

La influencia musulmana en la cultura hispano-cristiana medieval

LUIS TEÓFILO GIL CUADRADO

La dilatada presencia musulmana en la Península Ibérica ejerció, sin duda, una fuerte influencia sobre los reinos cristianos fronterizos. Hay que tener en cuenta que los musulmanes fueron portadores durante el Medievo de una cultura superior a la del Occidente cristiano, en general, y a la de los reinos hispánicos, en particular.

Los musulmanes penetraron en España en el 711 y fundaron diversas entidades políticas hasta 1492, año en que los Reyes Católicos tomaban Granada, capital del último estado hispano-musulmán¹. Tras esta fecha el Cardenal Cisneros instó a la conversión de los mudéjares –los musulmanes que habían quedado bajo dominio cristiano- al cristianismo ya que, de lo contrario, serían expulsados. Muchos se convirtieron pasando a ser moriscos. Gran parte de éstos eran cristianos sólo aparentemente y fueron todos ellos expulsados de España en el reinado de Felipe III.

En definitiva, fueron más de ocho siglos de presencia musulmana–manifiesta o soterrada- en España y ello no podía por menos de dejar huella. De hecho, desde el siglo XIX varios autores se han ocupado de los rasgos culturales españoles procedentes del Islam.

Tal como hace notar Thomas F. Glick, el hispanista inglés Richard Ford viajó por España hacia el año 1830 y vio gran variedad de costumbres y de técnicas procedentes de lo islámico, siendo el primero que comparó sistemáticamente las culturas hispano-cristiana e hispano-musulmana². Más adelante, Julián Ribera sostuvo que se había producido en la España cristiana medieval una adopción generalizada de elementos procedentes de la civilización

¹ Acerca de la presencia musulmana en España y su legado histórico y cultural, pueden destacarse someramente algunos títulos: Ron BARKAI, *Cristianos y musulmanes en la España medieval*, Madrid, Rialp, 1984; Titus BURCKHARDT, *La civilización hispano-árabe*, Madrid, Alianza, 1989; Miguel CRUZ HERNÁNDEZ, *Historia y estructura de su realidad social*, Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional, 1992; Rodolfo GIL BENUMEYA, *España dentro de lo árabe*, Madrid, Editora Nacional, 1964; Thomas F. GLICK, *Cristianos y musulmanes en la España medieval*, Madrid, Alianza, 1991 y *Tecnología, ciencia y cultura en la España medieval*, Madrid, Alianza, 1992; Manuela MARÍN, *Individuo y sociedad en al-Andalus*, Madrid, Mapfre, 1992; Reyna PASTOR DE TOGNERI, *Del Islam al Cristianismo. En las fronteras de dos formaciones económico-sociales: Toledo, siglos XI-XIII*, Barcelona, Península, 1975; Juan VERNET, *La cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente*, Barcelona, Ariel, 1978; y Montgomery WATT, *Historia de la España islámica*, Madrid, Alianza, 1974.

² Thomas F. GLICK, *Tecnología, ciencia y cultura...*, p. 118; Richard FORD, *A Hand-Book for travellers in Spain*, Londres, John Murray, 1845.

islámica. Observó las semejanzas entre el juez de apelación aragonés medieval (el Justicia) y el *mazzalim* musulmán, además de influencias en la literatura. Para explicarlo desarrolló una teoría por la cual entre dos culturas en contacto tiene lugar un intercambio, dependiente de factores como la geografía o el tipo de comunicación que haya entre esas culturas³.

Con posterioridad, durante la primera mitad del siglo XX una serie de ensayistas, filósofos e historiadores comenzaron a preguntarse qué era lo español o cuándo se formaba lo español. Sobre esto polemizarían Américo Castro y Claudio Sánchez Albornoz. El primero sostenía en *España en su historia*⁴, publicada en 1948, que la cultura española había surgido como resultado de la interacción entre musulmanes, cristianos y judíos. A su juicio, los españoles eran el resultado del entrecruce de esas “tres castas” de creyentes. Para Castro, la unión y desunión de los pueblos peninsulares durante la dominación musulmana fue elaborando un proceso que hizo surgir a los españoles y les hizo percibirse como tales. Opina, además, que los españoles cristianos lograron singularizarse a través de la guerra contra los musulmanes, sin intervenir ninguna particularidad existente. Frente a todo esto, Claudio Sánchez Albornoz respondía en 1956 con su obra *España: un enigma histórico*⁵, en la que afirmaba que Castro había exagerado los contactos entre los musulmanes y los cristianos españoles, ya que, al ser conflictivos, no podían llevar a un intercambio cultural creativo. Para Sánchez Albornoz, el “homo hispánicus” estaba ya perfilado antes del 711, si bien habría sido la constante lucha contra los musulmanes en la Reconquista lo que habría contribuido a profundizar los rasgos diferenciadores de los españoles y a obstaculizar su potencial islamización. Pese a ello, Sánchez Albornoz no negaba la influencia de lo hispano-musulmán y apuntaba una serie de préstamos culturales como la música melódica de Oriente, transformada en coral por los andaluces o la incorporación de elementos arquitectónicos diversos. Mas, según él, esta recepción de algunos elementos culturales no habría hecho cambiar el estilo de vida de los cristianos españoles, madurado en siete siglos de pugna con el Islam⁶.

Por último, señala Pastor de Togneri que la historiografía contemporánea erudita (José María Millás Vallicrosa⁷, Jaime Vicens Vives⁸) confirma la

³ Julián RIBERA, *Orígenes del Justicia de Aragón*, Zaragoza, Comas, 1897. Citado por Thomas F. GLICK, *Ídem*, p. 119.

⁴ Américo CASTRO, *España en su historia (cristianos, moros y judíos)*, Buenos Aires, Losada, 1948.

⁵ Claudio SÁNCHEZ ALBORNOZ, *España: un enigma histórico*, Buenos Aires, Sudamericana, 1956.

⁶ La polémica entre Castro y Sánchez Albornoz recogida por Reyna PASTOR DE TOGNERI, *Del Islam al Cristianismo...*, pp. 19-31 y Thomas F. GLICK, *Tecnología, ciencia y cultura...*, pp. 119-131.

⁷ De la extensa obra de José María MILLÁS VALLICROSA pueden destacarse los siguientes títulos: *La ciencia geopónica ente los autores hispanoárabes*, Madrid, CSIC, 1954; *España y*

profunda islamización de la España conquistada y la incorporación total de ésta a la formación tributaria mercantil del mundo islámico, de forma plena, desde la primera mitad del siglo VIII⁹. Dicha historiografía acepta el carácter catastrófico de la invasión musulmana, al acarrear profundas transformaciones sociales. Ante el empuje musulmán la frágil estructura político-institucional visigoda se derrumbaría, dejando paso al régimen islámico. Al tiempo, historiadores como Giorgio Levi della Vida hacen hincapié en el estudio de la comunidad mozárabe por su papel de intermediaria cultural entre la España musulmana y la España cristiana¹⁰. De hecho, los mozárabes, si bien en un primer momento debieron comenzar por oponer una fuerte resistencia a la influencia islámica, permaneciendo como minoría cristiana dentro de al-Andalus, terminaron, en el siglo X, por aceptar la cultura musulmana, deslumbrados por su brillantez.

Influencias musulmanas en el arte hispano-cristiano medieval

Al producirse la irrupción musulmana en España los nuevos pobladores trajeron consigo su concepción del arte. En realidad, éste no estaba aún del todo configurado. Puede decirse que el arte islámico es un sincretismo de elementos tomados del existente en los diversos países conquistados: Persia, los territorios bizantinos, el reino visigodo, etc... Así, las bóvedas y cúpulas, muy frecuentemente utilizados, responden a una doble influencia, persa y bizantina. Por otra parte, el arco de herradura, muy frecuente en al-Andalus y el norte de África, es de origen visigodo. El arte musulmán recogía incluso influencias romanas, reflejadas, por ejemplo, en la mezquita de Córdoba: en su construcción se emplearon columnas romanas y visigodas y sus arcadas, al alternar los colores rojo y blanco, recuerdan las del acueducto romano de Mérida. Característica también importante de la arquitectura islámica era el empleo de materiales pobres, como el ladrillo, el yeso y la madera, que al estar trabajados con gran maestría, producen una sensación muy bella¹¹.

Marruecos. Interferencias históricas hispanomarroquíes, Barcelona, Barna; *Estudios sobre historia de la ciencia española y Nuevos estudios sobre historia de la ciencia española*, Madrid, CSIC, 1991; *Estudios sobre Azarquiel*, Toledo, Diputación Provincial, 1993; y *Las traducciones orientales en los manuscritos de la Biblioteca Catedral de Toledo*, Madrid, CSIC, 1942.

⁸ Jaime VICENS VIVES, *Obra Completa*, Barcelona, Vicens-Vives, 1971, 4 vols.

⁹ Reyna PASTOR DE TOGNERI, *Del Islam al Cristianismo...*, p. 37.

¹⁰ Giorgio LEVI DELLA VIDA, *I mozarabi tra Occidente e Islam. L'Occidente e l'Islam dell'alto Medioevo*, Spoleto, 1965 y *Note di storia litteraria arabo-ispánica*, Roma, Instituto per l'Oriente, 1971.

¹¹ Sobre el arte islámico, Emilio CAMPS CAZORLA, *Módulo, proporciones y composición de la arquitectura califal cordobesa*, Madrid, 1953; Manuel GÓMEZ MORENO, *El arte árabe español hasta los almohades. Arte mozárabe* (Ars Hispaniae, tomo III), Madrid, Plus Ultra, 1951; Oleg GRABAR, *La formación del arte islámico*, Madrid, Cátedra, 1984 y *Alhambra: iconografía, formas y valores*, Madrid, Alianza, 1986; George MARÇAIS, *El arte musulmán*, Madrid, Cátedra, 1983; Pedro MARTÍNEZ MONTÁVEZ y Carmen RUIZ BRAVO-VILLASANTE, *Europa islámica. La magia de una civilización milenaria*, Madrid, Anaya, 1991; Alexandre PAPAPOPOULO, *El Islam y el arte*

Todos estos rasgos del arte musulmán influyeron en la Europa cristiana y particularmente en los reinos hispano-cristianos, debido a su situación fronteriza con el Islam. Ello tuvo su principal reflejo en la aparición de un arte genuinamente español, el mudéjar, realizado por los musulmanes que vivían en territorio cristiano. Pero también recibieron influjos musulmanes el arte mozárabe –aunque hay discrepancias sobre si se trata de pervivencias visigodas–, de forma más leve, el románico y gótico.

El arte mudéjar. Durante los siglos XI, XII y XIII se produjo un fuerte avance en la Reconquista de los territorios de al-Andalus por los cristianos. Tras la batalla de las Navas de Tolosa, en 1212, Andalucía quedó abierta a la penetración castellana mientras que, paralelamente, Jaime I de Aragón iba ampliando sus dominios con la incorporación de Valencia. Merced a todo ello, se incorporaron a los reinos cristianos españoles grandes comunidades islámicas que habrían de aportar sus formas de vida y elementos de su cultura. Entre estas aportaciones se contó el arte mudéjar, realizado en la España cristiana desde el siglo XII y hasta principios del XVI, bien por mano de obra musulmana (mudéjares), o bien, más adelante, por cristianos seducidos por la belleza de la arquitectura islámica¹².

Se trata, pues, de un arte que funde los estilos medievales cristianos con motivos ornamentales y materiales empleados en al-Andalus. Se manifestó casi únicamente en arquitectura. Utilizó el ladrillo, con mucha insistencia, formando con él arcadas, arcos ciegos entrelazados, formas geométricas, y todo tipo de filigranas, especialmente presentes en torres y ábsides. Cumplía así el ladrillo una doble función, constructiva y decorativa. También empleó el yeso, con fines esencialmente ornamentales. Igualmente frecuente en el arte mudéjar es la madera, a la hora de realizar los arcos de las iglesias, en los que abundan, al igual que ocurre con el ladrillo los motivos decorativos consistentes en formas geométricas entrelazadas. La arquitectura mudéjar no sólo siguió a la musulmana en cuanto al empleo de materiales, sino que también incorporó elementos

musulmán, Barcelona, Gustavo Gili, 1977; José PIJOÁN, *Arte islámico* (Summa Artis, tomo XII), Madrid, Espasa-Calpe, 1949; Leopoldo TORRES BALBÁS, *Arte almohade. Arte nazari. Arte mudéjar* (tomo IV de *Ars Hispaniae*), Madrid, Plus Ultra, 1949.

¹² Acerca del arte mudéjar pueden señalarse algunos títulos de interés: Diego ANGULO, *Arquitectura mudéjar sevillana de los siglos XIII, XIV y XV*, Sevilla, Servicio de Publicaciones del Ayuntamiento, 1983; Gonzalo M. BORRÁS GUALIS, *Arte mudéjar aragonés*, Zaragoza, Caja de Ahorros y Monte de Piedad, 1985; del mismo autor, *El arte mudéjar*, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, 1990 y, como coordinador, *El arte mudéjar*, Zaragoza, Unesco-Ibercaja, 1996; José GALIAY SARAÑANA, *Arte mudéjar aragonés*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1950; Basilio PAVÓN MALDONADO, *Arte mozárabe y arte mudéjar en Toledo: paralelismos*, Madrid, Asociación Española de Orientalistas, 1970; Leopoldo TORRES BALBÁS, *Arte almohade. Arte nazari. Arte mudéjar...*, pp. 237-409; y VV. AA., *El arte mudéjar: la estética islámica en el arte cristiano. Ciclo Internacional de Exposiciones Museo sin Fronteras*, Madrid, Electa, 2000.

arquitectónicos propios de ésta, como los arcos de herradura, polilobulados y entrecruzados y las bóvedas nervadas al estilo de la Córdoba califal; no obstante, en muchos casos su uso tenía un propósito meramente ornamental.

Marcelino Menéndez y Pelayo consideró lo mudéjar como estilo peculiarmente español del que podíamos envanecernos¹³. En efecto, fue el arte indígena de España hasta bien avanzado el Renacimiento, llegando a resurgir a finales del siglo XIX y principios del XX en forma de *neomudéjar*, precisamente en virtud de su carácter específicamente hispánico. Al mismo tiempo resultó ser un arte muy popular debido a la humilde condición de sus principales cultivadores y de los pobres materiales empleados. De hecho, pueblos muy modestos cuentan con bellas iglesias mudéjares.

Las zonas en las que el mudéjar estuvo más presente fueron Castilla, Aragón y Andalucía. En la primera de ellas es posible que Toledo, ciudad de gran tradición musulmana, actuase de foco difusor del mismo, al menos en la Meseta meridional. Los templos mudéjares toledanos presentan un mayor refinamiento que los del mismo estilo de Castilla la Vieja y León. En esta ciudad se levantó en el siglo X la mezquita de Bib Mardum, en la que aparecían los elementos característicos del mudéjar (uso del ladrillo, arcos de herradura y polilobulados, bóvedas nervadas decorativas). En el 1187, al transformada en la iglesia del Cristo de la Luz, se le añadió un ábside que intentó imitar el estilo de la mezquita, siendo así una de las primeras obras mudéjares. Durante los últimos años del siglo XII y todo el siglo XIII se fueron levantando un gran número de templos en Toledo: Santiago del Arrabal, San Antolín, Santa Leocadia, San Bartolomé, San Román, el Cristo de la Vega, etc... En todos ellos se aprecia el estilo mudéjar toledano, caracterizado por arquerías ciegas en el exterior de los ábsides y arcos de herradura y arquillos ciegos en los campanarios. De igual forma, se edificaron en Toledo construcciones civiles y militares mudéjares, entre las que destacan la Puerta del Sol y la Casa de Mesa, del siglo XIV y el Palacio de Fuensalida, del XV.

La influencia del mudéjar toledano se extendió hacia Talavera de la Reina, Madrid y Guadalajara. Así, en Madrid, se conservan las torres mudéjares de los templos de San Pedro y San Nicolás. De clara influencia toledana es la iglesia de la Asunción de Illescas, a mitad de camino entre Madrid y Toledo. En Talavera destaca la iglesia de Santiago, en estilo gótico-mudéjar, mientras que Guadalajara cuenta en el mismo estilo con los templos de Santiago y Santa María la Mayor.

La Meseta norte fue, igualmente, prolija en construcciones mudéjares. Destaca la comarca de La Moraña, a caballo entre las provincias de Ávila, Segovia y Valladolid. En ella el mudéjar es la forma de arquitectura popular que, incluso hoy día, perdura en las viviendas. Éstas son de ladrillo e imitan, en cierta manera, el estilo de las construcciones antiguas. Importante población de esta

¹³ Citado por Santiago SEBASTIÁN, *Teruel*, Madrid, Everest, 1989, p. 46.

comarca es Madrigal de las Altas Torres, que cuenta con importantes construcciones tanto militares -su recinto amurallado- como religiosas -las iglesias de Santa María del Castillo y de San Nicolás. En la misma comarca destacan el monasterio de Nuestra Señora de la Lugareja, del siglo XIII y el conjunto mudéjar de Arévalo, formado por varias iglesias de esbeltos campanarios y un castillo. No lejos de la Moraña, se encuentran otras dos fortalezas en las que es aún más patente el sello mudéjar: la de Coca y la de la Mota, en Medina del Campo. Pueden destacarse, igualmente, las iglesias de Cuéllar y el convento de San Pablo en Peñafiel. Por último, merece una mención dentro de esta área el palacio-monasterio de Santa Clara, en Tordesillas, en el que destacan los paños de *sebka* -de origen almohade- en la fachada, así como un bello patio con arcos polilobulados y de herradura.

Dentro del antiguo reino de León, un importantísimo foco de arte mudéjar es Sahagún, destacando sus iglesias de Tirso y San Lorenzo, levantadas en los siglos XII y XIII. Asimismo, cabe mencionar, en la provincia de Zamora, los templos de San Lorenzo y San Salvador, en Toro y de Santa María la Antigua, en Villalpando.

En cuanto a Andalucía, era probablemente la zona en donde más había calado el influjo islámico. Con la incorporación de esa región a Castilla, durante el siglo XIII, persistió, no obstante, la islamización de usos y costumbres, lo que tuvo su reflejo en la arquitectura. En el mudéjar andaluz predomina la influencia del arte nazarita granadino del momento, aunque sin olvidar el legado del espléndido arte califal cordobés. Así, en el mismo interior de la mezquita de Córdoba, se realizó, durante el reinado de Alfonso X, la Capilla Real. En ella destacan las labores de yeso tallado, con un repertorio inagotable de temas, comparable al que, años después, se verá en la Alhambra de Granada. Por otra parte, su bóveda, a partir de nervios que no se cruzan en el centro, sigue el modelo de la del segundo *mihrab* de la mezquita, levantado por Abd al-Rahman II y más conocido como capilla de Villaviciosa. Cuenta, igualmente, Córdoba, con diversas iglesias mudéjares como San Lorenzo, en la que destaca su rosetón.

Dentro de Sevilla, en el siglo XIV Pedro I mandó construir el Alcázar, posiblemente el edificio más sobresaliente de la arquitectura mudéjar civil. Se aprovechó el anterior palacio almohade, que, a su vez, debió de influir a buen seguro en la construcción del nuevo edificio. Pero el influjo más patente es el nazarí. Los paños de *sebka* y los mocárabes se utilizan con profusión. La influencia granadina se ve muy clara en el patio de las Doncellas y, sobre todo, en el patio de las Muñecas, aunque acompañada de otros elementos también musulmanes, mas de distinto origen, como los arcos polilobulados. En cuanto a los monumentales arcos de herradura del salón de Embajadores guardan enorme similitud con los de la residencia califal de Medina Azahara, en lo que se manifiesta una pervivencia de la arquitectura cordobesa. Por otra parte, la ciudad

cuenta con una larga lista de iglesias mudéjares, construidas la mayoría en el siglo XIV, entre las que destacan Santa Catalina y San Marcos.

Aragón presenta un arte mudéjar con características propias respecto al resto de España. Se aprecia en él un mayor afán ornamental en interiores y exteriores, basado en la variedad de formas geométricas que adopta el ladrillo. Se caracteriza también por una fusión muy clara con el gótico en cimborrios y ábsides. Destacan sobremanera las torres, con una hipotética función defensiva.

Teruel cuenta con diversas torres mudéjares, entre las que sobresalen la de la catedral, del siglo XIII y las de San Martín y el Salvador, levantadas en el XIV. Junto a las formas geométricas y los arquillos ciegos destacan en su decoración, como nota original, el uso de azulejos como adorno. Esta técnica decorativa, originaria en realidad del arte babilonio, fue traída por los musulmanes a España. No deja de ser curioso que esta combinación del ladrillo y la cerámica vidriada se diera simultáneamente en España, Persia y la India.

Las torres mudéjares de la zona de Zaragoza se caracterizan, además de por la profusa decoración, común al mudéjar aragonés, por su esbeltez y por ser de planta octogonal. Esto se aprecia especialmente en las de San Pablo, en Zaragoza, Santa María, en Tauste, y Santa María y San Andrés, en Calatayud. Destacan, igualmente, los cimborrios de la Seo de Zaragoza y de la catedral de Tarazona.

En Extremadura, pese a no ser muy abundante el mudéjar en esta región, sobresalen, dentro de la provincia de Cáceres, el patio del palacio de los duques de Alba, en Abadía, y, sobre todo los bellísimos claustro y fachada del monasterio de Guadalupe, levantado entre los siglos XIV y XV.

El arte mozárabe. El término lo acuñó Manuel Gómez Moreno. Bajo esa denominación incluía aquella producción artística cristiana, entre el 850 y el 1030, que debiera todos o parte de sus elementos a la influencia del arte islámico, llevada a tierras por los mozárabes¹⁴. Éstos eran los cristianos que habían vivido bajo el dominio musulmán. Durante los siglos XI y X muchos de ellos emigraron hacia los reinos cristianos y repoblaron el valle del Duero. Sin embargo, posteriormente José Camón Aznar afirmaría que el término mozárabe debía restringirse a las obras producidas por los cristianos en territorio musulmán, caso de la iglesia de Bobastro, mientras que para el resto debía aplicarse el término "arte de repoblación". Sostenía, además, que en este arte predominaban los elementos de la tradición visigoda asturiana y que los elementos musulmanes eran escasos¹⁵. Finalmente, José Manuel Pita Andrade propuso la denominación

¹⁴ Manuel GÓMEZ MORENO, *Iglesias mozárabes: arte español de los siglos IX-XI*, Granada, Universidad de Granada, 1998 (ed. or. Centro de Estudios Históricos, 1919) y *El arte árabe español hasta los almohades. Arte mozárabe...*, pp. 355-409.

¹⁵ José CAMÓN AZNAR, "Arquitectura española del siglo X, mozárabe y de la repoblación", en *Goya*, LII (1963), pp. 206-219.

de “arte fronterizo”, en virtud de su situación geográfica, que le habría llevado a impregnarse de muchas influencias de la arquitectura califal¹⁶.

Al margen de las polémicas sobre cómo denominar a este arte, lo cierto es que es sumamente original. Su arquitectura se caracteriza, de entrada, por una falta de unidad, pues cuenta con iglesias de planta basilical de tres naves, de planta central, de nave única, etc... Aparecen, igualmente, gran número de elementos de origen aparentemente islámico, como el arco de herradura, el alfiz que sirve de marco a las ventanas, los modillones de rollo sustentantes de aleros y cornisas o las bóvedas califales y gallonadas. Sin embargo, conviene matizar esta afirmación. Así, el arco de herradura puede ser herencia hispano-romana y visigoda, si bien el empleado en el arte mozárabe es más cerrado, al estilo musulmán. El alfiz había aparecido también en edificios asturianos. Los capiteles recuerdan más a los bizantinos y visigodos que a los del arte árabe. Y, por último, los modillones difieren de sus coetáneos de al-Andalus en llevar contar con una decoración más visigótica¹⁷.

Entre los edificios mozárabes levantados en territorio musulmán destacan dos: la iglesia de Bobastro, en la provincia de Málaga, templo labrado en la roca en el siglo IX, y la de Santa María de Melque, en la de Toledo, si bien de ésta última se ha dicho que podría tratarse de una iglesia visigoda.

La obra quizá más importante del arte mozárabe se encuentra en tierras de León y se trata de la iglesia de San Miguel de la Escalada, único resto de un monasterio fundado a principios del siglo X por monjes cordobeses. Se trata de un templo basilical de tres naves al estilo visigodo, en el que se aprecia la influencia del arte musulmán en los arcos de herradura y en las bóvedas gallonadas que cubre los ábsides. De características muy similares y de la misma época es San Cebrián de Mazote, en la provincia de Valladolid. Dentro también del antiguo reino de León se encuentra Santiago de Peñalba, iglesia de nave única dividida en dos tramos que terminan en sendos ábsides. Bóvedas gallonadas cubren éstos y el transepto.

Las iglesias de San Millán de la Cogolla, en la Rioja, y San Baudelio en Casillas de Berlanga (Soria), ambas del siglo XI, testimonian con sus modillones, bóvedas nervadas y otros detalles el influjo cordobés. La primera tiene como

¹⁶ José Manuel PITA ANDRADE, *Castilla la Vieja. León, I*, Madrid, 1975. La polémica sobre el origen y la denominación del arte mozárabe está recogida en Francisco Javier VILLALBA RUIZ DE TOLEDO, “Cultura cristiana”, en Vicente-Angel ÁLVAREZ PALENZUELA (coord.) *El fallido intento de un estado hispánico musulmán, 711-1085*, Historia General de España y América, tomo III, Madrid, Rialp, 1988, pp. 439-440.

¹⁷ Además de los estudios citados sobre el arte mozárabe, merecen destacarse algunos otros: Concepción ABAD CASTRO *Arquitectura de repoblación en el Valle del Duero*, Madrid, *Historia 16*, 1991; Jacques FONTAIN, *El Mozárabe*, Madrid, Encuentro, 1984; Carlos R. LAFORA, *Andanzas en torno al legado mozárabe: sus creaciones arquitectónicas de la Península y el Rosellón*, Madrid, Encuentro, 1991; y Joaquín YARZA LUACES, *Arte asturiano. Arte mozárabe*, Cáceres, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Extremadura, 1985.

peculiaridad el ser una iglesia de dos naves, lo que podría estar relacionado con el rito mozárabe. La segunda, en cambio, se distingue por una curiosa planta cuadrada, de cuyo centro arranca una columna de la que parten arcos de herradura que soportan la bóveda y terminan sobre el muro. Además, dentro de esta iglesia destaca, aparte de sus pinturas murales, la tribuna emplazada a los pies y sostenida por arquerías de herradura, que debe tener explicaciones litúrgicas.

Al tiempo que la labor arquitectónica, desde fines del siglo X y durante todo el X se desarrolló la actividad miniaturista de los artistas mozárabes. Los monasterios fueron centros muy activos en la creación de esta modalidad pictórica. La escuela mozárabe se caracterizó por el cromatismo y el expresionismo que pueblan las ilustraciones. Son frecuentes las figuras fantásticas, muy alejadas del naturalismo clásico. Abundan también las arquitecturas con arcos de herradura, lo cual es un claro reflejo del arte musulmán o del propio arte mozárabe. Todas estas características diferencian a esta escuela miniaturista de las seguidas por sus coetáneas europeas. Perviven en ella elementos visigóticos junto a motivos ornamentales islámicos, dando lugar así a un estilo que estuvo vigente hasta el siglo XII. Por otra parte, el hecho de copiar elementos del mundo real concede a estos libros miniados un precioso significado de fuente histórica.

Las obras ilustradas fueron, fundamentalmente, Biblias, textos de los Padres de la Iglesia y, sobre todo, los Comentarios al Apocalipsis de San Juan, obra del siglo VII escrita por Beato de Liébana para combatir la herejía adopcionista. El texto más antiguo que se conserva es el miniado de Magius, del 926, realizado probablemente en San Miguel de la Escalada. Durante todo el siglo X se realizaron muchas copias de aquél, siendo la obra de Beato el texto más ilustrado de la España medieval.

Influencia musulmana en el arte hispano-cristiano occidental. Además de contribuir decisivamente a la creación de dos estilos genuinamente españoles –el mudéjar y el mozárabe– la influencia islámica se dejó sentir también en el arte medieval de corte occidental presente en tierras españolas.

Así, en la arquitectura románica el influjo andalusí se aprecia en elementos como las bóvedas de nervios que no se cruzan en el centro, al gusto califal cordobés. Pueden apreciarse ejemplos de ella en la catedral de Jaca y en las iglesias de San Miguel de Almazán (Soria), de la Vera Cruz en Segovia y del Santo Sepulcro de Torres del Río (Navarra), siendo estas dos últimas construcciones templarias. Es también patente la influencia islámica en el claustro románico de San Juan de Duero, en Soria, resto de un complejo monástico de la Orden de San Juan de Jerusalén. Levantado en el siglo XIII, se caracteriza por una combinación de elementos de procedencia diversa, entre los que destacan los arcos entrecruzados y de herradura. Por último, dentro del arte

románico conviven formas musulmanas con un fin meramente decorativo, como en las celosías de las ventanas de la iglesia de Albendiego (Guadalajara).

También la arquitectura gótica española cuenta con influencias del arte islámico. Gómez Moreno llegó a afirmar que las bóvedas de crucería, elemento clave en la arquitectura ojival, eran de origen andalusí. Donde se ven más claras es, no obstante, en el llamado “estilo isabelino”, de finales del siglo XV y principios del XVI. En él coinciden la profusión decorativa del gótico flamígero con ornamentos mudéjares de raíz musulmana, como la decoración vegetal estilizada y la epigráfica. Dentro de este original estilo se cuentan edificios como el Palacio de los Duques del Infantado, en Guadalajara, el Castillo de Manzanares el Real, cerca de Madrid, la iglesia de San Juan de los Reyes, en Toledo y las fachadas de San Pablo y San Gregorio, en Valladolid. Son construcciones góticas en su esquema, mas con un acusado acento oriental. Éste está producido, más que por el empleo de elementos de esta procedencia, por la forma en que están tratados los occidentales, lo que los diferencia profundamente del resto de Europa. El influjo islámico no sólo se aprecia en lo ornamental sino también en las bóvedas, muy complicadas y profusamente decoradas. Destacan en este terreno las de la Capilla del Condestable, en la catedral de Burgos, y los cimborrios de esta misma y de la de Zaragoza.

Como aspecto curioso, cabe señalar que la Iglesia aceptó en muchas ocasiones el legado artístico musulmán por su belleza. De esta forma, algunas obras de marfil andalusíes se usaron como relicarios, caso del famoso bote califal de Zamora. Estas actitudes demostraban, en definitiva, una admiración de los cristianos por la civilización musulmana.

Influencias árabes en la literatura española medieval

Al igual que ocurre con el arte, los árabes hicieron aportaciones a la literatura española medieval. Éstas fueron principalmente temáticas, aunque también, en el terreno de la poesía, introdujeron tipos de estrofas. En algunos casos, como ocurre con las jarchas, la influencia entre la cultura islámica y la cristiana sería bidireccional. Dentro del apartado de la literatura pueden, igualmente, incluirse las traducciones realizadas conjuntamente por cristianos y musulmanes españoles, que contribuirán a difundir por Europa la filosofía aristotélica y los tratados de medicina indios, y que alcanzarán su cenit en el siglo XIII con la Escuela de Traductores de Toledo.

La jarcha, la moaxaja y el zejel. Como bien señala María Jesús Rubiera, a finales del siglo XIX diversos investigadores españoles, entre ellos Marcelino Menéndez y Pelayo, descubrieron que la poesía andalusí había recogido

fragmentos líricos románicos¹⁸. Dificiles de descifrar al estar escritos en alfabeto semítico, se encontraban dentro del género poético de la *moaxaja*. Ésta era una composición poética opuesta a la oda o *qasida*, al ser uniforme en su métrica y monorríma.

En 1912 Julián Ribera, en su discurso de entrada en la Real Academia Española, presentó un texto que probaba la presencia románica en la poesía hispano-árabe y en la génesis de la propia *moaxaja*¹⁹. Se trataba de la descripción de este género hecha por Ibn Bassam de Santarén a principios del siglo XII. En este documento se afirmaba que con una cancioncilla en árabe vulgar o en lengua no árabe, el Ciego de Cabra había compuesto un poema de versos rotos en el que se combinarían estrofas de árabe clásico y la cancioncilla originaria. Esta última servía de estribillo y sería lo que conocemos por *jarcha*, estando escrita en el dialecto románico mozárabe o en árabe coloquial. Sin embargo, pese a pertenecer el Ciego de Cabra al siglo X, parece ser que la *moaxaja* propiamente dicha no nació hasta el XI con poetas como Ibn Ma'al-Sama o Ibn Ubayda al-Dazzaz, que le dieron su configuración definitiva.

Rápidamente aparecieron varias hipótesis acerca del origen de estos fragmentos románicos insertos en la literatura andalusí. Julián Ribera sostuvo que esta lírica románica era de importación y que había sido llevada a la España musulmana por inmigrantes cristianos del norte peninsular, especialmente gallegos, numerosos en la Córdoba omeya como esclavos de lujo. Dentro de este grupo ocupaban un importante lugar las esclavas cantoras gallegas. Éstas, llevadas a la fuerza a al-Andalus, habrían sido las portadoras de una lírica popular recogida en las *moaxajas*. Para ello se fundaba, además, en la importancia adquirida por la poesía galaico-portuguesa posterior, que contrastaba con la ausencia de otro tipo de lírica peninsular románica. En contraste, Ramón Menéndez Pidal, desde un punto de vista castellanista, defendió el origen autóctono de la parte románica de las *moaxajas*, al considerar que la lírica hispano-árabe y la castellana formaban una unión indivisible y, por tanto, la castellana sería la más antigua de las líricas no sólo hispánicas sino románicas (la *moaxaja* se remonta al siglo IX). Para él, la lengua de estos poemas no podía ser otra que la mozárabe, es decir, la lengua románica conservada en la España musulmana, y la voz femenina que los cantaba no sería la de las esclavas cantoras sino la de las doncellitas mozárabes²⁰. Esto resulta un tanto absurdo, ya que seguramente ni la voz ni el rostro de éstas pudo ser observado por ningún musulmán, al estar muy guardadas por sus familias cristianas de los hombres.

¹⁸ María Jesús RUBIERA, *Literatura hispanoárabe*, Madrid, Mapfre, 1992, p. 151-153.

¹⁹ Julián RIBERA, "El cancionero de Benquzmán" en *Disertaciones y opúsculos*, Madrid, 1928, I, pp. 3-92.

²⁰ Las hipótesis de Ribera y Menéndez Pidal recogidas por María Jesús RUBIERA, *Literatura hispanoárabe*, pp. 154-155. Ver también, Julián RIBERA "El cancionero de Benquzmán"... y Ramón MENÉNDEZ PIDAL, *Poesía árabe y poesía europea*, Madrid, 1941 y *Estudios literarios*, Madrid, 1957, pp. 199-269.

Posteriormente, Stern descifró una serie de *jarchas* -pertenecientes a *moaxajas* hebreas- en lengua románica, que, a su juicio, no podía ser otra que la mozárabe. Sin embargo, el contenido de las mismas parecía dar la razón a Ribera puesto que se trataba de “canciones de amigo”, de las encontradas frecuentemente en la lírica galaico-portuguesa, como vio Dámaso Alonso. Posteriormente, Emilio García Gómez logró descifrar una importante serie de *jarchas* hispano-árabes, apreciando en ellas elementos no sólo mozárabes sino también provenzales. Esto respaldaba la hipótesis de Ribera acerca del origen foráneo a al-Andalus de las *jarchas*, aunque con una mayor importancia a la influencia de la lírica provenzal –llevada allí por esclavas “francas”, de Cataluña y Languedoc, cuya presencia Ribera conocía- que a la galaico-portuguesa²¹.

Por otra parte, a principios del siglo XII surgió el *zejel*, que es un tipo de *moaxaja* todo él en árabe dialectal. Esto hacía más factible su adaptación a la música cristiana, lo cual fue conseguido por Ibn Bayya²².

Los vínculos entre la poesía cristiana y la musulmana pueden decirse que son de ida y vuelta, al influir la lírica andalusí en la románica europea y estar ésta presente en las *moaxajas*. Así, parece bastante claro que las *jarchas* dejaron posteriormente su huella en la poesía trovadoresca provenzal y en las famosas *cantigas de amigo* galaico-portuguesas. Este último aspecto, a su vez, refuerza la hipótesis de Ribera, completada por García Gómez, sobre el origen de las *jarchas* románicas en la España musulmana, basada en la presencia de emigrantes cristianos –gallegos, catalanes, provenzales- que participarían en su gestación.

La huella de la poesía hispano-árabe es profunda y extensa a lo largo y ancho de la Península Ibérica. Emilio García Gómez estudió la larga sombra de una hipotética *jarcha* en árabe dialectal, cuya melodía, según el músico Salinas, del siglo XVI, había pervivido en la canción *Rey Alfonso*, que poseería una evidente estructura de *moaxaja*. Además, dicha *jarcha* sería también recogida por el Arcipreste de Hita y por Gil Vicente en la *Comedia de Rubena*²³. Otro ejemplo sería el villancico castellano *Las tres morillas*. Menéndez Pidal vio que su núcleo originario poseía una estructura zejelesca. Julián Ribera, por su parte, descubrió que el argumento derivaba de una historieta atribuida al califa Harum al-Rashid, en la que tres muchachas se disputaban su miembro viril. El mismo tema y la estructura de *zejel* se repetían, además, en otro villancico aparecido en el

²¹ María Jesús RUBIERA, *Literatura hispanoárabe*, pp. 155-157; S. M. STERN “Les vers finaux en espagnol dans les muwasssh hispano-hebraïques. Une contribution à l’histoire des muwasssh a l’étude du vieux dialecte espagnol mozarabe”, *Al-Andalus*, nº 13 (1948), pp. 299-346; Dámaso ALONSO, “Cancioncillas de un amigo mozárabe (primavera temprana de la lírica europea)”, *Revista de Filología Española* (1949), pp. 297-349; Emilio GARCÍA GÓMEZ, “La lírica árabe y la aparición de la lírica románica”, *Al-Andalus*, nº 21 (1956), p. 311 y *Las jarchas romances de la serie árabe en su marco*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1965.

²² María Jesús RUBIERA, *Idem*, pp. 164-167.

²³ Emilio GARCÍA GÓMEZ “La canción famosa Calvi vi Calvi/Calvi arabi” y “Adición sobre Calvi vi Calvi”, *Al-Andalus*, nº 21 (1956), pp. 1-18 y 215-216.

Cancionero de Palacio, de forma que quedaba patente la impronta de la poesía árabe en la castellana²⁴.

Los juglares moros y el romancero. En su libro *Poesía juglaresca y juglares*, Ramón Menéndez Pidal registraba la presencia de juglares musulmanes en los reinos hispánicos cristianos, relacionados con las actividades musicales. Ello explicaría, a juicio de Rubiera, la relación entre la poesía estrófica andalusí y la lírica castellana. Más difícil de probar sería la influencia islámica sobre los juglares de gesta y de romancero, debido a la inexistencia de una épica en la literatura árabe. Sin embargo, puede que hubiese poetas o juglares, recitadores en castellano, que, siendo originariamente musulmanes, estuviesen impregnados de las dos culturas²⁵.

Sólo así se explicaría el famoso *Romance de Abenamar*, cuajado de elementos de la literatura árabe, como señala Rubiera²⁶. Perteneciente al género de los romances fronterizos, posee, además, un gran valor histórico, pues parece reflejar el encuentro del rey Juan II de Castilla, en su campaña granadina de 1431, con el príncipe nazari Ibn al-Mawl. Su valor topográfico es muy importante a la hora de describir el reino de Granada. Conviene detenerse en los elementos literarios árabes que contiene, a partir del análisis de la versión más antigua del romance, la del *Cancionero de Amberes*, de 1550. En primer lugar, aparecen mencionados los castillos nazaries como altos y relucientes. Esta imagen tiene su origen en época preislámica, con la descripción del palacio mítico de Gumdan, en tierras de la reina de Saba. El poema continúa con la enumeración de los edificios que se vislumbran desde la Vega. Al mencionar los Aljares, de ellos se dice que el rey mató al alarife que los labró para que no hiciera otros al rey de Andalucía -¿Juan II?-. Esta idea, presente en la tradición literaria árabe, se remonta a la leyenda árabe preislámica del palacio de al-Jawarnaq, en los límites de Arabia con Mesopotamia. Finaliza el romance con un diálogo entre el rey Juan II y Granada, ciudad a la que requiere en matrimonio, no aceptando ésta. La influencia árabe se hace evidente de nuevo, ya que es un tópico en esta tradición literaria presentar la ciudad que se desea conquistar como una novia a la que se pide en un matrimonio. Ésta es la forma en que describió el rey sevillano al-Mutamid su toma de Córdoba. En definitiva, aunque el poema está escrito en castellano, su autor conocía muy bien la tradición literaria árabe, incluidas las leyendas preislámicas. Cabe deducir, a juicio de Rubiera, que su autor sería un musulmán granadino renegado, conocedor de las culturas cristiana e islámica.

²⁴ María Jesús RUBIERA, "De nuevo sobre las tres morillas", *Al-Andalus*, nº 37 (1972), pp. 133-143 y *Literatura hispanoárabe*, pp. 238-239.

²⁵ María Jesús RUBIERA, *Ídem*, pp. 239-240.

²⁶ Ver al respecto, María Jesús RUBIERA, *Ídem*, pp. 240-242.

Además del *Romance de Abenamar*, hubo otras muchas composiciones con la guerra de Granada como tema. Todos ellos son los conocidos como “romances fronterizos”. Se trata de poemas muy descriptivos, que cantan en tono elegíaco episodios militares de la contienda y en los que, a veces, hay presente bastante estima hacia el combatiente musulmán. Destacan, además del ya comentado de Abenamar, el de *Alora la bien cercada* y el de *La pérdida de Alhama*. Resulta sorprendente esa idealización del musulmán granadino, más aún al ser coetánea de una guerra bastante cruenta como fue la desplegada por los castellanos contra el reino nazarí. Este fenómeno carece todavía de una explicación satisfactoria. No obstante, debe tenerse en cuenta que se trataba de un ensalzamiento más estético que ético, el cual arrancaba de tiempos anteriores al conflicto. Así, esta admiración hacia lo andalusí tenía precedentes en el arte mudéjar y en la *Crónica de Alfonso XI*, de 1344.

Las traducciones. El Islam representa no sólo una “cultura-puente” sino también una original y hasta progresiva toma de posición frente al legado antiguo helenístico. Al tener lugar la expansión musulmana por territorios como Persia, Mesopotamia o la India, los conquistadores entraron en contacto con la rica cultura de estos países sometidos. Comenzaron así, desde el siglo VIII, las traducciones al árabe de obras capitales. Esta labor se centró posteriormente en Bagdad debido a la cooperación prestada por judíos y cristianos y al mecenazgo de los califas Harum al-Rashid y al-Mamum²⁷.

En al-Andalus, la Córdoba califal se convirtió en, posiblemente, el mayor centro cultural de su época. La protección dispensada a las ciencias y las letras por parte de soberanos ilustrados como Abd al-Rahman III o al-Hakam II permitió que prosperasen eruditos e investigadores. Destacaron entre ellos: Abu-l-Qasim, cirujano de la corte y el más prestigioso y uno de los más prestigiosos musulmanes en su campo; Maslama el Madrileño, fundador de una brillante escuela de astronomía y matemáticas, que tradujo y revisó las tablas de al-Jwarizmi y acaso las de al-Battani; el judío Hasday ibn Saprut y el monje Nicolás, que tradujeron la *Materia médica* de Dioscórides; etc... En Córdoba, pues, se dieron cita musulmanes cristianos y judíos para verter al árabe obras que engrosaron los fondos de la biblioteca del califa, cuya magnitud se ha calculado en unos 400.000 libros.

Mientras, durante el siglo X, diversos monasterios, como los de Ripoll, Albelda y San Millán de la Cogolla, acogían todo el saber que irradiaba de Córdoba. Gerberto de Aurillac, que llegaría a ser Papa con el nombre de Silvestre II entre el 999 y el 1003, visitó a finales del siglo X los de Ripoll y Vich, contribuyendo así a la difusión del ciencia musulmana por Europa. De hecho,

²⁷ Sobre las traducciones llevadas a cabo por los árabes de obras de la Antigüedad, ver Juan VERNET, *La cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente*, pp. 80-105.

parece que en Ripoll hubo un corpus didáctico muy completo en lo referente a ciencia natural, aritmética, geometría y astronomía.

Por otra parte, a finales del siglo XI y principios del XII surgieron en la Europa occidental diversos centros que alentaban los esfuerzos de los traductores tanto del árabe al griego como del griego al latín. En España fueron focos importantes Barcelona, Segovia, Tarazona, León, Pamplona y, sobre todo, Toledo. Fue pionero en esta labor de traducción el judío converso al cristianismo Pedro Alfonso, quien escribió su colección de apólogos y sentencias titulada *Disciplina clericalis*, para lo cual se sirvió del *Calila y Dimna*, del *Sendebâr* y de las obras paremiológicas de Mubassin ibn Fatiq y Humayn ibn Ishaq. La obra de Pedro Alfonso tuvo una larga influencia ya que proporcionaba ejemplos para utilizar en los sermonarios de los clérigos. En esta misma época el judío tudelano Abraham ibn Ezra tradujo del árabe al latín obras de astronomía y astrología.

Pero la gran labor en el terreno de la traducción sería la llevada a cabo por la Escuela de Traductores de Toledo²⁸. Tras la conquista de esta ciudad los cristianos y los judíos pasaron a cooperar con los musulmanes en trasladar al latín textos vertidos anteriormente al árabe. Así, el mismo Alfonso VI, que se consideraba "Emperador de las dos religiones", auspició estas traducciones, lo que era muestra de un espíritu tolerante²⁹. Mas fue en la época del arzobispo Raimundo (1126-1152), en pleno siglo XII, cuando se dio un auténtico impulso a las traducciones toledanas, al fundarse una Escuela de Estudios latino-árabes con mediación hebrea. Su gran promotor fue realmente el arcediano de la catedral toledana, Gundisalvo, cuya actividad se desarrolló entre el 1130 y el 1170 aproximadamente. A partir de entonces, y durante un siglo, Toledo prevalecerá entre las escuelas episcopales dedicadas a las traducciones en Europa. Debe tenerse en cuenta que en las famosas bibliotecas toledanas contaban con unos enormes fondos de textos árabes, entre ellos los restos de la biblioteca califal cordobesa.

El método de trabajo seguido para traducir la ciencia y la cultura árabes era el siguiente: un judío arabizado vertía oralmente, en su lengua española vulgar, el

²⁸ Acerca de las traducciones toledanas, sirvan de muestra las siguientes obras: Gonzalo FERNÁNDEZ PARRILLA y Manuel C. FERÍA GARCÍA (Coord.), *Orientalismo, exotismo y traducción*, Cuencia, Ediciones de la Universidad de Castilla-la Mancha, 2000; Clara FOZ, *El traductor, la Iglesia y el Rey*, Barcelona, Gedisa, 2000; Ángel GONZÁLEZ PALENCIA, *El arzobispo don Raimundo de Toledo*, Barcelona, Labor, 1942; José SANGRADO GIL, *La escuela de traductores de Toledo y sus colaboradores judíos*, Toledo, Instituto Provincial de Investigaciones y Estudios toledanos, 1985; y José María MILLÁS VALLICROSA, *Las traducciones orientales en los manuscritos de la Biblioteca Catedral de Toledo*, Madrid, CSIC, 1942.

²⁹ Alfonso VI, tras la conquista de Toledo, entregó el gobierno de la ciudad al conde Sisnando Davidiz, figura en la cual confluyen los intereses de los mudéjares y los mozárabes, siendo, a juicio de Pastor de Togneri, "la encarnación de la conciliación y el respeto". Según los pactos de capitulación, los cristianos se comprometían a garantizar el respeto a las personas, propiedades y bienes de los musulmanes así como la conservación de la Mezquita Mayor para el culto. Ver Reyna PASTOR DE TOGNERI, *Del Islam al Cristianismo...*, p. 112.

texto árabe mientras que un cristiano transcribía en latín lo que oía en romance castellano. De esta manera, al ser pasadas al latín, pudieron ser conocidas en Occidente las obras de Ptolomeo, Aristóteles, Euclides –glosados, además, por los pensadores musulmanes-, el legado filosófico y literario del período abbasí y el aristotelismo neoplatónico del turco al-Farabi y del persa Avicena. Destacó la labor de Juan Hispano quien tradujo al latín tratados de astronomía y astrología, además del *Liber Algorismi*, escrito originariamente por al-Jwarizmi para divulgar entre los musulmanes los números indios y el sistema de numeración decimal³⁰.

A Toledo llegaron, a lo largo del siglo XII, sabios de otros lugares de Europa como Adelardo de Bath y, probablemente, Pedro el Venerable, abad de Cluny. Éste encargó al judío Pedro de Toledo la traducción al latín del Corán, acabada hacia el 1143. Pero el traductor extranjero más importante residente en Toledo fue Gerardo de Cremona que, durante el siglo XII, trabajó al frente de un equipo de eruditos que, bajo su supervisión, tradujo ochenta y siete obras.

La actividad de traducción al latín continuó durante el siglo XIII, si bien con menos vigor. Durante el arzobispado de Rodrigo Ximénez de Rada destacó el traductor Marcos, que tradujo a Galeno. En este mismo siglo, Alfonso X el Sabio, inspirándose en lo realizado en las cortes de los andalusíes reinos de taifas, dio comienzo a las traducciones del árabe al castellano. Estas traducciones volvieron a hacerse entre dos personas: un alfaquí o un rabino y un clérigo cristiano. Pastor de Togneri destaca que las escuelas alfonsíes de traductores al castellano de Toledo, Sevilla o Murcia nacieron como prolongación de las latinas toledanas del siglo XII³¹.

De esta forma, fueron traducidas al castellano importantes obras tanto científicas, caso de *El libro de la Açafeha* del astrónomo Azarquiel, como literarias. Así bien señala María Jesús Rubiera –quien presta atención a las influencias árabes en la literatura española- que en esta época se dio a conocer el *Calila y Dimna*, colección de apólogos perteneciente al *Panchatantra* indio que se inicia con el de los lobos cervales Calila y Dimna, vertido al pahlevi en el siglo VI y al árabe por Ibn al-Muqaffa, en el siglo VIII. De igual manera, otro texto indopersa, el *Sendebar* -o la *Historia de siete visires* que relatan parábolas al sultán para esperar que la influencia de los astros cambie y poder salvar así la vida de un príncipe, acusado por su madrastra de violación- tuvo su traducción castellana en el *Libro de los engannos et los asayamientos de las mujeres*, propiciado por el infante Fadrique, hermano de Alfonso X. También fue traducida del árabe la leyenda de Buda, conocida el título arábigo-persa de *Barlaam y Josafat*, utilizados a su vez por Don Juan Manuel en el *Libro de los*

³⁰ Reyna PASTOR DE TOGNERI, *Del Islam al Cristianismo...*, p. 120.

³¹ Reyna PASTOR DE TOGNERI, *Ídem*, p. 121.

Estados y en *El conde Lucanor*. Cabe, finalmente, mencionar que fueron vertidas al castellano las recopilaciones de sentencias atribuidas a los filósofos greco-latinos realizadas por Hunayn ibn Ishaq y Mubbasin ibn Fatiq, tituladas respectivamente *Libro de los buenos proverbios* y *Los bocados de oro*³².

Afirma Rubiera que todas estas traducciones de textos árabes “dejaron una profunda huella en las literaturas hispánicas”³³. Así, las antologías de frases de los sabios antiguos influyeron en obras posteriores, como *El caballero Cifar*. En ella, los consejos que da el rey Menton a sus hijos proceden de una colección de sentencias, llamada *Flores de filosofía*³⁴.

Don Juan Manuel, infante de Castilla y escritor, es, tal vez, el más claro ejemplo de adopción castellana de la literatura árabe de tipo didáctico-moral basada en el uso de apólogos. *El Conde Lucanor* es, de hecho, una obra de este género, de origen indo-persa, y en ella se leen historias tomadas del *Calila y Dimna* y del *Sendebâr*. Igualmente aparecen anécdotas transmitidas oralmente y atribuidas al rey sevillano al-Mutamid, que pudo Juan Manuel escuchar durante su estancia en Granada³⁵.

Otros autores medievales españoles se valieron de las traducciones de los citados textos indios y persas, tanto de forma directa como a través de otras obras. De esta manera, el *Calila y Dimna* sirvió de fuente a Raimundo Lulio a la hora de escribir *El libro de las maravillas*; y la historia del filósofo de Calabria recogida por Joanot Martorell en el *Tirant lo Blanch* se encontraba ya en el *Libro de los Eixemplos* de Sánchez de Vercial y en *Las mil y una noches*, lo que, a juicio de Rubiera, presupone la existencia de un cuento árabe anterior³⁶.

Otras influencias musulmanas en la literatura española medieval. Además de los influjos literarios musulmanes señalados más arriba, conviene recordar algunos otros. En este sentido, por medio de los mudéjares, primero, y de los moriscos, después, se transmitieron oralmente muchas expresiones y dichos de origen hispano-árabe. Un ejemplo podría ser el refrán “Es más necio que una verdolaga”, recogido en la obra de Ibn Abd Rabbih *El collar* y que García Gómez relaciona con la expresión castellana “Más tonto que una mata de habas”³⁷.

La España musulmana sirvió, por otra parte, en muchos casos de tema literario a los escritores cristianos. Ello se aprecia en los romances fronterizos y, durante el siglo XV, en novelas como *El Abencerraje*, en la obra de Ginés Pérez de Hita y en las comedias de moros y cristianos. Al-Andalus renacerá como objeto de atención de los escritores durante el Romanticismo y, luego, en la

³² María Jesús RUBIERA, *Literatura hispanoárabe*, pp. 243-245.

³³ María Jesús RUBIERA, *Ídem*, p. 244.

³⁴ María Jesús RUBIERA, *Ibidem*.

³⁵ María Jesús RUBIERA, *Ídem*, p. 245.

³⁶ María Jesús RUBIERA, *Ídem*, p. 247.

³⁷ María Jesús RUBIERA, *Ídem*, p. 179.

primera mitad del siglo XX, especialmente en la Generación del 27, si bien todo esto excede los límites del presente artículo.

Influencias islámicas en el cristianismo español medieval

Al penetrar los musulmanes en la Península Ibérica, eran una minoría frente a la población cristiana, muy superior en número. En los territorios conquistados por el Islam las autoridades respetaron la religión existente antes de su llegada, sobre todo cuando se trataba del Cristianismo y el Judaísmo, por ser “religiones del Libro”. Sin embargo, con el paso del tiempo, las poblaciones bajo dominio musulmán fueron convirtiéndose al Islam, entre otros motivos, por pagar menos impuestos que si mantenían su antigua religión. Al-Andalus no escapó a este fenómeno. Además, la dilatada presencia musulmana provocó dos fenómenos: que varios pensadores cristianos se interesasen en los aspectos del Islam comunes –o, por lo menos, cercanos– al cristianismo; y que el Islam influyera en la religiosidad de la comunidad cristiana que vivía bajo dominio musulmán: los mozárabes.

Los mozárabes. El término *mozárabe* fue creado por los musulmanes para denominar a los cristianos que vivían bajo su autoridad. Así diferenciaban a éstos de los *muladíes*, cristianos convertidos al Islam tras la invasión³⁸.

Los mozárabes debían satisfacer dos tributos principales: el *jarach*, que gravaba la posesión de tierras, y la *yizia*, sobre la renta personal, abonado por mensualidades lunares. Sobre ellos recaían, además, otros dos impuestos menores, destinados al sostenimiento del ejército andalusí. A cambio tenían derecho a reclamar al Estado la *dimma* o protección debidamente reglamentada.

Dos rasgos caracterizaban a la comunidad mozárabe: el empleo de la escritura visigótica y la práctica de un rito litúrgico propio, peculiar respecto a los cristianos de otras tierras. Ambos entraban dentro del concepto que tenían de sí mismos como herederos de la tradición hispano-visigoda. Mas, paradójicamente, el rito mozárabe se empapó de signos externos musulmanes. De esta manera, su liturgia contaba en su desarrollo con danzas y toque de tambores, lo que le daba un aspecto algo contradictorio –al menos externamente– con su esencia visigoda.

³⁸ Acerca de los mozárabes, véase Pedro CHALMETA, “España musulmana”, en Vicente Ángel ÁLVAREZ PALENZUELA, *El fallido intento de un estado hispánico musulmán...*, pp. 466-470; Manuel GONZÁLEZ JIMÉNEZ y Julián del RÍO MARTÍN (eds.) *Los mozárabes: una minoría olvidada*, Sevilla, Fundación El Monte, 1998; Heinrich GOUSSEN, *La literatura árabe cristiana de los mozárabes*, Córdoba, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, 1999; Leopoldo PEÑARROYA TORREJÓN, *Cristianos bajo el Islam: los mozárabes hasta la Reconquista de Valencia*, Madrid, Gredos, 1993; y Francisco Javier SIMONET, *Historia de los mozárabes de España*, Madrid, Turner, 1983 (4 vols.).

Los mozárabes actuaron como vehículo de cultura. Ya desde tiempos de Alfonso I de Asturias venían repoblando zonas de la Meseta septentrional, emigración que se acentuó durante los siglos IX y X. Los mozárabes llevaron así al reino asturiano –y, posteriormente, al de León- la cultura visigoda, si bien, en muchos aspectos, impregnada de influencias musulmanas, siendo un ejemplo, el arte a que dieron lugar durante el siglo X, comentado más arriba.

En principio, los mozárabes mostraron mucho celo por conservar la fe cristiana. Sin embargo, con el paso del tiempo, muchos de ellos se fueron convirtiendo al Islam, al tiempo que se produjo una islamización de sus costumbres y una política colaboracionista por parte de algunos núcleos de los más ricos y cultos³⁹. Ante esto, a mediados del siglo IX, se dio una reacción de oposición a lo musulmán encabezada por San Eulogio, acompañado del judío converso Álvaro y con el abad Spera in Deo como ideólogo⁴⁰. El centro de esta corriente fue Córdoba y sus serranías de los alrededores, en las que varios cenobios –como el de Tábanos- apostaron por esta política, que defendía la tradición isidoriana frente al desviacionismo y la corrupción imperantes, según ellos, en las elites mozárabes. Los seguidores de Eulogio buscaban ser martirizados por las autoridades musulmanas mediante insultar públicamente al Corán y a Mahoma, lo que estaba castigado por las autoridades con la pena de muerte. Los obispos mozárabes, reunidos en Concilio, desautorizaron el martirio voluntario practicado por los seguidores de Eulogio. Incluso el propio Abd al-Rahman II intentó negociar con ellos a fin de calmar la revueltas que se estaban produciendo. Sin embargo, tras la muerte de Eulogio, martirizado, en el 858, su movimiento fue desapareciendo.

Hubo, por otra parte, entre los cristianos mozárabes, otra corriente más cercana al Islam, a la que se consideró herejía. Se trataba del adopcionismo⁴¹, promovido durante el siglo VIII por Elipando, arzobispo de Toledo. Éste sostenía que Jesucristo, en su calidad de hombre, no era hijo propio y natural de Dios, sino adoptivo y nominal. Como se aprecia, esta herejía tenía una clara influencia de la religión musulmana en tanto ésta afirma que Jesús, como el propio Mahoma, no era hijo de Dios sino un profeta. Asimismo guardaba relación con el nestorianismo, herejía cristiana del siglo V, que propugnaba que en Jesucristo predominaba la naturaleza humana sobre la divina. Defensores del adopcionismo fueron, además de Elipando, Félix, obispo de Urgel y el obispo de Braga. Sin embargo, contra él se alzaron figuras como el abad de Liébana, Beato, el obispo

³⁹ Señala Chalmeta que la mayor presión fiscal que soportaban los mozárabes en su calidad de no musulmanes impulsó a muchos a abrazar el Islam. Pedro CHALMETA, "España musulmana", p. 467.

⁴⁰ Sobre el movimiento de San Eulogio, ver Pedro CHALMETA, *Idem*, pp. 467-468 y Reina PASTOR DE TOGNERI, *Del Islam al Cristianismo*, pp. 83-84.

⁴¹ Ver Reyna PASTOR DE TOGNERI, *Ibidem*. ABADAL, Ramón d' *La batalla del adopcionismo en la desintegración de la Iglesia visigoda*, Barcelona, 1949.

de Osma, Eterio y los teólogos de la corte carolingia. La herejía fue, de esta manera, condenada definitivamente en el concilio de Aquisgrán, en el 799.

Cabe concluir que, a juicio de Pastor de Togneri, la doctrina de Elipando de Toledo aspiraba a facilitar la fusión del Cristianismo hispánico con los preceptos coránicos, mientras que las prédicas de San Eulogio tendían a que se mantuviese una separación estricta entre ambas religiosas⁴².

Influencia islámica en pensadores medievales de la España cristiana. Durante el siglo XIII se difundió por Europa el averroísmo. Éste provenía de las doctrinas del cadí cordobés Abu al Walid Ahmad ibn Rushd -conocido en Occidente como Averroes- que eran una síntesis racionalista de ideas neoplatónicas y, sobre todo, aristotélicas. La filosofía averroísta alcanzó gran difusión entre pensadores judíos y cristianos y se extendió por Europa merced a las traducciones de Miguel Escoto. Pese a ser condenado por la Jerarquía eclesiástica, el averroísmo habría de encontrar eco en teólogos como San Alberto Magno o Santo Tomás de Aquino y, en España, Ramón Martí, Raimundo Lulio y Anselmo Turmeda⁴³.

Ramón Martí (1230-1286) era un dominico catalán, discípulo de San Alberto Magno y compañero de Santo Tomás de Aquino en París. Conocedor del árabe y el hebreo, ello le permitió entender no sólo el Corán y la *sunna* o Tradición sino, asimismo, la teología y filosofía tanto musulmanas (al-Farabi, Avicena, Algazel, Averroes, al-Jatib, al-Razi, etc...) como judías (el Talmud, Maimónides, Abraham ibn Ezra etc...). Su principal obra es el *Puñal de la fe contra moros y judíos*. En él, pese a rebatirlos, demuestra conocer el Islam y el Judaísmo. Es más, según Asín Palacios, la primera parte del libro es un extracto de la *Destrucción de los filósofos*, de Muhammad al-Ghazzali, teólogo de Bagdad que dio su definitiva expresión al islamismo sunní e incorporó el sufismo a la devoción predominante entre los musulmanes⁴⁴. Martí se ocupa, al igual que al-Ghazzali, de las escuelas filosóficas griegas –con especial atención a los epicúreos-, de la inmortalidad del alma, de la resurrección de la carne, etc... Se aprecia, pues, en la obra de Martí un claro ejemplo de influjo musulmán. Además, a juicio de Asín, Martí influyó en

⁴² Reyna PASTOR DE TOGNERI, *Del Islam al Cristianismo...*, p. 84.

⁴³ Es interesante, en este sentido, el comentario de Montgomery WATT (*Historia de la España islámica*, p. 188): "Entre el Toledo cristiano y la Córdoba islámica de finales del siglo XII, cuando Averroes se encontraba en la cima de su prestigio, no había ningún *telón de acero*; y el pensamiento del gran aristotélico penetró con mayor facilidad en la Europa cristiana que en los grandes centros islámicos de Oriente, constituyendo un factor importante entre los que posibilitaron la mayor realización intelectual de la Cristiandad medieval: la filosofía de Santo Tomás de Aquino".

⁴⁴ Citado por Antonio ANTELO IGLESIAS "La cultura española de la plenitud medieval" en Salvador de MOXÓ Y ORTIZ DE VILLAJOS y Miguel Ángel LADERO QUESADA (coords.) *La España de los cinco reinos (1085-1369)*, Tomo IV de Historia General de España y América, Madrid, Rialp, 1984, p. 264.

Santo Tomás de Aquino, al ser capaz de apreciar la síntesis armónica entre la fe y la razón hecha por Averroes⁴⁵.

A esta misma época pertenece el beato mallorquín Raimundo Lulio (1235-1315). Su objetivo fue la conversión de los no cristianos, mas no por la vía de la Cruzada, sino mediante el convencimiento del adversario en el transcurso de la argumentación libre. Lulio aprendió árabe para poder tener conocimiento de la filosofía, la teología y la ciencia islámicas, hasta el punto que llegó a dominarlas de forma relevante. Ahora bien, como su objetivo no era otro que el de la conversión de los musulmanes y la refutación de sus ideas, ésta, en principio, no tenía por que influir demasiado en su obra; no en vano, durante toda su vida luchó de manera incansable contra el averroísmo. Sin embargo, y pese a la lucha contra la filosofía y la teología musulmanas, éstas acabaron por influir en él. Así, en su *Libro del gentil y de los tres sabios* invoca principios comunes a las tres religiones monoteístas. Con todo, según Asín Palacios, es en la mística de Lulio donde más se aprecia el influjo islámico; concretamente, el sufismo y la doctrina del filósofo y místico andalusí Muhyi al-Din ibn al-Arabi habrían conformado el pensamiento y la sensibilidad del beato mallorquín, confesándolo éste abiertamente en el capítulo noventa y nueve de su obra *Blanquerna*⁴⁶.

Además de los dos teólogos citados, años más tarde apareció un personaje sumamente original, el ex-franciscano Anselmo Turmeda. Éste, en el año 1387 realizó un viaje a Tunicia, donde renegó del Cristianismo y abrazó el Islam. En su libro *El presente del hombre letrado para refutar a los partidarios de la Cruz* exaltaba la religión mahometana frente a la cristiana. Mas su principal escrito es *La disputa del asno contra Fray Anselmo Turmeda*. En él Turmeda y un asno discuten acerca de si el hombre es el rey de la Creación, superior, por tanto, a los animales. A propósito de esta obra, redactada en catalán, Asín Palacios demostró que era un plagio de un apólogo zoológico titulado "Disputa de los animales contra el hombre", incluido en la *Enciclopedia* de los Hermanos de la Pureza⁴⁷. Ésta, a su vez, era una secta filosófico-política musulmana del siglo X, que tenía su centro en Basora y nacida como resultado del pensamiento libre de los herejes mutáziles y el sincretismo de los shiíes.

Otras influencias religiosas. Al hacer antes referencia a Raimundo Lulio, hemos mencionado a los sufíes. Aunque queda fuera del ámbito cronológico de este artículo, es interesante señalar las conexiones que descubrió Asín Palacios entre el sufí del siglo XIV Ibn Abbad de Ronda y el místico español del XVI San

⁴⁵ Citado por Antonio ANTELO IGLESIAS, *Ibidem*.

⁴⁶ Citado por Antonio ANTELO IGLESIAS, *Ídem*, p. 264. Ver también Miguel ASÍN PALACIOS, *El Islam cristianizado. Estudio del sufismo a través de las obras de Aben 'Arabi*, Madrid, Hiperion, 1981 (ed. or. 1931).

⁴⁷ Miguel ASÍN PALACIOS, *Huellas del Islam: Santo Tomás de Aquino, Turmeda, Pascal, San Juan de la Cruz*, Madrid, Espasa-Calpe, 1941, pp. 113-160.

Juan de la Cruz. A su vez, la mística sufi guardaba relación con el monacato cristiano-oriental, basado en la doctrina de San Pablo del amor por las tribulaciones y de la renuncia a los carismas. El léxico y los tecnicismos con los que Ibn Abbad la expone son parejos a los de San Juan de la Cruz⁴⁸, valiéndose ambos del símbolo onírico de la “noche oscura” del alma.

En definitiva, cabe concluir que la que la simbiosis que en la España medieval se produjo entre lo cristiano y lo islámico alcanzó, incluso, al terreno más estrictamente religioso. Podrían señalarse algunos ejemplos más al respecto como la conversión al cristianismo de numerosos toledanos musulmanes -entre ellos la propia hija del rey moro, canonizada luego como Santa Casilda-, tras la toma de la ciudad por Alfonso VI; o, en sentido inverso, la veneración por parte de los cristianos de la tumba de Sulayman ben Ibrahim ben Hilal, asceta musulmán toledano, que murió en el castillo de Gormaz.

Aportaciones técnicas de los musulmanes a la España medieval

El Islam, a causa, entre otras cosas, de su rápida expansión territorial, ejerció una tarea de transmisión cultural entre Occidente y el Lejano Oriente. Al conformar una unidad no sólo religiosa sino política, resultó más fácil que se difundiesen a través de su territorio técnicas originarias de China, la India, y Persia, llegando hasta la Península Ibérica. Colaboró en esta difusión tecnológica la emigración a al-Andalus de técnicos y artesanos de distintas zonas del mundo islámico.

Técnicas agrícolas aportadas por los musulmanes. Como señala Thomas F. Glick, los árabes trajeron a al-Andalus la agricultura india de regadío, gracias a la cual se introdujeron cultivos como el arroz, la caña de azúcar, cítricos como las naranjas y los limones, y el melón de agua⁴⁹. Esta forma de agricultura necesitaba técnicas hidráulicas que extrajeran el agua del subsuelo y la llevaran a las áreas cultivadas, y en éste sentido los musulmanes aprovecharon infraestructuras ideadas en la Antigüedad clásica, como las presas, los *qanats* (pozos horizontales que conducían el agua desde un pozo madre hasta la superficie) o los cigoñales, limitándose a restaurarlas en muchos casos. Mas también introdujeron importantes novedades en este campo de la tecnología hidráulica aplicada a la agricultura. Una de ellas consistía en la excavación de pozos profundos, tarea a la que dedicaron varias instrucciones agrónomos andalusíes como Ibn Bassal o Ibn

⁴⁸ Miguel ASÍN PALACIOS, “Un precursor hispano-musulmán de San Juan de la Cruz”, *Al-Andalus*, I (1933), pp. 7-79. Citado por María Jesús RUBIERA, *Literatura hispanoárabe...*, p. 250. También de ASÍN PALACIOS, *Huellas del Islam...*, pp. 235-303.

⁴⁹ Para todo lo referente a las aportaciones árabes en la agricultura, ver Thomas F. GLICK, *Tecnología, ciencia y cultura...*, pp. 25-42.

al-Awam. Aportación musulmana fue también la noria. Al-Andalus conoció dos tipos de noria: una de ellas funcionaba por la fuerza del agua, proveniente de grandes ríos o canales; y la otra, movida por tracción animal, hacía posible regar campos individuales con el agua del pozo, no teniendo que estar necesariamente situada junto a un curso de agua. Las norias no tuvieron solamente un uso agrícola, sino que también se emplearon, en los parques de las residencias reales andalusíes, donde abundaban las fuentes. Por otra parte, la noria que se utilizó en la España musulmana no se relacionaba con la típica bereber sino más bien con modelos sirios, siendo, de esta forma, un elemento de "sirianización" introducido por los soberanos omeyas. Más adelante, los cristianos adoptaron el uso de la noria, que conocieron, en un primer momento, por medio de agricultores mozárabes y, más adelante, tras conquistar territorio musulmán (en especial zonas de regadío, como las huertas de Valencia y Murcia). Algunas norias hispano-musulmanas han perdurado hasta nuestros días como, por ejemplo, la existente en Córdoba junto al Guadalquivir.

Técnica seguramente traída por los musulmanes a España, a juicio de Glick, fue el arnés de tipo chino, que aún se usa en el sur peninsular. Existen, además, elementos de la montura descritos en castellano con arabismos, como la atahorra y la shakima (de *al thafara* y *shakima*). Mas, siendo el origen de aquélla romano, dichas denominaciones podrían deberse a la importancia de la caballería en los ejércitos islámicos y a la exportación de cuero desde al-Andalus a la España cristiana⁵⁰.

En el ámbito de la agrimensura, las técnicas empleadas en la España medieval tanto por los musulmanes como por los cristianos parecen derivar de los romanos. Mas, coexistiendo con esos métodos vulgares, estaba la práctica de la triangulación, introducida desde Oriente en los tratados de los astrónomos andalusíes Maslama de Madrid e Ibn al Saffar. Dicha técnica se usaba a la hora de trazar un qanat o, mediante el uso del astrolabio, conocer la anchura de un río⁵¹.

Por último, parece clarísima la raíz musulmana en las técnicas pesqueras. Así lo denota la terminología aplicada a las redes de pescar en las costas mediterráneas del sur de España, plagada de arabismos. Junto a las técnicas de navegación y de construcción de barcos, las de pesca siguieron la ruta desde el mar Rojo y el Golfo Árabe a al-Andalus, debido al comercio marítimo. Así, la red de arrastre o *aljerife* procede del sur de Arabia, al igual que otras como la *atanaya* –o red cónica-, la *almadraba*, la *jareta* y la *jabega*⁵².

Técnicas industriales aportadas por los musulmanes. En el campo textil, en al-Andalus se dio la producción de vestidos al estilo oriental como el *tiraz* o

⁵⁰ Thomas F. GLICK, *Ídem*, pp. 37-38.

⁵¹ Thomas F. GLICK, *Ídem*, pp. 38-40.

⁵² Thomas F. GLICK, *Ídem*, p. 42.

vestido de seda bordado con letras. La producción de este tipo de prendas se centró en Málaga y Almería, que, por su condición portuaria, fueron las primeras ciudades en recibir las nuevas técnicas y estilos procedentes de Persia e Iraq. Desde dichos centros comerciales se difundieron por el resto de al-Andalus ya que el orientalismo en la vestimenta fue muchas veces favorecido por las autoridades. Así, los emires andalusíes del siglo IX impulsaron la copia de la moda textil iraquí, aunque también se imitaron otros modelos de otras zonas del mundo islámico, como Sicilia, Egipto, Armenia y Persia. El *tiraz* fue habitualmente monopolio estatal y lo fabricaban tejedores adiestrados en establecimientos financiados por el monarca. Los reyes de taifas continuaron promocionando el estilo omeya en la vestimenta y lo difundieron en el norte de África. Es importante señalar que, además, fue copiado en la España cristiana, como lo prueba el asentamiento en la corte leonesa de un grupo de tiraceros⁵³.

Otra técnica traída por los musulmanes a España fue la fabricación de papel. Ésta, de origen chino, llegó a Occidente debido a la inclusión del Turquestán en la órbita islámica y se conoció en al-Andalus a mediados del siglo X. El centro productor de papel fue Játiva, cuya actividad, tras su conquista por el monarca aragonés Jaime I, no decayó. Muy al contrario, les fue concedido a Játiva prácticamente el monopolio de esa industria, al prohibírseles a los musulmanes valencianos fabricar papel en otro sitio que no fuese dicha ciudad. La utilización del papel dentro del reino aragonés, al ser más barato que el pergamino, sustituyera a éste. Como consecuencia las leyes tuvieron mayor difusión y pudieron almacenarse mejor en los archivos oficiales⁵⁴.

En cuanto a la alfarería, la traída por los musulmanes a España era más avanzada y sofisticada que la romano-visigoda existente. Debido al éxito de la noria entre los agricultores andalusíes, el arcaduz o cangilón de ésta se convirtió en la vasija más comúnmente fabricada. Se debía que arcaduz no sólo se utilizaba en la noria, sino también como cacerola, florero o reloj de agua. Por otra parte, los recipientes vidriados llegaron a Andalus y, posteriormente, a la España cristiana procedentes de Oriente. La técnica de loza vidriada era de origen persa y arrancaba en realidad de tiempos antiquísimos, concretamente de la civilización mesopotámica. Jugaron gran papel en su divulgación artesanos inmigrantes procedentes del Egipto fatimí, a quienes sucedieron, ya en el siglo XIII, alfareros persas que huían de los mongoles. Málaga atrajo habitualmente a todos estos artesanos, de manera que se convirtió en el centro difusor de las técnicas orientales de alfarería. Los diferentes modelos allí producidos pasaron

⁵³ Thomas F. GLICK, *Ídem*, pp. 56-57.

⁵⁴ Thomas F. GLICK, *Tecnología, ciencia y cultura...*, pp. 58-60.

posteriormente a la España cristiana, sobre todo a medida que ésta incorporaba territorios musulmanes⁵⁵.

La fabricación de vidrio, originaria de China, se conoció también en España gracias a los musulmanes. Este vidrio, o bien se cortaba para hacer cristal o bien se fundía y luego se soplaba en moldes de diversas formas. Las vasijas de vidrio fueron fabricadas en Almería, Málaga y Murcia siguiendo el estilo oriental. También allí fueron realizados objetos ornamentales como los globitos de vidrio, muy apreciados en León durante el siglo X. Asimismo, los vidrieros catalanes imitaron el estilo y las técnicas islámicas, sobre todo durante el siglo XIV. A modo de ejemplo, citado por Glick, el Concilio de Tortosa ordenó en 1387 la compra de una lámpara de vidrio, o bien hecha en Damasco o una imitación. Paralelamente circulaban en la España cristiana técnicas de raíz oriental para fortalecer o colorear el vidrio, varias de las cuales figuran en el *Lapidario* de Alfonso X⁵⁶.

Otras aportaciones tecnológicas de los musulmanes. Otros muchos ejemplos muestran la comunicación cultural que existió, también en el terreno de la técnica, en la España medieval entre las culturas islámica y cristiana. Es éste el caso del refinado del azúcar, originario de China, propagado por los musulmanes y desconocido por los cristianos hasta el siglo XIV. Igualmente de procedencia oriental son las técnicas de curtido específicas para la producción de pieles blandas, como el guadamecí o el cordobán. Los depósitos de nieve, método para preservarla y usarla como refrigerador en verano, procedían también del Oriente musulmán. Por último, la talla de márfiles, de origen persa, se practicó en al-Andalus y gustó mucho a los cristianos. Así, los mozárabes establecieron un taller de márfiles en San Millán de la Cogolla y los musulmanes fabricaron diversos objetos de márfil policromados, con vistas especialmente al mercado cristiano. En el terreno militar, los cristianos adoptaron el escudo de cuero propio de los soldados musulmanes, adarga (*darqa*)⁵⁷. En definitiva, en al-Andalus se desarrollaron toda una serie de técnicas que dieron lugar a modelos posteriormente difundidos en el Occidente cristiano.

Otras aportaciones musulmanas a la cultura de la España medieval

Además de las claras influencias islámicas en la cultura hispano-cristiana medieval en los terrenos del arte, la literatura, la técnica y la religión, caben señalarse otros préstamos culturales de interés.

⁵⁵ Thomas F. GLICK, *Ídem*, pp. 62-68; Pedro MARTÍNEZ MONTÁVEZ y Carmen RUIZ BRAVO-VILLASANTE, *Europa islámica...* pp. 94-95.

⁵⁶ Thomas F. GLICK, *Tecnología, ciencia y cultura...*, pp. 69-69.

⁵⁷ Thomas F. GLICK, *Ídem*, pp. 71-73.

Así, en el terreno de la indumentaria pueden apreciarse influjos de la moda andalusí. Durante los siglos X y parte del XI estuvo de moda en los reinos cristianos españoles el *traje mozárabe*⁵⁸, en el que, como se ve a continuación, predominaba la terminología de raíz árabe, lo cual es significativo. Formaban parte de él las *camisas líneas*, de lino, de origen egipcio, y las *síricas*, de seda, de procedencia siria. También se caracterizaba por la presencia de túnicas, denominadas con sustantivos árabes, tales como *aljuba*, *pintella*, *mutebag*, *mofanex* y *adorra* -siendo la particularidad de ésta última tener botones- aunque también con nombres latinos como *túnica* y *saya*. Todo ello indicaba una pervivencia del modelo visigodo y, al tiempo, un influjo creciente de los modelos orientales. Los mantos característicos del traje mozárabe son conocidos por las miniaturas y se enmarcan dentro de la tradición clásica, si bien muchas veces se les denomina con vocablos de origen árabe, como *mobatana*, *barragán* o *alifafe*. Para vestir las piernas, aparece en las miniaturas el uso de una especie de pantalón bombacho, de indudable estirpe oriental. En cuanto al calzado mozárabe, pervivieron las sandalias, de origen romano, junto a babuchas con la punta curvada hacia arriba, de clara procedencia árabe. Acerca del tocado, en las miniaturas mozárabes se aprecian personajes que llevan una especie de turbante. Por último, fue muy frecuente entre las clases altas de reino leonés el vestir sedas de colores, traídas desde Oriente.

Toda esta moda mozárabe perduró durante los siglos XII y XIII, si bien a la sombra de la predominante moda románica europea. No obstante, en el siglo XV renació el gusto por la indumentaria islámica, manifestado en el empleo de telas, bordados y ornamentos orientales, aunque mezclado todo ello con los influjos de la moda europea⁵⁹. Entre las prendas de origen musulmán utilizadas en esa época por los cristianos se cuentan las *aljubas* moras -presentes en el traje mozárabe- y las *marlotas*, que fueron trajes de lujo entre los cristianos españoles. Resulta significativo el hecho de que el mismo rey Enrique IV de Castilla vistiera en muchas ocasiones al gusto musulmán. Sin duda, esto se enmarca dentro de una cierta afición hacia lo nazarí, que, paradójicamente, fue, como ya se ha señalado, coetánea a la guerra de Granada.

También en el terreno de la música de la España cristiana hubo aportaciones musulmanas. Según Julián Ribera, existía influencia islámica en las *Cantigas de Santa María*⁶⁰. Aquélla también podía apreciarse en el rito mozárabe, comentado más arriba, en el que se tocaban tambores. Además, los cristianos acogieron instrumentos musicales traídos por los musulmanes: el adufe o, en árabe, *al-duff*,

⁵⁸ Sobre el traje mozárabe, Carmen BERNÍS MADRAZO, *Indumentaria medieval española*, Madrid, CSIC, 1956, pp. 11-14.

⁵⁹ Carmen BERNÍS MADRAZO, *Indumentaria medieval española*, p. 31.

⁶⁰ Julián RIBERA, *La música de las Cantigas: estudio de su origen y naturaleza, con reproducciones fotográficas del texto y transcripción moderna*, Madrid, Tipografía de la Revista de Archivos, 1922. Citado por Antonio ANTELO IGLESIAS, "La cultura española...", p. 380.

(pandero); el *bandair* (pandereta); diversos tipos de flauta; el añafil o *al-nafir* (trompeta recta, larga y cilíndrica); el rabel o *al-rabal* (viola pequeña de tres cuerdas); y el atabal o *al-tabal* (tamborcillo o timbal)⁶¹.

En el ámbito de los juegos, el ajedrez fue introducido aproximadamente en el siglo X, por los mozárabes, en la España cristiana. A su vez, los musulmanes lo habían traído a al-Andalus probablemente desde Persia, si bien sus orígenes no están muy claros. En el *Libro de Ajedrez* de Alfonso X el Sabio aparecen cristianos, judíos y musulmanes jugando entre sí, lo cual es símbolo de la convivencia que llegó a haber en determinados momentos de la Reconquista entre miembros de estas tres religiones.

Por otra parte, en las poblaciones españolas han perdurado hasta la actualidad elementos característicos de la ciudad musulmana que influyeron, en su día, en la España cristiana medieval. Los pasadizos a nivel se dieron en las ciudades hispano-musulmanas, caso de Córdoba, en la que existía uno que comunicaba la mezquita mayor y el alcázar. Posteriormente, este modelo fue adaptado en las ciudades cristianas, siendo frecuente que estuviesen unidos la catedral y el palacio arzobispal por medio de un voladizo. También son de origen musulmán los jabalcones o balcones saledizos que aún pueden verse en muchos pueblos. Asimismo, la casa musulmana tenía un patio central, al cual se abrían sus ventanas y puertas, cuyo propósito era mantener el aire fresco de la noche. En verano, este patio se convertía en la zona más agradable de la vivienda y poseía, además, un aljibe en el centro para recoger el agua de la lluvia. Este modelo de patio recuerda enormemente al de las casas andaluzas. Por último, en la ciudad musulmana existía la institución del *bayyat*, persona encargada de vigilar por la noche las calles y los adarves. Constituye este *bayyat* un claro antecedente del sereno, vigilante nocturno que perduró en España hasta mediados del siglo XX.

Parte de la gastronomía hispano-musulmana ha llegado hasta la actualidad en forma de los turrones, mazapanes y alfajores que se consumen durante las fiestas de Navidad. También la condimentación a base de especias, como el azafrán, la canela o el clavo, tiene raíz árabe.

Para finalizar, parecen ser de origen musulmán usos y costumbres medievales como sentarse en escaños y almohadones, velarse las mujeres el rostro –hábito que perduró hasta el siglo XVI–, la utilización de alfombras en el suelo y el uso de expresiones como “Dios lo quiera” y “ojalá”.

⁶¹ Antonio ANTELO IGLESIAS, *Ídem*, p. 378.

Conclusiones

Vistos los numerosos elementos culturales que los musulmanes trajeron a la Península Ibérica, cabe concluir que su aportación fue verdaderamente importante en la configuración de la civilización española posterior.

Algunos historiadores, como Sánchez Alborno, consideraron la invasión islámica algo catastrófico, visión un tanto discutible. De hecho, en vísperas de la llegada de los árabes el reino visigodo se encontraba al borde del colapso. La situación económica era mala y había una guerra civil entre los partidarios de Rodrigo y los de Witiza, quienes pidieron ayuda a los musulmanes. Además, el nivel cultural de la España visigoda era bastante pobre. En cambio, los nuevos gobernantes crearon un estado sólido, tolerante y próspero. Así, se considera al Califato de Córdoba una de las épocas de mayor brillantez cultural de la historia de España y, seguramente, la de mayor esplendor de su tiempo. Si bien este auge arrancaba desde tiempos del emir Abd al-Rahman II, llegó a su cenit con Abd al-Rahman III y continuó, incluso, con los reinos de taifas, en cuyas cortes florecieron importantes filósofos y poetas. Además, la tolerancia de la que hicieron gala las autoridades andalusíes favoreció la convivencia entre musulmanes, cristianos y judíos. Esto, sin duda, contribuyó a la interacción cultural entre esos tres grupos, de forma que se dio una influencia mutua. Los pequeños brotes de intolerancia procedieron de movimientos radicales –los mozárabes partidarios de San Eulogio, o los musulmanes almohades y almorávides, por ejemplo- que pretendían afirmarse en su fe, cerrándose a cualquier influencia externa que juzgaban que podía poner en peligro su identidad religiosa.

Prácticamente todos los eruditos han coincidido en señalar la gran cantidad de elementos de la cultura hispano-cristiana que proceden del Islam. El propio Sánchez Alborno lo reconocía y un historiador tan tradicionalista como Menéndez y Pelayo sostenía que el arte mudéjar era el único auténticamente español. En efecto, la historia de al-Andalus debe ser –y, de hecho, lo es plenamente como historia de España. Ello no tiene por que ir en menoscabo de los reinos hispano-cristianos, que alcanzaron épocas de gran esplendor político y cultural. Pero a esto contribuyó el que, a medida que avanzaba la reconquista, quedasen en buena medida admirados ante la civilización andalusí y tratasen de imitarla en muchos aspectos, especialmente en Castilla. Así, soberanos como Alfonso X, Pedro I y Enrique IV sintieron gusto por la cultura islámica. Durante el reinado del primero se impulsaron las traducciones de textos árabes; el segundo construyó el alcázar de Sevilla en un estilo mudéjar que recordaba el lujo califal; y el tercero llegó a vestirse a la usanza árabe. La influencia andalusí no sólo fue favorecida por los monarcas, sino que también se dio a causa de la absorción por los reinos cristianos de las comunidades islámicas que, al vivir en

territorio dominado por los cristianos, pasaron a ser mudéjares. Muchos de éstos trabajaron como alarifes o albañiles y dejaron su impronta en el peculiar arte que lleva su nombre.

Por último, cabe decir que la aportación islámica confirió a la cultura española un carácter específico. Merced a la presencia de los musulmanes y a las traducciones de textos griegos al árabe y, después, de estos textos árabes al latín, el saber y la ciencia, tanto clásicos como islámicos, se difundieron por el resto de Europa. España actuó, pues, de puente entre Oriente y Occidente. Acabó por predominar la cultura occidental cristiana, aunque impregnada de elementos orientales, lo que hizo de la civilización española algo distinto a la plenamente europea.