiendo de la conciencia de una personalidad diferenciadora propia de dos mundos no siempre opuestos, de la que se deduce que la arquitectura de la décima centuria presenta una evolución tan extraordinaria que resulta imposible reducirla a unos caracteres uniformes bajo el Islam, ni tampoco a una división cultural irreductible basada en

---

11 Expresiones que ciertamente, junto con la de «arte de repoblación», «responden más al interés de señalar un marco histórico de referencia, que a una real caracterización de la complejidad estilística que comportan las creaciones artísticas realizadas durante estos periodos...»: BANGO TORVISO 1996, 21.

12 1892. Es el primero en relacionar muy íntimamente a los monjes «*dhimmies*» con los monasterios y cenobios leoneses, en este caso concreto con el de los santos Cosme y Damián de Abellar.

13 1897-1903 (de aquí en adelante, HME). Esta obra fue premiada por la Academia de la Historia en 1867, revisada y ampliada por su autor poco antes de su muerte en julio de 1897 y reeditada con las correcciones de las primeras pruebas realizadas por Manuel Gómez-Moreno.

14 1909, 1913 y 1919 (de aquí en adelante, IMZ).

15 Bango, tributario de los planteamientos de Camón Aznar, llama la atención sobre la arquitectura de la España cristiana del siglo X, olvidada por autores de la talla de Grodecki y realiza una breve pero interesantísima sinapsis historiográfica desde Gómez-Moreno (1919) hasta Puig i Cadafalch (1961).

caracteres estilísticos diferentes. Por su parte Isidro Bango insistirá más tarde en el hecho de un continuismo artístico pre-711 motivado por la restauración ideológica - de un poder efectivo - y material de una serie de edificios erigidos en épocas anteriores y arruinados o abandonados a priori «*ab antiquo*» que sirvieron a su vez de modelos, de referencia visual y taller de aprendizaje a los «nuevos» constructores; de ahí las dificultades en diferenciar las formas constructivas empleadas entre los siglos VII y X en la edificación «del valle del Duero» (BANGO TORVISO 1979 y 1982. ABAD CASTRO 1991).

Estos estudios —junto a aquellos de índole eminentemente histórica elaborados por Cantarino en los que se abordaba ya principalmente el «*problema del mozarabismo histórico*» (CANTARINO 1977)— demostraron que el acercamiento a la arquitectura astur-leonesa de los siglos IX-X (a la denominada «mozárabe») no podía efectuarse únicamente desde la perspectiva de una edificación de época vinculada única y exclusivamente a una minoría extremista casi siempre autoexiliada, cuando no desterrada por sus propias autoridades cristianas<sup>16</sup>, también entendiéndolos como manifestación de una cultura artística tardo-antigua hispánica (ss. VI-VII) revitalizada —con aportaciones de distinta procedencia, pero siempre cristianas— hasta la llegada del Románico, hasta la definitiva «europeización» o internacionalización política, ideológica, religiosa y cultural de *Hispania* que tuvo lugar a partir de 1080 (MARTÍNEZ TEJERA 2002); es decir ver la arquitectura de la décima centuria en el Valle del Duero como el epílogo de una vieja tradición constructiva hispánica pre-711, como una «arquitectura de repoblación» surgida al calor de la actuación político-territorial desarrollada por la monarquía astur (especialmente con Alfonso II 791-842), en pro de la ansiada reorganización de los territorios perdidos. Será a partir de las pautas establecidas en los estudios citados cuando se llegó a distinguir entre «arquitectura mozárabe» y una «arquitectura de repoblación»: la primera erigida en territorios sometidos y la segunda en territorios libres.

Y hace ahora cuatro años que de manera oficial propusimos la denominación de «arquitectura de fusión» para la arquitectura del siglo X en el reino de León (910-1037) (MARTÍNEZ TEJERA 2005). Buscábamos un término que además de servir de referente histórico (BANGO TORVISO 1996, 28) y de delatar la importancia del componente humano (el de sus autores, artífices y promotores), se basara en argumentos etimológicos y lingüísticos. Muy especialmente a raíz de la publicación de un estudio, ciertamente interesante, en el que su autora dedica unas páginas del mismo —fruto de su tesis doctoral— a analizar el término «mozárabe», una expresión inexistente en los textos arabo-islámicos pero que paradójicamente se suele utilizar en castellano, y sin ningún criterio, a la hora de traducir los 16 términos localizados en dichos textos para denominar a los cristianos: «*Se parte de la base de que el término «cristiano dhimmí» o «cristiano protegido» expresa con más propiedad la entidad de estos cristianos que el conflictivo...»mozárabe...»*, términos y expresiones que han sido distribuidos en varios grupos: «de extrañamiento», religiosos, jurídicos, bélico-teológicos y geográficos (LAPIEDRA 1997, 308)<sup>17</sup>. No se podía permanecer impasible por más tiempo ante definiciones a nuestro juicio susceptibles de revisión, especialmente la de

---

16 Recordemos el caso del abad Sansón que en el 864 tuvo que huir de Córdoba para refugiarse en Martos tras haber sido sancionado con el destierro por el obispo malacitano *Hostegesis* por fuertes disputas teológicas: GIL FERNÁNDEZ 1973: T. II, 561 (de aquí en adelante CSM). PALACIOS ROLLÁN 1998, 85.

17 Un estudio en el que no obstante se sigue entendiendo como «mozárabe» el arte realizado por esas comunidades en territorios libres, si bien hace una importante precisión atendiendo a URVOY 1993: sería más adecuado hablar de «*elementos mozárabes*» en el arte alto-medieval español.

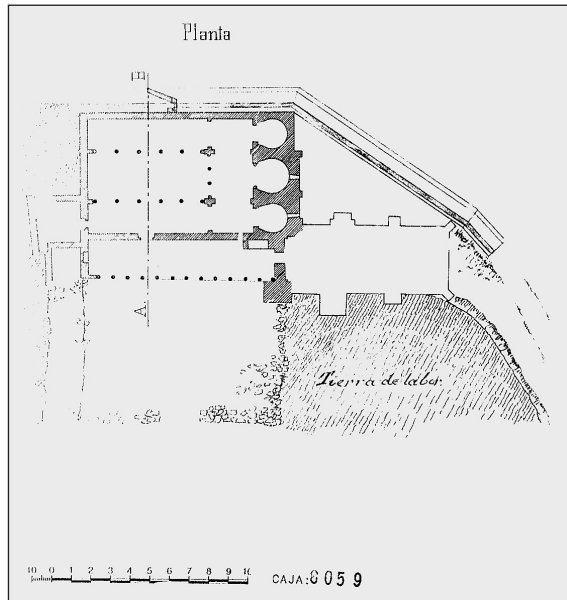


FIGURA 1. *San Miguel de Escalada (prov. León) en 1887, según D. Demetrio de los Ríos (1887), de MARTÍNEZ TEJERA (2008-2009) inédito, T. IV, Fig. 93.*

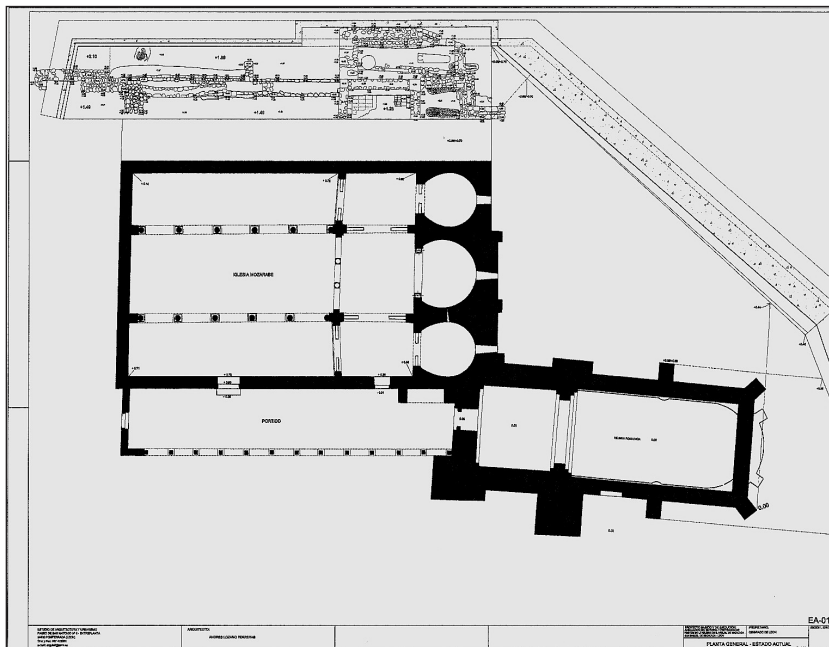


FIGURA 2. *San Miguel de Escalada (prov. León), planimetría actual, según LOZANO FERRERAS (2008) inédito.*



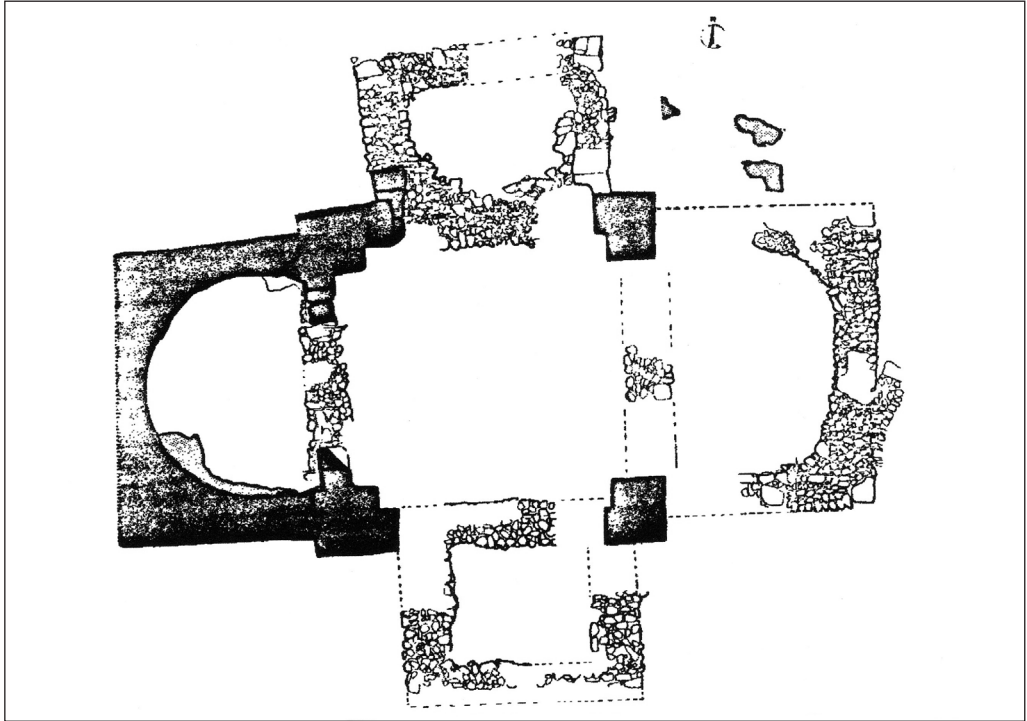


FIGURA 3. Palat de Rey (León), planta según MIGUEL HERNÁNDEZ 1996.

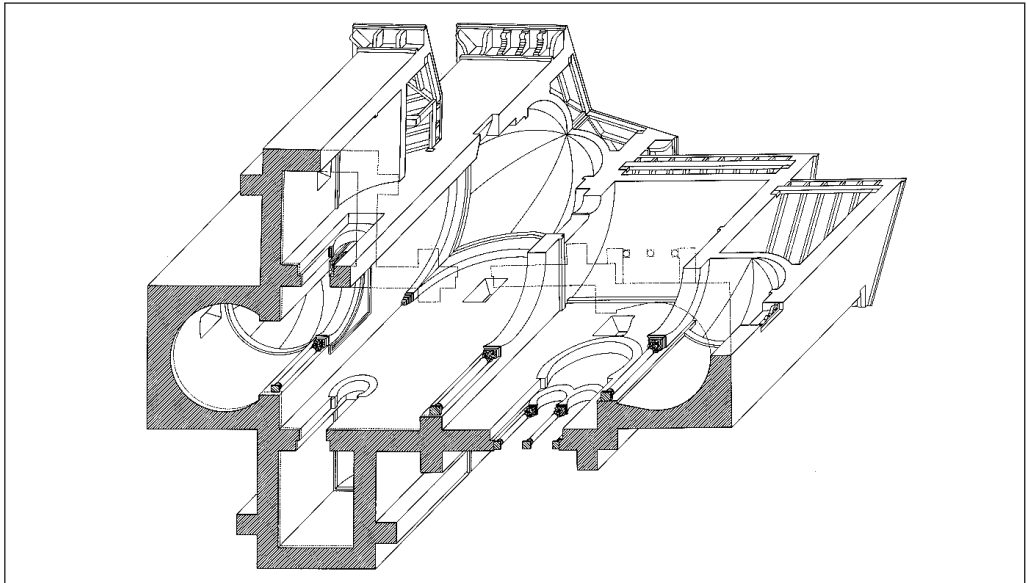


FIGURA 4. Santiago de Peñalba (prov. León), perspectiva isométrica según MARTÍNEZ TEJERA (dibujo Alfonso del Río Ramos), de ARBEITER - NOACK 1999.

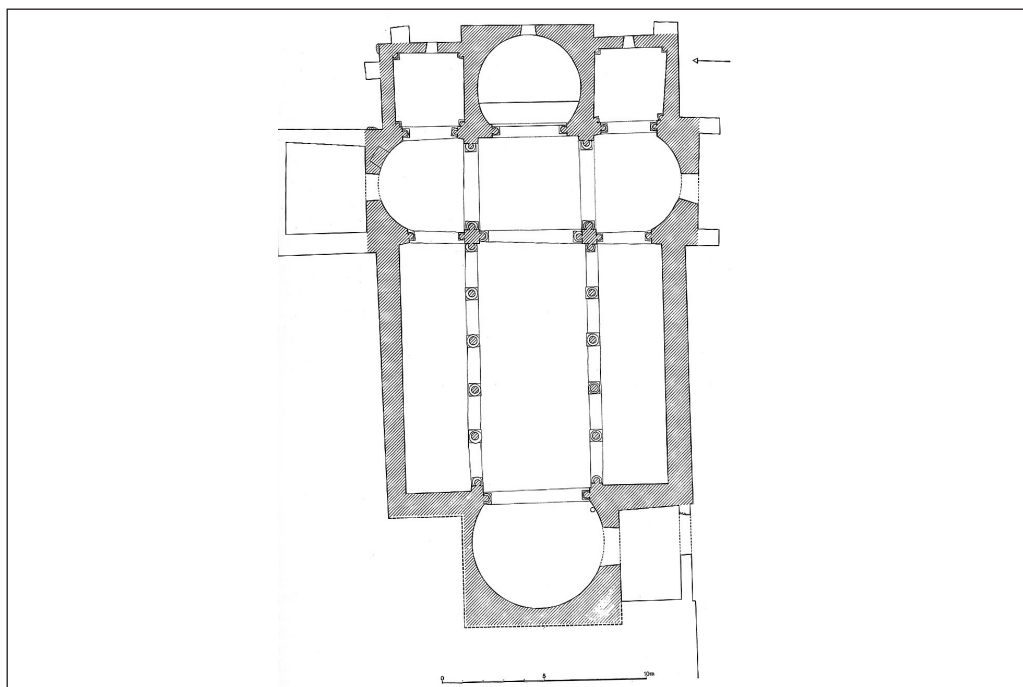


FIGURA 5. *San Cebrián de Mazote (prov. Valladolid), planta de ARBEITER – NOACK 1999.*

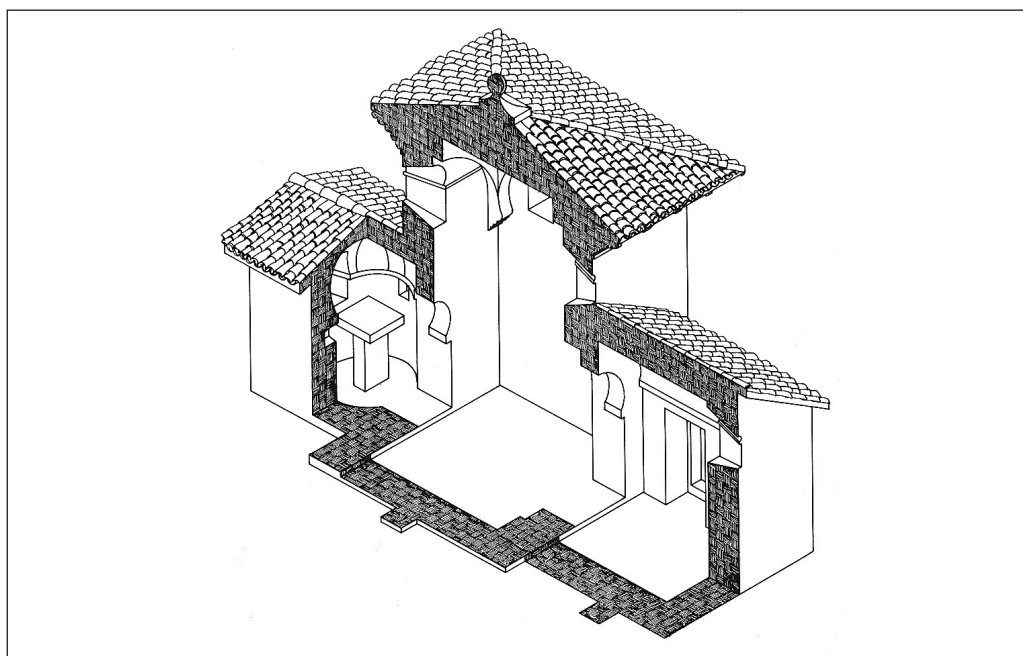


FIGURA 6. *San Miguel de Celanova (prov. Ourense), planta según NÚÑEZ RODRÍGUEZ 1978.*



«mozárabe», demasiada amplia y ambigua por cuanto que dicho término se ha empleado en muy diferentes sentidos y haciendo referencia a muy distintas realidades (demográficas, lingüísticas, litúrgicas y artísticas) (URVOY 1993, 117-119). Lo mismo ocurre con otros términos ya consagrados, como «visigodo»<sup>18</sup>.

Nuestra arquitectura alto-medieval sigue inmersa, desde hace mucho tiempo, en profundas disquisiciones cronológico-interpretativas (DOMÍNGUEZ PERELA 1984). Y si en los textos alto-medievales predomina la polisemia, una misma palabra con varios significados, en la arquitectura predomina el uso de una misma forma para distintas funciones. Como elementos integrantes y constituyentes todos y cada uno de los componentes espaciales del edificio cultural leonés del siglo X no escapan a esa dinámica de conflicto que parece envolver las manifestaciones artísticas de este periodo, terminologías aparte. Hablamos de edificios con una vida material muy dilatada, casi once siglos a sus espaldas, que han definido «*lo español en el arte*» (CAMÓN AZNAR 1984) y que siguiendo a Sánchez-Albornoz serían resultado de la suma de muy diversos factores: inadecuación entre el interior y el exterior, propia de edificios considerados auténticos productos raciales y populares; ausencia de fachada, consecuencia de una falta de desarrollo orgánico en la composición y evolución del monumento, repetición de motivos ornamentales y complicación espacial fruto de la concepción decorativa de los espacios. Una longevidad que ha motivado importantes modificaciones en su icnografía original, algunas derivadas del propio uso litúrgico del edificio, pero otras no: nos referimos a esas «interpretaciones arquitectónicas» —mejor que restauraciones en sí mismas (BRANDI 1963)— efectuadas en el último cuarto del siglo XIX, cuando todavía no había tenido lugar en España la «Autonomía de la Arqueología» (RIVERA BLANCO 1997, 59). Actuaciones necesarias para la supervivencia material del edificio que partiendo de criterios más compositivos que arqueológicos modificaron profundamente su concepción arquitectónica, tanto en planta como en alzado, en ocasiones de manera irreversible, privándonos para siempre de un conocimiento más completo del edificio. Sobre todo en el caso de edificios como San Miguel de Escalada (Figs. 1-2), que desde su declaración como Monumento Nacional en 1886 al día de hoy ha sufrido una veintena de intervenciones, servirían para hablar de una segunda historia arquitectónica del edificio, para marcar un punto de inflexión, antes y después de las restauraciones (MARTÍNEZ TEJERA 2005 y (2008-2009) inédito).

Desde la perspectiva iconográfica los edificios cristianos alto-medievales leoneses muestra una realidad muy heterogénea; construcciones que todavía se debaten en una doble vertiente arquitectónico-histórica un tanto difusa e imprecisa (CHUECA GOITIA 1965, 129). Edificios como San Palat de Rey (ciudad de León) Miguel de Escalada, Santiago de Peñalba (ambos en la provincia de León), San Cebrián de Mazote (prov. de Valladolid), San Miguel de Celanova (prov. de Ourense), etc., (Figs. 3-6) forman parte una edilicia que atendiendo a coordenadas

---

18 Denominación que debemos a PALOL I SALELLAS 1969, 50. Personalmente nos inclino más por «*arquitectura hispánica de época goda*», puesto que «visigoda» es una denominación cuestionable si tenemos en cuenta que «visigodo» es un término que aparece en los textos hispanos de los siglos IV-X en muy contadas ocasiones (dos o tres y susceptibles además de interpolaciones) frente al más abundante de godos (*getas, gothi*), utilizado, entre otros, por Luidprando, obispo de Cremona que en el 949 viajó a la corte oriental de Constantino IV Porfirogeneta; la utilización acrítica del término responde a un cultismo introducido por la historiografía francesa (s. XVI), consagrado por la alemana (ss. XIX-XX) y asumida por la española (desde el último cuarto del s. XIX, pero no antes), como han observado BRAVO LIRA 1982 y LALINDE ABADÍA 1990. Godo y no «visigodo» fue el término empleado por San Eulogio a mediados del s. IX: HERRERA ROLDÁN 1997, 129 y 132.

estilísticas también ha recibido muy distintas denominaciones: «*Latino-Bizantinas*» (AMADOR DE LOS RÍOS 1877 y LAMPÉREZ Y ROMEA 1900), «*Árabe-Bizantinas*» (ÁLVAREZ DE LA BRAÑA 1874) o simplemente «*Bizantinas*» (HME, T. II: 500-501), además de otras, mucho más generales («*Arte románico del Islam*») (FOCILLÓN 1935, 46), «*el campo de experiencias más rico del Prerrománico*» (NÚÑEZ RODRÍGUEZ (1988) 1994, 43); etc.). Variada terminología que atendiendo a unas coordenadas estrictamente estilístico-cronológicas se reduce a «*Protorrománica*» (GÓMEZ-MORENO 1934, 56. GARCÍA ROMO 1962, 232-234) y «*Prerrománica*», esta última por responder «*a una tradición tardorromana que en España, durante la hegemonía de los reyes godos de Toledo, adquirió una caracterización propia que perduraría de manera inercial durante siglos creando un arte particular hispano diferente al devenir artístico europeo, materializado en la cultura carolingia...*» (BANGO TORVISO (1991) 1992, 123)<sup>19</sup>. Unas manifestaciones artísticas que históricamente convivirán con las últimas obras de la «arquitectura asturiana», desarrollada desde el 718 hasta el 914, hasta el traslado de la corte a de Oviedo a León.

## 2º CUESTIONES TERMINOLÓGICAS

¿Cuáles fueron los términos específicos, voces o palabras que aparecen en los textos de la época para designar a los cristianos que, conservando su religión, decidieron permanecer en los territorios sometidos? Francisco Javier Simonet ya recogió una serie de términos que, según él, fueron los utilizados por la historiografía cristiana (HME: T. I, IX-XI), por los propios cristianos, para designar a los cristianos que vivían bajo el yugo musulmán y los redujo a uno sólo: *mixtiarabe* o «mozárabe», vocablo a partir del cual surgirán, como resultado de la latinización del término, múltiples expresiones. Estableciendo un orden cronológico, hay que decir que las denominaciones variarán dependiendo del origen —cristiano o hispano-musulmán— de las fuentes consultadas.

En los textos cristianos de los siglos IX-X, independientemente de la procedencia geo-política del texto, predominan las denominaciones de *christiani*, *spani* e *hispani*. La primera de ellas utilizada en múltiples ocasiones, entre otros, por el abad Sansón hacia el 860 para denominar a sus correligionarios cordobeses (CSM, T. II, 505-658); por los autores de las crónicas asturianas a la hora de designar a los hispanos que vivían en ciudades, villas, castillos y aldeas ocupadas por los musulmanes y por el anónimo autor de la *passio* de las vírgenes Nunilón y Alodia, al señalar que vivían refugiados en los montes («*fugietis ad montes, ubi christiani habitant...*») (RIESCO CHUECA 1995, 298-299); las dos restantes —*spani* e *hispani*<sup>20</sup>— por las «Crónicas del ciclo de Alfonso III». Es decir, en su denominación los textos cristianos excluyen cualquier referencia al *status* social y jurídico de sus hermanos en religión. Todos los términos recogidos primero por Simonet y posteriormente por Fontaine<sup>21</sup> (nos referimos a expresiones tales como

---

19 Definición con un doble significado crono-etimológico que se otorga a las «*creaciones artísticas altomedievales relacionadas con lo que será la concreción posterior del estilo románico...*»; BANGO TORVISO 1996, 26.

20 *Crónicas Asturianas...*:132-133, 207-209, etc., (de aquí en adelante CAST). FONTAINE 1981, 16. Denominación, la de *hispani* que otorga el cronista a la «gente» o grupo heterogéneo de población que en tiempos de Ordoño I (856) repobló el territorio astur.

21 1981, 15-22, especialmente.

*muztarabe*<sup>22</sup>, *mozarabe*<sup>23</sup>, *muzarabe*<sup>24</sup>, *mixtiarabe*<sup>25</sup>, *mucerabio* —que así les llamó el escritor inglés Orderico Vital, fallecido a mediados del siglo XII—, *mozarabia* —con el que designó Gonzalo de Berceo a los cristianos toledanos cuando a principios del siglo XIII narró un milagro de la Virgen en aquella ciudad— y *mosarabe* o *moçarabe*<sup>26</sup>) participan de tres notas esenciales que los alejan de la realidad histórica vivida en *Hispania* hasta el s. XI inclusive: en primer lugar por su deuda con una escuela historiográfica —encabezada por Lafuente Alcántara, Amador de los Ríos y Simonet— que desde su atalaya romántica observaron el fenómeno «mozárabe» y lo dotaron de una imagen que apenas refleja la transmitida por los textos cristianos de la época, parca cuando no obviada u omitida. La segunda que la referencia documental en la que se basan los autores citados nos lleva a principios del siglo XI y la tercera, que ninguno de estos términos expresa de manera precisa la situación jurídica y civil en la que se encontraban (si son libres o siervos, si son cristianos de origen preislámico o no, etc.), acontecimiento que haría más factible el origen islámico del término pues obvia aspectos de gran trascendencia en el devenir histórico de este colectivo (LAPIEDRA GUTIÉRREZ 1997, 312 y ss.).

A pesar de que «*Las fuentes cristianas no transmiten la imagen creada en el siglo XIX de los mozárabes como «quinta columna» de los cristianos del reino del norte, apoyo imprescindible en la fase de la Reconquista*» (LAPIEDRA GUTIÉRREZ 1997, 315), a partir de la crónica del obispo D. Rodrigo Ximénez de Rada han sido casi incontables los cronistas, eruditos e investigadores que así pasaron a denominarlos; una larga lista<sup>27</sup> que se prolongará, salvo excepciones muy concretas, hasta el día de hoy. Y un término que en múltiples ocasiones ha servido para identificar a los cristianos que emigraban de territorio musulmán o bien a los que conservaban su fe a cambio de contraprestaciones tributarias, si bien desde un principio se identificó estos *mustarabes* con los cristianos que «*conservaron constantemente por espacio de muchos siglos la*

---

22 Empleado por Alfonso VI en el Fuero de Toledo (1101): «*Ego Adefonsus dei gratia... ad totos Muztarabes de Toletto...*»: «Privilegio otorgado por el rey D. Alfonso VI a los Muzárabes de Toledo»: MUÑOZ Y ROMERO, 1847 (de aquí en adelante, CFC).

23 Utilizado por Alfonso VII en el Fuero de Toledo (1118): «*ad omnes cives Toletanos, scilicet, Castellanos, Mozarabes, atque Francos...*»: «Fuero dado en el año de 1118 a los Mozárabes, Castellanos y Francos de la ciudad de Toledo por el rey D. Alfonso VII»: CFC, 363.

24 Fuero de Mallén (1132) para referirse «*a los cristianos que sacó de Andalucía del yugo sarracénico...*»: («*ad vos totos christianos mozarabes de Mallen, quod ego traxi cum Dei adjutorio de potestate paganorum, et aduxi vos intra christianorum...*»): CFC, 503. Aparecerá también en los fueros de Guadalajara de 1133 (*idem*, 508), Aragón (1156) y Toledo (confirmación de Fernando III en 1222). Expresión que también fue utilizada por el papa Eugenio III en una epístola dirigida al clero y pueblo toledano en 1146: *España Sagrada* T. XXI, 373 y T. XLIX, 363; por Alfonso VII en la confirmación de los fueros de Toledo de 1176 (CFC, 380) y por Alfonso X en un documento de 1259.

25 Nombre que surgió «*porque vivían mezclados con los árabes... nombre y linaje que subsiste aún entre nosotros...*», según XIMÉNEZ DE RADA: *Historia de...*, Libro III, Cap. XXII, 152. HERNÁNDEZ SÁNCHEZ (1989) 1991, 21, recoge una serie de documentos toledanos tanto árabes como latinos —analizados en su día por GONZÁLEZ PALENCIA, 1926-1930— del último cuarto del siglo XII (1178 y 1188) y por tanto muy posteriores a la reconquista de dicha ciudad por Alfonso VI, en los que aparecen expresiones tales como *Dominicus mistarabis*, *mixtiarabs*, etc..

26 Con el que «*llamó por aquel mismo tiempo* (principios del siglo XIII) *el francés Jacobo de Vitriaco a los cristianos subyugados por la morisma así en África como en España...*». Otra definición más étnica la ofrecerá el canciller Ayala (1332-1407) recogida por Simonet: «*moçarabes, que quiere decir christianos mesclados con alaranes...*»: HME, T. I, 21.

27 Entre otros, ZURITA 1572. MORALES Y OLIVA, 1574-1586: libro XIX, Cap. LXXVII. COVARRUBIAS, 1611: T. II, 116-117). SANDOVAL 1613: fol. 83. MARIANA 1623: Libro VI, Cap. XXVII. ES, T. III, 190. CASIRI 1760-1770. GÓMEZ BRAVO, 1739-1778. GASPAR IBÁÑEZ DE SEGOVIA 1795. MASDEU, 1783: T. III. LAFUENTE 1847. AMADOR DE LOS RÍOS 1854. LOMAX 1984, 44. RIVERA RECIO (1975) 1979, 6. Etc., .

*religión, el espíritu nacional y la cultura de la antigua España romano-visigótica y cristiana...», subrayándose su «origen árabe e impuesto por la morisma a tal linaje de súbditos...» en la península —concretamente en Toledo— de donde pasaría al África occidental (HME, T. I, VII). El mozarabismo fue un fenómeno histórico reducido por las fuentes cristianas (especialmente a partir del siglo XII) al ámbito de Toledo y por la historiografía decimonónica aplicable únicamente a los cristianos. Una imagen sin duda deudora de las opiniones expresadas por varios eruditos de los siglos XVI-XVIII. Pero lo que realmente nos gustaría destacar aquí es el hecho de que en opinión de muchos de estos estudiosos, esta era una expresión árabe y no cristiana, y destinada a los árabes no puros; en su opinión el nombre en cuestión procedería del idioma árabe, que llamaba *mustaribia* a ciertas gentes y pueblos que, sin ser árabes puros o genuinos, pero sí árabes, llegaron a mezclarse con aquellos, habitando en su compañía y hablando su lengua. En cualquier caso consideran a los «mozárabes» como árabes no puros, nunca, a «*los Españoles Cristianos que vivían entre los moros*» (IBAÑEZ DE SEGOVIA 1795, 36-37) Estos escritores —Juan de Mariana, Gaspar Ibáñez de Segovia, etc.— obviaron una precisión lingüística recogida y ampliada más tarde por el historiador portugués Herculano y otros historiadores contemporáneos de Simonet (HERCULANO 1846: T. I, 54), pues señalaron que «*mostarab*» («*mustarab*» / «*mustarib*») era el participio pasado de la décima forma del verbo «*ariba*» o «*aroba*», que puede traducirse —sin forzar demasiado el término— como «injerto», «árabe mestizo» o simplemente «arabizado»; una forma verbal utilizada de manera general por los genealogistas árabes para designar a las «tribus arabizadas» situadas en el norte de la península árabe (FONTAINE 1983, 19, nota nº 5). Etimológicamente el término «mozárabe» tendría pues para estos autores un origen islámico y se emplearía para identificar al árabe no puro, pero árabe a fin de cuentas, que vivía entre ellos: «*Los Arabes tienen dos orígenes diversos [...] El segundo origen de los Arabes procede de Ismael, hijo de Abraham, que vino a habitar entre los Arabes puros y antiguos; y fue progenitor de los Motaarabes y Mostaarabes que equivale lo mismo que Arabes mezclados, como son los Ismaelitas, pero sin embargo no se pueden confundir estos con los Mostarabes modernos, que son propiamente los Arabes que viven mezclados con otras naciones fuera de la Arabia, habiéndose corrompido de éste nombre de Muzárabes que les dan los españoles*»<sup>28</sup>. Los mozárabes serían pues los Árabes que vivían mezclados con otras naciones fuera de la Arabia.*

Salvamos así una primera contradicción, pues resultaba paradójico que un cristiano denominase a otro «arabizado», más cuando estos «mozárabes» habían sido supuestamente los valedores de la cultura hispana, la religión cristiana y el espíritu nacional en tierras musulmanas<sup>29</sup>. Algunas de estas reflexiones no es la primera vez que se hacen en voz alta y eran muchos (COLBERT 1962, 22-23; CHUECA GOITIA 1965, 129; HAGERTY 1978<sup>30</sup>, HITCHOCK 1981<sup>31</sup>, CANTARINO 1977, 113; URVOY 1993, 119; Etc.,) los que vieron en el término un insalvable e irreductible enfrentamiento entre el continente («arabización») y el contenido (cristiano recalitrante, conservadurista, antimahometano y anteislámico)<sup>32</sup>.

28 El texto aquí reproducido lo recoge IBAÑEZ DE SEGOVIA 1795, 37, pero en realidad procede de la *Biblioteca Oriental* redactada por monseur D'Herbelot.

29 Contradicción que pasó inadvertida, entre otros, a O'CALLAGHAN 1975, 96 y a HITCHOCK (1976) 1978, ya que para éste último el término «mozárabe» sería adecuado únicamente para los cristianos refugiados en el norte.

30 Mozárabe «*es un término de pura conveniencia ya que no tiene aplicación histórica alguna en su estudio...*» (35).

31 «*es sospechosa de cierta arabización, a la cual se oponía el grupo minoritario de clérigos, monjes y escritores de mediados del siglo IX, y contra la cual luchaban con todas sus fuerzas...*» (574).

32 Latente también en los textos que importados desde Oriente recalieron en Córdoba: DÍAZ Y DÍAZ (1969) 1970. HERRERA ROLDÁN (1993) 1995a.

Por todo lo visto hasta ahora resulta evidente que el término *mixtiarabe* en su acepción de «cristiano que ha sido arabizado» —hasta el momento mayoritariamente admitida y utilizada<sup>33</sup>—, no fue una invención de Ximénez de Rada ya que esta «errónea etimología había sido aceptada con anterioridad por los mismos mozárabes al transferir el término árabe al latín...» (HERNÁNDEZ SÁNCHEZ (1989) 1991, 21); además tampoco refleja en sentido estricto el contenido que se le otorga, primero por partir de un *lapsus* —mejor que error— metodológico que ha sido asumido por casi todos aquellos que en un primer momento se ocuparon del fenómeno «mozárabe», a excepción de Francisco Pons que hablará de escritores mozárabes toledanos a partir del último cuarto del siglo XI (pues la referencia más antigua del 1083) (PONS BOIGES 1895-1896 y 1896-1897): utilizar esta denominación sin tener en cuenta su inexistencia en las fuentes escritas cristianas y arabo-islámicas de los siglos VIII-X (LIVERMORE 1971, 376), ya que hasta el día de hoy las más antiguas referencias escritas las encontramos en dos documentos cristianos: uno, datado a caballo entre el primer y segundo cuarto del siglo XI (1022-1026) y procedente de la chancillería regia, que señala el establecimiento de Vicente, Santiago y *Abiahia*, tres «muzarabes de rex tirazeros...», en territorio leonés; el segundo procede del monasterio leonés de San Cipriano de Valdesalce, fue datado en 1024 y recoge las expresiones *muzaraves / mucaravi*<sup>34</sup>. Los historiadores incurrieron en un grave anacronismo al recurrir a fuentes tardías (principalmente de los siglos XI-XIII) para adjudicar una realidad histórica a un referente terminológico cuya presencia en las fuentes cristianas de los siglos VIII-X todavía no se ha podido constatar<sup>35</sup>. Con el paso del tiempo el «mozarabismo» reflejará —especialmente dentro de los territorios sometidos— una situación en franco declive y de muy precisa localización pues, como tal, se irá diluyendo a partir del momento mismo en que se produce la «reorganización» de las ciudades o territorios conquistados, o incluso mucho antes (como parece ser el caso de Toledo y en la zona levantina) y de forma definitiva en las ciudades musulmanas a partir del 1126, momento en el que fue decretada su expulsión por los Almorávides (EPALZA - LLOBREGAT 1982. RUBIERA MATA (1982) 1986).

En un estudio más o menos reciente sobre aspectos terminológicos de la diplomática asturleonés alto-medieval se recoge dos documentos, uno datado en el 962 y el otro en 1033, que hace alusión a un río que atravesaba el *territorium* zamorano de Vidriales, el río Almuzara (CAVERO - MARTÍN 1999, 234, doc. n.º 271), término que poseería un significado primitivo que procedería «de un resultado homófono de dos arabismos de origen diferente: se trata del árabe *musâra*, con el significado de <estadio> o <hipódromo> y de *muzâra`a*, <campo de

33 «Los cristianos independientes del norte terminaron por llamar a sus correligionarios del sur mozárabes, término derivado del vocablo árabe *mustarib*, arabizados o que hablan el árabe...»: PAYNE (1972) 1985, 39. FON-TAINE 1981, 15 y 1983, 19 y nota n.º 5 ya se hizo eco de la poca precisión con la que se había traducido el término, no por arabizados sino por «aquellos que se han arabizado», lo que es muy diferente de islamizados; incluso puede que el término tuviese una significación especial, «los que han hecho el esfuerzo de arabizarse».

34 IMZ, 116-117. HITCHOCK (1976) 1978 y 1981, 576). Sobre ambos documentos: GARCÍA VILLADA 1919, 128. CAVERO DOMÍNGUEZ (1999) 2001, 239 y ss. La expresión «tirazeros» resulta de la latinización de «tiraz», término islámico con el que se hace referencia a la industria textil o talleres de telas de lujo bordadas, *Dar al-Tiraz* (seda principalmente) existentes en Sevilla y Córdoba: ARJONA CASTRO 1982, 33. VALLVÉ - VIGUERA - RUBIERA - VILLUENDAS 1985, 12. En este caso concreto, ¿no se les denominara «arabizados» por el hecho de ser diestros en el arte del tapiz, un arte eminentemente «árabe»?.

35 RUBIERA MATA 1992a, 154, coincide en señalar que se trata de un anacronismo, por entender que tal denominación se la pusieron a sí mismos los cristianos de cultura árabe de Toledo en la duodécima centuria para diferenciarse de los castellano-leoneses y de los francos. Obviamente no fue así, ya que el documento recogido en su día por Gómez-Moreno adelanta tal posibilidad a comienzos del s. XI y al reino de León.



*cereales*>...»<sup>36</sup>. Pero ¿cuánto de primitivo? Al parecer nos encontramos ante un vocablo específico de la población «*dhimmi*» establecida en León y Galicia, como demuestra su frecuencia toponímica en estas regiones (Almuzara, pueblo montañés del municipio de Cármenes; el río Almuzara, afluente del Tera, y éste del Esla, en León) (ÁLVAREZ MAURÍN 1994, 153). Es decir, se trataría de una expresión utilizada por los campesinos cristianos ya en la segunda mitad del siglo X. Si se confirmara esta posibilidad habríamos de tener en cuenta la hipótesis expuesta hace ya bastantes años por Cantarino de que en realidad el término «mozárabe» habría sido un término introducido por los propios cristianos, «*en cuyo caso hubo de tener el significado, sin duda peyorativo, de colaborador o simpatizante, sin referirse, al menos en principio, a todos los cristianos...*» (CANTARINO 1977, 109). Pero si no fueron los cristianos hispanos de los siglos VIII-X, ¿quiénes emplearon el término? ¿designarían los musulmanes con el término *muzârabe* a los campesinos cristianos, inmensa mayoría en los territorios sometidos? Aunque no hay huellas de esta posibilidad, lo cierto es que encontramos ante una expresión que *a priori* está exenta de toda connotación religiosa o reaccionaria, pero ¿autoriza esto a pensar que el «mozarabismo» se originó en territorios leoneses, como se sugirió yace ya tiempo (HITCHOCK 1981, 580)?.

Si desde la perspectiva de las fuentes cristianas de los siglos XI, XII y XIII, y por tanto después de varios siglos de convivencia con la población musulmana, resulta apropiado considerar a los cristianos que vivían en territorio sometido como una comunidad «arabizada», distorsionamos la realidad si lo que pretendemos con este término es definir a toda una minoría religiosa en la España sometida de los ss. VIII al X: «*el término mozárabe, por tanto, aparece muy tarde y con carácter excepcional, y ello en una zona sobre la que se han escrito muchas páginas acerca de la mozarabía generalizada*» (CAVERO DOMÍNGUEZ (1999) 2001, 239). De hecho algunos historiadores redujeron la aplicación del término «mozárabe» para identificar a un «cristiano sometido» en una realidad histórica muy concreta: la hispana a partir del 1050 (BURMAN 1994). Obviamente no queremos decir con esto que no se produjera una paulatina y generalizada aculturación de la población cristiana —negarla sería un acto de inconsciencia histórica— pero aún admitiéndola, ésta no define la realidad vivida en aquellos primeros momentos. No se puede hablar de una «arabización» cultural generalizada de esta comunidad cuando a finales del siglo X tan sólo un 20 % de la población tenía algún antepasado musulmán (PAYNE (1972) 1985, 37).

En opinión de Simonet el término no sólo servía para identificar a los cristianos que vivían entre musulmanes sino a todos los individuos arabizados y con nombre «arábigo» o «arabizante» que se encontraban en la documentación astur-leonesa (HME: T. I, XI y XIII-XIV). Esbozada una primera crítica por el principal valedor de la corriente historiográfica a la que ya hicimos referencia, Manuel Gómez-Moreno en 1919, será Uría Rúa el encargado, al estudiar el fenómeno del «mozarabismo astur», de hacernos ver el error que traía consigo tal globalización terminológica, incorrecta en principio por simples cuestiones generacionales: «*Es natural pensar que por lo menos la primera generación siguiente a la de los mozárabes emigrados al norte, haya conservado la costumbre de imponer denominaciones arábicas a sus hijos —ya nacidos en territorio cristiano— y que tal vez éstas se hayan continuado por lo menos en algunos casos, imponiéndolos a los suyos, con lo cual es forzoso que nos encontremos con bastantes cristianos cuyos onomásticos arabizados no pueden probar la autenticidad de su mozarabismo...*» (URÍA

36 A este mismo término (Almuzara) localizado por Gómez-Moreno en un documento del «Becerro de Cárdena» (964), le define como «cercado»: IMZ, 122, mientras que EGUIALAZ 1886, 24, lo deriva de «al-musara», «estadio» o «paseo público».

RÍU 1947, 17). Entendemos que partiendo de una crítica aceptable llega a unas conclusiones un tanto distorsionadas, o cuando menos muy confusas: si el «mozárabe» era también el cristiano no arabizado que vive entre musulmanes (y no solo el «cristiano arabizado», ya que de aplicarse así el concepto a figuras como *Speraindeo*, Eulogio, Paulo Álvaro de Córdoba, etc., estos no serían «mozárabes») cuando deja de habitar entre ellos pierde la esencia que lo define (CABALLERO - ARCE 1995, 187), cuando sale de dichos territorios se convierte —desde el punto de vista terminológico al menos— en un cristiano o hispano más.

Si con la expresión «mozárabe» designamos a un reaccionario que se autoinmola o emigra por motivos obvios de rechazo al ambiente político, cultural y religioso en el que habitaba, como fue el caso concreto de algunas comunidades monásticas (Escalada, Castañeda, Mazote, etc.) (Fig. 7) no resulta muy procedente suponer que este reaccionario perpetuase dicho rechazo con la «*costumbre de imponer denominaciones árabigas a sus hijos...*» y más habiendo nacido estos en territorio cristiano. Incluso sin entrar en argumentos historicistas nos resistimos a aceptar el enunciado de esta hipótesis en sus presupuestos generales. Pero entonces, si no eran «*dhimmíes*», ¿quiénes eran estos personajes cristianos con nombre árabe u onomástica arabizada que tan profusamente aparecen en la documentación alto-medieval astur-leonesa posterior al 874 y, muy especialmente, en la del s. X?



FIGURA 7. San Martín de Castañeda (prov. Zamora), inscripción fundacional (Fot. Ángela Crespo Espinel).

La respuesta a esta cuestión hay que buscarla en unos aspectos todavía no demasiado estudiados y conocidos, aunque abundantes desde la perspectiva documental (IMZ, 107-117), esencialmente monástica. Sabemos que a principios del s. XI llegaron a tierras astur-leonesas una serie de «*dhimmíes*» con muy diversa ocupación (por ejemplo dos de los tres tapiceros o *tirazeros* del documento del 1022), pero también que desde el s. IX al menos se fueron asentando en aquellas

tierras una serie de comunidades monásticas dirigidas por abades o personajes «*dhimmíes*» de nombres nada arabizados (Juan, Alfonso, Martín, Vicente, etc.,) y procedentes en su mayor parte de tierras cordobesas. Y partiendo de la misma fuente sabemos que muchos campesinos, presbíteros, diáconos, abades, prepósitos, monjes, etc., tenían nombre árabe, incluso un nombre árabe seguido de un cognomento latino («*Abogalebh presbyter*», «*Muhamudi diakono*», «*Zabauib Iunior*», «*Sarracinus Nuniz*», «*Auolfeta iben December*», «*Fata connomentum Velite*» (969), etc.), o bien un nombre latino seguido del *cognomento* o sobrenombre árabe («*Salvatus cognomento Hilal*», «*Sisibuto Mauritelliz*», «*Sisibuto iben Paice*», etc.). Resulta evidente que en la mayoría de los casos se trataba de árabes cristianizados o bautizados (incluso había presbíteros y diáconos entre ellos)<sup>37</sup>, aunque en algún caso también puede tratarse de siervos moros —si bien estos últimos suelen incorporar sobrenombres que indiquen su procedencia geográfica<sup>38</sup> (IMZ, 111 y nota nº 5. KREMER 1988, 274. CAVERO DOMÍNGUEZ (1999) 2001, 251)— y que los restantes parecen pertenecer a «*Dhimmís*», a cristianos plenamente arabizados. Hablamos de dos realidades poblacionales muy distintas pero que convivieron en el reino de León entre los siglos IX-XI: por un lado la de una población musulmana convertida al cristianismo y por otro la de una población cristiana arabizada afincada. Y si es así, ¿los primeros llegaron allí desde territorios sometidos o se trata de descendientes directos de los bereberes asentados en la zona desde el s. VIII?. Aunque sabemos que el aporte numérico de siervos musulmanes a la infraestructura productiva y social cristiana fue importante, éste es un aspecto muy difícil de cuantificar ya que los siervos musulmanes que accedían a la libertad generalmente adquirirían nombres totalmente cristianos (URÍA RÍU 1947, 20). De la existencia de siervos moros al servicio de la población cristiana encontramos mención en documentos de los años 914 y 949-950, pero muy especialmente en el siglo XI (IMZ, 118-119. SÁNCHEZ-ALBORNOZ 1965, 125). Y de su existencia en territorios cristianos ya en tiempos de Ordoño I —el «Padre de los Pueblos» («*pater gentium*»), como le llamará el autor de la «versión Albeldense»— da buena cuenta la «crónica de Alfonso III» en sus dos versiones pues señala que este monarca después de la conquista de Albelda, Talamanca y Coria, mató a todos los guerreros mientras que sus mujeres e hijos los vendió en subasta<sup>39</sup>.

Gómez-Moreno se sirvió de dos documentos, uno del 906 y otro del 961, para poder explicar este giro a causa del bautismo, es decir, tenemos constancia de que se trataba de musulmanes, y no «*dhimmíes*», convertidos al cristianismo (DÍAZ-JIMÉNEZ Y MOLLEDA 1892, 134; IMZ, 111 y nota nº 6. KREMER 1988, 274). Y resulta lo más coherente. Todos los nombres árabes que figuran en la documentación astur-leonesa de los ss. IX y X no corresponden a «cristianos arabizados» como se creía (HITCHOCK 1981, 580), sino a «árabes cristianizados». Esa hipótesis no tuvo en cuenta el cuestionamiento del influjo mozárabe defendido por Gómez-Moreno como argumento de la «arabización» onomástica de los territorios cristianos<sup>40</sup>. ¿Por qué llegaron allí?

37 De los que podríamos ofrecer una nómina casi interminable: *Abozeur*, *Halet*, *Alfalit*, *Abauiv*, *Absuleiman*, *Avib*, *Zabauit*, etc: SER QUIJANO 1981, 52 y ss.

38 Como ya intuyera SIMÓN Y NIETO 1894-1895, 131, al argumentar la posibilidad de que los núcleos de población musulmana de los Campos Góticos surgieran con cautivos desde tiempos de Ramiro II. Obviamente que si se produjo así pudo ser desde bastantes años antes.

39 Fortaleza identificada con la actual localidad riojana de Albelda de Iregua, 10 km. al sur de Logroño: CAST, 148-149 y 220-221. Pero, ¿qué ocurrió con los no guerreros?

40 LÓPEZ SANTOS 1947, 61-64 ya expone la necesidad de una revisión de la tesis de Gómez-Moreno ante la posibilidad de que esos nombres no pertenecieran a mozárabes sino a beréberes que se quedaron en sus tierras. Por su parte MARSA 1960; OLIVER ASÍN 1973 y CARRERA DE LA RED 1988, también pensaron en la pervivencia de una población bereber en este territorio después del 750.



Principalmente por motivos políticos o económicos, los mismos que indujeron a los «Muwalladies» o muladíes, cristianos convertidos al Islam, a emigrar a territorios cristianos desde tiempos de Ordoño I, en algunos casos habitando una «tierra de frontera» que poco a poco se irá convirtiendo en un espacio de relación<sup>41</sup>; un espacio de encuentro que llegó a tener su propio tipo de sociedad, la «sociedad de frontera», caracterizada por un fuerte sincretismo cultural y por tener su propio sistema socio-económico (DÍEZ HERRERA 1999, 125 y 127). Otra posibilidad es que nos encontremos ante los descendientes de aquella población bereber que convivió con la cristiana en el territorio astur-leonés a partir de mediados del siglo VIII, ya apuntada por Dozy; que se trate de la población descendiente de aquellos bereberes que permanecieron en tierras del Duero a raíz de las revueltas producidas en torno a los años centrales de la octava centuria (DOZY 1849: T. I, 116. IMZ, 118). Una hipótesis que fue rechazada por Gómez-Moreno, a pesar de que ya él mismo recogió el caso del mártir cordobés Félix († 853), gétulo de origen, es decir, mauritano o berberisco, que abrazó el Cristianismo y se hizo monje en Asturias, a donde llegó desde Alcalá de Henares, como nos indica San Eulogio en su *Memoriale Sanctorum* (Cap. VII):

*«Felix monachus ex oppido Complutensi progenitus, natione Gaetulus et quadam occasione in Asturias deuolutus, ubi et fidem catholicam et religionem monasticam didicit...»* (CSM T. II, 445).

Gómez-Moreno desestimó la hipótesis de Dozy por, diríamos hoy, «falta de pruebas»; sin embargo hoy en día estamos en disposición de reforzar tal posibilidad con más argumentos. El primero procede del texto que acabamos de reproducir: Félix era, en efecto, de la nación de los Gétulos, pero nacido en el entonces *oppido Complutensi* (Alcalá de Henares), lo que nos indica que en la primera mitad del siglo IX subsistía población bereber en una zona que supuestamente permanecía despoblada desde hacía casi un siglo (y la *civitas* se había transformado, al menos ya en el siglo IX, en un *oppidum*). Y como descendientes de beréberes, o beréberes sin más, consideró Pedro Chalmeta a ese contingente humano que participó en la batalla de Simancas al lado de los cristianos; una población con vida autónoma al margen de la organización política hispano-árabe, beréberes que precisamente poblaron la Meseta y que vivieron una existencia tan autónoma que aun hoy no podemos afirmar que estuvieran inmersos, que formaran parte, de la estructura administrativo-política hispano-musulmana (CHALMETA GENDRÓN 1976, 410-411).

El segundo viene de la mano de la propia documentación astur-leonesa. Se trata de un documento del 909 por el que tres hermanos (Sarraceno, Falcón y Dulquito) hacen una permuta de villas con Alfonso III. Los primeros le entregan al monarca una villa con la iglesia de los Santos Justo y Pastor y este último a cambio les concede la villa de Alkamin «*secundum nos illud de squalido de gente barbarica manu propria cum pueris nostris adprehendimus...*» (MÍNGUEZ FERNÁNDEZ 1976, doc. nº 9). Como ya se ha dicho, el nombre árabe de la villa no puede relacionarse con una posible inmigración a la misma de población supuestamente «*dhimmí*», como se suele hacer: el documento afirma de manera explícita que dicha villa pertenecía a la «*gente barbarica*», es decir a extranjeros, posiblemente bereberes; y no es que estuviera despoblada ya que el texto afirma también explícitamente que estaba ocupada por esa misma *gente*

---

41 FERRER 1980. BANGO TORVISO 1994, 175: «*existen otros medios de intercambio entre las dos Españas, la frontera no era infranqueable y gente de uno y otro lado la atravesaban facilitando así su mutuo conocimiento...*». CAVERO DOMÍNGUEZ (1999) 2001, 242 y ss.

*barbarica*. Pero no será esta la única noticia documental que confirme la existencia de núcleos de población o de contingentes de origen islámico asentados en los territorios cristianos antes del comienzo del reinado de Ramiro II: otros núcleos con una importante cantidad de población bereber o árabe fueron Villobera y Quintana, ambos en la actual prov. de León<sup>42</sup>.

Habiendo comprobado que la denominación de «mozárabe» aplicada a los cristianos que viven en territorios sometidos no tiene justificación histórica, llega el momento de conocer que dicen al respecto los textos arabo-musulmanes. Pues bien, las fuentes consultadas guardan el más absoluto silencio respecto al término, algo que no pasó desapercibido para Simonet, que si bien no dudaba de que la expresión y su forma más primitiva («*mustarabe*») era de origen arábigo, se extrañó de no haberla encontrado en ningún texto «hispano-muslímico»<sup>43</sup>. Para designar a los cristianos que convivían con los musulmanes, las crónicas de estos últimos —en cuyos relatos los cristianos ocupan un lugar por cierto bastante destacado— llegaron a utilizar a lo largo de la Edad Media dieciséis expresiones, la mayoría de ellas con una base conceptual en el Corán —lo que las convierte en atemporales— y respondiendo a géneros, no a autores, y a dicotomías<sup>44</sup>. Los textos de los que partimos abarcan desde el s. IX hasta el XV, haciendo especial hincapié en las denominaciones localizadas en los textos redactados entre los ss. IX-X<sup>45</sup>:

— *ADUW / ADUW ALLAH* (enemigo / enemigo de Dios / infiel): nombre que reciben todos aquellos que residen en el territorio del enemigo, en el que no rigen las leyes islámicas («*ard al-aduw*»), astur-leoneses y gallegos (la gente de «*Yilliqiyya*»), la gente de Álava y Pamplona (los vascones o «*al-basakuna*») y los francos y catalanes (los «*ifranyi*») denominaciones de índole geográfica que aparecen en los primeros textos para definir a los cristianos «*desde una perspectiva espacial, como grupos pertenecientes a un área...*» (LAPIEDRA GUTIÉRREZ 1997, 248-257).

— *NASRANI* es, de todos los nombres, el más antiguo y el más frecuentemente utilizado para designar a los cristianos sin tener en cuenta su condición o *status* jurídico<sup>46</sup>, y deriva de la localidad de Nazaret. Cristianos o «*nasara*» que, según *Muqtabas* II, se dividirán en dos subgrupos geográficos: los no sometidos o «*ahl dar al-harab*» y los súbditos del estado islámico o «*ahl dar al-islam*», si bien su uso más acusado esta en relación con las tropas cristianas a sueldo bajo órdenes musulmanas. Se trata de un vocablo con el que se designa a los cristianos exclusivamente en términos religiosos (PEÑARROJA TORREJÓN 1993, 43, nota n.º 3. LAPIEDRA GUTIÉRREZ 1997, 82-113).

— *RUM* y *RUMI* son dos expresiones que en un principio se aplicaron a los bizantinos pero que rápidamente se hicieron extensivas a todos los cristianos occidentales. Prácticamente no aparecen en los textos que relatan la conquista y el período omeya ya que normalmente se utilizan en su sentido primitivo, es decir, en su acepción geográfica, y las referencias a los bizantinos son, lógicamente, mucho menos frecuentes que las que aluden a los cristianos pe-

42 O al menos así interpretan las noticias documentales relativas a estas villas el propio MÍNGUEZ FERNÁNDEZ (1993) 1995, 78-79 y PAVÓN MALDONADO 1970, 137.

43 Y más recientemente PEÑARROJA TORREJÓN 1993, 52.

44 Aunque algunas de ellas ya fueron recogidas por Simonet (HME, T. I, VIII-IX), el análisis que vamos a efectuar en este apartado se basa en trabajo de LAPIEDRA GUTIÉRREZ 1997; estudio que a diferencia, por ejemplo del de BARKAI 1984, se ocupa más de la terminología que de los autores.

45 Especialmente desde el «*Kitab at-Tarij*» del alfaquí *Abd al-Malik ibn Habib*, el primer texto andalusí llegado hasta nuestros días: *Abd al-Malik b. Habib* (m.283/853), hasta la «Crónica anónima de Abd al-Rahman III an-Nasir» (s. XI): *ibidem*, 37-64.

46 O percepción que cada comunidad tiene de la otra: BULLIET 1990, 4.

ninsulares, aplicándose a las jóvenes esclavas cristianas, convertidas o no al Islam y siendo su referente los cristianos extra-andalusíes, foráneos o de origen foráneo. En definitiva, hace alusión a aquellos cristianos que se establecen en territorio islámico por muy diversas causas (comercio, servidumbre, etc.) (LAPIEDRA GUTIÉRREZ 1997, 118).

— *MUSRIK* (asociador / politeísta): término especialmente empleado en contextos bélicos y que aparece en crónicas tardías que relatan el período omeya (LAPIEDRA GUTIÉRREZ 1997, 158-175).

— *TAGIYA* / *TAGUT* (tirano) fueron los vocablos utilizados preferentemente para referirse a los reyes y grandes señores de la Cristiandad, considerados «tiranos» por su oposición a la ley islámica: Rodrigo, último rey godo, Carlos el Calvo, el rebelde *Ibn Hafsun*, Ordoño II, Ramiro II, etc. En ningún caso se emplea en relación a un colectivo (LAPIEDRA GUTIÉRREZ 1997, 176-188).

— *ILY* o incivilizado, es —de entre todos los términos— el más complejo de analizar puesto que se emplea para denominar a todos los habitantes de la península, especialmente en aquellos textos que relatan la conquista. Tiene un uso muy escaso, apareciendo especialmente relacionado con reyes, dirigentes y cautivos esclavizados cristianos en las crónicas de los siglos IX y X. En ningún caso refleja la religión del así llamado. Junto con la de *AYAMI* (de la que nos ocuparemos a continuación) ambas expresiones han sido clasificadas como «denominaciones de extrañamiento», que definen al «*que es percibido —a través de la vista y el oído— atendiendo a factores que causan extrañamiento y rechazo en el ‘yo árabo-musulmán’...*» y cuya base la forman civilización y lenguaje íntimamente relacionados (LAPIEDRA GUTIÉRREZ 1997, 189-247 y 336-339).

— *AYAMI* (bárbaro / no árabe / los que no hablan árabe): expresión con la que se designa a los habitantes de la península antes de la llegada de los musulmanes, de ahí que se localice con mayor asiduidad en relación con el proceso de conquista; un término utilizado, entre otros, por el gobernador de *al-Andalus*, *Abu al-Kattar* (743-746); por el cordobés *Rabī ben Zaid* (el obispo Recemundo de Elvira) en su «Calendario» (961-976)<sup>47</sup>; por el sevillano *Ibn al-Qūtiyya* (descendiente de Sara, nieta del rey Vitiza, fallecido en el 977) y por *Ibn Hayyan* de Córdoba (988-1076), contándonos este último como en el bienio 893-894 Alfonso III reconstruyó las murallas de Zamora, costeadas por un «*ayamí*» («agemí» o «aljamiado») de entre ellos<sup>48</sup>. Al parecer incluso después de la conquista de Toledo puede que los cristianos allí residente asumieron para sí esta denominación ya que la encontramos en un documento del 1186 (HME, T. I, 111 y T. III, 623). Se trataría de «neo-mozárabes», de cristianos asentados tras la reconquista —por muy diversas razones— en territorios sometidos procedentes de territorios libres y que no hablaban árabe (EPALZA - LLOBREGAT 1982. RUBIERA (1982) 1986).

— *DIMMI* / *AHL AD-DIMMA* (protegidos / clientes / gente de la clientela): reciben tal denominación por la «*dimma*», pacto o tratado flexible establecido entre el estado musulmán y

---

47 Calendario árabe ampliado que ha llegado hasta nosotros en dos versiones (latina y árabe, esta última en caracteres hebraicos, y compuesta por *Arīb ben Saīd*), siendo la latina la primera editada bajo el título de *Liber Anoe*, una copia de los ss. XII-XIII: LIBRI 1838: T. I, 393-458; SIMONET 1871; MARTÍNEZ - SAMSÓ 1991; Etc.,. En general: VIVES - FÁBREGA, 1949-1950, y para el reino astur-leonés: LÓPEZ SANTOS 1956.

48 CONDE 1844: T. I, 127, nota n° 1. IBN AL-QŪTIYYA: «*Tarij iftitāh al-Andalus...*». La figura de este cronista —identificado con el hijo del cordobés y amigo íntimo de San Eulogio, Paulo Álvaro de Córdoba (fallecido en el 861)— fue estudiada por DUNLOP 1955. Su obra no nos ha llegado en su versión original: SÁNCHEZ-ALBORNOZ 1942: T. II, 166-172. MAILLO SALGADO 1990, 20. Y también lo empleará para designar a los bereberes que combatieron junto a las tropas cristianas en Simancas (939): CHALMETA GENDRÓN 1976, 410-411. LAPIEDRA GUTIÉRREZ 1997, 258-285.

los jefes de una determinada población por el que el primero otorga protección y hospitalidad a los creyentes de religiones reveladas («gentes del libro» o «*ahl al-kitab*», cristianos y judíos: HAGERTY 1978, 35 y ss.,) a cambio de que acepten la dominación y satisfagan puntualmente el tributo de capitación o «*yizya*» y el pago del «*jaray*» o impuesto que gravaba los bienes raíces. Empleado, entre otros, por *Ibn Hayyan*, esta denominación posee un carácter más administrativo y fiscal que la anterior, que se aplicaba a los cristianos «*protegidos en sus personas, bienes, religión y leyes patrias...*» cuya existencia estaba garantizada siempre y cuando esta no perjudicase al gobierno y a la sociedad musulmana (HME, T. I, 92-93 y 105. LAPIEDRA GUTIÉRREZ 1997, 286-297). También se les conoce como RAYAS, «*sujetos al imperio musulámico y a sus leyes, excepto las exenciones y fueros establecidos en los pactos...*», «gente del pacto»; MU<sup>c</sup>AHID o MU<sup>c</sup>AHAD conceptualmente hablando incorpora no sólo a los cristianos que viven bajo pacto en territorio musulmán sino también a los que viven en territorios libres siempre y cuando se esté en período de paz, aquellos que viven en el «*dar al-Islam*» o territorio musulmán o que no siendo así se encuentran en un periodo de paz pactada y NASARA-DIMMA o «cristianos de la clientela», término empleado para diferenciarlos de otros clientes, los judíos, comunidad muy arraigada en Toledo<sup>49</sup>. Junto con NASRANI, ambas son dos «denominaciones religiosas»: «*La dimensión religiosa constituye el punto de partida en la construcción de la imagen del Otro dentro del ámbito de la Edad Media, donde lo confesional marca las pautas de toda consideración, acercamiento o tratamiento del no-yo, que es entonces equivalente al no-musulmán...*» (LAPIEDRA GUTIÉRREZ 1997, 321-325 y 341-343).

¿Qué denominaciones pueden ser más útiles para reflejar mejor tan compleja realidad? Entendemos que por un lado aquellas que hacen referencia al hispano de origen pre-islámico, al hispano que se encontraron los musulmanes a su llegada a la península (AYAMI) y a los descendientes de estos que, sin hablar árabe, permanecen en territorio musulmán bajo pacto, aquellos cristianos que mediante tratado se han convertido en súbditos del estado islámico conservando su lengua, religión y tradiciones (DIMMI / AHL AD-DIMMA / AHL-DAR AL-ISLAM), si bien DIMMI (como MU<sup>c</sup>AHID), son dos denominaciones jurídicas con escasa incidencia en las crónicas que conllevan un reconocimiento religioso y una cierta tolerancia social condicionada a la aceptación de la superioridad musulmana, pero nunca una connotación cultural; connotación de la que también carece el término «mozárabe». Puesto que nos encontramos en un ámbito cronológico muy concreto (ss. IX-X) y hablamos de una comunidad, la cristiana, que convive en situación de pacto con el Islam lo más correcto sería hablar de «*dimmi*» o «*dhimmí*» en singular y de «*ahll ad-dimma*», «*dimmiyyun*» o «*dhimmíes*». Pero si de lo que hablamos es de aquel cristiano protegido o «*dhimmí*» que emigra a territorio libre, al «*ahl dar al-harab*», a aquellas tierras peninsulares en las que no regía la ley islámica, entonces hablamos de un cristiano que se convierte en un infiel y por tanto en un potencial enemigo, se convierte en un «*aduw allah*» —o simplemente «*aduw*»— que convive con los «*rum*» en el «*ard ad-aduw*».

A partir de este momento utilizaremos por tanto el término árabe «*dhimmí*» para designar al cristiano que vive bajo pacto entre los musulmanes y a la comunidad cristiana que a lo largo de los siglos IX y X vivió bajo esa circunstancia en territorio sometido, mientras que emplearíamos «*aduw*» para referirnos a aquellos cristianos que abandonaron los territorios sometidos y se instalaron en territorios libres, en los del reino astur-leonés. Y hablaremos de «*rumí*» y de

49 LAPIEDRA GUTIÉRREZ 1997, 298-307 y 344-345. Aparece a partir del s. XII en lugar de «*dhimmí*» y «*ahl ad-dimma*». Respecto a la relación judeo-cristiana en la octava y novena centurias: GIL FERNÁNDEZ, 1978-1979. LEÓN TELLO 1979.

«*rumíes*» a la hora de hablar del cristiano pre-islámico, que como comunidad desde un principio permaneció en territorios libres. A nuestro juicio la terminología utilizada por las fuentes árabes andalusíes y no la cristiana es la que mejor define un proceso<sup>50</sup> tan complejo como el que tuvo lugar a lo largo de los primeros siglos de permanencia islámica en la península.

Los lingüistas señalan un origen árabe para el término «mozárabe», pero la expresión no aparece en los textos árabes. Sin embargo la primera huella documental de dicho término aparece en textos cristianos y regioes del siglo XI. Y lo que resulta extraño pero muy sugerente a la vez: en árabe, la expresión «mozárabe», etimológicamente haría alusión, referencia, a un árabe no puro. Es decir para una serie de autores el termino «mozárabe» haría alusión a un árabe y no a un cristiano. La documentación cristiana muestra la presencia de árabes bautizados, árabes cristianizados, en territorios cristianos, tanto campesinos como miembros del clero; incluso de comunidades enteras. Y su presencia podría explicar muchas cosas.

¿Cuál fue el acerbo o mentalidad cultural de la «*ahll ad-dimma*» que, abandonando su condición política de «gente del pacto», de «gente de la protección», se instaló en el reino leonés? ¿Podemos hablar realmente de una cultura o subcultura «*dhimmi*» o se trata simplemente de una cuestión de actitud o postura mental cristiana? Si Francisco Javier Simonet argumentó hace ya mucho tiempo que tanto los «mozárabes» como los muladíes influyeron en la de la España musulmana - proclama la «cristianización cultural de los invasores» y un mayor peso específico de la población muladí en dicho proceso (HME, T. II: 240 y 1870) -, fue Antonio Linage Conde el primero en aplicar a una parte de la comunidad «*dimmiyyun*» cordobesa la noción historiográfica de «mentalidad», actitud mental de un grupo muy concreto que explicaba su actitud diaspórica y a veces martirial como la reacción biológica propia de cualquier organismo que se siente amenazado por la asfixiante absorción de un entorno extraño, que no enemigo (LINAGE CONDE (1975) 1979, 17-19). Como había ocurrido con los mártires hispanos tardorromanos (CASTILLO MALDONADO 1999, 99), las autoridades (en esta caso musulmanas) en ningún caso buscaron aniquilar a los cristianos, su principal fuente de ingresos, ni siquiera su conversión ya que los apóstatas tampoco beneficiaban económicamente al poder musulmán.

Efectivamente. Fue esta absorción y el creciente contacto de la comunidad cristiana cordobesa con lo arábigo —en el fondo, la infravalorización de lo cristiano— lo que hizo que una minoría fundamentalista «*dhimmi*», de filiación principalmente noble y monástica, elitista al fin y al cabo, reaccionase de manera tan extremista; una minoría que, llegado el momento, optó por el martirio voluntario o el éxodo. Este aspecto, su especial actitud ante cuestiones religiosas, será su principal seña de identidad. Pero tal acontecimiento, localizado en el tiempo y en la geografía, nada o poco tiene que ver con lo ocurrido en otros importantes focos de «mozarabismo» como el de la ciudad de Toledo en los siglos VIII y IX, en donde la pequeña comunidad cristiana pre-islámica, hasta su desaparición en la décima centuria, apenas si se relacionó con los árabes en el plano de la vida cotidiana, actitud que no compartirían los cristianos del norte («neo-mozárabes») y los huidos de la zona meridional de *al-Andalus* en tiempos de la «*fitna*» que se instalaron en la ciudad, que fueron los que se encontró Alfonso VI cuando tomó la ciudad en 1085 (RUBIERA MATA (1982) 1986).

Fue en el ámbito rural donde los aristócratas godos y sus descendientes conservaron su poder, prácticamente hasta la llegada del califato; y donde surgieron además los principales

---

50 O forma en la que los miembros de una determinada comunidad religiosa abandonan la misma y son recibidos en otra: LAPIEDRA GUTIÉRREZ 1997, 4.

linajes muladíes, con ancestros indígenas, y donde se alcanzó un menor grado de arabización (LEVI-PROVENÇAL 1960, 118-129). En un nivel cultural más elevado, ligado a centros urbanos, y entre los más altos dirigentes religiosos, la creciente presión e influencia de «lo árabe» en la juventud cristiana produjo una reacción virulenta que —como ocurriera en otras partes de Oriente<sup>51</sup>— condujo al sacrificio, al martirio voluntario, al sufrimiento físico, tal vez buscando en el martirio (y en la figura del mártir) un detonante o revulsivo para las jóvenes generaciones de futuros «arabizados». Un martirio que se alcanzará por múltiples vías: rebeldía contra el soberano, injurias públicas al Profeta, repudio público del Islam, evangelización en el interior de una mezquita, etc.

¿Cuál fue la verdadera aportación de estos «*dhimmíes*» a la CULTURA de los siglos IX y X? Si para Ramón Menéndez Pidal los «*dhimmíes*» actuaron de intermediarios culturales entre el norte y el sur, como portadores de una «cultura puente que no ecléctica» comprometida entre el pasado y un presente arabizado (MENÉNDEZ PIDAL 1929, T. I, 100 y T. II, 513 y ss.)<sup>52</sup>, otros investigadores los creen artífices de una «subcultura» de carácter residual propia de una minoría que pretendía mantener valores de tiempos anteriores, que pretendía conservar desesperadamente una continuidad que entendían nacional<sup>53</sup>. Para el Prof. Díaz y Díaz estas comunidades tuvieron una vida, culturalmente hablando, relativamente activa, que cedió de manera progresiva a partir de *Speraindeo*, Eulogio y Álvaro<sup>54</sup>, es decir, a partir de la mitad del s. IX, mientras que el Prof. Fontaine las considera creadoras de una nueva cultura: la hispánica arabizada, o lo que es lo mismo, de una «cultura» propia de vida efímera y esencialmente isidoriana<sup>55</sup>, una opinión que va en contra de los argumentos expuestos, entre otros, por Américo Castro, Gonzalo Menéndez Pidal, Vicente Cantarino, José Orlandis, Feliciano Delgado o Juan Gil, puesto que para todos ellos no se puede hablar de una cultura «mozárabe» propiamente dicha sino de la pervivencia, de manera muy reducida, de una «cultura clásica de continuación» de tradición hispanogoda, que algunos de sus componentes, los que emigraron, llevaron consigo a los territorios cristianos del norte. Ellos serían los que supuestamente transmitieron el *Liber Iudiciorum* o *Liber iudicum* («Código de Eurico», 476), con una última versión datada en el reinado de Égica (687-702), la «Colección Canónica Hispana», etc.<sup>56</sup>. Como vemos la polémica continua.

¿Una cultura propia o una «aculturación»? ¿El epígono de un mundo que se resistía a desaparecer? Entre la confrontación y la convivencia que alternan periódicamente en el discurrir histórico peninsular de los siglos VIII-X, nos encontramos con dos sociedades, dos estilos

51 Por ejemplo en Siria, pues allí también hubo determinados cristianos que, deliberadamente, provocaron a las autoridades musulmanas atacando e insultando al Islam y a sus profetas, lo que les condujo a la muerte (el obispo Pedro de Capitolias (715), Miguel, monje de San Sabas, etc.): TOLAN 2001, 362.

52 Opinión que en su planteamiento general también admiten GRASSOTI 1961 y PEÑARROJA TORREJÓN 1993, 294, pero que no fue la que primó a finales del s. XIX y principios del XX: ISAC 1920.

53 CONTRERAS 1934: T. II, Cap. XI, 290. HERNÁNDEZ SÁNCHEZ (1989) 1991, 15 y BARROSO - MORÍN 1992, 172, según los cuáles «fueron los herederos directos de una cultura a la que habrían de rendir importantes servicios contribuyendo a su enriquecimiento de forma decisiva...». CERRILLO MARTÍN DE CÁCERES 1995, 15.

54 DÍAZ Y DÍAZ 1970 y 1995, 21, señala en el apartado literario el célebre códice 22 de la catedral de León, escrito en Córdoba hacia el 800 a partir de textos toledanos y los *Instituta* de Juan Casiano, copiados *circa* del 900.

55 FONTAINE 1959. Respecto a la «cultura» isidoriana: CRUZ HERNÁNDEZ 1966.

56 CASTRO, A. 1954, 179 y ss. MENÉNDEZ PIDAL, G. 1958, 6 y ss. CANTARINO 1977, 100 y ss. ORLANDIS ROVIRA (1990) 1992, 156 y ss. DELGADO LEÓN (1995) 1996, 78-81. GIL FERNÁNDEZ (1995) 1996. Sobre la pervivencia del *Liber Iudiciorum* —traducido en el s. XIII bajo el título de «Fuero Juzgo»— ya se manifestó Simonet: HME, T. I, 106, a pesar de que como apuntara DÍAZ Y DÍAZ 1995, 112, «no disponemos de ningún ejemplar de esta colección legislativa que pueda de manera razonable ser atribuida a ambientes mozárabes...».



de vida, partícipes de una misma cultura mediterránea, aunque no sin grandes desequilibrios entre sí (MOLÉNAT 1992). La diversidad cultural y la búsqueda de una definición propia es lo que diferencia a la Península Ibérica del resto del Occidente europeo, empeñado por aquel entonces en un resurgir de la cultura Clásica. ¿Ésta búsqueda de una identidad cultural supuso la consecución de una propia? A nuestro juicio fue ese proceso de búsqueda y el debate interno suscitado, pero no sus resultados, lo esencial, lo diferencial; un proceso que buscaba encontrar una respuesta más contundente a la avasalladora presencia del Islam.

En el reino astur-leonés esta respuesta vino de la mano de la monarquía, en un primer momento al menos, mientras que en la comunidad cordobesa —no podemos hablar de las comunidades «*dimmiyyun*» peninsulares en general— fueron sus miembros más religiosamente enervados los que lucharon por encontrar su propia identidad en lo más profundo de sus raíces históricas; y lo hicieron a partir de su pasado más inmediato, de aquél mundo hispánico de época goda en el que San Isidoro y la Cultura Clásica brillaron con luz propia. Sin embargo el hecho de que una minoría desarrolle o se sintiera deudora de un referente cultural fundamentalmente isidoriano no convierte a esta en generadora de toda una nueva cultura esencialmente isidoriana. Cierta que personajes cordobeses de la talla de Paulo Álvaro o del abad Sansón conocieron y utilizaron en sus escritos las obras del obispo hispalense: *Sententiae, De Origine, De rerum natura*, etc., (CSM, T. I: 289 y T. II: 544, 558, 583 y 590)<sup>57</sup>. Pero de ahí a hablar de toda una cultura hispana isidoriana «*dhimmi*» en los siglos IX y X; como máximo podremos hablar, como ya se ha hecho (DÍAZ Y DÍAZ 1995, 22), de una cultura eclesiástica de raíz isidoriana hasta el siglo XI heredera de esa cultura teológica de la que hicieron gala monjes y obispos hispanos (tanto del norte como del sur) en torno al conflicto del Adopcionismo, como se ha demostrado (CAVADINI 1993)<sup>58</sup>. En la *Hispania* de los siglos VIII-X convivieron dos culturas mediterráneas, además de la Judía: la cristiana y la musulmana, pero será en la postura reactiva, refractaria o de resistencia de una minoría de la primera contra el resto de la comunidad «*dimmiyyun*» y frente a la segunda —ya sea buscando en su propio pasado o en el mundo occidental más próximo e inmediato— en donde se encuentra su excepcional carácter autoprotector, lo que realmente le proporciona su auténtica personalidad.

Hablemos si se quiere de una cierta revitalización obligada del pasado cultural hispano-romano pero no de una cultura con solución de continuidad desde el 711, eso sí, pasado por un tamiz isidoriano que condujo a un cierto renacimiento cultural latino con centros de producción fluctuantes —Toledo en el siglo VIII y Córdoba en el IX (MENÉNDEZ PIDAL, G., 1960-1961)— o de un periodo de reencuentro con las fuentes literarias clásicas pero no de una cultura autogenerada, propia y peculiar, que caracterice a toda la cristiandad «*dhimmi*» y desarrollada por una comunidad que vive en territorios sometidos tal y como sugieren algunas interpretaciones: «*a pesar de que es muy poco lo original en la producción mozárabe y de que los mayores alardes de erudición son casi siempre prestados, el grado de consecución del legado anterior es considerable...todo este «renacimiento» de mediados del siglo IX tuvo sus limitaciones y duró poco, pero en su época constituyó el final de la supremacía de la cultura cristiana en la Córdoba musulmana, y brilló con una luz que no se pudo alcanzar en otros puntos de España...*» (HERRERA ROLDÁN 1995, 138).

---

57 Para GONZÁLEZ MUÑOZ 1996, 25, Isidoro fue una *auctoritas* indiscutible, desde el punto de vista didáctico y doctrinal en lo que respecta al entronque de la literatura cristiana cordobesa con la de época goda.

58 Para la época sigue siendo fundamental el trabajo de VÁZQUEZ DE PARGA (1976) 1980.

Poca originalidad, falta de creatividad, préstamos eruditos y escasa duración no son epítetos que avalen precisamente el surgimiento de una nueva estructura cultural, pero si el de un «centelleo efímero» (YELO TEMPLADO 1993, 455) en el que mucho tuvo que ver el especial redescubrimiento —por parte una de determinada élite, la nobleza, y el monacato «*dhimmi*»— de ciertos autores patristicos (Jerónimo, Ambrosio, Agustín, Gregorio Magno, Juvenco, Sedulio, etc.)<sup>59</sup>, paganos (Virgilio, Horacio, Juvenal, Avieno, Donato, Pompeyo, etc.) (DÍAZ Y DÍAZ 1984, 238), de época goda (Isidoro de Sevilla, Braulio de Zaragoza, Eugenio, Julián e Ildefonso de Toledo, etc.) e insulares y carolingios (Esmeragdo, Teodulfo de Orleans, Aldhelmo de Malmesbury, etc.) (LIEBESCHUETZ 1957. LACARRA DE MIGUEL 1977-1978. FONTAINE 1983); eso sí, un centelleo que revitalizó una tradición cultural que, no obstante, y como lo fue la obra isidoriana, no fue más que un reflejo más o menos pálido de la Antigüedad (FONTAINE 1979. BANGO TORVISO 1996, 26. ARCE (1999) 2000); una tradición por entonces muy difuminada entre la comunidad cristiana cordobesa, pero cuyo centelleo contribuyó a dar cuerpo y fortalecer la praxis cultural de un reino norteño por entonces en pleno proceso de consolidación.

Y en este sentido no hay más que ver como uno de los rasgos culturales más significativos de la comunidad cristiana toledana que se suele destacar, su bilingüismo tanto hablado como escrito —predominante en documentos legales (con texto y firma en árabe a partir del 711) y textos litúrgicos (los Salmos fueron traducidos al árabe por *Hafs ibn-Albar al Qûti* hacia el 889)<sup>60</sup>— se ha entendido también como señal de arabización de una parte de la cristiandad cordobesa, paradójicamente la considerada más culta, a pesar de que este hecho no formó parte de su idiosincrasia cultural, como entendieron José Antonio Conde<sup>61</sup> o más recientemente Hernández Sánchez o Fernando González<sup>62</sup>, puesto que el conocimiento de la lengua árabe no fue ni mucho menos amplio. Si San Eulogio, como ya observara hace más de 25 años Juan Gil, señaló los mártires cordobeses que hablaban árabe, lo hizo por algo muy concreto: tan sólo los monjes Isaac y Aurelio lo hacían<sup>63</sup> (el primero, «*peritus et docto lingua Arabica...*» y el segundo, «*licet Arabica erudiendus litteratura traderetur...*»), el presbítero Perfecto («*ex parte linguae Arabicae cognitus...*») y el propio San Eulogio, que tradujo en su *Memoriale Sanctorum* las palabras de Perfecto (CSM, T. II, 398-399, 402 y 417). O lo que es lo mismo: el conocimiento de la lengua árabe no fue muy corriente ni siquiera entre los monjes cordobeses: una excepción la encontramos en la persona del abad del monasterio de Peñamelaria, que fue llamado en varias ocasiones (una en el 863) por 'Abd al-Rahman II para pasar del árabe al latín las cartas que éste último dirigía al «rey» de Francia (CSM, T. II: 554. PALACIOS ROYÁN 1998, 22 y 76).

---

59 De las «*columnas de la Iglesia*» como los llamó Sansón en su «Apologético»: CSM, T. II: 571.

60 Un bilingüismo que tras la conquista de Toledo por Alfonso VI en 1085 también afectaría a la población musulmana, especialmente a los denominados «*cristianos nuevos de moros*», a los musulmanes convertidos al cristianismo: RUBIERA MATA 1992b.

61 Conclusión a la que llegó partiendo de un mandato de Hixem II (787-795): «*puso en Córdoba y en otras ciudades de España enseñanzas de la lengua árabe, y obligaba á los Cristianos que no hablasen otra, ni escribiesen en su lengua latina...*»: CONDE 1844, T. I: 229.

62 GONZÁLEZ MUÑOZ 1996, 11-40, en su análisis del estado del latín de la Bética del siglo IX, reduce acertadamente esta «arabización lingüística» a dos ámbitos: al árabe literal o coránico, necesario para acceder a la administración pública y a la poesía, por su temática mundana y profana.

63 GIL FERNÁNDEZ 1970, 111. De esta manera se confirman las tesis de Rivera y Menéndez Pidal de que la inmensa mayoría de los cristianos sometidos se expresaban en su lengua vernácula (incluidas las mártires oscenses a las que dedicó Juan Gil su artículo).



¿De dónde viene entonces la hipótesis de la arabización cultural de la comunidad «*dimmiyyun*» cordobesa desde principios del siglo IX que recoge la historiografía hispana si sus características lingüísticas no son más que secuelas de su especial manera de afrontar un problema religioso?<sup>64</sup> Parte de una serie de textos —entre los que destacan el *Indisculo Luminoso*, el «Documento Martirial» y el «Memorial de los Santos», el primero de Paulo Álvaro de Córdoba y los dos restantes de San Eulogio (CSM, T. I: 364-396)— que intentan explicar y excusar ante sus propios correligionarios unas actitudes y comportamientos (inflexibles y antagonicos respecto a la actuación política musulmana) que para el resto de sus correligionarios, la mayoría del pueblo y el clero, ni mucho menos tan imbuidos en la Fe, no estaban suficientemente justificados<sup>65</sup>. La reacción propuesta venía motivada por una situación que, agudizada en el emirato de ‘*Abd al-Rahman II* (822-852), Paulo Álvaro describió afirmando que ni los latinos entienden su propia lengua, de tal manera que en toda la cristiandad cordobesa tan sólo uno de cada mil hombres estaría lo suficientemente preparado como para redactar una carta en latín:

*«Heu pro dolor; legem suam nesciunt Xpiani et linguam propriam non aduertuunt Latini, ita ut omni Xpi collegio uix inueniatur unus in milleno hominum numero qui saluatorias fratris possit rationauiliter dirigere litteras et repperitur absque numero multiplices turbas qui erudite Caldaicus verborum explicet pompas...»* (CSM, T. I: 314-315. DELGADO LEÓN 1996, 32).

En realidad Álvaro no se refiere en ningún momento a una cuestión de índole religiosa, doctrinal o moral sino al deterioro de su visión personal del ideal de vida de la cada vez más escasa congregación cristiana, de ahí que tanto sus escritos como los de San Eulogio se dirijan principalmente a un público de lectores, no de auditores. Un ideal que se hace patente en su reivindicación del latín como «*instrumento privilegiado para la transmisión de la cultura cristiana que habrá de preservar su identidad frente a la intensa presión del Islam...*»<sup>66</sup>. De ahí que Cantarino ya deparase en que esta particular rebeldía se refería a formas seculares de vida rechazables por ser exponente y expresión de la cultura árabe musulmana, forma de vida arabizada que llamó la atención de la más alta dignidad de la Iglesia en el último cuarto del siglo VIII<sup>67</sup> pero que en nada escandalizaba a la alta jerarquía eclesiástica de la *Hispania* sometida, cada vez menos preocupada por el uso del latín. ¿Por qué?

Desde que ‘*Abd al-Rahman I* se instala en Córdoba, este joven príncipe omeya tomó Siria como su particular referente político y cultural con el fin de paliar su nostalgia hacia la tierra de sus antecesores. Una nostalgia que se tradujo en la progresiva arabización e islamización de los árabes asentados en *al-Andalus*, multiplicándose las relaciones con oriente, especialmente con Bagdad; arabización o «bagdadización» (especialmente en Córdoba) que, como muy acertadamente ha resaltado M<sup>a</sup> Jesús Rubiera, se acentuará desde la primera mitad del s. IX con

---

64 A grandes rasgos: latín = vehículo de cultura; romance = lengua familiar y árabe = lengua común y cultural: DÍAZ Y DÍAZ 1995, 16.

65 Que se trató de la actitud de una minoría y no determinada por actitudes religiosas ya repararon GOUSSEN 1909. DOZY 1854: T. I, 346 y ss. LEVI-PROVENÇAL 1960, XVIII: «*El estado musulmán casi siempre, y desde luego en el periodo omeya, era de una tolerancia con cristianos y judíos sorprendente...*».

66 Lo que quiere decir que «*persiguen una recepción selectiva por parte de una elite intelectual formada por religiosos (obispos, canónigos, abades y monjes) y seglares instruidos...*»: GONZÁLEZ MUÑOZ 1996, 16 y 31.

67 Nos referimos al Papa Adriano I (772-795): CANTARINO 1977, 100.

'Abd al-Rahman II (822-852) y Muhammad I (852-886) y con la actuación de personajes como el iraquí Ziryab, músico y cantor que «dictó la moda oriental a los cordobeses, que vistieron, cantaron, comieron y se peinaron como los bagdadíes...»<sup>68</sup>.

Ante esta situación no ha de extrañarnos la intranquilidad e inquietud de un pequeño sector de la comunidad «*dimmiyyun*» temerosa de sucumbir ante tal esplendor, tal y como lo habían hecho ya muchos cristianos apóstatas o muladíes<sup>69</sup>. Pero no el resto de los cristianos: Álvaro de Córdoba, «*en su celo religioso y patriótico, exageró la decadencia y empobrecimiento de la lengua y literatura latinas entre sus compatriotas. Dolió en lo más hondo a tan excelente pensador —de ahí su viva advertencia— el hecho de que no pocos cristianos doctos y estudiosos, fascinados por el poder y la importancia árabe, se entregasen con vehemencia, y poniendo en peligro su fe, a la literatura de sus dominadores... Por eso la literatura árabe cristiana resultó escasa y pobre no llegando a las cotas, ni con mucho, de la de sus hermanos cristianos de Oriente...*» (GOUSSEN 1909, 1-2). La comunidad muladí y no la «mozárabe» fue la auténtica población cristiana arabizada. Población muladí de la que, en términos arqueológicos e históricos, sabemos muy poco y no sólo por la dificultad que entraña discernir entre lo árabe, lo bereber y lo indígena, sometido en su conjunto a un intenso proceso de uniformización, sino por que pocas cosas hay tan imprecisas como establecer los límites entre mozárabe y muladí, «*un mundo complejo difícilmente reductible a un esquema rígido...*» (CABRERA (1995) 1996, 15. BARCELÓ 1994, 78); no en vano los textos musulmanes designan con la expresión «*muwallad*» al no árabe que vive entre ellos pero «*que se parece a ellos*», adoptados o mestizos, aquellos a quienes la lengua árabe llama en el s. XI «*moualados, mollites, Aslamies y Muslamitas*», es decir, islamizados o musulmanes nuevos; «*Beni Alhamrai*» (o «hijos de extranjeros») o apellidados «*Benu Alabad*» (o «hijos de los siervos»), y a los hijos o descendientes de padres que no son árabes, a los hijos de cristianos que se habían hecho musulmanes. Se trata de hispanos, o descendientes de los pobladores que se encontraron los musulmanes a su llegada a la península, que por muy distintos motivos (políticos, económicos, religiosos, etc.) mantienen un contacto directo con la población arabo-musulmana y, por tanto, están expuestos a un intenso proceso de arabización cultural que concluirá con su conversión religiosa, alcanzando entonces la categoría de «*al-musalima*» o conversos.

Si tenemos en cuenta la compleja realidad histórica que venimos esbozando, en los siglos VIII-X y en la zona que nos ocupa (en el territorio astur-leonés) resultaría adecuado hablar a grandes rasgos de «arquitectura de fusión» y de «arquitectura *dhimmi* «arquitectura del pacto» en general, a la existente en los territorios sometidos. Las dificultades vienen a la hora de adjudicar la autoría (cristiana o musulmana) de unas y otras; sopesar debidamente hasta que punto el transcurso de los siglos se dejó sentir en la «Historia de las Formas» de este período. Y para ello se hace necesario buscar un referente humano al que aferrarnos: la posible presencia de artífices

---

68 VALLVÉ - VIGUERA - RUBIERA y VILLUENDAS 1985, 22. Dice IBN IDARI (124) que en los días de Muhammad I, «*entraron en Al-Andalus muchas cosas preciosas de cojines y maravillosos objetos que le eran enviados desde Baghdad y otros países...*».

69 O Cristianos que renegaron de su fe (el fenómeno conocido como *apostasia*) toda vez que la conversión suponía un beneficio fiscal real que servía para aliviar su precaria situación económica (puesto que se suprimía el pago de la «*chizya*» y los siervos, en virtud de su conversión, alcanzaban la libertad): GARCÍA DE CORTAZAR 1973, 107. ACIÉN 1994. Destacar que la conversión en masa desde el s. VIII fue más frecuente en determinados sectores de la población, principalmente entre la aristocracia —con el fin de seguir ostentando el poder— y el pueblo llano, que contaban con una fe menos consolidada: DOZY 1854: T. II, 50-51; RIVERA RECIO 1982, 24 y ss. Para su definición etimológica: AMADOR DE LOS RÍOS 1861-1865: T. II, 72; MENÉNDEZ Y PELAYO, M. 1880-1882: T. I, 308; FERNÁNDEZ GUERRA 1883, 35 y ss. Madrid; HME, T. I, XVI-XVII. Un estudio profundo del fenómeno lo realizó BULLIET 1979.

islámicos cristianizados (a los que algunos consideraban «*dhimmíes*») y ex-muladíes (cristianos apostatas que renegando de su nueva fe islámica vuelven al Cristianismo) en territorios libres y la de elementos exógenos cristianos extra andalusíes en territorio musulmán (los «neo-mozárabes»), ya que si desde la perspectiva cronística y terminológica el papel desempeñado por estos últimos fue más funcional que el de los cristianos andalusíes de raíces prei-islámicas y sus sucesores (a los que conocemos como «*dhimmíes*»), jugando a veces un importante papel mediador y transmisor entre las dos culturas peninsulares (EPALZA, 1985-1986. LAPIEDRA 1997, 367), ¿por qué iba a ser menor el papel que estos desempeñaron en el campo de la Arquitectura?.

### 3º CUESTIONES ARQUITECTÓNICAS

Una serie de propuestas —aunque no novedosas— retomaron no hace mucho tiempo la idea de que fue el mundo Omeya el que irrumpió con fuerza con ‘*Abd al-Rahman I (755/756-788)*, el que imprimió a nuestra edificación ese sello particular, ese «aspecto oriental», o «bizantinismo» de nuestra arquitectura de los siglos IX-X (AMADOR DE LOS RIOS 1877 y LAMPÉREZ 1900) cuya comprensión era inexplicable desde la única perspectiva de la tradición hispánica «neovisigotista»; incluso en alguna ocasión se ha presentado esta cuestión como un «problema» (BARROSO - MORÍN (1999) 2000)<sup>70</sup>; incluso se ha llegado a dudar, partiendo de dichas propuestas, de la existencia hoy en día de testimonios pertenecientes a la «*arquitectura hispánica de época visigoda*», de tal manera que a partir de la interpretación arqueológica de la Arquitectura —del método de la «Arqueología de la Arquitectura» se cuestiona el «visigotismo» de edificios tan emblemáticos como San Juan de Baños y San Pedro de la Nave entre otros<sup>71</sup>. En principio debemos ser extremadamente cautelosos con estudios que, aunque esgriman ciertos argumentos formales e incluso técnicos (materiales empleados y técnicas constructivas), se basan casi exclusivamente en aspectos de la *venustas* edificación, ornamentales; si ya de por sí resulta difícil perfilar la cronología de una fábrica arquitectónica alto-medieval (de un elemento que ofrece una determinada icnografía o planimetría y una singular compartimentación espacial, además de una técnica constructiva y materiales específicos), ¿quién puede asegurar la cronología de un relieve o de una determinada técnica de talla? ¿Se trata de un elemento reutilizado o de una pieza *ad hoc*? ¿Está *in situ* o procede de un lugar, cronológica y geográficamente hablando, lejano?.

En cualquier caso ya hemos dicho que algunas de estas propuestas tampoco son tan novedosas en su planteamiento general, aunque sí muy arriesgadas desde el punto de vista metodológico<sup>72</sup>. Nos ocupamos de construcciones en su inmensa mayoría rurales que a pesar de su anonimato obviamente no surgieron de la nada ni por la genialidad de un *architectus* concreto. Y tampoco se trata de una mera «*arquitectura de fusión*» (CHUECA GOITIA 1947, 51-52) resultado de un simple mestizaje cultural y artístico producido por el cruce o suma de dos culturas cristianas, la de norte «neovisigotista» y la del sur o «*dhimmí*». Esa línea de pensamiento historiográfico que ve la

---

70 Entre los estudios mas o menos recientes que apuestan por la «omeyización» de nuestra arquitectura de la Alta Edad Media: FONTAINE 1981; GAREN 1992; CABALLERO 1994-1995 y CABALLERO - ARCE 1995.

71 Defensores de las posturas «tradicionalista» y «revisionista» son, respectivamente: ARBEITER (1999) 2000 y CABALLERO ZOREDA (1999) 2000.

72 Recordemos ahora el artículo de SÁNCHEZ TRUJILLANO 1986, 93, que atribuye a Abd al-Rahman I el introducir en la península «*el gusto sasánida imperante en la Corte (se refiere a Damasco), artistas y artesanos, con lo cual se creó en Córdoba un ambiente oriental, culto y refinado...*». Todo ello después de haber consolidado su poder y su independencia política frente a Bagdad.

arquitectura leonesa del siglo X como el resultado inequívoco de una lenta pero firme evolución desde presupuestos revitalizadores de pretéritas ideologías, ¿cómo explica el papel desempeñado por los *dhimmíes*? ¿Y el de los árabes cristianizados? ¿Y el de los *rumitas* que por muy distintos motivos se afincaron o trabajaron de forma esporádica en territorios sometidos? ¿Y los muladíes que tanto colaboraron, mucho más que los *dhimmíes*, con los monarcas astur-leoneses? ¿Y el de los propios musulmanes?: «*existía población musulmana que trabajaba para los cristianos en todo tipo de oficios*», se nos ha recordado recientemente (BANGO TORVISO 2007, 87).

Existe en la actualidad una tendencia, por parte de algunos colegas a reargumentar por distintos caminos viejas hipótesis que en su momento, y tal vez por pecar de atrevidas, fueron —consciente o inconscientemente— olvidadas o ignoradas por una crítica historiográfica empeñada en seguir con denodada firmeza las directrices de grandes maestros o escuelas, empeñada en la «linealidad» de la Historia. Si Sánchez-Albornoz afirmó en 1979 que las palabras «*envejecen tanto como los hombres*», algunas lo hicieron prematuramente por el simple hecho de ir contra la corriente historiográfica entonces aceptada como ortodoxa. Este es el caso de Felipe Mateu y Llopis el cual hace ya casi medio siglo que llamó nuestra atención sobre el hecho de que el «visigotismo» que perdura en lo «mozárabe», se dio lo mismo en la zona libre que en la liberada u ocupada, y subsistió incluso en aquellos territorios que más rápidamente se liberaron del poder político musulmán (MATEU Y LLOPIS 1950, 61-62). Además, ¿realmente hay que esperar a 'Abd al-Rahman I para explicar la consolidación de ese rasgo «orientalizante» que impregna parte de nuestra arquitectura religiosa tardo-antigua y altomedieval?<sup>73</sup> Existen motivos más que suficientes, en nuestra opinión, como para enjuiciar tal «orientalismo» resultado de un proceso de asimilación e integración que viene de muy lejos<sup>74</sup>, ya que es un hecho de sobras conocido la ininterrupción de las relaciones políticas, culturales y comerciales, el trasiego de legados, viajeros y objetos culturales diversos entre la península, las provincias más orientales del Imperio Romano y el África Preconsular desde finales del siglo IV, pero muy especialmente después de las invasiones del siglo V y hasta el 711, momento en el que al parecer tuvo lugar un decaimiento generalizado del comercio en todo el área mediterránea a raíz de las guerras entre árabes y bizantinos, aunque persistieran los contactos en el período de dominación islámica<sup>75</sup>. El comercio con la «*Pars Orientis*» del Imperio trajo consigo el asentamiento en la Península de colonias de comerciantes orientales (los *Syri*, comerciantes sirios, griegos, judíos, egipcios,

---

73 Como propugna, simultáneamente con Sally Garen, el investigador portugués REAL (1992) 1995; para este investigador el repentino surgimiento de edificaciones de nuevo estilo, llevadas a cabo por mozárabes inmigrados no dejará de reflejar, por cierto, la existencia de una corriente artística en evolución en el seno de los cristianos andaluces. Las obras mozárabes constan de una raíz hispánica común, pero presentan también el desarrollo de un nuevo sentido plástico, que se explicaría por la existencia de influencias artísticas de directa inspiración siríaca. La llegada de nuevos modelos debe relacionarse con la fuga a Occidente de 'Abd al-Rahman I (37). Un monarca que, no olvidemos, «*fundó la Rusafa en la sierra cordobesa a poco de hacerse con el emirato; plantó en esta hermosa finca, con la colaboración de su hermana Umm al-Asbag que se las remitía desde Siria, todas las especies vegetales que se daban en la Rusafa de Damasco, dónde él se había criado...*»: OCAÑA JIMÉNEZ 1986, 61.

74 Siguiendo las apreciaciones de CHUECA GOITIA 1947, 51 y ss. y 1963, según el cual la compartimentación o fragmentación espacial presente en nuestra arquitectura (ss. VI-X) no fue una imposición o un logro que debamos apuntar en el haber «de los árabes» ya que estos tan sólo se limitaron a incrementar el orientalismo (bizantinismo) latente en nuestras edificaciones.

75 Por motivos religiosos viajaron a Oriente (ss. IV-V): Egeria, Paulo Orosio, Hidacio, Toribio de Astorga, etc.: ORLANDIS 1990, 66. Respecto a los viajes por motivos políticos: GARCÍA ARIAS 1954; GRANJA 1974 y VALLEJO GIRVÉS (1990) 1997. En cuanto a las relaciones artísticas (evidentes en mosaicos y sarcófagos muy especialmente): RODÁ 1989 y BLÁZQUEZ MARTÍNEZ 1993.

etc..) en núcleos localizados básicamente junto a grandes vías fluviales y en la costa, desde Tarragona a Cartagena, desde Lisboa a Málaga (GARCÍA MORENO 1972)<sup>76</sup>. Tanto es así, tan generalizado era el comercio marítimo a principios del siglo VIII con el norte de África, que cronistas de la talla de *Ibn Idari* explicarán la facilidad de la entrada de Tariq en la península por el hecho de haber utilizado para el transporte de sus tropas «*barcos de mercaderes que iban y venían a Al-Andalus...*» (IBN IDARI AL MARRAKUSI, 19).

Pero no sólo fueron comerciantes orientales los que llegaron y se asentaron en la península entre los siglos IV-VII; también los hubo francos y norteafricanos, y entre ellos médicos, presbíteros, monjes y artesanos que, en determinados casos, alcanzaron altos cargos dentro de la sociedad hispana, especialmente en la esfera religiosa: tanto es así que el 25 % de los miembros de la alta jerarquía eclesiástica hispana del siglo VI poseía una onomástica griega (GARCÍA DE CASTRO 1995, 242 y 246). Contactos que también aparecen en las crónicas de finales del siglo IX: «*Tempore namque Cindasuindi regis ex Grecia uir aduenit nomine Ardauasti, qui prefatus uir ab imperatore a patria sua est expulsus mareque transiectu[s] Spania est aduectus...*» (CAST, Versión Rotense, 2, 116). Pero si las noticias escritas corroboran los contactos peninsulares con el resto de Occidente y el mundo del Mediterráneo otro tanto ocurrirá en el plano arqueológico, pues son muchos los hallazgos —sobre todo en el apartado ornamental o decorativo— que demuestran la existencia de un activo engranaje comercial desde el siglo V con zonas como Italia central (el foco ravenático), el sur de la Galia, norte de África, Siria, etc. No obstante la cuestión todavía parece poco clara en el apartado arquitectónico si de lo que se trata es de distinguir sus posibles aportaciones (SCHLUNK 1945; PALOL I SALELLAS 1950 y BLÁZQUEZ MARTÍNEZ 1969) respecto a lo propiamente hispánico sin entrar en fuertes contradicciones: si los especialistas aceptan el carácter nómada de aquellos pueblos que se asientan en la Península Ibérica a raíz de las invasiones germánicas del siglo V y con ello la ausencia de una sólida tradición constructiva, ¿cómo es posible que se pueda llegar a caracterizar a la edificación hispana de los siglos VI y VII a partir del «*more gothico*»? Obviamente resulta mucho más lógico considerar la edificación de esos siglos resultado del desarrollo de tradiciones propias —llamémoslas «propiamente hispánicas», «tardorromanas» o «tardo-antiguas»— a las que ha de sumarse el hecho de que la Península Ibérica fuera por aquél entonces, en los siglos VIII-X<sup>77</sup>, y aún en nuestros días, eslabón y puente cultural entre Europa y África, entre Oriente y Occidente.

Fue el devenir histórico de un período marcado por una política de recuperación y reinterpretación de ideales políticos y religiosos —que se atribuye a la figura de Alfonso II el Casto (791-842) (BANGO TORVISIO 1985)— el que supuestamente contribuyó de forma decisiva a la supervivencia de ciertas tradiciones. Eso sí, sin desestimar las repercusiones que traería consigo la asimilación de una nueva situación por parte de los reinos cristianos del norte puesto que el peculiar trasiego de hombres entre *Hispania* y el resto del mundo mediterráneo —y con otras partes de Occidente— también será perceptible después del 711, y de él tendremos precisa constancia documental sobre todo desde la primera mitad del siglo IX: San Eulogio en su *Memoriale Sanctorum* da testimonio de la presencia de monjes orientales en tierras cordobesas en esos años: Isaac, «*a partibus Orientis venire...*»; Jorge, procurador «*ob stipendium monachorum...*» oriundo de Belén y monje de San Sabas o la Gran Laura, cenobio fundado en el 483 y ubicado «*ab Hierosolyma in*

76 Y no sólo en *Hispania*: LAMPRECHTS 1937.

77 Principalmente a lo largo del s. X, momento en el que se dio un intenso contacto comercial marítimo con el mundo árabe (Argelia, Túnez, Egipto) a través del Norte de África y desde los puertos de Tortosa, Denia, Valencia, Pechina, Málaga, Sevilla, Cartagena y Algeciras; un comercio desarrollado, básicamente, por judíos: GOZALBES 1991.



*parti australi octo miliaribus distat...*», unos 16 Km al sudeste de Jerusalén, ambos miembros de la comunidad cenobítica de Tábanos y *Servioideo* o *Servus Dei*, «*ab orientis partibus ultra maria in praedictam urbem (Eliberri) habitaturus peregrinus accessit...*» (CSM, T. II: 368, 425-426 y 432)<sup>78</sup>. En cuanto a los contactos diplomáticos con Bizancio y Occidente, baste con recordar, por ejemplo, los intercambios de embajadas llevados a cabo en el bienio 839-840 y los existentes entre la corte germánica de Otón I y el califato cordobés de 'Abd al-Rahman III (912-961) a través de figuras como Juan, abad del monasterio germano de Gorze, y Recemundo, obispo de Elvira; o bien del monje mártir Servioideo, que todavía joven «*ab oriente partibus ultra maria... peregrinus accessit...*» (HME, T. III, 606. LEVI-PROVENÇAL 1948. CSM, T. II, 432).

En ocasiones se trataba de viajes a menudo sin retorno, tanto en un sentido como en otro, pero también de ida y vuelta motivados por razones casi siempre estrechamente relacionadas entre sí. A motivos principalmente políticos, aunque con ecos religiosos, obedecieron los viajes de Galindo Íñiguez a Córdoba en la primera mitad del s. IX; se desconocen los motivos exactos de su viaje, aunque sí que fue el encargado de hacer llegar reliquias de San Zoilo y San Acisclo al obispo de Pamplona, Wilesindo (CSM, T. II, 500); del presbítero Dulcidio, enviado por Alfonso III a Córdoba en septiembre de 883: «*Pro quod etiam et rex noster legatum nomine Dulcidium Toletane urbis presuiterium cum epistolas ad Cordouensem regem direxit Septembrio mense, unde aduc usque non est reuersus Nobembrio discurrante...*» (CAST, Crónica Albeldense XV, 181)<sup>79</sup>; y del noble leonés Arias que, en el 976 y por mandato de la reina Elvira, viajará a Córdoba para renovar la paz con *al-Hakam* II (MADOZ 1945. LAMBERT, E. 1953. YABEN 1944, 164)<sup>80</sup>. Estrictamente económicas («*movidos por el deseo de obtener ganancias en el comercio...*») fueron las razones que movieron a Isidoro y Alvaro, hermanos *negotiatores* del mártir cordobés Eulogio, a adentrarse en la Francia ulterior; su búsqueda llevó a este último, hacia el 848, a los pies de los Pirineos, en donde visitó alguno de los cenobios de la zona<sup>81</sup>. Y a una cuestión artística se debieron los viajes que por mandato de *Al-Naçir* protagonizó (hacia el 955) el obispo Recemundo (*Rabî Ibn Zayd al Usquf al Qurtubi*) con destino a Siria, Jerusalén y Constantinopla para adquirir objetos destinados a *Madinat al-Zahrâ*, entre otros dos pilas (CHEJNE 1980, 108. VAN KONINGSVELD (1989) 1991, 700).

Pero ese «orientalismo» que forma parte de algunas de nuestras manifestaciones arquitectónicas de los siglos VII-X no puede explicarse únicamente desde la tradición, desde ese continuismo cultural fruto del culto al pasado y a la tradición propuesto por Chueca Goitia, Puig i Cadafalch en 1961, Camón Aznar y Bango Torviso, que se volvió garantía de continuidad y de futuro (DÍAZ Y DÍAZ 1995, 16); también habrían de buscarse en las aportaciones introducidas en tiempos de 'Abd al-Rahman I (CAMPS Y CAZORLA 1929). Hace ya bastantes años que

---

78 Respecto a los contactos con el mundo merovingio y carolingio: FONTAINE 1970 y 1983. HODGES 1990.

79 Entiéndase por «connotaciones religiosas» el generalizado trasvase de reliquias que solía acompañar a estas embajadas políticas, en este caso las de los mártires Eulogio y Leocadia. Su fecha de regreso, según el Breviario Ovetense recogido por Flórez, fue en enero del 884: ES T. XI (1757), 456 y ss. Y no sólo en territorio peninsular: GAIFFIER 1971.

80 SÁNCHEZ-ALBORNOZ 1965, 139-140 detalló el recorrido del noble leonés hasta Córdoba desde León, por Simancas y Toledo, aprovechando la red viaria romana.

81 Por su parte FONTAINE 1983, 22 y 28, que ya señala precedentes de viajes desde Córdoba en el 716 para importar cuero, se pregunta si el motivo no sería en realidad político, que hubieran sido enviados por los cristianos oprimidos de Córdoba a solicitar una política más ofensiva por parte de la corte carolingia. El camino de vuelta lo realizará Eulogio por la ruta «*ad Gallias*» (*Complutum, Segontia, Toletum y Cesarauguta*). Un resumen de su itinerario lo encontramos en la *Vita Eulogii* de Paulo Alvaro de Córdoba: CSM, T. I, 335.

se comprobó, a partir del estudio numismático de las acuñaciones musulmanas, que desde la aparición de las primeras monedas con leyenda musulmana en lengua latina a aquellas otras que presentan texto árabe-musulmán, pasando por las bilingües (latín y árabe), tan sólo transcurrieron diez años (711/712 al 720/721) (BARCELÓ 1975 y 1977).

Un argumento económico en pro de la fuerza del asentamiento y de la aculturación de la población «*dhimmi*» en los años inmediatamente posteriores a la conquista que ya fue planteado hace mucho tiempo (GUICHARD 1973 y 1974); y más recientemente, desde la perspectiva artística, por Luis Real, que vuelve a destacar el carácter fragmentario de muchos hallazgos (especialmente se refiere a piezas decorativas) y nuestro desconocimiento del contexto original de las piezas conservadas, incluso su procedencia exacta. En ningún caso podemos hablar de una nueva arquitectura ya que salvo excepciones muy concretas se emplean elementos, técnicas y materiales de sobra conocidos, pero si tal vez de una nueva lectura, interpretación o evaluación de formas preexistentes (DODDS 1990, 114). Ni el arco de herradura, la icnografía basilical, las bóvedas gallonadas, el aparejo o espacios arquitectónicos como el pórtico o el contraábside fueron aportaciones *dhimmiés* o *rumiés* de los siglos IX y X; nos encontramos ante una «estética arquitectónica» (BORISSAVLIETICH 1949) que, aunque con un lenguaje peculiar, reinterpreta recuerdos y vivencias en los que —merced a una nueva coyuntura— se incorporan una serie de matices que dotan a los edificios de una frescura que no va a ocultar sus raíces.

Por el momento su interpretación apenas puede ir más allá de una subjetiva provisionalidad puesto que en la mayoría de los casos carecemos de cronologías ni tan siquiera relativas y tampoco con contextos arqueológico-constructivos inalterados; sobre todo si lo que pretendemos establecer son los principios de aquel diálogo constructivo-funcional del que participa todo edificio religioso, independientemente de la época en la que se erigió. Dudo mucho que cualquier otro período de la Historia de España refleje mejor que la Alta Edad Media hispana aquella clásica sentencia de D. José Ortega y Gasset que aparece en sus *Meditaciones del Quijote* (1950): «*Yo soy yo y mis circunstancias*». Extrapolada a la arquitectura alto-medieval española los términos se invierten y las circunstancias alcanzan todavía un mayor y relevante protagonismo a la hora de definir su propia esencia: una arquitectura de circunstancias, pero nunca una arquitectura circunstancial. No olvidemos que factores como la raza, las prácticas religiosas, la fortuna personal o el ejercicio de un determinado oficio fueron, hasta la aparición del Estado Moderno, determinantes en la transformación de un paisaje arquitectónico que en último extremo no refleja otra cosa que lo que se ha definido como nuestro rasgo más diferenciador: la «convivencia medieval» religiosa —cristiana, hebrea y musulmana— ya señalada en 1854 por Américo Castro. Una convivencia en la que, como es lógico, hubo momentos de mayor o menor tensión, más o menos polémicos y tolerantes, pero que en todo momento facilitó la existencia de intercambios y, sin duda colaboraciones, sobre todo en el ámbito de la vida cotidiana. Y cuando se produce un contacto continuado en el tiempo entre dos culturas, como fue el caso, ya se sabe que se da algún tipo de cambio y de impacto (DOODS 1990, 115).

Serán precisamente las manifestaciones arquitectónicas asturianas posteriores al 775 las que incorporen las primeras aportaciones e influencias «islámicas» o «guiños» que generalmente se atribuye a los *dhimmiés* emigrados a dicho territorio, centradas en aspectos decorativos, rara vez en el ámbito constructivo: ¿cómo llegaron estos aportes a la edilicia asturiana, a edificios como Lena, Valdediós, Tuñón, Priesca, etc.? (Figs. 8-11) En un principio prevaleció la hipótesis, planteada por Amador de los Ríos y desarrollada por Gómez-Moreno, de que fue la actividad individual la encargada de difundirla o, lo que es lo mismo, fueron los artífices «*dhimmiés*» los que aportaron su tradición —tanto constructiva como decorativa —a las obras cristianas de territorio

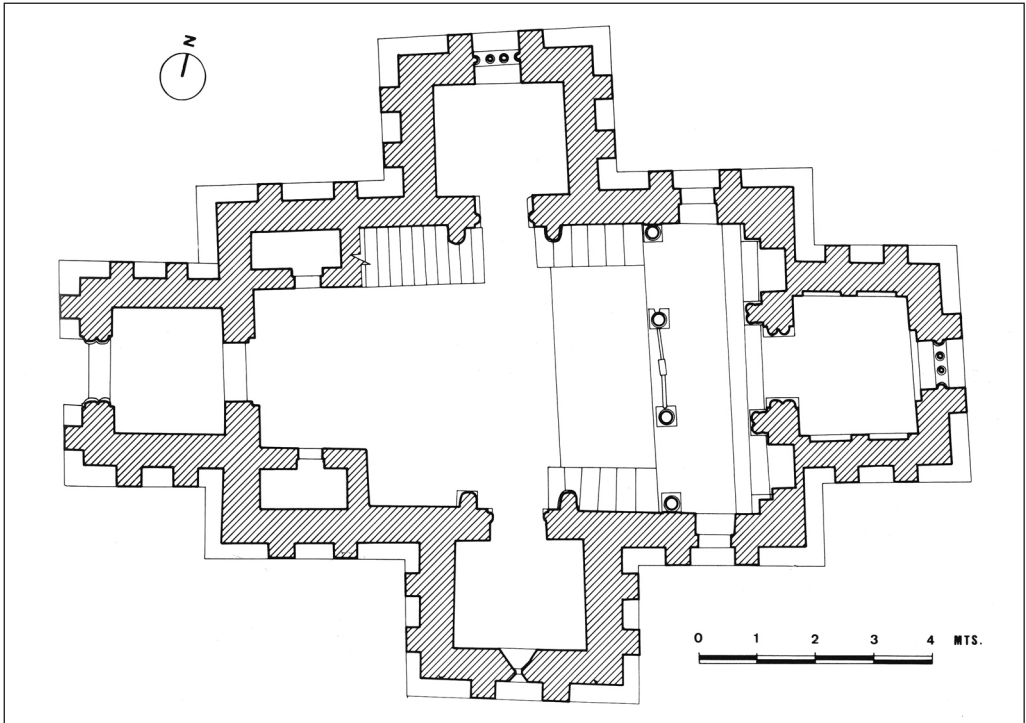


FIGURA 8. *Santa Cristina de Lena (Pola de Lena, Asturias), planta de ARIAS PÁRAMO 1999.*

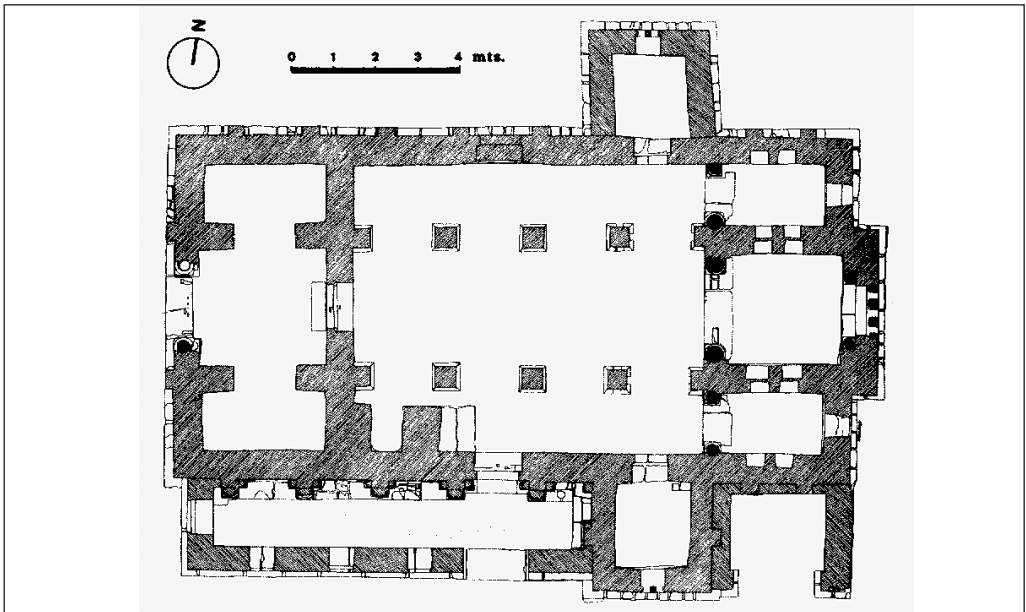


FIGURA 9. *San Salvador de Valdediós (Villaviciosa, Asturias), planta de ARIAS PÁRAMO 1999.*



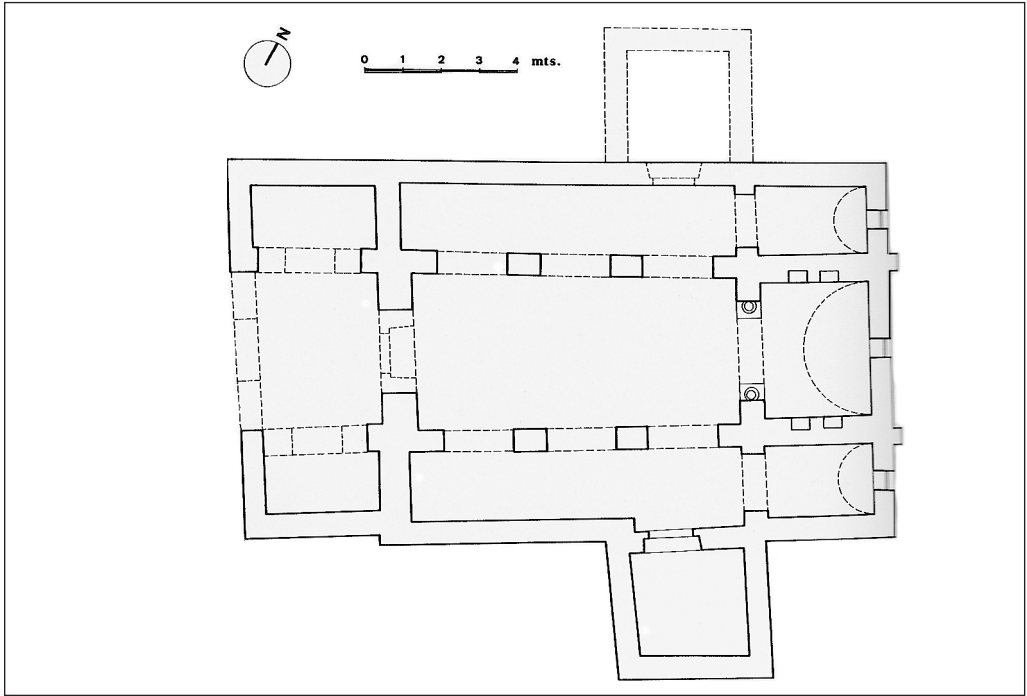


FIGURA 10. *San Adriano de Tuñón (Asturias), planta según ÁRIAS PÁRAMO 1999.*

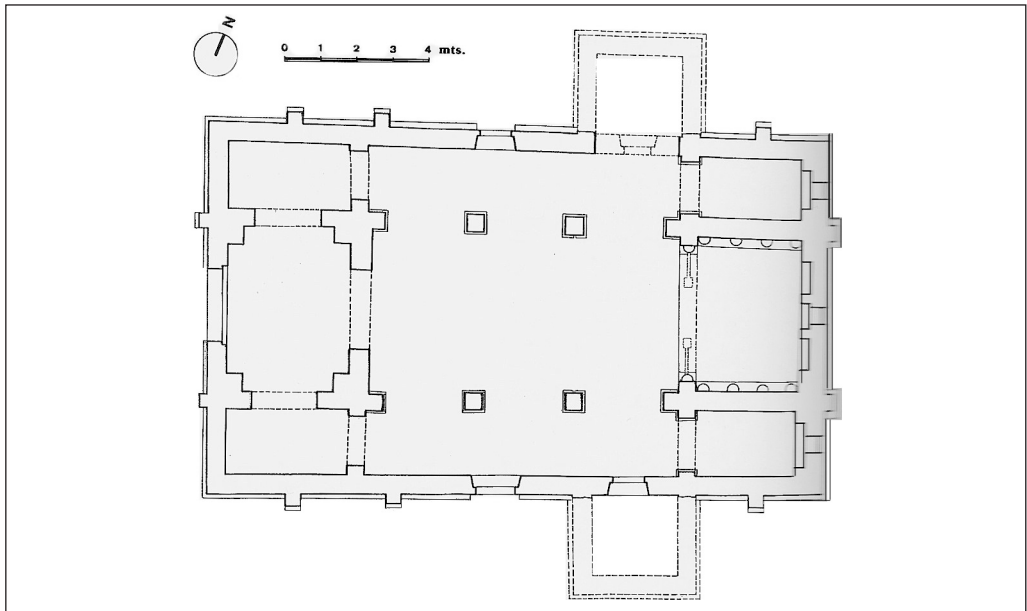


FIGURA 11. *San Salvador de Priesca (Asturias), planta según ÁRIAS PÁRAMO 1999.*

astur<sup>82</sup>. Otra hipótesis elimina la presencia cristiana foránea y atribuye su presencia a la rutina, a la fuerza de la costumbre, es decir, a unos artífices astures que previamente las aplicaron sistemáticamente en zonas repobladas (ÁLVAREZ MARTÍNEZ (1993) 1994, 105-106). Sea como fuere las únicas novedades «*dhimmíes*» dignas de extrapolarse a los edificios astures no serían, como ya hemos dicho, icnográficas o constructivas sino únicamente decorativas, elementos decorativos que precisamente por su carácter geométrico se instalan muy fácilmente en cualquier tipo de programa arquitectónico, ya sea cristiano o no, y permiten interpretaciones locales, como ocurre en Valdediós, en donde las dos almenas (lisas por sus dos caras) presentan sus dentellones superiores agudos con un entrante que formalmente las relaciona con las cordobesas del s. IX —más altas que anchas—, mientras que la rectitud de los inferiores es un detalle que sólo encontramos en *Medinat al-Zahrâ* (936 en adelante, grupos B y C) y en la mezquita cordobesa del s. X, de igual anchura que altura, (Figs. 12-14) aspectos ambos que volvemos a encontrar en la miniatura (PAVÓN MALDONADO 1969 y 1986, 9 y ss. MENÉNDEZ PIDAL G., 1958, 30).

La arquitectura «*dhimmí*» desde un principio se explicó, paradójicamente, partiendo de una arquitectura monumental que en su práctica totalidad se localizan en territorios libres, casi siempre en ámbitos con un fuerte substrato romano, principalmente en lo que respecta al reino asturleonés. Sin profundizar en las apreciaciones artísticas de Simonet, cargadas de un decimonónico y entusiasta historicismo pro-mozárabe, hemos de decir que estudios muy cercanos en el tiempo al suyo también supeditaban esta arquitectura, y especialmente las *ecclesia* leonesas de rango cenobítico y/o monástico, al fenómeno migratorio «*dhimmí*» en el reino asturleonés (DÍAZ-JIMÉNEZ Y MOLLEDA 1892). Si Ramón Álvarez de la Braña (refiriéndose a San Miguel de Escalada) fue uno de los primeros en llamar la atención sobre la estética islámica que ofrecen este tipo de edificaciones<sup>83</sup>, debemos a Manuel Gómez-Moreno —sin lugar a dudas influenciado por la obra de Simonet que le tocó en suerte revisar para su publicación— la sistematización del arte español entre los años 850 y 1031, año este último en la que se extingue el califato cordobés<sup>84</sup>. Su estudio —según sus propias palabras, una obra de síntesis e índole monográfica— se centró muy especialmente en la arquitectura del que llamó «*arte nacional cristiano*» del s. X. Y aunque en su análisis nunca perderá de vista la tradición constructiva hispánica —pues no en vano sostiene que lo «*dhimmí*» arraiga en lo visigodo—, en su opinión la edilicia de la décima centuria surgió, básicamente, por la intervención directa de los «*dhimmíes*», tratándose por tanto de una arquitectura muy influenciada, «subyugada», por las manifestaciones artísticas musulmanas, con las que guarda enormes paralelismos. Tales eran las palabras del «padre» del mozarabismo hispano: «*lo andaluz de su arquitectura se justifica por un ambiente mozárabe...*» (IMZ, X, XIX y 140). Y eso fue lo «mozárabe», una forma de justificar algo que por entonces tenía una difícil respuesta histórica: la participación de arabo-musulmán en la construcción de iglesias cristianas.

Esta idea —que las construcciones «*dhimmíes*» fueron perdiendo paulatinamente el substrato de tradición visigoda, la raíz local, para terminar por reflejar un entusiasmo por la arquitectura califal, para terminar por caer en las redes del gusto por lo árabe (GÓMEZ-MORENO 1951, 355-357)— caló muy hondo en una serie de autores cuyas obras tendrán, años después, una gran

---

82 1898 e IMZ, 71-91 y 266, respectivamente.

83 1874 y 1894, 41 y 179.

84 Sistematización que fue ampliada y puesta al día en un excelente trabajo en cuyo título se obvia el término «mozárabe»: ARBEITER – NOACK 1999.

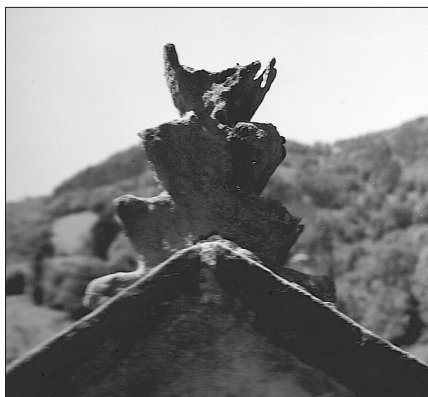


FIGURA 12. *San Salvador de Valdediós (Villaviciosa, Asturias), detalle de una de las almenas que coronan su cubierta, ambas lisas, con dentellones superiores agudos con entrante y rectos los inferiores (Fot. Lorenzo Arias Páramo).*

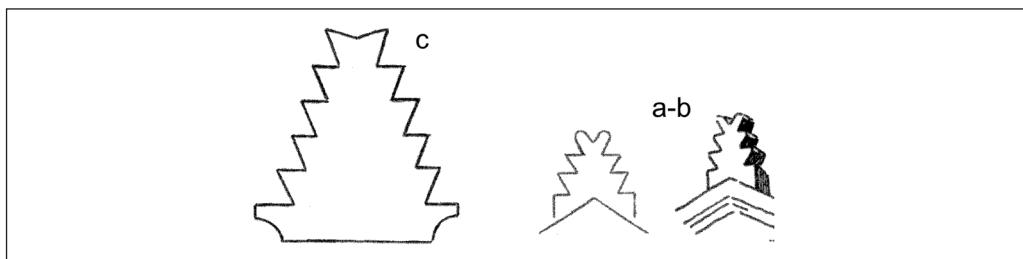


FIGURA 13. *San Salvador de Valdediós (Villaviciosa, Asturias): a - b) Almena del testero, de IMZ. c) Almena de la Mezquita de Córdoba, de PAVÓN MALDONADO 1986.*



FIGURA 14. *Almena de la mezquita de Córdoba (Museo de la Mezquita, s. X) (Fot. Ángela Crespo Espinel).*

difusión<sup>85</sup>. Una línea tradicional o conservadora que todavía sigue triunfando entre aquellos investigadores que siguen denominando «*dhimmies*» a los edificios leoneses relacionados con cristianos exiliados de *al-Andalus* a lo largo de los siglos IX y X, con viajeros a veces sin posibilidad de retorno<sup>86</sup>; a edificios que presentan un cierto «*aire de arabización*» (GARCÍA - GONZÁLEZ y SANTANA (1989) 1991, 117-118). Pero lo hacen sin tener en cuenta que partiendo de la concepción cultural que de ellos se maneja (salvaguardas de la cultura de época goda) resulta que estos emigrantes «*dhimmies*» fueron, en su mayoría, inconformistas, intransigentes y los menos arabizados<sup>87</sup> y, por tanto, los menos indicados para transmitir, practicar o trasladar estilos de vida o de pensamiento islámico-orientales (SÁNCHEZ-ALBORNOZ 1956: T. I, 178), los menos idóneos a la hora de construir edificios que «sienten» en árabe (REGUERAS GRANDE 1990, 16), pero sí un arte autóctono e histórico (DODDS 1990, 111).

Pero también se emplea el término para referirse a una categoría estilística que implica un proceder artístico diferenciado, aunque sin otorgársele un valor étnico o un origen sólo regional (REGUERAS - GRAU 1992, 122, nota nº 52); a un universo formal o estilo que la historiografía tradicional ha definido como «mozárabe» independientemente de los orígenes histórico-geográficos de sus autores (GARCÍA - GONZÁLEZ y SANTANA, (1989) 1991, 117-118). No falta quienes lo mantengan por consideraciones románticas o deudas historicistas, entendiéndolo además que nos encontramos ante construcciones que siguen los pasos de las artes y de los esquemas culturales del mundo goda (BARROSO - MORÍN 1992, 172); y tampoco quienes se ubiquen en posiciones intermedias, *a priori* un tanto dubitativas, en las que lo «mozárabe» de tales edificaciones serían consecuencia de la lucha por evitar unas influencias islámicas ya asimiladas en parte durante el reinado de Alfonso III (DODDS 1990, 115).

Si nos atenemos a la estricta precisión etimológica y terminológica resulta obvio que la edificación «*dhimmí*» aglutina toda aquella obra arquitectónica —en contra de la opinión manifestada por Gómez-Moreno, que bajo el término «mozárabe» incluía a todos aquellos edificios que debían «*su ser a cristianos del mediodía*», independientemente de que se erigieran en territorio sometido o en país (re)conquistado (IMZ, 1)— realizada por «cristianos del pacto» en territorio sometido; postura que en lo referente a su acepción geográfica en un primer momento ya defendió, aunque de manera un tanto parcial y ambigua García Romo<sup>88</sup>, y posteriormente, ya con todas sus consecuencias, José Camón e Isidro Bango. El primero, negando la existencia del puro «mozarabismo» en el arte, distinguió entre construcciones cristianas efectuadas en país musulmán, las propiamente «mozárabes» y aquellas erigidas en territorios cristianos o «de Repoblación», intentando demostrar que la edificación cristiana del s. X continúa, con enriquecimientos arquitectónicos, la tradición de época astur y que lo hace con una lógica estilística tal

---

85 Entre otras las de PIJOÁN 1942, FONTAINE 1981 y un largo etcétera.

86 Nos referimos no a los exiliados sino a los expulsados, concretamente aquellos que rompieran el pacto: «*Y cuando los dhimmies quebrantaron su pacto, no es lícito por ello matarlos... mientras no tomen las armas; mas es preciso sacarlos en seguridad de las tierras de los musulines hasta que puedan refugiarse en el país de los politeístas más próximo...*» (HME, T. I: 100; BANGO TORVISO (1995) 1996, 42).

87 «*Se caracterizaban por un sentimiento de odio por lo que significaba lo musulmán...*»: BANGO TORVISO 1998, XXI.

88 1962, 226-227, siguiendo en cierto sentido a Lambert, «*se debe reservar solamente el nombre de mozárabes a las obras de esta época en las que ha podido ejercerse la acción efectiva de los cristianos mozárabes propiamente dichos, ya sea en tierra musulmana o en tierra cristiana; pero en este último caso sólo habría habido monumentos verdaderamente mozárabes en las regiones efectivamente colonizadas por cristianos venidos de la España musulmana...*».

que su nexa con el Románico puede realizarse sin cortes ni imposiciones exógenas. O lo que es lo mismo, para Camón el arte de la décima centuria no es sino evolución natural del arte del s. IX<sup>89</sup>. Tanto él como Isidro Bango aplicaron el término «mozárabe» a las manifestaciones arquitectónicas cristianas erigidas en territorios dominados por el Islam, evitando así «*desafecciones regionales*»<sup>90</sup>. No obstante, cabe destacar el hecho de que los cinco ámbitos en los que se ha articulado el «mozárabe leonés» (los altos valles leoneses, el valle del Cea, el valle del Tera, el Bierzo y tierra de Toro: REGUERAS 1990, 55-90) prácticamente coinciden con las zonas en la que se ha localizado una mayor toponimia árabe o arabizada en los siglos X-XI: los valles de los ríos Esla, Porma, Torio, Bernesga, Cea y Valderaduey (CAVERO DOMÍNGUEZ (1999) 2001, 234 y ss.)

No se trata de una simple disputa terminológica: el término «mozárabe», como ya indicaron José Camón y Joaquín Yarza, empobrece, limita y manipula su verdadero significado histórico-artístico<sup>91</sup>. Ciertamente que los términos prácticos son ventajosos y útiles en la medida en que todo el mundo tiene pleno conocimiento de su significado, pero este no es «históricamente correcto»<sup>92</sup>. Estas manifestaciones arquitectónicas se mueven en unas coordenadas geo-humanas muy precisas, de auténtica simbiosis; en ningún caso se puede seguir denominando «mozárabes» a unas fábricas constructivas supuestamente elaboradas por unas comunidades que ni tuvieron tal denominación en la época histórica en la que nos movemos.

Y entre todas esas coordenadas destacaríamos el ámbito geo-cronológico de aplicación. Según nuestra argumentación, y teniendo en cuenta la compleja y variada terminología arabomusulmana, la *dhimmí* fue la arquitectura realizada en territorios sometidos (en el «*ahl dar al-islam*»), por los «cristianos protegidos», unos magníficos «restauradores que no constructores», una «arquitectura del pacto». Pero, curiosamente, las huellas arquitectónicas de este periodo nos remiten a los rebeldes muladíes convertidos al Cristianismo; la arquitectura rupestre de Bobastro (Málaga) es un ejemplo del otro tipo de arquitectura cristiana, la «de resistencia», que no es *dhimmí*, aunque sí periférica puesto que sus manifestaciones suelen ser localizarse en ámbitos rupestres, (PALOL (1976) 1980, 125. PUERTAS (1989) 1991: 86-87 y 2006, 7-76. MARTÍNEZ TEJERA 2003) (Fig. 15). Una iglesia construida utilizando como unidad de medida el codo *mammuní* Y en la misma línea se mueven los planteamientos que definen el «mozarabismo» de San Miguel de Celanova (prov. de Orense) como consecuencia lógica de la reconquista oficial promovida por la monarquía asturiana: el arte «mozárabe» sería en este caso un claro exponente de las líneas de avance del nuevo poder y de su reorganización del territorio; es decir, el arte «mozárabe» crecería a medida que aumenta el poder político astur-leonés (LÓPEZ QUIROGA - RODRÍGUEZ LOVELLE 1993, 46).

Pero «Arquitectura *dhimmí*» sólo puede haber una, la erigida por cristianos protegidos en el «*ahl dar al-Islam*»; si los edificios son erigidos fuera de dicho territorio, en el «*ahl dar al-harab*», podremos denominarlos sobre la base de distintas percepciones: desde la óptica islámica —que tiene en cuenta la categoría étnico-religiosa de sus constructores— habría que hablar de «arquitectura aduw» o bien de «arquitectura ayamí o rum», dependiendo de si fue llevada a

---

89 (1949) 1950 y 1963, 208, 210 y 219. BANGO 1991.

90 BANGO 1998, XXIII.

91 1963, 206 y ss y 1985b, respectivamente.

92 HITCHOCK 1981, 576. O, dicho con otras palabras: «No importaría mucho el mantenimiento del nombre para todas las obras cristianas de esta época, si no fuese que transmite una visión simplificada, sesgada y equívoca de la realidad de su existencia...» (BANGO 1998, XXIII).

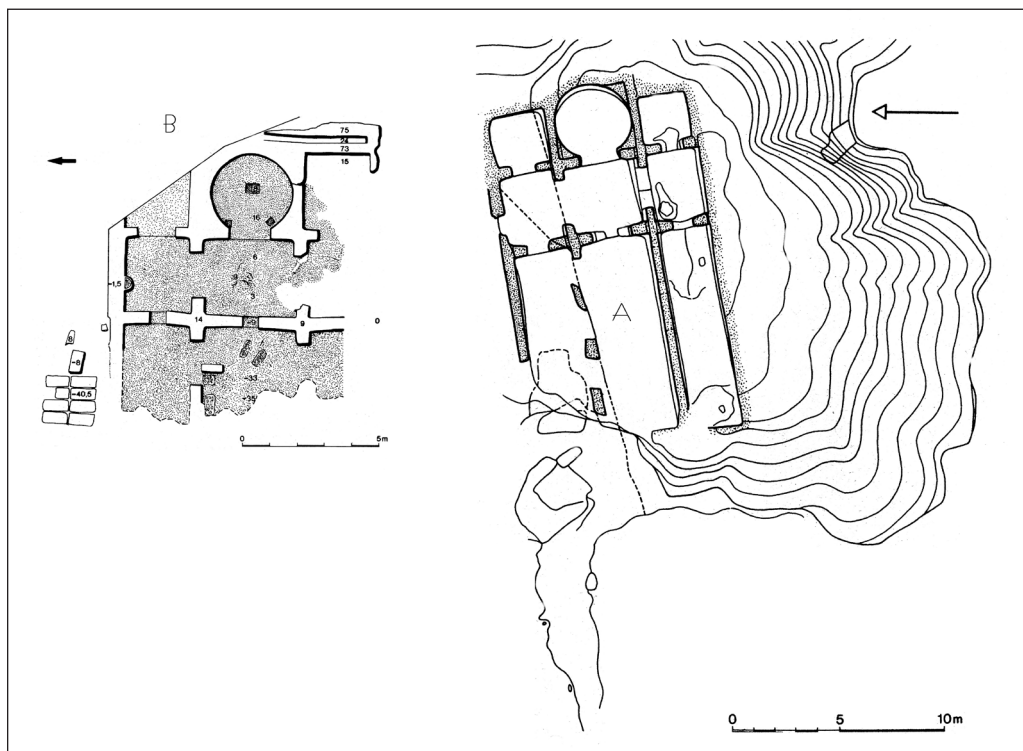


FIGURA 15. a) Iglesias rupestres de Bobastro (Mesas de Villaverde, Málaga), según PUERTAS TRICAS, de ARBEITER – NOACK 1999 y b) MARTÍNEZ ENAMORADO 2005.

cabo por los descendientes de aquellos cristianos que a la llegada de los musulmanes decidieron no pactar o bien por cristianos extra-andaluses. Incluso, «arquitectura del país de los infieles». Y si lo hacemos desde una perspectiva cristiana se trataría simplemente de una «arquitectura cristiana de los ss. IX-X» cuyas manifestaciones se encuentran inmersas en un arte hispánico que «constituye lo que rectamente deberíamos llamar el particularismo hispano, un devenir de las formas distinto a lo europeo coetáneo...» (BANGO TORVISO 1998, XXV)<sup>93</sup>.

Además hay que recordar que en muy raras ocasiones puede certificarse documentalmente la participación directa de la comunidad «*dimmiyyun*» en la elevación de las fábricas asturleoneras o en su patrocinio. Muchos son los que se han preguntado si fueron ellos los principales artífices de algunos de los edificios allí erigidos entre los siglos VIII-X y muy pocos los que se han atrevido a contestar dicha cuestión con fundamentos sólidos ya que los datos textuales conservados al respecto son prácticamente nulos (REGUERAS - GRAU 1992, 121); además hemos de tener muy presente que muchos de los patrocinadores conocidos de aquellos edificios —casi todos cenobíticos por lo que sabemos hasta ahora— que componen la columna vertebral

93 Particularismo hispano que, para la época histórica objeto de este estudio, ya pusieron de manifiesto ORTEGA Y GASSET 1921; SÁNCHEZ-ALBORNOZ 1950; CAGIGAS 1950; GILBERT 1956 y HERRERA PÉREZ (1990) 1997, entre otros.



de la generalmente denominada «arquitectura mozárabe», sus edificios más emblemáticos y a la vez paradigmáticos (Santiago de Peñalba, San Miguel de Celanova, San Pedro de Montes, San Salvador de Tábara (prov. Zamora), San Adrián de Boñar (prov. León), San Millán de Suso (La Rioja), San Baudelio de Berlanga (prov. Soria), etc.) no fueron «*aduwíes*» (Figs. 16-18). Obispos como Genadio de Astorga y Rosendo de Dumio, fuertemente ligados a la monarquía astur-leonesa, o son «*ayamíes*» —no árabes, descendientes de los cristianos que los musulmanes se encontraron al llegar a la península— o bien «*rumíes*», cristianos extra-andalúsies.

Uno de los casos más reveladores en este sentido es el de San Cebrían de Mazote (Fig. 19), edificio cenobítico considerado «mozárabe» por cuádruple motivo: por su «relación formal» con Santiago de Peñalba, ya establecida por Gómez-Moreno en 1909; por noticias documentales conservadas que nos hablan del establecimiento en ese lugar de una comunidad monástica cordobesa; porque uno de sus supuestos artífices tiene nombre árabe: «*Zaddon fe(c)i t*» (GÓMEZ-MORENO 1951, 369-378)<sup>94</sup> y, finalmente, por la planimetría de la parte oriental del edificio<sup>95</sup>. ¿El edificio es «*dhimmí*» porque uno de sus autores tiene nombre árabe? Tal argumentación presenta mucho puntos débiles, como el de que sólo uno de los nombres allí recogidos tenga resonancias o connotaciones islámicas (CAMÓN AZNAR 1963, 208. BANGO TORVISO 1974, 74-75). ¿Que hace qué supongamos que los nombres allí plasmados pertenecían a los constructores del edificio?<sup>96</sup> Y si así fuera uno de ellos tiene nombre árabe, obviamente no se trataba de un «*dhimmí*», ya que además la utilización de onomásticos arabiada «no debe entenderse como sinónimo de mozárabe, dada la frecuencia en la utilización de nombres cristianos por la comunidad mozárabe» (CAVERO DOMÍNGUEZ (1999) 2001, 252). Debemos retomar la hipótesis sobre la presencia de mano de obra islámica cualificada e itinerante dedicada a aquellas tareas constructivas para las que no existieran estímulos locales (NÚÑEZ RODRÍGUEZ (1988) 1994, 53-54). Por eso el pórtico de San Miguel de Escalada (ss. X-XI) es un *unicum* entre los pórticos alto-medievales hispanos (Fig. 20). Porque muy probablemente su artífice material no fue un *dhimmí*<sup>97</sup> ni siquiera hispano. Por eso todos estos edificios son tan singulares, tan heterogéneos.

Una edificación, «hijuela» del arte cordobés como la definió Gómez-Moreno, que sin dejar de ser hispana, presentan algunos de discutida ascendencia califal u omeya, ya presentes en edificaciones de Alfonso II y Alfonso III (791-910): nos referimos al alfíz —San Tirso (*circa* 812), Santa

---

94 Y decimos supuestos porque los restantes nombres corresponden a diáconos con nombres de clara ascendencia latina (*Lupo*, *Endura*), clérigos (*Ivane*), «*Monio memoria*», «*Arias Forti fecit*», «*Petrus me fecit filio Iovanes*», «*Ermanuald sum*» y «*fr(a)t(er) Agila pr(e)sbiter*». Todos estos nombres aparecieron sobre los arcos de separación de las naves durante la restauración que se llevó a cabo en el edificio durante los años 30 de este siglo.

95 Así la definió en un primer momento REGUERAS GRANDE 1993, 224-225, que la hace heredera directa de la basílica martirial hallada en el complejo monumental de Cercadilla (Córdoba, s. IV): «*No resulta pues incongruente imaginar que el abad Martín y sus monjes... erigieron un edificio en cuya cabecera la forma arquitectónica interna se inspirase —o copiase— el paradigma martirial de la iglesia triconque de S. Acisclo...*». Es decir, que el edificio asturleonés se basa en la iconografía de un edificio cordobés que habría sido trasplantada directamente por la comunidad de la que formaría parte «*Zaddon*». De esta forma no habría que recurrir a asturianismos sino a una posible ósmosis arquitectónica entre el norte y el sur. Pero no solo entre *dhimmies* y cristianos del norte, también con los musulmanes.

96 Y tampoco tenemos constancia de que fueran cristianos venidos de territorios sometidos aquellos que construyeron la segunda basílica compostelana o las iglesias del alfóz de Salamanca en tiempos de Ramiro II, procedentes de León: RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ 1972: doc. n.º 87 (2-VII-953) por el que el monarca hace donación de dichas iglesias a la sede legionense y a su obispo Gonzalo.

97 Sobre los «artífices dhimmíes»: MARTÍNEZ TEJERA 2003, 58 y ss.

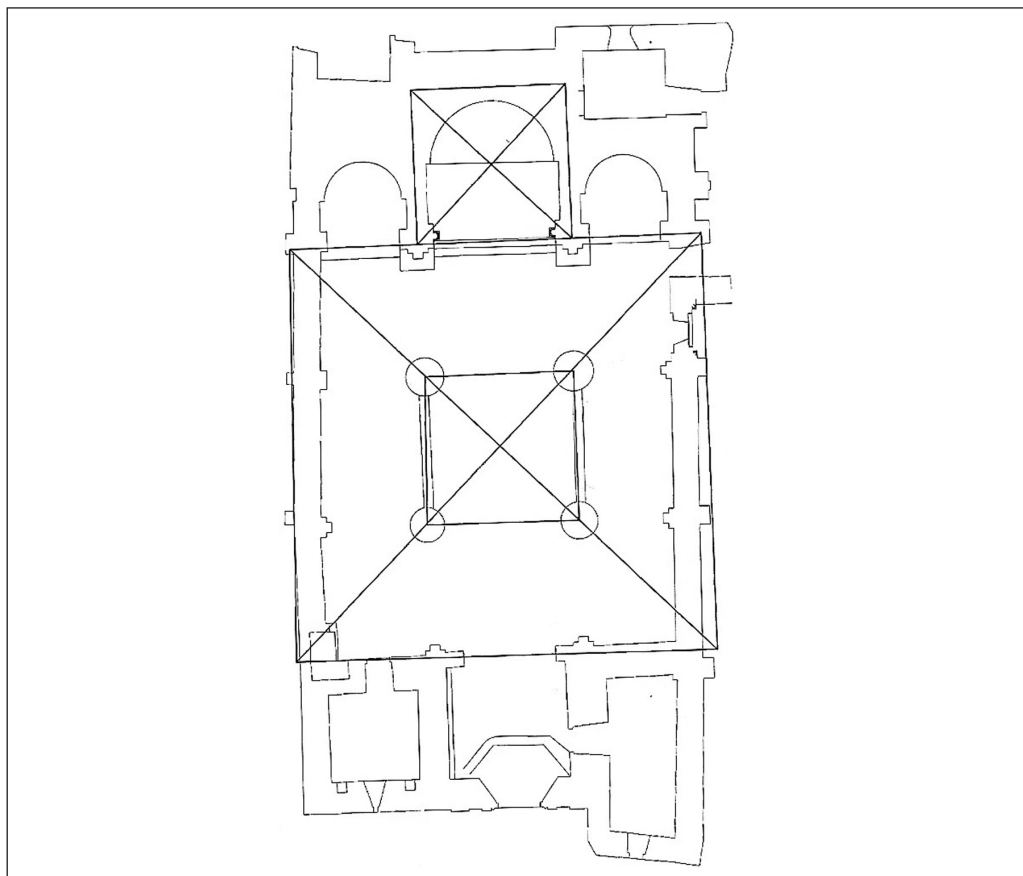


FIGURA 16. *San Pedro de Montes (prov. León), planta de la iglesia actual, según ALGORRY GARCÍA 2006.*

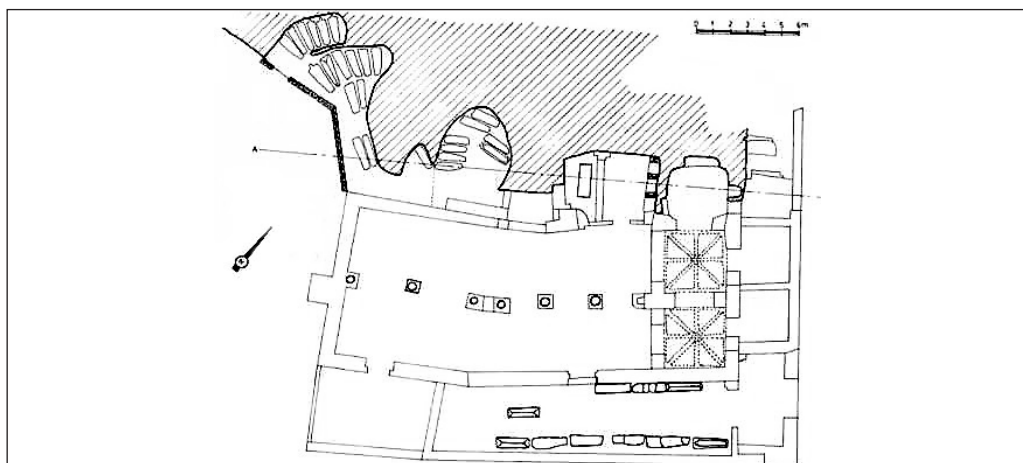


FIGURA 17. *San Millán de Suso (La Rioja), planta según PUERTAS TRICAS 1979.*

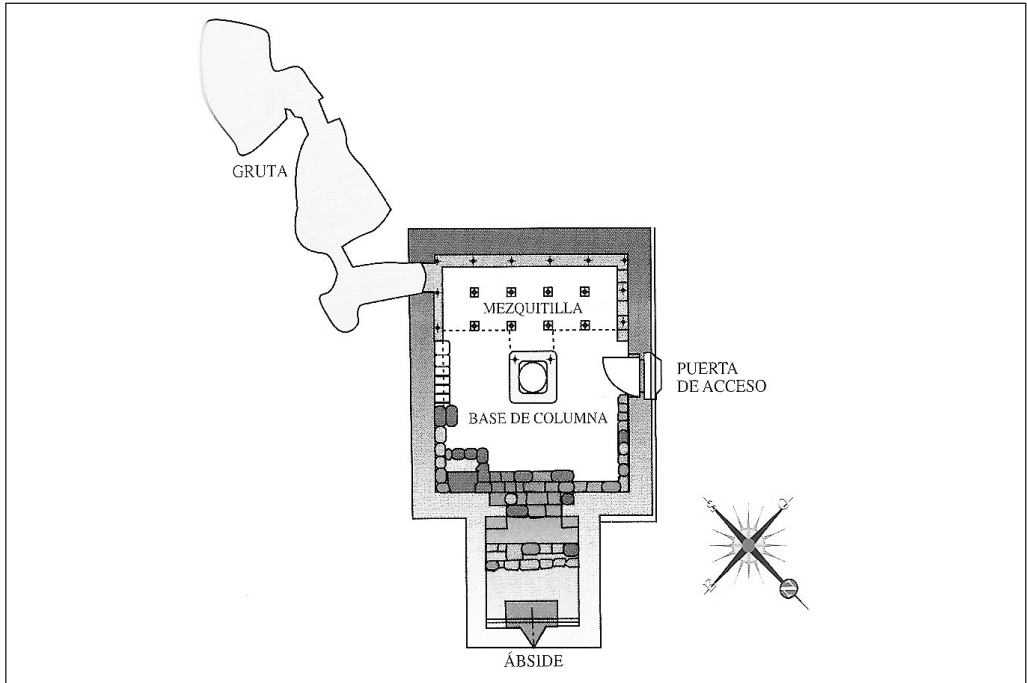


FIGURA 18. *San Baudelio de Berlanga (Soria), planta según ESCOLANO BENITO 2000 (dibujo de Ortego Frías).*



FIGURA 19. *San Cebrián de Mazote (prov. de Valladolid), interior hacia la cabecera (Fot. Ángela Crespo Espinel).*



FIGURA 20. *San Miguel de Escalada (prov. de León): pórtico siglo XI (Fot. Ángela Crespo Espinel).*

María de Bendones y San Salvador de Valdediós (893)<sup>98</sup>— y, como no también, a las bóvedas gallonadas, a los modillones<sup>99</sup>, etc. Son construcciones originales y singulares desde el punto de vista estético, puesto que originales y singulares fueron las condiciones geo-históricas que las posibilitaron y en las que se desarrollaron: ¿cómo no se va a percibir un «*aire de familia*» entre todas ellas si parten de una espina dorsal común como es el arte pre-islámico «*del que ambos proceden y constituye para unos y otros sus verdaderas señas de identidad...*»? (BANGO TORVISO 1998, XXIV). Es una auténtica «arquitectura de fusión», pero no solo cristiana.

Un arte «*que despertaba pasión y que conmovía más que agrada...*» (MENÉNDEZ PIDAL, G, 1958, 41) que habría surgido con fuerza en el reino leonés del s. X a consecuencia de la influencia islámica ejercida sobre la tradición constructiva hispano-goda previamente pasada por

98 Elemento que en un principio se atribuyó a lo musulmán por su presencia en la «Puerta de San Esteban» de la mezquita Córdoba, de donde pasaría a la edificación astur-leonesa a través de los «mozárabes»: GÓMEZ-MORENO 1906, 17 e IMZ, XIX. MENÉNDEZ PIDAL, L, 1961-1962, 427-428. Planteamiento que variará a raíz de la publicación de los trabajos de Camón Aznar e Isidro Bango, proponiendo distinguir entre un modelo de transición entre el musulmán (con sus líneas tangenciales al trasdós) y el de repoblación del s. X (con las líneas separadas del mismo).

99 TORRES BALBAS 1936, 125-126, consideró que los de las iglesias «mozárabes» sufren el influjo directo de los cordobeses por ser el arte «mozárabe» «filial del cordobés» y sus edificios erigidos «por gentes emigradas de Andalucía». No obstante también señaló sensibles diferencias deudoras de una «herencia visigoda más remota»: su mayor vuelo y tamaño; los motivos decorativos tallados a bisel que presentan (ruedas helicoidales y rosetas de seis pétalos) y su diversidad (de seis, siete, ocho o diez lóbulos). Y URÍA 1947, demostró que la inmigración «dhimmi» en el territorio de la actual Asturias fue más intensa y temprana que la asumida en un primer momento por Gómez-Moreno



el «filtro» de la edilia astur, dirían los «tradicionalistas». Por el contrario, la tesis renovadora considera que muchos de los edificios datados «en época visigoda» (Quintanilla de las Viñas, San Pedro de la Nave o Santa María de Melque) (Fig. 21)<sup>100</sup> franquean la barrera del 711, apareciendo entonces conceptos como «protomozárabe» a la hora de denominar la arquitectura anterior a la leonesa del siglo X, siendo esta última la genuina y plenamente «mozárabe» (PUIG 1961, 131 y ss). Frente a las posturas tradicionalistas que veían el arte «mozárabe» como una aportación del arte islámico al cristiano se situaron una serie de propuestas —entre otras las de Puig i Cadafalch— que reclamaban planteamientos revisionistas para ayudar a solventar las fuertes contradicciones internas existentes en conceptos tales como «arquitectura visigoda» y «arquitectura mozárabe» (CABALLERO 1988, 39 y 1989, 114). Este es el caso del portugués Manuel Luis Real al proponer que una parte importante de la decoración y la arquitectura considerada hasta ahora de época visigoda fue realizada en los siglos VIII-IX por comunidades «mozárabes», o al menos influenciadas por este colectivo<sup>101</sup>; una postura que no se trata sino de una «actualización» del pensamiento de Gonzalo Menéndez Pidal: «*La tradición hispanogoda amalgamada con la cultura musulmana en tierras de Al-Andalus constituye propiamente lo mozárabe...*»<sup>102</sup>. Unas producciones que aun guardando restos de la tradición «visigoda» fundamentalmente se deberían a ese influjo musulmán que facilitó la llegada a la península de una última oleada de arte clásico<sup>103</sup>. Y en segundo lugar que determinados edificios portugueses (Nazaré, Lourosa y Montelios) e hispanos (Bande y Melque entre otros) considerados hasta ahora «de época visigoda» pasen a engrosar la nómina de los erigidos y restaurados entre la octava y décima centurias, algo que en algunos casos, como el de S. Gião de Nazaré ya intuíamos (REAL (1992) 1995, 62) (Fig. 22). De esta forma se convierte a la edilia alto-medieval hispánica en una arquitectura cronológicamente pendular, con unas construcciones que tan pronto pertenecen a los siglos VI y VII como a los siglos VIII-X.

Prácticamente al mismo tiempo que el investigador portugués, la norteamericana Sally Garen y Luis Caballero —ambos tomando como referencia la iglesia monástica de Santa María de Melque— postularon similares planteamientos, eso sí, llevados por fuertes contradicciones en las correspondencias cronológico-estilísticas del edificio (GAREN 1992; CABALLERO 1994-1995). Pero a partir de ahí todas sus argumentaciones<sup>104</sup> se basan principalmente en un aspecto enormemente conflictivo cuando de lo que hablamos es de Arquitectura: sus nuevas propuestas cronológicas parten del estudio formal de la escultura arquitectónica, de su distribución en el edificio y, en menor medida, en los materiales constructivos y de la técnica empleada. Ambos autores parten del mundo omeya oriental, de los contactos entre Oriente y la Península Ibérica en época goda (s. VII), y de la llegada de ‘*Abd al-Rahman I* a la península (756) —y no sólo de las producciones de época goda como canal de transmisión de la tradición hispanorromana— para explicar la aparición en nuestro arte alto-medieval de determinadas técnicas, formas y

100 CAMÓN (1949) 1950 y 1963. PUIG 1961. BANGO 1974; etc. ANDRÉS - ABÁSOLO 1982.

101 (1992) 1995.

102 Opinión que contrasta, para la decoración emiral (capiteles), con la de CRESSIER 1991, 166, convencido de que «*son muy pocas las piezas que han podido ser esculpidas en el siglo VIII...*».

103 CABALLERO - ARCE 1995, 188.

104 Por ejemplo en S. Gião de Nazaré dónde REAL (1992) 1995, 62, diferencia dos grupos de decoración escultórica pertenecientes a momentos constructivos distintos: el más antiguo («visigodo») reúne una serie de fragmentos de impostas reaprovechadas en el transepto y algunos fragmentos de cancel custodiados en el Museo de Nazaré. El segundo grupo, más moderno (ss. IX-X), se compone de frisos (arco triunfal), impostas (iconostasio) y capiteles (transepto), opinión que no comparte HAUSCHILD (1987) 1990, 31, que considera los capiteles del s. VII.

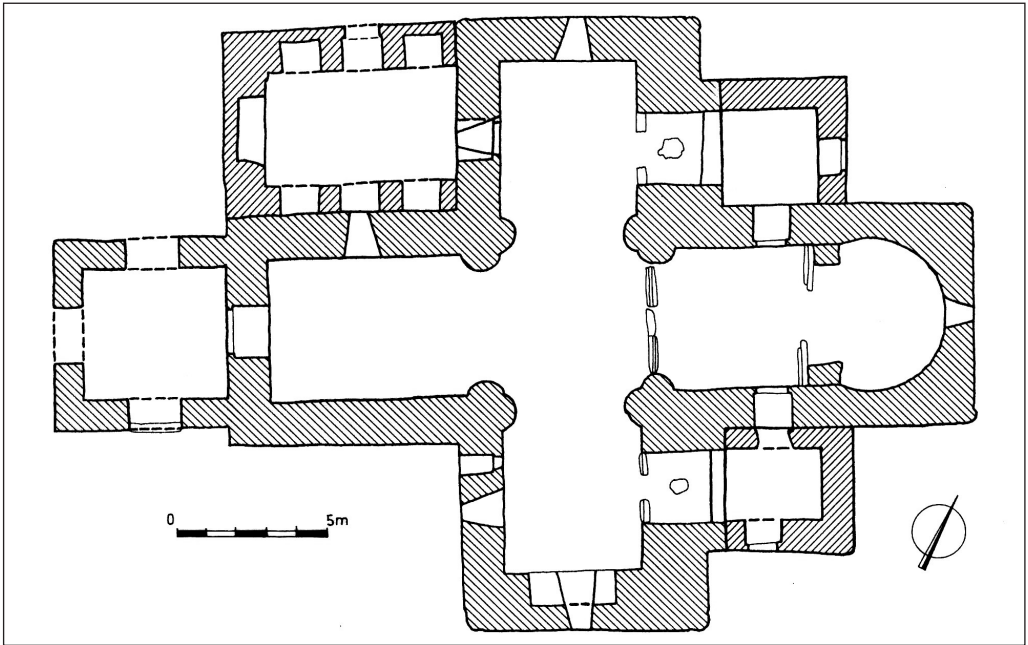


FIGURA 21. *Santa María de Melque* (prov. de Toledo), planta según CABALLERO ZOREDA (2006) 2007.

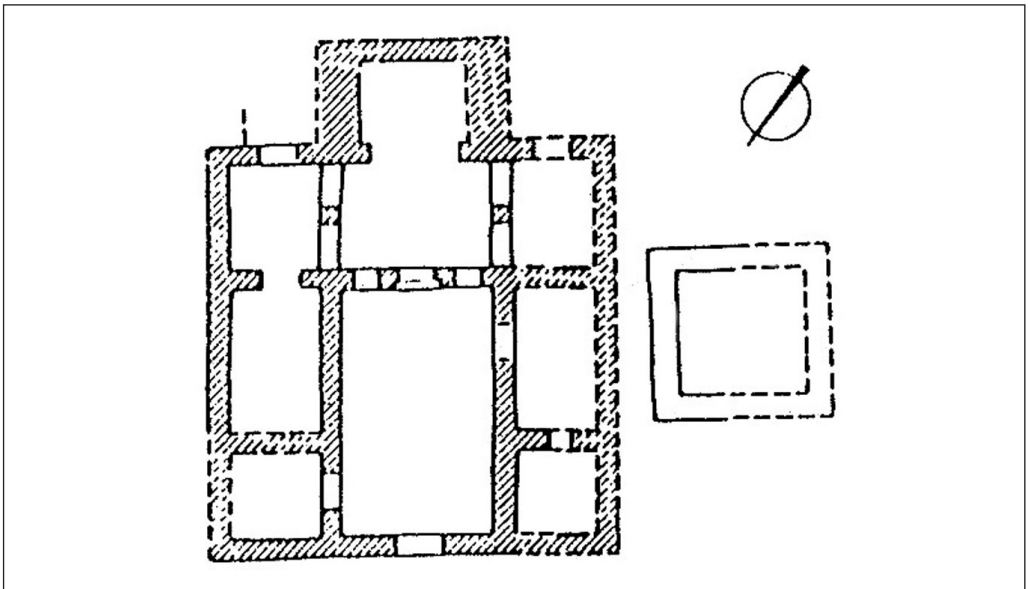


FIGURA 22. *Sao Gião de Nazaré* (Portugal), planta según CABALLERO – BUENO 1989.



estilos. Lo que de clásico (hispanorromano) y oriental o bizantino (omeya) pudiera tener nuestra arquitectura de los siglos VIII-X no llegó exclusivamente a través de un arte hispánico de época goda relacionado con aportaciones bizantinas a través del foco ravenático<sup>105</sup> sino de un arte sirio-omeya fuertemente afincado en la península a partir de la mitad del siglo VIII (GAREN 1997, 511-524)<sup>106</sup>. Prácticamente la misma interpretación —aunque más definida— que la insinuada hace ya casi cuatro décadas por Gonzalo Menéndez Pidal en relación con la miniatura: «*Conexión entre nuestros miniaturistas y los sirios es indudable que las hubo, aun cuando no sea claro el curso de ellas; y no es claro porque no siempre puede alegarse el cauce islámico: ahí quedan los ejemplos visigodos o los vinculados exclusivamente al campo cristiano...*». Opinión que comparten especialistas en miniatura de la talla de Otto Karl Werckmeister y John Williams<sup>107</sup>.

Luis Caballero reparó hace tiempo en el hecho cierto de que las iglesias consideradas hasta ahora «de época visigoda» se encuentran precisamente en zonas donde la repoblación (reorganización del territorio, diríamos nosotros) fue más intensa, mientras que hay una ausencia casi total de edificios tipológicamente considerados como «visigodos» al sur de los ríos Tajo y Guadiana. Y también en el hecho de que siendo el de *Recopolis* uno de los escasos edificios datados por los textos (hacia el 578), este sea tan distinto —tanto en su arquitectura (una construcción con ábside único semicircular al interior y recto exteriormente, tres naves y pórtico occidental) como en su decoración (que revela influencias bizantinas)— a los consideradas *ecclesiae* «de época goda» (CABALLERO ZOREDA 1994-1995, 333 y ss.)<sup>108</sup>. La dificultad para la correcta identificación litúrgico-espacial de este edificio ha sido motivo de polémicas<sup>109</sup>, tal vez por no tenerse muy cuenta que es el único edificio arriano de patrocinio regio del que conservamos vestigios materiales (Fig. 23). Todo esta argumentación lleva a concluir que apenas conocemos edificios hispanos de época goda («visigodos») —que tan sólo nos es dado conocer por el método arqueológico— y que la inmensa mayoría de los catalogados hasta ahora como tales en realidad fueron erigidos después del 711, edificios que conformarían un primer arte hispano-musulmán en el que se han reutilizado los elementos decorativos<sup>110</sup>. Una hipótesis que en sus coordenadas básicas, no así en sus conclusiones, ya fue expuesta en su momento por Isidro Bango al afirmar que muchos de los edificios anteriores al 711 fueron restaurados a partir de esa fecha con tal identidad de técnicas y materiales que resulta muy difícil distinguir lo original (o pre-711) de lo restaurado (o post-711), aunque en ningún momento hable de que nos encontremos ante un primer arte hispano-musulmán desconocido hasta ahora sino de préstamos omeyas atribuibles a los «*dhimmíes*» (BANGO TORVISO 1974 y 1979) que es muy distinto.

Por tanto, y siguiendo con la argumentación de Luis Caballero, sólo sería «mozárabe» la iglesia de Melque y, por coherencia metodológica (sobre la base de la escultura decorativa),

---

105 Sobre todo en lo relativo a la decoración esculpida, como se deduce del trabajo de CRUZ VILLALÓN 1985.

106 En cierta medida una hipótesis ya planteada por CRUZ VILLALÓN (1985, 428-429) puesto que había una serie de piezas decorativas que relacionadas con esquemas orientales islámicos (Mschatta, Jirbat-al-Mafjar, etc) escapaban a una adscripción pre-711, pero no califal y «mozárabe»: HAMILTON 1959.

107 Respectivamente: 1958, 36; (1963) y 1977.

108 La otra iglesia datada por las fuentes y que recoge Caballero es la de Santa Eulalia de Mérida. Sin duda por sus reservas hacia su epígrafe no incluye la de San Juan de Baños (¿652 ó 661?).

109 VÁZQUEZ DE PARGA 1967. FERNÁNDEZ IZQUIERDO 1982. OLMO ENCISO 1986 y 1988. CABALLERO - BUENO 1989.

110 Postura que Luis Caballero ha vuelto a poner de manifiesto: 1998, 145: «estas manifestaciones, hasta ahora consideradas visigodas, debieron surgir gracias a la revolución que supuso la llegada de una cultura, la musulmana, con técnicas y formulaciones temáticas nuevas...».

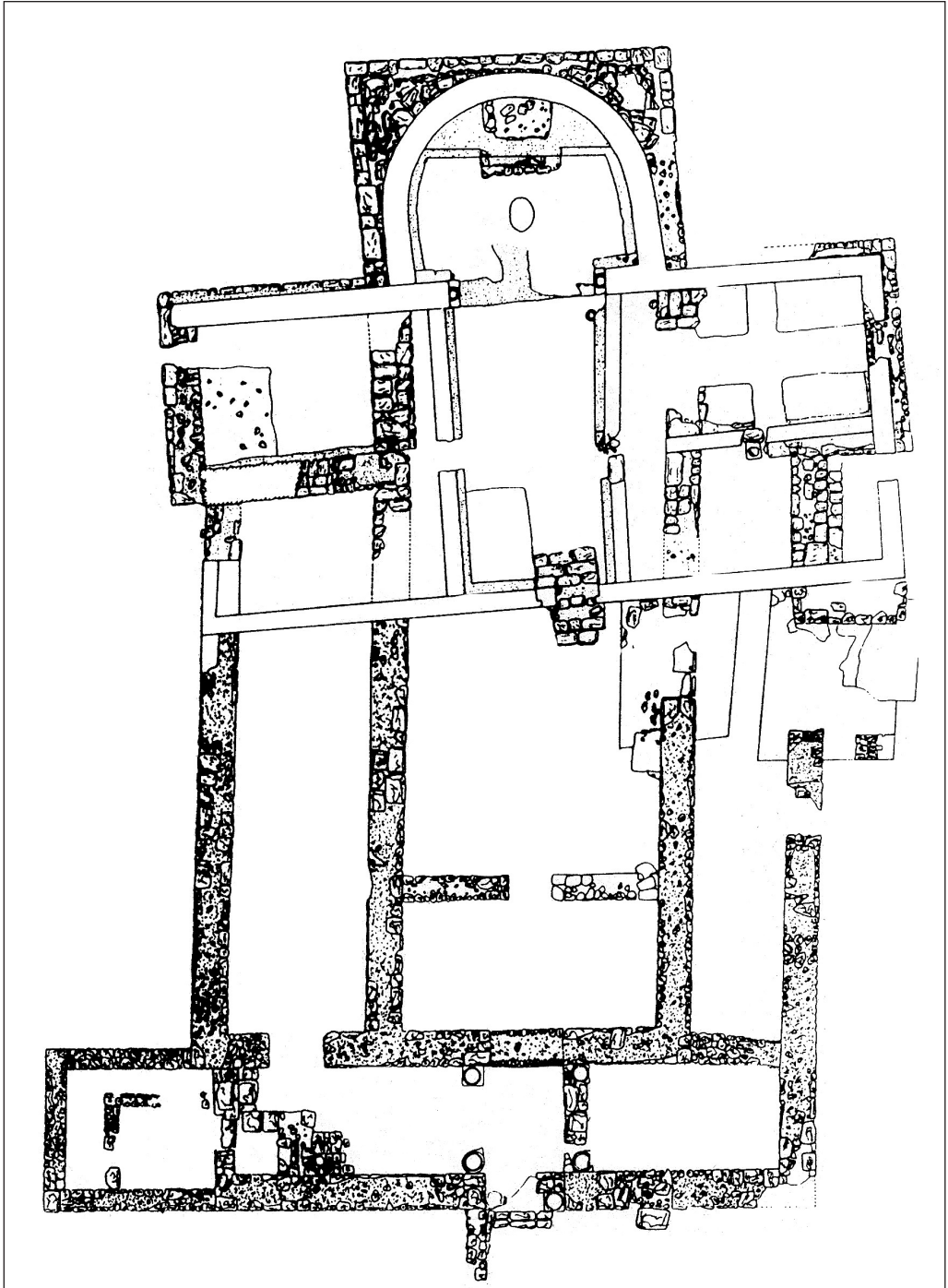


FIGURA 23. Recópolis (prov. de Toledo), planta de la basílica según OLMO ENCISO 1988.

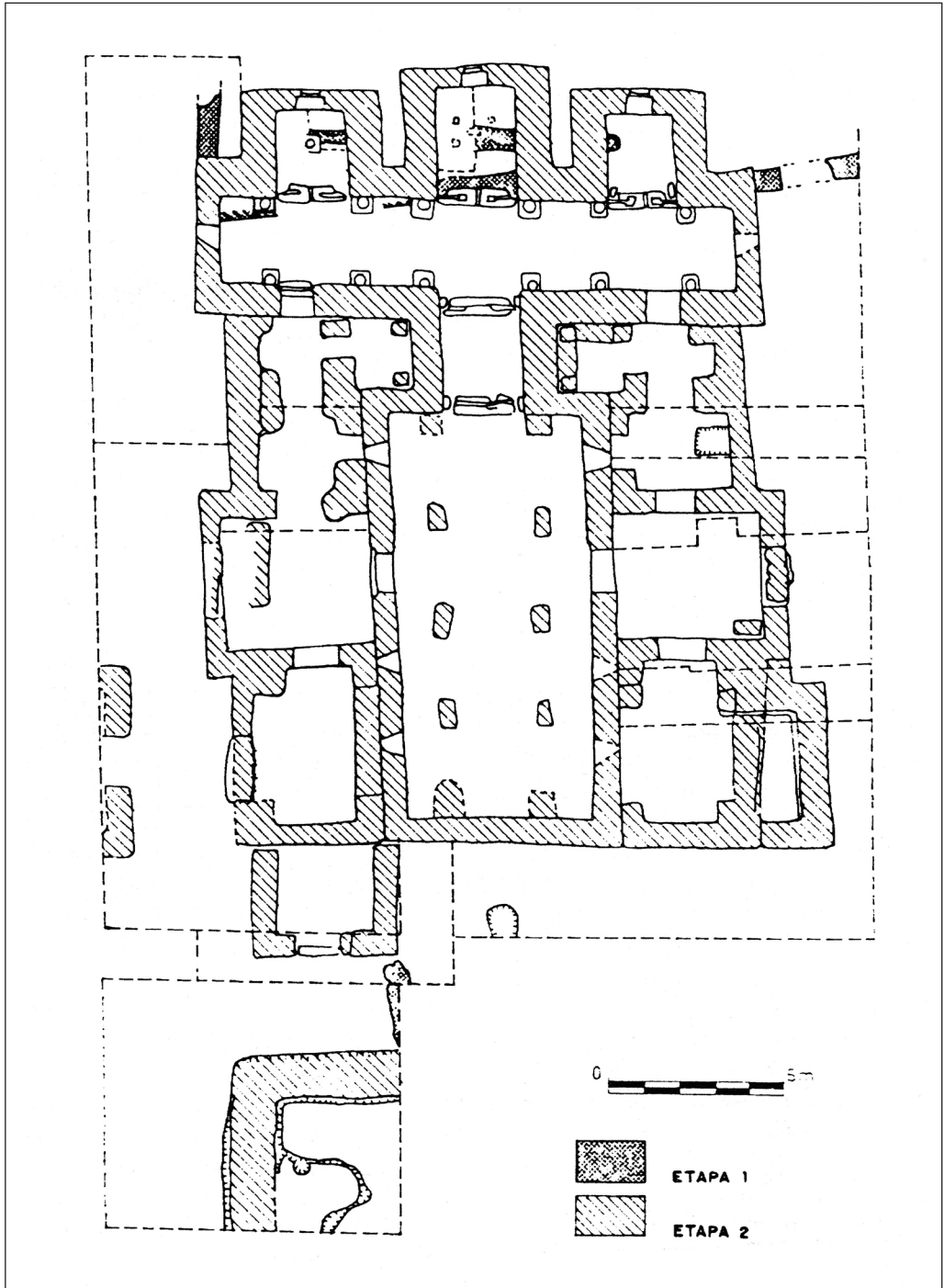


FIGURA 24. Santa Lucía del Trampal (prov. de Cáceres), planta según CABALLERO – SÁEZ 1999.

podrían incluirse en este grupo determinados elementos estéticamente similares procedentes de Córdoba y Mérida. A esta hipótesis le llevó el estudio que Sally Garen realizó sobre Melque, que en opinión de su autora evidenciaría —por sus características estructurales, decorativas y cronológicas con el inacabado palacio omeya de *Khirbet el-Maffar* (Jericó, 739-744)— una clara influencia sirio-omeya<sup>111</sup>. En términos estilísticos y de tradición presentaría una segura afiliación con el pasado «visigótico» en conjunción con la recepción de ideas que habían sido introducidas por los sirios en la corte de 'Abd al-Rahman I (GAREN 1992, 288); un trabajo que le sirvió para recapacitar —una vez más— sobre la cronología del edificio toledano, que ya no será una iglesia «de época visigoda» puesto que sus influjos, procedentes del espíritu «neoclásico» del primer arte omeya (sirio), la sitúan en el último cuarto del s. VIII; y otros edificios como El Trampal podrían haber llegado a la península a través de un «canal» musulmán omeya (Fig. 24)<sup>112</sup>. Lo más controvertido, y a la vez sugerente, de la hipótesis de Luis Caballero llega a la hora de argumentar la existencia del influjo islámico en territorio cristiano de Reconquista, lo que le lleva a cuestionarse si la decoración esculpida de Santianes de Pravia (tercer cuarto del s. VIII) no se explicaría mejor por ese «influjo omeya» que por un «influjo de época visigoda». Y en este grupo incluye también la decoración de Saamasas, Oviedo (810-850), Guimaraes y Montelios, datando estos dos últimos edificios en la primera mitad del siglo IX, si bien es cierto que para Montelios no desestima la posibilidad de que se trate de un edificio «visigodo» restaurado<sup>113</sup>. En definitiva, propone junto con Luis Real, que hablemos de un arte «mozárabe» desde *circa* 775, cuando desde una estricta perspectiva histórica deberíamos hacerlo de una «arquitectura *dhimmí*» que comenzaría a surgir a partir del 711.

Pero ante estas nuevas hipótesis surgen otros interrogantes. Tanto Garen como Caballero apuestan por una «omeyización» de nuestra arquitectura a partir de 'Abd al-Rahman I (756), para ambos el encargado de introducir en la península una serie de formas y estilos (se refieren principalmente a motivos decorativos u ornamentales) procedentes del arte sirio que explicarían la presencia en nuestros edificios de una serie de elementos que hasta ahora se creían resultado de una evolución lógica de nuestra arquitectura «de época goda». ¿Pero por qué con 'Abd al-Rahman I?, ¿por qué no después, con 'Abd al-Rahman II (822)? Recordemos que si con el primero los sirios que llegaron a la península formaban parte de un gran contingente militar (7.000 jinetes), bajo el reinado del segundo es conocido que se desarrolló una importante corriente de orientalización que trajo a la península desde Oriente a artistas y educadores (PAYNE 1985, 38). ¿Influjos o intervención directa?

#### 4º CONCLUSIONES

A nuestro juicio nos encontramos ante una actividad edilicia, la arquitectura de los siglos IX y X en el reino de León, en la que la participación de artífices musulmanes pudo estar más extendida de lo que a menudo se cree<sup>114</sup> y dedicada principalmente —aunque no de manera

---

111 Obra iniciada por el príncipe omeya *Al-Walid II* (703-744): HAMILTON 1959 y 1969. LARA 2000.

112 CABALLERO 1994-1995. Sobre el «visigotismo» de este edificio extremeño: CABALLERO - ROSCO, 1988. CABALLERO - ALMAGRO - MADROÑO y GRANDA 1992.

113 1994-1995, 343-345.

114 Como afirmaba SCHAPIRO 1985, 92, nota nº 34 en materia artística e intuía RODRÍGUEZ MEDIANO 1994, 471-472 en relación a la toponimia: «*La confluencia de nombres en un mismo entorno familiar constituye un indicio en contra de la tesis de los mozárabes repobladores y avala, por su parte, otras posibles explicaciones, como*





FIGURA 25. Santiago y San Martín de Peñalba (prov. de León), exterior desde el noreste (Fot. Ángela Crespo Espinel).

exclusiva y por condicionantes económicos— a restaurar y revitalizar pretéritas construcciones pre-islámicas casi siempre sumidas en precarias condiciones de conservación; «una arquitectura de fusión» en la que los «guiños califales» localizados no deben considerarse una aportación exclusivamente «*dhimmi*» ¿o sí?; ni tampoco tienen porqué ser excluyentes. No podemos dudar de que la pluralidad social, étnica y cultural de la comunidad cristiana de aquellos momentos —políticamente silenciada por los textos cristianos pero no por los musulmanes— tuvo que repercutir sobre las manifestaciones artísticas de este período. El grado en el que lo hicieron o lo que se debe a unos y a otros todavía está por dilucidar.

Sobre lo que no nos cabe la menor duda es respecto a lo inadecuado de continuar atribuyendo de manera exclusiva a la comunidad «*dimmiyyun*» los rasgos «orientalizantes» de la edificación leonesa del siglo X o seguir denominándola «mozárabe», «castellanización» de una expresión musulmana que según algunos autores hacía referencia a árabes no puros, pero árabes: no obstante si se siguiera empleando tal denominación, a nuestro juicio harto impropio, esta sólo identificaría la arquitectura cultural localizada en territorio dominado por el Islam, nunca a la edificación astur-leonesa de los ss. IX-X: el que desconozcamos a fondo cómo fue formal, funcional y estéticamente la «arquitectura *dhimmi*», a fin de cuentas el que carezcamos de «fósiles directores» en los territorios sometidos —exceptuando los rupestres— elimina cualquier posibilidad

---

la de la presencia de poblaciones ya arabizadas en el momento de la conquista cristiana» y BANGO TORVISO 2007, 83.: «La arabización de nombres y topónimos durante los siglos IX-X, que se han explicado habitualmente por la presencia de mozárabes, tendrán su razón de ser por otras causas, en especial la presencia de una población propiamente musulmana».



FIGURA 26. *San Salvador de Celanova (prov. de Ourense), exterior desde el noreste (Fot. Ángela Crespo Espinel).*



FIGURA 27. *Santa Maria del Naranco (Oviedo, Asturias), desde occidente (Fot. Lorenzo Arias Páramo).*



de emitir juicios comparativos entre esta y la leonesa del siglo X, lo que nos incapacita para llevar a cabo una asimilación entre ambas, aunque sea terminológica. Y lo mismo ocurrirá en el apartado decorativo, muy especialmente en lo concerniente a los capiteles pues no en vano se ha destacado la dificultad de realizar análisis comparativos entre capiteles emirales y «mozárabes» por tres motivos: la ausencia arqueológica de iglesias no rupestres en los territorios sometidos; el «gusto» por la reutilización y la cronología tardía en las edificaciones «mozárabes» en territorios cristianos, coincidentes con la fase inmediatamente pre-califal. Motivos que cuestionan la supuesta diferencia en la concepción de los capiteles cristianos e islámicos y la necesidad de los primeros de elaborar piezas *ex professo* <sup>115</sup>.

La denominación de «mozárabe» surgió para explicar esos «guiños califales» —a los que hacía alusión Manuel Gómez-Moreno— que aparecen en determinados edificios hispanos del siglo X, mayormente asentados en el valle del Duero y en el territorio antiguo reino de León: su autoría solo podía ser obra de «arabizados». Entonces no se podían explicar, pero creemos que ahora sí, o al menos se abre nuevos caminos para ello. Afirmaba no hace mucho que el «islamismo» de estos edificios no es una simple cuestión de sincretismo o de *imitatio*. Sino resultado de la participación directa de mano de obra islámica, ya fueran talleres itinerantes, artífices conversos o esclavos, como ocurrió —en opinión de Manuel Núñez— en San Miguel de Celanova y en la capilla de San Juan de Samos. Hemos olvidado muy pronto que antes de 1919 ya se destacaba por la historiografía que estas obras eran «mahometanas»; fue Gómez-Moreno quién pasó a considerarlas «mozárabes». El arte del reino de León de la primera mitad del siglo X no solo se nutre de lo autóctono y de lo *dhimmí* «arabizado», también de las aportaciones califales. Y no fueron los *dhimmies* «arabizados» la única «correa de transmisión artística». También hubo aportaciones directas, sin intermediarios, tanto en la planificación como en la ejecución del edificio. La antigua *Gallecia*, el reino de León (910-1037), fue tierra de fusión, de intensos contactos entre culturas y tradiciones diversas. Y eso es lo que caracteriza su historia y lo que refleja su arquitectura, el dinamismo e interacción propia de un territorio cultural de frontera. Una «arquitectura de masas» perfectamente calculada que, en casos como Santiago de Peñalba o san Miguel de Celanova, delatan experiencia y conocimientos constructivos y arquitectónicos de sus artífices, que dotaron al edificio de un abovedamiento total (*concamerata*) —ya existente en la edilicia astur desde tiempos de Ramiro I, recordemos Santa María del Naranco (Figs. 25-27)— y de un tratamiento espacial que a pesar de someterse a un estricto sistema de proporciones mantiene una incuestionable frescura artística. Una manifestación constructiva que delata el gusto de sus autores por una precisa definición espacial establecida a partir de la no menos precisa relación de sus componentes (MARTÍNEZ TEJERA (2008) en prensa).

## ABREVIATURAS

CAST: *Crónicas asturianas...* (Anónimas, 880-890).

CFC: *Colección de fueros municipales y cartas pueblas...* (Muñoz y Romero, 1847).

CSM: *Corpus Scriptorum Muzarabicorum* (Juan Gil, 1973)

HME: *Historia de los Mozárabes de España...* (Simonet, 1897-1903)

IMZ: *Iglesias mozárabes...* (Manuel Gómez-Moreno, 1919).

---

115 CRESSIER 1991, 171.

## BIBLIOGRAFÍA

- ABAD CASTRO, C., 1991: *Las iglesias del valle del Duero*, Cuadernos de Arte Español nº 13, Madrid.
- ACIÉN ALMANSA, M., 1994: *Entre el Feudalismo y el Islam. Umar ibn Hafsun en los historiadores, en las fuentes y en la historia*, Colección «Martínez de Mazas», Serie Estudios. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Jaén, Granada.
- ALFÖLDY, G., 1985: «Bellum Mauricum», *Chirón* nº 15, 91-109.
- ALGORRY GARCÍA, E., (2003) 2006: «San Pedro de Montes. Apuntes sobre la historia del edificio», in: *Actas de las Jornadas San Pedro de Montes. Luz en la Memoria*, Instituto de Estudios Bercianos, (Ponferrada) Ponferrada, 111-163.
- ÁLVAREZ DE LA BRAÑA, R., 1874: «San Miguel de Escalada», *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, T. IV, 377-379.
- 1894: *Galicia, León y Asturias*, La Coruña.
- ÁLVAREZ MARTÍNEZ, M<sup>a</sup>.S., (1993) 1994: «Valdediós y el arte de su tiempo», en *La época de Alfonso III y San Salvador de Valdediós*, (Oviedo) Oviedo, 97-111.
- ÁLVAREZ MAURÍN, M<sup>a</sup> del P., 1994: *Diplomática asturleonesa. Terminología toponímica*, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de León, León.
- AMADOR DE LOS RÍOS Y SERRANO PADILLA, J., 1854: «Mozárabes, mudéjares y moriscos», *Revista Española de Ambos Mundos* (Noviembre).
- 1861-1865: *Historia crítica de la Literatura Española*, 7 Vols. Madrid.
- 1877: *Monumentos latino-bizantinos de la monarquía astur-leonesa*, Imprenta Fortanet, Madrid.
- ANDRÉS ORDÁX, S., y ABÁSULO MARTÍNEZ, J.A., 1982: *La ermita de Santa María. Quintanilla de las Viñas (Burgos)*, Burgos.
- ARBEITER, A., (1999) 2000: «Alegato por la riqueza del inventario monumental hispanovisigodo», in: Simposio Internacional, *Visigodos y Omeyas. Un debate entre la Tardoantigüedad y la Alta Edad Media*, (Mérida) Madrid, en *Anejos de Archivo Español de Arqueología XXIII*, Instituto de Arqueología de Mérida 249-263.
- ARBEITER, A., y NOACK-HALEY, S., 1999: *Hispania Antiqua. Christliche Denkmäler des frühen Mittelalters vom 8 bis ins 11. Jahrhundert*, Mainz aun Rhein.
- ARCE, J., (1999) 2000: ««Gothorum Laus Civilitas Custodia». Los visigodos conservadores de la cultura clásica: el caso de Hispania», in: Simposio Internacional *Visigodos y Omeyas. Un debate entre la Tardoantigüedad y la Alta Edad Media*, *Anejos de Archivo Español de Arqueología XXIII*, (Mérida) Madrid, 11-20.
- ARIAS PÁRAMO, L., 1999: *Prerrománico Asturiano. El arte de la Monarquía Asturiana*, Edic. Trea, Gijón.
- ARJONA DE CASTRO, A., 1982: *Anales de Córdoba musulmana (711-1008)*, Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, Córdoba.
- BANGO TORVISO, I.G., 1974: «Arquitectura de la décima centuria: ¿re población o mozárabe?», *Goya* nº 122, 68-75.
- 1979: «El neovisigotismo artístico de los siglos IX y X. La restauración de ciudades y templos», *Revista de Ideas Estéticas* nº 145 T. XXXVII, 319-338.
- 1982: «Historia del Arte Cristiano en España (siglos VIII-XII)», in: *Historia de la Iglesia en España*, T. II-1º, Madrid. 497-572.

- 1985: «L'Ordo gothorum et sa survivance dans l'Espagne du Haut Moyen Age», *Revue de l'Art*, nº 70, 9-20.
- (1991) 1992: «El camino jacobeo y los espacios sagrados durante la Alta Edad Media en España», in: XVIII *Semana de Estudios Medievales de Estella* («Viajeros, peregrinos, mercaderes en el occidente medieval»), (Estella) Estella, 121-155.
- 1994: «Arquitectura de repoblación», in: *Historia del Arte en Castilla y León Vol. I* («Pre-historia. Edad Antigua y Arte Prerrománico»), Edit. Ámbito, Valladolid, 169-216.
- (1995) 1996: «El arte mozárabe», in: *Actas del I Congreso Nacional de Cultura Mozárabe* («Historia, Arte, Literatura, Liturgia y Música»), (Córdoba) Córdoba, 37-52.
- 1996: «Crisis de una Historia del Arte Medieval a partir de la Teoría de los Estilos. La problemática de la Alta Edad Media», *Cuadernos de Sección. Artes Plásticas y Monumentales* nº 15 («Revisión del Arte Medieval en Euskal Herria»), 15-28.
- 1998: «Estudio Preliminar», en *Iglesias Mozárabes. Arte español de los siglos IX al XI*, Edic. Facsímil, Granada, XIII-XXV.
- 2007: «Un gravísimo error en la historiografía española, el empleo equivocado del término 'mozárabe' », in: *Actas del Simposio Internacional «El legado de Al-Andalus. El arte andalusí en los reinos de León y Castilla durante la Edad Media»*, Fundación del Patrimonio Histórico de Castilla y León, Valladolid, 75-88.
- BARCELÓ, M., 1975: «El hiato en las acuñaciones de oro en al-Andalus, 127-316/744 (5) - 936 (7)», *Moneda y Crédito* nº 132, 33-71.
- 1977: «Un fals de yihâd encuyat a Tanya probablemente abans de 92-711», *Acta Numismática VII*, 187-189.
- (1990) 1994: «¿Qué arqueología para Al-Andalus?», in: *Los orígenes del Feudalismo en el mundo mediterráneo*, eds. A. Malpica y T. Quesada, 69-99, Universidad de Granada, Granada.
- BARKAI, R., 1984: *Cristianos y musulmanes en la España Medieval (El enemigo en el espejo)*, Madrid (2ª Edic. Madrid 1991).
- BARROSO CABRERA, R., y MORIN DE PABLOS, J., 1992: «Nuevas observaciones sobre la decoración pictórica mozárabe de la iglesia de San Quiricio de Pedret (Berga, Barcelona)», *Boletín de Arqueología Medieval* nº 6, 171-184.
- (1999) 2000: «Fórmulas y temas iconográficos en la plástica hispanovisigoda (siglos VI-VIII). El problema de la influencia oriental en la cultura material de la España tardoantigua y altomedieval», in: *Simposio Internacional, Visigodos y Omeyas. Un debate entre la Tardoantigüedad y la Alta Edad Media*, (Mérida) Madrid, en *Anejos de Archivo Español de Arqueología XXIII*, 279-306.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J.Mª., ID. 1969: «Relaciones entre Hispania y los semitas (Sirios, Chipriotas, Cartagineses y Judíos) en la Antigüedad», in: *Beiträge zur Alten Geschichte und deren Nachleben, Festch, Altheim*, Berlin. 68 y ss.
- 1993: *Mosaicos romanos de España*, Madrid.
- BORISSAVLIETICH, M., 1949: *Las teorías de la arquitectura. Ensayo crítico sobre las principales doctrinas relativas a la Estética de la Arquitectura*, Buenos Aires.
- BRANDI, C., 1963: *Teoría del Restauero*, Ed. di Storia e Litteratura, Roma (7ª Edic. española: *Teoría de la Restauración*, Versión de María Ángeles Toajas Roger, Colección «Arte y Música» Alianza Editorial, Madrid 1999).
- BRAVO LIRA, B., 1982: «Nueva visión de la Historia de los Godos», *Anuario de Historia del Derecho Español* T. LII, 673-695.

- BULLIET, R.W., 1979: *Conversion to Islam in the Medieval Period: an Essay in Quantitative History*, Harvard University Press, Cambridge-London.
- ID. 1990: «Process and status in conversion and continuity», in: *Conversion and Continuity. Indigenous Christian Communities in Islamic Lands, Eight to Eighteen Centuries*, Ed. de Gervers y Bikhazi, J.R, Pontifical Institute of Mediaeval Studies Series, Toronto, 1-14.
- BURMAN, T.E, 1994: *Religious polemic and the Intellectual History of the Mozarabs, c. 1050-1200*, Leiden.
- CABALLERO ZOREDA, L., 1994-1995: «Un canal de transmisión de lo clásico en la Alta Edad Media Española. Arquitectura y escultura de influjo omeya en la Península Ibérica entre mediados del siglo VIII e inicios del siglo X (I) y (II)», *Al'Qantara* Vol. XV, Fasc. 2, 321-348 y Vol. XVI, Fasc. 1, 107-124.
- 1998: «Arquitectura visigótica y musulmana, ¿continuidad, concurrencia o innovación?», *Cuadernos Emeritenses* nº 15 («Ruptura o continuidad. Pervivencias preislámicas en Al-Andalus»), 143-176.
- (1999) 2000: «La arquitectura denominada de época visigoda: ¿es realmente tardorromana o prerrománica?», in: Simposio Internacional *Visigodos y Omeyas. Un debate entre la Tardoantigüedad y la Alta Edad Media*, (Mérida) Madrid, Publicado en Anejos de Archivo Español de Arqueología XXIII, 207-247.
- (2006) 2007: «El monasterio de *Balata melc*, Melque (San Martín de Montalbán, Toledo). En el centenario de su descubrimiento», in: *Monasteria et Territoria. Elites, edilicia y territorio en el mediterráneo medieval (siglos V-XI)*, Archaeological Studies on Late Antiquity and Early Medieval Europe (400-100 A. D.) Series Editors: Sauro Gelichi, Jorge López Quiroga, Patrick Perin. *Conference Proceedings II*. J. LOPEZ QUIROGA – A.M MARTÍNEZ TEJERA – J. MORÍN DE PABLOS (Eds.), British Archaeological Reports (BAR), Internacional Series S1719 (Madrid) Oxford, 91-119.
- CABALLERO ZOREDA, L., y ARCE, F., 1995: «El último influjo clásico en la Lusitania extremeña. Pervivencia visigoda e innovación musulmana», *Cuadernos Emeritenses* nº 10 («Los últimos romanos en la Lusitania»), 185-218.
- CABALLERO ZOREDA, L., y BUENO ROCHA, J., 1989: «De nuevo a propósito de la basílica de Recópolis», *Archivo Español de Arqueología* Vol. LXII, nºs 159-160, 283-291.
- CABALLERO ZOREDA, L., y ROSCO MADRUGA, J., 1988: «Iglesia visigoda de Santa Lucía del Trampal, Alcuéscar (provincia de Cáceres). Primeras campañas de trabajos arqueológicos. 1983-1984», *Extremadura Arqueológica*, Mérida, 231-250.
- CABALLERO ZOREDA, L., y SÁEZ LARA, F., 1999: *La iglesia mozárabe de Santa Lucía del Trampal, Alcuéscar (Cáceres)*, Arqueología y Arquitectura, Memorias de Arqueología Extremeña nº 2, Mérida.
- CABALLERO ZOREDA, L., - ALMAGRO GORBEA, A., - MADROÑO DE LA CAL, A., y GRANDA SANZ, A., 1992: «La iglesia de época visigoda de Santa Lucía del Trampal, Alcuéscar (Cáceres)», *Extremadura Arqueológica* III («Jornadas sobre Santa Eulalia de Mérida»), Mérida, 497-524.
- CABRERA, E., (1995) 1996: «Reflexiones sobre la cuestión mozárabe», in: *Actas del I Congreso Nacional de Cultura Mozárabe* («Historia, Arte, Literatura y Música»), Publicaciones Obra Social y Cultural Cajasur, (Córdoba) Córdoba, 11-26.
- CAGIGAS, I. de las., 1947-1949: *Minorías étnico-religiosas de la Edad Media española. Los mozárabes. Los Mudéjares*, T. I, «Los Mozárabes», Instituto de Estudios Africanos, Madrid.

- CAMÓN AZNAR, J., (1949) 1950: «Arquitectura prerrománica española», in: *Actas del XVI Congreso Internacional de Historia del Arte*, Lisboa (Lisboa), T. I, 106-123.
- 1963: «Arquitectura española del siglo X. Mozárabe y de la repoblación», *Goya* n° 52, 206-219.
- CAMPS y CAZORLA, E., 1929: *Arquitectura cristiana primitiva, visigoda y asturiana*, Misiones de Arquitectura Cartilla n° 3, Madrid.
- CARRERA DE LA RED, M<sup>a</sup> F., 1988: *Toponimia de los valles del Cea, Valderaduey y Sequillo*, León.
- CASIRI, M., 1760-1770: *Bibliotheca Arabico-Hispana Escorialensis*, 2 Vols. Madrid (Reedición T. II, Osnabrück 1969).
- CASTILLO MALDONADO, P., 1999: *Los mártires hispanorromanos y su culto en la Hispania de la Antigüedad Tardía*, Biblioteca de Estudios Clásicos, Universidad de Granada, Granada.
- CASTRO, A., 1948: *España en la Historia*, Barcelona.
- 1954: *La realidad histórica de España*, Méjico.
- CAVERO DOMÍNGEZ, G., 1999: «Los mozárabes en el reino de León. Planteamiento historiográfico», in: *Codex Biblicus Legionensis. Veinte estudios*, León, 39-50.
- (1999) 2001: «Los mozárabes leoneses y los espacios fronterizos», in: *Actas del VII Congreso de Estudios Medievales de la Fundación Sánchez Albornoz («La península ibérica en torno al año 1000»)*, (León) Ávila, 231-254.
- CAVADINI, J.C., 1993: *The Last Christology of the West. Adoptionism in Spain and Gaul, 785-820*, Filadelfia.
- CAVERO DOMÍNGUEZ, G., y MARTÍN LÓPEZ, E., 1999: *Colección documental de la Catedral de Astorga I (646-1126)*, Colección Fuentes y Estudios de Historia Leonesa n° 77, León.
- CERRILLO MARTÍN DE CÁCERES, E., 1995: «Los últimos romanos en Lusitania. Entre la tradición y el cambio», *Cuadernos Emeritenses* n° 10, 11-48.
- COLBERT, E.J., 1962: *The Martyrs of Cordoba (850-859). A Study of the sources*, Studies in Mediaeval History New Series 17, Washington.
- CONDE, J.A., 1844: *Historia de la dominación de los árabes en España, sacada de varios manuscritos y memorias arábicas*, 3 Vols. Barcelona (Edic. Facsímil, Ediciones Simbad).
- CONTRERAS, J., de (Marques de Lozoya), 1934: «El arte cristiano durante el periodo de predominio musulmán», en *Historia del Arte Hispánico* Barcelona ,T. II, cap. XI, 275-310.
- CORELL I VICENT, J., 1988: «Inscripción referente a un primipilo muerto in bello Maurico. ¿Un nuevo testimonio de las invasiones moras en la bética en el siglo II?», *Archivo Español de Arqueología*, Vol. LXI, 298-304.
- CONCHA MARTINEZ, I., de la, 1942-1943: «La Presura», *Anuario de Historia del Derecho Español* T. XIV, 382-460.
- 1946: *La «presura». La ocupación de la tierra en los primeros siglos de la Reconquista*, Madrid.
- Crónicas Asturianas. Crónica de Alfonso III (Rotense y «A Sebastian»)*. *Crónica Albeldense (y «Profética»)*, Introducción y edic. crítica de J. Gil Fernández. Traducción y notas de J.L. Moralejo. Estudio preliminar de J.I. Ruiz de la Peña. Universidad de Oviedo, Oviedo 1985.
- COVARRUBIAS, S., de, 1611: *Tesoro de la lengua castellana o española*, Madrid. (Reed. Edit. Turner, Madrid 1977).
- CRESSIER, P., 1991: «El renacimiento de la escultura de capiteles en la época Emiral: entre Oriente y Occidente», *Cuadernos de Medinat al-Zahra* n° 3, 165-177.



- CRUZ HERNÁNDEZ, M., 1966: «San Isidoro de Sevilla y el problema de la «cultura» hispano-visigoda», *Anuario de Estudios Medievales* III, 413-423.
- CRUZ VILLALÓN, M., 1985: *Mérida visigoda. La escultura arquitectónica y litúrgica*, Col. Roso de Luna, Badajoz.
- CHALMETA GENDRÓN, P., 1976: «Simancas y Alhandega», *Hispania* n° 36, 359-444.
- CHEJNE, A.G., 1980: *Historia de la España Musulmana*, Edit. Cátedra, Madrid.
- CHUECA GOITIA, F., 1947: *Invariantes castizos de la arquitectura española*, Edit. Dossat S.A. Madrid (Reedic. Guadalajara 1971).
- 1963: *Arquitectura muçulmana peninsular e a sua influênciã na arquitectura crista*, Lisboa.
- 1965: *Historia de la Arquitectura Española. Edad Antigua, Edad Media*, Madrid.
- DELGADO LEÓN, F., (1995) 1996: «Álvaro de Córdoba», *Actas del I Congreso Nacional de Cultura Mozárabe* («Historia, Arte, Literatura y Música»), 73-88.
- 1996: *Álvaro de Córdoba y la polémica contra el Islam. El Indiculus Luminosus*, Córdoba.
- DÍAZ Y DÍAZ, M.C., (1969) 1970: «La historiografía hispana desde la invasión árabe hasta el año 1000», in: *Actas de la XVII Settimane di Studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo* («La Storiografia altomedievale»), (Spoleto) Spoleto, Vol. I, 313-343.
- 1970: «La cultura literaria en la España visigótica», *Antiquite Tardive* n° 3, 33-58.
- 1984: *Códices visigóticos en la monarquía leonesa*, León.
- 1995: *Manuscritos visigóticos del sur de la península. Ensayo de distribución*, Servicios de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Serie Historia y Geografía n° 11, Sevilla.
- DÍEZ HERRERA, C., 1999: «La organización social del espacio entre la cordillera cantábrica y el Duero entre los siglos VIII al XI: una propuesta de análisis como sociedad de frontera», in: *Del Cantábrico al Duero. Trece estudios sobre organización del espacio en los s. VIII a XIII*, Editor José Ángel García de Cortazar, Universidad de Cantabria-Parlamento de Cantabria, Santander, 123-155.
- DÍAZ-JIMENEZ Y MOLLEDA, J.E., 1892: «Inmigración mozárabe en el reino de León. El monasterio de Abellar o de los Santos mártires Cosme y Damián», *Boletín de la Real Academia de Historia*, T. XX, 123-151.
- DODDS, J.D., 1990: *Architecture and Ideology in Early Medieval Spain*, The Pennsylvania State University Press, University Park and London.
- DOMÍNGUEZ PERELA, E., 1984: «Arquitectura hispana altomedieval. Coordenadas de un problema», *Revista de Arqueología* n° 42, 34-47.
- DOZY, R., et alii, 1849: *Recherches sur l'histoire et littérature de l'Espagne pendant le Moyen Age*, 2 Vols., Leiden (2ª Edic., Leiden 1860; 3ª Edic., Leiden 1881, (Reimpresión Amsterdam 1965; traducción castellana a cargo de A. Machado Álvarez, 2 Vols. Sevilla 1872.
- DUNLOP, D.M., 1954: «Hafs b.Albär - the last of the Goths», *Journal of the Royal Asiatic Society*, 137-151 (texto traducido, 1955: «Sobre Hafs ibn Albar al-Quti al Qurtubi», *Al Andalus* XX, 211 y ss.).
- EGUALAZ, L., 1886: *Glosario etimológico de palabras españolas de origen oriental*, Granada (reimpresión, Madrid 1974).
- EPALZA, M., de, 1985-1986: «La islamización de al-Andalus: mozárabes y neo-mozárabes», *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos de Madrid* n° 23, 171-179.
- EPALZA, M., de y LLOBREGAT, E.A., 1982: «¿Hubo mozárabes en tierras valencianas? Proceso de islamización del Levante de la península (Sharq Al-Andalus)», *Revista del Instituto de Estudios Alicantinos* n° 36, 7-31.



- ESCOLANO BENITO, A., 2000: *San Baudelio de Berlanga. Guía y Complementarios*, Neco-disne Ediciones, Salamanca.
- España Sagrada. Theatro geographico-histórico de la Iglesia de España*, Madrid 1747-1961: Vols. I-XXIX, E. Flórez (1747-1774); Vols. XXX-XLII, M. Risco (1775-1801); Vols. XLIII-LVI, A. Merino; J. de la Canal, P. Sáinz de Baranda y V. de la Fuente (1802-1815).
- FERNÁNDEZ CHICARRO, C., 1954: «Inscripciones alusivas a la primera invasión de moros en la Baetica», in: *Actas del I Congreso Arqueológico del Marruecos Español*, Tetuán, 413 y ss.
- FERNÁNDEZ GUERRA y ORBE, A., 1883: *Caída y ruina del imperio visigótico español*, Madrid.
- FERNÁNDEZ IZQUIERDO, F., 1982: «Aportación al estudio de Recópolis», *Archivo Español de Arqueología*, Vol. LV, 119-136.
- FERRER VIDAL, J., 1980: *Viaje por la frontera del Duero*, Edit. Espasa Calpe, Madrid.
- FOCILLÒN, H., 1935: *Moyen Age: survivances et révels*, Paris.
- FONTAINE, J., 1959: *Isidore de Sevilla et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, Études Agustiniennes 2 Vols., Paris.
- 1970: «Communications et échanges entre l'Espagne wisigothique et la France mérovingienne», *Annales de la Faculté de Droit et de Sciences Economiques* n° 13, 253-262.
- 1979: «Isidoro di Siviglia e la cultura del suo tempo», *Annali della Facoltà di Economia e Commercio*, Serie I, VIII, 39-47.
- 1981: *El arte mozárabe*, Ed. Encuentro, serie «La España Románica», Vol. 10, Madrid (Edic. original, *L'art préroman hispanique II. L'art mozarabe*, La pierre qui vire, 1977).
- 1983: «Mozarabie hispanique et monde Carolingien: les achanges culturels entre la France et la Espagne du VIII au X siecle», *Anuario de Estudios Medievales* XIII, 17-46.
- GAIFFIER, B. de., 1971: «Relations religieuses de l'Espagne avec le Nord de la France. Transferts de reliques (VIIIe-XIIe siècle)», *Recherches d'hagiographie latine*, Bruselas, 7 y ss.
- GARCÍA CAMINO, I. - GONZÁLEZ CEMPELLÍN, J.M., y SANTANA EZQUERRA, A., (1989) 1991: «El mozarabismo periférico», in: *Actas del I Curso de Cultura Medieval («La transición del mundo antiguo al medieval en el ámbito de Castilla»)*, (Aguilar de Campoo, Palencia) Madrid, 115-129.
- GARCÍA DE CASTRO, F., 1995: *Sociedad y poblamiento en la Hispania del siglo IV d. C.*, Valladolid.
- GARCÍA DE CORTAZAR Y RUIZ DE AGUIRRE, J.Á., 1973: *La época medieval*, Alianza Edit., Madrid.
- GARCÍA ARIAS, L., 1954. «Una embajada cristiana a un Soberano musulmán hace mil años (Las relaciones diplomáticas entre Otón I y Abd- al Rahman III)», *Cuadernos de Historia Diplomática* n° 1, 199-228.
- GARCÍA MORENO, L.A., 1972: «Colonias de comerciantes orientales en la península Ibérica, S. V-VII», *Habis* n° 3, 127-154.
- GARCÍA ROMO, F., 1962: «Lo pre-musulmán (visigodo), lo hispanomusulmán y lo mozárabe en el arte», *Príncipe de Viana* n°s 86-87, 213-237.
- GARCÍA VILLADA, Z., 1919: *Catálogo de los códices y documentos de la Catedral de León*, Madrid.
- GARCÍA Y BELLIDO, A., 1955: «Las primeras invasiones moras en España», *Archivos del Instituto de Estudios Africanos* n° 8, 31 y ss.
- GAREN, S., 1992: «Santa María de Melque and Church Construction under Muslim Rule», *Journal of the Society of Architectural Historians* Vol. LI, n° 3, 288-305.

- IBAÑEZ DE SEGOVIA, PERALTA Y MENDOZA, G., 1795: *Advertencias á la Historia del Padre Juan de Mariana*, Madrid.
- GIL FERNÁNDEZ, J., 1970: «En torno a las santas Nunilón y Alodia», *Revista de la Universidad de Madrid* Vol. XIX, nº 74 («Homenaje a Menéndez Pidal, IV»), 103 y ss.
- 1973: *Corpus Scriptorum Mozarabicorum*, Manuales y Anejos de «Emerita», T. XXVIII, 2 Vols., Instituto Antonio de Nebrija (CSIC), Madrid.
- 1978-1979: «Judíos y cristianos en Hispania (siglos VIII-IX)», *Hispania Sacra* XXXI, 9-80.
- GILBERT, R., 1956: «El reino visigodo y el particularismo español», en *Estudios Visigóticos I*, Roma-Madrid, 15-47.
- GÓMEZ BRAVO, J., 1739-1788: *Catálogo de los obispos de Córdoba*, Córdoba.
- GÓMEZ-MORENO Y MARTÍNEZ, M., 1906: «Excursión a través del arco de herradura», *Cultura Española* (antes *Revista de Aragón*) T. III, 785-811 (Reimpresión *Retazos*, 361-390, Madrid 1970).
- 1909: «Santiago de Peñalba. Iglesia mozárabe del siglo X», *Boletín de la Sociedad Castellana de Excursiones* T. IV, año VII nº 81 (septiembre), 192-204.
- 1913: «De arqueología mozárabe», *Boletín de la Sociedad Española de Excursiones* T. XXI, 89-116.
- 1919: *Iglesias mozárabes. Arte español de los siglos IX al XI*, Centro de Estudios Históricos Granada (Reimpresión, Patronato de la Alhambra, Granada 1975; edic. Facsímil, estudio Preliminar por I.G. Bango Torviso, Granada 1998).
- 1934: *El arte románico español. Esquema de un libro*, Madrid.
- 1951: *El arte árabe español hasta los almohades. Arte mozárabe*, en *Ars Hispaniae*, Historia Universal del Arte Hispánico, 1.<sup>a</sup> edic. Edit. Plus Ultra, S. A, Madrid, T. III, 355-412.
- GONZÁLEZ BLANCO, A., 1992: «La invasión árabe, ¿continuidad o ruptura?», in: *Actas del XXXIX Corso di Cultura sull'arte Ravennate e Bizantina («Aspetti e problemi di archeologia e storia dell'arte della Lusitania, Galizia, e Asturie tra tardoantico e Medioevo»)*, Ravenna, 371-399.
- GONZÁLEZ MUÑOZ, F., 1996: *Latinidad mozárabe. Estudios sobre el latín de Álvaro de Córdoba*, Universidade da Coruña-Universidad de Córdoba, La Coruña.
- GONZÁLEZ PALENCIA, A., 1926-1930: *Los mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII*, 4 Vols. Madrid.
- GONZALVEZ, R., 1982: «Las minorías étnico-religiosas en la edad media española», in: *Historia de la Iglesia en España* II-2º, Madrid, 502-515.
- GOUBERT, P., 1944: «Byzance et l'Espagne visigothique», *Revue d'Etudes Byzantines* nº 2, 5-78.
- GOUSSEN, H., 1909: *Die christlich-arabische Literatur der Mozaraber*, Leipzig (Edic. española, 1999: *La literatura árabe cristiana de los mozárabes*, presentación, traducción del alemán y selección bibliográfica de Juan Pedro Monferrer Sala, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, Córdoba).
- GOZALBES CRAVIOTO, E., 1991: «Algunos datos sobre el comercio entre Al-Andalus y el norte de África en la época omeya (I): Los puertos del contacto», *Sharq Al-Andalus* nº 8, 25-42.
- GRANJA, F. de la, 1974: «A propósito de una embajada cristiana en la corte de Abd al-Rahman III», *Al Andalus* XXXIX, 391-406.
- GRASSOTI, H., 1961: «Los mozárabes en el norte como proyección de la cultura hispano-goda», *Cuadernos de Historia de España* XXXIII-XXXIV, 336-344.
- GUICHARD, P., 1973: *Tribus arabes et berberes en al-Andalus*, París. (Edic. española, *Al-Andalus: estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*, Barcelona 1976).

- 1974: «Les arabes aut bien envahi l'Espagne. Les structures sociales de l'Espagne musulmane», *Annales* n° 29, 1483-1513.
- HAGERTY, M.J., 1978: *Los cuervos de San Vicente: escatología mozárabe*, Madrid.
- HAMILTON, R.W., 1959: *Khirbat al Maffjar. An Arabian Mansion in the Jordan Valley*, Oxford.
- 1969: «Who built Khirbat Maffjar?», *Levant* I, 61-67.
- HAUSCHILD, Th., (1987) 1990: «Copias y derivados del capitel romano en época visigoda», in: Coloquio Internacional, *Coloquio Capiteles Coíntios Prerrománicos e Islámicos*, (Madrid) Madrid, 27-36.
- HERCULANO, A., 1846: *Historia de Portugal desde o començo da Monarchia até a fim do reinado de Alfonso III*, 2 Tomos, Lisboa (3ª Edic. 1868).
- HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, Fco J., (1989) 1991: «Lengua e identidad cultural: los mozárabes de Toledo», in: Actas del I Curso de Cultura Medieval («*La transición del mundo antiguo al medieval en el ámbito de Castilla*»), 15-27, (Aguilar de Campoo, Palencia) Madrid.
- HERRERA PÉREZ, J.Mª., (1990) 1997: «Los Visigodos y el problema de España», in: *Arqueología, Paleontología y Etnografía* n° 4 («I Jornadas Internacionales los Visigodos y su Mundo»), (Madrid-Toledo) Madrid. 175-184.
- HERRERA ROLDÁN, P.P., (1993) 1995: «Propaganda antiislámica en la Córdoba del siglo IX: la *Historia del Falso Profeta Mahoma*», in: Actas del I Congreso Nacional de Literatura Medieval, (León) León, 279-284.
- 1995: *Cultura y lengua latinas entre los mozárabes cordobeses del siglo IX*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, Córdoba.
- 1997: *Léxico de la obra de San Eulogio*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, Serie Monografías n° 255, Córdoba.
- HITCHOCK, R., (1976) 1978: «El supuesto mozarabismo andalusí», in: Actas del I Congreso de Historia de Andalucía Medieval, T. I («*Andalucía Medieval*»), (Córdoba) Córdoba, 149-151.
- 1981: «¿Quiénes fueron los verdaderos mozárabes?. Una contribución a la historia del mozarabismo», *Nueva Revista de Filología Hispánica* T. XXX n°s 1-2, 574-585.
- HODGES, R., 1990: «Trade and Market in the ninth century: Relations between England and the Continent», in: *Charles the Bald: Court and Kingdom*, 2ª Edic., London, 203-223.
- IBN AL-QÛTIYYA: *Tarij iftitâh al-Andalus (Historia de la Conquista de España)*, texto árabe impreso por P. de Gayangos en la Colección de Crónicas Árabes de la Real Academia de la Historia, T. II (Madrid 1868). Una edición posterior: *Historia de la conquista de España de Abenalcotia el Cordobés*, trad. castellana de J. Ribera, Madrid 1926.
- IBN IDARI AL MARRAKUSI (2ª mitad del s. XIII-principios del XIV): *Histoire de l'Afrique et de l'Espagne intitulée Al-Bayano-I Mogreb et fragments de la chronique d'Arib*, ed. R. Dozy, 2 Vols. Leiden, 1848-1851; *Ibn Idhari. Histoire de l'Afrique et de l'Espagne intitulée Al-Bayano l-Mogrib*, 2 Tomos, ed. Fagnan, Argel 1901-1904. Edic. española: *Historia de Al-Andalus*, Traducción y Estudio Histórico-Crítico de Francisco Fernández González, Ediciones Aljaima, Málaga 1999.
- ISAC, A., 1920: *Eclecticismo y pensamiento arquitectónico en España. Discursos, revistas, congresos*, Madrid.
- JERPHANION, G. de, 1930: *Le voix des monuments. Notes et etudes d'archeologie chretienne*, Paris-Bruselas (2ª Edic, Paris-Roma 1938).
- KREMER, D., 1988: «Onomástica medieval del noroeste hispano. Unas consideraciones», in: *Scripta. Estudios en Homenaje a Élica García*, Oviedo, 261-296.

- LACARRA DE MIGUEL, J.M.<sup>a</sup>, 1977-1978: «La proyección cultural del mundo carolingio sobre la cristiandad hispánica», *Madridier Beiträge*, 15-24.
- LAFUENTE ALCÁNTARA, M.M., 1847: *Condiciones y revoluciones de algunas razas españolas, y especialmente de la mozárabe, en la Edad Media*, Discurso de recepción en la Real Academia de la Historia, leído el..., Madrid.
- LALINDE ABADÍA, J., 1990: «¿Godos o visigodos en España?», *Anuario de Historia del Derecho Español* T. LIX, 655-690.
- LAMBERT, E., 1953: «Le voyage de saint Euloge dans les Pyrénées en 848», in : *Estudios dedicados a Ramón Menéndez Pidal*, Madrid, T. IV, 557-568.
- LAMPÉREZ Y ROMEA, V., 1900: «El bizantinismo en la arquitectura cristiana española (siglos VI al XII)», *Boletín de la Sociedad Española de Excursiones*, T. VIII n° 85, 82-94.
- LAMPRECHTS, P., 1937: «Le commerce des Syriens en Gaule», *L'Antiquité Classique* n° 6, 152 y ss.
- LAPIEDRA GUTIÉRREZ, E., 1997: *Cómo los musulmanes llamaban a los cristianos hispánicos*, Generalitat Valenciana, Diputación Provincial de Alicante, Colección Textos Universitaris, Alicante.
- LARA OLMO, J.C., 2000: «Khirbet El-Mafjar. Un palacio de ensueño digno de todo un príncipe», *Revista de Arqueología* n° 236, 26-37.
- LEÓN TELLO, P., 1979: *Judíos de Toledo*, 2 Vols. Instituto B. Arias Montano, Madrid.
- LEVI DELLA VIDA, G., (1964) 1965: «I mozarabi tra Occidente e Islam», in: *XII Settimane di Studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo* T. II, 667-695, (Spoleto) Spoleto.
- LEVI-PROVENÇAL, E., 1948: «Un échange d'ambassades entre Cordou et Byzance au IX<sup>e</sup> siècle», in: *Islam d'Occident, Études d'Histoire médiévale*, Paris, 81-107.
- 1960: *España Musulmana hasta la caída del califato de Córdoba (711-1031 de J.C)*, en *Historia de España* de Ramón Menéndez Pidal, dir. José María Jover Zamora T. IV, Traducción e introducción por Emilio García Gómez, Edit. Espasa Calpe, Madrid (Reedición Madrid 1996).
- LIEBESCHUETZ, H., 1957: «Thoedulf of Orleans and the Problem of the Carolingian Renaissance», *Mélanges Fritz Saxl*, London, 77-92.
- LIBRI, J., 1838: *Histoire des sciences mathématiques en Italie*, 2 Vols. Paris.
- LINAGE CONDE, A., (1975) 1979: «La mozarabía y Europa: en torno a San Eulogio y la regla de San Benito», in: *Actas del I Congreso Internacional de Estudios Mozárabes*, T. I, Col. Instituto de Estudios Visigótico-Mozárabes de San Eugenio, Toledo; Serie A, n° 1, (Toledo) Toledo, 17-27.
- LIVERMORE, H.V., 1971: *The Origins of Spain and Portugal*, London.
- LOMAX, D.W, 1978: *The Reconquest of Spain*, Birmingham. (Edic. española *La Reconquista*, Edit. Crítica, Serie General Temas Hispánicos, n° 126 Barcelona 1984).
- LÓPEZ QUIROGA, J., 2002: «El 'mito-motor' de la Reconquista como proceso de etnogénesis socio-política», in: *Actes du Colloque international «Guerre, pouvoirs et idéologies dans l'Espagne chrétienne aux alentours de l'an mil»*, organisé par le Centre d'Etudes Supérieures de Civilisation Médiévale, sous la direction de Thomas Deswarte et Philippe Sénac, Poitiers-Angoulême, 113-121.
- LÓPEZ SANTOS, L., 1947: «Toponimia de la diócesis de León», *Archivos Leoneses* n° 1, 30-64.
- 1956: «Calendarios litúrgicos leoneses», *Archivos Leoneses* n° 19, 119-141.
- LOZANO FERRERAS, A., (2008) inédito: *Proyecto para la adecuación del entorno y protección restos en San Miguel de Escalada, León*, Dirección General de Patrimonio, Junta de Castilla y León.

- MADOZ, J., 1945: «El viaje de San Eulogio a Navarra y la cronología en el epistolario de Álvaro de Córdoba», *Príncipe de Viana* n° 6, 416-423.
- MAILLO SALGADO, F., 1990a: *Zamora y los zamoranos en las fuentes arábicas medievales*, Studia Zamorensia Historica, Anejos 2, Zamora.
- MARIANA, J. de, 1623: *Historia General de España*, Madrid.
- MARSA, F., 1960: «Toponimia de Reconquista», *Enciclopedia Lingüística Hispánica* T. I, 615-646.
- MARTÍNEZ GÁZQUEZ, R., y SAMSÓ, J., 1991: *Una nueva traducción latina del Calendario de Córdoba (siglo XIII)*, Barcelona.
- MARTÍNEZ TEJERA, A.M., 2002: «Cenobios leoneses altomedievales ante la europeización: San Pedro y San Pablo de Montes, Santiago y San Martín de Peñalba y San Miguel de Escalada», *Hispania Sacra* Vol. LIV n° 109, 87-108.
- 2003: «La arquitectura de la comunidad dimmiyyun (siglos IX-X): ‘arquitectura del pacto’ y ‘arquitectura de resistencia’», *Codex Aquilarensis* (Cuadernos de Investigación del Monasterio de Santa María la Real) (Aguilar de Campoo, Palencia) n° 19, 48-72.
- 2004: «La arquitectura cristiana hispánica de los siglos IX y X: ¿mozárabe y «de repoblación»?», *Argutorio* (Revista de la Asociación Cultural Monte Irago) Año VI, n° 13 2º Semestre (Astorga), 16-19.
- (2004) inédito: *Arquitectura monástica en tiempos de San Genadio (¿865?-935/937): San Miguel de Escalada y Santiago de Peñalba (prov. de León)*, dirigida por el Dr. D. Isidro Gonzalo Bango Torviso, Catedrático de Arte Antiguo y Medieval, Dpto. de Historia y Teoría del Arte, Universidad Autónoma de Madrid (30 de septiembre de... ).
- 2005: *El templo del monasterium de San Miguel de Escalada: «arquitectura de fusión» en el antiguo reino de León (siglos X-XI)*, Ed. Asociación Española para el Estudio y Difusión del Arte Tardoantiguo y Medieval, Madrid.
- (2008) en prensa: «La *ecclesia* de Santiago de Peñalba (prov. de León) y el *oratorium* de San Miguel de Celanova (prov. de Ourense): ¿arquitectura *dhimmí* del siglo X en el Reino de León?», in: *Actas del Congreso sobre Historia y Arte Medieval en Ourense*, Ourense 13, 14 y 15 de noviembre de ... .
- (2008-2009) inédito: *Proyecto Científico y Estudio Histórico del Monasterio de San Miguel de Escalada (Gradefes, León)*, Dirección General de Patrimonio, Junta de Castilla y León, Valladolid.
- MASDEU, J.F<sup>co.</sup> de, 1783-1805: *Historia crítica de España y de la cultura española*, Madrid.
- MATEU Y LLOPIS, F., 1950: «Evocación de la Hispania goda ante la del año 1050», *Archivos Leoneses* n° 7, 61-69.
- MENÉNDEZ PIDAL Y ÁLVAREZ, G., 1958: *Sobre miniatura española en la Alta Edad Media, corriente culturales que revela*, Discurso leído ante la Real Academia de la Historia el 29 de junio de..., Edit. Espasa Calpe, Madrid.
- MENÉNDEZ PIDAL Y ÁLVAREZ, R., 1929: *La España del Cid*, 2 Vols., Madrid (5ª Edic. Madrid 1956).
- 1960: «Repoblación y tradición en la cuenca del Duero», in. *Enciclopedia Lingüística Hispánica* (CSIC), Madrid, T. I, XXIX-XLVII.
- MENÉNDEZ y PELAYO, M., 1880-1882: *Historia de los Heterodoxos españoles*, 2 Vols. 1ª Edic. Madrid. (2ª Edic. Santander 1946-1948; 3ª Edic. Biblioteca de Autores Cristianos n° 150, Madrid 1965).



- MIGUEL HERNÁNDEZ, F., (1993-1994) 1996: «Monasterios leoneses en la Edad Media: los casos de Palat de Rey y Carracedo», in: *Arqueoleón. Historia de León a través de la Arqueología*, (León) León, 131-162.
- MÍNGUEZ FERNÁNDEZ, J.M.<sup>a</sup>, 1976: *Colección diplomática del monasterio de Sahagún (siglos IX y X)*, Colección «Fuentes y Estudios de Historia Leonesa» n° 17, Centro de Estudios e Investigación «San Isidoro», León.
- (1993) 1995: «Innovación y pervivencia en la colonización del valle del Duero», in: Actas del IV Congreso de Estudios Medievales de la Fundación Sánchez Albornoz («*Despoblación y colonización del valle del Duero. Siglos VIII-XX*»), (León) Ávila, 45-79.
- MOLÉNAT, J-P., 1992: «Los mozárabes, un ejemplo de integración», in: *Toledo, siglos XII-XIII. Musulmanes, cristianos y judíos: la sabiduría y la tolerancia*, Luis Cardillac (dir.), Madrid. 101-108.
- MORALES Y OLIVA, A., de, 1574-1586: *Chronica General de España*, Alcalá de Henares.
- MUÑOZ y ROMERO, T., 1847: *Colección de fueros municipales y cartas pueblas de los reinos de Castilla, León, corona de Aragón y Navarra*, Madrid (Ed. Facsímil, Edit. Atlas, Madrid 1972).
- NÚÑEZ RODRÍGUEZ, M., (1988) 1994: «San Rosendo y una arquitectura con mentalidad fronteriza», in: Actas del *Simposi Internacional Arquitectura a Catalunya (segles IX, X i priera meitat de l'XI)*, (Gerona) Gerona, 37-64.
- O'CALLAGHAN, J.F., 1975: *A history of medieval Spain*, Cornell.
- OCAÑA JIMÉNEZ, M., 1986: «Arquitectos y mano de obra en la construcción de la gran mezquita de occidente», *Cuadernos de la Alhambra* Vol. 22, 55-85.
- OLIVER ASÍN, J., 1973: «En torno a los orígenes de Castilla: su toponimia en relación con los árabes y bereberes», *Al Andalus* XXXVIII-2, 319-392.
- OLMO ENCISO, L., 1986: «Recópolis la ville du roi Leovigild», *Dossiers Histoire et Archeologie* n° 108, 67-71.
- 1988: «Arquitectura religiosa y organización litúrgica en época visigoda. La basílica de Recópolis», *Archivo Español de Arqueología* Vol. LXI, n°s 157-158, 157-178.
- ORLANDIS ROVIRA, J., 1990: «Algunas consideraciones en torno a los orígenes cristianos en España», in: *Antigüedad y Cristianismo VII* («Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano»), Murcia, 63-71.
- (1990) 1992: «Legados de la España visigótica», in: Actas del II Curso de Cultura Medieval («*Repoblación y Reconquista*»), (Aguilar de Campoo, Palencia) Madrid, 153-160.
- ORTEGA Y GASSET, J., 1921: *España Invertebrada*, Madrid (reed. en *Obras Completas* T. III, Madrid 1983).
- PALACIOS ROYÁN, J., 1998: *Abad Sansón, Apologético*, Akal Clásicos Latinos Medievales n° 8, Madrid.
- PALOL I SALELLAS, P. de., 1950: *Bronces hispano-visigodos de origen mediterráneo. I, jarritos y patenas litúrgicas*, Barcelona.
- 1969: *Arquitectura Paleocristiana en España*, Edic. Poligrafa. Barcelona.
- PAYNE, S.G., 1985: *La España Medieval. Desde sus orígenes hasta el fin de la Edad Media*, Edit. Playor, Madrid (Edic. inglesa 1972).
- PAVÓN MALDONADO, B., 1969: «Sobre el origen sirio de las almenas decorativas musulmanas», *Al-Andalus*, XXXIV, 201-204.
- 1970: «Arte mozárabe y arte mudéjar en Toledo: paralelismos», *Boletín de la Sociedad Española de Orientalistas* Año VI, 117-152.

- 1986: *Las almenas decorativas hispanomusulmanas*, Cuadernos de Arte y Arqueología 1, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, Madrid.
- PEÑARROJA TORREJÓN, L., 1993: *Cristianos bajo el Islam. Los mozárabes hasta la reconquista de Valencia*, Edit. Gredos, Serie Monografías Históricas, nº 4, Madrid.
- PIJOÁN, J., 1942: «Renacimiento visigodo entre los mozárabes», *Summa Artis. Historia General del Arte*, Madrid, Vol. VIII, 471-488.
- PONS BOIGES, F., 1895-1896: «Escrituras mozárabes toledanas», *Boletín de la Sociedad Española de Excursiones* T. III, 99-103, 118-126, 139-144, 154-160, 174-177, 183-187, 215-220 y 232.
- 1896-1897: «Escrituras mozárabes toledanas (continuación)», *Boletín de la Sociedad Española de Excursiones* T. IV, 7-9, 38-43, 60-63, 75-78, 84-87, 109-111, 126-134, etc.
- PUERTAS TRICAS, R., 1979: *Planimetría de San Millán de Suso*, Biblioteca de Temas Riojanos, Servicio de Cultura de la Excma. Diputación Provincial de Logroño, Logroño.
- 2006: *Iglesias rupestres de Málaga*, Servicio de Publicaciones, Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga, Málaga.
- PUIG I CADAFALCH, José, 1961: *L'Art wisigothique et ses survivances. Recherches sur les origines et le développement de l'Art en France et en Espagne du IVe au XIIIe siècle*, París (obra póstuma redactada en 1944).
- REAL, M.L., (1992) 1995: «Invoçao e resistência: Dados recentes sobre a antiguidades cristã no occidente peninsular», in: *Actas de la IV Reunión d'Arqueología Cristiana Hispánica*, (Lisboa) Barcelona, 17-68.
- REGUERAS GRANDE, F., 1990: *La arquitectura mozárabe en León y Castilla*, Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Bienestar Social. Salamanca.
- 1993: «Sobre el gesto martirial de la cabecera de San Cebrián de Mazote», *Boletín de Arqueología Medieval* nº 7, 217-228.
- REGUERAS GRANDE, F., y GRAU LOBO, L.A., 1992: «Castilleja, Retortillo y Castañeda: nuevas evidencias sobre tres viejas iglesias mozárabes», *Boletín de Arqueología Medieval* nº 6, 103-137.
- RIESCO CHUECA, P., 1995: *Pasionario Hispánico (siglos VII-XI)*, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla.
- RÍU RÍU, M., (1985) 1986: «Estado actual de la Arqueología Medieval en los reinos cristianos peninsulares (siglos VIII al XV)», in: *Actas del I Congreso de Arqueología Medieval Española*, (Huesca) Zaragoza, T. IV, 425-472.
- (1993) 1995: «Testimonios arqueológicos sobre el poblamiento en el valle del Duero», in: *Actas del IV Congreso de Estudios Medievales de la Fundación Sánchez Albornoz («Despoblación y colonización del Valle del Duero»)* (León) Ávila, 81-102.
- RIVERA BLANCO, J., 1997: «La restauración histórica de la Arquitectura de la Alta Edad Media», en *La intervención en la Arquitectura Prerrománica Asturiana*, Pola de Lena-Oviedo, 59-70.
- RIVERA RECIO, J.F.<sup>co.</sup>, (1975) 1979: «Formas de convivencia y heterodoxias en el primer siglo mozárabe», *Actas del I Congreso Internacional de Estudios Mozárabes* (Toledo) Toledo, T. I, 3-16.
- 1982: «La iglesia mozárabe», en *Historia de la Iglesia en España* II-1º, Madrid, 22-59.
- RODÁ, I., 1989: «Sarcofagi della bottega di Cartagine a Tarraco», in: *Atti del VII Convegno di Studio Sassari («L'Africa Romana»)*, 727-736.

- RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, J., 1972: *Ramiro II, rey de León*, Escuela de Estudios Medievales, Estudios Vol. XL, Madrid.
- RODRÍGUEZ MEDIANO, F., 1994: «Acerca de la población arabizada del reino de León (siglos X y XI)», *Al-Qantara* Vol. XV, fasc. 2, 465-472.
- RUBIERA MATA, M<sup>a</sup> J., (1982) 1986: «Los cristianos toledanos bajo dominación islámica», in: *Actas del Simposio Toledano Hispanoárabe*, (Toledo) Toledo, 129-133.
- 1992a: «La lengua árabe y la lengua valenciana», in: *Literatura hispanoárabe*, Ed. Mapfre, Madrid.
- 1992b: «Los primeros moros conversos o el origen de la tolerancia», in: *Toledo. Siglos XII-XIII. Musulmanes, cristianos y judíos: la sabiduría y la tolerancia*, Madrid, 109-117.
- SÁNCHEZ TRUJILLANO, M<sup>a</sup> T., 1986: «Catálogo de los tejidos medievales del M.A.N II», *Boletín del Museo Arqueológico Nacional* T. IV n<sup>o</sup> 1, 91 y ss.
- SÁNCHEZ-ALBORNOZ Y MENDUIÑA, C., 1942: *En torno a los orígenes del feudalismo*, 3 Vols. Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina). 2<sup>a</sup> Edic. Buenos Aires, 1974.
- 1950: «Alfonso III y el particularismo castellano», *Cuadernos de Historia de España* XIII, 19-100.
- 1956: *España, un enigma histórico*, 2 Vols., Buenos Aires.
- 1965: *Una ciudad de la España cristiana hace mil años*, 1<sup>a</sup> Edic. (11<sup>a</sup> Edic. Edit. Rialp, Madrid 1976).
- SANDOVAL, Fr. P. de, 1613: *Historias de Idacio obispo, que escribió poco antes que España se perdiese*, Pamplona.
- SCHAPIRO, M., 1985: «Del mozárabe al románico en Silos», in: *Estudios sobre el Románico*, Madrid (texto original 1939: «From Mozarabic to Romanesque in Silos», *The Art Bulletin* Vol. XXI, 312-374).
- SCHLUNK, H., 1945: «Relaciones entre la Península Ibérica y Bizancio durante la época visigoda», *Archivo Español de Arqueología* Vol. XVIII, n<sup>o</sup> 60, 177-204.
- SER QUIJANO, G., del, 1981: *Documentación de la Catedral de León (siglos IX-X)*, Acta Salmanticensis n<sup>o</sup> 126, Universidad de Salamanca, Salamanca.
- SIMÓN Y NIETO, F<sup>co</sup>, 1894-1895: «Los antiguos campos góticos», *Boletín de la Sociedad Española de Excursiones* T. II n<sup>os</sup> 15, 112-117, 130-141 y 166-180.
- SIMONET, F<sup>co</sup> J., 1871: «Santoral hispano-mozárabe escrito en 961 por Rabí Ben Zaid, obispo de Iliberris», ed. de..., *La Ciudad de Dios* (antigua) T. V, 105-116 y 192-212.
- 1897-1903: *Historia de los Mozárabes de España, deducida de los mejores y más antiguos testimonios de los escritores cristianos y árabes*, Memorias de la Real Academia de la Historia T. XIII, Madrid (Reedición Ed. Turner, 4 Vols. Madrid 1985).
- TOLAN, J., 2001: «Réactions chrétiennes aux conquêtes musulmanes. Étude comparée des auteurs chrétiens de Syrie et d'Espagne», *Cahiers de Civilisation Médiévales* 44, 349-367.
- TORRES BALBÁS, L., 1936: «Los modillones de lóbulos. Ensayo de análisis de la evolución de una forma arquitectónica a través de diez y seis siglos», *Archivo Español de Arte y Arqueología* n<sup>o</sup> 34, 1-63 y n<sup>o</sup> 35, 113-151.
- URÍA RÍU, J., 1947: «Notas para la historia del mozarabismo astur», *Revista de la Universidad de Oviedo* (Mayo-Agosto), 5-25.
- URVOY, D., 1993: «Les aspects symboliques du vocable «mozarabe». Essai de réinterprétation», *Studia Islamica* LXXVIII, 117-153.

- VALLEJO GIRVÉS, M., (1990) 1997: «Relaciones del reino visigodo de Tolosa con el Imperio. El papel de las Embajadas», *Arqueología, Paleontología y Etnografía* n° 4 («I Jornadas Internacionales los Visigodos y su Mundo»), Madrid-Toledo, 71-79.
- VALLVÉ, J., - VIGUERA, M<sup>a</sup> J., - RUBIERA, M<sup>a</sup> J y VILLUENDAS, M.V., 1985: *Los Omeyas*, Cuadernos de Historia 16 n° 25, Madrid.
- VAN KONINGSVELD, P.S., (1989) 1991: «La literatura cristiano-árabe de la España medieval y el significado de la transmisión textual en árabe de la ‘Collectio Conciliorum’», in: *Actas del XIV Centenario del III Concilio de Toledo*, (Toledo) Toledo, 695-710.
- VÁZQUEZ DE PARGA E IGLESIAS, L., 1967: «Studien zu Recopolis», *Madriider Mitteilungen* 8, 259-280.
- (1976) 1980: «Beato y el ambiente cultural de su época», in: *Actas del Simposio para el estudio de los códices del «Comentario al Apocalipsis» de Beato de Liébana*, (Madrid) Madrid, Edic. Joyas Bibliográficas T. I, 35 y ss.
- VIGUERA MOLINS, M<sup>a</sup>.J., 2008: «¿Existe una identidad mozárabe». A modo de conclusión», in: *¿Existe una identidad mozárabe. Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII)*, Estudios reunidos por Cyrille Aillet, Mayte Penelas y Philippe Roisse, Collection de la Casa de Velázquez Volume 101, Madrid, 299-314.
- VIVES GATELL, J., y FÁBREGA y GRAU, Á., 1949-1950: «Calendarios hispánicos anteriores al siglo XII», *Hispania Sacra* n° 2 (1949), 119-146 y 339-380 y n° 3 (1950), 145-161.
- WERCKMEISTER, O. K., (1963) 1964: «Islamische formen in Spanischen Miniaturen des 10. Jahr. und das problem der mozarabischen buchmalerei», in: *XI Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'alto medioevo*, (Spoleto) Spoleto, 933-967.
- WILLIAMS, J., 1977: *Early Spanish Manuscript Illumination*, New York (Edic. española, Madrid 1987).
- XIMÉNEZ DE RADA, R., 1242: *Historia de rebus Hispaniae*, («Historia de los hechos de España»), Edic., traducción, notas e índices por Juan Fernández Valverde. Edic. Alianza Universidad, Madrid 1989.
- YABEN, H., 1944: «La autenticidad de la carta de Eulogio al obispo de Pamplona», *Príncipe de Viana* n° 5, 161-172.
- YELO TEMPLADO, A., 1993: «El monacato mozárabe. Aproximación al oriente de Al-Andalus», in: *Antigüedad y Cristianismo X* («La cueva de la Camareta, Agramón, Hellín-Albacete»), Murcia, 453-466.

