

LA ARQUITECTURA DE LA COMUNIDAD  
DIMMIYYUN (SIGLOS IX-X):  
"ARQUITECTURA DEL PACTO" Y  
"ARQUITECTURA DE RESISTENCIA"

---

### ARQUITECTURA CRISTIANA Y LEGISLACIÓN MUSULMANA.

¿Cuál fue la actividad constructiva llevada a cabo en los territorios sometidos al Islam por la comunidad *dimmiyyun* (compuesta por *dhimmíes*, los mal llamados “mozárabes”), considerada por muchos como la auténtica artífice de la arquitectura religiosa astur-leonesa de la décima centuria? Es un hecho de sobras conocido que la invasión del 711 supuso a grandes rasgos la escisión territorial y étnico-religiosa de *Hispania* en dominadores, los musulmanes (árabes y beréberes principalmente) y dominados, los nativos cristianos (*rumíes* o *ayamíes*) no asimilados, libres y la población cristiana sometida al Islam (la comunidad *dimmiyyun*)<sup>1</sup>. Pues bien, estos últimos, los que decidieron permanecer, formaron parte de una minoría que a consecuencia de una política generalmente represiva vio condicionadas y restringidas sus necesidades espirituales en algo tan esencial como la libertad en la erección y reconstrucción de sus lugares de culto y de sus cenobios; un factor desconocido entre sus correligionarios del norte, que en estos primeros siglos de la reorganización territorial gozaron de una mayor libertad de acción y de elección<sup>2</sup>.

¿Cuál fue el comportamiento del invasor respecto a las edificaciones cristianas? ¿Podemos, a partir de los textos, reconstruir el proceso constructivo de los cenobios erigidos en los territorios sometidos? ¿Permitieron los invasores la actividad edilicia cristiana *ex novo* en los territorios bajo su poder?: “e hicimos esta estipulación con vosotros por la cual nos comprometemos a no construir en la ciudad ni en su suburbio nuevos monasterios, iglesias, conventos o eremitorios...”. Este texto - un breve fragmento de las condiciones de capitulación o rendición pacífica de los cristianos de Jerusalén (638) en la que se aplican, casi al pie de la letra, las palabras del profeta Mahoma: “no se edificará iglesia en el país musulmán...”<sup>3</sup> - resume en gran medida las restricciones islámicas impuestas en materia constructiva a los cristianos que fueron presa de su expansionismo y ha servido, además, para argumentar una nula o escasa actividad edilicia por parte de los “mozárabes”, de los “cristianos del pacto”, los “cristianos protegidos”, hipótesis - propuesta en su día por Gómez-Moreno para el caso hispano y

<sup>1</sup> Este artículo es una breve síntesis de un capítulo de mi tesis doctoral dirigida por el Dr. D. Isidro Gonzalo Bango Torviso (Universidad Autónoma de Madrid). Para las distintas denominaciones con las que los musulmanes designaron a los cristianos: LAPIEDRA, 1997.

<sup>2</sup> ISLA, (2001) 2002: pág. 33.

<sup>3</sup> HAMAKER, 1825: págs. 165-166; RIVERA RECIO, (1975) 1979: pág. 6.



en contra de la opinión de Simonet - que hoy se encuentra cada vez más cuestionada<sup>4</sup>, pues el Profeta también dispuso a sus fieles seguidores - en el primer siglo de dominación islámica en los territorios orientales (ss. VII-VIII) – que ayudaran en la reconstrucción de iglesias, evidentemente siempre y cuando se tratase de una capitulación o rendición pacífica, siempre y cuando los musulmanes considerasen beneficiosos sus términos. En el caso contrario, cuando la rendición se hubiera obtenido por las armas, las posturas serían radicalmente distintas, primando entonces la destrucción y aniquilación de todo símbolo externo de religión<sup>5</sup>.

Gracias a la compilación legislativa que *circa* 798 llevó a cabo el jurisconsulto o alfaquí *Abu Yusuf Ya`qub* para el califa abasí *Harum al-Sashid* (786-809)<sup>6</sup> sabemos que comienzos del s. VIII, coincidiendo con la conquista y primer asentamiento musulmán en la península, el califa damasceno *Umar II* (717-720) ordenó destruir todo aquel edificio cristiano que no fuese anterior a la conquista e impidió reedificar (reconstruir) todos los edificios para el culto destruidos a raíz de la misma<sup>7</sup>. ¿Cuáles fueron las medidas adoptadas por la legislación islámica en lo concerniente a la restauración de los edificios de culto cristianos en territorios sometidos? En este sentido los testimonios son un tanto contradictorios pues si por un lado indican que no se podían restaurar “los (edificios) que estén en ruina, ni los que se encuentren en barrios musulmanes de la ciudad... se abrirán sus puertas a los viajeros, a los que van de paso...”<sup>8</sup>, por otro – y ya en un clima de clara distensión - ordenan respetar las prácticas religiosas de los cristianos (procesiones, entierros, etc) y, además, ayudar a la reconstrucción de los espacios culturales destruidos como consecuencia de la conquista<sup>9</sup>.

Sin embargo resulta cuando menos interesante destacar un texto del jurisconsulto *Ibn Naccax* del que se deduce la posibilidad restauradora siempre y cuando esta no supusiese una ampliación: “según otro alfaquí podrían ser reedificadas las iglesias que se hubieran demolido injustamente y no las que se hubiesen caído por sí mismas... mas en todo caso sin aumento o ensanche alguno, sobre el propio suelo...”. Además, siguiendo la misma fuente y de acuerdo con la legislación islámica en territorio hispano, los cristianos sometidos, la “gente del pacto”

<sup>4</sup> HME, T. II nota nº 1: “se reconoce oficialmente que existían iglesias construidas ex novo en tiempos recientes...”. Que la inhabilitación constructiva de los “mozárabes” fue relativa es ya una opinión casi generalizada: LUIS REAL, (1992) 1995: pág. 31. REGUERAS, 1990: pág. 15, etc.

<sup>5</sup> BELIN, 1851: págs. 494-495. HME, T. I, pág. 85. FATTAL, 1958: págs. 22-26 y 182-183. TRITTON, 1930: pág. 42. BOSWORTH, 1982: T. I, pág. 45.

<sup>6</sup> ABU YUSUF YA'QUB, págs. 213-214 y 228.

<sup>7</sup> TRITTON, 1930: pág. 37 y FATTAL, 1958: pág. 185. Este califa junto con *Mutawakkil* (847-861) fue, en opinión de WOLF (1988: pág. 21, nota nº 14), quién más duramente reprimió las tareas constructivas de los cristianos sometidos al poder político islámico.

<sup>8</sup> HAMAKER, 1825: págs. 165-166; RIVERA RECIO, (1975) 1979: pág. 6. palabras que nuevamente reproducen las del profeta: “ni se renovarán las que se hallan arruinado...”: HME, T. I: pág. 85.

<sup>9</sup> FATTAL, 1958: págs. 22-26 y 182-183; TRITTON, 1930: pág. 42 y BOSWORTH, 1982: T. I, pág. 45. Distensión de la que se hicieron eco tanto Eulogio como Paulo Álvaro: IL 6 y MS Libro I, 5, AM 33-34, respectivamente: HERRERA ROLDÁN, 1995b: pág. 15, nota nº 14.



estaban obligados a utilizar en sus restauraciones las mismas piedras y materiales antiguos<sup>10</sup>. Pero esta imposición que obligaba a la reutilización no sólo será una característica constructiva de esa arquitectura que podríamos llamar “del pacto”<sup>11</sup>, también lo fue de aquellas tribus árabes originarias del Yemen, principalmente cristianas - y algunas, incluso, aliadas del ejército bizantino - que durante el siglo VI “arabizaron” Siria, Jordania y Palestina y que tras el establecimiento de la dinastía omeya en Damasco (661) siguieron edificando nuevas iglesias contraviniendo la jurisprudencia musulmana – al menos 8 de nueva planta en Jordania - haciendo uso de *spolia*<sup>12</sup>.

Es por esto que la reutilización de materiales se nos presenta como una de las características más peculiares de una edificación antigua “que sobrevive recreándose en su propia realidad material...”<sup>13</sup> y que una y otra vez reaprovecha y reutiliza materiales que en ocasiones contaban con más de 300 años de antigüedad; una hipótesis que toma cuerpo si tenemos en cuenta que algunos edificios toledanos de los ss. IX-X reaprovechan desde el punto de vista constructivo materiales de épocas precedentes (un “visigotismo de acarreo”), un tipo de actuación que en la Córdoba de los primeros años de la décima centuria será sustituida por el “visigotismo en activo”<sup>14</sup>. Otra causa de las reutilizaciones sería, según Simonet, la miseria económica en la que andaba sumida la cristiandad cordobesa de mediados del siglo IX<sup>15</sup>, una posibilidad que desde el punto de vista material no explica del todo la supuesta rudeza, pobreza y simplicidad que se atribuye a todas las construcciones *dhimmies* puesto que como veremos a continuación también hubo una “arquitectura del pacto” cenobítica y *ex novo* nacida al abrigo de la legislación y de los recursos económicos de algunos *dhimmies*<sup>16</sup>.

Puesto que según diversos dictámenes jurídicos promulgados por distintos alfaquíes a lo largo de los siglos IX y X la construcción de edificios religiosos *ex novo* por parte de los cristianos habría de realizarse siempre en el ámbito espacial y físico ocupado por dicha minoría - nunca en medio de la población musulmana<sup>17</sup> - advertimos una cierta relajación con respecto a aquellos otros textos que, principalmente procedentes de Oriente, propugnaban en este sentido una gran intolerancia. Que en el caso hispano tales prohibiciones no fueron tan taxativas

<sup>10</sup> HME, T. I: pág. 85. BANGO, 1996b: págs. 43-44.

<sup>11</sup> Para otros “arquitectura mozárabe”. Sobre la distinta significación arquitectónica del término dependiendo del territorio en el que se encuentre (dominado o no por el Islam): BANGO, 2001.

<sup>12</sup> BISHEH, 2000: págs. 54-56. BISHEH, KEHRBERG, TOHME y ZAYADINE, 2000: pág. 78.

<sup>13</sup> BANGO, 1996b: pág. 44.

<sup>14</sup> PAVÓN, 1970b: pág. 128.

<sup>15</sup> HME, T. II: pág. 444.

<sup>16</sup> Al igual que también pudo haberse dado una “miniatura del pacto”, pues como ha subrayado YARZA, (1995) 1996, pág. 59: “No existe duda de que las comunidades mozárabes de Al-Andalus dispusieron de recursos, escribas y miniaturistas para copiar con cierto lujo los manuscritos que juzgaron de mayor interés...”.

<sup>17</sup> Y lo mismo ocurría con los judíos. Testimonios recogidos en el “Mi`yar” de *Al-Wansurf* (fallecido en 1508) - II, 197 - y estudiado por IDRIS, 1974.





**Epitafio romano reaprovechado como cimacio (San Miguel de Escalada, prov. de León):**  
 los *dhimmies* que emigraron o huyeron a territorio cristiano a lo largo de los siglos IX y X trasladaron consigo una técnica constructiva basada principalmente en la reutilización de materiales.

desde un principio es lo que parece desprenderse del contenido de algún que otro pacto firmado poco tiempo después de su llegada, por ejemplo el suscrito con los habitantes de Toledo, a los que se permitiría la construcción *ex novo* contando con la correspondiente autorización “sujetos a un moderado tributo gozarían... el uso y conservación de sus iglesias: pero que no edificarían otras sin licencia del gobierno...”<sup>18</sup> y con los de Orihuela (713), que “no serán molestados en su religión, ni se les incendiarán sus iglesias...”<sup>19</sup>. Otros pactos conocidos por crónicas del s. XI (como el de Mérida, 713) no ofrecen noticias respecto del expolio de su mobiliario cultural: “Al cabo fue conquistada la ciudad... Ajustaron, en efecto, la paz, a condición de que los bienes de los que habían muerto el día de la emboscada (30 de junio), y los de aquellos que habían huido a Galicia, fuesen para los musulimes, y los bienes y alhajas de las iglesias para Musa...”<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> CONDE, 1844: págs. 63-64.

<sup>19</sup> *Ibidem*, pág. 73.

<sup>20</sup> *Ájbar Maymûa*: Vol. I, págs. 29-30.



Testimonios de esta naturaleza son los que permiten hablar de una actividad constructiva (tanto restauradora como *ex novo*) de la comunidad *dimmiyyun* en contra de aquellos que otorgan a estos una, en nuestra opinión, más que dudosa inactividad real<sup>21</sup>. No se puede negar la existencia - en un ámbito más general, no sólo el hispano - de leyes musulmanas que impedían tanto la reconstrucción o restauración como la edificación de nuevas iglesias si no era bajo una determinada normativa, como tampoco que fue este impedimento lo que favoreció la aparición de una “arquitectura del pacto” realizada por *dhimmíes*, unas construcciones que por lógica habrían de ser muy distintas a aquellas otras que - surgidas en ámbitos de rebeldía, casi siempre rurales - hacían caso omiso de las prohibiciones y restricciones vigentes: su carácter rupestre o semirupestre y su aspecto de verdaderos “espacios refugio”, de una auténtica arquitectura prohibida esculpida como símbolo o muestra de resistencia<sup>22</sup>, derivan de su intrínseca ilegalidad y no de la tolerancia islámica, sin entrar a discutir que también pudieran tratarse de espacios erigidos por las comunidades *ex-muladíes*, sumidas a lo largo del s. IX en constantes revueltas y sublevaciones; cuál corresponde a unos u a otros es algo por el momento difícil de precisar<sup>23</sup>.

Nos encontramos por tanto con dos tipos de actividad constructiva cristiana en territorio sometido: una pactual, restauradora y *ex novo*, que tiene su radio de acción en el ámbito de los territorios y ciudades rendidas por capitulación; y una *ex novo* o “arquitectura de resistencia” erigida en núcleos rurales dispersos por el territorio y alejados de los centros de poder que transgredía la normativa islámica. Parece obvio concluir que unas y otras serían abordadas, tanto desde el punto de vista económico como artístico, de maneras muy distintas.

Respecto a la legislación islámica, intransigencia y tolerancia son dos calificativos sujetos a interpretaciones subjetivas, condicionados por múltiples motivos, ya que el espíritu de la ley no siempre concuerda con su posterior interpretación y aplicación. Una de estas interpretaciones deriva de la política de pactos, política que en cierta medida trajo consigo la conservación cultural si no total al menos parcial - en los primeros momentos, sobre todo tras las capitulaciones o rendiciones pacíficas - de la iglesia principal, mientras que los restantes edificios urbanos fueron derribados o cerrados al culto, trasladándose el mismo a edificios suburbanos

<sup>21</sup> Entre otros, por ejemplo, CAMÓN, 1963: pág. 208: “la falta de técnica arquitectónica de estas comunidades de monjes mozárabes se deduce de la prohibición que habría en territorio cordobés de levantar templos cristianos...” y BANGO, (1988) 1994a: “¿Qué sabemos de la verdadera arquitectura mozárabe, la que erigieron los mozárabes en el territorio ocupado por el Islam? La arqueología viene a confirmar lo que Gómez-Moreno detectó en sus pesquisas documentales: prácticamente no existe. Las noticias históricas nos dicen que tenían prohibido construir templos, los restos conservados se refieren a la negación de lo arquitectónico, son problemáticos santuarios rupestres... la mejor prueba para evidenciar la realidad de las prohibiciones legales y atestiguar una falta de tradición “edificatoria” basada en la propia experiencia...” (pág. 34). Y en el mismo sentido, 1994c: págs. 170 y ss.

<sup>22</sup> Idem, 1996: págs. 44-45.

<sup>23</sup> Que hubo actividad constructiva *ex novo* tras la conquista se deduce también por las noticias aportadas por los cronistas musulmanes. Así *Ibn Hayyan* menciona a *Hafs*, padre de *Omar Ibn Hafsun*, como promotor de un templo cristiano en las inmediaciones de Bobastro: *Muqtabis* III, págs. 335-336. Texto recogido por ARCE SAINZ, 2001: pág. 127.



o bien a otros localizados en espacios habitados únicamente por cristianos<sup>24</sup>. No se trataba tanto de impedir sistemáticamente como de salvaguardar unas elementales reglas de convivencia religiosa y de hecho las actas del Concilio de Córdoba (839), celebrado en la iglesia de los Tres Santos (Fausto, Genaro y Marcial)<sup>25</sup>, ofrecen noticias testimoniales de la consagración de edificios culturales por parte del obispo sevillano Recafredo (“*per manus episcopi sui Recafredi habeant heclesiam erecta at sacratam sub condicione metropolitani Ioannis Yspalensis...*”)<sup>26</sup>.

Pero también es cierto que la posibilidad constructiva sufrió importantes altibajos fruto de “la tolerancia o fanatismo de los sultanes, permitiéndose por algunos la restauración y construcción de nuevos templos y mandándose por otros demoler los nuevamente construidos...”<sup>27</sup>. Sabemos que fue en los inicios del reinado de *Muhammad I* (852-854) - en plena ebullición martirial cordobesa y haciéndose eco probablemente de las leyes promulgadas por el califa *Mutawakkil* (847-861), durante los primeros años de su reinado - cuando se produjo la destrucción y desaparición de muchos cenobios, sobre todo después de la publicación del edicto que no sólo ordenaba destruir todos aquellos edificios cristianos que hubieran sido levantados tras la ocupación sino que además se prohibía el culto en los ya existentes<sup>28</sup>.

Destrucción de basílicas que si nos atenemos a los testimonios literarios conservados fue casi sistemática en cuanto a las erigidas sin el correspondiente permiso de las autoridades musulmanas<sup>29</sup>. De ahí que en su *Apologeticus Martyrum*, San Eulogio afirmara que en Córdoba “*olim Patriciam, nunc autem florentissiman ciuitatem regni Arabici urbe, basilicarum turre everteret, templorum arces dirueret et excelsa pinnaculorum prosterneret...*”<sup>30</sup>. Pero otros textos cordobeses de mediados del s. IX, además del que acabamos de reseñar, también certificarán la actividad constructiva *ex novo* de los *dhimmies*: cuando San Eulogio narra la actitud musulmana ante las fábricas culturales cristianas, ante los edificios existentes, observamos *a priori* que no sólo alcanzó a los erigidos hacía más de trescientos años sino que se mandó destruir las iglesias reconstruidas y todo aquello que resplandecía del nuevo culto

<sup>24</sup> Discriminaciones como las ya señaladas que, por muy inestables y temporales que fueran, trajeron consigo la destrucción y demolición de iglesias y sinagogas, especialmente las ubicadas intramuros, y unos comportamientos poco comunes que han sido puestos de relieve en los trabajos publicados en *Conversion and Continuity. Indigenous...*

<sup>25</sup> El hecho de que el concilio se celebrase en esta iglesia, ¿no significará que nos encontramos ante la “*ecclesia principalis*” de la Córdoba del s. IX?

<sup>26</sup> CC 4 y 9: CSM, T. I, págs. 138 y 141.

<sup>27</sup> HME, T. I: págs. 84-85.

<sup>28</sup> Idem, T. II: nota nº 1.

<sup>29</sup> PÉREZ DE URBEL, 1932: pág. 25. Pero no fue este un comportamiento exclusivo de los invasores musulmanes: ya a finales del s. IV el sentimiento antipagano de los cristianos supuso la destrucción de un gran número de templos paganos en Antioquía, norte de África, etc: TEJA, 1993: pág. 14 y ss. Y respecto a la comunidad judía y sus sinagogas también existen precedentes legislativos en este sentido proclamados por los emperadores Honorio y Teodosio en la primera mitad del siglo V: GOTTHEIL, 1908: T. II, pág. 356 nota nº 18 y FATTAL, 1958: págs. 175-179.

<sup>30</sup> AM 22. CSM, T. II: pág. 489.



en las antiguas basílicas, todo lo que fue añadido “de manera rudimentaria” en tiempo de la ocupación:

“... *Qua occasione satrapae tenebrarum inde capta, etiam ea templorum culmina subruunt quae a tempore pacis studio et industria patrum erecta paene trecentorum a diebus conditionis suae numerum excedebant annorum... Interea cum saepius contra Dei catervam saeva principis conspiratio inolesceret affligeretque ubique Xpícolas, et nec sic omnes generali dilapsu, ut fidebat, ad ritum suum prouerent, iubet ecclesias super structus diruere et quidquid uouo cultu in antiquis basilicis splendebat fueratque temporibus Arabum rudi formatione adiectum elidere...*”<sup>31</sup>.

Hemos destacado en negrita un párrafo que nos parece fundamental a la hora de interpretar correctamente el texto eulogiano: no es que se destruyeran sistemática e indiscriminadamente todas las iglesias y basílicas sino las reconstruidas (“*super structus diruere...*”)<sup>32</sup> y ampliadas (“*adiectum elidere...*”) sin permiso “en tiempos de los Árabes”<sup>33</sup>. En definitiva, la comunidad *dimmiyyun* cordobesa podía reconstruir sus viejos edificios (al menos del siglo VI si nos atenemos a la antigüedad señalada por Eulogio) y construir otros nuevos bajo el dominio islámico siempre y cuando tuviesen en cuenta determinadas condiciones, entre las que se incluiría en ocasiones la no ampliación; todo aquello que fuera erigido al margen de este marco legislativo, que es a lo que se refería el escritor cordobés, fue precisamente lo que se destruyó. Y esto fue lo que ocurrió también muchos años antes, cuando *ʿAbd Allâh* (727-733) devolvió a los *dhimmiés* las iglesias que les habían quitado conforme a las estipulaciones de la conquista, aunque también destruyó las erigidas en algunos núcleos por connivencia interesada con sus gobernadores<sup>34</sup>. Muy probablemente se deba a actitudes de este tipo la destrucción y desaparición de infinidad de edificios religiosos erigidos sin la correspondiente autorización de las autoridades musulmanas, entre otras aquellas “fastuosas iglesias” construidas a finales del s. IX en Bobastro (¿Mesas de Villaverde, Málaga?) y en los alrededores del *qasr* de *Ibn Hafsun*, descritas como cuidadas y de buena edificación<sup>35</sup>.

Todas las disposiciones temporales encaminadas a acotar la actividad constructiva de los cristianos (717-720, 798-809, 852-861, etc)<sup>36</sup> alternaron en la península con períodos de fran-

<sup>31</sup> MS, Libro III Cap. III: CSM, T. II, pág. 441. FONTAINE, 1981: págs. 61-62.

<sup>32</sup> Sobre *struo* en San Eulogio: HERRERA ROLDÁN, 1997: pág. 308.

<sup>33</sup> Y así lo entendió ya, aunque sin argumentar, MADRAZO, 1884: pág. 481.

<sup>34</sup> CONDE, 1844: T. I, pág. 101.

<sup>35</sup> *Muqtabis* III, pág. 140 y V, pág. 167; textos recogidos por ACIÉN, 1994: pág. 83 y ARCE SAINZ, 2001: pág. 129. Sobre la supuesta ubicación de Bobastro: ESTÉBANEZ, 1849. HME, pág. 515, nota nº 1. MERGELINA, 1925. VALLVÉ, 1965 y 1980-1981. PUERTAS, 1979a y (1986) 1987a.

<sup>36</sup> Medidas que en los ss. XI-XII, pretenderían controlar lo incontrolable. Hasta tal punto que uno de los dictámenes jurídicos recogidos en el “Miyar” de *al-Wunsurf*, dictado por el emir *al-Mu'minin*, permitía a los cristianos expulsados de *al-Andalus* la construcción de un convento o iglesia allí donde se instalasen: IDRIS, 1974.





ca convivencia, pactos y buenas relaciones, lo que hizo posible que el obispo toledano Cixila (744/747-753) sea recordado, además de como restaurador de iglesias (*ecclesiarum restauratur*)<sup>37</sup>, como promotor de un nuevo edificio - bajo la advocación de San Tirso - en el suburbio de la ciudad<sup>38</sup>. Y por otra parte se supone, pues no hay documentación concluyente al respecto, que fue como consecuencia del mandato de *Muhammad* I cuando también se destruyó el cenobio de Tábanos<sup>39</sup>, desplazándose entonces su comunidad a las inmediaciones de la basílica de San Cipriano. Una actitud destructiva que sin duda debemos atribuir a las provocaciones y apología martirial de la que desde hacía ya tiempo, desde *Abd al-Rahman* II (que intentará sofocar el problema convocando el concilio regional cordobés del 852), venía haciendo gala una determinada facción de la cristiandad cordobesa preocupada por salvaguardar su Fe. Pero no corrió la misma suerte el cenobio de Peñamelaria, uno de los últimos baluartes de la minoría ultraortodoxa *dhimmi* durante el abadiato de Sansón (+ 890), del que no se tienen noticias ciertas del momento de su destrucción<sup>40</sup>. Para Fernando Arce ambos pudieron haber sido construidos “en una banda cronológica que iría desde finales de la década de los 30 hasta mediados de la década de los 40...”, es decir, bajo el mandato de *Abd-al-Rahman* II (822-852). Aunque se trata tan sólo de una hipótesis, ya que por el momento carecemos de documentación histórico-arqueológica que corrobore dicha cronología, hay que tener muy presentes las buenas relaciones entre este gobernante y las altas jerarquías eclesiásticas, un factor determinante a la hora de posibilitar la construcción de edificios de nueva planta<sup>41</sup>.

### ***LAS AUTORIDADES CRISTIANAS Y LOS EDIFICIOS DE CULTO***

Pero no seríamos justos si achacásemos la ruina física de muchos edificios cristianos únicamente a factores exógenos, a las actividades poco menos que depredadoras de los musul-

<sup>37</sup> Que así le denomina la CMZ: CSM, T. I, pág. 48.

<sup>38</sup> HME, T. I, pág. 208. Edificio que para Simonet habría que identificar con el descubierto en 1595 al emprender las obras del Hospital del Rey, un edificio “mozárabe bastante bien conservado, que revelaba en sus caracteres arquitectónicos ser del siglo VIII...”. Y recordemos también que fue en uno de estos períodos (con *Abd al-Rahman* I), y probablemente en un ámbito de negociaciones, cuando se erigió el conjunto cenobítico de Santa María de Melque: GAREN, 1992: pág. 303; LUIS REAL, (1992) 1995: pág. 34. Un *Abd al-Rahman* I que compró a los *dhimmies* cordobeses la mitad de la catedral de San Vicente pero que también permitió a cambio erigir un edificio *ex novo* fuera de la ciudad, al otro lado del Guadalquivir, según cuenta *Al-Maqqari* (DOZY, R, et alii, 1855-1861: T. I, pág. 368) puesto que durante muchos años había prevaecido el criterio de impedirles la construcción de nuevos centros de culto en las comarcas rurales, aunque si el disfrute de las iglesias erigidas en el interior de la ciudad: LEVI-PROVENÇAL, 1950b: T. III, pág. 224.

<sup>39</sup> MADRAZO, 1884: pág. 460. ARCE SÁINZ, 1992: pág. 166. No obstante es una posibilidad ya que, como hemos dicho, fue precisamente en esos primeros momentos de su mandato cuando tuvo lugar la publicación de aquel edicto que ordenaba destruir todos aquellos edificios cristianos levantados tras la ocupación y se prohibió el culto en los ya existentes. Sobre la actividad constructiva desarrollada bajo su mandato: SOUTO, 1994.

<sup>40</sup> ARCE SÁINZ, 1992: pág. 167. Como señala Eulogio: MS Liber III, Cap. X: CSM T. II, pág. 451.

<sup>41</sup> ARCE SÁINZ, 1992: pág. 161 nota nº 12. Aunque desconocemos los factores que le permiten datar por aproximación, el abanico cronológico es aceptable, si bien es verdad que nosotros lo ampliaríamos (809-847), pero siempre en un marco de buenas relaciones.





**Epígrafe conmemorativo de la restauración de San Martín de Castañeda en el año 921 (prov. de Zamora):** algunos epígrafes de los siglos IX-X ponen de manifiesto con orgullo la obligada habilidad restauradora adquirida por los *dhimmies* a partir del 711.

manes, puesto que como ya señalara Simonet<sup>42</sup> si San Eulogio afirmó que en su tiempo los musulmanes habían derribado iglesias con más de trescientos años de antigüedad hay que suponer que estas no fueron destruidas a su llegada aunque probablemente si que fueron cerradas al culto; una visión catastrofista que compartirá Álvaro de Córdoba, su íntimo amigo, que nos detalla cómo las injurias y afrentas inspiradas por el desprecio y el odio causaban cada día agravios más reales en las mansiones del Señor y en las casas del santuario, cómo las iglesias de Dios eran destruidas y los templos antiguos, de firme solidez, son completamente asolados:

*“... Et licet hec homnia ab illis per contemtu et derisione uel odio u diximus impleatur, tamen etiam carnaliter in habitationes Domini et in sanctuarii edes cotidie perpetratur, dum ecclesie Dei dextruuntur et antiqua soliditate templa firmata terra tenus quoquantur...”*<sup>43</sup>.

También fueron determinantes los factores endógenos, de la propia comunidad *dimmiyyun*. Ya el abad Sansón en su *Apologeticus*, redactado en la segunda mitad del s. IX, denunció el comportamiento de un “enemigo de Cristo”, el obispo malacitano *Hostegesis*<sup>44</sup>, por su

<sup>42</sup> HME, T. II, nota nº 1.

<sup>43</sup> IL 7: CSM, T. I, pág. 279. Una traducción con ciertas variantes la encontramos en HME, T. II, pág. 465.

<sup>44</sup> Cargo que había logrado por simonía a los 29 años de edad: CSM, T. II, 2: págs. 548 y ss. Una forma de acceso ciertamente indigna que ya fuera severamente condenada por el canon XIX del IV Concilio de Toledo (633): CVH, pág. 199 y ss.



desprecio por la conservación espiritual y económica de las basílicas ubicadas en su obispado: no sólo se apropiaba de las tercias que tenían que redundar en la restauración y conservación de las basílicas sino que las gravaba con más impuestos. El resultado era fácilmente predecible: las fábricas de los edificios se consumían por el abandono institucional en su propia pobreza. E igualmente crítico fue el abad con el conde Servando:

*“Exin omnes basilicas urbis predictae tributarias fecit esse et impurus hostis de purissimus oblationibus fidelium, in iusibus conlatas templi dominici, thesauros fisci iniatus est ampliare, ut expoliando mensam Xpi ditando palatia fisci uidetur...”<sup>45</sup>.*

Comportamientos de este tipo, y por mucho que indignen al abad cordobés, no fueron exclusivos de estos dirigentes, de esos “malos cristianos”, ni asaltaron ahora por vez primera a la Iglesia hispana. Las quejas del abad hemos de interpretarlas, primero, como una crítica hacia el abandono de las obligaciones propias del *ius episcopale* (entre las que se encontraba el destinar un tercio de las rentas procedentes de las iglesias a su conservación y restauración), abandono que corrobora el pobre papel desempeñado por el episcopado - en líneas generales y salvo excepciones como la de Cixila - en los territorios sometidos. Y en segundo lugar como un testimonio a partir del que evidenciar la intervención del poder civil en el eclesiástico y la presión fiscal ejercida sobre la Iglesia (se refiere a las basílicas de la ciudad de Córdoba) en aquellas latitudes hispanas. Y a partir de estas coordenadas cabría preguntarnos también si contaron o no los nobles patrocinadores de estos conjuntos, a la hora de su construcción, con el pertinente consentimiento episcopal al que aludían diversas disposiciones conciliares de época goda. Personalmente, ocupándonos del caso cordobés y teniendo en cuenta las relaciones de dichos promotores con la alta jerarquía eclesiástica, pensamos que no. Y de la misma opinión es Antonio Yelo, para el que la prohibición de construir cenobios sin la aprobación del obispo quedó sin posible aplicación debido a que la separación del medio social trajo consigo un cierto desentendimiento del medio eclesiástico oficial<sup>46</sup>. Especialmente el segundo de estos textos pone de relieve la posibilidad que la comunidad cristiana cordobesa tuvo de “restaurar” los edificios preexistentes y de erigir edificios de nueva planta. Si estas actividades no se dieron las causas no fueron sólo las prescripciones musulmanas sino la falta de actuación o desidia por parte de determinadas autoridades cristianas, tanto civiles como eclesiásticas, en ocasiones motivadas por una más que elocuente falta de diálogo y entendimiento entre el hábitat rural y urbano.

### **LOS ARTÍFICES DHIMMÍES.**

Respecto a la mano de obra utilizada en las construcciones *dhimmie*s tampoco sabemos mucho. Simonet, nuevamente sin citar la fuente, asegura que “gran parte del pueblo fabril... ganaría su subsistencia trabajando en las obras arquitectónicas de los moros...”<sup>47</sup> y que en el

<sup>45</sup> CSM, T. II: pág. 551.

<sup>46</sup> 1993, pág. 458.

<sup>47</sup> HME, T. II: pág. 368. Opinión que sería corroborada por PAVÓN, 1970b: pág. 125, fig. 3 al localizar en *Medinat al-Zahrâ* piezas idénticas a las existentes en San Fructuoso de Montelios.



s. X se produjo una emigración hacia el sur: “Sabemos también que Abderramán III hizo venir para sus construcciones millares de operarios de la España del norte; indicio claro no sólo de que escaseaban entre los habitantes de Córdoba, sino de que los sultanes preferían a los cristianos para semejantes obras...”<sup>48</sup>. Pero gracias a Tábanos y Peñamelaria conocemos el destacado papel que jugó la nobleza cordobesa en el proceso y el hecho de que los futuros “monjes” y “monjas” no intervinieron, al menos en este caso, en la construcción puesto que mientras esta tenía lugar tanto los patrocinadores como los miembros de la futura comunidad permanecieron junto a la ciudad cordobesa: “*Verum nonnullo tempore in sancta religione apud urbem utrisque sororibus uersantibus, continuo expleto iam propriis, ut diximus, sumptibus Tabanensi coenobio, eo se uiri cum mulieribus Xpo militaturi conferunt...*”<sup>49</sup>.

Entonces, ¿se contrató mano de obra o se utilizó la de origen servil? Por el momento resulta difícil saberlo con seguridad, aunque tanto el pago a operarios como la compra de los materiales o dotación de iglesias y dependencias bien pudieran ser algunas de las fuentes de gastos que justifican la utilización del *sumptu proprio* de sus fundadores en la creación del cenobio<sup>50</sup>. A pesar de tratarse de dos casos un tanto anómalos y restringidos a una comunidad *dimmiyyun* tan concreta como la cordobesa, acaso pudieran reflejar una actuación generalizada en cuyo contexto cobra mayor sentido el énfasis puesto en los epígrafes por algunos compañeros emigrados a territorios libres, obligados tal vez por las circunstancias socio-económicas a participar en el proceso constructivo<sup>51</sup>. No obstante tampoco podemos perder de vista la pervivencia de la figura del siervo o pechero entre los cristianos de *al-Andalus* en el s. VIII, como los presentes en el pacto firmado por Teodomiro en Orihuela en el 713, aunque sea una realidad su disminución con el paso del tiempo a través de las conversiones al Islamismo.

“En resumidas cuentas, lo que tenemos es un panorama social diverso, en el que las respuestas materiales cristianas estarán definidas por las capacidades, limitaciones e intereses de los distintos agentes actuantes dentro del colectivo mozárabe, un cuerpo socioeconómico en absoluto homogéneo, como tampoco lo son el muladí, el árabe o el bereber...”. Estas palabras de Fernando Sáinz en relación con la actividad constructiva de *Ibn Hafsun* en Bobastro<sup>52</sup> y sus alrededores destacan la heterogeneidad e interrelación imperante en la sociedad de la época; una heterogeneidad que, como no podía ser de otra forma, también alcanzó a sus manifestaciones artísticas, hasta tal punto que resultará muy difícil precisar las aportaciones de unos y otros en el campo de la arquitectura de la época.

### ***EL CENOBIO DHIMMÍ: INFRAESTRUCTURA EDILICIA.***

¿Cómo se organizaban los cenobios cristianos erigidos en territorio cordobés? ¿Cuáles eran, desde el punto de vista de las fuentes escritas, los edificios, estancias y zonas que com-

<sup>48</sup> HME, T. II: pág. 368 nota nº 2.

<sup>49</sup> MS Liber III Cap. X: CSM T. II, págs. 447-448; ARCE SÁINZ, 1992: pág. 163.

<sup>50</sup> ARCE SÁINZ, 1992: pág. 164.

<sup>51</sup> MARTINEZ TEJERA, 1996.

<sup>52</sup> 2001: pág. 134.



ponían su estructura material? ¿Qué sabemos desde el punto de vista arqueológico? Muchos de los edificios que componen el organigrama cenobítico ideal que vamos a dibujar, y que como tales aparecerán en los textos, no son ni mucho menos exclusivos de este tipo de hábitat puesto que el cenobio no es más que “una traducción ‘a lo divino’ del reino terrestre”<sup>53</sup>. De hecho no resulta muy difícil encontrar otro tipo de edificaciones religiosas (caso de la *domus episcopi*) incluso fuera de la península con, prácticamente, las mismas instalaciones<sup>54</sup>.

Pero antes de entrar de lleno en estas cuestiones me gustaría recordar que dos siglos antes San Isidoro, en su *Regula Monachorum*, describió el cenobio como un recinto cerrado que contaba con un único acceso, lo que garantizaba su mayor fortificación y defensa (*munitio*), y una puerta trasera o postigo a través del cual acudir al huerto, incluido dentro del recinto claustral con el fin de que los monjes no tuvieran ocasión de vagar por el exterior<sup>55</sup>. ¿Estuvieron los cenobios *dhimmíes* acotados físicamente mediante algún tipo de fortificación permanente? Parece ser que sí, que los cenobios *dhimmíes* también estuvieron aislados del entorno, pues en el de San Salvador de Peñamelaria una única puerta era la que permitía acceder a su interior (*“arrepta clave portam monasterii inconsuetus aperit minimoque tantum modo claue superposito retrusit...”*)<sup>56</sup>.

De las dependencias u edificios que conformaban el cenobio *dhimmíes* muy poco lo que sabemos. Entre las destinadas a la producción, elaboración, transformación y almacenaje cabría destacar<sup>57</sup> la relacionada con la producción libraria, con la elaboración de códices, tarea que se llevaría a cabo en el *scriptorium* o *scrinum*, que así lo llama San Eulogio<sup>58</sup>; códices que se custodiaban en un espacio designado con los términos *teca* y *librorum*<sup>59</sup>.

Entre los edificios y estancias cenobíticas destinadas al exterior cabe destacar la presencia de un espacio dedicado a la asistencia - que otros textos altomedievales hispanos, no los *dhimmíes*, denominan *cella peregrinorum*, *xenodochium* y *hospital* - ya que en su *Memoriale Sanctorum*, San Eulogio hará alusión a la posibilidad de *hospitium*, de alojamen-

<sup>53</sup> DÍAZ MARTÍNEZ, 1985b: pág. 342.

<sup>54</sup> Por poner un ejemplo, la *domus* episcopal de Lorenzo I en Milán (primera mitad del s. VI) ya contaba - según testimonios escritos - con *triclinium*, *oratorium*, *scriptorium*, *olearium*, *horreum*, *cellarium*, *coquina*, *caneva*, *hortus* y *balneum*: LUSUARDI, (1991) 1992: págs. 230-231.

<sup>55</sup> “*Monasterii autem munitio tantum ianiam secus habebit et unum posticum per qua eatur ad hortum... Hortulus sane intra monasterium sit inclusus quatenus dum intus monachi operantur nulla occasione exterius euagetur...*”: RI, Cap. I, “*De monasterio*”: RMEV, pág. 91; BANGO, 1995b: pág. 52 y (1997) 1999: pág. 12. MARTÍNEZ TEJERA, (1990) 1997: pág. 120. La traducción que aquí presentamos refleja variaciones respecto a la ofrecida por sus editores.

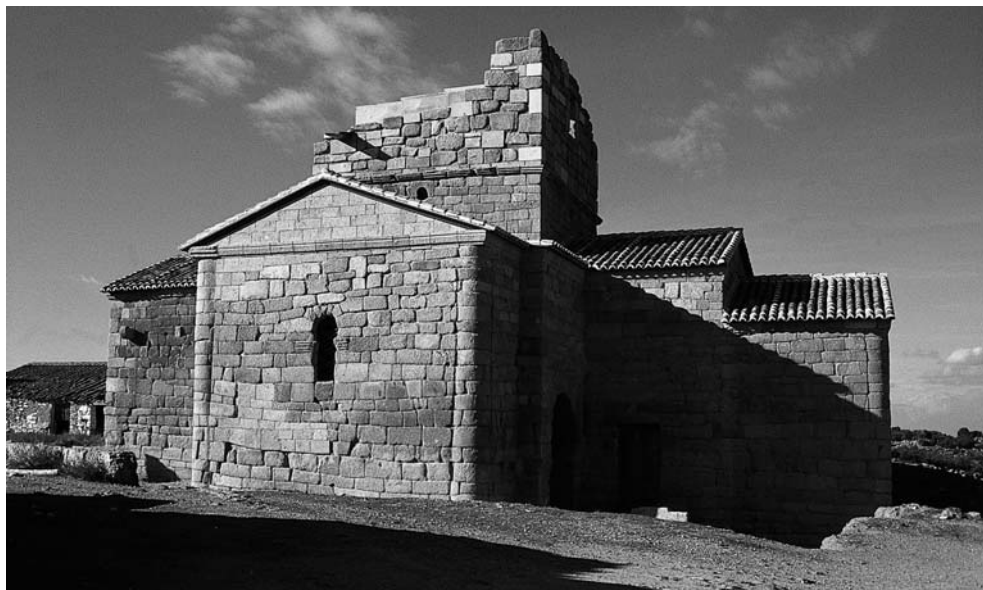
<sup>56</sup> MS, Libro II, Cap. XI: CSM, T. II, pág. 453. HERRERA ROLDÁN, 1997: pág. 242.

<sup>57</sup> Pues de otras como el *horreum* y el *furnus* u Horno (denominado *caminus* o *clibanus* por San Eulogio en sentido metafórico, referido al infierno), solo encontramos recogido en termino y no en relación con ambientes cenobíticos: MS I y II; HERRERA ROLDÁN, 1997: págs. 39, 48 y 139.

<sup>58</sup> *Ibidem*, pág. 293. Uno de estos códices es el denominado “Ovetense”, custodiado en El Escorial (R. II. 18), copia cordobesa probablemente realizada hacia el 882: DÍAZ Y DÍAZ, 1995a: págs. 64-69.

<sup>59</sup> En los epigramas del arcepreste cordobés Cipriano: *Lírica mozárabe...*, págs. 86-87.





***Santa María de Melque (Puebla de Montalbán, prov. de Toledo):***

*fue el cumplimiento de la normativa islámica por parte de los dhimmies lo que posibilitó la construcción y restauración de edificios culturales y cenobios cristianos en territorios sometidos, lo que posibilitó la aparición de una “arquitectura del pacto”.*

to, en los monasterios de Tábanos y Cuteclara<sup>60</sup>, lo que implica la existencia de alguna infraestructura edilicia de este tipo y, muy probablemente, en el *Armilatense* o de San Zoilo, ya que *Armilat* era un punto de referencia importante en la red viaria que unía Córdoba y Toledo<sup>61</sup>. ¿Contaron los cenobios cordobeses con hospedería monástica? Teniendo en cuenta además que la legislación musulmana obligaba a los cristianos a dar hospedaje gratuito a los peregrinos musulmanes durante 3 días en sus iglesias y monasterios, así debió ser, al menos en los de nueva fundación<sup>62</sup>. Si hasta esos momentos el cenobio, mediante la atención social, se había convertido en una referencia asistencial a menudo insustituible<sup>63</sup>, no hay motivos al menos aparentes para pensar que dejase de ejercer tal actividad a partir del 711.

Más numerosas son las noticias que conservamos respecto a los edificios y estancias para uso de los cenobitas<sup>64</sup>, que nos permiten hablar de la existencia de un espacio para la oración; de *cellae* y *cellulae*, de celdas, incluso de un tipo de celda para la reclusión, tal vez con carác-

<sup>60</sup> ARCE SÁINZ, 1992: págs. 165-166. Término recogido por HERRERA ROLDÁN, 1997: pág. 139.

<sup>61</sup> RUIBAL, (1986) 1989: pág. 17.

<sup>62</sup> NIETO CUMPLIDO, (1995) 1996: pág. 35.

<sup>63</sup> DÍAZ MARTÍNEZ, (1990) 1997: pág. 99.

<sup>64</sup> Aunque guardan silencio de otras que por indispensables es de suponer que existieran, como por ejemplo la destinada a la alimentación (*refectorium*, *triclinium*, *cenaculum-coenaculum*).



ter penitencial o de castigo (como el *ergastulum*, *carcere*, *cella obscura* que encontramos en algunos textos hispanos del siglo VII); tal vez de un espacio claustral (*claustrum*); de un ámbito para el descanso (que en los textos altomedievales aparecen bajo las denominaciones de *cubiculum*, *dormientium locum* y *durmiturium*); de una dependencia para el cuidado de ancianos y enfermos y de un ámbito para la reunión y la reflexión (a modo de sala capitular).

Se ha llegado a afirmar, a partir del *argumentum ex silentium* de los textos de San Eulogio<sup>65</sup>, que los monasterios dúplices de Tábanos y Peñamelaria carecieron de iglesia, que fueron simples casas de retiro devocional en donde se celebraría una especie de misa individual en la intimidad de la celda, es decir, algo similar a los *ribats* y *rabitats* islámicos, en donde los residentes habitaban celdas-oratorios con nichos-mihrab para la oración individual<sup>66</sup>. Tan aventurada afirmación ha sido precisada recientemente partiendo de una serie de textos del propio Eulogio en los que se recogen varias actividades que, indiscutiblemente, habrían de desarrollarse en un espacio sagrado comunitario: la salvaguarda de las reliquias de los mártires y la celebración de determinadas fiestas litúrgicas<sup>67</sup>; no obstante, no deja de resultar extraño que las mártires Columba y Pomposa, familiares directos de los fundadores de estos cenobios, no recibieran enterramiento en sus correspondientes iglesias. ¿Tal vez por motivos de seguridad? ¿O por imposibilidad, por tratarse de iglesias en las que no podían efectuarse inhumaciones?.

¿Existieron celdas individuales en los cenobios localizados en territorios sometidos y erigidos *ex novo*? En el capítulo del MS que dedicó a la mártir Columba, San Eulogio ofrece una noticia ciertamente interesante:

*“Quodam igitur tempore petiit a consoribus Columba et inter ipsa claustra in quodam angullo cellula sibi daretur, quo secum sola demorans immunis a ceterarum strepitu fierit. Annuunt pro rogatu sanctae sorores praebentque adminiculum suo consensu augenti virginis sanctitatem, quae aliquam etiam inde percipere confidebant mercedem. Ut etiam praemio dignum est sanctae convuersionis studium, ita et erga pie uiuentes religiosus affectus, nec distat a factis bona consensio, quae non uirtute animi, sed uirium quassatur defectu, ut cum forte non fuerit uigor corporis talia exercendi, sit mentis intentio similibus delectandi, communia sunt enim operis sancti commercia et eo fiunt Xpo gratissima, quo simplicetur in caritate perfecta ad nostrum referimus commodum fraternae sanctitatis studium...”*<sup>68</sup>

<sup>65</sup> GAREN, 1992: pág. 304.

<sup>66</sup> *Rabitas* o *ribats* que ya fueran estudiadas por TORRES BALBAS, 1949. Por el momento el conjunto mejor conocido desde el punto de vista arqueológico en la península (ss. X-XI) es el de Guardamar del Segura (Alicante): AZUAR, 1990; SCALES, 1993.

<sup>67</sup> ARCE SÁINZ, 1992: pág. 164. A estas actividades añadiríamos la excepcionalidad del uso de celdas para uso individual, como veremos al hablar de la mártir Columba en Tábanos.

<sup>68</sup> Liber II, Cap. X: CSM T. II, pág. 449. HERRERA ROLDÁN, 1997: pág. 42.



La virgen Columba, en su deseo de profundizar en su vida interior, solicitó la concesión o adjudicación de una celda separada y ubicada en un ángulo del claustro o del monasterio dúplice de Tábanos para su uso exclusivo e individual, petición para la que obtuvo licencia, llevando entonces una vida solitaria dentro del propio cenobio. Y parece ser que en determinados templos cordobeses pudo haber existido un tipo de estancia o celda apartada y destinada a la reclusión, como en la basílica de los Tres Santos, según parece deducirse del testimonio de San Eulogio: “*serue Dei monache, qui tunc in supradicte sanctuario adhunc iuuenis cum Paulo presbytere reclusus manebat...*”<sup>69</sup>

Al narrar las vicisitudes de la futura mártir Columba, San Eulogio describió muy de pasada la distribución de las comunidades masculinas y femeninas del monasterio dúplice de Tábanos, en el que los claustros de las vírgenes (*claustra feminarum*) se encontraban separados - por altas paredes - de las celdas de los monjes: “*claustra feminarum a cellulis monachorum altis interiectis disparata maceritis...*”<sup>70</sup>. ¿Podemos hablar de *claustra virorum* frente a *claustra feminarum*, entendiendo *claustra* como un espacio arquitectónico determinado? Así parece indicarlo el hecho de que la celda en la que -excepcionalmente y después del necesario permiso- se recluyó la virgen Columba en el monasterio de Tábanos se encontrase en un ángulo del mismo (“*a consoribus Columba et inter ipsa claustra in quodam angullo cellula sibi daretur...*”); no obstante también puede ocurrir que se utilice el término en sentido metonímico (claustro = monasterio), en cuyo caso la celda en la que se recluyó Columba se encontraría apartada en un ángulo del monasterio. Y la *passio* (redactada poco después del 931) de la virgen Argentea, hija del rebelde *Omar Ibn Hafsun*, relata como rogó a su padre que construyera – con el fin de aislarla del torbellino del siglo - un alojamiento cerrado, para ella y sus compañeras, debajo del palacio: “*reclusum michi hospitium infra huius palatii claustra construi, quo recedens a saeculi turbinibus liberius possem, puellis michi comitantibus, uotum perpetrare...*”<sup>72</sup>

En cuanto a la organización del espacio para el descanso, del espacio en el que se encontraban las camas o lechos (que San Eulogio denomina *cubile*, *torus*, *stramentum* y *stratum*)<sup>73</sup> apenas sabemos nada, pues las noticias que podemos extraer de los textos *dhimmies* respecto a esta dependencia monástica son escasas, poco significativas e imprecisas; únicamente cons-

<sup>69</sup> MS II, 9, 10: CSM, T. II, pág. 415. ZOZAYA, 1976: pág. 329. Estancia distinta a la *carcere* o *cella obscura* de la que nos habla San Eulogio, relacionada con el ámbito civil: HERRERA ROLDÁN, 1997: pág. 40. MS Libros II y III, Caps. I, IV, X, XI, XVI, XVII: CSM, T. II, págs. 399, 405, 430, 432, 456, 459) y *Documentum Martyriale, Proemium titulo*: Ibídem, T. II, pág. 461.

<sup>70</sup> Libros II (Capítulos II y X) y III (Capítulo XI): CSM, T. II, págs. 402, 427, 449 y 453 (pág. 449: “*Maceriae, simples paredes largas con que se cercan algunas viñas: “sunt parietes longi quibus vineae aliquae clauduntur...”*), Libro XV.9: ETY, T. II, págs. 248-249).

<sup>71</sup> MS Cap. X: CSM, pág. 449. HERRERA ROLDÁN, 1997: pág. 47.

<sup>72</sup> Una traducción muy distinta a la ofrecida por el PH, pág. 255: “Que me haga construir una celda apartada (*hospitium*) dentro (*infra*) de las paredes (*claustra*) de este palacio... en compañía de mis hermanas (*puellis*)...”. Texto anteriormente editado por DOZY, 1854: T. II, págs. 326-343).

<sup>73</sup> HERRERA ROLDÁN, 1997: págs. 308 y 324. Lechos que, con influencia oriental, encontramos representados en ALE, fol. 105 y en el conocido como “Beato de Escalada”.







***San Miguel de Liño (Monte Naranco, Oviedo), obra adscrita al periodo ramirense (Ramiro I, 842-850): mientras que los dhimmíes veían restringida su actividad constructiva por imperativos legales los reyes cristianos favorecieron la construcción de edificios culturales con el fin de extender la Iglesia por su reino, tal y como afirman las crónicas cristianas.***

tatar su existencia – al menos dos - en los monasterios dúplices<sup>74</sup> pues San Eulogio, en su capítulo dedicado a la virgen y mártir Pomposa, nos presenta a Félix, abad peñamelariense, y a unos hermanos suyos “*regredientibus ad cubile...*”<sup>75</sup>. Y lo mismo ocurrirá con otras dos dependencias: la destinada al cuidado de los cenobitas enfermos y ancianos, la enfermería (estancia que aparece en otros textos como *locus aegrotantium* y *domus infirmorum*), de la que conocemos su existencia gracias a un texto de *Ibn Yulyul* en el que cuenta como *Abd al-Rahman III al-Naçir*, aquejado de una fuerte dolencia de oído, acudió a un cenobio de la sierra cordobesa para ser atendido por un monje, obteniendo unos resultados favorables<sup>76</sup>, y la destinada a la reunión, en las que se inculcaba al cenobita lo conocido, de ahí que a las mismas se las denomine *conlatio* o *confesio*, es decir, colación o confesión<sup>77</sup>; estas, al parecer, tenían lugar después de la puesta de sol “*signum dandi in diurnis officiis, siue in conlatione uel in*

<sup>74</sup> Como ya señalaba la RC, Cap. XVI: RMEV, pág. 200. BANGO, (1997) 1999: pág. 24.

<sup>75</sup> MS Libro III, Cap. XI: CSM, T. II, pág. 453.

<sup>76</sup> VERNET, 1968.

<sup>77</sup> Según la definición que ofrece Paulo Álvaro de Córdoba (IL, X): DELGADO LEÓN, 1996b: pág. 107.



*collecta pos solis occubitus...*”, correspondiendo “al de semana”, dar la señal para la conferencia<sup>78</sup>.

Y para concluir este breve recorrido por algunos de los espacios, estancias o dependencias con que contaron los cenobios *dhimmies* haré referencia, en primer lugar, a esa pequeña ventana o *fenestra* abierta en el muro que separaba las comunidades masculina y femenina en Tábanos y que constituía el único medio de comunicación entre ambas: “*Sed si sub inde aut fratribus congrua instaret necessitas aut hospitem pia impetraret humanitas, solo venerabilis Elisabeth per fenestram se exhibebat cernendam, quae prior et totius erat mater uera monasterii...*”<sup>79</sup>. Y en segundo lugar a un espacio para el enterramiento colectivo, al espacio *ad tumulandum*. Un texto datado en los siglos IX-X, el epígrafe del abad Recosindo – conservado en la Escuela Nacional de Atarfe (Granada) – nos sugiere la posibilidad de que los cenobitas *dhimmis* se hicieran enterrar en urnas, una modalidad de enterramiento especialmente utilizada por los cenobitas sirios: “*RECOSINDI ABBA HIC LATET URNULA...*” (“Aquí se esconde la pequeña urna de Recosindo abad...”)<sup>80</sup>. Una hipótesis que toma más cuerpo si tenemos en cuenta que en los cenobios sirios los sarcófagos no estaban destinados a individualidades (excepto si se trataba del monje fundador o de un asceta muerto en olor de santidad) sino a categorías de monjes; es decir, en un mismo sarcófago se inhumaban varios cadáveres<sup>81</sup>.

Estos espacios cementeriales tampoco se vieron libres de saqueos y violaciones, protagonizadas a veces por las propias autoridades *dhimmies*, una lamentable actuación que, con respecto al conde Servando, fue duramente censurada por el abad Sansón en su *Apologeticus*: “Y todavía, no contento con la muerte de los suyos, no pudo evitar romper el descanso de los muertos, pues los cuerpos de aquellos que fueron puestos bajo las aras de Dios los sacó de tan insigne lugar y los mostró a los fieles del rey...”<sup>82</sup>.

Los escritos de Eulogio y Paulo Álvaro, junto con algún que otro texto martirial, nos permiten conocer el lugar en el que recibieron sepultura algunos de los cordobeses martirizados entre los años 850-859, si bien es verdad que en la mayoría de los casos resulta imposible precisar su localización topográfica más allá de lo afirmado por el propio texto (“cerca del mártir”, “junto a”, “cerca de”, “en la basílica o aula”, etc), compartiendo así una de las características que mejor definen los denominados epitafios *ad sanctos* de entre los siglos IV-V y fina-

<sup>78</sup> HERRERA ROLDÁN, 1997: pág. 109.

<sup>79</sup> MS Liber II, Cap. X: CSM, T. II, pág. 449.

<sup>80</sup> MARINER, 1960-1961. Otros ejemplos los encontramos en ICERV (inscrip. n.ºS 285 y 509) y en epitafios de Sansón y Cipriano: *Lírica mozárabe...*, págs. 82-83 y 90-91.

<sup>81</sup> PEÑA, I, 1985: pág. 74.

<sup>82</sup> II, *Praefatio* 5, 19-23: CSM, T. II, pág. 551. Destrucción y violaciones a las que intentó poner fin varios siglos antes el canon XLVI del IV Concilio de Toledo (633): “De los clérigos que destruyen los sepulcros”. Disposición que nos informa también del hecho de que las leyes civiles condenaban con la pena capital, puesto que lo consideran un sacrilegio, la demolición de los sepulcros: CVH, pág. 207. IH, pág. 139.



les del VII: su vaguedad e imprecisión a la hora no sólo de designar el nombre del edificio en la que fueron inhumados sino también el espacio arquitectónico en el que lo hicieron, tal vez movidos por razones de seguridad. No obstante podemos observar, si no el comportamiento funerario de toda la comunidad *diminiyyum*, al menos el de un cierto sector de la misma.

Por San Eulogio sabemos que algunos de los monjes y mártires cordobeses fueron enterrados “en” espacios cenobíticos, aunque en muchos casos no se especifique el lugar exacto: Pedro y Jorge, “*in Pinnae Mellarensi* (o *Pinamelariensi*) *coenobio...*”, que no es otro que el de San Salvador de Peñamelaria, situado no lejos (*haud procul*) de la ciudad de Córdoba<sup>83</sup>; los cuerpos de Flora y María en el cenobio de Cuteclara o *coenobio Cuteclarensi*, mientras que sus cabezas (recordemos que murieron decapitadas) fueron “escondidas” en la basílica de San Acisclo (“*capita uero illarum in basilica sancti Aciscli martyris reconduntur...*”)<sup>84</sup>; Cristobal y Leovigildo junto a la basílica de San Zoilo (“*basilica sancti Zoyli sepulta sunt...*”)<sup>85</sup> mientras que junto al santuario del mismo recibieron sepultura el diácono Pablo y el monje Teodomiro (“*cum... monachi corpore apud sanctuarium praedicti martyris Zoyli conditum est...*”)<sup>86</sup>; “Cerca del túmulo” de San Acisclo, y uno junto a otro, recibieron sepultura los cuerpos del presbítero Perfecto (“*in basilica sancti Aciscli in eo titulo, quo felicia eius membra quiescunt, humatur...*”) y del monje Argimiro (“*sancti Aciscli basilicae deportatur ac digno sacerdotum ministerio prope tumulum praedicti martyris et sancti Perfectum humatum est...*”)<sup>87</sup>, además del diácono Sisenando (“*in praedicti martyris Aciscli aulam deportata reconduntur...*”)<sup>88</sup>; las monjas Pomposa y Columba fueron enterradas en la basílica/santuario de Sta. Eulalia (de Mérida), en el *vico Fragellas* (la *Qarabita* musulmana, dentro del término de Santa María de Transsierra, nombre con el que los castellanos la rebautizaron en el s. XIII)<sup>89</sup>; el presbítero Rodrigo y el mártir Salomón en la basílica de los Santos Cosme y Damián, *ad vicum Colubris*<sup>90</sup>; en la de los Tres Santos, Sabigotho (“*sanctorum trium cineribus adunata est...*”) y Argénteo (“*uero cenobio baselice Sanctorum Trium, presente episcopi cum omni clero, sollemniter recondentes...*”)<sup>91</sup>; los cuerpos de las vírgenes Leocricia y Liliosa descansaron en la basílica de

<sup>83</sup> MS Liber II, Cap. IX; Liber III, Cap. XIII: CSM, T. II, págs. 430, 455.

<sup>84</sup> MS Liber II, Caps. VIII y XVI: ibidem, T. I, pág. 415 y T. II, pág. 456.

<sup>85</sup> MS Libro II, Cap. XI: ibidem, T. II, pág. 431.

<sup>86</sup> MS Libro II, Cap. VI: ibidem, T. II, págs. 405-406.

<sup>87</sup> MS Libro II, Caps. V y VIII: ibidem, T. II: págs. 404 y 415.

<sup>88</sup> MS Libro III, Cap. XVI: ibidem, T. II, pág. 456.

<sup>89</sup> MS Libro II, Caps. IX y XI: ibidem, T. II, págs. 452 y 454: la primera “*ad pedes sanctae Columba...*” y la segunda “*in basilica...*”. Sobre su localización: MADRAZO, 1884: pág. 442. MARCOS POUS, 1977 y ARJONA, 1997.

<sup>90</sup> AM 35: ibidem, T. II, pág. 494: *in basilica*.

<sup>91</sup> MS, Libro II, Cap. VIII: ibidem, T. II, pág. 430. PH, págs. 262-263. Enterramiento que tuvo lugar en la era DCCCCLVIII, año 931 y no 937, como se señala en HME y PH.





***Eclesia de Santiago y San Martín (Peñalba de Santiago, prov. de León), ¿931-937?:***  
*si los cristianos astur-leoneses contaron con el inestimable apoyo del episcopado a la hora de emprender construcciones culturales no ocurrió lo mismo con los dhimmíes, que se vieron obligados a recurrir a algunos nobles para sufragar la erección de nuevas edificaciones.*

San Ginés, en el “lugar” de Terzos o “junto al vículo de Tertios...”<sup>92</sup> y en San Cristóbal (“*quae est ultra amnem/flumen in parte meridiana...*”), el presbítero toledano Gumersindo, el monje *Servus Dei* y Félix, este último *aulam tuetur*<sup>93</sup>. Y aunque desconocemos la ubicación exacta del enterramiento del diácono cordobés Paulo y del propio San Eulogio, sabemos que éste último poco después de haberse efectuado fue trasladado *in basilica*, por lo que hay que suponer que en un principio permaneció fuera de ella<sup>94</sup>.

Los testimonios aquí recogidos indican que fue la basílica el lugar en el que mayoritariamente fueron enterrados los monjes *dhimmíes* cordobeses martirizados: Flora, María y Argimiro en San Acisclo; Teodomiro y San Eulogio en la de San Zoilo; Pomposa y Columba en

<sup>92</sup> VE: CSM T. I, pág. 341: “*in basilica sancti Genesi martyris, que sita est in locum Terzios, extitit tumulata...*”. AM 33, *Ibidem*, T. II, pág. 430: “*apud Genesium martyrem...*”. Tercios es un topónimo incluso numeroso en la actual provincia de Murcia, pero inexistente actualmente en la de Córdoba.

<sup>93</sup> MS, Libro II, Capítulos IX y X: *ibidem*, T. II págs. 415 y 430.

<sup>94</sup> VE: *Ibidem*, T. I, pág. 343: “*in basilica sancti Zoili titulo principali...*”. Dicha *traslatio* tuvo lugar ese mismo año, el 1 de junio, “desde su primer sepulcro a otro erigido en la capilla mayor o título principal de la misma basílica, como se lee en el código gótico de Azagra...”: HME, T. II, pág. 485.



la de Santa Eulalia de Fragellas; Sabigotho y Argétea en la de los Tres Santos<sup>95</sup>; Leocricia y Liliosa en la de San Ginés de Terzios y, por último, *Servus Dei* y Félix en la de San Cristobal. ¿En algún lugar en especial? Los textos sólo indican que se efectuaron tanto en el interior de San Zoilo - Teodomiro junto al *sanctuarium*, si entendemos como tal el lugar más íntimo del templo, aquél destinado a los oficiantes y en el que se localizaría el altar - como en el exterior (Cristobal y Leovigildo *apud* de San Zoilo). Y aunque los datos no son suficientes como para sacar conclusiones definitivas estamos en disposición de hacer algunas precisiones: las inhumaciones se efectúan en basílicas - independientemente de que sean monásticas o no - que no se encontraban en el interior de la ciudad<sup>96</sup> y preexistentes, lo que ha de ponerse en relación con la conflictiva situación que vivía la comunidad *diminiyyun* cordobesa de aquellos momentos y con las múltiples y alternantes disposiciones restrictivas en materia constructiva.

### ABREVIATURAS

ALE = Antifonario de León.

AM = *Apologeticus Martyrum* (Eulogio de Córdoba, s. IX).

CAST = Crónicas Asturianas (anónimas, 880-890).

CMZ = Crónica Mozárabe (a. 754).

CSM = *Corpus Scriptorum Muzarabicorum* (Juan Gil).

CVH = Concilios visigóticos e hispanorromanos.

ETY = Etimologías (Isidoro de Sevilla, s. VII).

HME = Historia de los Mozárabes (Simonet).

ICERV = Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda (Vives).

IH = Iglesias hispánicas (Rafael Puertas).

IL = *Indisculus Luminosus* (Paulo Álvaro de Córdoba, s. IX).

MS = *Memoriale Sanctorum* (Eulogio de Córdoba, s. IX).

PH = Pasionario hispánico (Pilar Riesco).

RC = Regla Común (¿ss. VII-X?).

RI = Regla de San Isidoro (s. VII).

RMEV = Reglas monásticas de la España visigoda.

VE = *Vita Eulogii* (Paulo Álvaro de Córdoba, s. IX).

<sup>95</sup> Edificio martirial situado extramuros de la ciudad romana e identificado por MADRAZO, 1884: págs. 438 y 440, con la actual iglesia de San Pedro de Córdoba.

<sup>96</sup> ¿Cómo explicar que ninguno de los mártires cordobeses fueron enterrados en la basílica de San Cipriano? ¿Por qué no dice a qué distancia se encontraban de la ciudad? Una posible explicación es que fuese un edificio cultural urbano, y como tal lo señala el obispo Recemundo en su calendario del 961: HME, T. II, pág. 327. Este último (T. III, pág. 598) y la autora del PH señalan que fue el templo principal de los “mozárabes” después de haber cedido la catedral a los árabes, recurriendo a MS II, Cap. IX: CSM, T. II, pág. 415 (¿?).



**BIBLIOGRAFÍA**

- ABU YUSUF YA'QUB, *Kitab el-Kharadj (Le livre de l'import foncier)*, trad. E. Fagnan, Paris 1921.
- ACIÉN ALMANSA, Manuel, 1994: *Entre el Feudalismo y el Islam. Umar ibn Hafsun en los historia-dores, en las fuentes y en la historia*, Colección "Martínez de Mazas", Serie Estudios. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Jaén, Granada.
- AJBÂR MAYMUA o *Colección de Tradiciones. Crónica anónima del siglo XI*, dada a conocer por 1ª vez, traducida y anotada por Lafuente Alcántara: Colección de Crónicas Árabes de la Real Academia de la Historia (Madrid). Vol. I, 1867 (Madrid, reedic. 1984).
- Antifonario visigótico-mozárabe de la Catedral de León*, Edic. notas e índices de Louis Brou y José Vives, Monumenta Hispaniae Sacra Serie litúrgica, Vol. V, 1. Barcelona-Madrid, 1959.
- ARCE SÁINZ, Fernando, 1992: "Los monasterios cordobeses de Tábanos y Peñamelaria a lo luz de los textos y su entorno histórico", *Boletín de Arqueología Medieval* n° 6, pp. 157-170.
- ID. 2001: "Arquitectura y rebelión: construcción de iglesias durante la revuelta de 'Umar B. Hafsun", *Al-Qantara* Vol. XXII, fasc. 1, pp. 121-145.
- ARJONA DE CASTRO, Antonio, 1997: "Eşarabaita nombre mozárabe de la actual Santa María de Transsierra y del lugar donde después se construiría Medinat al-Zahra", *Boletín de la Real Academia de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes de Córdoba*, Año LXVIII n° 133, pp. 112-118.
- AZUAR RUÍZ, Rafael, 1990: "La Rábita de Guardamar (Alicante): su arquitectura", *Cuadernos de Medinat al-Zahra* Vol. 2, pp. 55-83.
- BANGO TORVISO, Isidro Gonzalo, (1988) 1994a: "Arquitectura prerrománica en los reinos occidentales de la península", *Actas del Simposi Internacional Arquitectura a Catalunya (segles IX, X i priera meitat de l'XI)*, pp. 25-36 (Girona) Girona.
- ID. 1994c: "Arquitectura de repoblación", *Historia del Arte en Castilla y León* Vol. I ("Prehistoria. Edad Antigua y Arte Prerrománico"), pp. 169-216, Edit. Ambito, Valladolid.
- ID. 1995b: *Edificios e imágenes medievales. Historia y significado de las Formas*, Colección "Historia de España" 11, Madrid.
- ID. (1995) 1996b: "El arte mozárabe", *Actas del I Congreso Nacional de Cultura Mozárabe* ("Historia, Arte, Literatura, Liturgia y Música"), pp. 37-52, (Córdoba) Córdoba.
- ID. (1997) 1999: "El monasterio hispano. Los textos como aproximación a su topografía y a la función de sus dependencias", en *Los monasterios aragoneses*, coord. Mª del Carmen Lacarra. Excma. Diputación de Zaragoza (Zaragoza) Zaragoza pp. 7-24.
- ID. 2001: *Arte Prerrománico Hispánico. El arte en la España cristiana de los siglos VI al XI*, Summa Artis, Historia General de Arte, VIII-II, Edit. Espasa Calpe, Madrid.
- BELIN, M, 1851: "Fetoua relatif à la condition des zimmis", *Journal Asiatique* XVIII, pp. 494-495.
- BISHEH, Ghazi, 2000: "Los Omeyas. Los inicios del arte islámico", en *Los Omeyas. El inicio del Arte Islámico*, Ciclo Internacional de Exposiciones "Museo sin Fronteras", pp. 53-57, Viena.
- BISHEH, Ghazi; KEHRBERG, Ina; TOHME, Lara y ZAYADINE, Fawzi, 2000: "Los omeyas y sus súbditos cristianos", en *Los Omeyas. El inicio del Arte Islámico*, Ciclo Internacional de Exposiciones "Museo sin Fronteras", pp. 77-99, Viena.
- BOSWORTH, C.E, 1982: "The Concept of Dhimma in Early Islam", *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, eds. B. Braude y B. Lewis, New-York - London.



CAMÓN AZNAR, José, 1963: "Arquitectura española del siglo X. Mozárabe y de la repoblación", *Goya* nº 52, pp. 206-219.

CONDE, José Antonio, 1844: *Historia de la dominación de los árabes en España, sacada de varios manuscritos y memorias arábicas*, 3 Vols. Barcelona (Edic. Facsímil, Ediciones Simbad).

*Conversion and Continuity. Indigenous Christian Communities in Islamic Lands, Eight to Eighteen Centuries*, pp. 1-14, Ed. de Gervers y Bikhazi, J.R, Pontifical Institute of Mediaeval Studies Series, Toronto 1990.

*Crónica mozárabe de 754*, ed. crítica y traducción de José Eduardo López Pereira, Zaragoza 1980.

*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.

DELGADO LEÓN, Feliciano, 1996b: *Álvaro de Córdoba y la polémica contra el Islam. El Indiculus Luminosus*, Córdoba.

DÍAZ MARTÍNEZ, Pablo de la Cruz, 1985b: "La estructura de la propiedad en la España Tardoantigua: el ejemplo del monasterio de Asán", *Studia Zamorensia Historica* VI, pp. 347-362.

DÍAZ Y DÍAZ, Manuel Cecilio, 1995a: *Manuscritos visigóticos del sur de la península. Ensayo de distribución*, Servicios de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Serie Historia y Geografía nº 11, Sevilla.

DOZY, Reinhart, 1854: *Histoire des musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides 711-1110*, 4 Vols. Leiden. Trad. española a cargo de Federico de Castro, Madrid 1877 y más recientemente Magdalena S. Fuertes, Barcelona 2 Vols. 1954 (Reedic. obra original 4 Vols., Madrid 1982).

DOZY, Reinhart 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.

ESTÉBANEZ CALDERÓN, Serafín, 1849: "De la milicia de los árabes en España", *Revista Militar* T. IV, nº XXXII, pp. 32-38.

FATTAL, A, 1958: *Le statut légal des non-Musulmans en pays d'Islam*, Beirut.

FONTAINE, Jacques, 1981a: *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).

GAREN, Sally, 1992: "Santa María de Melque and Church Construction under Muslim Rule", *Journal of the Society of Architectural Historians* Vol. LI, nº 3, pp. 288-305.

GIL FERNÁNDEZ, Juan, 1973a: *Corpus Scriptorum Muzarabicorum*, Manuales y Anejos de "Emerita", T. XXVIII, 2 Vols., Instituto Antonio de Nebrija (CSIC), Madrid.

GOTTHEIL, R, 1908: "Dhimmis and Moslems in Egypt", *Old Testament and Semitic Studies in Memory of William Rainey Harper*, 2 Vols., T. II, pp. 352 y ss., Chicago.

HAMAKER, H.A, 1825: *Incerti auctoris de expugnatione Memphidis et Alexandriae*, Ludguni Batavorum.

HERRERA ROLDÁN, Pedro Pablo, 1995b: *Cultura y lengua latinas entre los mozárabes cordobeses del siglo IX*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, Córdoba.

IDRIS, H.R, 1974: "Les tributaires en Occident Musulman médiéval", *Mélanges d'islamologie* ("Études dédiées à Armand Abel par ses collègues, ses élèves et ses amis"), pp. 172-196, Leiden.



ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías*, Texto latino, versión española, notas e índices por José Oroz Reta y Manuel A. Marcos Casquero, Biblioteca de Autores Cristianos, n<sup>o</sup> 433-434. T. I (libros I-X), T. II (libros XI-XX), Madrid (2<sup>a</sup> Edic. Madrid 1993-1994).

ISLA FREZ, Amancio, (2001) 2002: "Los astures: el *populus* y la *populatio*", en *La época de la monarquía asturiana*, Actas del Simposio celebrado en Covadonga, págs. 17-42 (Covadonga) Oviedo.

LAPIEDRA GUTIÉRREZ, Eva, 1997: *Cómo los musulmanes llamaban a los cristianos hispánicos*, Generalitat Valenciana, Diputación Provincial de Alicante, Colección Textos Universitaris, Alicante.

LEVI-PROVENÇAL, Evariste, 1950b: *Histoire de l'Espagne Musulmane*, 3 Vols, 2<sup>a</sup> Edic. Paris-Leiden.

*Lírica mozárabe*, introducción, comentarios, texto latino y traducción de Gonzalo del Cerro Calderón y José Palacios Royán, Clásicos Universidad de Málaga, Málaga 1998.

LUIS REAL, Manuel, (1992) 1995: "Invoçao e resistência: Dados recentes sobre a antiguidades cristã no occidente peninsular", IV *Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispánica* (Lisboa) Barcelona, pp. 17-68.

LUSUARDI SIENA, Silvia, (1991) 1992: "Commitenza laica ed ecclesiatica in Italia settentrionale nel Regno Goto", XXXIX *Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'alto medioevo* ("Committenti e Produzione artistico-letteraria nell'alto medioevo occidentale") T. I, pp. 199-242 (Spoleto) Spoleto.

MADRAZO, Pedro de, 1884: *Córdoba (Sus monumentos y artes, su naturaleza e historia)*, Barcelona (reedic. Ed. El Albir, Barcelona 1980).

MARCOS POUS, A, 1977: "Cuestiones críticas sobre la localización de las iglesias mozárabes cordobesas dedicadas a Santa Eulalia de Mérida y Santa Eulalia de Barcelona", *Corduba* 4, p. 5-66.

MARINER BIGORRA, Sebastián, 1960-1961: "Epitafio versificado y acróstico del abad mozárabe Recosindo", *Ampurias* XXII-XXIII, pp. 317-322.

MARTÍNEZ TEJERA, Artemio Manuel, 1996: "Dedicaciones, consagraciones y *Monumenta consecrationes* (ss. VI-XII): testimonios epigráficos altomedievales en los antiguos reinos de Asturias y León", *Brigecio* (Estudios de Benavente y sus tierras. Centro de Estudios Benaventinos "Ledo del Pozo") n<sup>o</sup> 6, pp. 77-102.

ID. (1990) 1997: "Los monasterios hispanos (siglos V-VII). Una aproximación a su arquitectura a través de las fuentes literarias", *Arqueología, Paleontología y Etnografía* n<sup>o</sup> 4 ("I Jornadas Internacionales los Visigodos y su Mundo"), pp. 115-125 (Madrid-Toledo) Madrid.

MERGELINA, Cayetano de, 1925: "De Arquitectura Mozárabe. La iglesia rupestre de Bobastro", *Archivo Español de Arte y Arqueología* n<sup>o</sup> 2 (Mayo-Agosto), pp. 159-177.

*Muqtabis V, Al-Muqtabas (V) de Ibn Hayyan*, edic. de P. Chalmeta, F. Corriente y M. Subh, Madrid 1979.

NIETO CUMPLIDO, Manuel, (1995) 1996: "Estatuto legal de los mozárabes cordobeses", Actas del I *Congreso Nacional de Cultura Mozárabe* ("Historia, Arte, Literatura y Música"), pp. 27-36. Publicaciones Obra Social y Cultural Cajasur (Córdoba) Córdoba.

PAVÓN MALDONADO, Basilio, 1970b: "Arte mozárabe y arte mudéjar en Toledo: paralelismos", *Boletín de la Sociedad Española de Orientalistas* Año VI, pp. 117-152.

PEÑA, Ignacio, 1985: *La desconcertante vida de los monjes sirios. Siglos IV-VI*, Ediciones Sígueme, Salamanca.

PÉREZ DE URBEL, Fray Justo, 1932: "Los monjes españoles en los tres primeros siglos de la Reconquista", *Boletín de la Real Academia de la Historia* T. CI, pp. 1 y ss.

PUERTAS TRICAS, Rafael, 1975: *Iglesias hispánicas (siglos V al VIII). Testimonios literarios*, Dirección General del Patrimonio Artístico y Cultural, Ministerio de Educación y Ciencia. Temas de Arte n<sup>o</sup> 4, Madrid.





- ID. 1979a: "La iglesia rupestre de las Mesas de Villaverde (Ardales, Málaga)", *Mainake* n° 1, pp. 179-216.
- ID. (1986) 1987a: "Excavaciones arqueológicas en las Mesas de Villaverde (Ardales, Málaga)", *Anuario Arqueológico de Andalucía*, pp. 478-486.
- San Leandro, San Fructuoso, San Isidoro. Reglas monásticas de la España visigoda. Los tres libros de las "Sentencias"*, edit. crítica bilingüe por Julio Campos Ruíz e Ismael Roca Meliá, Vol. II Biblioteca de Autores Cristianos 321 "Santos Padres Españoles", Madrid 1971.
- REGUERAS GRANDE, Fernando, 1990: *La arquitectura mozárabe en León y Castilla*, Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Bienestar Social. Salamanca.
- RIESCO CHUECA, Pilar, 1995: *Pasionario Hispánico (siglos VII-XI)*, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla.
- RIVERA RECIO, Juan Francisco, (1975) 1979: "Formas de convivencia y heterodoxias en el primer siglo mozárabe", *Actas del I Congreso Internacional de Estudios Mozárabes* T. I, pp. 3-16 (Toledo) Toledo.
- RUIBAL RODRIGUEZ, Amador, (1986) 1989: "Arquitectura militar y vías de comunicación: Caminos de Córdoba a Toledo en los siglos IX al XIII", VI *Congreso Español de Historia del Arte* ("Los Caminos y el Arte"), T. II, pp. 17-31 (Santiago de Compostela) Santiago de Compostela.
- SCALES, Peter C, 1993: "The ribat: the archeology of a muslim religious community, Spain", *Boletín de Arqueología Medieval* 7, pp. 65-75.
- SIMONET, Francisco Javier, 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).
- SOUTO LASALA, Juan Antonio, 1994: "Obras constructivas en al-Andalus durante el emirato de Muhammad I según el Bayan al-mugrib", *Arqueología Medieval* 3, pp. 27-31.
- TEJA CASUSO, Ramón, 1993 "Los monjes vistos por los paganos", *Codex Aquilarensis* n° 8, pp. 9-24.
- TORRES BALBÁS, Leopoldo, 1949: "Rábitas hispano-musulmanas", *Al Andalus* XIII, pp. 475-491.
- TRITTON, A.S, 1930: *The Caliphs and Their Non-Muslim subjets: A critical studi of the Covenant of Umar* (reimpresión Londres 1970).
- VALLVÉ BERMEJO, Joaquín, 1965: "De nuevo sobre Bobastro", *Al Andalus* Vol. XXX, pp. 139-173.
- VERNET, J, 1968: "Los médicos andalucez en el 'Libro de las generaciones de médicos' de Ibn Yulyul", *Anuario de Estudios Medievales* n° 5, pp. 445-462.
- VIVES GATELL, José, 1942b: *Inscripciones cristianas de la España Romana y Visigoda*, Instituto Jerónimo Zurita (2ª Edic. ampliada, Barcelona 1969).
- VIVES GATELL, José; MARÍN, Tomás y MARTÍNEZ DÍEZ, Gonzalo, 1963: *Concilios visigóticos e hispanorromanos*, Colección *España Cristiana*, Textos, Vol. I, Barcelona-Madrid.
- WOLF, K.B, 1988: *Christian Martyrs in Muslim Spain*, Cambridge University Press.
- YARZA LUANCES, Joaquín, (1995) 1996: "¿Existió una miniatura mozárabe?", *Actas del I Congreso Nacional de Cultura Mozárabe* ("Historia, Arte, Literatura y Música"), pp. 53-71. Publicaciones Obra Social y Cultural Cajasur, (Córdoba) Córdoba.
- YELO TEMPLADO, Antonio, 1993: "El monacato mozárabe. Aproximación al oriente de Al-Andalus", *Antigüedad y Cristianismo X* ("La cueva de la Camareta, Agramón, Hellín-Albacete"), pp. 453-466, Murcia.
- ZOZAYA STABEL-HANSEN, Juan, 1976: "Algunas observaciones en torno a la ermita de San Baudelio de Casillas de Berlanga", *Cuadernos de la Alhambra* 12, pp. 307-338.

