

El “orientalismo ornamental” de la mal llamada «Arquitectura Mozárabe» en el reino astur-leonés (siglos IX-X): ¿inercial o inducida?

Artemio Manuel MARTÍNEZ TEJERA
Investigador Colaborador, Institut de Recerca Històrica. Universitat de Girona
armatej@msn.com

1. LA PRESENCIA MUSULMANA EN TERRITORIO ASTUR-LEONÉS (SS. IX-X)

Desde mediados del siglo IX las tierras del *Asturorum Regnum* vivieron un proceso de reorganización interna en el que los acuerdos y pactos firmados entre autoridades de distinto signo religioso, cristianas y musulmanas principalmente, tuvieron una gran trascendencia poblacional¹. Al menos ese es el dato que, una vez más, se desprende de las recientes lecturas e interpretaciones que se han realizado de las crónicas islámicas medievales relativas al reino de León². Los textos (los musulmanes con una mayor precisión) dibujan una realidad histórica en la que la comunidad *dhimmi*, la mal llamada “mozárabe”, no fue sino una más de cuantas poblaron los territorios del reino de la *Gallaecia* situados al norte del río Duero en la segunda mitad del siglo IX, según Ibn Hayyan al-Qurtubi (987-988/1076)³. Acompañando a los *dhimmies*

¹ “Los pactos [...] dieron lugar a que sectores de la aristocracia indígena se convirtieran al Islam, manteniendo, sin embargo, una considerable independencia. Ello fue posible gracias al control que ejercían sobre las zonas rurales, un control que los pactos les garantizaban y que de nuevo entró en crisis como consecuencia de los cambios producidos en el siglo IX”: E. MANZANO MORENO, “La conquista del 711: transformaciones y pervivencias”, L. CABALLERO y P. MATEOS (eds.), *Visigodos y Omeyas. Un debate entre la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media*, Anejos de AEspA 23, Madrid, 2000, p. 401.

² O “País de los Rumies”, denominación con la que aparece en la obra “Fragmentos geográfico-históricos de *al-Masalik ila gami al-Mamalik*”, de Al-Udri (1003-1085), que tiene sus principales fuentes en al-Razi y en los archivos oficiales omeyas cordobeses: G. TURIENZO VEIGA, *El reino de León en las fuentes islámicas medievales (siglos II H./VIII d. C - VI H./XII d. C)*, León, 2010, pp. 30 y ss. Para el término *rumi*: E. LAPIEDRA GUTIÉRREZ, *Cómo los musulmanes llamaban a los cristianos hispánicos*, Alicante, 1997, pp. 114-142. En un principio esta expresión se aplicó a los bizantinos pero rápidamente se hizo extensiva a los cristianos occidentales, en concreto a los cristianos extra-andaluzes, foráneos o de origen foráneo; para hablar en definitiva del cristiano pre-islámico que, como comunidad, desde un principio permaneció en territorios libres.

³ Un cliente de los Omeyas que escribió *El compendio de la historia de los andalusies (Al-Muqtabis)*, una historia andalusí, desde el 796 hasta el 975, reunida en diez volúmenes, de los que solo se conservan los vols. II, III, V y VII. Dicho autor sitúa en la ciudad de León la residencia del que llaman “rey de *Gallaecia*”

encontraremos comunidades musulmanas (bereberes y comunidades de “tránsfugas”, los “enaciados” o *nuzza* musulmanes) y comunidades indígenas arabizadas como la de los *muwalladies* o *molletes*, la comunidad muladí:

“no árabe que vive entre árabes y que se parece a ellos [...] pobladores de la Península que tenían un contacto directo y permanente con los árabe-musulmanes [...] receptivos, por tanto, a un intenso proceso de aculturación, que a la larga desemboca en la conversión”.

Lo que hay que recordar es que “arabizado” no significa necesariamente “islamizado”: estos últimos, los conversos al Islam, forman la comunidad, *al-musalima*. Y no solo eso, también hubo población musulmana convertida al Cristianismo, los “tornadizos” o apóstatas⁴.

¿Cómo, cuándo y por qué llegaron al reino de la *Gallaecia* estos grupos de población? Unos se establecieron con motivo de su irrupción en la Península Ibérica, en la primera década del siglo VIII. Otros, tras realizar una solicitud de asilo, como la realizada al rey Alfonso II en el año 834 por Mahmud ibn ‘Abd al-Yabar, caudillo bereber, y probablemente también por el muladí Sulayman ibn Martín, tras asesinar ambos al gobernador omeya de Mérida y tener que abandonar la ciudad⁵. Pero el mayor número, especialmente de *nuzza* musulmanes, lo hicieron en tiempos del monarca Alfonso III (866-910), que impulsó alianzas y pactos con caudillos rebeldes como Ibn Marwan y Al-Surunbaq en su lucha contra el emir cordobés. Esta política de “pactos de asentamiento” fue la que favoreció la presencia, en territorios cristianos, de comunidades de *nuzza*, enaciados o “tránsfugas” musulmanes, como la dirigida por Ibn Marwan, que –acompañado de hombres, mujeres, niños y “haberese”– tomó asiento definitivo en la “encomienda” de La Bañeza (Astorga, León) *circa* años 876-877⁶. Era el momento en el que se desarrollaban las comunidades campesinas asentadas en

en los años 876-877, Alfonso III, y fue allí, también en León, donde recibió a los “tránsfugas” Ibn Marwan y Al-Surunbaq, a la postre aliados en su lucha contra el emir cordobés Muhammad I: G. TURIENZO VEIGA, *op. cit.*, 2010, pp. 90 y ss. Reciben la denominación de *dhimmi*, de carácter jurídico, por la *dimma*, pacto o tratado flexible establecido entre el estado musulmán y los jefes de una determinada población por el que el primero otorga protección y hospitalidad a los creyentes de religiones reveladas 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: E. LAPIEDRA GUTIÉRREZ, *op. cit.*, 1997, pp. 286-297.

⁴ F. RODRÍGUEZ MEDIANO, “Acerca de la población arabizada del Reino de León (siglos X y XI)”, *Al-Qantara*, 15 (1994), pp. 465-472; E. MANZANO MORENO, *op. cit.*, 2000, pp. 409 y ss.; A. FERNÁNDEZ y M.I. FIERRO, “Cristianos y conversos al Islam en Al-Andalus bajo los Omeyas. Una aproximación al proceso de islamización a través de una fuente legal andalusí”, L. CABALLERO y P. MATEOS (eds.), *Visigodos y Omeyas. Un debate entre la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media*, Anejos de AEspA 23, Madrid 2000, pp. 417 y ss.

⁵ G. TURIENZO VEIGA, *op. cit.*, 2010, pp. 96-97.

⁶ Gracias a la concesión territorial que le confió Alfonso III: “Te hayas en mi territorio y puedes elegir del mismo que tú desees para asentarte en él, junto con tu pueblo, pues nadie te lo disputará. Obtendrás de mí cuanto desees y sea razonable”. [Alfonso III] Eligió para que residiera la fortaleza de Batralasa, ubicada a la orilla enemiga del río Duero y apartada de su capital (León) y de su presencia. Ibn Marwan se estableció allí junto a los suyos y en torno a ella edificó grandes construcciones [...]”. Respecto a las “concesiones territoriales” otorgadas por Alfonso III, señala Gustavo Turienzo (*Ibidem*, p. 93, nota 321) que, en realidad se trataría de una “encomienda”.

territorio cristiano en tiempos de los reyes cristianos Alfonso II (791-842) y Ordoño I (850-866) y que coincidió, además, con importantes rebeliones internas (cordobesas, emeritenses, toledanas, etc.) y con periodos de profundas sequías y hambrunas⁷. Los datos, “desmienten una y otra vez la existencia de extensas zonas despobladas entre el territorio andalusí y el leonés, particularmente en esa región de la frontera, poblada ya por los invasores musulmanes durante las primeras etapas de la conquista, según delatan las crónicas musulmanas”⁸.

No obstante, la principal causa de la migración cristiana al reino de León fue, como ya se advirtió hace tiempo, económica y no religiosa⁹. El problema llegó cuando a mediados del siglo IX la presión fiscal se hizo insostenible para los “cristianos del pacto”; fue entonces cuando una buena parte de esa población, principalmente urbana, tuvo que optar entre: a) islamizarse, es decir convertirse en *muladí* o “musulmán nuevo”¹⁰; b) convertirse en cristianos rebeldes y huir a las montañas, aunque permaneciendo en territorio dominado por el Islam; c) arriesgarse, perder el estatus de “cristiano protegido”, y emigrar a los reinos cristianos del norte; d) radicalizarse y entregarse al “martirio voluntario”. Para las comunidades cenobíticas *dhimmies* la C fue la opción con más visos de futuro, especialmente gracias a una política de cesiones de tierras y pactos que, de manera legal, les proporcionaba tierras en propiedad sobre las que asentarse y vivir. La opción D fue la adoptada entre los años 850-859 por San Eulogio, Paulo Álvaro de Córdoba y casi medio centenar de mártires, la mayoría pertenecientes al estamento monástico. Por cierto, no olvidemos que entre esos mártires sabemos al menos de uno, de nombre Félix que, originario de *Complutum* (Alcalá de Henares), fue –según nos informa San Eulogio– *natione Gaetulus*, es decir, un mauritano o berberisco que abrazó el Cristianismo y posteriormente se hizo monje en Asturias¹¹.

La monarquía astur potenció, especialmente a partir del 866, el “conocimiento del otro”, la aparición de un espacio fronterizo de convivencia lleno de matices. Y estos últimos quedaron reflejados en las fuentes musulmanas, concretamente en los textos de índole jurídica, como en la obra *Mustajraya o al-'Utbiyya*, del jurista cordobés al-Utbi, fallecido en el 869, en la que se muestra claramente “la existencia de grupos domésticos mixtos, con miembros musulmanes y miembros cristianos, que conviven diariamente y tienen lazos afectivos entre ellos”¹². Por eso muchos de los documentos de la época vienen confirmados o suscritos por cristianos con una onomatostica de ascendencia indudablemente musulmana que algunos consideraban una aportación

⁷ M. CARRIEDO TEJEDO, “¿Hambre en León hace más de mil años?”, *Tierras de León*, 38 107/108 (1999), pp. 203-210.

⁸ G. TURIENZO VEIGA, *op. cit.*, 2010, p. 44, nota 134.

⁹ Un aumento de la presión fiscal especialmente intenso en las zonas urbanas, “precisamente aquellas en las que el dominio de los conquistadores se hizo más estrecho, que vino a ser considerada como una imposición cercana a la servidumbre”: E. MANZANO MORENO, *op. cit.*, 2000, p. 401.

¹⁰ Como el cordobés Qumis b. Antunyan, que se convirtió al Islam para continuar en el cargo de secretario del emir Muhammad I (852-886): A. FERNÁNDEZ y M.I. FIERRO, *op. cit.*, 2000, p. 420.

¹¹ «*Felix monachus ex oppido Complutensi progenitus, natione Gaetulus et quadam occasione in Asturias deuolutus, ubi et fidem catholicam et religionem monasticam didicit...*»: J. GIL FERNÁNDEZ (ed.), *Corpus Scriptorum Muzarabitorum*, Madrid, 1973, vol. II, *Memoriale Sanctorum, liber III, caput VIII*, p. 445.

¹² A. FERNÁNDEZ y M.I. FIERRO, *op. cit.*, 2000, p. 418.

“mozárabe”. Estudios recientes demuestran de manera concluyente que los nombres de ascendencia árabo-bereber que predominaban entre el campesinado de la parte oriental del valle del Duero a finales del s. IX, no llegaron hasta allí de la mano de los *dhimmies* sino de los musulmanes asentados en el territorio desde la primera mitad del s. IX o bien por la conversión de una parte significativa de la población autóctona en muladíes, incluida la aristocracia¹³. Y otro tanto pensamos que sucede en la zona occidental del valle del Duero.

Por eso hablamos desde hace tiempo, para la edificación cristiana en al-Andalus, de una “arquitectura *dhimmi* o arquitectura del pacto” y de una “arquitectura de la resistencia”, esta última obra de cristianos rebeldes puede que en colaboración con tráfugas y musulmanes rebeldes (y entre estas obras se encuentran las iglesias de Bobastro, erigidas por orden del famoso *nuzza* Omar Ben Hafsun refugiado en las montañas de Málaga a finales del s. IX) y para la “arquitectura leonesa” del s. X, de una “arquitectura de fusión”, pero no con el significado que le otorgara Chueca Goitia (para aglutinar unas construcciones surgidas por el mero cruce o suma de dos culturas cristianas, la de norte «neovisigotista» y la del sur “mozárabe”)¹⁴.

2. “GUÑONES ORIENTALES” EN LA ORNAMENTACIÓN DE LA ARQUITECTURA DE FUSIÓN

Nadie puede cuestionar ya que la edificación hispana tardoantigua (ss. IV/V-principios s. VIII) presenta algunos rasgos propios del arte cristiano de raíz oriental desarrollado a partir de los ss. IV-V. Ni que estos rasgos penetraron principalmente a través de dos vías: una la del norte de África y la otra Ravena, siendo la primera la más primitiva, atestiguada ya en la segunda mitad del s. III, desde el punto de vista textual¹⁵ y desde la primera mitad del s. IV desde el punto de vista arqueológico¹⁶. Como tampoco

¹³ D. PETERSON, “Aculturación, inmigración o invasión: sobre los orígenes de la onomástica árabe en el noroeste peninsular”, *Asturiensis Regni Territorium III: Arabes in Patria Asturiensium. Cristianos y musulmanes en el Noroeste hispano durante la Edad Media. Una revisión en el 1300 aniversario de la invasión musulmana*, Oviedo, 2011, pp. 143-156.

¹⁴ A. M. MARTÍNEZ TEJERA, “La arquitectura de la comunidad *dimmiyyun* (siglos IX-X): ‘Arquitectura del pacto’ y ‘Arquitectura de la resistencia’”, *Codex Aquilarensis*, 19 (2003), pp. 49-72; *Ibidem*, “La arquitectura cristiana hispánica de los siglos IX y X: ¿mozárabe y ‘de repoblación’?”, *Argutorio*, año VII, n.º 13 2.º semestre (2004), pp. 16-19; *Ibidem*, *El templo del monasterium de San Miguel de Escalada: “arquitectura de fusión” en el antiguo reino de León (siglos X-XI)*, Madrid, 2005; *Ibidem*, “La arquitectura cristiana del siglo X en el reino de León (910-1037): de ‘mozárabe’ a ‘arquitectura de fusión’”, *Los Mozárabes. Realidad y problemas de su investigación, Antigüedad y Cristianismo, XXVI*, (en prensa).

¹⁵ Me refiero, evidentemente, a la “epístola 67” que dirigió el obispo Cipriano de Cartago (248-258) a los obispos de Mérida y León-Astorga: R. TEJA CASUSO, “La carta 67 de San Cipriano a las comunidades cristianas de León-Astorga y Mérida: algunos problemas y soluciones”, *Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano, Antigüedad y Cristianismo VII*, Murcia, 1990, pp. 115-124.

¹⁶ J. SÁNCHEZ VELASCO, A. MORENO ROSA y G. GÓMEZ MUÑOZ, “Aproximación al estudio de la ciudad de Cabra y su obispado al final de la Antigüedad”, *Antiquitas*, 21 (2009), pp. 160 y ss. Un estado de la cuestión sobre la primera arquitectura cristiana en Hispania: A. M. MARTÍNEZ TEJERA, “La arquitectura cristiana en Hispania durante la Antigüedad Tardía (siglos IV-VII). Estado de la cuestión (I)”, J. LÓPEZ QUIROGA, A. M. MARTÍNEZ TEJERA y J. MORÍN DE PABLOS (eds.), *Galia e Hispania en el contexto de*

nadie puede dudar ya de que la primera arquitectura cristiana, tanto oriental como occidental, es, en todo su repertorio, un arte mediterráneo y de raíz grecolatina en su última versión y más exitosa, la del arte romano, en esta ocasión readaptada a una religión monoteísta dotada de un ritual que –no por casualidad– coincide en muchas ocasiones con el ritual del ceremonial imperial¹⁷.

Analizando la evolución formal de casi una decena de motivos del repertorio decorativo que ornamenta la edificación leonesa (entrelazos, palmetas, roleos, pámpanos, círculos entrelazados, “ruedas de San Andrés”, semicírculos, rosetas, trifolias, etc.) se aprecia, en primer lugar, que a lo largo del siglo X estos se repiten en distintos soportes y formatos, lo que habla de un gran éxito ornamental; y en segundo lugar que muchos ya están presentes en la ornamentación de los edificios cristianos desde los ss. IV-V, tanto en pintura como en escultura. Esto significa, por un lado, que se trata de elementos atemporales y multiseculares, y por otro que su presencia en los edificios del s. X podría explicarse, sin ningún problema, a partir de su presencia en edificios paleocristianos y “de época goda” (ss. V-VII)¹⁸, que los incorporarían a su repertorio ornamental gracias a un canal oriental abierto desde los ss. IV-VI que uniría las provincias de *Hispania* con las de Irán, Irak, Egipto, Jordania, Siria y Turquía a través del Norte de África (Túnez, Argelia) o bien en el abierto en el siglo VI a través de Roma y Rávena. Pero, repetimos, nada de esto es ya una novedad¹⁹. No obstante, hay un hecho que *a priori* nunca suele tenerse en cuenta a la hora de establecer el justo peso de la tradición tardoantigua en la edificación cristiana leonesa altomedieval,

la presencia ‘Germánica’ (ss. V-VII): Balance y Perspectivas, British Archaeological Reports, Internacional Series S1534, Oxford 2006, pp. 109-187; *Ibidem*, “El hábitat ‘cenobítico’ en Hispania: organización y dependencias de un espacio elitista en la Antigüedad Tardía y Alta Edad Media (siglos V-X)”, J. LÓPEZ QUIROGA, A. M. MARTÍNEZ TEJERA y J. MORÍN DE PABLOS (eds.), *Monasteria et Territoria. Elites, edificación y territorio en el Mediterráneo medieval (siglos V-XI)*, British Archaeological Reports Internacional Series S1719, Oxford 2007, pp. 19-76; *Ibidem*, “La arquitectura cristiana de los siglos V-VI en Hispania: entre la ‘oficialización’ y la ‘expansión’”, *El tiempo de los Bárbaros. Pervivencia y transformación en Galia e Hispania, Zona Arqueológica*, 11 (2010), pp. 223-270.

¹⁷ “No es posible separar las formas paleocristianas en España [...] de las formas romanas del arte del Bajo Imperio”: P. DE PALOL I SALELLAS, *Arquitectura Paleocristiana en España*, Barcelona 1967, p. 30. Y no lo es, pensamos, porque como veremos más adelante, en muchos casos son las mismas. Para la dependencia del ceremonial cristiano con respecto al imperial tadorromano: R. TEJA CASUSO, “El ceremonial en la corte del Imperio Romano tardío”, A. SCHIAVONE (ed.), *Storia di Roma III/1. L’età tardoantica. Crisi e trasformazioni*, Torino, 1993, pp. 613-642; *Ibidem*, *Emperadores, obispos, monjes y mujeres. Protagonistas del Cristianismo Antiguo*, Madrid, 1999, pp. 39-71.

¹⁸ Para conocer la más genuina ornamentación hispana de época goda, la de Toledo, su capital, ver los últimos estudios al respecto y los últimos hallazgos producidos en el *suburbium* de la Vega Baja: R. BARROSO *et alii*, *Toledo y su provincia en época visigoda*, Toledo, 2010; A. CABALLERO KLINK *et alii*, *El territorio de la Vega Baja*, Toledo, 2010.

¹⁹ M. GÓMEZ-MORENO Y MARTÍNEZ, *Iglesias mozárabes. Arte español de los siglos IX al XI*, Granada 1919 (reimpresión, Patronato de la Alhambra, Granada, 1975; edic. facsímil, estudio preliminar por I.G. Bango Torviso, Granada 1998); H. SCHLUNK, “Relaciones entre la Península Ibérica y Bizancio durante la época visigoda”, *Archivo Español de Arqueología*, 60 (1945), pp. 186 y ss.; *Ibidem*, “Byzantinische Bauplastik aus Spanien”, *Madridier Mitteilungen*, 5 (1964), pp. 234-254; E. KUHNEL, “Lo antiguo y oriental como fuente del arte hispano-islámico”, *Al-Mulk*, 4 (1964-1965), pp. 5-21. Una reciente revisión de la problemática que envuelve a la ornamentación arquitectónica hispana de los ss. VI-VII: M. CRUZ VILLALÓN, “El paso de la antigüedad a la Edad Media. La incierta identidad del arte visigodo”, M. C. LACARRA, *Arte de épocas inciertas: de la Edad Media a la Edad Contemporánea*, Zaragoza, 2009, pp. 7-45.

pues es de suponer que en el territorio leonés del s. X se encontrarían algunos de los vestigios arquitectónicos cristianos más antiguos de *Hispania*, ligados al campamento de la *Legio VII Gemina*, incluso, a las *cannabae* del campamento romano²⁰, donde pudo haberse establecido un primer espacio eclesial cristiano los s. III-IV. Los restos monumentales cristianos más antiguos identificados hasta el momento en la zona nos llevan a mediados del s. IV, al *martyrium* de Marialba de la Ribera, situado cerca de la vía que unía *Legio* y *Lancia*²¹.

Pero también apreciamos una serie de motivos sin un referente peninsular, sin una tradición icónica hispana, es decir, que se incorporaron a nuestra arquitectura alto-medieval a partir de comienzos del s. VIII, aunque su génesis ornamental tenga que situarse entre los siglos III-VI. Algunos ya han sido señalados, pero otros no²²:

- La que podríamos denominar "banda asturiana", presente en edificios como San Miguel de Lillo o el palacio del Naranco, que parece inspirada en la "banda siria", un motivo local que decora basílicas y baptisterios erigidos entre los ss. IV y VI (Banqusa, Qalb Lozeh, Baqirha, Qalaat Semmaán, etc.)²³ (fig.1).

- Las almenas o merlones de las iglesias asturianas (San Salvador de Valdedios y Santo Adriano de Tuñón), presentes ya en frisos y edificios nabateos y persa-sasánidas del s. III (tumbas de Petra en Jordania y palacios de Firuzabad y Sarvistán, ambos en Irán) y en mosaicos y edificios datados entre los siglos VI y VII (templo de Omrit, Israel; mosaicos de Cartago en el Museo de El Bardo; Taq-i Bustan, en Irán; etc.). Como elemento decorativo, la almena o merlón triangular renace en la primera mitad del siglo VIII de la mano de la arquitectura omeya, tanto oriental (dos ejemplos: el vestíbulo del palacio de Amman y en el palacio Qsar al-Hallabat, Jordania, 724-743) como occidental (mezquita de Córdoba)²⁴. Los existentes en Valdediós (fig. 2) y los representados en Santo Adriano de Tuñón (ambas iglesias en Asturias y datadas en la última década del s. IX) son un *unicum* en la ornamentación arquitectónica astur-leonesa de

²⁰ R. TEJA CASUSO, *op. cit.*, 1990, p. 124.

²¹ A. M. MARTÍNEZ TEJERA, *op. cit.*, 2010, pp. 244 y ss. El edificio leonés ha sido recientemente excavado por iniciativa de la Fundación del Patrimonio Histórico de Castilla y León (Valladolid) con el fin de proyectar allí un centro de interpretación.

²² J. FONTAINE, *L'art préroman hispanique, II. L'art mozarabe*, París, 1977, pp. 53 y ss. (edición española, *El arte mozárabe*, ed. Encuentro, serie «La España Románica», vol. 10, Madrid, 1981); F. REGUERAS GRANDE, *La arquitectura mozárabe en León y Castilla*, Salamanca, 1990; B. CABAÑERO SUBIZA, "Elementos para el estudio de la influencia islámica en el arte del reino de Asturias en los siglos IX y X", *Aragón en la Edad Media*, 14-15 (1999), pp. 173-195; L.T. GIL CUADRADO, "La influencia musulmana en la cultura hispano-cristiana medieval", *Anaquel de Estudios Árabes*, 13 (2002), pp. 37-65; A. M. MARTÍNEZ TEJERA, "La imagen de la arquitectura cristiana del reino de León en la primera mitad del siglo X: una realidad más allá del 'mozarabismo'", *Asturiensis Regni Territorium III: Arabes in Patria Asturiensium. Cristianos y musulmanes en el Noroeste hispano durante la Edad Media. Una revisión en el 1300 aniversario de la invasión musulmana*, Oviedo, 2011, pp. 121-143.

²³ Un recurso ornamental, el de la "banda siria" que tiene su origen en la arquitectura persa: I. PEÑA, *El Arte Cristiano de la Siria Bizantina*, Madrid 1996, pp. 63 y ss., p. 88.

²⁴ M. GÓMEZ-MORENO, *op. cit.*, 1919, fig. 39; A. ALMAGRO GORBEA, *El palacio omeya de Amman. I. La Arquitectura*, Madrid, 1983, pp. 99 y ss; B. PAVÓN MALDONADO, *Las almenas decorativas hispanomusulmanas*, Madrid, 1986, pp. 80-83; *Ibidem*, "Córdoba y los orígenes de la arquitectura hispanomusulmana. II", *Boletín de la Real Academia de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes de Córdoba*, Año LXVII, 131 (1996a), pp. 247-281.

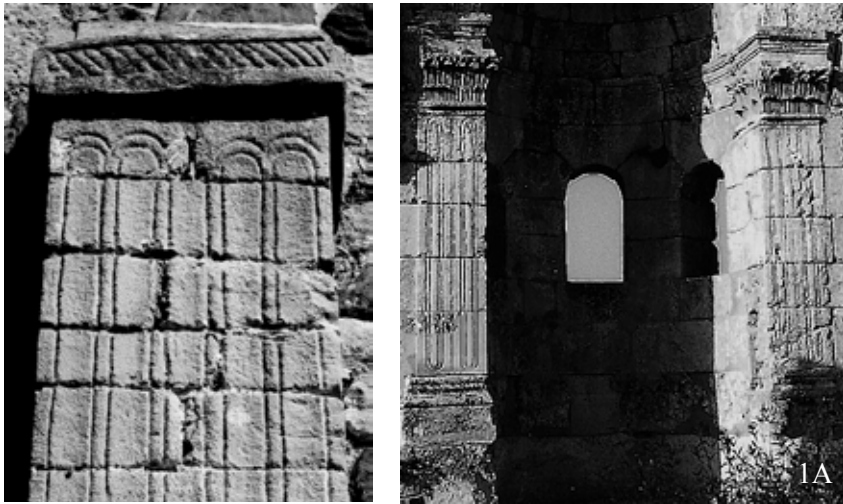


Fig. 1. Detalle de uno de los contrafuertes de San Miguel de Lillo o Liño (Oviedo) -obra erigida durante el reinado de Ramiro I (842-850) por un arquitecto de nombre Tioda, cuentan las crónicas- que aparece decorado por unas bandas incisas de indiscutible origen sirio y presente en los edificios cristianos desde al menos el s. V, tal y como se puede apreciar en el monasterio sirio de Qalaat Semmaán (fig. 1A) (Fots. Autor).

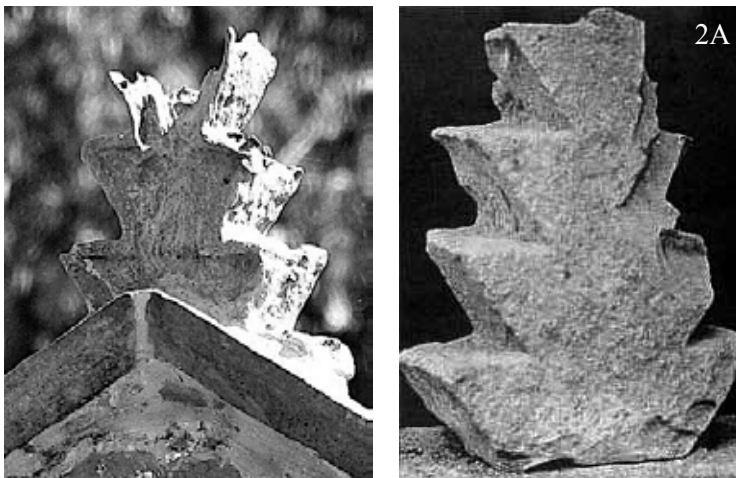


Fig. 2. Almena o merlón de San Salvador de Valdedios (Fot. Autor), actualmente situado sobre la espadaña que culmina la fachada occidental del templo. Un unicum en la ornamentación arquitectónica de las iglesias cristianas hispanas altomedievales que, no obstante ya en los ss. II-III decoraba las tumbas nabateas de Petra, en Jordania. Más tarde, este elemento sería asumido e interpretado por la arquitectura bizantina y musulmana (Palacio de Ammán, s. VIII, Jordania), también en la desarrollada en la Península Ibérica (fig. 2A, mezquita de Tudela, s. IX: Fot. Manuel Gómez-Moreno).

los ss. IX-X y tan solo comparables a los conocidos para la torre de la mezquita de Tudela (Navarra, *circa* 841-862)²⁵.

- La utilización de la cruz con alfa y omega acompañada de un texto apotropaico, como lábaro o imagen salvífica (el *vexillum* constantiniano), aparece por vez primera en el reverso de la “cruz-relicario de los Ángeles” (Oviedo, 808), y por última vez en la lápida conservada en San Salvador de Destriana (León), de mediados del s. X; una asociación (signos + texto apotropaico) que fue desconocida para los monarcas godos, pero no para los primeros emperadores cristianos y que se perpetúa en ambientes romanos y puede que hispanos de los ss. V-VI. Más tradición tiene la presencia de los signos vinculados a la imagen de Cristo, que ya encontramos en las catacumbas romanas de *Comodilla* (s. IV)²⁶.

- El “friso en esquinilla” que encontramos en Escalada (fig. 3), San Miguel de Celanova, etc., es una creación ornamental sasánida presente en su arquitectura desde el s. III (al igual ocurría con las almenas o merlones triangulares) y también en el discurso ornamental omeya desde la primera mitad del s. VIII (como se aprecia, nuevamente, en el Palacio de Amman, en Jordania)²⁷. En la edificación hispana anterior al s. X solo encontraríamos una reinterpretación muy “local” de este tema en un relieve de la tribuna de San Miguel de Liño (Oviedo, 842-850)²⁸.

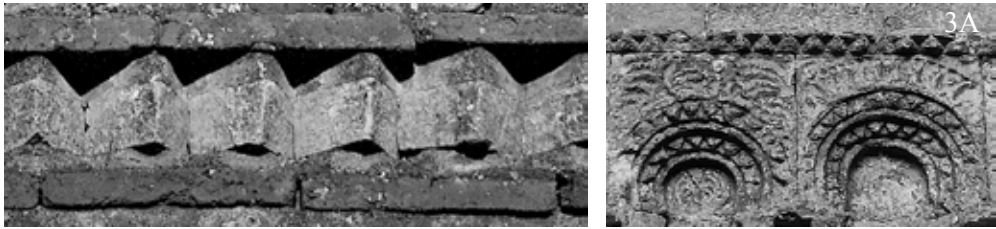


Fig. 3. Detalle del “friso en esquinilla” calizo que recorre el hastial occidental de la iglesia, enmarcado por unos listeles horizontales de ladrillo; en el caso de la nave central el friso se realizó con ladrillo. Un motivo ornamental originario del arte persa y sasánida del s. III desarrollado en tierras de Irán que sería adoptado por la arquitectura musulmana, tal y como se puede apreciar en el vestíbulo del palacio de Ammán (Jordania, s. VIII, fig. 3A) (Fots. Autor).

- Los conocidos “modillones de rollos o de lóbulos”; desconocidos en la arquitectura asturiana, fueron utilizados por la arquitectura musulmana desde la primera mitad del siglo VIII en Oriente (Palacio de Amman) y desde la segunda mitad de dicha

²⁵ M. GÓMEZ-MORENO, “La Mezquita Mayor de Tudela”, *Príncipe de Viana*, 18 (1945), p. 13; B. PAVÓN MALDONADO, “Estudios arqueológicos de los modillones de la Mezquita Mayor de Córdoba”, *Sharq Al-Andalus*, 4 (1987), pp. 215-230; *Ibidem*, “Arte islámico en Toledo y Tudela”, *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, 27 (1995), pp. 105-133.

²⁶ M.A. CRIPPA, J. RIES y M. ZIBAWI, *El Arte Paleocristiano. Visión y espacio de los orígenes a Bizancio*, Milán, 1998, pp. 127, 229 y 279; H. BRANDENBURG, *Ancient Churches of Rome. From the Fourth to the Seventh Century*, Turnhout, 2005, p. 318.

²⁷ M. GÓMEZ-MORENO, *op. cit.*, 1919, pp. 149-150; A. ALMAGRO GORBEA, *op. cit.*, 1983, pp. 67 y 98.

²⁸ L. ARIAS PÁRAMO, *Prerrománico Asturiano. El arte de la Monarquía Asturiana*, Gijón, 1999, p. 179.

centuria en Occidente (Córdoba, Tudela, etc.): son las "ménsulas de rodillos"²⁹. Los modillones astur-leoneses (San Miguel de Escalada, San Román de Moroso, Peñalba de Santiago, Santa María de Lebeña, San Miguel de Celanova, etc.) pueden variar el tamaño y número de sus lóbulos (el primero especialmente) y su vuelo, unos mucho más largos y planos, trazados en base a un rectángulo, y otros más cortos y cóncavos diseñados en base a un cuadrado (fig. 4)³⁰. Pero en los musulmanes el tamaño de los rodillos no varía, según confirman los últimos hallazgos de Tudela³¹. Lo que cambia es la distribución de la ornamentación. La tendencia a decorar todo el lateral o costado del modillón, no solo los laterales de los lóbulos, y a separar mediante una banda decorada la parte visible de la del hincón, de la que va en el muro, son características del modillón musulmán hispano, como se observa en la mezquita mayor de Tudela, datada entre los ss. IX-XI³² (y que comparten algunas construcciones altomedievales cristianas datadas en el s. X: Santa Leocadia de Helguera, en Cantabria, y San Millán de Suso, en La Rioja)³³, pero no del modillón omeya de los ss. IX-X, que además aparece rasgado en su curvatura por una banda que divide en dos los lóbulos (mezquita de Córdoba)³⁴. Y también presentan variedades: mientras que en los astur-leoneses predominan los elementos geométricos (círculos secantes, rosetas, ruedas de radios curvos) sobre los vegetales (flores hexapétalas), en los musulmanes lo hacen los de inspiración vegetal (roleos, trifolias, etc). No obstante, uno de los motivos más antiguos conocidos en las "ménsulas de rodillos" omeyas, la espiral, también lo encontraremos en un modillón de un edificio hispano del siglo X procedente de la iglesia de San Román de Moroso (Bostronizo, Cantabria) y con anterioridad, si es que está bien datado en época goda, en un fragmento de friso procedente de Guarrazar³⁵.

²⁹ A. ALMAGRO GORBEA, *op. cit.*, 1983, pp. 100 y ss.

³⁰ L. TORRES BALBÁS, «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*, 34-35 (1936), pp. 1-63 y pp. 113-151.

³¹ Por los restos conocidos en la primera mitad del s. XX se planteó la posibilidad de que el primer lóbulo fuera de mayor tamaño, como en los leoneses, pero entonces no se conservaba ninguno: M. GÓMEZ-MORENO, *op. cit.*, 1945, p. 19.

³² "El tipo de este modillón es una de las más afortunadas invenciones del arte andaluz": *Ibidem*, p. 17; B. PAVÓN MALDONADO, *Tratado de Arquitectura Hispanomusulmana IV. Las Mezquitas (ensayo de arquitectura religiosa)*, Madrid, 2009, p. 191.

³³ Si bien en el caso de San Millán los modillones no ocupan su posición original pues han sido reubicados en distintas ocasiones con motivo de las distintas obras de restauración llevadas a cabo: L. CABALLERO ZOREDA, "La iglesia de San Millán de la Cogolla de Suso. Lectura de paramentos 2002", *Arte medieval en La Rioja: prerrománico y románico*, Logroño, 2002, pp. 22 y 36.

³⁴ "Tampoco de él hallamos contactos decisivos en los fragmentos tudelanos; pero sí en sus gérmenes, en el arte del emirato cordobés del siglo IX, reflejado en las ruinas de Elvira tan solo": M. GÓMEZ-MORENO, *op. cit.*, 1945, p. 11.

³⁵ "En las ménsulas del vestíbulo, los rollos están estriados y en los laterales presentan espirales. Ninguna de estas disposiciones aparece en las ménsulas españolas, ni en la mezquita de Córdoba, ni en las posteriores": A. ALMAGRO GORBEA, *op. cit.*, 1983, p. 100. Para entonces probablemente no se conociera, de ahí que no fuera tenido en cuenta un fragmento de modillón procedente de un edificio tradicionalmente datado en el s. X, (M. GÓMEZ-MORENO, *op. cit.*, 1919, pp. 282-287; A. ARBEITER y S. NOACK-HALEY, *Hispania Antiqua. Christliche Denkmäler des frühen Mittelalters vom 8 bis ins 11. Jahrhundert*, Mainz am Rhein 1999, pp. 322-323), que presenta uno de sus lóbulos decorado con este mismo tema de la espiral. Para el friso procedente de Guarrazar: R. BARROSO *et alii*, *op. cit.*, 2010, p. 74.



Fig. 4. Algunos modillones, como este de San Miguel de Escalada que aparece en la imagen superior (León, Fot. Autor), presentan una morfología que permite relacionarlo con los existentes en edificios musulmanes, con modillones como los de la mezquita de Tudela (Navarra), ss. IX-X. (Fot. M. Martín y Norberto, Edit. Edilesa). Sin embargo, la distribución y temática de este último nada tiene que ver con la que presenta el modillón leonés pero si con la existentes en otros “edificios de fusión”, como es el caso de San Millán de Suso (La Rioja).

- Y en sexto lugar, señalar tanto el cerramiento completo de la moldura o alfiz – que resulta totalmente novedoso con respecto a esa moldura prominente del trasdós que encontramos ya enmarcando los vanos geminados de la arquitectura asturiana desde la primera mitad del s. IX– como el cerramiento del arco con respecto al de época goda³⁶. Ambos “cerramientos” se producen en la arquitectura cristiana en la

³⁶ M. GÓMEZ-MORENO, «Excursión a través del arco de herradura», *Cultura Española* (antes *Revista de Aragón*), III (1906), pp. 785-811 (reimpresión en *Retazos*, Madrid, 1970, pp. 361-390); L. CABALLERO ZOREDA, «La forma en herradura hasta el siglo VIII y los arcos de herradura de la iglesia visigótica de Santa María de Melque», *Archivo Español de Arqueología*, L-LI, 135-138 (1977-1978), pp. 323-374; R. CORZO SÁNCHEZ, «Génesis y función del arco de herradura», *AlAndalus*, XLIII (1978), pp. 125-142; J. M. BERMÚDEZ CANO, “La forma constructiva de herradura: su función en las obras de infraestructura hispanomusulmana (puentes y acueductos)”, *Anales de Arqueología Cordobesa*, 6 (1995), pp. 239-264.

primera mitad del siglo X (con certeza en Peñalba de Santiago *circa* 937) (fig. 5), mientras que en las construcciones musulmanas se constata por vez primera en la mezquita de Córdoba, en la puerta de San Esteban o San Sebastián, también llamada “de las mujeres” y de *Bab Al-Wuzura* (“Puerta de los Visires”), construida en el 786 por Abd al-Rahman I, renovada por Abd al-Rahmán II en el 833, y consolidada y decorada por Muhammad I en 855-856; y prácticamente al mismo tiempo, en la galería sur de la mezquita tunecina de Qayrawan (856-863) y en la mezquita de Susa (Túnez, ss. IX-X)³⁷. Anteriormente afirmábamos que la moldura prominente del trasdós ya estaba presente en la arquitectura asturiana. Cierto, pero no antes. Esta fue una incorporación a la ornamentación arquitectónica cristiana posterior al 743, fecha en la que se data su primera aparición en el arte omeya, en los palacios del califa Hisham ibn Abd al-Malik (724-743, en Jericó y Amman), donde ya encontramos el prototipo de trasdós prominente enmarcando un triple arco y, además, decorado con relieves, como los asturianos del periodo de Alfonso III³⁸



Fig. 5. Detalle del acceso meridional al santuario de la iglesia de Peñalba de Santiago, erigido *circa* del año 937, fecha de consagración del edificio. Tanto la presencia del alfíz enmarcando el arco de herradura (cuyo primer precedente encontramos en el arte musulmán de la mezquita de Córdoba) (Fig. 5A), como el acusado cerramiento del arco ultrasemicircular o el “friso en esquinilla”, como detalles ornamentales, son los que mejor definen la ‘arquitectura de fusión’ (Fots. Autor).

Una cuestión mucho más compleja de tratar es la del “orientalismo” de los capiteles que encontramos en la mayoría de estos edificios: unos importados, otros reaprovechados y muchos realizados *ad hoc*, en ocasiones imitando motivos y modelos pre-

³⁷ J. M. MERINO DE CÁCERES, «El trazado de la Bab al-Uzara (Puerta de San Esteban de la Mezquita de Córdoba)», *Academia*, 60 (1985), pp. 289-297; P. MARFIL RUIZ, *La Puerta de los Visires de la Mezquita Omeya de Córdoba*, 2 vols., Carolina del Norte, 2009; B. PAVÓN MALDONADO, *España y Túnez: arte y arqueología islámica*, Madrid, 1996b, pp. 133 y ss.

³⁸ Concretamente en el *iwán* del área norte: A. ALMAGRO GORBEA, *op. cit.*, 1983, p. 158, fig. 44. Para el caso asturiano *vid.* L. ARIAS PÁRAMO, *op. cit.*, 1999, pp. 226-227.

cedentes³⁹. Los capiteles corintios "leoneses"⁴⁰ llevan su collarino sogueado, pueden incluir representaciones zoomorfas en sus cestas, tienden a un desarrollo cúbico, y se coronan por un pronunciado ábaco escalonado; todo ello a semejanza de los capiteles constantinopolitanos (bizantinos) del siglo VI que se emplearon en las primeras iglesias de Roma (San Clemente, San Lorenzo Extramuros) y que fueron representados en las pinturas de los baños jordanos de *Qusayr 'Amra* años más tarde, a mediados del s. VIII⁴¹. Plásticamente muchos de estos *marmores* corintios encuentran sus primeros prototipos a partir del s. V, tanto en el norte de África (*Martyrium* de Tipassa, Argelia) como en Roma (Santo Stefano Rotondo) y de manera más precisa en el arte bizantino y copto desde el s. V (Coptos, Egipto, s. V; Baouit, Egipto, ss. VI-VIII), en el arte omeya desde el último cuarto del s. VII ("Mezquita de la Roca" en Jerusalén, *circa* 687, y en el palacio de *al-Quastal*, en Jordania, *circa* 720, ambos del califa Yazid bin Abd al-Malik o Yazid II, y en la mezquita de Qayrawan, en Túnez, casi doscientos años después, *circa* los años 60 del s. IX)⁴². En Occidente esta plástica reaparece en los ss. VIII-X y en Italia (San Salvador de Brescia y basílica de Torcello, en Venecia)⁴³. Tanto el collarino (sogueado y de "espina de pez") como el "abuso" del trépano fueron revitalizados por el arte bizantino del s. VI (iglesia siria de Deir Zafran)⁴⁴ y reaparecen con fuerza en la *Hispania* de la primera mitad del s. IX, con manifestaciones tanto cristianas (San Julián de los Prados, San Miguel de Liño, pa-

³⁹ La complejidad que envuelve la cronología absoluta de estos "mármoles" es una constante en la historiografía desde hace más de un siglo. Sin embargo, en una reciente exposición conmemorativa, y sin tener en cuenta esta problemática ni los muchos estudios existentes al respecto, todos los capiteles expuestos se consideran, en su ficha correspondiente, del s. X: I. GONZÁLEZ CAVERO, "Catálogo. Iglesias y monasterios en el reino", *IN PRINCIPIO ERAT VERBUM. El Reino de León y sus beatos*, Madrid, 2010, pp. 138-149.

⁴⁰ M. GÓMEZ-MORENO, *op. cit.*, 1919; S. NOAK-HALEY, «Westgotenzeitliche kapitelle im Duero-Gebiet und in Asturien», *Madridrer Mitteilungen*, 27 (1986), pp. 389-409; *Ibidem*, «Capiteles mozárabes», *Coloquio Internacional "Capiteles Prerrománicos e Islámicos"* (Madrid, 1987), Madrid 1990, pp. 37-52; *Ibidem*, «Byzantinische elemente in mozarabischen bandekor», *Spätantike und Byzantinische Bauskulptur*, (Mainz 1994), Stuttgart, 1998, pp. 113-118; R. CORZO SÁNCHEZ, «Los capiteles bizantinos leoneses», *Archivo Español de Arqueología*, LXV, 165-166 (1992), pp. 335-345; E. DOMÍNGUEZ PERELA, «Capiteles hispánicos altomedievales. Las contradicciones de la cultura mozárabe y el núcleo bizantino del noroeste», *Archivo Español de Arqueología*, LXV, 165-166 (1992), pp. 223-262; J. A. DOMINGO MAGAÑA, «Los capiteles de la iglesia de San Miguel de Escalada (León, España) ¿Perpetuadores de una tradición tardovisigoda?», *Rivista di Archeologia Cristiana*, LXXXV (2009), Ciudad del Vaticano, pp. 261-292.

⁴¹ H. BRANDENBURG, *op. cit.*, 2005, pp. 142-152 y 236-241; M. ALMAGRO GORBEA *et alii*, *Qusayr 'Amra. Residencia y baños omeyas en el desierto de Jordania*, Granada, 2002, pp. 120-121 (edición corregida y actualizada de la publicada en Madrid, 1975).

⁴² J.B. BECKWITH, *Coptic Sculpture*, Londres, 1963; J. M. BLAS DE ROBLÈS y C. SINTES, *Sites et monuments antiques de l'Algérie*, Aix-en-Provence, 2003, p. 68; M-H RUTSCHOWSCAYA, «Le christianisme en Égypte», *Une autre Égypte. Collections coptes du Musée du Louvre*, París, 2009, pp. 138-141; H. BRANDENBURG, *op. cit.*, 2005, p. 312; N. HARRAZI, *Chapiteaux de la grande Mosquée de Kairouan*, 2 vols., Túnez, 1982, p. 153.

⁴³ El primero, un monasterio fundado en el s. VIII pero reconstruido en el IX, bajo el reinado de Ludovico Pio: J. HUBERT, J. PORCHER y W.F. VOLBACH, *El Imperio Carolingio*, Colección «Universo de las Formas», Madrid, 1968, p. 19. Para Torcello: D. BULLOUGH, *The Age of Charlemagne*, Londres, 1965, p. 83.

⁴⁴ E. ZANINI, «Monasteri, territorio e società sulla frontiera orientale dell'impero bizantino», J. LÓPEZ QUIROGA, A. M. MARTÍNEZ TEJERA y J. MORÍN DE PABLOS (eds.), *Monasteria et Territoria. Elites, edilicia y territorio en el Mediterráneo medieval (siglos V-XI)*, British Archaeological Reports Internacional Series S1719, Oxford, 2007, p. 454.



Fig. 6. Capitel “leonés” conservado en la iglesia de Palat de Rey (León, León Fot. Autor) y capitel musulmán procedente de Artesa de Lleida (ss. IX-X) (Fig. 6A). Con el mundo oriental copto y bizantino como horizonte cultural, estos capiteles, temática y morfológicamente hablando, adoptan un mismo lenguaje corintizante, basado en el uso del trépano y en las formas fitomórficas (Fot. en <http://oliba.uoc.edu>).

lacio del monte Naranco, etc.) como musulmanas (capiteles de Lleida y Tudela, este último datado en los ss. IX-X)⁴⁵.

Estas novedades llegaron a la ornamentación cristiana a través de un canal de transmisión oriental y musulmán ya en funcionamiento en el s. VIII pero favorecido y potenciado por Alfonso III a partir del año 866. Y fueron incorporados al programa icónico cristiano más que por “mozárabes exiliados” por alarifes islámicos o bien por artífices arabizados (*dhimmies* convertidos en muladíes), por los “cristianos ocultos o nuevos musulmanes”, que como cristianos *ex-dhimmies* poseían una larga tradición “restauradora” sobre edificios hispanos de los siglos VI-VII, habilidad que adquirieron por necesidades exclusivamente religiosas, para poder contar con edificios aptos para el culto en los arrabales de las ciudades, que era el hábitat principal de la población *dhimmi*⁴⁶.

Los pavimentos de mosaico del primer palacio omeya, el del califa Muawiya (661-680) en *Khirbet al-Karak (al-Sinnabra, Israel)*, excavados e interpretados recientemente por Donald Whitcomb (The Oriental Institute of the University of Chicago), y el de *Qas Al-Hallabat* (Museo Arqueológico de Irbid, Jordania, datado en los ss. VII-VIII), así como los relieves que, desde un principio, decoran sus palacios mezquitas y baños, son una buena muestra de su fuente de inspiración, que no es otra que la del primer arte cristiano tamizado a través de una estética de tradición helenística

⁴⁵ B. PAVÓN MALDONADO, *op. cit.*, 1995; B. CABAÑERO SUBIZA, “Elementos decorativos de la mezquita aljama de Tudela”, *Tudela, el legado de una catedral*, Pamplona, 2006, pp. 61-70.

⁴⁶ A. M. MARTÍNEZ TEJERA, *op. cit.*, 2003, pp. 51 y ss.

y raíces persas, sasánidas, bizantinas y coptas que se desarrolla entre los ss. III y VII en Oriente⁴⁷. De ahí que ninguna de las iglesias hispanas datadas dudosamente y *a priori* en el s. VII ya desde los primeros estudios deban dejar de serlo por cuestiones exclusivamente ornamentales, pues muchos de sus motivos (y técnicas) cuentan con una gran tradición icónica en *Hispania*, desde el siglo VI con toda rotundidad.

El “orientalismo” del que hace gala la ornamentación no figurada de los edificios cristianos astur-leoneses erigidos entre el 842 y el 951 no se reduce a una simple cuestión de “sincretismo” cultural o de *imitatio*⁴⁸. Todavía en tiempos de San Isidoro (en el s. VII), era el ornato, la decoración, lo que daba prestigio a una obra y lo que culminaba el proceso constructivo. La arquitectura define y dibuja un espacio de acuerdo a una planificación funcional (litúrgica), pero entonces era el ornato (*venustas*), su decoración, lo que convertía ese espacio en una obra de arte, en una obra de prestigio⁴⁹.

Los rasgos ornamentales de raíz oriental presentes en la “arquitectura de fusión” suponen la culminación de un proceso que bien se pudo haber iniciado a partir del último cuarto del siglo VIII, a partir del 785, coincidiendo con el breve reinado del monarca Mauregato (783-788), hijo del Alfonso I y, no lo olvidemos, de una cautiva árabe (según las fuentes cristianas), pero con mayor seguridad a partir de mediados del s. IX, con Ramiro I (842-850), siendo especialmente intenso con Alfonso III (866-910). Ahora bien, ¿se justifica esta nueva y efímera “imagen arquitectónica leonesa” por un exclusivo “canal de transmisión” de época omeya? Hemos intentado señalar que en ocasiones tal presencia podría explicarse a partir de una tradición asentada sobre las bases de un antiguo canal de transmisión “cristiano oriental” abierto en los ss. IV-V y consolidado en los ss. VI-VII, este último un periodo en el que lo oriental tuvo, por una u otra cuestión, una gran presencia en la Península. Desde Oriente llegaron a las iglesias hispanas tardoantiguas muchos materiales litúrgicos y decorativos, incluso técnicas; y lo mismo ocurrió en la Roma del siglo VI (basílicas de San Lorenzo Extramuros y San Clemente). El mismo canal que permitió, a su vez, la presencia de población oriental en las ciudades peninsulares desde los ss. V-VI, —y seguro que de talleres, como sabemos que ocurrió en Rávena— especialmente en las

⁴⁷ Ciclo Internacional de Exposiciones Museo Sin Fronteras, “El Arte Islámico en el Mediterráneo”, *Los Omeyas. Los inicios del Arte Islámico*, Madrid, 2000, pp. 158-159.

⁴⁸ A. M. MARTÍNEZ TEJERA, *op. cit.*, 2011, p. 138.

⁴⁹ Por cuestión de espacio no he mencionado siquiera un aspecto tan relevante como es la relación ornato-liturgia. No obstante, sí me gustaría destacar aquí que —según la obra, *Las minas de oro y las laderas de piedras preciosas*, de Al-Masudi (circa 956: cap. XVI)— los cristianos hispanos “practicaban el rito *melkita*”, un rito otodoxo de origen bizantino: E. TURIENZO VEIGA, *op. cit.*, 2010, p. 28. Por lo que sabemos de Al-Masudi, nacido en Bagdad a finales del s. IX, viajó a Siria, Palestina y Egipto. Por eso resulta muy sugerente que indique que los cristianos hispanos de la primera mitad del s. X practicaban este rito, que conoció de primera mano pues viajó a Antioquía, ciudad en la que vivía la mayor parte de esta comunidad cristiana. Este rito —basado en la liturgia de San Juan Crisóstomo, patriarca de Constantinopla— se celebra en una atmósfera casi mística de adoración a Dios en la que cobra protagonismo la presencia de un elemento, el iconostasio macizo, y que no difiere substancialmente del “Rito de la Misa” según la liturgia romana. No obstante, la “Divina Liturgia” de San Juan Crisóstomo posee una singularidad, la *Preparación de los dones* antes de comenzar la Eucaristía propiamente dicha, acto que tenía lugar en una mesa ubicada a la entrada del santuario. En un próximo artículo abordaremos esta cuestión en profundidad —las influencias litúrgicas orientales en el cristianismo hispano altomedieval y en su arquitectura cultural— en relación con San Miguel de Escalada.

ciudades episcopales; una muestra reciente la encontramos en Tarragona: el epitafio de la “virgen Thecla”, oriunda de Egipto, localizado en el interior de la basílica del *Parc Central* en el año 1994 y datado en el s. V⁵⁰. Un argumento más a añadir a los testimonios arqueológicos ya conocidos y a los señalados recientemente por García Vargas⁵¹. En nuestra modesta opinión, el debate debería circunscribirse a discernir si los “guiños orientales” presentes en la arquitectura altomedieval hispana (y por ende de su ornamentación) son inerciales –consecuencia de una evolución local– o inducidos, a partir del s. VIII, por el arte musulmán.

⁵⁰ J. M. MACIAS SOLÉ, J. MENCHON I BES y A. MUÑOZ MELGAR, “El conjunt basilical del Parc Central, en Tàrraco”, *Guia Arqueològica visual. Reconstrucció virtual de l’urbs i els seus voltants*, Tarragona, 2005; J. LÓPEZ VILAR, *Les basíliques paleocristianes del suburbi occidental de Tarraco. El temple septentrional i el complex martiriàl de Sant Fructuós*, Sèrie Documenta 4, 2 vols., Tarragona, 2006; A. M. MARTÍNEZ TEJERA, *op. cit.*, 2006, p. 23.

⁵¹ E. GARCÍA VARGAS, “Oriental Trade in the Iberian Peninsula during Late Antiquity (4th-7th centuries AD): An Archeological Perspective”, D. HERNÁNDEZ DE LA FUENTE (ed.), *New Perspectives on Late Antiquity*, Newcastle, 2011, pp. 76-117.