

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID

حدثت صميم قاصدا لذي بناه و

TESIS DOCTORAL

**El pasado preislámico en al-Andalus: fuentes árabes,  
recepción de la antigüedad y legitimación en época omeya  
(ss. VIII-X)**

Jorge Elices Ocón

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

DEPARTAMENTO DE HISTORIA ANTIGUA, HISTORIA MEDIEVAL,  
PALEOGRAFÍA Y DIPLOMÁTICA

2017

Imagen de portada: Ídolo de Cádiz. Ms. 2168 de la Biblioteca Nacional de Francia, titulado Kitāb tame albab wa-sahr al-adab, fol. 16r.

**UNIVERSIDAD AUTONOMA DE MADRID**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

**DEPARTAMENTO DE HISTORIA ANTIGUA, HISTORIA MEDIEVAL,  
PALEOGRAFÍA Y DIPLOMÁTICA**

## **TESIS DOCTORAL**

**El pasado preislámico en al-Andalus: fuentes árabes,  
recepción de la antigüedad y legitimación en época omeya  
(ss. VIII-X)**

**Jorge Elices Ocón**

**Directora: Prof. Dra. Gloria Mora Rodríguez (UAM)**

**Codirector: Prof. Dr. Eduardo Manzano Moreno (CCHS – CSIC)**

**Madrid, 2017**

Esta tesis doctoral está dedicada a todos aquellos que se hacen fuertes y hayan consuelo en la verdad.

“We ought not to be ashamed of appreciating the truth and acquiring it wherever it comes from, even if it comes from races distant and nations different from ours. For the seeker of truth nothing takes precedence over the truth, and there is no disparagement of the truth, nor belittling either of him who speaks it or of him who conveys it. No one is dismissed by the truth; rather does the truth ennoble all”

Ya‘qūb b. Ishāq al-Kindī, *Fī al-Falsafa al-‘Ulā*, trad., A. L. Iyry, 1974, 58.

## Agradecimientos

Esta tesis doctoral es fruto de mi esfuerzo personal, pero el resultado habría sido muy distinto si no hubiese contado con el apoyo y la ayuda que me han prestado muchas personas. Estas breves líneas son mi agradecimiento personal y público hacia ellas.

En primer lugar a mi madre Carmen y a mi hermana Irene. A ellas les agradezco su empeño y dedicación por trasmitirme los ánimos que a veces han faltado y por hacer de mi tesis algo suyo y un proyecto propio. No encuentro que haya mayor amor que éste. Les doy las gracias también a mi familia, a mis amigos y a mis allegados, a los que han compartido mis preocupaciones, a los que han seguido con interés el desarrollo de la tesis durante estos años y a los que me han dado su tiempo, presencia y aliento. Sin quizás saberlo todos ellos han hecho que esta tesis sea más y mejor.

Quisiera también agradecer a profesores y compañeros la guía y los consejos que todos me han proporcionado: a mis profesores de historia en el instituto y la Universidad de Málaga, a los que guardo gran cariño, y en especial, a mis directores de Tesis, Gloria y Eduardo, y a mis compañeros del Departamento de Historia Antigua, Historia Medieval, Paleografía y Diplomática de la Universidad Autónoma de Madrid. Igualmente quiero agradecer el interés y la cercanía que han mostrado Patrice Cressier, Javier Arce y Alain Schanpp, las ideas que me han sugerido y las recomendaciones que me han hecho diversos profesores e investigadores: Maribel Fierro, Mayte Penelas, Luis Molina, Antonio Monterroso, Juan Abellán, Bryan Ward-Perkins, Chris Wickham, Carmen Marcks-Jacobs, Francisco Vidal, Jenny Abura y Carolina Valenzuela.

A todos ellos mi mayor reconocimiento y gratitud. Mi deseo ahora es que ellos puedan seguir conmigo en esta nueva etapa que ahora comienza, que continuen siendo un apoyo y una ayuda indispensable y que yo sea también para ellos tiempo, presencia y aliento siempre que lo necesiten.

## ÍNDICE

<b>RESUMEN</b>	<b>15</b>
<b>ABSTRACT</b>	<b>19</b>
<b>INTRODUCCIÓN</b>	<b>23</b>
I. Estado de la investigación	27
II. Planteamiento, objetivos e hipótesis de trabajo	33
III. Fuentes árabes y metodología	36
<b>PRIMERA PARTE: Al-Andalus, el pasado preislámico y las fuentes árabes</b>	<b>41</b>
<b>CAPÍTULO 1. Las fuentes árabes y el pasado preislámico</b>	<b>43</b>
I. Primeras noticias relativas al pasado preislámico: siglos VIII-IX	45
II. Dos obras claves en el siglo X: el <i>Kitāb Hurūšiyūs</i> , y el <i>Ta' rīj fī ajbār mulūk al-Andalus</i> de Aḥmad al-Rāzī	49
A).- El <i>Kitāb Hurūšiyūs</i>	51
- Autoría y circunstancias de la traducción de la obra de Orosio	52
- El “Orosio árabe”: mucho más que una traducción	55
- ¿Por qué traducir la obra de Orosio?	57
B).- El <i>Ta' rīj fī ajbār mulūk al-Andalus</i> de Aḥmad al-Rāzī	60
- La conservación y autenticidad de la obra	62
- Las fuentes del relato	69
- ¿Por qué Aḥmad al-Rāzī escribió su obra?	71
III. El pasado preislámico de al-Andalus en fuentes árabes posteriores	74

<b>CAPÍTULO 2. El pasado preislámico y el concepto de <i>Yāhiliyya</i></b>	81
I. La Historia de los Antiguos y el concepto de <i>Yāhiliyya</i>	85
- El concepto de <i>Yāhiliyya</i> o “Época de la Ignorancia”	85
- La escritura de la historia preislámica	89
- ¿Por qué no se escribe y se traduce sobre Grecia y Roma en Bagdad?	92
II. Las Ciencias de los Antiguos: <i>‘Ulūm al-’Awā’il</i>	97
III. Las Ruinas de los Antiguos: <i>Ātār al-’Awā’il</i>	102
<b>SEGUNDA PARTE: El pasado preislámico en al-Andalus</b>	111
<b>CAPÍTULO 3: Pueblos, reyes e historia de los Antiguos</b>	113
I. La historia prerromana: desde los primitivos pobladores a Julio César	116
- El primitivo poblamiento de la Península Ibérica: los <i>andaluṣ/andalus</i>	116
- La sequía y la llegada de los <i>afāriqa</i>	118
- <i>Išbān</i> , el pueblo de los <i>išbān</i> y el país de <i>išbāniya</i>	119
- <i>Išbān ibn Titus</i> : el rey de al-Andalus que saqueó Jerusalén	123
- Tres episodios inconexos de la historia preislámica	127
A).- Los griegos en al-Andalus: Hércules	128
B).- La Segunda Guerra Púnica y la Península Ibérica	134
C).- <i>Hispania</i> y Roma: Viriato y Numancia	137
II. La historia romana: Monarquía, República e Imperio	143
- Julio César: el primero en ser llamado César	146
- Octavio Augusto y la Era de Bronce ( <i>Ta’rīj aṣ-ṣufr</i> )	149
III. Los reyes visigodos de Toledo	151
- Hispania y los bárbaros: los <i>šabūnqāt/baštūliqāt</i> o los vándalos, suevos y alanos y la entrada de los godos.	153
- El reino visigodo: de Walia a Leovigildo	157
- El reino visigodo: Leovigildo, Recaredo y la conversión al catolicismo	159
- El reino visigodo: de Recaredo a Rodrigo	161
- Rodrigo, Julián y la Casa Cerrada	165

<b>CAPÍTULO 4: Ciencias, libros y sabios de los Antiguos</b>	169
I. Las Ciencias de los Antiguos en la Península Ibérica durante época preislámica	172
- El siglo IX: la orientalización de al-Andalus y el “renacimiento” mozárabe	173
- La recepción en época califal: un paso más allá	176
- Las Ciencias de los Antiguos en las fuentes árabes del siglo X	181
II. Origen y difusión de las Ciencias de los Antiguos según Ibn ʿUyūn y Ṣāʿid al-Andalusī	188
- El <i>Libro de las generaciones de médicos</i> de Ibn ʿUyūn	190
- El <i>Libro de las categorías de las naciones</i> de Ṣāʿid al-Andalusī	195
<b>CAPÍTULO 5: Ciudades, monumentos y estatuas de los Antiguos</b>	201
I. Fuentes árabes y realidad arqueológica	205
- La inscripción hallada en Mérida	207
- Estatuas clásicas: reales y desaparecidas	208
- Imágenes zoomorfas: ¿escultura ibérica?	211
- A modo de consideración: una hipótesis de trabajo	213
II. El pasado preislámico	217
- Antigüedades y maravillas en al-Andalus	218
- Los legendarios artífices del pasado en al-Andalus	219
- Las construcciones de los <i>iṣbān</i> , griegos, <i>afāriqa</i> , romanos y godos	226
- El singular pasado latino de al-Andalus.	227
- Construcciones de Hércules en al-Andalus	232
- Monumentos, inscripciones y fuentes latinas	234
III. Las maravillas de los Antiguos	238
- Puentes	239
- Iglesias	241
- Murallas	242
- El Teatro de Sagunto	244
- Los acueductos y las canalizaciones de agua de Hispania	248
- Estatuas: el Ídolo de Cádiz	258



<b>TERCERA PARTE: La recepción del Pasado Preislámico en al-Andalus</b>	269
<b>CAPÍTULO 6: Olvido y Destrucción del Pasado Preislámico</b>	271
I. Abandono	275
II. Amnesia	277
- El antídoto contra la amnesia en al-Andalus	281
III. Olvido selectivo	284
IV. Negación	291
- La invisibilidad de los “no-árabes”.	291
V. Reescritura	296
- La islamización de la historia preislámica de al-Andalus	298
VI. Tergiversación	304
- La basílica de S. Vicente y la mezquita de Córdoba	306
- La Mesa de Salomón y el fabuloso botín capturado en la conquista	309
- La derrota de Julio César ante Toledo	311
VII. Destrucción o <i>Damnatio memoriae</i>	313
- La retórica de la destrucción del pasado	314
A).- Causas religiosas: convicción y rechazo	318
B).- Causas políticas y militares: desafío y castigo	323
C).- Causas pragmáticas: desmantelamiento y expolio	329
D).- Otras causas: <i>Damnatio memoriae</i>	333
<b>CAPÍTULO 7: Memoria y Reconstrucción del Pasado Preislámico</b>	337
I. Selección, búsqueda y acopio de antigüedades	340
- El alcázar de Córdoba: ¿lugar de acopio de antigüedades?	344
- ¿Una búsqueda de antigüedades organizada en al-Andalus?	346
II. Reutilización	348
- Mosaicos reutilizados	349
- Inscripciones reutilizadas	350
- Sillares, placas y veneras en la puerta y el puente de Alcántara en Toledo	353

- Estelas de la fortaleza de Gormaz	353
- Sillares y pilastras reutilizadas en la alcazaba y el aljibe de Mérida	354
- Estatuas reutilizadas	355
- Columnas y capiteles reutilizados en las mezquitas: el caso de Córdoba	359
- Sarcófagos reutilizados en <i>Madīnat al-Zahrā'</i>	362
III. Reocupación	366
- Reocupación y transformación de templos romanos en al-Andalus	366
- Reocupación y transformación de iglesias	369
IV. Reinterpretación	372
A).- Reutilización simbólica e ideológica	373
B).- Reinterpretación de estatuas como talismanes mágicos	376
- Estatuas talismánicas frente a enemigos	379
- Estatuas talismánicas protectoras de ciudades: el ejemplo de Venus	380
- Estatuas talismanicas frente a enfermedades y plagas	385
C).- Reinterpretar el pasado preislámico y sus ruinas.	389
V. Apropiación	393
VI. Reconstrucción	398
- Reconstrucción de puentes, murallas y acueductos en al-Andalus	399
- La preservación del pasado y su legado: ¿anticuarios en al-Andalus?.	408

**CUARTA PARTE: La construcción de un discurso omeya de legitimación sobre el pasado preislámico** 415

**CAPÍTULO 8: El pasado preislámico en al-Andalus: emires y califas omeyas, rebeldes y reinos cristianos** 417

I. El pasado preislámico en la primera mitad del siglo IX	420
II. El pasado preislámico y la fitna: finales del siglo IX y principios del X	429
- ¿Reivindicaron los rebeldes un origen preislámico?	433
III. El pasado preislámico en el siglo X: el califato de Córdoba	438
A).- La “Querella entre Antiguos y Modernos”	441

B).- El contexto mediterráneo: francos, bizantinos, abbasíes y fatimíes	444
C).- La rebeldía de los hispanos en época preislámica	450
<b>CONCLUSIONES FINALES</b>	<b>459</b>
<b>CONCLUDING REMARKS</b>	477
<b>APÉNDICES</b>	494
I. LISTA CRONOLÓGICA DE AUTORES Y CRÓNICAS ÁRABES MENCIONADOS	495
II. LISTA DE AUTORES Y OBRAS DE ORIGEN ANDALUSÍ	497
III. LISTA DE AUTORES Y OBRAS CALIFALES CON REFERENCIAS AL PASADO PREISLÁMICO DE LA PENÍNSULA IBÉRICA	498
IV. NOTICIAS ÁRABES SOBRE EL PASADO PREISLÁMICO DE LA PENÍNSULA IBÉRICA	499
A).- NOTICIAS ÁRABES RELATIVAS AL PASADO DE HISPANIA	502
B).- NOTICIAS ÁRABES SOBRE LA ANTIGÜEDAD DE LAS CIUDADES DE HISPANIA	505
C).- NOTICIAS ÁRABES SOBRE LOS MONUMENTOS ANTIGUOS DE HISPANIA	513
D).- NOTICIAS ÁRABES SOBRE ESTATUAS E IMÁGENES ANTIGUAS EN AL-ANDALUS	528
V. CLASIFICACIÓN DE CONCEPTOS SOBRE RECEPCIÓN DE LA ANTIGÜEDAD: OLVIDO Y MEMORIA	531
<b>FIGURAS</b>	<b>533</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	<b>555</b>

# RESUMEN

Esta tesis doctoral es un estudio de las fuentes árabes y las evidencias materiales que pone de manifiesto cuáles son las pautas y procesos de recepción de la antigüedad en al-Andalus durante época omeya (92/711-422/1031). Se trata, por tanto, de un tema de estudio que resulta novedoso y que cuenta con el aliciente de incorporar diversas perspectivas provenientes de múltiples disciplinas (Historia, Arte, Filología o Arqueología). Además, frente a la historiografía tradicional, que asegura que el mundo islámico no mostró ningún interés por conocer o conservar el pasado preislámico, este estudio manifiesta que el panorama que reflejan las fuentes es el de un mundo islámico que percibe y asimila el pasado de forma compleja y elaborada, y que al-Andalus constituye un ejemplo extraordinario de ello.

De este modo, esta tesis doctoral analiza las fuentes árabes relativas al pasado preislámico peninsular, a los monumentos antiguos que eran visibles todavía y a las referencias que dedican los autores a las ciencias y las obras de los autores greco-latinos. Especial atención merecen dos obras: la traducción árabe de las *Historias* de Orosio y el relato sobre el pasado preislámico escrito por el historiador cordobés Aḥmad al-Rāzī (m. 344/955). Ambas obras recurren a fuentes clásicas para narrar diversos episodios de la historia universal y peninsular y aluden a Hércules, Viriato, Julio César, Augusto, Constantino o Leovigildo. No existe nada parecido a esto en el resto del mundo islámico, no aun en la propia Península.

Igualmente se documentan otros procesos que hemos preferido diferenciar en dos categorías: olvido y destrucción y memoria o reconstrucción de la antigüedad. En concreto, se detecta que los procesos pragmáticos son los más significativos, es decir, aquellos que determinan la rápida y fácil utilización de las antigüedades. Por ejemplo, la destrucción de mármol de cara a la obtención de cal, la reutilización de columnas y capiteles para la construcción de nuevos edificios como la mezquita de Córdoba y la destrucción o reconstrucción de monumentos (puentes, murallas, acueductos) en función de las necesidades políticas y militares.

Esta tesis analiza también la evolución de estos procesos durante época omeya con vistas a explicar las causas que subyacen detrás de los mismos y el contexto en el que se encuentran. De este modo, resulta evidente que durante la primera mitad del siglo X hay un punto de inflexión muy importante, coincidiendo con la proclamación del Califato de Córdoba en el 319/929. Es en este momento cuando ven la luz el *Kitāb Hurūšiyūs* y el relato de Aḥmad al-Rāzī. Igualmente, la mayoría de noticias árabes relativas al pasado preislámico peninsular pueden retrotraerse al siglo X y también las evidencias materiales corroboran este cambio: la reutilización masiva desaparece y se restringe a piezas singulares y de altísima calidad que se emplean en espacios muy concretas, como sucede por ejemplo con la colección de sarcófagos romanos reutilizados en la ciudad palatina de *Madīnat al-Zahrā'*. Los califas acometen entonces obras como la reconstrucción de los acueductos romanos en Córdoba, y las fuentes árabes denotan tanto la búsqueda de una comparación expresa con las hazañas y los monumentos atribuibles a los reyes antiguos, así como un interés en subrayar el carácter rebelde que habrían mostrado siempre los antiguos hispanos en el pasado.

Estos cambios reflejan la existencia de un discurso omeya que busca en el pasado preislámico la explicación del propio presente y la legitimación política necesaria. Esto no ha sido señalado hasta ahora y constituye la principal aportación de esta tesis. Se trata de una respuesta frente a los nuevos desafíos políticos, en concreto, frente a la amenaza creciente de los reinos cristianos y la ideología de la reconquista que considera a los reyes astures como descendientes y herederos del reino visigodo de Toledo, frente a los propios problemas internos y revueltas que habían sacudido al-Andalus desde la segunda mitad del siglo IX, y seguramente también frente a los fatimíes, la dinastía rival chií que había instaurado un califato propio en el norte de África a comienzos del siglo X.

# ABSTRACT

This Phd thesis is a study of Arabic sources and material evidences, which shows the patterns and processes of antiquity's reception in al-Andalus during Umayyad period (92/711-422/1031). Therefore, it is a new subject of study that has the advantage of including diverse perspectives from multiple disciplines (History, Art, Philology or Archaeology). Furthermore, in contrast to traditional historiography, which asserts that the Islamic world had no interest in knowing or preserving pre-Islamic past, this study shows that, as it is reflected by the sources, Islamic world perceived and assimilated the past in a complex and elaborated way, and that al-Andalus is an extraordinary example of this.

Therefore, this doctoral thesis analyses the Arabic sources concerning the pre-Islamic peninsular past, the ancient monuments that were still visible and the references that the authors dedicate to the sciences and Greco-Latin sources. Special attention deserves two works: the Arabic translation of Orosius's *History*, and the story about the pre-Islamic past written by the Cordovan historian Aḥmad al-Rāzī (m. 344/955). Both works use classical sources to narrate various episodes of the universal and peninsular history, referring to Heracles, Viriatus, Julius Caesar, Augustus, Constantine or Liuvigild. There is nothing like this in the rest of the Islamic world, not even in the Peninsula itself.



Other processes of reception are also documented in this Phd thesis. They can be divided into two categories: oblivion or destruction and memory or reconstruction of antiquity. More specifically, it is clear that pragmatic processes are the most significant, that is, those that determine the quick and easy use of antiquities. For example, the destruction of marble to obtain lime, the reuse of columns and capitals for the construction of new buildings such as the mosque of Cordoba and the destruction or reconstruction of monuments (bridges, walls, aqueducts) according to the political and military needs.

This thesis also analyses the evolution of these processes of reception during Umayyad times in order to explain the underlying causes behind them and the context in which they are found. In this way, it is evident that during the first half of the tenth century there is a very important turning point that corresponds with the proclamation of the Caliphate of Cordoba in 319/929. It is in this moment when the *Kitāb Hurūšiyūs* and the work of Aḥmad al-Rāzī were published. Furthermore, the majority of Arabic references related to the pre-Islamic peninsular past can be dated back to the X century, as material evidences corroborate this change too: massive reuse disappears and it is restricted now to singular pieces of very high quality, used in very specific areas, as it happens, for example, with the collection of Roman sarcophaguses reused in the palatine city of *Madīnat al-Zahrā'*. Then, the caliphs undertake constructions such as the reconstruction of the Roman aqueducts in Cordoba, and the Arabic sources also show not only the search for a direct comparison between these exploits and those referred to the ancient kings, but also the sources suggest that ancient Hispani would have already shown a rebel character in the past.

These changes reflect the existence of an Umayyad discourse that seeks in the pre-Islamic past the explanation of the present and the necessary political legitimation. This has not been pointed out until now and constitutes the main contribution of this thesis. It is a response to the new political challenges, not only against the growing threat of the Christian kingdoms and the ideology of the “reconquista”, that considers kings of Asturias as descendants and heirs of the Visigoth kingdom of Toledo, but also against their own internal problems and revolts that had shaken al-Andalus since the second half of the ninth century, and certainly also against Abbasids and Fatimids, the rival Shiite dynasty that had established its own caliphate in north Africa in the early tenth century.

# INTRODUCCIÓN

Los musulmanes invadieron la Península Ibérica en el 711 y en apenas unos años las tropas comandadas por Ṭāriq b. Ziyād y Mūsà b. Nuşayr se adueñaron de la práctica totalidad del territorio, sometiendo mediante conquista o capitulación las principales ciudades y regiones del país, entre ellas, la capital del reino visigodo, Toledo. De esta manera, la antigua Hispania se incorporó al Califato omeya de Damasco y a un nuevo contexto político, social, económico, cultural y religioso, la *Dār al-Islam*, que dominaba ya una amplia región desde el Estrecho de Gibraltar hasta Samarcanda y Kabul. A partir de entonces, al-Andalus estuvo dominado por gobernadores enviados por los califas omeyas hasta que, derrocada la dinastía por sus rivales abbasíes, uno de estos últimos omeyas, ‘Abd al-Raḥmān I, recaló en al-Andalus en el 132/756 y consiguió hacerse con el poder, instaurando a partir de entonces un Emirato independiente con capital en Córdoba. Los posteriores emires omeyas de Córdoba desarrollaron el estado y organizaron el sistema legal, fiscal, administrativo y militar de al-Andalus. En este sentido, las reformas emprendidas en las primeras décadas del siglo IX y bajo el reinado de los emires al-Ḥakam I (181-207/796-822) y ‘Abd al-Raḥmān II (207-237/822-852) fueron significativas. Sin embargo, la segunda mitad del siglo está marcada por una quiebra considerable del poder omeya y por la rebelión de la mayoría de ciudades y territorios, que rechazaron abiertamente las reformas emprendidas desde Córdoba. A este periodo de desórdenes se le conoce como la primera *fitna* (guerra civil) y en ella participaron árabes, beréberes, *dimmíes* cristianos mozárabes (cristianos que viven bajo

la autoridad del Islam en al-Andalus) y muladíes (*muwalladūn*, antiguos hispano-visigodos convertidos al Islam). La principal de estas revueltas fue la del caudillo de Bobastro (Málaga), ‘Umar b. Hafṣūn, que llegó a controlar casi todo el sur peninsular y a amenazar la propia capital omeya, entablando incluso contactos con el nuevo califato chií de los fatimíes en el norte de África, amenazando seriamente la legitimidad y la continuidad de la dinastía omeya en al-Andalus<sup>1</sup>.

La situación solo se revirtió durante las primeras décadas del siglo X, con el ascenso de ‘Abd al-Raḥmān III. ‘Umar b. Hafṣūn y el resto de ciudades y caudillos rebeldes fueron derrotados. El emir se proclamó entonces califa en el 319/929, asumiendo los epítetos de *Amīr al-mu’minīn* (Príncipe de los Creyentes) y *al-Nāṣir li din Allāh* (el victorioso por la religión de Allāh), dando comienzo al Califato omeya de Córdoba y restaurando el poder que habían tenido sus antepasados en Damasco. Se inicia entonces un proceso de consolidación de la autoridad omeya y la imposición de un estado andalusí centralizado. La situación en las fronteras quedó igualmente estabilizada y los reyes cristianos vieron frenado su avance. En definitiva, al-Andalus experimentó durante este periodo una etapa de estabilidad y prosperidad muy destacada que abarca los reinados de ‘Abd al-Raḥmān III (300-350/912-961), su hijo Al-Ḥakam II (350-366/961-976) y su nieto Hišām II (366-403/976-1009), si bien es cierto que, en este caso, el poder fue ejercido por el *ḥāyib* Almanzor. Posteriormente, el régimen se derrumbará en una nueva *fitna* que supondrá el fin del Califato en el 422/1031 y la fragmentación de al-Andalus en múltiples reinos taifas<sup>2</sup>.

Este breve recorrido por la historia de al-Andalus evidencia pues la conformación de una nueva sociedad en Hispania, fruto de profundos cambios políticos, religiosos, lingüísticos, económicos o jurídicos, que supone en definitiva la ruptura con el mundo preislámico previo. Sin embargo, la huella de la antigüedad es bien visible en al-Andalus y, por tanto, cabe preguntarse: ¿qué sucede durante este periodo de dominio omeya con el pasado de la Península Ibérica, con sus monumentos y ruinas? ¿qué

---

<sup>1</sup> Los omeyas eran sunníes y había adoptado en al-Andalus el sistema legal islámico promovido por Malīk b. Anas y conocido como malikismo. Los abbasíes también eran sunníes. Los fatimíes, en cambio, eran chiíes y afirmaban ser descendientes de Fátima (hija de Mahoma, de donde derivaba su nombre de fatimíes) y de su marido ‘Alī (primo del profeta Mahoma).

<sup>2</sup> Las referencias y estudios para la historia de al-Andalus son muy abundantes. Destacamos aquí solo algunas de las obras principales: Lévi-Provençal, 1957; Guichard, 1976; Vallvé, 1989; Acíen Almansa, 1994 y 2000; Chalmeta, 1994; E. Manzano, 2006 y más recientemente las dos monografías de *Zona Arqueológica*, 2011, fascículos 1 y 2 (ed. E. Baquedano) dedicados a recoger las contribuciones de 711, *arqueología e historia entre dos mundos*, así como García Sanjuán, 2013.

conocimiento tenían de los distintos pueblos que dominaron la Península, fundaron sus ciudades o construyeron sus monumentos? ¿Tenían interés por conocer, recuperar o preservar este pasado preislámico o más bien solo buscaban la utilidad práctica del mismo, la obtención de cal a partir del mármol o de las estatuas y la reutilización de piezas y materiales en nuevas construcciones? ¿Acaso destruyeron el pasado y únicamente mostraron desinterés e indiferencia por él?

Esta tesis doctoral busca ofrecer un primer y original estudio sobre estas cuestiones, analizando las fuentes árabes alusivos tanto al pasado preislámico como a los monumentos antiguos y la ciencia greco-latina, considerando igualmente las evidencias materiales disponibles, todo ello con vistas a conformar un cuadro que evidencie las pautas y procesos de recepción de la antigüedad en al-Andalus durante época omeya (92/711-422/1031)<sup>3</sup>.

## **I. Estado de la investigación**

El estudio de la recepción de la antigüedad tiene como objetivo el análisis de los procesos por los que el pasado es recibido en épocas posteriores, ahondando en los criterios prácticos e ideológicos. Constituye desde hace ya unas décadas una de las líneas de investigación más dinámicas y fructíferas<sup>4</sup>.

Dentro del marco temporal en el que se enmarca esta tesis, los estudios de recepción han estado marcados por una fuerte perspectiva eurocéntrica, suponiendo que Europa occidental ha sido y es la cuna y heredera de la civilización greco-latina. Desde este modo, el análisis de la recepción de la antigüedad en las sociedades islámicas ha quedado totalmente obviado por parte de los investigadores. Por un lado, se considera que el mundo islámico medieval, pese a que adquirió buena parte del legado clásico y se asentó en el corazón mismo del mundo tardoantiguo, no mostró ningún interés por conocer y preservar el mundo antiguo, sino únicamente ignorancia o indiferencia. Esta idea, todavía bien asentada no sólo en el ámbito más popular sino también en el mundo académico, se retrotrae hasta el Renacimiento y, especialmente, a los siglos XVIII y XIX, cuando ilustrados, anticuarios y coleccionistas europeos argumentaban mediante

---

<sup>3</sup> Empleo aquí el término pasado preislámico con el que englobo no solo la historia prerromana y romana de la Península Ibérica, sino también la época visigoda hasta el año 711.

<sup>4</sup> Martindale y Thomas, 2006; Hardwick y Stray, 2008; Grafton, Most y Settis, 2010.

estas ideas la “recuperación” y “salv guarda” de las antigüedades (en su más amplio sentido) de las manos de los ignorantes, irracionales e idólatras<sup>5</sup>. Por ejemplo, Th. Mommsen, el gran historiador y filólogo alemán de la antigüedad, se refería al islam como el “destructor del Helenismo” “der Henker des Hellenentums”<sup>6</sup>, y cuando Mehmed Alí Pasha, el gobernador otomano de Egipto, accedió a que el obelisco de Luxor fuera otorgado a Francia en 1830, un oficial francés afirmaba en su *Le voyage du Luxor en Égypte*:

“Les Arabes, le Koran à la main, anéantissant comme dangereux tout ce qu’il n’ordonnait pas de conserver, voilà les vrais barbares dont il faut deplorer la stupide fureur: mais la France, déroband un obélisque à l’exhaussement continuel du sol par les dépôts du Nil, ou à la sauvage ignorance des Turcs [...] la France pour ce fait n’a acquis que des droits aux remerciements de l’Europe savant, à laquelle appartiennent tous les monuments de l’antiquité, parce que seule elle sait les apprécier. L’antiquité, c’est la terra qui de droit naturel appartient à celui qui la cultive pour en recueillir les fruits”<sup>7</sup>.

Más recientemente Bernard Lewis apuntaba por ejemplo a una conciencia de superioridad cultural por parte de los musulmanes para explicar esta supuesta falta de interés y curiosidad hacia el pasado preislámico<sup>8</sup>. También se pueden señalar aquí las reflexiones que hacía A. Christys acerca del *Kitāb Hurūšiyūs*, la traducción árabe de Orosio (única traducción árabe de un texto histórico latino, compilada con otras fuentes, y realizada en el segundo cuarto del siglo X) en las que negaba que el mundo islámico medieval y al-Andalus pudieran albergar un interés científico o una valoración del pasado que fuera más allá del mero entretenimiento<sup>9</sup>. E igualmente se pueden interpretar las apreciaciones de Bruce Trigger acerca de por qué no se habría desarrollado un aprecio por las antigüedades en las sociedades islámicas. Según señala, la causa estaría en sería el supuesto rechazo que el mundo islámico y el islam manifiestan hacia el

---

<sup>5</sup> Reid, 1996; Haddour, 2008; Poormann, 2013.

<sup>6</sup> Mommsen, 2012 (ed. or. 1854-1885), VIII, 399.

<sup>7</sup> De Verniac de Saint-Maur, 1835, 37-8.

<sup>8</sup> Lewis, 1962, 180.

<sup>9</sup> A. Christys señala que “it is not surprising that most Arabic scholars extracted little from the *Histories* apart from the introduction. Andalusī muslim scholars shared with the majority of their counterparts in the east a lack of appreciation of Christian history [...] lack of interest in the history of al-Andalus was accompanied by almost total neglect of the pre-islamic history of Hispania [...] the muslim attitude to non-muslim history, which it was thought could only be imperfectly known, so one should not waste too much time on it [...] if the *Histories* were translated for al-Ḥakam, they would probably have been read as entertainment, not as scholarship”, Christys, 2002, 144-5. Añade además unas citas provenientes de Ibn Saīd al-Andalusī e Ibn Ḥazm (s. XI) que han sido completamente extrapoladas.

pasado pagano y la representación de la forma figurada<sup>10</sup>. Únicamente el proceso de traducciones - desde el griego, el persa, el siríaco o el hindú al árabe- llevado a cabo en Bagdad durante los siglos VIII-X ha merecido la atención de los estudiosos que, sin embargo y por lo general, han considerado el proceso como una simple salvaguarda del legado clásico, pero no de auténtica asimilación y recepción, privilegiando una visión del islam como una religión contraria al pasado, a la ciencia y al progreso<sup>11</sup>.

Igualmente, las fuentes árabes relativas al pasado preislámico han sido sistemáticamente menospreciadas y olvidadas por los no-arabistas. El hándicap que supone la lengua y la complejidad que esconde la propia historiografía árabe (sustentada en buena medida en la copia de noticias provenientes de autores previos y con tendencia a incluir elementos fantásticos o maravillosos, especialmente cuando se refieren a las ruinas y el pasado preislámico) ha sido una barrera a la hora de considerar estas fuentes como objeto de estudio y no únicamente como simples relatos y leyendas sin mayor valor científico o histórico que el de servir de introducción y complemento a la “verdadera” recepción del mundo antiguo y clásico, aquella que comienza únicamente en Europa en los albores del Renacimiento y la Edad Moderna<sup>12</sup>.

Las recientes destrucciones en Oriente de varios enclaves antiguos llevadas a cabo por el grupo terrorista Estado Islámico (en Nimrud, Palmira o en el museo de Mosul) han llamado la atención sobre la necesidad de considerar el tema de estudio de esta tesis y su triste actualidad: el modo en que el mundo islámico recibe y se relaciona con el pasado preislámico. Las perspectivas de análisis de estas cuestiones han cambiado solo recientemente y esta tesis parte justamente de estos nuevos estudios. De este modo se ha evidenciado la complejidad del proceso de traducciones llevado a cabo en Bagdad y su eminente propósito no sólo científico y cultural, sino también social y político. En este sentido son valiosas las aportaciones de F. Rosenthal, A. I. Sabra o D. Gutas, quien puso

---

<sup>10</sup> Trigger. 1989, 44 aduce lo siguiente: a “rejection of pagan pre-Islamic civilizations and their works as an Age of Ignorance, to a tendency to view many features of Islamic history as cyclical, and to a religiously based disdain for works of art that involved the portrayal of human forms”. Para una crítica a estos postulados: Shaw, 2003.

<sup>11</sup> Por ejemplo, la conocida polémica sobre la relación entre el islam y la ciencia antigua que mantuvieron Ernest Renan y Yāmāl-al-dīn al-Afghānī en 1883: Choueiri, 1989. Igualmente, I. Goldziher, 1916, definía la actitud del Islam frente a las ciencias antiguas como “la antigua ortodoxia islámica” (*die alte islamische Orthodoxie*), una idea que se convertiría en toda una referencia (negativa) en el futuro.

<sup>12</sup> El estudio de Hillgarth, 2009, relativo a las noticias que se conocían sobre el reino visigodo en la Alta Edad Media peninsular omite las fuentes árabes. Igualmente, el libro de Reid, 2002 dedicaba unas breves páginas a las referencias árabes sobre el Antiguo Egipto. Por el contrario, diversos estudios han subrayado la necesidad de reconsiderar las fuentes árabes y los relatos más populares y fantásticos: Hamilakis, 2011; Bahrani, 2011, Anderson, 2015 o König, 2015.

de manifiesto en su libro *Greek Thought, Arabic culture* toda una toma de posición del mundo islámico a la hora de entender, traducir, apropiarse de las obras clásicas y legitimar este proceso<sup>13</sup>. Igualmente por ejemplo estudios centrados en la reutilización de material preislámico han destacado la importancia y significación práctica e ideológica que tuvieron estos procesos en el Mediterráneo medieval y en especial en el mundo islámico. En este sentido son particularmente interesantes los estudios llevados a cabo por M. Greenhalgh<sup>14</sup>.

Igualmente son reveladores los estudios que abogan por trazar una perspectiva más global y que no se centran en un proceso de recepción concreto (la ciencia griega o la reutilización de material), sino que tratan de analizar las fuentes árabes y ver de qué manera se entiende el pasado preislámico y cómo se refieren a él. De este modo, los estudios de Bernard Lewis, A. Dietrich o H. Gaube centrados en la ignorancia o el conocimiento y el empleo de determinadas fuentes clásicas por parte de los autores árabes han dado paso a estudios más ambiciosos<sup>15</sup>. Cabe mencionar los trabajos de Marco Di Branco, centrados en recopilar la información de las fuentes árabes relativas a la historia greco-romana<sup>16</sup>, así como varios estudios realizados por J. Dakhliya, A. Siraj y más recientemente por A. Caiozzo, acerca de la historia preislámica del norte de África que transmiten las fuentes árabes<sup>17</sup>, A. Fodor, U. Haarmann, M. Cook, C. Cannyer y O. El Daly en el caso del Egipto medieval y sus referencias al pasado y los monumentos faraónicos<sup>18</sup>, C. Janseen en el caso de la antigua Babilonia<sup>19</sup>, y R. Mottahadedh y S. Bowen-Savant para el mundo iranio o persa<sup>20</sup>.

Lo que han puesto de manifiesto estos estudios es justamente el hecho de que el pasado preislámico era una realidad presente en las sociedades islámicas medievales y que era valorado y considerado de múltiples maneras. De este modo, aunque algunos

---

<sup>13</sup> Algunos de los principales estudios que han ahondado en esta reconsideración del proceso de recepción y traducción llevado a cabo en Bagdad son Rosenthal, 1975; Sabra, 1987 y 1996 y Gutas, 1998.

<sup>14</sup> Greenhalgh, 1999, 2005, 2008, 2012, estudios que se centran por lo general en el ámbito musulmán y que combinan las referencias textuales con las evidencias materiales disponibles.

<sup>15</sup> Lewis, 1962; Dietrich, 1971 y Gaube, 1982.

<sup>16</sup> Di Branco, 2009

<sup>17</sup> Dakhliya, 1987; Siraj, 1995 y Caiozzo, 2009.

<sup>18</sup> Rosenthal, 1968, 78, n. 4; Fodor, 1970; Haarmann, 1978, 1980, 1990, 1991a, 1991b, 1996; Cook, 1983; Cannyer, 1999; El Daly, 2005; Sijpesteijn, 2011; Cooperson, 2010 y 2013 y la tesis doctoral de Zychowicz-Coghill, 2012 centrada en un autor árabe del siglo IX, Ibn ‘Abd al-Ḥakam, que narra también el pasado preislámico de Egipto.

<sup>19</sup> Janseen, 1995.

<sup>20</sup> Mottahadedh, 1994 y 2013; Bowen-Savant, 2006, 2013a y 2013b. Acerca del pasado persa y su uso en el *Shāh-nāma* o *Libro de los Reyes* de *Firdawsī*, la obra más destacada: Von Grunebaum, 1955; Minorsky, 1956; Bosworth, 1978; Meisami, 1993, 1999; Peacock, 2007, 2012; Tor, 2012.



investigadores siguen insistiendo en que no sería hasta época muy tardía (en el siglo XIX, bajo la órbita del Imperio Otomano y el desarrollo de las expediciones arqueológicas europeas en Oriente) cuando se puede constatar un verdadero cambio en la actitud del mundo musulmán hacia el pasado preislámico, desde la “indiferencia” a la “preocupación”<sup>21</sup>, en realidad, este interés resulta evidente desde los primeros momentos y, aunque oscila según circunstancias y contextos, en ningún caso puede ser simplificado o tergiversado como indiferencia o ignorancia<sup>22</sup>.

Al-Andalus, por sus condiciones geográficas, históricas y políticas, es un escenario muy interesante en el que analizar estas mismas perspectivas. Sin embargo, no existe un estudio global que analice las pautas y el sentido de la recepción del pasado preislámico durante el periodo andalusí. Por tanto, esta tesis doctoral pretende completar esta laguna que presenta la investigación.

La fecha enigmática del 711 ha tenido siempre un peso extraordinario dentro de la historiografía española, que se ha centrado en determinar la continuidad o ruptura con la que cabe interpretar el periodo. Se aludía así a la supervivencia de lo “hispano” o “español” en al-Andalus, tal y como subrayaba el gran medievalista Claudio Sánchez Albornoz<sup>23</sup>, se destacaba también la importancia del grupo cristiano o “mozárabe” como salvaguarda de la cultura clásica, tesis defendida por F. J. Simonet<sup>24</sup>, y se recalca la continuidad de elementos e influencias clásicas en las manifestaciones artísticas islámicas y andalusíes, hasta el punto de afirmar que la estructura de doble arcada presente en la mezquita de Córdoba habría de basarse en la imagen que ofrece el acueducto de los Milagros de Mérida<sup>25</sup>.

---

<sup>21</sup> Eldem, 2011, emplea justamente estos dos términos.

<sup>22</sup> Recientemente se han reconsiderado estas ideas, indicando cómo la idea europea de una “ignorancia” y “desinterés” musulmán hacia el pasado responde a un interés europeo en justificar y legitimar el saqueo de antigüedades en el antiguo Imperio Otomano y no tanto a un análisis real y científico del pasado antiguo: Hamilakis, 2011; Bahrani, 2011, Anderson, 2015 o König, 2015.

<sup>23</sup> Sánchez Albornoz, 1934, 1939, 1942, 1944, 1946, 1974, y 1978. Sobre el trasfondo ideológico de estas posturas cuyo más claro representante es quizás C. Sánchez Albornoz: Reyna Pastor, *et al.* 1993; Matesanz, 2004, 163-8 y García Sanjuán, 2005; Marín, 2009 y Tixier, 2009.

<sup>24</sup> F. J. Simonet, 1983, I, VII, señala que los mozárabes eran “aquellos españoles que, subyugados por la morisma, mas no sin honrosos pactos y capitulaciones, conservaron constantemente por espacio de muchos siglos la religión, el espíritu nacional y la cultura de la antigua España romano-visigótica y cristiana”. Los mozárabes habrían llevado a cabo una “meritoria labor de civilización, de cultura y de patriotismo en medio de dificultades sin cuento”: Gálvez, 1926, 579. La historiografía sobre los mozárabes: Olstein, 2006. Sobre el término “mozárabe”: Lapiedra 2006 y Hitchcock, 2007, introd.

<sup>25</sup> Terrase, 1961, 1962; Kühnel, 1964-65; Pavón Maldonado, 1968, 1971, 1983-6; Grabar, 1971, 1979; Torres Balbás, 1982; Khoury, 1996.

En los últimos años estas posturas se han revisado y actualizado. Por lo que respecta a las fuentes árabes y el relato que hacen del pasado preislámico peninsular, los estudios han quedado anclados en los trabajos realizados en los años 70 y 80 por el propio C. Sánchez Albornoz, D. Catalán o L. Molina puesto que el análisis textual de las fuentes árabes reviste una extraordinaria complejidad<sup>26</sup>. Únicamente existen estudios parciales y no siempre actualizados, relativos a las noticias que aportan las fuentes árabes. Por ejemplo, los trabajos de P. Martínez Montávez acerca de las referencias relativas a Itálica y Cádiz<sup>27</sup>, de Ch. Picard y A. M<sup>a</sup> Canto para Mérida y sus monumentos<sup>28</sup>, sobre personajes o periodos concretos de la historia preislámica de al-Andalus<sup>29</sup>, o la edición y el estudio a cargo de G. Levi della Vida y especialmente M. Penelas de una obra fundamental, el *Kitāb Hurūšiyūs*, la traducción árabe de las *Historias* de Orosio, llevada a cabo en al-Andalus en el segundo cuarto del siglo X<sup>30</sup>. Sin embargo, por lo que respecta a la perspectiva material, la aportación de la arqueología ha contribuido de manera decisiva al debate. Se han propuesto nuevos planteamientos como los defendidos por L. Caballero Zoreda en torno a la adscripción cronológica de muchas iglesias y edificios atribuidos tradicionalmente al siglo VII y que serían en realidad, en su opinión, posteriores al 711, definiendo el influjo omeya como un “canal de transmisión de lo clásico”<sup>31</sup>. E igualmente cabe destacar algunos estudios dedicados a la reutilización de material (columnas, capiteles, pilares, estelas funerarias, sarcófagos o estatuas) en el aljibe de Córdoba, la alcazaba de Badajoz, la fortaleza de Gormaz, *Madīnat al-Zahrā’* o la mezquita de Córdoba<sup>32</sup>.

En ningún caso existen estudios que analicen ambos aspectos (fuentes escritas y evidencias materiales) como parte de un mismo proceso de recepción de la antigüedad, ni trabajos que consideren los criterios pragmáticos e ideológicos a los que responden. En este sentido resulta particularmente llamativa la escasa o nula atención que han merecido las noticias árabes sobre el pasado preislámico por parte de los estudios

---

<sup>26</sup> D. Catalán es, junto con M<sup>a</sup> S. de Andrés, el editor de la *Crónica de 1344* en 1971 y de la *Crónica del Moro Rasis*, 1975, dos obras claves para analizar qué decían las fuentes árabes y en concreto un autor cordobés del siglo X, Aḥmad al-Rāzī, acerca del pasado preislámico de la Península. También Molina, 1982-3 y 1984.

<sup>27</sup> Martínez Montávez, 1974a y 1974b.

<sup>28</sup> Picard, 1996; Canto, 2001b.

<sup>29</sup> Marín, 1991; Picard, 2003 y Tixier, 2006 y 2014 y König, 2015.

<sup>30</sup> Levi della Vida, 1954 y la edición y el estudio del *K. Hurūšiyūs* por M. Penelas, 2001.

<sup>31</sup> Caballero Zoreda, 1994 y 1995, 1999, 2000. También Caballero y Utrero, 2005; Cruz Villalón, 2009.

<sup>32</sup> Valdés 1977, 1978, 1995, 2009; Ewert y Wisshak, 1981; Cressier, 1984 y 1985, 1991 y 2001; Beltrán Fortes, 1988-90; Ación Almansa, 1995; Beltrán Fortes *et al.* 2006; Peña, 2003, 2009 y 2010; Ewert, 2009; Schattner, 2009, Vallejo Triano, 2010 y Marcks-Jacobs, 2012 y 2013.

centrados en analizar los fundamentos de legitimación en los que se sustentó la autoridad omeya. Nos referimos a trabajos como *L'idéologie omeyyade. La construction de la légitimité du Califat de Cordoue (Xe-XIe siècles)*, publicado en 1992 por G. Martinez-Gros o *The Second Umayyad Caliphate. The Articulation of Caliphal Legitimacy in al-Andalus* escrito por J. M. Safran en el año 2000. Ninguno de los dos estudios presta una adecuada atención a estas noticias árabes ni a fuentes fundamentales como el *Kitāb Hurūšiyūs* o la obra de Aḥmad al-Rāzī. En su lugar ahondan en la legitimidad religiosa sunní y en la adopción del título califal por ‘Abd al-Raḥmān III, aspectos esenciales, pero que obvian justamente las razones del interés tan particular por el pasado preislámico que se observa en al-Andalus: la antigüedad no es sólo aquí curiosidad, conveniencia o interés, es también política, autoridad y legitimidad<sup>33</sup>.

## **II. Planteamiento, objetivos e hipótesis de trabajo**

De este modo, esta tesis doctoral pretende ofrecer un análisis global sustentado en las evidencias textuales y materiales disponibles que permita acceder a otros investigadores a este tipo de noticias y referencias, que reconstruya lo que se dice y se sabe del pasado preislámico peninsular en al-Andalus, y que analice los criterios y procesos que conforman la recepción de la antigüedad, concretamente bajo el periodo de dominación omeya. Se trata pues de aportar una investigación inédita en la historiografía española, un estudio global que aúne las evidencias disponibles y las analice de acuerdo al propio contexto peninsular y al resto del ámbito mediterráneo y musulmán. De este modo, quedan fuera de esta perspectiva el estudio de las continuidades y rupturas que supone la conquista islámica. Hay múltiples estudios que han incidido en esta perspectiva, pero no así en el sentido y significado que cabe otorgar a estos cambios, vistos desde el punto de vista de los estudios de recepción.

La hipótesis de partida de este estudio es la siguiente: en al-Andalus, lejos de existir indiferencia o ignorancia hacia el pasado preislámico, se puede evidenciar un genuino interés por la antigüedad que abarca diversos aspectos, como la reelaboración de un relato completo de la historia preislámica peninsular, la traducción de obras

---

<sup>33</sup> Martínez-Gros, 1992, únicamente se refiere al episodio de la Mesa de Salomón al que aludiremos. J. Safran, 2000, tan solo dedica atención al relato que hace Ibn Ḥayyān (s. XI) de la conquista de Toledo por ‘Abd al-Raḥmān III en el que este autor se refiere al pasado preislámico de la ciudad (pp. 164 y ss.).

clásicas o el acopio y reutilización de piezas antiguas significativas. Con ello al-Andalus comparte rasgos similares al resto del mundo islámico medieval, pero además la Península presenta elementos propios y originales vinculados a su propio contexto político y cultural: una región dominada por la dinastía omeya, frontera con los reinos cristianos, e imbuida de una cultura latina desconocida en Oriente. Estos factores hacen que en un momento concreto, el siglo X, coincidiendo por tanto con la instauración del Califato de Córdoba, exista un cambio de actitud muy significativo que evidencia un interés por conocer y reescribir la historia preislámica de la Península y su realidad material, atendiendo ya no sólo a criterios pragmáticos (prácticos, culturales, científicos, económicos, constructivos o estéticos), sino a criterios ideológicos que buscan justificar y legitimar la autoridad omeya en al-Andalus.

Atendiendo a estas ideas, esta tesis doctoral está dividida en cuatro apartados y cada uno de ellos responde a un planteamiento y a unos objetivos concretos.

En primer lugar, este estudio pretende situar el relato que transmiten las fuentes árabes sobre el pasado preislámico de la Península en el centro de atención. Resulta necesario un estudio que analice cuáles son las características de las noticias árabes y que considere quiénes aluden el pasado, cuándo aparecen estas referencias, qué se dice sobre el pasado, cómo aluden a ello y por qué. Por tanto, nuestro propósito en el primer apartado de la tesis doctoral es contextualizar las fuentes árabes, apuntar o descartar algunos matices sobre ellas y señalar la complejidad de posturas con la que era percibido el pasado preislámico en el mundo islámico medieval y en al-Andalus.

La segunda parte de esta tesis doctoral busca centrarse en estas noticias y señalar qué dicen estos autores acerca del pasado preislámico de la Península. El enfoque de este apartado es por tanto claramente expositivo, dirigido no tanto a determinar cuánta información conocían los autores o cómo es ésta de ajustada con respecto a la realidad, sino a poner de manifiesto la existencia de un discurso sobre el pasado preislámico ciertamente original y complejo y que puede remitirse al siglo X.

Una vez señaladas las fuentes árabes que constituyen la base de este estudio y lo que éstas indican acerca del pasado preislámico de al-Andalus, la tercera parte de la tesis se centra en analizar qué se hace con el pasado preislámico, es decir, cuáles son los procesos de recepción del pasado que tienen lugar en al-Andalus durante el Emirato y el Califato de Córdoba. Para ello nos interesa considerar no sólo las fuentes árabes, sino

también textos, códices o manuscritos, así como las evidencias arqueológicas. Por tanto, en esta tercera parte nos interesa trazar un esquema estratigráfico que ponga de manifiesto un proceso que resulta curiosamente selectivo y complejo, que clasifique las estrategias con la que se recibe el pasado, que señale qué y por qué se olvida o se recuerda, y que evidencie la concepción práctica, teológica y educacional con la que se escribe la historia preislámica.

Finalmente, la cuarta parte de esta tesis doctoral pretende poner de manifiesto aquellos elementos que evidencian una utilización del pasado con fines políticos y de legitimación. La hipótesis esgrimida en este punto ahonda en dos cuestiones. Por un lado, se trata de poner de manifiesto la debilidad del régimen omeya a partir de la segunda mitad del siglo IX y primeras décadas del siglo X, acosado por los reinos cristianos en el norte y por múltiples rebeliones en todo al-Andalus. El pasado preislámico parece ser aquí un factor fundamental de legitimación y reivindicación para los omeyas. Ocurre también con el denominado “neovisigotismo” del que hacía gala la monarquía asturiana, proclamándose herederos de los reyes visigodos<sup>34</sup>. Y quizás se puede intuir igualmente entre los rebeldes de al-Andalus, puesto que ya M. Ación puso de manifiesto que buena parte de estos rebeldes tendrían su origen en la aristocracia protofeudal del reino visigodo y que su posición se habría visto sancionada tras la conquista islámica con la firma de una serie de pactos<sup>35</sup>. Por tanto, coincidiendo con la proclamación del Califato omeya, se constata en Córdoba un interés genuino por el pasado que ahonda en la redacción de toda una historia de los pueblos, reyes y emperadores que la dominaron antes que los omeyas. Al igual que los reyes cristianos, los omeyas se consideraban herederos del pasado preislámico y lo reclaman como propio. El *Kitāb Hurūšiyūs* y la obra de Aḥmad al-Rāzī apuntan a que el relato de la historia preislámica que construyen estas fuentes pretende asentar la legitimidad de la dinastía omeya en el siglo X, dibujándoles como nuevos dominadores de la Península Ibérica, de la misma manera que antes lo habían sido los distintos pueblos que jalonaron su historia.

---

<sup>34</sup> Acerca del denominado “neovisigotismo” de los reinos cristianos resulta fundamental referirse a las denominadas crónicas asturianas, redactadas bajo el reinado de Alfonso III (866-910). Aludiremos a ellas más adelante.

<sup>35</sup> Ación Almansa, 1994 y 2000 y en el mismo sentido Manzano, 1999 y 2006.

### III. Fuentes árabes y metodología.

Las noticias árabes constituyen la principal fuente de análisis de este estudio y su consulta directamente a partir de los textos originales en árabe se ha considerado un elemento fundamental de procedimiento y metodología. De esta manera, cada autor mencionado aparece citado, primero en su edición en árabe y posteriormente en su traducción<sup>36</sup>.

Si bien no se pretende hacer en esta tesis un análisis textual de las mismas, sí que debemos comenzar señalando una serie de consideraciones. En concreto, se suele señalar (especialmente por los no arabistas o aquellos que acceden únicamente a las fuentes a partir de traducciones) que las fuentes árabes resultan enormemente complejas en su análisis y que por lo general se trata de relatos tardíos y orientales, llenos de contradicciones, errores y leyendas (especialmente aquellas que se refieren al pasado preislámico) y de las que resulta difícil extraer un contenido válido para la investigación científica.

No negaremos que las fuentes árabes resultan ciertamente complejas, pero consideramos que su estudio es completamente válido y necesario. Hay cuatro aspectos que deben tenerse en cuenta en este sentido.

En primer lugar, las fuentes árabes cuentan con distintos niveles de elaboración y transmisión textual. Este hecho caracteriza el desarrollo de la historiografía árabe clásica, de tal manera que fuentes tardías reproducen textos muy antiguos con gran fidelidad en algunos casos, citando las cadenas de testimonios (*asānīd*, sing. *isnād*) en las que se sustenta su relato, algo que permite el uso de estos textos tras una adecuada crítica textual. En concreto, el peso de la tradición oral es significativo en el mundo islámico y aspectos como su “transferencia” al papel y la convivencia entre tradición oral y escrita resultan fundamentales para entender el origen y la transmisión de las noticias árabes<sup>37</sup>. Un ejemplo puede resultar ilustrativo. Ibn Ḥayyān, un autor del siglo XI, escribió *al-Muqtabis*, cuyo título significa “el que toma de otro”, poniendo así de

---

<sup>36</sup> Para la transcripción del árabe en textos en español se han utilizado los siguientes símbolos: ء /./ (únicamente cuando aparece en medio de la palabra), ث /t/, ج /y/, ح /h/, ذ /d/, ش /s/, ص /s/, ض /d/, ط /t/, ظ /z/, ع /./, etc. Las traducciones se ofrecen por lo general en castellano, salvo aquellos casos en los que no existe una traducción a éste y se opta por la traducción original. Se intenta que la traducción sea fiable al original. Sobre los autores se ofrece la fecha de su muerte (según la Hégira y según el calendario cristiano), así como referencias básicas acerca de su figura y obra, para la que remito por lo general a la *Encyclopedia Islamica (E.I)*, en sus distintas ediciones y la *Biblioteca de Autores Andalusíes (B.A.)*.

<sup>37</sup> Toorawa, 2005 y Al-Azmeh, 2014.

manifiesto la idea de la importante labor de copia y transmisión que llevo a cabo en ella<sup>38</sup>. Otro ejemplo puede aludir a aquellos autores árabes que mencionan las ruinas, edificios y el botín que Mūsà y Tāriq habían hallado en el transcurso de la conquista musulmana. Estas noticias aparecen en las obras de autores tardíos que escriben en los siglos IX o X o incluso en fechas posteriores pero que, en realidad, están copiando y recopilando noticias anteriores sobre la conquista de al-Andalus<sup>39</sup>.

En segundo lugar, este tipo de historiografía construida a través de la recopilación de noticias sustentadas en largas cadenas de transmisión textual en las que los distintos autores son introducidos con un simple “dice” o “se cuenta” (*qāla/dikra* Ibn Ḥayyān, por ejemplo), explica también el hecho de que haya frecuentes contradicciones en la historiografía árabe. Un mismo autor puede remitir noticias contradictorias citando para ello a varios autores y esto no supone ningún problema puesto que se entiende que la verosimilitud de cada una de las noticias reside en la “autoridad” de a quién se atribuyen (considerando si se trata de un reputado historiador, si accedió a la información de primera mano o si fue testigo de lo narrado, por ejemplo). En estas ocasiones llenas de contradicciones los autores únicamente señalan: “sólo Alá sabe la verdad”<sup>40</sup>.

En tercer lugar, las fuentes árabes se caracterizan por la presencia de elementos que pueden resultar poco verosímiles, noticias literarias y fantásticas, así como *topoi*, esto es, relatos repetidos con apenas diferencias por diversos autores para distintos momentos y lugares del Mediterráneo<sup>41</sup>. E igualmente, muchas de las noticias incluidas se corresponden con una temática que resulta proclive a lo inverosímil: las maravillas. Los autores árabes las designan con dos términos: “maravillas” o *mirabilia* (*‘ayā’ib*) y curiosidades o “fantasías de la creación” (*garā’ib*). Con ellos se hace referencia a los prodigios de la creación divina, es decir, a aquellos lugares y enclaves que resultan extraordinarios, curiosos o inexplicables y que suscitan la fascinación e interés. Entre

---

<sup>38</sup> L Molina, 2006, ha destacado el papel de Ibn Ḥayyān como “transmisor” de las obras anteriores hasta el punto de varias de ellas fueron prácticamente copiadas enteras, mientras que en otras ocasiones las “amplifica”. Acerca de este autor puede verse *B.A.* III, nº 584. También el análisis en el caso concreto de un autor como al-Bakrī (s. XI) efectuado por M. Penelas, 2009a.

<sup>39</sup> La conquista musulmana de Hispania supone por ello un caso paradigmático. A menudo se ha criticado que las fuentes árabes son lejanas a los hechos que relatan y que por tanto su credibilidad debería ponerse en duda. Sin embargo, tal y como ha puesto de manifiesto García Sanjuán, 2013, estas fuentes árabes se basan en autores y recopilaciones (orales y escritas) coetáneas o próximas a los sucesos del 711.

<sup>40</sup> Una excelente introducción a este tipo de escritura de la Historia: Leder, 1992 y Hoyland, 2006.

<sup>41</sup> Acerca de la presencia y la reutilización de *topoi* en la historiografía, geografía y literatura árabe: Rubiera, 1981; Conrad, 1987a; Noth y Conrad, 1994; Dooner, 1998, 266-271; Khalidov, 1999; Al-Azmeh, 2007 y 2014. *Topoi* orientales presentes en algunas narraciones de la historiografía andalusí o relativos a al-Andalus como pone de manifiesto Manzano, 1992 o Clarke, 2011 y 2012.

ellos están también las ruinas preislámicas, consideradas “maravillas” por diversos motivos (sus dimensiones, su singular construcción o por los fenómenos que allí ocurren según los autores árabes)<sup>42</sup>. Por tanto, la presencia de estos elementos en las fuentes árabes resulta un aspecto insoslayable. Los autores árabes copian noticias anteriores, cambian e introducen detalles, o recurren a *topoi* o elementos literarios y fantásticos para aludir al origen de unas ruinas o describirlas. Sin embargo, ello no ha de ser motivo para dudar de su autenticidad y descartarlas como falsas o como simples leyendas. Considero que buena parte de estas noticias aluden a edificios y estatuas reales o plenamente verosímiles y que el empleo de estos elementos fantásticos y maravillosos es, antes que nada, una evidencia de la atención que suscitaron las ruinas de la antigüedad y de la necesidad que había de explicar su origen y su perduración hasta entonces<sup>43</sup>.

En cuarto lugar, es habitual encontrar que los estudios centrados en las fuentes arqueológicas o en la cultura material obvian las fuentes escritas y documentales del mismo modo que los filólogos e historiadores tienden no considerar las evidencias arqueológicas más que desde un punto de vista secundario. Incluso estudios destacados como los de M. Greenhalgh, dedicados a analizar la reutilización de materiales antiguos o el desmantelamiento de antiguos monumentos en todo el Mediterráneo, se centran ante todo en la realidad material y sólo acuden a las fuentes escritas de forma puntual (particularmente a las fuentes árabes) para corroborar o contrastar la información procedente del registro material (empleando traducciones y obviando las noticias originales). En mi opinión, este aspecto está en la base misma de ciertas contradicciones y problemas que están lastrando la investigación. Esto resulta evidente si se tienen en cuenta los diferentes términos con los que se cataloga y define el interés y la transformación de la antigüedad en épocas posteriores: los historiadores emplean por lo general el término recepción, mientras que los filólogos prefieren tradición clásica y los arqueólogos e historiadores del arte definen como anticuarios y coleccionistas a los

---

<sup>42</sup> Acerca del término ‘*ʿayāʾib*’ y toda la literatura de “maravillas”: E.I. 2ª ed. Arkoun, *et al.* 1978; Miquel, 1984, en su prefacio al *L’Abrégé des merveilles*, de Ibrahim Ibn Wasīf Sāh, trad. Carra de Vaux, 11-16 donde los *garāʾib* son definidos como “fantasías de la Creación”; Arié, 1990; Ramos, 1995; Picard, 1995; Haarmann, 1996, 610-3 y más recientemente Tixier, 2014, 74-87. Hernández, 1996 sobre las maravillas y curiosidades de al-Andalus, p. 14 y 249-255; González Costa, 2008 y Clarke, 2012.

<sup>43</sup> Al respecto Hernández, 1996, 11-20 o los argumentos esgrimidos en García Sanjuán, 2013, 193. Especialmente interesante es el enfoque de A. Miquel para el que las noticias sobre “maravillas” merecen una especial atención por parte de los investigadores y desempeñan una función destacada en las obras geográficas: Miquel, 1972 y Al-Azmeh, 2014. También el estudio de C. Janseen, 1995 acerca de las noticias sobre la antigua ciudad de Babilonia en los geógrafos árabes.



incipientes y modernos arqueólogos de los siglos XVI-XIX<sup>44</sup>. Igualmente, el debate se centra a veces en privilegiar lecturas en las que se observan únicamente factores ideológicos o pragmáticos a la hora de definir los procesos de recepción de la antigüedad, según atiendan en su estudio a fuentes textuales o materiales<sup>45</sup>.

Considero por tanto que este estudio debe adoptar una perspectiva amplia y es por eso que empleo el término recepción, puesto que condensa de la mejor manera posible los procesos de transformación y uso del pasado. Creo además que las fuentes escritas y arqueológicas no transmiten un relato tan discordante como a veces se considera, sino que de hecho se encuentran paralelismos ciertamente significativos. En este sentido, la metodología con la que se ha analizado las fuentes escritas y materiales aúna diversas disciplinas (Historia, Arqueología, Filología o Historia del Arte) en busca de una visión más completa y complementaria de las fuentes disponibles<sup>46</sup>. Únicamente adoptando un enfoque global se pueden soslayar estos problemas y analizar este proceso de recepción sin recurrir a definiciones simplistas y a constatar únicamente un interés o una indiferencia por el pasado que en la mayoría de los casos responde más a las propias consideraciones personales de los investigadores que a un estudio riguroso de las noticias.

---

<sup>44</sup> Los estudios de tradición clásica y recepción abogan por un acercamiento a los clásicos greco-latinos, su transmisión y relectura fundamentalmente, aunque desde diversas posturas, no siempre bien definidas y claras en todos los países. En algunos casos se prefiere también el concepto de legado clásico: por ejemplo, Signes, 2005.

<sup>45</sup> Ward-Perkins, 1999, señala y reflexiona sobre ambos parámetros (pragmatismo e ideología) a la hora de analizar la reutilización del Pasado, así como Flood, 2011 y especialmente Esch, 2011, acerca de las diferentes actitudes manifestadas por los investigadores de distintas disciplinas.

<sup>46</sup> Dentro de esta perspectiva global de los estudios de recepción de la antigüedad, con un gran impulso en los años recientes, resultan fundamentales los trabajos de Brilliant y Kinney, 2011 o Schnapp, 2013.

# PRIMERA PARTE

Al-Andalus, el pasado preislámico y las fuentes árabes

# *Capítulo 1*

Las fuentes árabes y el pasado preislámico

A la hora de abordar este trabajo he considerado un amplio abanico de fuentes árabes: abarcan tanto a autores orientales (Oriente o *Masriq*) como a occidentales (Occidente o *Magrib*) o andalusíes, comprenden varios siglos, desde el VIII hasta el siglo XVII, e incluyen obras de diferentes temáticas (fuentes históricas, geográficas, jurídicas, diccionarios, tratados enciclopédicos, recopilaciones de fetuas y obras de poesía, *adab* o cultura y literatura en general). Cada una tiene sus propias características y obedecen al contexto preciso en el que escribió su autor. Por tanto, atendiendo a las noticias que se refieren al pasado preislámico, creo que es posible ahondar en algunos aspectos que resultan reseñables para este estudio: quién, cuándo y bajo qué circunstancias escribe sobre el pasado de al-Andalus.

### **I. Primeras noticias relativas al pasado preislámico: siglos VIII-IX.**

En primer lugar cabe destacar dos obras del siglo VIII que constituyen las primeras evidencias de la composición de obras históricas y del empleo de diversas fuentes (orientales y latinas) en al-Andalus: la *Crónica árabe-bizantina del 741* y la *Crónica del 754*. Ambas están escritas en latín y aluden al pasado visigótico (desde el reinado de Recaredo y Sisebuto respectivamente). La primera de ellas habría empleado las *Historias* de S. Isidoro, y una o varias crónicas bizantinas, siríacas o árabes para

aludir a los emperadores bizantinos y a los califas<sup>47</sup>. Por su parte, la *C. Mozárabe del 754* es una obra compleja, escrita por un autor asentado en Toledo o en el sur-este peninsular, que habría recurrido a un conjunto amplio de fuentes: la crónica de Juan de Biclario, las *Historias* de S. Isidoro, así como sus *Etimologías*, la *Historia ecclesiastica* de Eusebio, una colección de los concilios hispanos, una crónica bizantina, una fuente árabe y otra siríaca y acaso a Eutropio u Orosio<sup>48</sup>.

En segundo lugar, contamos con las fuentes árabes alusivas al pasado preislámico peninsular. Las primeras noticias árabes provienen de autores orientales de los siglos IX y X, pero deben ser con toda probabilidad anteriores, del siglo VIII, y habrían sido copiadas y reelaboradas<sup>49</sup>. Por ejemplo, Ibn Hišām (m. 212-218/828 o 833) es un autor interesante puesto que incluye algunas de las primeras referencias sobre el pasado preislámico peninsular, como veremos<sup>50</sup>. Otros autores orientales como Ibn Jurdaḡbah (m. c. 272/885), Ibn al-Faqīh (m. c. 290/903) e Ibn Rustah (m. c. 290/903) aluden por ejemplo a una estatua en al-Andalus como una de las cuatro maravillas del mundo, remitiendo la noticia a ‘Abd Allāh b. ‘Amr b. al-‘Āṣ (m. 65/684), el conquistador de Egipto. Pese a ser seguramente una noticia apócrifa, parece probable que se trate de una referencia bastante antigua<sup>51</sup>. E igualmente, las noticias que reporta Ibn ‘Abd al-Ḥakam (m. c. 257/871)<sup>52</sup> proceden de tradiciones egipcias y de autores como al-Layṭ b. Sa’d (m. 175/791)<sup>53</sup>.

---

<sup>47</sup> Dübler, 1946; Sánchez Albornoz, 1947; Díaz y Díaz, 1976; Collins, 1991, 62-3 o Martín, 2006 y 2010. Ha sido editada por J. Gil.

<sup>48</sup> Ha sido editada por J. Gil y por López Pereira, 1980, 24-130 y 2009, 176-288. Acerca de esta crónica: Díaz y Díaz, 1976a; Maure Casas, 1992; Collins, 1991; Cardelle de Hartmann, 1999 y López Pereira, 1980, 1-24; 2009, 1-175.

<sup>49</sup> Acerca de las noticias de los autores y geógrafos árabes orientales sobre al-Andalus: Arié, 1981-2; Cornu, 1986; Carmona, 1992; Roldán, 1993b; García Sanjuán, 2006 y Tixier, 2014, 40-9.

<sup>50</sup> Ibn Hišām (m. 212-218/828 o 833) es artífice de la biografía del Profeta, la *Sīra*, así como del *K. al-T̄yān*, ed. parcial en Lidzbarski, 1983, 263-312 y ed. Hyderabad 1347 (1928-9). Sobre este autor: *EI*, 2ª ed.

<sup>51</sup> Ibn Jurdaḡbah es autor del *K. al-masālik wa-l-mamālik*, ed. De Goeje, 1967, 166. Acerca de este autor: Van Arendonk, C. *E.I.* 1ª ed. Ibn al-Faqīh es autor del *K. al-buldān*, ed. De Goeje, 1967, 71/trad. H. Massé, 1973, 88-9. Sobre él: Massé, H. *E.I.* 2ª ed. Ibn Rustah es autor del *K. al-ajlāq al-nāfisa*, ed. De Goeje, 1967, 78/trad. G. Wiet, 1955, 85-6. Acerca él: Ahmad, S. Maqbul. *E.I.* 2ª ed. Ésta y otras noticias similares en Marín, 1991; Hernández, 1996, 48, nota 61 y N. Clarke, 2012, 77, 181-3. Acerca de ‘Abd Allāh b. ‘Amr b. al-‘Āṣ: Makkī, 1957, 162-3 que señala que estas noticias serían apócrifas y tardías.

<sup>52</sup> Ibn ‘Abd al-Ḥakam es un autor egipcio artífice del *Futūḡ Miṣr wa-l-Magrib*, ed. y trad. A. Gateau, 1948. Acerca de este autor puede verse Torrey, C. C. *E.I.* 1ª ed. y Rosenthal, F. *E.I.* 2ª ed.

<sup>53</sup> La procedencia oriental y egipcia de las diversas noticias que aporta ‘Abd al-Ḥakam sobre al-Andalus está bien estudiada: Makkī, 1957, en especial, 181-2.

Las noticias que señalan estos autores suelen coincidir en ciertos aspectos. Se trata de un número reducido de referencias muy parcas en detalles, algo que se explica por el hecho de que al-Andalus no interesó a estos autores, que centraban su atención en describir y narrar los hechos acontecidos en regiones más centrales como el Próximo Oriente, Egipto, Mesopotamia o la Península Arábiga<sup>54</sup>. Las menciones además proceden en su mayoría de geógrafos, se engloban perfectamente dentro de la categoría de “maravillas”, y deben vincularse por lo general con la tradición coránica. En concreto, están relacionadas con figuras y profetas preislámicos, como Salomón<sup>55</sup>, y con personajes que protagonizan expediciones hasta Occidente y el Océano, como es el caso de varios míticos reyes himyaríes y sobre todo de *Ḍu l-Qarnayn*, una figura enormemente simbólica que aparece mencionada en el Corán (*Sura XVIII*) como adalid del islam, reconocido por haber alcanzado los extremos del mundo conocido, e identificado además por los autores árabes con Alejandro Magno<sup>56</sup>.

La procedencia y cronología de este tipo de relatos parecen estar también claras. Según ha resaltado Manuela Marín, los relatos acerca de la presencia de míticos reyes himyaríes o de *Ḍu l-Qarnayn* en el Extremo Occidente tienen un origen yemení y se desarrollan durante los siglos VIII-IX<sup>57</sup>. A ello contribuyen varios factores: las propias tradiciones coránicas elaboradas por diversos autores, así como la influencia que ejercieron ciertos episodios del *Pseudo-Calístenes*, una novela acerca de la vida y hazañas de Alejandro Magno datada en el siglo III que dio lugar a varias redacciones en distintas lenguas como el siríaco y el árabe y a una amplia leyenda sobre Alejandro<sup>58</sup>.

---

<sup>54</sup> García Sanjuán, 2006, 44-5, señala que esta escasez de noticias sobre al-Andalus responde a un desinterés por la región, situada en los límites occidentales y alejada del entorno político y administrativo del islam. En el mismo sentido: Tixier, 2014, 40-9. Un panorama similar acerca del Magreb: Gozalbes Busto y Gozalbes Cravioto, 1998.

<sup>55</sup> Acerca de la imagen de Salomón dentro del mundo musulmán: *EI*, 2ª ed.; Basset 1888; Lévi, 1928; Abumalham, 1992; Dakhliya, 1993 y 1998b y Alonso López, 2002; Borrut, 2003 o Mottahedeh, 2013.

<sup>56</sup> *Ḍu l-Qarnayn* se traduce como “el de los dos cuernos”, quizás en relación a la iconografía antigua con la que era representado Alejandro Magno, los cuernos de carnero de Amón. Acerca de su figura en el mundo musulmán: Nöldeke, 1890; Wallis Budge, 1889; Weymann, 1901; Meissner, 1895; Lidzbarski 1893 o Friedländer, 1913; Nagel, 1978; De Polignac, 1982, 1984a, 1996b, 1999; Di Branco, 2009, 57-106; Zuwiyya, 2011 y Doufikar-Aerts, 2010. En el ámbito español: E. García Gómez, 1929; Abumalham, 1991 o Marín, 1991.

<sup>57</sup> Marín, 1991. Acerca de esta faceta de *Ḍu l-Qarnayn*/Alejandro Magno: De Polignac, 1982, 1984b, 1996b, 1999; Genequand, 1996; Doufikar-Aerts, 1996 o Di Branco, 2009, 57 y ss.

<sup>58</sup> Acerca de la difusión de esta obra dentro del mundo musulmán: el prólogo de C. García Gual en su edición de 1977; García Gómez, 1929, XXI-LXXIX; Guzmán Guerra, 2004 y Doufikar-Aerts, 2010.

Las primeras referencias al pasado preislámico provenientes de autores andalusíes se remontan al siglo IX. Destaca aquí la figura de ‘Abd al-Malik b. Ḥabīb (m. 238/853), originario de Elvira y alfaquí consejero del emir ‘Abd al-Raḥmān II. Su *Kitāb al-ta’rīj* (*Libro de la Historia*) es el texto andalusí más antiguo que conservamos acerca de la conquista musulmana de la Península<sup>59</sup>. Junto a él también se puede mencionar el *Kitāb al-imāma wa-l-siyāsa*, una obra de similar cronología y emparentada con estos relatos<sup>60</sup>, y a otro autor, Muḥammad b. Waḍḍāḥ (m. 287/900), discípulo del propio Ibn Ḥabīb y autor del *Kitāb al-Bida’* (*Tratado contra las innovaciones*), al que algunos autores posteriores atribuyen algunas noticias relativas al pasado preislámico de varias ciudades de al-Andalus<sup>61</sup>.

Estos autores andalusíes son contemporáneos o posteriores a los autores orientales, pero recurren para sus informaciones a las mismas tradiciones y noticias orientales. Esto puede resultar sorprendente, pero en realidad concuerda plenamente con el desarrollo de la historiografía y la geografía árabes. Por ejemplo, al igual que Ibn ‘Abd al-Ḥakam, buena parte de las noticias de Ibn Ḥabīb proceden de maestros egipcios como el ya mencionado al-Layṭ b. Sa’d (m. m. 175/791), a los que tuvo acceso en su estancia en Medina y Egipto<sup>62</sup>. Algo similar se puede afirmar con respecto a Muḥammad b. Waḍḍāḥ, que igualmente viajó a Oriente (845-859), donde obtuvo gran parte de su formación y donde probablemente debemos buscar el origen de las noticias que se le atribuyen<sup>63</sup>. Y en Egipto fue escrita la primera obra de un autor árabe que aludía a la conquista de al-Andalus y que hoy no se conserva: el *Ajbār al-Andalus*, escrita por Abī ‘Uṭmān Sa’īd b. Kaṭīr b. ‘Ufayr al-Miṣrī (m. 226/840)<sup>64</sup>.

---

<sup>59</sup> Sobre el autor y su obra: Makkī 1957, 189-200, el estudio de la edición del *K. Ta’rīj* a cargo de J. Aguadé, 1991, 15-108, así como *B.A.* III, n° 509.

<sup>60</sup> *K. al-imāma wa-l-siyāsa*, texto árabe y trad. de J. Ribera, 1926, 150/130, también Serra, 1949, 164. El *K. al-imāma* parece datar del siglo IX según señalaba M. A. Makkī y es un recopilatorio de diferentes fuentes: Makkī, 1957, 210-20; García Sanjuán, 2013, 203-4.

<sup>61</sup> Acerca de este autor: Boigues, 1898, n° 7, *B.A.* 5, n° 1294 y el estudio de M. Fierro en la edición de su obra *K. al-Bida’* (*Tratado contra las innovaciones*), 1988, 11-57, especialmente 35-6.

<sup>62</sup> Acerca del origen oriental y egipcio de las noticias de Ibn Ḥabīb: Makkī, 1957, 197-200 y 1968, 9-10, 179-231; *K. al-tā’rīj*, Aguadé, 1991, introd. 100-7; García Sanjuán, 2013, 196-9. Ibn Ḥabīb visitó Oriente durante tres años, 208-210/823-825, o seis años según otras versiones.

<sup>63</sup> Una de las noticias que se le atribuyen está recogida por al-Bakrī (m. 487/1094) y al-Ḥimyarī (m. c. 726/1325-6) y ambos autores citan para esta noticia a Muḥammad Ibn Waḍḍāḥ, quien se basaría a su vez en Wakī’ b. al-Ŷarrāḥ al-Kūfī, un jurista y tradicionalista oriental (m. 197/812): al-Bakrī, *K. al-masālik*, ed. Leeuwen y Ferré, 1992, 1518/trad. relativa a al-Andalus de Vidal, 1982, 34 y al-Ḥimyarī, *Rawḍ al-mitar*, ed. Abbas, 1975, 223/trad. Lévi-Provençal, 1938, 92, nota 4 y 5.

<sup>64</sup> Makkī, 1957, 185-6.

## II. Dos obras claves en el siglo X: el *Kitāb Hurūšiyūs*, y el *Ta'rīj fī ajbār mulūk al-Andalus* de Aḥmad al-Rāzī.

En el siglo X el panorama resulta ser netamente distinto, pues hay una auténtica “explosión” de noticias relativas al pasado preislámico, que se multiplican, adquieren una complejidad y elaboración desconocidas hasta la fecha y proceden, ahora sí, de autores andalusíes que demuestran un inusitado interés por el pasado peninsular<sup>65</sup>. Hay dos obras que resultan fundamentales en este sentido y que aparecen en el seno de la ciudad de Córdoba durante la primera mitad del siglo X: la traducción árabe de *Adversus paganos historiarum libri septem*, de Paulo Orosio (m. 410), conocida como el *Kitāb Hurūšiyūs*, y la figura de Aḥmad al-Rāzī, y su obra *Ta'rīj fī ajbār mulūk al-Andalus*.

Ambas obras evidencian la utilización de las fuentes clásicas e hispanas disponibles para elaborar la historia universal y peninsular. Esto supone toda una novedad. De hecho, la presencia y circulación de obras y compilaciones de textos geográficos e históricos a los que habrían recurrido en esa época en al-Andalus está bien documentada y es un aspecto que merece nuestra atención<sup>66</sup>.

Por ejemplo, varios códices, datados en los siglos VII y VIII, parecen tener un origen cordobés y presentan anotaciones en árabe. El primero de ellos es el conocido códice Ovetense (*R.II 18* de El Escorial). Incluye el *De natura rerum* de San Isidoro, una epístola del rey Sisebuta, el *Breviario* de Rufo Festo, las dos partes del *Itinerario de Antonino*, otros textos geográficos derivados de las *Etimologías*, la *Cosmografía* de Julio Honorio, una nómina de las ciudades de España con sedes episcopales, así como fragmentos de la crónica de S. Jerónimo, de la crónica de Próspero de Aquitania, y de la *Historia Gothorum* de S. Isidoro y un resumen de la duración de los reinos godo, suevo y vándalo. Todo ello aparece acompañado de notas marginales en árabe<sup>67</sup>. Un segundo códice a destacar es el Escorialense & *I. 14*, que contiene como un conjunto de tratados y epístolas procedentes seguramente del archivo real visigodo de Toledo, así como las

---

<sup>65</sup> Tomo el término “explosión” de la referencia ya clásica del artículo de A. Giardina “Esplosione di Tardoantico”, 1999, en la que señalaba que el interés por la antigüedad tardía había generado un volumen muy importante de publicaciones acerca de este periodo.

<sup>66</sup> Fontaine, 1959, I, 393-407 y 1983; Díaz y Díaz, 1975a; 1976a; 1983 y 1995; Van Koningveld, 1977 y 1994 y Boje Mortensen, 1999-2000.

<sup>67</sup> Data del siglo VII y fue completado en los siglos VIII y IX. El nombre de Eulogio aparece en una de las páginas del códice (fol. 6v) lo que ha motivado que se piense que el manuscrito le habría pertenecido. Acerca de este códice: Antolín, 1910-1923, 1917a, 1917b; Millares, 1963, nº 29 y 1999, nº 60, Díaz y Díaz, 1976, 364 y 1983; Samsó, 1992, 37; Pereira Mira, 2006, 276-7 y Aillet, 2010, 158-9.



*Etimologías* de S. Isidoro, incompletas (f. 1-112), pero en las que aparecen notas en árabe<sup>68</sup>. Igualmente, el manuscrito conservado en la Biblioteca Nacional de Madrid (vitrina 14, nº 3) y datado en las mismas fechas (siglos VIII-IX), contiene también las *Etimologías* y presenta hasta mil quinientas anotaciones en árabe así como un mapa isidoriano en T con leyendas latino-árabes<sup>69</sup>.

A estos códices cabe añadir otras referencias igualmente interesantes. Por ejemplo, el códice 29 de la bibliothèque Rohegude de Albi contiene diversas obras como la *Chronica* de S. Isidoro algunos textos históricos de S. Jerónimo y varias noticias geográficas<sup>70</sup>. Finalmente, M. Díaz y Díaz ha señalado también la existencia de una compilación visigoda de diversas obras históricas como un epitome de las crónicas de Eusebio y S. Jerónimo, las obras de Próspero de Aquitania, Victor Tunnunense, Juan de Biclario y las *Historias Gothorum* de S. Isidoro. Esta compilación habría circulado durante el siglo VIII y habría servido de fuente a la *Crónica arábigo-bizantina del 741* o habría sido compilada junto con la *Crónica del 754*. Además, la existencia de esta compilación resulta conocida a partir de diversos manuscritos conservados con diversa fortuna, que parecen tener su origen en el sur peninsular y que derivarían en última instancia de códices visigodos que reunirían las obras apuntadas. Me refiero al códice preservado en la Universidad Complutense de Madrid (Fondo Histórico 134, *olim* 116-Z-46), el perdido Alcobacense del que sólo se conservan algunos folios en Londres (dos folios en el British Library, Egerton, 1934) y en Madrid (Academia de la Historia 81, cuatro folios), y el denominado Soriense, desaparecido en el incendio del Escorial en el 1671, pero del que se conoce su contenido<sup>71</sup>.

En definitiva y pese a que no se pueda determinar una relación textual directa entre ninguno de los manuscritos conservados y las fuentes árabes, estos códices y

---

<sup>68</sup> Díaz y Díaz, 1971, 43-4. Respecto al manuscrito: Millares, 1963, nº 24 y 1999, nº 53; Díaz y Díaz, 1976, 364.

<sup>69</sup> Respecto a este manuscrito, datado a finales del siglo VIII y proveniente seguramente de Córdoba: Menéndez Pidal, 1954, 137-291; Millares, 1999, nº 146; Samsó, 1992, 38 y *K. Hurūšiyūs*, ed. Penelas, 2001, 56. En su estudio, Aillet, 2010, 169-171, retrasa la cronología de este manuscrito de la Biblioteca Nacional a los siglos XI-XII. Otro manuscrito con una copia de la *Etimologías* es el de la Biblioteca de El Escorial, P.I.6 (*ib.* 255-257, Millares 1999, nº 57, p. 56), del siglo IX o acaso posterior.

<sup>70</sup> Este códice habría sido copiado en el siglo VIII a partir de un códice visigótico, en opinión de M. Díaz y Díaz, 1976a, 48 y nota 51.

<sup>71</sup> Díaz y Díaz, 1971, 47; 1975a, 149, aludía a esta compilación elaborada en Toledo que incluía también las historias de Sulpicio Severo e Hidacio y quizás la obra integra de Orosio. Cardelle de Hartmann, 1999 piensa que hubo al menos dos compilaciones mozárabes de este tipo. Acerca de estos tres manuscritos (el conservado conservado en la Universidad Complutense, el Alcobacense y el Soriense): Díaz y Díaz, 1976a, 65-8, 135-9, 164-5; Cardelle de Hartmann, 1999, 19-22 28.

compilaciones evocan con claridad las obras que habrían servido para aludir al pasado preislámico y redactar el *Kitāb Hurūšiyūs* o el *Ta'rīj fī ajbār mulūk al-Andalus* de Aḥmad al-Rāzī. Además, es particularmente interesante el hecho de que algunos de estos manuscritos presenten anotaciones en árabe, como es el caso de varios de los códices que reproducen las *Etimologías* de San Isidoro. Esto ha llevado a varios especialistas a apuntar la posibilidad de que la obra del sabio sevillano pudiera haber sido traducida al árabe, al menos de forma parcial<sup>72</sup>. De hecho, recientemente J-Ch. Ducène ha vuelto a insistir en esta posibilidad a la vista de algunas noticias empleadas por el geógrafo andalusí al-Bakrī (m. 487/1094)<sup>73</sup>. E incluso F. Sayyid ha apuntado también que existiera una traducción de la crónica de San Jerónimo, que se habría traducido en la Córdoba de al-Ḥakam II. Para ello se basaba en las noticias que Ibn Ŷulŷul atribuía no solo a San Isidoro y Orosio, sino también a San Jerónimo<sup>74</sup>. La hipótesis era aceptada en un principio por J. Vernet, pero recientemente M. Penelas prefería poner en duda esta afirmación ante la falta de evidencias claras<sup>75</sup>. Resulta por lo tanto mucho más probable, al menos por ahora, pensar en traducciones orales puntuales.

#### A).- El *Kitāb Hurūšiyūs*.

Cronológicamente, la primera en llevarse a cabo es la traducción al árabe de la obra de Orosio, el *Kitāb Hurūšiyūs*, cuyo manuscrito incompleto se conserva en la Universidad de Columbia (Nueva York)<sup>76</sup>. A ella se han dedicado múltiples investigadores, especialmente G. Levi della Vida, descubridor del manuscrito, ‘Abd al-Raḥmān Badawī, primer editor del texto en 1982 y más recientemente L. Molina y M.

---

<sup>72</sup> Van Koningsveld, 1977, p. 60b y 45b-46a, indica que las notas árabes del manuscrito de la Biblioteca Nacional de Madrid parecen ser comentarios copiados directamente de una traducción árabe. J. Vernet apuntaba a una traducción oral a lengua romance, pero no descartaba la posibilidad de una traducción: Vernet, 1968, 452, nota 64. También Levi della Vida, 1965.

<sup>73</sup> Ducène, 2009, señala varios ejemplos de la obra de al-Bakrī (descripción de las islas Canarias, Chipre, etc.) que responderían a las *Etimologías*, en concreto, al libro XIV.

<sup>74</sup> Ibn Ŷulŷul, *Ṭabaqāt*, prólogo de Sayyid, 1955, 33-5. Según señala, la traducción de la crónica de S. Jerónimo tendría el título de *K. al-qarawāniqa li-Yarūmin al-Tarŷumān*, y una adaptación de la misma (compilada con noticias y materiales posteriores) se conservaría en el manuscrito de la *Historia Universal de Qayrawān*, a la que luego aludiré.

<sup>75</sup> Vernet, 1968, 450 y *K. Hurūšiyūs*, Penelas, introd. 2001, 38, nota 96.

<sup>76</sup> Acerca de las condiciones y características de este manuscrito *unicum*: *K. Hurūšiyūs*, Penelas, introd. 2001, 83-9.

Penelas, que realizó una nueva edición y estudio del texto en 2001, así como M. di Branco, C. Aillet o Ch. C. Sahner<sup>77</sup>.

El *Kitāb Hurūšiyūs* se encuentra dividido, al igual que la obra original, en siete libros, pero la única copia que se conserva no está completa sino que, en vez de concluir el relato en el reinado de Honorio como hace Orosio, el manuscrito concluye precipitadamente en el reinado de Valente. Sí se sabe, gracias al índice de la obra y a un breve pasaje que introduce los contenidos en el libro VII, que la obra narra los hechos acaecidos en Oriente hasta la llegada al trono del emperador Heraclio I, y que luego continuaba hasta alcanzar la conquista de la península por las tropas de Ṭāriq b. Ziyād<sup>78</sup>.

### **Autoría y circunstancias de la traducción de la obra de Orosio.**

La información acerca del momento y las circunstancias en las que se llevó a cabo la traducción nos las proporcionan dos autores árabes: Ibn ʿUyūn (m. c. 384/994), e Ibn Jaldūn (m. 808/1406). El primero señala que el libro de Orosio llegó hasta la Península como un regalo enviado por el emperador bizantino *Armāniyūs* al califa ʿAbd al-Raḥmān III en el año 337/948-9 junto con un ejemplar en griego del libro de Dioscórides *De Materia Medica*. Este envío contenía la obra de “Orosio, el historiador, que es una magnífica crónica (*taʿrīj ʿayāʾib*) de los *rūm* (romanos) y que contiene noticias de otras épocas, relatos sobre los antiguos reyes y otras muchas cosas de provecho (*fawāʾid ʿaẓīma*)”<sup>79</sup>. Por su parte, Ibn Jaldūn alude a que la obra fue traducida “para el omeya al-Ḥakam al-Mustanṣir [al-Ḥakam II] por el cadí de los cristianos (*qāḍi l-naṣarā*) y su traductor en Córdoba y Qāsim b. Aṣḥab” y posteriormente afirma que “la redactaron dos musulmanes que traducían para los califas musulmanes de Córdoba, hombres conocidos que compusieron la obra”<sup>80</sup>.

<sup>77</sup> Levi della Vida, 1954; ʿAbd al-Raḥmān al-Badawī, 1982, *Taʿrīj al-ʿālam*; Molina, 1984; Penelas, *K. Hurūšiyūs*, 2001; Di Branco, 2009, 143-66; Aillet, 2010, 205-9; Sahner, 2013.

<sup>78</sup> *K. Hurūšiyūs*, ed. Penelas, 16 y 333 y trad. en Molina, 1984, 91, nota 83.

<sup>79</sup> Ibn ʿUyūn, *Ṭabaqāt al-aṭibba*, ed. F. Sayyid, prólogo, k-kʿ/trad. Molina, 1984, 67 y trad. Vernet, 1968, 447-8. El pasaje está tomado de Ibn Abī Uṣaybiʿa, que remite a la obra de Ibn ʿUyūn *Tafsīr asmāʾ al-adwiya al-mufrada min K. Dīsqūrīdūs* (“La explicación de los nombres de los medicamentos simples del libro de Dioscórides”).

<sup>80</sup> Ibn Jaldūn, *Taʿrīj Ibn Jaldūn al-musammā bi-K. al-ʿIbar*, ed. 1867, II, p. 88 y 197; ed. 1956, II, p. 169 y 401-2/trad. en Molina, 1984, 67 o Penelas, 2001, 28. Acerca de Qāsim b. Aṣḥab, (m. 340/951), *mawḷā* de los omeyas y preceptor de ʿAbd al-Raḥmān III y al-Ḥakam II: Pons Boigues, 1898, n° 19; Marín, 1988, n° 1048 y *B.A.* 2, n° 313. Acerca de las embajadas y la entrega de libros por parte de Bizancio: Signes, 1996, 185 y 2004. La supuesta llegada de Orosio desde Constantinopla no es el único ejemplo de este tipo: Stern, 1961.

La contradicción en la noticia de Ibn Jaldūn acerca de la religión que profesaban los traductores no es el único elemento dudoso de estas noticias, sino que G. Levi della Vida, L. Molina y M. Penelas han puesto de manifiesto otros detalles problemáticos: por ejemplo, resulta poco verosímil que una obra latina como la de Orosio llegara a la Península desde Constantinopla donde predominaban las obras en griego y tampoco parece aceptable la noticia de Ibn Ŷulŷul acerca del emperador que envió el ejemplar de Orosio, *Armāniyūs*, puesto que en esa fecha el *basileus* bizantino no era ni Romano I ni Romano II (acaso más identificables con este nombre) sino Constantino VII Porfirogéneta. De igual modo, se ha señalado también que la obra no puede ser posterior en ningún caso a la fecha de la muerte de Aḥmad al-Rāzī (m. 344/955) puesto que este empleó la traducción como fuente en su obra, tal y como ha apuntado L. Molina. Pero además, el mencionado Qāsim b. Aṣḥab, *mawlā* de los omeyas y preceptor de ‘Abd al-Raḥmān III y al-Ḥakam II, murió en el 340/951 (de hecho perdió sus facultades mentales en ese mismo año 337/948-9 y no pudo trabajar a partir de entonces en la traducción). La obra habría sido traducida pues con anterioridad a esas fechas<sup>81</sup>.

Varias hipótesis han tratado de conciliar estos datos. G. Levi della Vida pensaba que la traducción habría sido realizada por Qāsim b. Aṣḥab y por el juez de los cristianos Walīd b. Jayzurān<sup>82</sup>. Por su parte, ‘Abd al-Raḥmān Badawī y Van Koningsveld señalan que el autor de la traducción habría sido otro juez o cadí de los cristianos, ‘Aṣḥab b. Nabil<sup>83</sup>. E igualmente, M. Penelas ha tratado de arrojar luz sobre estas cuestiones (fecha, origen y autoría de la traducción) en su estudio y edición de la obra. Señala que lo más probable es que la obra de Orosio no proviniera de Constantinopla sino de las bibliotecas de los cristianos o mozárabes peninsulares y que al menos uno de los traductores era cristiano según se desprende de los comentarios en defensa de la fe cristiana incluidos en el *Kitāb Hurūṣiyūs*, así como por las interpolaciones relativas a la historia eclesiástica que contiene la obra. Indica además que, siguiendo a Ibn Jaldūn, uno de estos traductores era cadí de los cristianos. En su opinión éste sería Ḥafṣ b. Albar al-Qūṭī. Para ello argumenta que el libro de al-Bakrī, *Kitāb al-masālik*, incluye pasajes expresamente atribuidos a Ḥafṣ b. Albar al-Qūṭī que

---

<sup>81</sup> Sobre los problemas que plantean las noticias de Ibn Ŷulŷul e Ibn Jaldūn respecto a la fecha de traducción, origen del manuscrito e identidad de los traductores puede verse los argumentos e ideas esgrimidos por Levi della Vida, 1954; Molina, 1984, 66-71; Daiber, 1986; *K. Hurūṣiyūs*, Penelas, 2001, introd. 27-35; 2009b.

<sup>82</sup> Levi della Vida, 1954. Su hipótesis ha sido secundada por Mu’nis, 1963-4, 237, y Vernet, 1968, 474. Por su parte, L. Molina, 1984, aceptaba, salvo algunas matizaciones, las opiniones de Levi della Vida.

<sup>83</sup> Badawī, *Ta’rīḥ al-‘ālam*, 1982, 10-5; Van Koningsveld, 1994, 217.

proceden del “Orosio árabe”. Junto a él, señala M. Penelas, Qāsim b. Aṣḡab habría supervisado el texto árabe de la traducción, completada en el segundo cuarto del siglo X probablemente<sup>84</sup>.

La hipótesis de M. Penelas resulta la más verosímil, sin embargo hay algunas cuestiones que siguen resultando todavía confusas. Recientemente, C. Aillet ha expresado algunas críticas a las conclusiones de M. Penelas, apuntando la divergencia existente entre el *Kitāb Hurūṣiyūs* y una obra de Ḥafṣ b. Albar al-Qūṭī sobre los ritos del cristianismo, pese a que ambas aluden a un mismo relato acerca del emperador Constantino y su visión de la cruz. M. Penelas, en la reseña que ha realizado de la obra de Aillet, ha reparado en estas críticas y ha señalado que ello evidencia que “la cuestión precisa de un examen más profundo”<sup>85</sup>. E igualmente, M. di Branco señalaba que la obra habría sido traducida en colaboración entre Qāsim b. Aṣḡab y Ḥafṣ b. Albar al-Qūṭī, y que, tras la incapacidad sufrida por el primero, habría sido sustituido por otro traductor, algo que vincula precisamente con la noticia de Ibn Jaldūn que aseguraba que eran dos musulmanes los redactores y traductores de la obra. Éste segundo traductor, en su opinión, podría no ser otro que Aḡmad al-Rāzī<sup>86</sup>. Para ello subraya el conocimiento que tenía el historiador cordobés del *Kitāb Hurūṣiyūs* así como un pasaje del “Orosio árabe” que resulta interesante y en el que se alude a la instauración de las leyes de la religión en Roma por Constantino y a “nuestro libro (*kitābnā*) titulado *Ajbār al-zamān*”<sup>87</sup>. Dado que ni Qāsim b. Aṣḡab y Ḥafṣ b. Albar al-Qūṭī parecen ser autores de una historia romana, M. di Branco presupone que esta obra no debe ser otra que los *ajbār* de Aḡmad al-Rāzī puesto que él también alude en su obra a la historia romana<sup>88</sup>.

---

<sup>84</sup> *K. Hurūṣiyūs*, Penelas, 2001, introd. 33 y 2001b. La hipótesis de M. Penelas es la más factible y admisible. Acerca de Ḥafṣ b Albar: Dunlop, 1954 y1955; *K. Hurūṣiyūs*, Penelas, 2001, introd. 27-35 y Penelas, 2001a. Sobre este tipo de traducciones conjuntas y las características habituales de las traducciones árabes medievales: Levi della Vida, 1954, 263 o Gutas, 1998.

<sup>85</sup> Aillet, 2010, 205-9, especialmente 205 y 207, donde se traza la comparativa entre ambas fuentes que lleva a C. Aillet a afirmar que “l’analyse textuelle ne corrobore donc pas l’hypothese de Mayte Penelas” (p. 208). M. Penelas, 2011, recuerda que no hay duda de que al-Bakrī cita ciertos pasajes del “Orosio árabe” y que los atribuye a Ḥafṣ b. Albar al-Qūṭī.

<sup>86</sup> Di Branco, 2009, 147-154, especialmente, 153-4.

<sup>87</sup> *K. Hurūṣiyūs*, p. 371, n° 220 y en el margen se vuelve añadir “de este autor es un libro titulado *ajbār al-zamān*”. Di Branco, 2009, 153 y Levi della Vida, 1954, 278.

<sup>88</sup> Di Branco, 2009, 153, nota 38. M. Penelas piensa que este *Ajbār al-zamān* sería una fuente desconocida y utilizada para compilar la traducción de Orosio, *K. Hurūṣiyūs*, Penelas, 2001, introd. 63-4 y notas 213-4. Sin embargo, la noticia alude con claridad a “nuestro libro”, indicando que sería una obra de uno de los autores de la traducción. Sí resulta un tanto arriesgado presuponer que éste no fuera otro que Aḡmad al-Rāzī, tal y como hace M. di Branco.

Las dudas manifestadas resultan pues plenamente admisibles, pero a falta de argumentos más convincentes, sigo considerando para esta tesis doctoral aquellos elementos que sí resultan evidentes y plenamente asumidos por la comunidad científica: el *Kitāb Hurūšiyūs* habría sido traducido y redactado al menos por un cristiano y un musulmán seguramente en el segundo cuarto del siglo X<sup>89</sup>. Pienso también que lo más probable es que la obra, pese a la afirmación de Ibn Ŷulŷul, proviniera de las bibliotecas mozárabes en Córdoba y no de Constantinopla<sup>90</sup>. En concreto, la obra de Orosio aparece mencionada en el catálogo de una de las bibliotecas mozárabes que se conserva en el manuscrito *Escorialense R. II 18* (Ovetense), donde se alude a unos *Libros Orosii*, en referencia a la *Historia adversus paganos* de Orosio, e igualmente, la obra se encuentra recogida en manuscritos de procedencia visigoda como el códice 29 de la bibliothèque Rochegude de Albi que contiene un excerpta de las *Historiae* de Orosio (fol. 57v-61r) relativo a la descripción del orbe (I, 2) o en el Códice de Roda (Biblioteca de la Real Academia de la Historia 78), que contiene también la obra de Orosio (fols. 1r-155r)<sup>91</sup>.

### **El “Orosio árabe”: mucho más que una traducción.**

Hay también otro aspecto sumamente destacado del “Orosio árabe” y en el que me gustaría incidir. En realidad no se trata de una mera traducción de una obra latina sino que debe ser considerada una crónica autónoma que abarca la historia universal y que refunde textos diversos para completar y añadir nuevos datos a la obra de Orosio<sup>92</sup>. En algunos casos incluso, tal y como señala M. Penelas, las noticias interpoladas al original superan la propia obra latina<sup>93</sup>. Entre estas fuentes utilizadas destacan la *Cronica Maiora* de San Isidoro (y que en realidad es la obra que proporciona la estructura al texto árabe), la *Biblia* (para la historia sagrada principalmente) y en menor medida la *Cosmografía* de Julio Honorio (para cuestiones geográficas), el *De viris Illustribus* de

---

<sup>89</sup> K. *Hurūšiyūs*, Penelas, 2001, introd. 31, señala que al menos uno de los traductores es cristiano, mientras que prefiere referirse a la labor de Qāsim b. Ašbag como colaborador, que se habría limitado a “revisar” el texto. En cambio, Ch. C. Sahner, 2013, afirma que había al menos un traductor cristiano y otro musulmán, aludiendo a una colaboración equitativa entre ambos.

<sup>90</sup> K. *Hurūšiyūs*, Penelas, 2001, introd. 30 consideraba poco verosímil la noticia de Ibn Ŷulŷul y apuntaba que el manuscrito de Orosio provendría seguramente de estas bibliotecas mozárabes. Las mismas dudas había apuntado G. Levi della Vida, 1954, 261 que lo veía poco verosímil. M. di Branco, 2009, 150, en cambio, sí concede mayor credibilidad a la noticia.

<sup>91</sup> Este códice debió de constituir un manuscrito autónomo, copiado en la Rioja en la segunda mitad del siglo X y apliado posteriormente con las *Historias* y la *Chronica* de Isidoro de Sevilla, la *Crónica de Alfonso III*, la *Crónica Albeldense* y otros materiales: Díaz y Díaz, 1979, 35 y Ruíz, 1997.

<sup>92</sup> Molina, 1984, 92.

<sup>93</sup> No son datos ocasionales o de detalles complementarios los que se toman de estas fuentes sino que hay una utilización completa y sistemática, superando a veces el original latino como ocurre en el Libro I: K. *Hurūšiyūs*, Penelas, 2001, introd. 40-1.

San Jerónimo (parece que sólo para algunas noticias puntuales), o las *Etimologías* y la *Historia Gothorum* de San Isidoro<sup>94</sup>. A éstas habría que añadir una o varias fuentes más sin identificar y que reportan algunas noticias puntuales sobre los emperadores romanos o sobre la historia de la Iglesia y sus figuras más destacadas, y que podrían corresponder acaso con algunas menciones a un misterioso *Kitāb al-Siyar*<sup>95</sup>, o a “el libro del sabio *Awšābiyuš*, que narró las historias de la iglesia y de sus imanes (*al-wāšif li-qīšaš al-bī‘a wa a’immatī-ha*)” en referencia a Eusebio de Cesárea y su *Historia Eclesiástica* salvo por el hecho de que en realidad en esta obra no aparecen las noticias señaladas en el “Orosio árabe”, por lo que la fuente utilizada sigue siendo un misterio<sup>96</sup>.

En este sentido es significativo el índice de contenidos del *Kitāb Hurūšiyūs*, que nos permite conocer los temas y fuentes que se utilizaron también para continuar la obra de Orosio hasta llegar a la conquista musulmana de la Península y que no se conserva en el manuscrito de Columbia. En este índice se indica que en el cap. XIV del libro VII:

“se mencionaban los Césares, desde Arcadio, hijo de Teodosio hasta Heraclio y los gobernadores godos de esos tiempos, hasta el reinado de Rodrigo, con el que cayó su imperio, así como los pueblos que dominaron al-Andalus antes de los godos... y lo que resumió el sabio Isidoro, obispo de Sevilla, añadiendo los que gobernaron después hasta nuestro tiempo, en un apéndice resumido de su saber”<sup>97</sup>.

Aparte de la mención a la *Historia Gothorum* de San Isidoro resulta muy significativa la referencia a “los pueblos que dominaron al-Andalus antes de los godos”, sobre la que ya llamó la atención L. Molina señalando que esta referencia pudiera hacer alusión a una “historia preislámica de al-Andalus”. Dado que no conservamos esta parte de la traducción en el manuscrito de Columbia resulta imposible cualquier afirmación al

---

<sup>94</sup> M. Penelas piensa que el Orosio árabe tomó las noticias de las *Etimologías* de una fuente intermedia, quizás una de estas compilaciones mencionadas. Sobre la *Cosmografía* de Julio Honorio, indica que el códice ovetense no habría sido la fuente concreta del material citado. Además, en el Orosio árabe se emplearon otras fuentes (orales o escritas) sin identificación clara todavía: *K. Hurūšiyūs*, Penelas, 2001, introd. 47-66 y 2001b, así como Díaz y Díaz, 1975b.

<sup>95</sup> El *K. al-siyar* es citado para aludir a la hambruna que sufrió Roma en tiempos de Claudio en *K. Hurūšiyūs*, p. 343, nº 51 y Penelas, 2001, introd. 63-4 y notas 213.

<sup>96</sup> *K. Hurūšiyūs*, p. 372, nº 223. La fuente en cuestión estaría emparentada con otras obras como son la *Vita Silvestri*, la *Vida de Constantino* de Eusebio o la *Legenda sancti Silvestri*, atribuida también a Eusebio. Sin embargo, es posible que éstas y otras noticias sobre la historia de la Iglesia o sobre algunos emperadores romanos procedan de una única fuente no identificada: *K. Hurūšiyūs*, Penelas, 2001, introd. 57-64 y Schilling, 2009.

<sup>97</sup> *K. Hurūšiyūs*, p. 16 y trad. en Molina, 1984, 91, nota 83. También el pasaje donde se anuncian los contenidos del libro VII en el que se indica que la obra había de llegar hasta “nuestro tiempo”, es decir, hasta la conquista de Ṭāriq b. Ziyād en *K. Hurūšiyūs*, p. 333.

respecto, pero sospecho que hace referencia en realidad a los contingentes de vándalos, suevos y alanos sobre los que las fuentes árabes coinciden en señalar que invadieron al-Andalus antes que los godos<sup>98</sup>.

L. Molina también apuntaba la posibilidad de identificar otra de las fuentes empleadas en la traducción del *Kitāb Hurūšiyūs* para narrar los hechos acaecidos en el reino visigodo hasta la conquista musulmana, en concreto a partir del reinado de Suintila, en el que San Isidoro concluía su obra. Para ello se basa en Ḥaŷŷī Jalīfā, cuyo catálogo bibliográfico se refiere al *Kitāb Hurūšiyūs* como “Libro de Orosio, el historiador, que es una crónica de los reyes *rūm* y relatos de los profetas enviados a ellos. Estaba escrito en latín”<sup>99</sup>. L. Molina piensa además que este “relato de los profetas enviados” sería la misma fuente que aparecía citada en dos crónicas relacionadas con el *Kitāb Hurūšiyūs* y a las que me referiré de inmediato: la *Crónica del Moro Rasis* (que recogería la obra de Aḥmad al-Rāzī) y la *Crónica Pseudo-Isidoriana*. Ambas aluden en el transcurso del reinado de Chindasvinto a los “libros de los christianos, en aquellos que hablan de los mandados de los rreys” según *Rasis*, y los “Libros de los profetas” (*libri prophetarum*) según la *C. Pseudo-Isidoriana*<sup>100</sup>. Según la hipótesis de L. Molina, estas dos citas hacen referencia a una misma obra, una fuente latina todavía sin identificar, que sirvió de fuente al *Kitāb Hurūšiyūs* y seguramente a partir de éste también lo fue de Aḥmad al-Rāzī y de la *C. Pseudo-Isidoriana*<sup>101</sup>.

### ¿Por qué traducir la obra de Orosio?

Hasta ahora, he señalado a quiénes corresponderían la autoría de esta traducción, cuándo habría sido realizada y qué otras fuentes habrían sido empleadas para compilar el texto de Orosio. Resta por indicar el propósito y la audiencia a la que estaba destinada la obra. La pregunta sería entonces: ¿por qué invertir tal cantidad de tiempo y esfuerzo en hacer accesible una obra como la de Orosio, separada no sólo por varios siglos de distancia sino por una lengua y una cultura ya completamente distintas?

---

<sup>98</sup> Molina, 1984, 91, nota 83.

<sup>99</sup> Molina, 1984, 88.

<sup>100</sup> *Rasis*, 269-271; *C. Pseudo-Isidoriana*, ed. González, 2000, XVIII, 1-4. Ambas crónicas parecen referirse a una misma fuente. C. Sánchez Albornoz, 1967, 284, y 335, le daba el título de *K. al-Rusul* (*Rusul* sería “profetas” o “embajadores”). Sobre estas cuestiones: *C. Pseudo-Isidoriana*, González 2000, introd. 78-9.

<sup>101</sup> Molina, 1984, 88-92, no señala en ningún caso de qué fuente se trataría, pero las coincidencias que presentan ambas crónicas (*C. Moro Rasis* y la *C. Pseudo-Isidoriana*) en ciertos pasajes relativos a los últimos reyes visigodos con respecto a la *Crónica Mozárabe del 754* podrían sugerir que este “libro de los profetas y de los reyes” fuera la *C. 754* o una fuente emparentada con ella.



Ibn ʿUyūn e Ibn Jaldūn son claros a este respecto y ambos relacionan la traducción con el entorno del califa de Córdoba; sin embargo M. Penelas inserta el *Kitāb Hurūšiyūs* dentro del contexto cultural cristiano o mozárabe, destacando un propósito eminentemente religioso, indicando que “podría satisfacer la necesidad de la comunidad cristiana de poseer una historia universal en árabe, escrita además desde un punto de vista cristiano” y que “la obra de Orosio proporcionaba al traductor mozárabe argumentos en contra del paganismo y en defensa del cristianismo, y podría servirle, no para sus propósitos polémicos, como los que siglos antes habían movido a Orosio, pero sí, tal vez, para hacer apología del cristianismo, ante una comunidad cristiana cada vez más arabizada y culturalmente más islamizada”<sup>102</sup>.

En un sentido similar se han expresado H. Daiber y Ch. C. Sahner. El primero indicaba que la obra podría haber otorgado a la comunidad cristiana un sentido de identidad y resistencia, señalando que el cristianismo había pervivido pese a la desaparición del imperio romano, mientras que para el lector musulmán la obra constituía una advertencia de que también el dominio del Islam podía tener un final en la Península<sup>103</sup>. Para el segundo, la audiencia a la que estaría destinada la obra sería musulmana y habría sido escrita como apología del cristianismo frente a las acusaciones musulmanas de politeísmo. Igualmente, señala que resulta evidente en la obra un intento de hacer fácil y accesible la teología cristiana para los lectores musulmanes. Ésta, dice, habría generado indignación y curiosidad a partes iguales, incitando la imaginación sobre el pasado y desafiando las ideas sobre la historia de la salvación de la comunidad musulmana<sup>104</sup>.

Estas propuestas abogan pues por insertar la traducción de Orosio en un contexto mozárabe (únicamente Ch. C. Sahner señala que la obra estaría destinada a lectores musulmanes), en consonancia con el hecho de que al menos uno de los traductores sería cristiano, y, asimismo, subrayan el sentido religioso de la misma como apología del cristianismo. Sin embargo, encuentro algunos elementos que no resultan del todo convincentes, en mi opinión.

Por un lado, Ibn ʿUyūn e Ibn Jaldūn relacionan la traducción con el entorno del califa de Córdoba, pese a lo cual M. Penelas descarta en principio que la obra fuese

---

<sup>102</sup> *K. Hurūšiyūs*, Penelas, 2001, introd. 41.

<sup>103</sup> Daiber, 2011, especialmente 197-8.

<sup>104</sup> Sahner, 2013, 927 y 929 y ss.

realizada a instancias de la corte omeya y la ubica de modo preferente en el mundo mozárabe, relegando la figura del traductor musulmán<sup>105</sup>. Ciertamente no hay evidencias que permitan aseverar este punto, pero entiendo que obviar la relación con el círculo del Califa supone alejarse de aquello que nos afirman las fuentes y que resulta, por otra parte, plenamente asumible<sup>106</sup>.

Por otro lado, estas propuestas parecen insistir en el propósito religioso de la obra, algo que resulta admisible; sin embargo, el contexto al que aluden resulta un tanto dudoso. M. Penelas alude a “una comunidad cristiana cada vez más arabizada y culturalmente más islamizada”, pero remite para ello a un contexto de mediados del siglo IX y a la conocida noticia acerca del éxito que parecían estar cosechando por entonces el árabe y la cultura oriental, especialmente la poesía, entre los jóvenes cristianos que, según denunciaba Álvaro de Córdoba en su obra *Indiculus luminosus*, estaban olvidando el latín<sup>107</sup>. Por su parte Ch. C. Sahner señala que el *Kitāb Hurūšiyūs* habría sido escrito como apología del cristianismo frente a las acusaciones musulmanas de politeísmo, habituales en esos momentos según afirma, pero no remite a ningún caso o ejemplo<sup>108</sup>. Sin embargo, desde mi punto de vista, esta supuesta apología del cristianismo no encaja del todo bien con la posterior difusión y aceptación de la traducción árabe de Orosio especialmente entre los autores árabes, empleada de forma casi inmediata por Aḥmad al-Rāzī y su obra, a la que ahora me referiré a continuación, y valorada por Ibn Ŷulŷul como una magnífica crónica (*ta'rīj 'ayā'ib*) que contiene muchas cosas de provecho (*fawā'id 'azīma*)<sup>109</sup>. En realidad el siglo X en al-Andalus parece ser un momento de relativa calma y tranquilidad para la comunidad mozárabe. La atención de las autoridades andalusíes se centraba más, en nuestra opinión, en el desafío político y religioso que suponían el califato chií de los fatimíes o los reinos cristianos del norte peninsular. Sin negar por tanto el sentido religioso que pudo

---

<sup>105</sup> *K. Hurūšiyūs*, Penelas, 2001, introd. 41. Sostiene que habría sido realizada por Ḥafṣ b. Albar al-Qūfī y revisada por Qāsim b. Aṣḥab y que, dado los contactos de ambos con la corte omeya, no sería extraño que se aludiera a ello o que la obra acabara en la biblioteca califal.

<sup>106</sup> El resto de autores parece considerar algún tipo de vinculación de la obra con el entorno omeya: Di Branco, 2009, 143-158 o Sahner, 2013, que parece señalar que la audiencia a la que estaba destinada la obra no sería cristiana, sino eminentemente musulmana. Aillet, 2010, 206-9 subraya que la obra debe vincularse al contexto omeya.

<sup>107</sup> Álvaro de Córdoba, *Indiculus luminosus*, 35, 46-62, ed. Gil, 1973, 314-315. *K. Hurūšiyūs*, Penelas, 2001, introd. 35-40.

<sup>108</sup> Conozco, por ejemplo, la referencia de Ibn Ḥazm (m. 456/1064) y su obra *K. al-fiṣal* y que alude a los cristianos tanto como politeístas como monoteístas: Waarderburg, 1999.

<sup>109</sup> Ibn Ŷulŷul, *Ṭabaqāt al-aṭibba*, ed. F. Sayyid, prólogo, k-k'/trad. Molina, 1984, 67. En este mismo sentido se ha expresado König, 2015, 85.

albergar la traducción de Orosio, pienso que la obra debió tener otros propósitos más allá de éste o del simple entretenimiento o curiosidad que algunos autores le apuntan<sup>110</sup>. Desde mi punto de vista, un análisis acertado debería considerar la pluralidad de significados e identidades que subyacen en esta obra. En este sentido, el *Kitāb Hurūšiyūs* debió de tener también una audiencia musulmana y debe relacionarse con la existencia de un interés por el pasado preislámico perceptible durante el siglo X, relacionado más con el propio círculo omeya y con un propósito cultural, científico y político antes que con la comunidad cristiana o mozárabe y con un sentido eminentemente religioso.

### **B).- El *Ta'rīj fī ajbār mulūk al-Andalus* de Aḥmad al-Rāzī.**

El *Kitāb Hurūšiyūs* no es la única obra relativa al pasado preislámico que se redactó en la primera mitad del siglo X en al-Andalus, ni la única que recogía un relato sobre el pasado sustentado en fuentes clásicas. Junto con el “Orosio árabe”, la otra obra clave que interesa destacar es la del historiador cordobés Aḥmad al-Rāzī (m. 344/955), perteneciente a una familia de historiadores de primer orden y vinculados al poder omeya y la corte<sup>111</sup>. Su padre, Muḥammad b. Mūsā al-Rāzī (m. 276/890), era originario de la ciudad persa de Rayy y parece que gozó de la simpatía del emir Muḥammad I y de su sucesor el emir al-Munḍir I. A él se atribuye una obra denominada *Kitāb al-rāyāt* (*Libro de las banderas*), dedicada a la historia y genealogía acerca de la conquista musulmana de la Península y sus protagonistas<sup>112</sup>. Su hijo, el nieto de Muḥammad, es ʿĪsā b. Aḥmad al-Rāzī (m. 379/989), también historiador. Su vinculación a la corte omeya es igualmente destacada puesto que escribió sus obras a instancias del califa al-Ḥakam II y de Almanzor. Sobresale su *Kitāb al-Mūʿib o al-Mūʿab* (*Libro cumplido*) una crónica que llegaba hasta su misma época y que es la fuente principal y estructural del *Muqtabis* de Ibn Ḥayyān (s. XI)<sup>113</sup>.

---

<sup>110</sup> A. Christys, 2002, 145, señalaba que si la obra hubiera sido traducida para el príncipe al-Ḥakam habría sido leída en todo caso como entretenimiento y no con un interés científico. De manera similar, Sahner, 2013, 929, alude también a la curiosidad e indignación que debería haber despertado su lectura, incitando su imaginación y desafiando las ideas preconcebidas.

<sup>111</sup> B.A, 7, nº 1652.

<sup>112</sup> Lévi-Provençal, 1955; Chalmeta, 1994, 44-5 y BA, 7, nº 1654.

<sup>113</sup> B.A, 7, nº 1653. Sobre los Rāzīs: Ávila 1998.

La trascendencia de esta familia de historiadores dentro de la historiografía andalusí resulta muy relevante. A este respecto es conocido el texto, transmitido por Ibn Ḥayyān, en el que ‘Īsā al-Rāzī atribuye a su padre el papel de auténtico fundador de la cronística en al-Andalus y de una nueva forma de trabajo:

“Se dedicó a los estudios, inclinándose por las letras. Predominó en él la afición por investigar las tradiciones, materia de la que los andalusíes no se ocupaban. Entonces se puso a recoger datos de cuantos maestros y transmisores pudo alcanzar, recopilándolos en orden y siendo el primero en al-Andalus que estableció las normas de la historiografía (*ta’rīj*). Ello motivó la consideración del soberano, acrecentando la estima en la que era tenido, y la de su hijo después. De esta forma, los andalusíes adquirieron una ciencia en la que, hasta entonces, no habían destacado”<sup>114</sup>.

Entre las obras que se le atribuyen a Aḥmad al-Rāzī destaco el *Ta’rīj fī ajbār mulūk al-Andalus* (*Historia de los reyes de al-Andalus*) que estaría dividida en tres grandes apartados: descripción geográfica de la Península Ibérica, historia preislámica e historia de al-Andalus tras la conquista musulmana. Este esquema es muy significativo dentro de la historiografía altomedieval hispana: la obra de al-Rāzī hace de la Península Ibérica el centro de atención y el objeto histórico de su obra. No es una “continuatio” de la obra del sabio hispalense, como pueden ser consideradas la *Crónica arábigo-bizantina del 741* y la *Crónica Mozárabe del 754*. Su esquema es similar al de las *Historias Gothorum* de Isidoro, que incluía un *Laus Spaniae* o alabanza de *Hispania*, pero, no obstante, es diferente puesto que éste centraba su relato en la historia de un pueblo, los godos, y no un territorio, la Península Ibérica. También parece guardar ciertas similitudes con las crónicas asturianas, redactadas bajo el reinado de Alfonso III (866-910) en las últimas décadas del siglo IX y entre las que se incluyen, por un lado, la *Crónica Albeldense*, la primera de ellas en redactarse, a la que se le insertó posteriormente la denominada *Crónica Profética*, y por el otro lado, la *Crónica de Alfonso III*, conservada en dos versiones la *Rotense* y la *ad Sebastianum* o *Sebastianense*. La *Crónica Albeldense* es la que resulta más interesante en este sentido. Contiene una breve introducción geográfica sobre la Península Ibérica y un sucinto relato de la historia de Roma, de sus reyes y emperadores, a los que les siguen los reyes

---

<sup>114</sup> Ibn Ḥayyān, *Muqtabis*, ed. Makkī, 1973, 269/trad. Chalmeta, 1994, 45 o García Sanjuán, 2013, 214. Acerca del papel de Ahmad al-Rāzī en la historiografía andalusí y la polémica en torno a los orígenes de la misma: Vallvé, 1967, 243; Chalmeta, 1994, 45-6 o *B.A.*, 7, n° 1652.

visigodos y astures hasta llegar al reinado de Alfonso III. El esquema es ciertamente parecido al de al-Rāzī, pero la obra del cronista cordobés resulta mucho más ambiciosa y se centra de manera más minuciosa en relatar los pueblos y reyes que gobernaron la Península Ibérica, incluyendo el relato de la historia prerromana ausente en la crónica asturiana<sup>115</sup>. En realidad, la obra de al-Rāzī está más próxima en su concepción a obras posteriores y solo puede ser comparada con la *Historiae Rebus Hispaniae* del arzobispo Jiménez de Rada y la *Estoria de España* de Alfonso X<sup>116</sup>.

### **La conservación y autenticidad de la obra.**

La importancia y singularidad de esta obra contrasta con los problemas que existen para identificarla e incluso saber su nombre exacto. Actualmente no se conoce ningún manuscrito original y sólo se puede contar con la amplísima transmisión que tuvo, abarcando cuatro tradiciones literarias (árabe, latín, portugués y castellano) en un arco cronológico que va desde el siglo X al XVII y que incluye a múltiples autores y obras<sup>117</sup>.

La más significativa de estas obras es la denominada *Crónica del moro Rasis* que data del siglo XV y que es la traducción castellana de la versión portuguesa (*Crónica do mouro Rasis*), realizada supuestamente sobre el original del historiador cordobés<sup>118</sup>. La traducción portuguesa no parece conservarse ningún ejemplar. Contamos únicamente con las citas de este autor, por la que sabemos que la traducción fue elaborada en torno al 1300 por encargo del rey portugués Dinis (1279-1325) y llevada a cabo por el clérigo Gil Pérez y un alarife llamado Muḥammad. Por su parte, la versión castellana se conserva en tres manuscritos principales que fueron editados en 1975 por D. Catalán y M<sup>a</sup>. S. de Andrés y presentan un relato idéntico (salvo algunos detalles muy concretos):

---

<sup>115</sup> La *C. Albeldense* se fecha en torno al 881, en cambio, la *Crónica de Alfonso III* es algo posterior y se centra en el periodo entre Wamba y Alfonso III. La *Crónica Profética* es una interpretación de la profecía de Ezequiel sobre Gog (identificado con los godos) e Ismael (con los árabes). Han sido editadas por J. Gil, J. L. Moralejo y J. I. Ruiz de la Peña, 1986. Respecto a las crónicas: Sánchez Albornoz, 1967; Díaz y Díaz, 1976b; Huete Fudio, 1997; Isla, 1999, así como la introducción de los editores.

<sup>116</sup> Vallvé, 1967, 259; *Rasis*, Catalán y de Andrés, 1975, introd. xxix-xxx; Matesanz, 2004, 17-9 o Molina, 2014, 611, así como los comentarios en *B.A.*, 7, n° 1652.

<sup>117</sup> R. Matesanz apuntaba que en el catálogo de la biblioteca de Gonzalo Argote de Molina, en la entrada n° 20, se aludía a “Vn libro en arábigo, que dicen es Cronica de España, fecha por mandado de Rasis” y que correspondería acaso al original de al-Rāzī: Millares Carlo, 1923 y Matesanz, 2004, 21.

<sup>118</sup> *Crónica del moro Rasis versión del Ajbār mulūk al-Andalus de aḥmad ibn muḥammad ibn mūsa al-rāzī 889-955; romanizada para el rey don dionís de Portugal hacia 1300 por mahomad, alarife, y gil Pérez, clérigo de don perianes porçel*, ed. D. Catalán y M<sup>a</sup> Soledad de Andrés, Madrid, 1975.

incluyen la sección geográfica y de historia preislámica hasta Witiza, omitiendo el reinado de Rodrigo, la conquista musulmana y la historia de al-Andalus<sup>119</sup>.

A versión castellana cabe considerar otras tres obras significativas. Una es la *Crónica general de Espanha de 1344*, realizada por Pedro Alfonso, conde de Barcelos e hijo bastardo del rey Dinis, que reprodujo (parece que sin excesivas amplificaciones) el texto de la *Crónica do mouro Rasis* de Gil Pérez, incorporando la primera y la tercera sección de la obra, pero omitiendo la historia preislámica. Por desgracia esta obra tampoco se conserva en portugués, sino en su traducción castellana, editada por D. Catalán y M<sup>a</sup> S. de Andrés en 1971<sup>120</sup>. La segunda obra a considerar es la *Crónica Sarracina* de Pedro de Corral, escrita hacia 1430, una historia novelada y que parece que se habría realizado en los mismos momentos que la traducción castellana de la *Crónica do mouro Rasis* y que de hecho la continuaba, aludiendo al reinado de D. Rodrigo y a la historia de al-Andalus<sup>121</sup>. Y la tercera obra sería la obra del arzobispo de Toledo Rodrigo Jiménez de Rada, *De rebus Hispaniae*, que habría accedido a la obra de historiador cordobés de manera directa o lo más probablemente a partir de Ibn Ḥayyān<sup>122</sup>.

De este modo, no existe una versión completa de la traducción de la obra de al-Rāzī, ni en portugués ni en castellano y los problemas de conservación del texto y el carácter “fabuloso” de las noticias insertas han llevado obviamente a un debate en torno a la “autenticidad” de estas crónicas tardías, es decir, a la identificación total o parcial entre la obra original de al-Rāzī y la versión que ofrecen *Rasis* y la *C. 1344* y a plantear si *Rasis* es una traducción del original, tal y como se afirma (“trasladamos este libro de arábigo”) y que resulta fidedigna (“De mi Gil Peres uso digo que non menti mas ni menos de quanto me dixieron Mahomad e los otros que me leyeron”)<sup>123</sup>.

---

<sup>119</sup> Acerca de esta versión castellana: *Rasis*, Catalán y de Andrés, 1975, introd. pp. xi-xvii.

<sup>120</sup> *Crónica General de Espanha de 1344*, ed. D. Catalán y M<sup>a</sup> S. de Andrés, Madrid, 1971. Se conserva también en portugués una *Refundición de la Crónica de 1344* y que empleó el original. Ha sido editada como *Crónica General de Espanha de 1344*, ed. L. F. Lindley Cintra, Lisboa, 1951-4. Sobre la relación de esta obra con la *Crónica del Moro Rasis*, en *Rasis*, Catalán y de Andrés, 1975, introd. xvii-xix.

<sup>121</sup> Pedro de Corral, *Crónica del rey don Rodrigo (Crónica sarracina)*, ed. J. D. Fogelquist, 2001.

<sup>122</sup> Rodrigo Jiménez de Rada señala su conocimiento de la obra de al-Rāzī puesto que, en la controversia entre los arzobispados de Toledo y Tarragona acerca de la posesión de Valencia, ordenó recopilar todos los documentos y fuentes que aportaran argumentos a su favor y entre ellos cita la historia de “*Rasis*”: De Gayangos, 1850, 8-9; *Rasis*, Catalán y de Andrés, 1975, lxxvi, nota 10.

<sup>123</sup> *Rasis*, 10 y p. xi.

Andrés de Resende, que trabajó con la versión lusa en el siglo XVI, ya señalaba que: “este liuro de Rasis, quomo ho auctor era pouco sabedor das historias e cousas Latinas, cõfunde muitas vezes has verdadeiras historias a voltas de fabulas”<sup>124</sup>. Autores como Ambrosio de Morales, Gregorio Mayans y Siscar, el Padre Flórez, Miguel Casiri, Juan Antonio Conde o Diego Clemencín se refirieron a *Rasis* con las mismas dudas, para denunciarlo como falso o apuntar que sólo era digno de consideración en su sección geográfica y en la dedicada a la historia de al-Andalus, mientras que la historia preislámica eran fábulas e ignorancias<sup>125</sup>. Posteriormente, sin embargo, los trabajos llevados a cabo por Pascual de Gayangos, Reinhart Dozy, Ramón Menéndez Pidal y Claudio Sánchez Albornoz reivindicaron la *Crónica del Moro Rasis*<sup>126</sup>. La *Memoria sobre la autenticidad de la crónica denominada del moro Rasis* de P. de Gayangos argüía que la sección de historia preislámica está interpolada con adiciones tomadas de antiguos cronicones y con añadidos del propio G. Pérez, una opinión secundada por R. Dozy (que pensaba que era una obra exclusiva de G. Pérez)<sup>127</sup>. R. Menéndez Pidal señaló que la parte final de esta historia preislámica, el relato acerca de D. Rodrigo que aparece en la *C. 1344*, se basa en realidad en *Rasis* y procede en última instancia de al-Rāzī<sup>128</sup>. La reconsideración final de la sección de historia preislámica fue llevada a cabo por, C. Sánchez Albornoz. En una serie de artículos publicados entre 1934 y 1946 (y que constituirían un futuro trabajo que no llegó a ver la luz y que habría de ser titulado *La Crónica del moro Rasis. Gil Pérez vindicado*), demostró que la versión consagrada en *Rasis* conserva (salvando los problemas derivados de las múltiples traducciones, malentendidos, errores e interpolaciones) el original escrito por Aḥmad al-Rāzī y que el historiador cordobés habría recurrido a una amplia selección de fuentes latinas para componer “la prehistoria fabulosa de España”<sup>129</sup>.

<sup>124</sup> Andrés de Resende, 1553, cap. XI.

<sup>125</sup> De Morales, 1577, fols. 59 y 60; G. Mayans y Siscar, 1742, xxi; E. Flórez, 1747, IV, 119-120; M. Casiri, 1770, II, 329; J. A. Conde, 1820-1, prólogo 9; D. Clemencín, 1832.

<sup>126</sup> Una relación de las menciones y reflexiones suscitadas entre los diversos especialistas en: Gayangos, 1950, 5-10; Sánchez Albornoz, 1934 y 1978, 15-22; *Rasis*, Catalán y de Andrés, pp. xi-xxx o Matesanz Gascón, 2004, 21-29.

<sup>127</sup> De Gayangos, 1850, 22-24, quien editó la crónica (salvo esta segunda sección) en sus “Apéndices” y Dozy, *Histoire de l’Afrique et de l’Espagne intitulée a Al Bayano’l-Mogrib*, ed. R. Dozy 1848, 1851, Leiden, “Introduction”, pp. 24-5 y recogidas en Pons Boigues, 1898, nº 23.

<sup>128</sup> Menéndez Pidal, 1924, 27-34 y 58-64.

<sup>129</sup> Sánchez-Albornoz, 1934, 1939, 1942, 1946 (los tres últimos reproducidos en 1967, 267-375) y 1978. Su acercamiento a *Rasis* y a las fuentes árabes buscaba rebatir las tesis de Brunner acerca del origen del feudalismo: Sánchez-Albornoz, 1978, 9-11.

La cuestión resulta lejos de estar resuelta. Es evidente que para determinar la autenticidad del relato de la historia preislámica sólo podemos contar con la posibilidad de comparar la versión que nos proporciona *Rasis* con las fuentes árabes posteriores que citan a Aḥmad al-Rāzī o se basan en su relato (recurriendo a ella de forma directa o a través de una o varias fuentes intermedias). El problema reside en que las noticias árabes que se remiten al historiador cordobés resultan diferentes en algunas ocasiones a las que encontramos en *Rasis*. En concreto, las noticias transmitidas por Ibn al-Šabbāṭ (s. XII-XIII)<sup>130</sup> o al-Qalqašandī (s. XV)<sup>131</sup> y que citan a Aḥmad al-Rāzī, así como el relato de la historia preislámica denominado “Historia Vulgata” por por D. Catalán y M<sup>a</sup> S. de Andrés y que reproducen Ibn al-Aṭṭār (m. 630/1233)<sup>132</sup>, Ibn ‘Idārī (finales del siglo XIII-XIV)<sup>133</sup>, al-Ḥimyarī (s. XIV-XV), que cita igualmente a Aḥmad al-Rāzī<sup>134</sup> y al-Maqqarī (m. 1041/1632)<sup>135</sup>, presenta importantes diferencias con *Rasis*.

L. Molina ahondó en esta problemática y expuso una “serie de dudas” al respecto en un artículo publicado en 1982-3 titulado “sobre la procedencia de la historia preislámica inserta en la *Crónica del Moro Rasis*”. En el señalaba que los autores que atribuyen la “Historia Vulgata” a Aḥmad al-Rāzī (Ibn al-Šabbāṭ, al-Qalqašandī y al-Ḥimyarī) toman sus noticias de al-Bakrī, mientras que Ibn al-Aṭṭār, Ibn ‘Idārī y al-Maqqarī tomarían el relato del ya mencionado Ibn Ḥayyān (m. 469/1076)<sup>136</sup>. En su opinión, las reproducciones del texto de al-Rāzī por estos autores resultan bastante fieles al original del historiador cordobés y el testimonio de al-Bakrī debe considerarse válido

<sup>130</sup> Ibn al-Šabbāṭ, *Šilat al-simṭ*, ed. al-‘Abbādī, *Ta’rīj al-Andalus li-bn al-Kardabūs wa-waṣfu-hu li-bn al-Šabbāṭ*, ed. A. M. al-‘Abbādī, Madrid, 1971, p. 128, 131, 164, 166, 172-3. Existe traducción parcial en De Santiago, 1973 con comentarios también acerca de este autor.

<sup>131</sup> Al-Qalqašandī, *Šubḥ al-a’šā*, 1913-6, El Cairo, V, 236 y ss. Acerca del autor: *E.I.* 1<sup>a</sup> ed. y *E.I.* 2<sup>a</sup> ed.

<sup>132</sup> Ibn al-Aṭṭār, *al-Kāmil fī al-ta’rīj*, ed. Tornberg, 1967-9, IV, p. 556 y ss./trad. Fagnan, 1898, 36 y ss. Acerca de este autor: *E.I.* 2<sup>a</sup> ed. C. Sánchez Albornoz señalaba que la historia preislámica contenida en la obra de este autor procede de al-Rāzī: Sánchez Albornoz, 1939, 9-11 y 1944, 304-7.

<sup>133</sup> Ibn ‘Idārī, *K. al-bayān al-mugrib*, ed. Colin y Lévi-Provençal, 1948-51, II, 1 y ss./trad. Fagnan, 1904, 2 y ss. Acerca de este autor: Bosch-Vilá, J. *E.I.* 2<sup>a</sup> ed. y Martos Quesada, 2009.

<sup>134</sup> Al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 33/8. Acerca de los problemas a la hora de identificar al autor del *Rawḍ al-m’iṭār*: la introducción a la traducción de Lévi-Provençal, 1938 y *B.A.* 1, n<sup>o</sup> 152 y *E.I.* 2<sup>a</sup> ed.

<sup>135</sup> Al-Maqqarī, *Nafh al-ṭīb*, ed. I. Abbas, 1968, I, 133-5 y 137-9/trad. de Gayangos, 1840-43, I, 23 y ss. Acerca de este autor: *E.I.* 2<sup>a</sup> ed.

<sup>136</sup> Al-Bakrī es autor del *K. al-masālik*, ed. Leeuwen y Ferré, 1992/trad. relativa a al-Andalus de Vidal, 1982. Existe también una traducción relativa a los pasajes sobre el Magreb a cargo de Guckin de Slane, 1913. Sobre este autor: *B.A.* 1, n<sup>o</sup> 51 y García Sanjuán, 2002a. Por su parte, la obra de Ibn Ḥayyān, el *Muqtabis*, se conserva de modo fragmentado. Ha sido editado por M. A. Makkī, 1973 y reed. en 2003. Existe una edición facsímil del *Muqtabis* II-I, a cargo de J. Vallvé, 1999 y una traducción de Makkī y Corriente, 2001 y por Vallvé, 2003. El *Muqtabis* III editado por M. Martínez Antuña, 1937 y traducido por Guraieb, 1950-1960. El *Muqtabis* V ha sido editado por P. Chalmeta, 1979 y traducido por Viguera y Corriente, 1981. Y el *Muqtabis* VII ha sido editado por ‘A. R. al-Hayyī, 1965 y traducido por García Gómez, 1967. Acerca de Ibn Ḥayyān y su obra: *B.A.* 3, n<sup>o</sup> 584.



y aceptable. Al-Rāzī sería por tanto el autor de la “Historia Vulgata”. Añadía, sin embargo, que la versión de la historia preislámica de al-Andalus de Aḥmad al-Rāzī no se limitaba a esta “Historia Vulgata”, sino que, por un lado, que existen episodios comunes en *Rasis* y en la “Historia Vulgata” que presentan en cambio sensibles diferencias, y por otro lado, apunta a que algunos pasajes de *Rasis* podrían atribuirse igualmente a al-Rāzī. Todo ello le llevaba a suponer que la versión de Gil Pérez es una mezcla de varias fuentes, una de las cuales, y no la estructural, sería la *Historia* de al-Rāzī, sin que resulte claro la cuantía y extensión de los pasajes originales que se habrían conservado en la crónica castellana<sup>137</sup>.

L. Molina concluía su artículo con el deseo de que sus páginas sirvieran “para que los estudios sobre la *Crónica del moro Rasis* vuelvan a proliferar”. Sin embargo, ha ocurrido justamente lo contrario y desde entonces la cuestión ha quedado aplazada (el propio L. Molina apuntaba que volvería sobre la cuestión en el futuro) y obviada. En el 2001, M. Penelas secundó la opinión de L. Molina en su edición del *K. Hurūšiyūs*<sup>138</sup>. A ellas cabría añadir las más recientes reflexiones de A. Rei y L. A. García Moreno y que parecen suscribirse a esta última línea historiográfica. El primero señala que la versión portuguesa de *Rasis* (la supuesta traducción originaria al portugués de la obra de al-Rāzī) habría sido realizada a partir de una refundición de diversas fuentes (de la crónica del historiador cordobés y de la obra de al-Bakrī) realizada por Ibn Gālib (s. XII)<sup>139</sup>. Por su parte, L. A. García Moreno piensa que “la hipótesis más probable es que el original árabe del que es traducción la *Crónica del Moro Rasis* fuera un libro distinto de la famosa “Historia de los reyes de al-Andalus” de Aḥmad al-Rāzī”, aunque acto seguido señala que, “a falta de una mejor explicación”, la sección de historia preislámica sería obra del propio Aḥmad al-Rāzī o de su círculo historiográfico<sup>140</sup>.

El debate en torno a la “autenticidad” de la historia preislámica de *Rasis* es pues una de las grandes cuestiones por resolver en la cronística medieval hispana y constituye todo un desafío para los especialistas. Justamente quizás por ello la cuestión ha sido obviada y abandonada (al menos de forma temporal) por los arabistas, los

---

<sup>137</sup> Molina, 1982-3.

<sup>138</sup> *K. Hurūšiyūs*, Penelas, 2001, introd. 68.

<sup>139</sup> Rei, 2010.

<sup>140</sup> García Moreno, 2011, 23. El único trabajo que ha abordado la *Crónica del moro Rasis* desde entonces de una forma global es el estudio de R. Matesanz Gascón. Su trabajo considera el texto de *Rasis* como un relato ajustado (con salvedades) al original de al-Rāzī y, aunque alude a las dudas vertidas por L. Molina como una “interesante propuesta”, las descarta simplemente como una “formulación hipotética” e indemostrable: Matesanz, 2004, 27-8.

únicos que pueden abordar las diferentes tradiciones textuales en árabe relativas a la historia preislámica peninsular. Esta tesis doctoral no está dedicada a cerrar este debate, pero sí quisiera aportar algunas reflexiones que solo aspiran a esclarecer la cuestión.

En primer lugar, Aḥmad al-Rāzī es sin duda el autor de un relato acerca de la historia preislámica de la Península. Coincido con L. Molina en que el historiador cordobés debe ser considerado el autor de la denominada “Historia Vulgata” que alude a la presencia de varios pueblos: *andaluṣ*, los *afāriqa*, los *iṣbān*, los *ṣabuniqāt* y los godos. Las fuentes árabes permiten reconstruir este relato con bastante seguridad. Sin embargo, conviene señalar dos puntualizaciones. Por un lado parece evidente que, aunque la “Historia Vulgata” pueda ser adscrita a al-Rāzī, hay autores que atribuyen ciertos pasajes de este relato a otros autores posteriores (y que acaso podrían haberlo tomarlo de al-Rāzī). Por ejemplo, al-Maqqarī el más tardío de los autores que reproduce la “Historia Vulgata” cita a Ibn Ḥayyān y a un autor un tanto desconocido: Ibn al-Nazzām (m. 393-397/1002-7)<sup>141</sup>. E igualmente, Ibn al-Šabbāṭ declara tomar ciertos pasajes de la “Historia Vulgata” de Ibn al-Fayyād (m. 459/1066) e indica que también pueden encontrarse en su obra<sup>142</sup>. Por otro lado, seguramente la “Historia Vulgata” que nos ha llegado a través de los autores tardíos no es sino un resumen de una obra que sería más amplia. El hecho de que únicamente Ibn al-Aṭīr o al-Maqqarī incluyan algunos detalles relativos a los *afāriqa* o a los *ṣabuniqāt* o que Ibn al-Aṭīr mencione noticias sobre los reyes godos y no se conforme con aludir a su entrada en Hispania parecen claros indicativos de ello.

En segundo lugar, junto con esta “Historia Vulgata” también pueden atribuirse al historiador cordobés algunas noticias que hacen referencia a Hércules, Aníbal, Julio César, Octavio Augusto u otros emperadores romanos. Éstas encuentran respaldo en las fuentes árabes y en autores que debieron de tomar su relato de Aḥmad al-Rāzī, así como en *Rasis*. Sin embargo, estas noticias encajan mal con la estructura narrativa que aparece en la “Historia Vulgata” y que por ejemplo al-Ḥimyarī atribuye a al-Rāzī.

Hay sin duda más preguntas que respuestas en todo caso. ¿Qué relación guarda pues al-Rāzī con *Rasis*? ¿Es una traducción fiel del original tal y como afirmaba G.

---

<sup>141</sup> Al-Maqqarī, *Nafh*, I, 133/I, 23. Ibn al-Nazzām es un autor de la segunda mitad del siglo X y del que apenas sabemos detalles de su biografía ni el nombre de su obra: *B.A.* IV, nº 916 y Molina, 1984, 87, nota 72. L. Molina omite el dato, aunque aparece en la trad. de P. de Gayangos y ha sido tomado en consideración por el editor del *Nafh* y por A. García Sanjuán de Ibn al-Nazzam en *B.A.* IV, nº 916.

<sup>142</sup> Ibn al-Šabbāṭ, *Šilat al-simt*, 128, 164, 166, 172-3. Acerca de Ibn Abī-l-Fayyād: De Morales, 1978-9.

Pérez? Al-Rāzī está integrado en *Rasis*, aunque esto sólo se pueda intuir y no se pueda precisar en qué medida. Entre ambos hay contradicciones como veremos, y parece evidente que G. Pérez omitió, cambió y añadió detalles y pasajes al original. Sin embargo, no se puede obviar un hecho: todos los episodios “incorporados” por G. Pérez (excepto aquellos que parecen sustentarse en fuentes latinas o romances a los que G. Pérez recurrió para aludir y completar ciertos episodios) tienen su correspondencia en las fuentes árabes. Este es el caso de Hércules, de la descripción del sistema republicano romano que aparece en *Rasis*, del relato de la segunda guerra púnica, de la noticia relativa a Viriato como caudillo de Toledo y rebelde frente a los romanos y el fracaso cosechado por J. César al intentar conquistar la ciudad y de los emperadores romanos y los reyes godos (todo ello en el *K. Hurūšiyūs*). *Rasis* sacó estos episodios de las fuentes árabes, no hay duda<sup>143</sup>.

Por tanto, ¿de dónde extrajo estas noticias G. Pérez? Hay tres autores que mencionan varios de estos episodios, similares a los de *Rasis*, pero que no forman parte de la “Historia Vulgata”: Ibn Ḥayyān (m. 469/1076), al-Bakrī (m. 487/1099) y el anónimo *Dikr* (segunda mitad del siglo XIV y el siglo XV). Lo que se puede deducir de todo ello es importante para nuestros propósitos. Estos relatos que aparecen en *Rasis* se encuentran ya en fuentes árabes correspondientes a los siglos X-XI y, si bien resulta difícil determinar si Aḥmad al-Rāzī podría ser es la base de estos relatos, desde luego la hipótesis no resulta descabellada.

De este modo, por un lado, al-Bakrī y el *Dikr* aluden al relato de la segunda guerra púnica y a Hércules y su enfrentamiento con las Amazonas (episodio que no aparece en *Rasis*)<sup>144</sup>. Como veremos, hay detalles en el relato de la guerra de Aníbal contra Roma que se encuentran en al-Bakrī, el *Dikr* y *Rasis*, y que no aparecen en el *K. Hurūšiyūs*, pese a que este es la fuente principal del relato. Igualmente, el episodio del Hércules, aunque no aparece en *Rasis*, evidencia que el relato del *Dikr* parece más cercano (en contenido, pero no textualmente) al Orosio árabe que el del propio al-Bakrī. Incluso, el *Dikr* menciona a los reyes godos posteriores a Sisebuto y su relato se acerca más a *Rasis*

---

<sup>143</sup> *Rasis*, caps. LI-LIII relativo a Hércules, caps. LIV-LXI, relativos a los primitivos reyes romanos, cap. LXI en el que se alude a la disolución de la monarquía y a la instauración del sistema republicano, el cap. LXIII relativo a la segunda guerra púnica, el cap. LXV, relativo a Viriato y Julio César, los caps. LXVI-XCIX sobre los emperadores romanos desde Octavio Augusto hasta Juliano y caps. C-CXXIV relativos a los Godos y sus reyes hasta Witiza.

<sup>144</sup> Los pasajes relativos a Hércules y las Amazonas en al-Bakrī, *K. al-Masālik*, 470 y *Dikr*, 85/91-2 y las noticias relativas a Aníbal y su enfrentamiento con Roma en al-Bakrī, *K. al-Masālik*, 1177-8/trad. de Slane, 1913, 91-3 y *Dikr*, 89-91/96-8.

que a Ibn Jaldūn (que cita al *K. Hurūšiyūs*). Por tanto, no resulta fácil determinar si al-Bakrī y el *Dīkr* recurren a una misma fuente para narrar estos episodios, pero no resulta descabellado pensar que pudieran haber sido tomados de Aḥmad al-Rāzī, quien utilizó de hecho el *K. Hurūšiyūs* y cuya versión (malograda y un tanto desvirtuada) se encuentra en *Rasis*<sup>145</sup>. Por otro lado, Ibn Ḥayyān cita a ‘Īsā b. Aḥmad al-Rāzī, quien recoge el episodio de Viriato, Toledo y J. César, netamente similar al que aparece en *Rasis*, e igualmente, cita a Ishāq al-Qaynī como fuente del un relato de los reyes godos posteriores a Suintila que también guarda paralelismos con el relato que consagra *Rasis* y resulta ser algo distinto al relato que se conserva en Ibn Jaldūn. Tampoco aquí resulta descabellado pensar que el relato original corresponda a la pluma de Aḥmad al-Rāzī y que la versión que recoge *Rasis* pueda ser aceptada.

### **Las fuentes del relato de Aḥmad al-Rāzī.**

Existen igualmente otros aspectos en la obra de *Rasis* que son igualmente debatidos, en concreto, las fuentes que sirvieron a al-Rāzī para relatar la historia preislámica, y en particular, su conexión con el *Kitāb Hurūšiyūs*.

Las dudas estriban entre afirmar que el historiador cordobés utilizó una amplia selección de fuentes (la *Crónica* universal de San Jerónimo, el *Breviarium* de Eutropio, la *Historia Gothorum* y las *Etimologías* de San Isidoro, la *Crónica* de Juan de Biclario y la *Crónica mozárabe del 754*) o que, en cambio, se sustentó en una supuesta compilación mozárabe que aunaba estas noticias provenientes de las fuentes clásicas y que Aḥmad al-Rāzī se limitó a copiar y utilizar esta obra<sup>146</sup>. La primera idea ha sido defendida por J. Vallvé y más recientemente por R. Matesanz que añadía a la lista además la *Historia romana* de Apiano (a la que considera la fuente estructural de la historia prerromana de al-Rāzī)<sup>147</sup>; mientras que la teoría de la compilación mozárabe tiene entre sus más firmes representantes a C. Sánchez Albornoz, G. Levi della Vida, D.

---

<sup>145</sup> *K. Hurūšiyūs*, 77-9, n° 297-9 en el que se alude al episodio de Hércules y las Amazonas a partir de Orosio, *Historias*, I, 15, 1-9 y 16, 1. M. Penelas, 2009, 228-230 curiosamente no analizaba el texto de *Dīkr* en la comparativa pero sí señalaba algunas particularidades y diferencias entre los textos del *K. Hurūšiyūs* y al-Bakrī. Acerca de Aníbal en *K. Hurūšiyūs*, p. 229, n° 92 y 231-2, n° 99. *Dīkr*, 91-4/98-101 sobre los reyes godos e Ibn Jaldūn, *K. al-‘Ibar*, ed. 1867, II, 235 y ss. /trad. Machado, 1944. Ahondaré más en estas diferencias en la sección correspondiente dentro de la segunda parte de este estudio.

<sup>146</sup> Para un estudio detallado de las fuentes empleadas por Aḥmad al-Rāzī y el debate existente vuelvo a remitir a los estudios de C. Sánchez Albornoz y al de los editores de *Rasis*, en especial pp. xix-lxix.

<sup>147</sup> Vallvé, 1967; Matesanz, 2003, 2004. La hipótesis de que el historiador cordobés hubiera empleado a Apiano en la redacción de su obra resulta improbable e inverosímil. Los argumentos de R. Matensanz no me resultan convincentes y los pasajes a los que alude y que tendrían esta procedencia pueden explicarse si al-Rāzī hubiera acudido a otras fuentes disponibles en la Península.

Catalán y más recientemente a C. Cardelle de Hartmann o F. González Muñoz y M. Penelas. Esta compilación habría sido utilizada tanto por Aḥmad al-Rāzī así como por otras crónicas posteriores como la *C. Pseudo-Isidoriana* o la *Historia Universal de Qayrawān* a las que luego aludiré<sup>148</sup>.

Algunas noticias de *Rasis* parecen corroborar la idea de que el historiador cordobés empleó fuentes antiguas, sin que se pueda identificar de cuales se trataría ni en qué grado accedió a ellas. Es frecuente encontrar alusiones en *Rasis* a “segun cuentan los sabios cristianos de España” o “et fallé escrito en los libros de los cristianos en aquellos que fablan de los mandados de los rreys”<sup>149</sup>. Se alude así, en el relato concerniente a Hércules, a unos *libros de Ercoles* y un *libro de las Andanças* o *libros de Adeuinanças*, según reproduce la *C. 1344*<sup>150</sup>. Y ya he mencionado los “libros de los christianos, en aquellos que fablan de los mandados de los rreys” que menciona *Rasis* en el transcurso del reinado de Chindasvinto y que L. Molina vinculaba con el denominado como *Kitāb al-Rusūl*, una fuente latina sin identificar, y que sirvió de fuente al *Kitāb Hurūšiyūs* y seguramente a partir de éste también lo fue de Aḥmad al-Rāzī y de la *C. Pseudo-Isidoriana*<sup>151</sup>.

Las mismas referencias se encuentran en los autores árabes cuyo relato puede remitirse a Aḥmad al-Rāzī, como por ejemplo al-‘Uḍrī (m. 478/1085), que alude a un episodio de la historia preislámica indicando que el relato procede de unos “libros de crónicas de noticias antiguas” (*al-kutub al-mu’arrija li l-ajbār al-qadīma*)<sup>152</sup>, Ibn ‘Idārī, que alude menciona unos “libros de los no-arabes” (*kutub al-‘ayām*) al aludir al reinado de Recesvinto<sup>153</sup>, al-Ḥimyarī que remite sus noticias a al-Rāzī quién seguiría a su vez a “los sabios no-arabes del país” (*‘ulamā’ ‘ayāmu-hā*)<sup>154</sup> o al-Maqqarī, que alude a unas “antiguas historias de los no-arabes” (*qadīm al-‘ayām al-ajbārīyyūn*)<sup>155</sup> o a unas “historias antiguas de los no-arabes” (*tawārīj al-‘ayām al-qadīma*)<sup>156</sup>.

<sup>148</sup> Sánchez Albornoz, 1934, 1942, 1946 y 1978; Levi della Vida, 1962, 175-183; *Rasis*, Catalán y de Andrés, 1975, introd. xxix-lxi; Cardelle de Hartmann, 1999; *C. Pseudo-Isidoriana*, González Muñoz, 2000, introd. 90-1 y *K. Hurūšiyūs*, Penelas, 2001, introd. 71.

<sup>149</sup> *Rasis*, 269-271.

<sup>150</sup> *Rasis*, 95. También la reconstrucción del original de al-Rāzī propuesta por E. Lévi-Provençal, 1953, 94 y los comentarios de D. Catalán, en *Rasis*, 1975, introd. lxxviii-lxxix. También *C. 1344*, 74.

<sup>151</sup> *Rasis*, 269-271; Molina, 1984, 88-92.

<sup>152</sup> Al-‘Uḍrī, *Tarṣī*, 97/trad. Valencia, 1983-6, 118.

<sup>153</sup> Ibn ‘Idārī, *Bayān*, II, 2/4.

<sup>154</sup> Al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 33/8. Igual en al-Maqqarī, *Nafh*, I, 133/I, 23.

<sup>155</sup> Al-Maqqarī, *Nafh*, I, 133/I, 23.

<sup>156</sup> Al-Maqqarī, *Nafh*, I, 138/I, 26-7.

La conexión entre el *Kitāb Hurūšiyūs* y la obra al-Rāzī se revela como fundamental en este sentido. Antes de su descubrimiento era necesario recurrir a un amplio abanico de fuentes (Tito Livio, S. Isidoro de Sevilla, etc.) o a esa supuesta compilación mozárabe para explicar ciertas noticias que contiene *Rasis*, por ejemplo, el relato de la segunda guerra púnica. Hoy en día parece evidente que éste y otros episodios y detalles pueden remitirse al “Orosio árabe” y que Aḥmad al-Rāzī utilizó de manera directa, dada la proximidad en el tiempo entre ambas obras y el hecho de que Qāsim b. Aṣḥab fue maestro del propio Aḥmad al-Rāzī. En ello han insistido L. Molina y M. Penelas y sus puntualizaciones resultan concluyentes<sup>157</sup>. Sin embargo restan todavía algunos detalles que no se encuentran en la obra. El relato que hacen al-Bakrī y el *Dikr* del enfrentamiento entre Aníbal y Roma presenta detalles que no se encuentran en el *K. Hurūšiyūs* y que sin embargo remiten a fuentes clásicas como veremos (Tito Livio, en concreto). E igual sucede con algunos pasajes de *Rasis* en los que su fuente parece ser la *Crónica* de San Jerónimo (que no habría sido empleada en el *K. Hurūšiyūs*) o las obras de S. Isidoro (aportando detalles inéditos en el Orosio árabe). Resultan necesarios pues nuevos estudios que reconsideren la relación entre ambas obras, que apunten a las similitudes y semejanzas y establezcan en que aspectos al-Rāzī y *Rasis* siguen el *K. Hurūšiyūs* y en cuales otros se apartan de él y por qué.

### **¿Por qué Aḥmad al-Rāzī escribió acerca de la historia preislámica?**

De este modo, la originalidad en la concepción de la obra de al-Rāzī, la inclusión de un relato sobre la historia preislámica y el uso de fuentes clásicas, hacen de la obra del historiador cordobés una pieza clave dentro de la historiografía altomedieval hispana. Se echa en falta una nueva edición y estudio de su obra que responda a las preguntas que sigue suscitando la obra de al-Rāzī. Por ejemplo, una pregunta fundamental -¿por qué Aḥmad al-Rāzī escribió sobre la historia preislámica de al-Andalus a comienzos del siglo X? -sigue sin una respuesta convincente. Uno de los propósitos de esta tesis se centra precisamente en este aspecto. Por lo pronto, lo que cabe señalar son las ideas que se han apuntado al respecto y que, a mi parecer, no resultan convincentes. Por ejemplo, D. Catalán, en el estudio que acompañaba a la edición de la *Crónica del Moro Rasis*, señalaba que:

---

<sup>157</sup> Molina, 1984, 66-71, 80-1; *K. Hurūšiyūs*, Penelas, 2001, introd. 70-1.

“Esta importancia concedida al suelo, como marco de la historia, responde, posiblemente, a la conciencia que al-Rāzī tenía de que la autonomía y la grandeza del califato Omeya sólo era posible gracias a la convivencia en la morada hispánica de gentes muy diversas que se sentían identificadas con esa morada”<sup>158</sup>.

La afirmación pertenece a una corriente historiográfica que trata de buscar la existencia y el fruto de una “esencia” española palpitante todavía bajo la dominación musulmana, la misma que llevó muchos a identificar a los cristianos o mozárabes como últimos “garantes” de la cultura y el mundo clásico. La necesidad de hablar de una supuesta compilación mozárabe, tal y como hacían C. Sánchez Albornoz o el propio D. Catalán, ahonda, en mi opinión, en este mismo sentido y hace a éstos artífices de un relato y un interés por el pasado preislámico que en ningún caso resulta evidente en los círculos cristianos<sup>159</sup>.

Varios estudios como los de M. Díaz y Díaz aseveran que lo que quedaba de la cultura clásica entre los mozárabes era una “mera erudición clásica”, adaptada y convertida “poco a poco en sentencias de carácter moral”<sup>160</sup>. Entre las obras manejadas predominaban ante todo las de contenido eclesiástico o moral, y las que eran demandadas eran de claro contenido teológico<sup>161</sup>. El interés por el pasado entre el círculo de cronistas e historiadores próximo a los Omeyas resulta en cambio evidente y atestiguado por las fuentes. El *K. Hurūšiyūs* es un ejemplo de ello. La traducción se habría orquestado en el entorno del príncipe al-Ḥakam, según señalan las fuentes. Por tanto, en mi opinión, ambas obras - el Orosio árabe y el relato de Aḥmad al-Rāzī- debieron tener una audiencia musulmana y ambas deben relacionarse con la existencia de un interés por el pasado preislámico perceptible durante el siglo X, vinculado más con el propio círculo omeya y con un propósito cultural, científico y político antes que con la comunidad mozárabe y con un sentido eminentemente religioso.

Conviene además no centrar el análisis en exclusiva en la tradición historiográfica hispana. El panorama andalusí guarda también sentido con el resto del mundo

---

<sup>158</sup> *Rasis*, Catalán y de Andrés, 1975, introd. xxx.

<sup>159</sup> Remito a la introducción, nota 23 y 24.

<sup>160</sup> Díaz y Díaz, 1975a, 174 o Bravo García, 1989, 362.

<sup>161</sup> Solamente son valorados los clásicos con contenido moral, como los *Disticha Catonis*: Díaz y Díaz, 1975a. Los códices buscados son de carácter eclesiástico, y las citas clásicas suelen tomarse de autores religiosos o a través de ellos: Madoz, 1953; Pérez de Urbel, 1971; Díaz y Díaz, 1975a; Gil Fernández, 1996. A. Bravo García, 1989, 364, concluía señalando que: “de la cultura clásica, por lo tanto, poco cabe esperar más allá de su papel de auxiliar o propedéutica de la verdadera cultura, la cristiana”.

musulmán y la historiografía árabe<sup>162</sup>. Desde finales del siglo IX se conoce la aparición de verdaderas “historias universales” que sobrepasan la tradicional historia profana y religiosa (de reyes y profetas judeo-cristianos) y, recurriendo por lo general a fuentes persas, siríacas u coptas, narran la historia preislámica de Persia o Egipto<sup>163</sup>.

Por lo que se refiere a Persia -de donde curiosamente provenía el padre de Aḥmad al-Rāzī-, las supuestas traducciones y obras realizadas en el siglo VIII culminaron en crónicas que trazan la historia de los reyes sasánidas. Es el caso del *Kitāb al-Ajbār al-ṭiwāl* de al-Dinawarī (m. 283/895-6)<sup>164</sup> o del *Tāʾrīj al-Rusul wa al-Mulūk* de al-Ṭabarī (m. 310/923)<sup>165</sup>. En Egipto -cuyo peso en el desarrollo de la historiografía andalusí resulta muy relevante-, el *Futūḥ Miṣr wa-l-Magrib wa-l-Andalus* (*La conquista de Egipto, el Magrib y al-Andalus*) de Ibn ʿAbd al-Ḥakam (m. c. 257/871) traza una historia preislámica de Egipto que comienza con una descripción de las excelencias de Egipto y al que le sigue una historia preislámica desde la creación hasta la conquista árabe<sup>166</sup>. Posteriormente al-Masʿūdī (m. 345-6/956-7), pese a componer una historia universal, centra su atención igualmente en Egipto y alude a los periodos faraónico y ptolemáico<sup>167</sup>. Y más tardío parece ser el *Ajbār al-zamān* o *Ajbār ʿayāʾib al-zamān*, atribuida a un misterioso autor denominado Ibrāhīm b. Waṣīf Šāh, escrita entre el 990 y el 1030 y que incluye una descripción geográfica, un relato de la historia preislámica de Egipto (plagada de leyendas y tradiciones pseudo-históricas) y una mención a sus

---

<sup>162</sup> La misma idea era expresada por E. Tixier, 2009, en relación a la geografía andalusí y la obra de Aḥmad al-Rāzī. Cabe no minusvalorar el peso de las tradiciones orientales dentro del relato de la historia preislámica peninsular, como señalaré. Diversos estudios han insistido en la “facilidad” con la que los autores árabes atribuyen ciertas noticias a sabios “coptos” o “cristianos”, por ejemplo en Egipto, aun cuando las evidencias señalan que estos relatos tienen un origen oriental: Cook, 1983.

<sup>163</sup> Cabe destacar igualmente el *K. al-Iklīl min ajbār al-Yaman wa-ansāb Ḥimiyār* de Ḥasan b. Aḥmad al-Hamḍānī (m. 334/946). El volumen octavo describe las ruinas preislámicas de la región y ha sido traducido por N. A. Faris, 1938. También F. Rosenthal, 1968, 78, nota 4, apuntaba a una *Historia de los reyes de los Sirios* atribuida a Sinān b. Ṭābit b. Qurra.

<sup>164</sup> Al-Dinawarī, *K. al-Ajbār al-ṭiwāl*, ed. Guirgass y Kratchkovsky, 1888-1912. Acerca de este autor y su obra: Yücesoy, 2007, Pourshariati, 2010 y Bonner, 2014.

<sup>165</sup> Al-Ṭabarī escribió *Tāʾrīj al-Rusul wa al-Muluk*, ed. De Goeje, 1879-1901. En ella se trazaba la historia preislámica universal anterior al triunfo del Islam. Acerca de este autor: *E.I.* 2ª ed. y Rubin, 2008. Sobre la atención de al-Ṭabarī al pasado preislámico: Whitby, 2008 y Bowen-Savant, 2013b, 89-47.

<sup>166</sup> Ibn ʿAbd al-Ḥakam alude a los reyes y reinas de Egipto, a los orígenes de Alejandría y Alejandro Magno/Dū l-Qarnayn y a las disputas entre bizantinos y persas por el control del país. Su relato combina noticias de la tradición bíblica y coránicas con otros tipo de fuentes, adoptando un enfoque cronológico y regional: Ibn ʿAbd al-Ḥakam, *Futūḥ*, ed. Torrey, 1992, introd. 4; *E.I.* 1ª ed. *E.I.* 2ª ed. Cook, 1983 y Zychowicz-Coghill, (tesis doctoral, 2012).

<sup>167</sup> Al-Masʿūdī *Murūy*, II, 278 y ss. y 356 y ss. De él destacan dos obras: *Murūy*, ed. y trad. Barbier de Meynard y De Courteille, 1861 (ed. y trad. revisada por Ch. Pellat, 1965-6, Beirut/Paris) y el *K. al-Tanbīh wa ʿiṣrāf*, ed. De Goeje, 1894/trad. B. Carra de Vaux, 1896. Acerca de este autor: Pellat, Ch. *E.I.* 2ª ed. Khalidī, 1975 y Shboul, 1979.



principales monumentos<sup>168</sup>. Todo ello apunta a la existencia de fuentes orales y escritas que relataban la historia preislámica de Egipto, provenientes quizás de los círculos coptos o provenientes de Oriente, que circulaban en Egipto ya desde mediados del siglo IX por lo menos, anteriores por tanto a la redacción de la obra de Aḥmad al-Rāzī<sup>169</sup>.

De este modo, el interés por el pasado preislámico y la forma en la que éste se concibe en al-Andalus encuentra rasgos similares con las obras y la atención que se presta al pasado preislámico en otras regiones del mundo musulmán. No obstante, al-Andalus es original en varios aspectos. El más importante de ellos es precisamente el empleo de fuentes clásicas latinas autóctonas, desconocidas en Oriente, que configuran también una historia preislámica distinta y particular. El hecho de que el *Kitāb Hurūšiyūs* y del *Ta'rīj fī ajbār mulūk al-Andalus* de Aḥmad al-Rāzī, dos obras similares y complementarias, se redactaran en al-Andalus en un mismo momento, ha de estar relacionado, y es un aspecto que necesita de una explicación satisfactoria.

### **III. El pasado preislámico de al-Andalus en fuentes árabes posteriores.**

La influencia e impronta del *Kitāb Hurūšiyūs* y del *Ta'rīj fī ajbār mulūk al-Andalus* de Aḥmad al-Rāzī entre los autores posteriores evidencia precisamente la especial importancia con la que deben ser consideradas ambas obras: las dos tienen amplias cadenas de transmisión textual que llegan hasta varios siglos después y que resulta necesario tener en cuenta en nuestro estudio.

Un primer momento en el que la obra de Aḥmad al-Rāzī parece haber sido recogida de forma sistemática es la segunda mitad del siglo X. Durante este periodo se detecta un grupo de autores que lleva a cabo una reelaboración del relato de al-Rāzī o de nuevas noticias y que escriben bajo los auspicios del califa al-Ḥakam II. 'Īsà b. Aḥmad al-Rāzī sería uno de ellos, como ya he señalado. Ibn Ḥayyān le cita para aludir a la historia preislámica de al-Andalus y al pasado de la ciudad de Toledo<sup>170</sup>. Otro autor sería Ishāq b. Salama o Ishāq al-Qaynī (m. c. 368/978-9). Ibn Ḥayyān le cita igualmente

---

<sup>168</sup> La obra fue traducida como *L'Abrégé des Merveilles* en 1898 (red. 1984) por el Barón Carra de Vaux, y editada por 'A. al-Sāwī, en 1938. Acerca de la obra y su autor: *E.I.* 2ª, ed.; Máspero 1899; Ferré, 1991. Acerca del pasado preislámico y la historia faraónica en las fuentes árabes: introducción, nota 18.

<sup>169</sup> Edward Zychowicz-Coghill, 2012 ha identificado al menos tres fuentes utilizadas por Ibn al-Ḥakam: una de ellas contendría la historia preislámica de Egipto y la narración de la conquista islámica.

<sup>170</sup> Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* V, 180-2/206-7.

para aludir a un relato de los reyes godos, desde Suintila hasta Rodrigo<sup>171</sup>. Un tercer autor es Ibn al-Nazzām (m. 393-397/1002-7), al que al-Maqqarī cita para reproducir los primeros pasajes de la “Historia Vulgata”<sup>172</sup>. De él se sabe únicamente que era utilizado por Ibn Ḥayyān en su *Muqtabis* y que a partir de él fue recopilado por otros autores y quizás por el propio al-Maqqarī, pero su obra está sin duda relacionada con el *K. Hurūšiyūs* y con Aḥmad al-Rāzī<sup>173</sup>. Finalmente, cabe destacar otros dos autores que aluden igualmente a noticias sobre historia preislámica: ‘Arīb b. Sa’d (m. c. 370/980) y Muḥammad al-Warrāq (m. 363/973). El primero es autor del *Muḥtaṣar Ta’rīj al-Ṭabarī*, un resumen de la historia universal de los profetas y reyes del historiador oriental al-Ṭabarī (m. 310/923), a la que habría añadido un relato de la conquista islámica de la Península Ibérica (en una versión distinta a la de Aḥmad al-Rāzī), continuando su relato hasta un momento indeterminado de la etapa califal. Por tanto, no se puede precisar si ‘Arīb incluía en su obra una historia preislámica. Lo único que sí parece evidente es que mencionaba algunas de las leyendas relativas a los momentos inmediatamente previos a la conquista musulmana y que estaban protagonizadas por Rodrigo<sup>174</sup>. Por su parte, Muḥammad al-Warrāq es un autor que vivió durante casi toda su vida en Qayrawān hasta que se trasladó a Córdoba y compuso varias obras históricas sobre el Magreb. Estas obras no se nos conservan. Seguramente no aludía en ellas a la historia preislámica peninsular, pero sí se refería a los monumentos y ruinas visibles en el norte de África, sobre los que escribió<sup>175</sup>.

Un segundo momento que resulta significativo en cuento al modo y el interés por recopilar noticias relativas a época preislámica es el siglo XI. Tres autores son destacados: el mencionado Ibn Ḥayyān (m. 469/1076), al-‘Uḍrī y el también mencionado Abū ‘Ubayd al-Bakrī (m. 487/1094)<sup>176</sup>. Los tres autores incluyeron nuevos

<sup>171</sup> Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* V, 182/208. Este autor que escribió un libro sobre relatos históricos (*ajbār*) de las gentes de al-Andalus y también se le atribuye un *K. fī Ajbār Rayya*, acaso la misma obra que la anterior, y un *Tafḍīl al-Andalus*: Pons Boigues, 1898, n° 66 y *B.A.* 7, n° 1613.

<sup>172</sup> Al-Maqqarī, *Nafh*, I, 133/I, 23.

<sup>173</sup> Ibn al-Nazzām reproduce la descripción triangular de la Península Ibérica proveniente de Orosio y recogida en el *K. Hurūšiyūs* y en Aḥmad al-Rāzī. L. Molina concluye que copia directamente el texto de Aḥmad al-Rāzī, pero que incluye en él modificaciones, hasta el punto que parece que “intenta por todos los medios ocultar o disimular el plagio”: Molina, 1984, 82 y 87, nota 72. También nota anterior n° 142.

<sup>174</sup> Los fragmentos de su *Muḥtaṣar Ta’rīj al-Ṭabarī* relativos a Al-Andalus fueron editados por J. Castilla Brazales, 1991 y traducidos por él mismo en 1992. Sobre ‘Arīb ibn Sa’d y su obra: López López, 1990, y *B.A.*, V, n° 1060; Castilla Brazales, 1991 y 1992; Molina, 1998 y 1999.

<sup>175</sup> Acerca de Muḥammad al-Warrāq: Pons Boigues, 1898, n° 39; Ferré, 1986, 206-7; *B.A.* 7, n° 1840.

<sup>176</sup> Al-‘Uḍrī, es autor del *Tarṣī’ al-ajbār*. Su obra ha sido editada por al-Ahwani, 1965 y hay traducciones parciales en De la Granja, 1966; Molina, 1972, Sánchez Martínez, 1976 y Valencia, 1983-6. Sobre este autor: *B.A.* 7, n° 1808 y Molina, 1982 y Martínez-Gros, 1992, 229-251 y Tixier, 2014, 304-19.

datos y referencias con respecto al pasado y sus ruinas, pero en realidad, la mayoría de sus noticias parece proveer de autores anteriores del siglo X. De los tres, parece que solo al-Bakrī accedió de forma directa al “Orosio árabe”<sup>177</sup>, en cambio, la duda estriba en determinar si estos tres autores accedieron de forma directa o indirecta a la obra de al-Rāzī<sup>178</sup>. Igualmente, los tres autores también recurrieron a los autores de la segunda mitad del siglo X a los que ya he hecho referencia. Ibn Ḥayyān parece emplear de forma sistemática las obras de ‘Īsā b. Aḥmad al-Rāzī, Ishāq al-Qaynī, Ibn al-Nazzām y ‘Arīb b. Sa’d, mientras que al-Bakrī concoció la obra de Muḥammad al-Warrāq. De hecho, la obra de Ibn Ḥayyān es quizás la más significativa por varios motivos: por un lado, porque su propia obra debió de incluir en su primer libro un relato de los pueblos que habían poblado la península Ibérica y que copiaba parte de la información de al-Rāzī. Por otro lado, porque el *Muqtabis* de Ibn Ḥayyān, gracias a la copia de las noticias anteriores, sustituyó a éstas en buena medida, de tal manera que cabe sospechar que gran parte de los autores posteriores copiarían las noticias relativas al pasado de Aḥmad al-Rāzī a partir de la obra de Ibn Ḥayyān<sup>179</sup>.

Es importante señalar también que estos autores del siglo XI manifiestan ya un uso y una concepción muy distinta del pasado preislámico: no desarrollan una historia global como la elaborada por el *Kitāb Hurūšiyūs* y al-Rāzī, sino que “fragmentan” la historia universal y peninsular tomando noticias concretas sobre un rey, un pueblo o una ciudad e insertándolas en sus obras como anécdotas e información adicional, otorgándoles un marcado carácter regional y obviando la historia cronológica de los pueblos y reyes que se habían sucedido en el dominio del Mediterráneo y de al-Andalus. Esto resulta evidente en los geógrafos (al-‘Uḍrī y al-Bakrī), pero también incluso en los historiadores como el propio Ibn Ḥayyān, que compone un relato de la historia preislámica de Toledo a partir de las narraciones de ‘Īsā al-Rāzī e Ishāq al-Qaynī<sup>180</sup>.

Junto con al-‘Uḍrī, al-Bakrī e Ibn Ḥayyān cabe mencionar también a otros autores posteriores que reproducen igualmente fragmentos y noticias relativas a la historia

---

<sup>177</sup> K. *Hurūšiyūs*, Penelas, 2001, introd. 67-76. Sobre los “modos de reutilización” de un autor como al-Bakrī, M. Penelas, 2009a. A través de al-Bakrī o de manera independiente, el “Orosio árabe” también podría haber sido consultado por al-Ḥimyarī (s. XIV), K. *Hurūšiyūs*, Penelas, 2001, introd. 74-76.

<sup>178</sup> Al-‘Uḍrī utilizó de primera mano la obra de al-Rāzī como también lo hizo Ibn Ḥayyān. En cambio no resulta claro si al-Bakrī pudo conocer a al-Rāzī de manera directa o a través de al-‘Uḍrī: Sánchez Martínez, 1971; Molina, 1982-3 y 1984, así como Castilla Brazales, 2000.

<sup>179</sup> L. Molina a este respecto en *B.A.*, 7, nº 1652.

<sup>180</sup> Martínez Gros, 1992, 229-251 y especialmente Tixier, 2014. Curiosamente, esta fragmentación coincide con desintegración política al-Andalus en diversos reinos taifas a partir de 1031.

preislámica cuyas noticias pueden remontarse también al *Kitāb Hurūšiyūs* o a Aḥmad al-Rāzī.

Por un lado, el “Orosio árabe” fue utilizado de forma sistemática por Ibn Jaldūn para redactar el libro II de su *Kitāb al-‘Ibar*, donde cita a “*H.rūšiyūs*” para relatar los acontecimientos ocurridos hasta el reinado del emperador bizantino Heraclio, así como en el capítulo reservado a la monarquía goda, refiriéndose al “Orosio árabe” como “lo más verídico que hemos visto al respecto”<sup>181</sup>. Por otro lado, cabe destacar a aquellos autores que componen la denominada “Historia Vulgata” y que recogen el relato de Aḥmad al-Rāzī: Ibn al-Aṭīr (m. 630/1233), Ibn ‘Idārī (s. XIII-XIV), al-Ḥimyarī (s. XIV-XV), que cita a al-Rāzī, y al-Maqqarī (m. c. 1041/1632), que pese a ser el más autor tardío en aludir a la historia preislámica de al-Andalus cita a Ibn al-Nazzam y a Ibn Ḥayyān. La historia preislámica que transmiten estos autores presenta similitudes significativas. El relato de Ibn ‘Idārī suele ser el más escueto y presenta diferencias (en contenido y estructura), mientras que al-Maqqarī ofrece la versión más detallada, cercana a Ibn al-Aṭīr, con el que presenta coincidencias. Todo ello apuntaría a que, tal y como señala L. Molina, Ibn ‘Idārī, Ibn al-Aṭīr y al-Maqqarī se inspiraron en Ibn Ḥayyān, mientras que al-Ḥimyarī lo hizo, o bien a partir de éste o quizás más probablemente de al-Bakrī, una de sus fuentes principales. En cualquier caso todo ello nos conduce a Aḥmad al-Rāzī<sup>182</sup>.

Varios compiladores tardíos, comprendidos entre los siglos XI-XIII se basan también en el *Kitāb Hurūšiyūs* o en Aḥmad al-Rāzī. Por ejemplo, Ibn Abī-l-Fayyāḍ (m. 459/1066), reproduce algunas noticias de la “Historia Vulgata” y cita para ellas a Ibn Ḥabīb y al-Rāzī<sup>183</sup>. Al-Rušāṭī (m. 542/1147), cita a Aḥmad al-Rāzī en algunas noticias relativas al pasado preislámico que, a juzgar por el estudio de J. Castilla, habría tomado del historiador cordobés de manera directa<sup>184</sup>. Ibn Gālib (segunda mitad del siglo s. XII), quien en su *Kitāb Farḥat al-Anfus* parece sustentarse en autores anteriores y en su

---

<sup>181</sup> Ibn Jaldūn, *K. al-‘Ibar*, ed. 1867, II, pp. 234-6; ed. 1956, II, pp. 489-493 y trad. Machado, 1944, 146-155, para la parte dedicada a la monarquía goda, así como *K. Hurūšiyūs*, Penelas, 2001, introd. 64-66 y 77-79. Al-Maqqarī (m. 845/1442) y al-Qalqašandī también recurrieron a informaciones del *K. Hurūšiyūs* de forma directa o a través de Ibn Jaldūn: *K. Hurūšiyūs*, Penelas, 2001, introd. 79-81.

<sup>182</sup> Molina, 1984.

<sup>183</sup> Aunque su obra está perdida, conservamos fragmentos copiados por autores posteriores. Respecto a Ibn Abī-l-Fayyāḍ y la edición y traducción de los fragmentos de su obra: Álvarez de Morales, 1978-9.

<sup>184</sup> Al-Rušāṭī es autor del *Iqtibās al-anwār*, ed. E. Molina y J. Bosch-Vilá, 1990. Acerca del autor y esta obra: Castilla Brazales, 2000 y Torres Calzada, 2014 y *B.A.* 7, nº 1671.

descripción geográfica de la Península guarda paralelismos con la de Aḥmad al-Rāzī<sup>185</sup>. Ibn al-Šabbāṭ (ss. XII-XIII), un compilador al que ya nos hemos referido, quien en su *Šilat al-simṭ* reproduce también una “Historia Vulgata” muy próxima a la del resto de autores<sup>186</sup>. Y también Ibn Sa‘īd al-Magrībī (m. 685/1286) ofrece igualmente detalles y noticias que se remontan a Aḥmad al-Rāzī<sup>187</sup>.

Existen además tres obras significativas por su conexión con el “Orosio árabe” o la obra de al-Rāzī: la crónica universal descubierta en la Mezquita de Qayrawān que denominamos aquí como la *Historia Universal de Qayrawān*, la *Crónica Pseudo-Isidoriana* y el anónimo *Dīkr bilad al-Andalus*.

El manuscrito de la *Historia Universal de Qayrawān* se conserva en el Museo de Raqqada y contiene una historia universal desde la unción de David como rey de Israel hasta la entrada de Ṭāriq b. Ziyād en al-Andalus, así como dos tratados de polémica islamo-cristiana. Su cronología resulta un tanto incierta, pero en cualquier caso se trata de una crónica ciertamente interesante que guarda evidentes paralelismos no sólo con el *Kitāb Hurūšiyūs*, del que parece haber tomado algunas noticias, sino también con otras obras de historiografía andalusí como la del propio Aḥmad al-Rāzī<sup>188</sup>.

La *Crónica Pseudo-Isidoriana* es una obra que datada como muy pronto en la primera mitad del siglo XII, escrita en latín, pero a partir de materiales arábigos relacionados tanto con el *Kitāb Hurūšiyūs* como con la obra de al-Rāzī<sup>189</sup>. Definir con exactitud el grado de parentesco entre las tres obras ha suscitado un controvertido debate que sigue sin resultar claro del todo. Los editores de la *C. Pseudo-Isidoriana* y del *Kitāb Hurūšiyūs* (F. González Muñoz y M. Penelas respectivamente) señalan que no parece haber evidencias suficientes de que el “Orosio árabe” sirviera como fuente de la *Crónica Pseudo-Isidoriana*, mientras que ésta sí “podría entenderse como una versión abreviada de la obra de al-Rāzī, pero adicionada y contaminada ulteriormente con otros

---

<sup>185</sup> Ibn Gālib, *K. Farḥat al-Anfus*, editada por Lufti, 1995 y trad. relativa a al-Andalus por Vallvé, 1975. Acerca de Ibn Gālib: *B.A.*, 3, n° 494 y los comentarios de Vallvé, 1975 y Molina, 1984.

<sup>186</sup> Cita a Aḥmad al-Rāzī y a al-Bakrī y toma informaciones de Ibn Abī l-Fayyāḍ y de al-Rušāṭī.

<sup>187</sup> Acerca de este autor: *B.A.*, 5, 1067 y Vernet, 1958 y Viguera Molins, 2008.

<sup>188</sup> El manuscrito fue datado por G. Levi della Vida, 1962 entre los siglos XIII-XIV y le otorgaba un origen hispánico. P. Roisse, 2008, apuntaba que podría haber sido elaborado por los cristianos de Qayrawān en el siglo XI y M. Penelas, 2003, 2008 y 2014, 111; indica que, de haber sido elaborada en Qayrawān, lo habría sido a partir de materiales peninsulares.

<sup>189</sup> Los problemas concernientes al origen, datación y filiación de esta crónica han sido un tema de debate desde que Th. Mommsen editara la crónica en 1984: Sánchez Albornoz, 1934, 1946; Levi della Vida, 1943; Menéndez Pidal, 1954b; De Carlos, 1996 y la reciente edición de González Muñoz, 2000, con su estudio introductorio acerca de estas cuestiones.

materiales de origen latino”<sup>190</sup>. A ello M. Penelas añade que, dada la coincidencia de las tres obras en algunas noticias, por ejemplo en detalles procedentes de las *Etimologías* de San Isidoro, es probable que las tres obras consultaran una misma fuente de forma independientemente. Por tanto, en esta misteriosa fuente entrarían las noticias que resultan similares entre la *C. Pseudo-Isidoriana* y el *K. Hurūšiyūs*, mientras que aquellos fragmentos que no aparecen en ésta pero que sí reproducen la crónica y *Rasis* deben proceder de otra fuente distinta<sup>191</sup>.

Por último, el *Dīkr bilād al-Andalus*, es una obra de autor desconocido, probablemente magrebí, que vivió entre la segunda mitad del siglo XIV y el siglo XV. Pese a ser por tanto una obra tardía resulta en cambio extraordinariamente interesante. Su relato de la historia preislámica resulta tan cercano a veces a *Rasis* y a los autores de la “Historia Vulgata” como alejado en otras ocasiones, incluyendo pasajes que resultan únicos y en los que aparecen listas enteras de reyes preislámicos pertenecientes a distintos pueblos conquistadores de la Península Ibérica<sup>192</sup>. Sin embargo, las fuentes del mismo no resultan claras. Introduce estos pasajes de la historia preislámica indicando simplemente “dice el autor de la *Historia (qāla šāhib al-ta’rīj)*”<sup>193</sup>, y en otras ocasiones remite a otras fuentes sin que se pueda confiar en la veracidad de sus atribuciones: alude por ejemplo a una obra denominada *Kitāb Nuzhat al-muštāq fī jtirāq al-āfāq*, que a su vez se basa, según afirma el *Dīkr*, en la *Historia de los Césares (Ta’rīj al-Aqāsara)*<sup>194</sup>, y cita también un desconocido *Dīwān al-‘aḡam (Registro de noticias de los sabios no árabes)*<sup>195</sup>. De este modo y a falta de un estudio más detallado, que L. Molina prometía ofrecer en su edición y traducción de la obra en 1983, únicamente se puede obrar con cautela y considerar su relación con la obra de Aḥmad al-Rāzī.

En definitiva, tomando en consideración el conjunto de autores y obras mencionados, se puede afirmar que la gran mayoría de las noticias referentes a la

---

<sup>190</sup> *C. Pseudo-Isidoriana*, González Muñoz, 2000, introd. 91; *K. Hurūšiyūs*, Penelas, 2001, introd. 67-71. No obstante, L. Molina, 1984, en su estudio de la descripción triangular de la Península Ibérica que también reproduce la *C. Pseudo-Isidoriana* señalaba que ésta accede a la versión que ofrece el “Orosio árabe” de manera independiente a la de al-Rāzī.

<sup>191</sup> *K. Hurūšiyūs*, Penelas, 2001, introd. 67-71.

<sup>192</sup> El estudio, edición y traducción a cargo de L. Molina, 1983 y las páginas referentes a la historia preislámica, II, 87-101, así como los comentarios de M. Penelas en *B. A. I*, nº 102.

<sup>193</sup> Con ella se refiere tanto a Aḥmad al-Rāzī, como a Ibn Ḥayyān o a Ibn Baškuwal (s. XII).

<sup>194</sup> *Dīkr*, 67/73. Tal y como señalaba L. Molina, el *K. Nuzhat* es una obra de al-Idrīsī (m. 560/1166), pero en esta obra no se encuentra esta cita, por lo que debe ser falsa: *Dīkr*, Molina, 1983, estudio, 319.

<sup>195</sup> *Dīkr* 29/35. L. Molina, en las notas al pie de su traducción del *Dīkr*, en p. 35, nota 2, señala que quizás la referencia hace alusión a “escritos cristianos” sin especificar. J. Vallvé, 1986, 84, nota 60, la considera “muy probablemente” la traducción y adaptación árabe de una *Laus Hispaniae* de origen latino.

antigüedad de al-Andalus se deben a autores andalusíes del siglo X y a obras y crónicas históricas. En concreto, buena parte de estas noticias se basan en el *Kitāb Hurūšiyūs* y en el *Ta'rīj fī ajbār mulūk al-Andalus* de Aḥmad al-Rāzī. Ambas son responsables de esa “explosión” de noticias relativas al pasado a las que me refería. Los autores posteriores se habrían limitado a copiar y reelaborar estas noticias y, en realidad, poco material nuevo relativo al pasado peninsular habría sido incluido a partir del siglo XI o XII. Por tanto, el punto de inflexión en el número y en las características de estas noticias (más elaboradas y complejas) se debe situar en el siglo X. Curiosamente, algo similar señala A. Cainozzo en su estudio acerca de las referencias a vestigios antiguos en el Magreb: son los autores occidentales y no orientales los que mencionan las ruinas y además, este interés decae a partir del siglo XII<sup>196</sup>. Y en el mismo sentido se ha pronunciado D. König, quién detecta que el principal volumen de información procedente de las fuentes árabes y relativo a la historia preislámica de la Europa post-romana procede de los autores más tempranos, en especial de los siglos X-XI y en concreto de fuentes andalusíes que incluyen noticias y episodios ausentes en el resto de autores árabes orientales<sup>197</sup>.

---

<sup>196</sup> Cainozzo, 2009, 144.

<sup>197</sup> König, 2015.

## *Capítulo 2*

El pasado preislámico y el concepto de *Yāhiliyya*





Una vez que hemos visto las particularidades y características de las fuentes árabes que van a sustentar este estudio, nos interesa resaltar qué entendían los autores por pasado preislámico y cómo ello condicionó igualmente las referencias al pasado peninsular que conservamos en las fuentes. Con ello quiero evidenciar que la recepción del pasado en al-Andalus presenta características similares a las del resto del mundo musulmán medieval, pero también particularidades ciertamente interesantes y originales. Por ejemplo, a diferencia del resto del mundo musulmán donde la mayoría de las fuentes antiguas disponibles se hallaban escritas en griego, persa, siríaco, arameo u copto, en al-Andalus estas fuentes son latinas, desconocidas en Oriente, donde de hecho las traducciones de obras latinas al árabe habrían sido ciertamente escasas y realizadas por lo general a partir de traducciones previas al griego o al siríaco. Igualmente, consideradas simplemente a nivel cuantitativo, el conjunto de noticias referidas a las ruinas visibles en al-Andalus es superior al de otras regiones del mundo musulmán y solamente comparable a Irán y Egipto, es decir, a regiones en las que pasado preislámico ejerció igualmente gran atención e interés por parte de los autores musulmanes<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Ya J. Hernández planteaba también una relación entre la proporción de noticias mencionadas y las regiones que disfrutaron de un mayor desarrollo material antes de la llegada del Islam, es decir Persia, Egipto y al-Andalus: Hernández, 1996, 316.

De este modo voy a analizar las categorías en las que el pasado fue definido y catalogado y cómo éstas fueron cambiando y adaptándose a las necesidades, evidenciando que esta noción de pasado resulta ser múltiple, compleja, dinámica y llena de contradicciones y ambigüedades. En realidad, el pasado está marcado tanto por rasgos positivos como negativos y parece encerrar una comparativa con el presente, de tal manera que siempre resulta ser una herencia problemática de asumir. En él se reconoce siempre no una única concepción, sino múltiples actitudes: es un pasado que se pretende distinto y al mismo tiempo similar en determinados detalles, un recuerdo nostálgico, un testigo imperecedero, una memoria incómoda, un vestigio maravilloso y un espejo de aquello que debe ser imitado o repudiado<sup>2</sup>.

La forma en la que el pasado es asumido en el islam no difiere de estas perspectivas. Existe una contradicción constante en este sentido y creo que éste es un aspecto que no debe ser obviado en ningún momento. Por un lado, el islam se consideraba heredero del mundo tardoantiguo y la continuidad de elementos clásicos procedentes del imperio bizantino o sasánida se veía como un proceso completamente natural en los primeros compases del Califato<sup>3</sup>. Por otro lado, sin embargo, no se deja de subrayar que el islam era la religión verdadera y triunfante, y en este sentido, las grandes construcciones que los califas omeyas pusieron en marcha en el siglo VIII en Siria y Palestina, centradas en la erección de nuevas mezquitas como las de Damasco o Jerusalén, buscan reclamar e “islamizar” el espacio público frente a las antiguas iglesias y basílicas cristianas que habían dominado hasta entonces el paisaje urbano en la región, borrando su recuerdo y su impronta en el terreno<sup>4</sup>.

Un ejemplo extraordinario de esta complejidad con la que se concibe el pasado se encuentra precisamente en Qusayr ‘Amra, el palacio construido por el califa al-Wālīd I (86-96/705-715), y en el famoso fresco de los Seis Reyes (fig. 1). En él aparecen los reyes de la antigüedad, sometidos ahora al islam y a los Califas omeyas, identificados en algunos casos con sus nombres en árabe y griego: el *Caesar* o emperador bizantino, el *Kisra* o “Rey de Reyes” sasánidas, *Negus* de Abisinia, *Roderic* o Rodrigo, el rey

---

<sup>2</sup> S. Bowen-Savant, 2013a y 2013b ha remarcado esta complejidad y ambigüedad con la que los autores árabes aluden al pasado preislámico en el caso de Irán y su pasado sasánida. Como señala D. Lowenthal, 1985, “the Past is a foreign country”.

<sup>3</sup> Así lo atestigua no sólo la pervivencia del griego en la administración omeya, en la adopción de la iconografía bizantina y sasánida en las acuñaciones anteriores a la reforma de ‘Abd al-Malik (65-86/685-705) o en los motivos tardoantiguos que decoran el palacio de Qusayr ‘Amra (Jordania): Grabar, 1954, 1979; Almagro *et al.* 1975; Blázquez, 2003; Fowden, 2004a, 2004b; Vibert-Guigue y Bisheh, 2007.

<sup>4</sup> Shboul y Walmsley, 1998 y Borrut, 2011, 383-442.

último rey visigodo, mientras que las dos restantes figuras (imposibles de identificar) podrían representar acaso al Khan de los Jázaros o al Rajá de la India. Todos ellos aparecen en actitud suplicante, extendiendo sus brazos hacia la figura entronizada que se alza en el ábside del edificio y que suele ser identificada con el Califa. El mensaje es por tanto claro, pero no exento de ambigüedades: el Califa es el sucesor de Muḥammad y el centro del Cosmos, la cabeza visible del islam y la figura en la que confluye el sino de los tiempos, la historia pasada y aquella que ha de venir y que estará marcada por el triunfo del islam como religión última y verdadera. El Califa es el sucesor de los grandes imperios universales, pero en ningún caso puede referirse a los reyes y emperadores antiguos como a sus propios ancestros pues, aunque son considerados grandes monarcas, prestigiosos y poderosos, son paganos o cristianos<sup>5</sup>.

En este sentido, hay tres aspectos que determinan cómo se concibe y se entiende el pasado y que serán fundamentales a la hora de analizar las referencias relativas a al-Andalus. De este modo, el pasado es entendido en tres categorías básicas: historia, ciencias y ruinas, es decir, la historia de los Antiguos, de sus reyes y pueblos, y de sus aciertos y errores, las ciencias y la sabiduría que atesoraron y las ruinas y monumentos que todavía perduran o era visibles durante los primeros siglos del islam

### **I. La Historia de los Antiguos y el concepto de *Ŷāhiliyya*.**

En este primer apartado vamos a considerar dos aspectos: la concepción del pasado preislámico y la escritura de los hechos anteriores a la irrupción del islam. Con respecto a la primera cuestión debemos tener en cuenta un concepto significativo: *Ŷāhiliyya*. Con respecto a la segunda, debemos analizar cómo y por qué empieza a escribirse la historia universal y la historia relativa a los pueblos y naciones antiguos (*al-awwal*) y no-árabes (*‘aḡam*).

#### **El concepto de *Ŷāhiliyya* o “Época de la Ignorancia”.**

La primera de estas categorías alude a la concepción del pasado preislámico y a la escritura de los hechos anteriores a la irrupción del islam. Según señalaba F. Rosenthal, la historia preislámica está presente en la historiografía árabe desde sus inmediatos inicios pese a que ésta suponía un aspecto un tanto incómodo. El gran especialista

---

<sup>5</sup> Acerca de este fresco de los “Seis reyes”: Grabar, 1954, 1979.

insistía en que la aparición de Mahoma marca una ruptura dentro de la mentalidad islámica de la historia universal, de tal manera que la historia antigua anterior a islam es el relato de los errores y la idolatría y difícilmente podía integrarse dentro de la historiografía islámica, destinada fundamentalmente a ilustrar el triunfo y la verdadera fe que suponía la irrupción del islam. De este modo, según afirma, esta falta de interés hizo que la historia antigua no fuese nunca completamente integrada en la historiografía islámica<sup>6</sup>.

Esta noción de la historia preislámica deriva, aunque F. Rosenthal no lo señale explícitamente, del concepto que empleaban los autores árabes para referirse al periodo anterior al islam: *Yāhiliyya*. Este término aparece ya en el Corán y procede de la raíz árabe *y-h-l* que hace referencia a “ignorancia” o “barbarie”, de ahí las traducciones habituales que se suelen hacer de este término como “época de ignorancia o barbarismo”. Designaría por tanto un periodo, la época anterior a la venida de Mahoma, pero también la actitud que lo caracterizaba, la barbarie, la idolatría o el paganismo, la violencia tribal, la inmoralidad o la injusticia de los no-creyentes. En definitiva *yāhiliyya* encarnaría la antítesis del islam<sup>7</sup>.

*Yāhiliyya* es además un concepto que ha llamado enormemente la atención de los investigadores y que se encuentra en la base misma del interés de los primeros especialistas en el mundo islámico. Fue traducido por E. Gibbon como “Época de la Ignorancia” (Age of Ignorance), tal y como también la traducía F. Rosenthal<sup>8</sup>, mientras que I. Goldziher, uno de los fundadores de los estudios islámicos en Europa, sugería que *y-h-l* debía entenderse como lo opuesto a *ilm* y que por tanto no debía traducirse como “ignorancia” sino como “barbarie”, definiendo el término *yāhiliyya* como “Época de Barbarie” (Barbarei)<sup>9</sup>. Pero también ha sido definida como “Época de Pasión impetuosa” (Age of impetuous Passion) o como “Época de Obstinada impetuosidad” (Age of Obstinate Impetuosity)<sup>10</sup>.

---

<sup>6</sup> Rosenthal, 1968, 90-1, nota 1. Los autores árabes alegaban que “no vemos ninguna utilidad en estudiar las condiciones de otras naciones y su historia no ha llegado a nosotros de una forma coherente”.

<sup>7</sup> Acerca del término: Goldziher, 1889; Pines, 1990; Khalidi, 1994, 1-3; Drory, 1996; Hawting, 1999, 2-5; William, 2001; Abumalham, 2007 y Webb, 2014a, 2014b. Igualmente *E.I.*, 2ª ed.

<sup>8</sup> E. Gibbon, 1776-1789, 5, 234, ya traducía el término *al-Yāhiliyya* como “Age of Ignorance”, y la traducción era aceptada por F. Rosenthal, 1970, 33.

<sup>9</sup> Goldziher, 1889 y discutida por Rosenthal, 1970, 34.

<sup>10</sup> Hoyland, 2001, 9 y Robinson, 2003, 14 respectivamente. Se prefiere su traducción como “Época de Ignorancia” antes que “Época de Barbarie”: Khalidi, 1994, 1-3; Hawting, 1999, 2-5 y Robinson, 2003, 14.

Recientemente, sin embargo, se ha reconsiderado esta concepción del término y se ha tratado de aportar nueva luz sobre los testimonios que sustentan esta interpretación tradicional. Creo que los resultados son muy interesantes puesto que evidencian que el concepto de *yāhiliyya* no es ningún caso un concepto estático sino enormemente dinámico, ambiguo y complejo<sup>11</sup>. La más reciente aportación en este sentido es la de P. Webb quién ha analizado las menciones que aparecen no sólo en el Corán o en las tradiciones del Profeta sino también en los diccionarios islámicos o en los comentarios y exégesis del Corán, señalando que el significado originario del término *yāhiliyya* es el de una actitud, la de aquellos que son ignorantes del mensaje divino y que no se comportan de acuerdo a él. Sólo transcurridas dos o tres generaciones, ese comportamiento pasaría a designar también al periodo en el que se comportaban como *yāhiliyya*<sup>12</sup>. Posteriormente, en el siglo IX y X, los autores concretarían cada vez más este periodo, bien como el tiempo anterior al islam o sin-islam (*lā islām*) o como “el periodo de *al-fatra*” es decir, la etapa comprendida entre dos profetas, por lo general Jesús y Mahoma, pero también entre Adán y Noé, Noé e Idrīs, o entre Adán y Jesús, como hace por ejemplo al-Ṭabarī, en su *Ta’rīj al-Rusul wa-l-Mulūk*. Al mismo tiempo, el término sigue designando al modo de vida y el comportamiento de los no-musulmanes, como hace también al-Ṭabarī, que además vincula esta actitud con la adoración de los ídolos y las comunidades politeístas<sup>13</sup>. Finalmente, los autores del siglo XII ya aluden a *yāhiliyya* como el “pasado” (*al-qadīma*) y enfatizan además las cualidades negativas del mismo señalando que representa la pasión y el antagonismo frente al islam, vinculándose además con el propio pasado preislámico árabe en la Península Arábiga. Estas últimas noticias conforman pues la caracterización clásica del término y la que habría sustentado la interpretación que han hecho los estudiosos occidentales desde Gibbon<sup>14</sup>.

Es este mismo doble sentido, cronológico y de comportamiento no-islámico, el que caracteriza el empleo del término *yāhiliyya* en al-Andalus por parte de los autores árabes para referirse a época preislámica. Por ejemplo, al-Maqqarī indica que los *afāriqa* eran *yāhiliyya* e ‘Īsà b. Aḥmad al-Rāzī alude a un rey *yāhili* llamado

<sup>11</sup> Rosenthal, 1970, 32-5; Stetkevych, 1979 y Drory, 1996.

<sup>12</sup> P. Webb señala que, aunque esta dimensión temporal parece aparecer en los primeros momentos, lo cierto es que no está todavía en ningún caso fijada como “el periodo anterior al Islam”, sino más bien como el “periodo sin Islam”: Weeb, 2014a, 28-32.

<sup>13</sup> Webb, 2014a, 33-4; 38-40; 2014b, 77, 80-1.

<sup>14</sup> Webb, 2014a, 35-7 y 40-44 y 93. R, Drory proponía, en cambio, que los comienzos de la interpretación negativa del término tuviera lugar en el siglo VIII, bajo instancias abbasíes: Drory, 1996, 43.

Diyūsuqiyūs como fundador de Toledo<sup>15</sup>. Al-Ḥimyarī señala a propósito de Écija que “sus habitantes, tanto en la *yāhiliyya*, como en tiempo del islam, han estado siempre inclinados a la revuelta y a la insubordinación”<sup>16</sup>. La referencia tiene por tanto un sentido cronológico, pero también indica una actitud, la rebeldía y la insubordinación, que se identifican como propias de la *yāhiliyya*<sup>17</sup>. En otro ejemplo tomado del *Dikr* se emplea el término en el mismo sentido cronológico al hablar del pasado de Córdoba: “[Córdoba] es la metrópoli y el ombligo de al-Andalus, la sede real en la antigüedad y en la actualidad, en la *yāhiliyya* y con el islam”<sup>18</sup>. En una fetua andalusí del siglo IX, recogida por el ulema magrebí al-Wanšarīsī (m. 914/1508), se desaprueba que los musulmanes participen de las festividades cristianas en Navidad y que asuman prácticas propias de la *yāhiliyya*<sup>19</sup>. Y en una traducción árabe como la de Orosio también encontramos empleado el término *yāhiliyya*, referido en este caso a aquellos “ignorantes, equivocados” (*al-yuhhāl*) que no reconocen la naturaleza de Dios y que alegan que el mundo es eterno (*qadīm*), que nunca cesará de existir y que no tiene creador<sup>20</sup>.

A la hora de atender a las particularidades que rodean el concepto de *yāhiliyya* es interesante aludir al *Kitāb al-aṣnām* (*Libro de los Ídolos*) del autor oriental Hišām b. al-Kalbī (m. 206/821-2), una fuente imprescindible para tratar de reconstruir el universo religioso de las ciudades de Medina y La Meca previo a la irrupción del islam<sup>21</sup>. Su obra es un testimonio de un pasado preislámico imbuido de paganismo e idolatría, identificada aquí como *yāhiliyya*. Sin embargo, pese a aludir a la multiplicidad de divinidades e ídolos que eran adorados (Wadd, Yaghūth, Suwā, Ya’ūq o Nasr), Ibn al-Kalbī se esfuerza desde el comienzo de su obra por subrayar el origen monoteísta de las creencias árabes, derivado en última instancia del Dios de Abraham e Ismael, dibujando

<sup>15</sup> Al-Maqqarī, *Nafh*, I, 133-4/I, 23-4, citando para ello a Ibn al-Nazzam e Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* V, 273/206, citando a ‘Isā b. Aḥmad al-Rāzī.

<sup>16</sup> Al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 53/20.

<sup>17</sup> M. Abumalham señala que, más allá del contexto temporal del término, “las actitudes de la *yāhiliyya* pueden darse en cualquier contexto histórico” (Abumalham, 2007, 16), algo que tiene pleno sentido en la noticia de al-Ḥimyarī.

<sup>18</sup> *Dikr*, 21/37, que cita a al-Rāzī. La misma noticia y la cita de al-Rāzī se repiten en al-Maqqarī, *Nafh*, I, 460/I, 201. Acerca de otros usos y menciones de la *al-yāhiliyya* en al-Andalus: Ramírez del Río, 2001.

<sup>19</sup> Al-Wanšarīsī, *al-Miyār*, ed. M. Ḥayyī, Rabat, 1981, XI, 151-2. El autor de la fetua es el cadí andalusí Yaḥya b. Yaḥya (m. 234/849). Acerca este autor y su obra: Vidal Castro, 1993 y 1995; Lagardère, 1995; García Sanjuán, 2001.

<sup>20</sup> K. *Hurūšiyūs*, p. 333, nº 1; Orosio, *Hist.* VII, 1-4. El pasaje de Orosio ha sido aquí transformado, obviando la disputa cristiano-pagana a la que alude y centrando la cuestión en Dios como creador del mundo y en su unicidad (*tawḥīd*): Sahner, 2013, 922-4, 927 que traduce (*al-yuhhāl*) como “paganos”.

<sup>21</sup> Hišām b. al-Kalbī, *K. al-aṣnām*, ed. Zakī, 1914; trad. Faris, 1952. Acerca de este autor: *E.I.* 2ª ed. el prefacio de la trad. al inglés y Saccon, 1999.

la idolatría y el politeísmo previo a Mahoma como un error o una caída menor en la *yāhiliyya*, explicando las causas por las que se habría obrado este cambio y cómo había surgido el culto a los ídolos<sup>22</sup>.

La impronta religiosa del concepto de *yāhiliyya* resulta pues un rasgo muy destacado en el modo en el que se percibe el pasado preislámico universal y peninsular. Esta resulta evidente incluso en la utilización del término *aṣnām* (sing. *ṣanam*) al que alude el propio Hišām b. al-Kalbī para referirse a los “ídolos”, y que los autores árabes emplean para aludir a las estatuas antiguas de al-Andalus, otorgándoles de este modo un significado concreto<sup>23</sup>. Sin embargo, lo que no puede admitirse en ningún caso es que, a partir del término “ignorancia” (en un sentido estrictamente religioso) se afirme, como suele ser habitual, que existe un desinterés o una “ignorancia” por el pasado preislámico. El ejemplo de Hišām b. al-Kalbī o el de los autores andalusíes muestra acaso lo contrario, sin embargo, la idea, avalada por la traducción de E. Gibbon, fructificó en seguida, de tal manera que resulta habitual encontrar comentarios de los arqueólogos y viajeros occidentales que visitaron las ruinas y ciudades de Oriente a partir del siglo XVIII acerca de la “ignorancia”, la indiferencia, el “desinterés” y la “idolatría” con la que los locales concebían y se referían al pasado y sus ruinas. En realidad, este paradigma sirvió para justificar la dominación colonial y el saqueo de antigüedades que los europeos llevaron a cabo y que sostenía la necesidad de recuperar y proteger unas antigüedades de las que los musulmanes eran ignorantes y e incapaces de apreciar y reconocer su valor estético y científico<sup>24</sup>.

### **La escritura de la historia preislámica.**

El término *yāhiliyya* marca pues una ruptura con respecto al islam, pero sería igualmente un error parte considerar sólo este aspecto. En realidad el término guarda pleno sentido con la concepción, eminentemente religiosa, que tiene la historia preislámica dentro del mundo islámico y que hace de la aparición de Muḥammad no tanto una ruptura, como consideraba F. Rosenthal, sino la culminación de una historia

---

<sup>22</sup> Hišām b. al-Kalbī, *K. al-aṣnām*, trad. 4-5, 6, 8 y 24. Indica que las estatuas de Isāf y Nā'ila (un hombre y una mujer convertidos en piedra al cometer adulterio en el santuario de la Meca) habían sido colocadas como advertencia contra aquellos que violaran el santuario, pero luego se convirtieron en ídolos adorados. Ibn al-Kalbī omite divinidades frecuentemente mencionadas en la poesía preislámica y, sin embargo, incluye algunos dioses referidos a la época de Noé: Webb, 2014a, 53-4. También Van Reeth, 2012.

<sup>23</sup> Hišām b. al-Kalbī alude a *aṣnām* como ídolos o imágenes de un hombre, en cambio, emplea *awṭān* cuando los ídolos son piedras u objetos de adoración y *aṣṣab* para designar a las piedras o betilos ante los que se ofrecían sacrificios. Acerca del término *ṣanam*: Scagliarini, 2007 y *E.I.*, 2ª ed.

<sup>24</sup> Remito a la introducción, nota 12 o 22.



sagrada marcada por el triunfo del monoteísmo frente a la “ignorancia”, en la que Dios es el que dicta, con sus castigos y recompensas, el destino de los hombres<sup>25</sup>. El pasado preislámico es pues ese espejo que advierte e ilustra sobre aquello que debe ser imitado y repudiado, un “repositorio de advertencias morales” como apuntaba R. Mottahedeh. Él subraya que esta idea se encuentra presente ya en el propio *Corán* donde algunos pasajes exhortan precisamente a averiguar qué fue lo que pasó con aquellos que rechazaron el mensaje divino y a extraer un conocimiento de ello<sup>26</sup>. Del mismo modo, las palabras con las que al-Ṭabarī introducía su *Tāʾrīj al-Rusul wa al-Mulūk* (*Historia de los profetas y los reyes*) resultan significativas en este sentido. En ellas señala que en su libro se va a hacer eco de aquellos reyes que aceptaron el mensaje de Dios y contribuyeron a su expansión y aquellos otros que lo ignoraron y lo despreciaron, y las consecuencias que tuvieron por ello<sup>27</sup>.

La historia preislámica está presente pues desde los mismos inicios del islam y, en realidad, plenamente integrada dentro de la historiografía árabe. Existen numerosos estudios acerca del surgimiento y desarrollo de la escritura de la historia en el mundo islámico, sus inicios en relación a la recopilación de tradiciones del Profeta (*ḥadīth*) o los comentarios coránicos (*tafsīr*), el paso de la oralidad a la tradición escrita y la compilación de noticias (*ajbār*) relativas a la vida del Profeta (*sīra*), las historias de los profetas de la tradición judeo-cristiana (*qiṣaṣ al-anbiyā o isrāʾiliyyāt*), la redacción de las obras sobre las conquistas o “aperturas” (*futūḥ*) hasta la aparición de las obras de Historia (*taʾrīj*)<sup>28</sup>.

La noción de historia preislámica en el islam se desarrolla pues en estrecha vinculación con la tradición judeo-cristiana y la exégesis del Corán, pero debe relacionarse con otros elementos y procesos no menos significativos como el interés por la codificación lingüística, la recopilación y estudio de la poesía preislámica de los antiguos árabes, y disciplinas como la genealogía o la cronología, fundamentales para trazar una perspectiva madura de la historia que integre las distintas cronologías

---

<sup>25</sup> Acerca de cómo el pasado preislámico puede ser fácilmente integrado en la concepción histórica islámica: Yücesoy, 2007, 2009; Di Branco, 2009 y Sizgorich, 2010.

<sup>26</sup> *Corán*, III: 137 y 12: 111 y Mottahedeh, 1994.

<sup>27</sup> Al-Ṭabarī, *Tāʾrīj al-Rusul wa al-Mulūk*, ed. Goeje, I, 5/trad. F. Rosenthal, I, 168.

<sup>28</sup> Acerca de los orígenes de las narraciones históricas en el mundo islámico medieval: Rosenthal, 1962, 1968; Conrad, 1987a; Khalidi, 1994; Noth y Conrad, 1994; Donner, 1998; El-Hibri, 1999; Robinson, 2003; Yücesoy, 2007; Rubin, 2007; Sizgorich, 2010. Esta concepción providencialista de la historia religiosa preislámica culmina con Mahoma y con los califas musulmanes, que quedan asemejados a los reyes-profetas de la tradición judeo-cristiana, especialmente con Salomón: Borrut, 2003; El-Hibri, 2004.

(judía, griega o persa)<sup>29</sup>. Igualmente cabe considerar fenómenos como el Mu'tazilismo (escuela teológica desarrollada bajo el reinado de al-Ma'mūn y que insta a un racionalismo)<sup>30</sup> o la *Šu'ūbīyya* (que propugnaba la igualdad entre los árabes y los no árabes apuntando incluso en algunos casos la superioridad cultural de estos últimos)<sup>31</sup>, así como el enorme proceso de recepción del pasado cultural clásico que comienza en Oriente, en Bagdad, a mediados del siglo VIII, donde la dinastía de los abbasíes a través de la *Bayt al-Ḥikma* (*Casa de la Sabiduría*) promovió la búsqueda de manuscritos griegos, persas, siríacos o hindúes para ser traducidos y estudiados<sup>32</sup>. Todo ello contribuyó a desatar una profunda reflexión centrada en definir la posición y la identidad del islam dentro de la historia y la cultura de los pueblos pasados y coetáneos al mundo islámico.

Una pieza clave en el desarrollo de una historia preislámica escrita en árabe lo constituye el género de las “Historias de los Profetas”<sup>33</sup>. En este sentido, destaca, por ejemplo, la labor realizada por Wahb b. Munabbih' (m. 110-4/728-32), quien recopiló y reelaboró las diversas tradiciones bíblicas para insertarlas dentro de la historia islámica<sup>34</sup>. Junto con él se puede mencionar algunas de las obras conservadas más significativas de este género de las “historias de los profetas” y que, aunque tardías, consagran en realidad material de fuentes orales y de tradicionistas de los siglos VII y VIII como el propio Wahb b. Munabbih', que transmitió su obra de forma oral.

La obra del andalusí 'Abd al-Malik b. Ḥabīb, el *Kitāb al-ta'rīj*, parece encajar mejor en estas “Historias de Profetas” y no puede ser considerada una obra de historia universal como tal. Contiene una sección dedicada a narrar la creación del universo y aludir a los profetas preislámicos así como una sección dedicada a la vida de Mahoma y a la historia de los califas. En realidad su obra es una recopilación de fuentes y noticias

---

<sup>29</sup> Mottahedeh, 1994; Bowen-Savant, 2006 y Bowen-Savant y De Felipe, 2014. Algunas obras resultan fundamentales en este sentido como Muḥammad b. Aḥmad al-Bīrūnī (m. 440/1048) y su *Āṭār al-Bāqiyā* (*Vestigios del Pasado*), ed. y trad. C. E. Sachau, 1878, donde se incluyen listas de reyes y la cronología de cada una de las antiguas naciones, aludiendo a los reyes israelitas, asirios, babilonios, caldeos, egipcios, griegos (a partir de Filipo y Alejandro Magno) y emperadores romanos (a partir de Augusto).

<sup>30</sup> Sobre el Mu'tazilismo: *E.I.* 2ª ed.

<sup>31</sup> Sobre la *Šu'ūbīyya*: *E.I.* 1ª ed.

<sup>32</sup> Sobre el proceso de traducción: Walzer, 1962; Rosenthal, 1975; Von Grunebaum, 1976; Badawi, 1987; Sabra, 1987, 1996; Balty-Guesdon, 1992; Mensia 1997; Gutas, 1998; Puig, 2005; Strohmaier, 2009; Lyons, 2010. Algunas evidencias apuntan a que este proceso habría comenzado ya en época omeya: Vernet, 1968, 451-2 o Gutas, 1998, 20-7.

<sup>33</sup> Acerca del género de las *Qiṣaṣ al-Anbiyā'*: Khoury, 2010.

<sup>34</sup> Sobre este autor: *E.I.* 1ª ed. y 2ª ed.; Khoury, 1972; Nagel, 1978; Doufikar-Aerts, 2010, 137, 139-142.

orientales conformando un relato salpicado de múltiples anécdotas relacionadas con la historia sagrada<sup>35</sup>.

Las primeras obras relativas a la historia antigua que dejan al margen la tradición judeo-cristiana (y recurren a fuentes distintas) aparecen igualmente en los primeros siglos del islam. Esto resulta un hecho destacable y atiende a varios factores. Por un lado, en el transcurso de estos primeros siglos, la historia pasa de estar en manos de ulemas y sabios vinculados a las ciencias religiosas a ser cultivada por cortesanos que sirven ahora a los intereses de sus respectivos mecenas<sup>36</sup>. Por otro lado, la conformación de “conocimiento” secular y el desarrollo de una literatura de *adab* dedicada a satisfacer la formación y demanda del aparato burocrático y de la corte ilustrada, explica este cambio tan significativo que supuso la posibilidad de ahondar en un pasado netamente preislámico y desligarse del discurso de una historia sagrada y de la tradición judeo-cristiana y coránica<sup>37</sup>.

El pasado sasánida atrajo la atención de los autores árabes y las primeras referencias que tenemos acerca de la traducción de obras históricas no-islámicas se refieren al antiguo imperio que había sucumbido completamente (no así el imperio bizantino). Ibn al-Muqaffa' (m. 140/757) habría traducido varias obras del pahlavi, en concreto el *Libro de los Reyes* (*Khwadāynāmag*) dedicado a tradiciones históricas relativas al imperio sasánida, así como el *Ā'in-nāmag*, acerca de las instituciones. Él mismo habría escrito además un *Kitāb al-tāy fī sīrat Anūshirwān*, dedicado a la vida de Cosroes I, que habría regido el imperio sasánida entre 531 y el 579<sup>38</sup>. En cambio, la historia preislámica relativa a Grecia y Roma y especialmente los periodos primitivos de su historia, no suscitaron la atención de los historiadores árabes hasta el punto en que se detecta un llamativo vacío en la historiografía árabe al respecto.

### **¿Por qué no se escribe y se traduce sobre Grecia y Roma en Bagdad?**

Tal y como señalaba F. Rosenthal, y ha suscrito D. Gutas o M. di Branco, no hay evidencias de que se tradujeran obras greco-latinas de historia al árabe pese a que en los mismos momentos se estaban traduciendo en Bagdad las obras científicas y filosóficas

---

<sup>35</sup> Ibn Ḥabīb, *K. al-ta'rīj*, Aguadé, 1991, introd. 102. Ibn Ḥabīb empleó la biografía del Profeta, la *Sīra*, obra del mencionado Ibn Hišām o el *K. al-magāzī* de al-Wāqidī (m. 297/822).

<sup>36</sup> Meisami, 1993, 252 y Yücesoy, 2007.

<sup>37</sup> Rosenthal, 1962; Khalidi, 1994, 83-130 y Yücesoy, 2007.

<sup>38</sup> Acerca del papel de Ibn al-Muqaffa': Arjomand, 1994; Dooner, 1998, 199; Rubin, 2005 y Bowen-Savant, 2013b, 34-5.

más destacadas<sup>39</sup>. Cuando aparecen las primeras obras de historia universal en la historiografía árabe, -desde la segunda mitad del siglo IX y principios del siglo X, y de la mano de autores como al-Ya'qūbī (m. 284/897)<sup>40</sup> y fundamentalmente al-Ṭabarī y al-Mas'ūdī-, el espacio dedicado a la historia de los profetas y los reyes sasánidas es mucho más significativo que el empleado para relatar la historia de griegos y romanos, donde además se omite particularmente la historia anterior o posterior a Alejandro Magno así como la historia de la monarquía y la república romana<sup>41</sup>. Únicamente sobresalen figuras como Alejandro Magno, vinculado tempranamente con la figura coránica de Dū l-Qarnayn, y la lista de emperadores romanos y bizantinos entre los que destaca Constantino y el relato de su conversión al cristianismo, subrayando así aquellas figuras que constituyen un modelo y un punto de inflexión dentro de la historia universal de la salvación que tiene como punto final el triunfo del islam<sup>42</sup>.

En este sentido, el panorama andalusí resulta ser particularmente original. La traducción del *Kitāb Hurūsiyūs* y la evidencia de que no sólo esta obra sino otros autores como Ahmad al-Rāzī emplearon fuentes latinas resulta una excepción muy llamativa. Ambas obras se encuadran dentro de esta tradición historiográfica árabe y combinan la narración de una historia política (universal en el caso del “Orosio árabe” y peninsular en el caso de al-Rāzī) con las principales referencias de la historia sagrada derivadas de la tradición judeo-cristiana, aludiendo a distintos profetas preislámicos o a eventos significativos como las distintas conquistas sufridas por Jerusalén, las persecuciones contra los cristianos o la conversión de Constantino y Recaredo.

Se han apuntado algunas hipótesis para explicar por qué la historiografía árabe no consideró conveniente traducir o referirse a la historia de Grecia y Roma (a excepción del panorama andalusí que, sin embargo, suele ser obviado en este sentido). B. Lewis apuntaba la idea de la conciencia de “superioridad” cultural por parte de los musulmanes que explicaría la completa falta de interés y curiosidad acerca del pasado

---

<sup>39</sup> Rosenthal, 1975, señala que la historia es uno de los temas no traducidos a excepción de algunas leyendas y primitivas que sí serían conocidas. También Gutas, 1998 y Di Branco, 2009.

<sup>40</sup> Al-Ya'qūbī, *Ta'riḥ*, ed. Houtsma, 1883. Acerca de este autor: *E.I.* 2ª ed.

<sup>41</sup> Rosenthal, 1968, 91-3; Dooner, 1998, 198-9; Di Branco, 2009 y König, 2009, 2015. Gaube, 1982, señala que la incorporación de fuentes no bíblicas o coránicas tiene lugar alrededor del siglo X, destacando las figuras de al-Ṭabarī y al-Mas'ūdī.

<sup>42</sup> Acerca de la figura de Constantino como introductor del cristianismo frente al paganismo previo, así como la inclusión de referencias a la historia religiosa del judaísmo y del cristianismo en las obras de los historiadores árabes: Di Branco, 2009, 107-133.

preislámico<sup>43</sup>. Igualmente se argumenta que el politeísmo de los antiguos griegos y romanos provocaba un fuerte rechazo entre los autores árabes y suponía un obstáculo insalvable. Según indicaba F. Rosenthal, aquellas obras imbuidas de un “sospechoso” politeísmo no serían traducidas, en cambio las obras científicas, en las que se hallaría un menor grado de referencias a los distintos dioses paganos, sí pudieron ser traducidas y estudiadas<sup>44</sup>. Por tanto, la mayoría de los argumentos insisten en señalar que la concepción de la historia preislámica como *yāhiliyya* o “época de ignorancia” (especialmente el politeísmo de los antiguos griegos y romanos) sería la causa que explicaría su no inclusión en la historiografía islámica. Sin embargo, ya he señalado que esta idea parte a nuestro juicio de una errónea interpretación del término *yāhiliyya* que extrapola su sentido de “ignorancia” religiosa a una ignorancia y desinterés hacia todo lo que tenga que ver con el pasado. El hecho de que los autores árabes no tengan ningún reparo en aludir al pasado preislámico y a otros periodos y reyes igualmente tachados de idólatras (como el antiguo Egipto faraónico y Ptolemáico, los propios reyes persas o buena parte de la propia historia preislámica de al-Andalus) pone en duda esta idea<sup>45</sup>.

Considero que estos argumentos no responden a las evidencias que ofrecen las fuentes árabes y no recogen la complejidad del acercamiento al pasado que pretendo poner de manifiesto en esta tesis. El estudio de la religión y del pasado no son para los autores árabes disciplinas opuestas, sino que pueden llegar a ser plenamente complementarias. El *Corán* será siempre una referencia para los autores a la hora de referirse al pasado, tomando citas y paralelos recurrentes de los monumentos que menciona (como señalaré en las siguientes páginas) y ofreciendo un marco cronológico e ideológico en el que integrar el pasado. Lejos de tener una concepción del pasado “radical” e “inmovilista”, centrada en su rechazo y en su catalogación como “época de la ignorancia”, las noticias árabes evidencian una capacidad de adaptación y justificación de las necesidades que apunta a una profunda reflexión sobre el pasado y el presente centrada en clarificar qué lugar ocupa el islam frente a las culturas antiguas y coetáneas, su historia y conocimiento.

---

<sup>43</sup> Lewis, 1962, 180; Christys, 2002, 144-5 y Trigger, 1989, 44.

<sup>44</sup> Rosenthal, 1968, 75; 1975, 24-8.

<sup>45</sup> Las reflexiones de al-Mas'ūdī acerca de otras religiones: Alias, 2011.

En realidad el paganismo no suponía tanto una amenaza espiritual como un desafío intelectual<sup>46</sup>. Un ejemplo resulta claro. Para tratar de conciliar el hecho de que obras de filosofía y ciencia debieran remitirse a unos sabios paganos e ignorantes del mensaje divino, los autores árabes señalaron que los griegos y romanos habían sido en realidad *Ṣābi'ūn* (sabeos) o adoradores de las estrellas, un pueblo identificado tradicionalmente con las comunidades helenizadas de Ḥarrān, cuyo paganismo se haya estrechamente fundido con la astrología y la magia, y que son definidos en el *Corán*, junto con cristianos y judíos, como “gente del libro” (*ahl al-kitāb*), es decir, aquellos que han recibido las sagradas escrituras reveladas gracias a profetas (Moisés y Jesús) y que se distinguen por tanto de los idólatras y politeístas, denominados habitualmente como *mušrikūn* o también como *mayūs*<sup>47</sup>.

La ausencia de traducciones y de una historia de Grecia y Roma se explica por otros motivos, en mi opinión. En primer lugar, creo que el relato de la historia primitiva greco-romana estaba ausente de buena parte de las fuentes que sirvieron como modelo y base para redactar la historia preislámica. Las crónicas bizantinas de época tardoantigua, empleadas por los autores árabes, no incluyen estos episodios relativos al pasado pagano de Grecia y Roma<sup>48</sup>. Es más, el *curriculum* de estudios empleado por las comunidades cristianas en Oriente, y que serviría de modelo al mundo islámico, derivaba del tardo-romano *trivium* y *quadrivium*, y parece que éste privilegiaba justamente las temáticas traducidas al árabe, sin incluir la historia antigua<sup>49</sup>.

En segundo lugar, sospecho que hay un trasfondo cultural y político. El imperio bizantino pervivió tras las conquistas árabes del siglo VII y VIII y se convirtió en el gran enemigo y referente para el mundo musulmán durante los primeros siglos. El pasado greco-romano queda circunscrito a estas regiones situadas ahora fuera de la *Dār al-islam* y resulta por ello más complejo de asumir. Es un caso netamente distinto al pasado sasánida donde, tras la conquista musulmana, no había ninguna entidad política que reclamara como propio ese pasado. Lo mismo sucede con el Egipto faraónico. Esto puede ser por tanto una diferencia significativa.

---

<sup>46</sup> Para J. Walbridge los dioses antiguos no supusieron tanto una amenaza espiritual (el cristianismo y el judaísmo son las religiones en referencia y competencia) como un desafío intelectual: Walbridge, 1998, 402 y Mattock, 1992.

<sup>47</sup> Sobre los sabeos: *E.I.* 2ª ed. así como Walbridge, 1998; Genequand, 1999; Pingree, 2002.

<sup>48</sup> Di Branco, 2009, 26-32 y 108.

<sup>49</sup> Di Branco, 2009, 33-37. Sobre el *trivium* y *quadrivium* en el islam: De Callatay, 2008.

En tercer lugar, esta historia antigua no interesaba a los autores árabes porque no resultaba útil a sus propósitos. Tal y como ha evidenciado D. Gutas, es la demanda y la “utilidad” la que determina qué interesa y qué se traduce. De este modo, las obras traducidas al árabe evidencian una predilección por ciertos temas (medicina, astrología, filosofía o ciencias o agricultura), es decir, aquellas materias que eran demandadas por la corte de Bagdad y las élites y aquellos tratados que tenían una utilidad y una aplicación en el presente. No es un mero interés científico, sino también cultural, económico y social<sup>50</sup>. En este sentido, se puede apuntar un interés por conocer y “preservar” la historia preislámica de imperios ya desaparecidos como el sasánida (donde se puede sospechar quizás un interés y una demanda especial ejercida por las distintas familias de origen sasánida que coparon las más altas esferas del poder con el califato abbasí), o de regiones que contaban con una amplísima realidad arqueológica que aludía a su antigüedad y que suscitaba interrogantes como Persia o Egipto fundamentalmente (de ambas se afirma que tienen grandes listas de reyes que van desde la Creación hasta la conquista musulmana). En cambio, la historia primitiva de Grecia y Roma alude a una concepción política netamente distinta, difícil de asimilar e integrar dentro del mundo islámico: la Grecia de las *poleis* y la Roma republicana, con el senado y los cónsules<sup>51</sup>.

En al-Andalus, estos tres aspectos no se cumplen y muestran dónde residen las particularidades del caso peninsular. En primer lugar, las obras traducidas y utilizadas por los autores árabes andalusíes son obras latinas tardoantiguas que incluyen estos episodios relativos a Grecia y Roma, y que son bien conocidas y atestiguadas en al-Andalus como ya he destacado. En segundo lugar, en la Península sí parece haber una entidad política que reclama como propio el pasado peninsular. La monarquía asturiana se considera heredera de los reyes visigodos y sustenta en ello su legitimidad. Las crónicas asturianas (la *Crónica Albeldense*, por ejemplo) aluden a los emperadores romanos y los reyes visigodos que dominaron Hispania en la antigüedad y evidencian que este discurso sobre el pasado preislámico estaba vigente en la Península por lo

---

<sup>50</sup> Gutas, 1998, 107-150. Incluso cabe apuntar en algunos casos un interés lingüístico, intelectual y religioso ligado a la exégesis del Corán, a la codificación del árabe y a la recopilación de poemas preislámicos y de tradiciones judeo-cristianas que poder relacionar y vincular con el relato coránico: Yucesoy, 2009.

<sup>51</sup> Dietrich, 1971; Giannoulos, 1990; Robinson, 2003, 131-2 y Di Branco, 2009, 36. No obstante, hay referencias significativas como la de Abū Sulaymān al-Mantiqī al-Sijistānī (m. 391/1001), autor del *Siwān al-ḥikma*, que proporciona una cronología acerca de la fecha en la que vivieron los sabios griegos e introduce detalles como la conquista de Atenas de *Khusraw b. Dārā* (Jerjes, hijo de Dario). Acerca de este autor y esta obra: *Siwān al-ḥikma*, ed. Dunlop, 1979 y Daiber, 1984.

menos desde finales del siglo IX y que era objeto de reflexión y también de disputa y controversia. Finalmente, y en tercer lugar, si en el siglo X en al-Andalus existen traducciones y relatos árabes sobre historia preislámica, sobre materias y personajes desconocidos y ajenos a la tradición islámica, es porque hay una necesidad y un interés muy específico en ello.

Hay además un aspecto que resta todavía por resaltar en el que al-Andalus se revela una vez más como una región original. El *K. Hurūšiyūs* es la única traducción árabe de una obra histórica antigua de la que se tiene noticia y de la que existen toda clase de evidencias<sup>52</sup>. En este sentido, si un libro de historia antigua podía haber suscitado atención y ser traducido en el mundo musulmán debía de haber sido éste, es decir, una obra en la que la historia universal queda trazada desde un punto de vista cristiano, monoteísta, plenamente marcada por los designios de Dios, algo que resulta aceptable para el lector musulmán. Sin embargo, lo extraordinario es que, existiendo la opción (más fácil y barata) de realizar una traducción parcial o incluso una traducción oral y puntual (y quizás no haya que apuntar una razón más plausible que ésta para explicar esta ausencia de traducciones) se optara en cambio por invertir tiempo y dinero en traducir y compilar el texto de Orosio con el de diversas fuentes antiguas para conformar una historia universal netamente original.

## II. Las Ciencias de los Antiguos: ‘*Ūlūm al-’Awā’il*’.

Tras analizar la concepción de la historia preislámica y el sentido que cabe otorgar al concepto de *yāhiliyya*, el segundo aspecto a considerar a la hora de entender la concepción islámica del pasado se refiere al conocimiento y las ciencias atribuida a los Antiguos.

El concepto *yāhiliyya* caracteriza el pasado preislámico desde un punto de vista religioso como un periodo y una actitud de “ignorancia” por desconocer el islam (la raíz *y-h-l* es justamente contraria a *’ilm* o “conocimiento”). El concepto de *’ilm* (del que deriva el plural *’ulūm*) es pues muy significativo puesto que designa al “conocimiento” o la “ciencia”, entendida en primer lugar como el conocimiento que poseían las figuras

---

<sup>52</sup> Tan sólo se alude a una *Historia de los Griegos* traducida por Ḥabīb b. Bahrīz de Mosul, de la que, sin embargo, no parece haber trazas evidentes en las fuentes árabes posteriores, al contrario de lo que ocurre con el *K. Hurūšiyūs*: Rosenthal, 1968, 79 y Di Branco, 2009, 33 y 132.



bíblicas y los profetas preislámicos y que los distinguía del resto de mortales. En un segundo plano los autores aluden a *ḥikma* o “sabiduría”, considerado quizás un término más específico, pero que acabó siendo equiparable a *‘ilm*<sup>53</sup>. Ambos conceptos serán utilizados para referirse a las “Ciencias de los Antiguos”, *‘Ulūm al-’Awā’il* o *‘Ulūm al-ḥikmiyya*, así como para aludir a la sabiduría y los sabios (*ḥukamā*) griegos y romanos<sup>54</sup>.

Dentro del contexto cultural y social de los primeros siglos del islam en el que tienen lugar fenómenos ciertamente interesantes como la aparición de una historiografía árabe, el desarrollo de una literatura de *adab* o el Mu’tazilismo, hay un aspecto que resulta destacado: la “recepción”, “apropiación” y “naturalización” del pasado cultural clásico (siguiendo la tradicional definición defendida por A. I. Sabra), que comienza en Oriente, en Bagdad, a mediados del siglo VIII en la denominada *Bayt al-Ḥikma* (Casa de la Sabiduría) a instancias de la dinastía abbasí y de la élite política e intelectual del momento y que supuso la búsqueda, acopio y traducción de manuscritos griegos, persas, siríacos, arameos o hindúes. De este modo, las obras greco-latinas fueron vertidas al árabe, comentadas y empleadas por los autores del mundo musulmán medieval durante siglos hasta llegar a al-Andalus y, a partir del siglo XII-XIII, también a la Europa cristiana una vez que las obras fueron traducidas al latín<sup>55</sup>.

Este proceso de recepción, apropiación y naturalización de las ciencias antiguas constituye pues uno de los fenómenos más relevantes de la historia de la humanidad dada su intensidad, dimensión y objetivos, sin embargo no ha sido hasta fechas recientes en las que ha sido considerado como tal. Era habitual (y todavía sigue siéndolo en cierta medida) dibujar al mundo musulmán medieval en este proceso como mero “transmisor” y “salvaguarda” de un legado clásico que los europeos siempre han considerado como suyo propio. Desde esta óptica, el mundo musulmán medieval se habría limitado a traducir y conservar estas obras sin aportar nada nuevo a la ciencia, sin saber asimilarla e impregnarse de ella, aduciendo incluso que los verdaderos artífices de este proceso habían sido las comunidades cristianas, helenizadas y persas y no los árabes, así como

---

<sup>53</sup> Rosenthal, 1970, 28-38.

<sup>54</sup> Al-Juwārizmī, en el siglo IX, ya clasificaba las ciencias en dos categorías: “Ciencias islámicas” y “Ciencias de los Antiguos”: Sabra, 1987, 1996 o Martos Quesada, 2006, 84-6. Por su parte, el término *al-’Awā’il*, literalmente “los primeros”, se puede traducir aquí como “los Antiguos”. Revela una cierta distancia y relación entre los “Modernos” o *al-muta’ajjirūn*, y los “Antiguos” o *al-mutaqaddimūn*, similar a la que se plantea en la Querrela de los Antiguos y los Modernos: Stock, 1979; Maravall, 1986; Courtenay, 1987; Gilbert, 1987; Trinkaus, 1987.

<sup>55</sup> Véase anteriormente nota 32.

destacando una presunta indiferencia u oposición del islam frente a la ciencia puesto que respondía a esa “Época de la Ignorancia” o *Yāhiliyya*<sup>56</sup>.

Hoy en día esta visión ha sido convenientemente denunciada<sup>57</sup>. Las Ciencias de los Antiguos despertaron en realidad gran atención entre los autores árabes. La imagen más habitual con la que se caracteriza a los griegos es justamente la de aquellos que tienen *ḥikma* y son sabios (*ḥakim*) y es sorprendente comprobar el número de detalles y aspectos que los autores árabes parecen conocer acerca de Aristóteles, Euclides, Ptolomeo o Hipócrates. Obras como el *Ta’rīj al-aṭibbā’ wa-l-ḥukamā’* de Ishāq b. Ḥunayn (m. 298/910), el *Kitāb al-Fihrist* de Ibn al-Nadīm (m. 385/995), y el *Siwān al-ḥikma* del persa Abū Sulaymān al-Manṭiqī al-Sijistānī (m. 391/1001) resultan muy interesantes en este sentido<sup>58</sup>.

La recepción de este valioso material generó además preguntas inquietantes y suscitó una profunda reflexión. Un autor polifacético, vinculado a la corte de los abasíes y al movimiento del mu’tazilismo y versado en las más diversas tradiciones y conocimientos como ‘Amr ibn Baḥr al-Ŷāḥiz (m. 255/868-9) resulta ser un autor muy interesante, pues en él convergen buena parte de estas preocupaciones que oscilaban en torno a la justificación del estudio de estas “ciencias humanas” (*al-‘ulūm al-insāniyya* frente a la “ciencia religiosa” o *al-‘ilm al-ilāhī*), acerca del origen y procedencia de estos conocimientos, sobre si los Modernos podían acceder, equiparar o superar la labor y el conocimiento adquirido por los Antiguos o si el acceso a este conocimiento debía ser fiel y preservar el original o si, por el contrario, debía restringirse, revisarse y corregirse, depurando errores y malinterpretaciones<sup>59</sup>.

En sus obras al-Ŷāḥiz pone de manifiesto tres cuestiones que nos resultan relevantes. En primer lugar, existe una perfecta armonía entre religión y ciencia, entre el conocimiento (*‘ilm*) y el acercamiento a Dios, afirmando que la búsqueda y adquisición de la “verdad” constituye en esencia una necesidad del ser humano y un mandato

---

<sup>56</sup> Remito a la Introducción, nota 12.

<sup>57</sup> Sabra, 1987; Gutas, 1998, 166-174 o Rius, 2013, 153-5. Se ha puesto de manifiesto que estas ideas resultaban útiles para justificar y legitimar el saqueo de papiros, manuscritos y códices que protagonizaron los europeos durante los siglos XVIII-XX y que ayudaron a conformar las hoy excelentes bibliotecas europeas: Reid, 1996; Haddour, 2008; Pormann, 2009 y 2013, así como Introducción, nota 22.

<sup>58</sup> Ibn al-Nadīm, *K. al-Fihrist*, ed. Flügel, 1871-2; Ishāq b. Ḥunayn, *Ta’rīj al-aṭibbā’ wa-l-ḥukamā’*, ed. y trad. Rosenthal, 1954. Acerca de la imagen de los griegos como sabios: Mattock, 1992. Acerca de Ibn al-Nadīm: *E.I.* 2ª ed. Acerca de al-Sijistānī y su obra véase nota 51.

<sup>59</sup> Sabra, 1996 o Yücesoy, 2009. Acerca de ‘Amr b. Baḥr al-Ŷāḥiz: Gerjes, 1980; Webb, 2012.

divino<sup>60</sup>. No se trata de un caso único. Otra eminente figura de la época como Ya‘qūb b. Ishāq al-Kindī (m. 252/866) sostenía igualmente en su tratado *Sobre la primera Filosofía (Fī al-Falsafa al-Ūlā)* la plena justificación del estudio de la Filosofía como un camino hacia la “única verdad”:

“We ought not to be ashamed of appreciating the truth and acquiring it wherever it comes from, even if it comes from races distant and nations different from us. For the seeker of truth nothing takes precedence over the truth, and there is no disparagement of the truth, nor belittling either of him who speaks it or of him who conveys it. No one is diminished by the truth; rather does the truth ennoble all”<sup>61</sup>.

En segundo lugar, al-Ŷāḥiz resalta que este conocimiento de los Antiguos era todavía recuperable por los hombres. Se reconoce y valora la aportación al conocimiento hecha por los Antiguos y se entiende el conocimiento como un proceso acumulativo al que han contribuido diversos pueblos y al que ahora se suman los árabes. Pero al-Ŷāḥiz va más allá y parece ser consciente, tal y como señala H. Yücesoy, de que la traducción es un proceso de apropiación, transformación y preservación, que requiere una aproximación que salvaguarde el original, pero que también lo corrija allí donde sea necesario (especialmente en los aspectos concernientes a la religión y a Dios). Se trata pues de un debate entre Antiguos y Modernos donde otro autor como Ibn al-Muqaffa’ (m. 140/757) por ejemplo sostenía la necesidad de guardar la mayor fidelidad e imitación a los Antiguos como camino hacia la gloria, mientras que autores como al-Ŷāḥiz aspiran a superarlos y no dudan en omitir o corregir aquellos aspectos que no consideran adecuados<sup>62</sup>.

Finalmente y en tercer lugar, al-Ŷāḥiz considera que esta tarea de recuperación de las Ciencias de los Antiguos debía ser realizada por el islam, definiéndose a sí mismo como el auténtico heredero y garante de este legado cultural preislámico frente a los

---

<sup>60</sup> “God made inherent in us the need for knowledge of the history of our predecessors, just as was the need of our predecessors for the history of their predecessors, and just as will be the need of those who shall come after us for our history”: al-Ŷāḥiz, *K. al-Hayawān*, ed. Hārūn, 1965-9, I, 42 y trad. al inglés en El Daly, 2005, 10. Acerca de esta obra, centrada en la zoología, pero con un pasaje relativo a las traducciones: Maṣṣūr, 1977. Sobre el recelo de los hombres de religión por el estudio de las ciencias y la filosofía antigua, centrado además en el caso andalusí: Mu’nis, 1998.

<sup>61</sup> Ya‘qūb b. Ishāq al-Kindī, *Fī al-Falsafa al-Ūlā*, ed. ‘Abd al-Hādī Abū Ridāh, 1950, 1, 97-105/trad. al inglés en Iyvy, 1974, 55-60. Acerca de al-Kindī: *E.I.* 2ª ed.; Endress, 1997a y Adamson, 2003.

<sup>62</sup> Yücesoy, 2007, 536-7.

bizantinos (la misma idea esgrimida siglos después por los europeos, quienes se consideraban igualmente protectores y salvaguardas de este legado clásico):

“All these [Aristotle, Ptolemy, Euclid, Galen, Democritus, Hippocrates, Plato] are individuals of one nation, they have perished but the traces of their minds live on: they are the Greeks. Their religion was different from the religion of the Byzantines, and their culture was different from the culture of the Byzantines. They were scientists, while these people [the Byzantines] are artisans who appropriated the books of the Greeks on account of the geographical proximity. Some of those books they ascribed to themselves while others they converted to their religion, except for those Greek books that were too famous and the philosophical works that were too well known; unable, then, to change the names [of the authors] of these books, they claimed that the Greeks were but one of the Byzantine tribes. They used their religious beliefs to boast superiority over the Jews, to display arrogance toward the Arabs, and to wax haughty over the Indians to the point that they actually claimed that our sages are followers of theirs, and that our philosophers have followed their example”<sup>63</sup>.

En este sentido, las ideas de al-Īāḥiz aparecen igualmente en otros autores como por ejemplo al-Masʿūdī:

“The sciences continued to be in great demand and intensely cultivated until the religion of Christianity appeared among the Byzantines; they then effaced the signs of philosophy, eliminated its traces, destroyed its paths, and they changed and corrupted what the ancient Greeks had set forth in clear expositions”<sup>64</sup>.

De este modo, al-Īāḥiz y al-Masʿūdī hacen gala de un filo-helenismo que contrasta con una marcada retórica anti-cristiana y anti-bizantina y que ahonda en cuestiones que parecen haber generado un gran debate dentro y fuera de la *Dār al-islam*, que resultaban ciertamente incómodas de plantear y que necesitaban de una respuesta satisfactoria: ¿cómo unos bárbaros y paganos, desconocedores del mensaje divino pudieron crear estas obras de las más diversas materias científicas? ¿es lícito acceder a este conocimiento y traducir la obra, no ya de un cristiano como Orosio, sino de un pagano? ¿cómo se debe entender y explicar este proceso de recepción (de ideas, libros y

---

<sup>63</sup> Al-Īāḥiz, *Al-Radd ʿalā ʿl-naṣārā*, en *Rasaʿil al-Īāḥiz*, ed. Hārūn, 1964-5, 314-5 y trad. al inglés tomada de Gutas, 1998, 87. Acerca de esta obra: Scarcia Amoretti, 2005. Sobre cómo el islam se otorga el papel de protector y heredero del legado clásico frente a los bizantinos: Gutas, 1998; Yucesoy, 2009.

<sup>64</sup> Al-Masʿūdī, *Murūy*, ed. Pellat, 1966, II, n° 741/trad. al inglés tomada de Gutas, 1998, 89.

ciencia) y qué relación cabe establecer entre griegos y árabes? Lo que a nosotros nos interesa destacar es que estas cuestiones resultan igualmente evidentes en los autores andalusíes como Ibn ʿUyūn (m. c. 384/994) en su *Kitāb Ṭabaqāt al-aṭibbā' wa-l-ḥukamā* (*Libro de las generaciones de médicos*) y Ṣā'īd al-Andalusī (m. 462/1070) en el *Kitāb Ṭabaqāt al-Umam* (*Libro de las categorías de las naciones*)<sup>65</sup>. Ambos autores aluden al origen de las ciencias antiguas y señalan su difusión, y se refieren igualmente a las ciencias preislámicas existentes en la Península antes de la llegada de los conquistadores musulmanes, como veremos en la segunda parte.

### III. Las Ruinas de los Antiguos: *Āṭār al-'Awā'il*.

Finalmente y en tercer lugar, una parte fundamental de la concepción islámica del pasado reside la atención que suscitaron las ruinas y monumentos antiguos. El término *āṭār* significa literalmente “ruinas” o “vestigios”<sup>66</sup>. Lo emplean por lo general los autores árabes en sus obras al aludir a los antiguos monumentos y aparece en los títulos de algunas de las fuentes a las que ya me he referido, como la obra de al-'Uḍrī o la de Ibn Gālib.

La concepción de las ruinas preislámicas en el mundo islámico medieval presenta algunos rasgos llamativos. Las ruinas son reliquias de un pasado inmemorial y mal conocido en algunos casos, vestigios de época antediluviana, las sombras de antiguas ciudades y civilizaciones, entre las que a veces las ruinas no parecen tener función aparente y son simplemente “vestigios de los Antiguos”. Por un lado, son testimonios de un pasado anterior y distinto al islam, un recuerdo nostálgico y, en cierto sentido, un testigo y una memoria incómoda, subversiva y admonitoria puesto que aluden a antiguas lealtades, recuerdan lo efímero del poder y el destino de los reyes e imperios que fueron castigados por Dios con su destrucción. Sin embargo, por otro lado, también son catalogadas como “maravillas” de la creación divina y testimonio del triunfo y las conquistas del islam. Suscitaban misterio y recelo pero también inspiraron sorpresa, admiración e interés y son estos casos quizás los más reseñables puesto que las noticias

---

<sup>65</sup> La obra de Ibn ʿUyūn ha sido editada por F. Sayyid, 1955 y la obra de Ṣā'īd al-Andalusī ha sido editada por Hayāt al-'Id Bū 'Alwān, 1985 y traducida al castellano de las *Ṭabaqāt*, realizadas por F. Mañlo, 1999 y Martínez Lorca y Llaveró Ruiz, 2000, siendo esta última la empleada en este estudio.

<sup>66</sup> Acerca de este término: *E.I.* 2ª ed. y Sebtī, 1992, que lo diferencia de otros términos que aluden igualmente a ruinas, pero con un contenido más poético o patrimonial.

evidencian un acercamiento al pasado que destaca por su objetividad y por la búsqueda de respuestas satisfactorias acerca de quién había construido esos monumentos o cuál era su finalidad<sup>67</sup>.

Entre las noticias más inverosímiles o sumidas en el misterio y las leyendas se pueden situar aquellas noticias que se refieren a las ruinas antiguas como construcciones mágicas erigidas por gigantes o genios (*yinn*). Un ejemplo de estas “maravillas” de Occidente mencionadas por los autores árabes sería la Ciudad de Cobre (*Madīnat al-nuhās*), una fabulosa ciudad enteramente construida en este metal y que atribuyen a Dū l-Qarnayn/Alejandro Magno o a Salomón. Los relatos conservados están protagonizados por Mūsà b. Nuṣayr, a quién el califa omeya ‘Abd al-Malik b. Marwān habría encomendado la misión de encontrar las vasijas en las que Salomón había encerrado a los genios que se habían rebelado contra él según la tradición coránica. Esto le llevará hasta el extremo más occidental y a descubrir la ciudad, localizada según unos en el Magreb y según otros en al-Andalus<sup>68</sup>. Ibn Ḥabīb parece aludir a ella<sup>69</sup>, e igualmente reproduce el relato un autor andalusí tardío como al-Garnāṭī (m. 565/1169), curiosamente el único que la sitúa concretamente en al-Andalus<sup>70</sup>.

Igualmente encontramos afirmaciones como la de al-Ḥimyarī, quien señala que “las gentes versadas en la lengua latina (*ahl al-‘ilm bi-l-lisān al-laṭīnī*) cuentan que el significado de Tarragona es ‘tierra parecida a la morada de los demonios”, a tenor de las magníficas ruinas que atesoraba<sup>71</sup>. Y la misma consideración “maravillosa” o fantástica existe para los monumentos antiguos donde tienen lugar sucesos extraordinarios y residen poderes ocultos. Por ejemplo, la Esfinge de Gizeh era denominada “Padre del terror” (*Abū l-hawl*), pero también era considerada un ídolo (*ṣanam*) que protegía la ciudad de El Cairo del avance del desierto<sup>72</sup>. E incluso los restos preislámicos son el lugar idóneo donde se ocultarían todo tipo de tesoros fabulosos, una idea muy extendida

---

<sup>67</sup> Mottahedeh, 1994 y Bowen-Savant, 2013a y 2013b para el pasado sasánida en el Irán islámico.

<sup>68</sup> Sobre la Ciudad de Cobre: Hamori, 1971; Weber, 1988; Marín, 1991, 83-9; Genequand, 1992; Hernández, 1996, 27-67 y Dakhliā, 1998a. Aluden a ella autores orientales: Ibn al-Faqīh, *K. al-buldan*, 88-91/108-112; al-Mas’ūdī, *Murūy*, ed. y trad. Pellat, 1965/1966, I, n° 409; Yāqūt, *Mu’yām al-buldan*, ed. por Dar Sadir, Beirut, 2007, V, 70-2; al-Qazwīnī, *Āṭār*, ed. Wüstenfeld, Göttingen, 1848-9, 375-7.

<sup>69</sup> Ibn Ḥabīb, *K. al-Ta’rīj*, pp.143-5, n° 416-420; Dozy, 1881, I, 31-2; *K. al-imāma*, 149-51. Ibn Ḥabīb menciona un castillo de cobre (*ḥiṣn min nuhās*) habitado por genios (*yinn*) que por sus características corresponde con la Ciudad de Cobre, pese a que aun no aparezca este nombre.

<sup>70</sup> Al-Garnāṭī, *al-Mu’rib*, ed. y trad. Bejarano, 1991, 13 y 178/63-4 y 286; *Tuḥfat*, ed. G. Ferrand, 61-9/ trad. A. Ramos, 1990, 39-46. Señala a Salomón como su constructor, pese a indicar también que la leyenda alude a Dū l-Qarnayn.

<sup>71</sup> Al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 392/153.

<sup>72</sup> Haarmann, 1978 y 1996, 612.

que encontramos en Oriente o en las propias Pirámides de Gizeh, y que reaparece igualmente en al-Andalus como veremos<sup>73</sup>.

Las inscripciones son también elementos que suscitan curiosidad y recelo y las noticias árabes que se refieren a inscripciones griegas, persas o faraónicas suelen aparecer caracterizadas mediante elementos comunes o *topoi* como son su desciframiento por un misterioso personaje, un sabio o monje por lo general, y su contenido, casi siempre un conocimiento ancestral y revelador<sup>74</sup>.

Más “objetivas” y “creíbles” (si se quiere distinguir entre noticias más o menos verosímiles) son otras referencias. La evidencia de estos vestigios suscitaba deducciones interesantes y planteaba interrogantes como ya he indicado. En al-Andalus, por ejemplo, los autores percibían las similitudes en el trazado de las ciudades romanas y al-‘Uḏrī comparaba en este sentido Zaragoza y Astorga, mientras que al-Ḥimyarī hacía lo propio con Braga y Mérida<sup>75</sup>. En Oriente, la extraordinaria perduración y conservación de las Pirámides de Gizeh se argumentaba aduciendo que dos compañeros del Profeta se habían asentado y muerto en Egipto y habían escrito sentencias piadosas en ellas<sup>76</sup>. Igualmente, al contemplar el distinto material empleado en las antiguas construcciones de Oriente, en unos casos el ladrillo y en otros la piedra, el egipcio al-Maqrīzī señalaba que los primeros debían corresponder a los persas y los de piedra serían obra de los romanos (*rūm*), una idea similar a la que apuntaba mucho antes al-Iṣṭajrī (m. c. 340/951) para al-Andalus, cuando indicaba que sus edificios y casas estaban construidos con piedra y no con ladrillo y que se debía a que habían sido construidos en una época anterior a la conquista islámica<sup>77</sup>.

Un ejemplo muy notable de este tipo de acercamiento al pasado lo constituye Ibn Jaldūn, un autor tardío pero ciertamente interesante puesto que “desmitifica” la imagen

---

<sup>73</sup> Es conocido el caso de las Pirámides de Gizeh y el intento de destrucción de al-Ma‘mūn mediante fuego y vinagre en busca de un tesoro y de la sabiduría ancestral que supuestamente albergaba la pirámide: Cooperson, 2010, 185 y ss.

<sup>74</sup> Rosenthal, 1968, 118-128, señala que, pese a la dificultad de descifrar estas inscripciones, se detecta que las traducciones no suelen ser verosímiles y ajustadas y que ello se debe, no tanto a una incapacidad en materia lingüística como a la “tradicción novelística” que rodea siempre su hallazgo e interpretación. También alude a algunas noticias árabes referentes a monedas.

<sup>75</sup> Al-‘Uḏrī, *Tarṣīṭ*, 21/trad. F. de la Granja, 1966, 9; al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 169/83. También Souto y Bramón, 1987, 13-5.

<sup>76</sup> Hamarneh, 1971, 79 y El Daly, 2005, 48.

<sup>77</sup> Gaube, 1982; Picard, 1996, 2003; Caiozzo, 2009. Al-Iṣṭajrī, *K. al-masālik wa-l-mamālik*, 41 y Cravioto, 2004, 83.

que se tenía de los monumentos antiguos, señalando que no habían sido construidos por gigantes sino por reyes y hombres antiguos con más poder y conocimientos:

“Las obras de los antiguos sólo pudieron llevarse a cabo conociendo las reglas de la arquitectura, con el concurso de los obreros y con muchas manos a ello aplicadas. Así se pudieron erigir esos templos y esas obras, y no imaginando, como hace el vulgo, que fue por la mayor envergadura de los cuerpos de los antiguos respecto a los nuestros, en sus extremidades y en su corpulencia, pues realmente no existen entre los seres humanos las diferencias que hallamos en los templos y monumentos”.

Ibn Jaldūn va a insistir en esta particular concepción del pasado y sus ruinas desde diversas ópticas, por ejemplo cuando alude a varios ejemplos de intentos de destrucción sin éxito, constatando así que:

“una dinastía fue capaz de construir lo que otra no pudo destruir, y ello a pesar de la gran distancia que va de construir a destruir en lo que a facilidad se refiere, de lo que se infiere la diferencia entre ambas dinastías”.

Y concluye señalando que:

“Los monumentos nos hablan de la fuerza que tuvo la dinastía en sus orígenes, pues correspondientes a ella son los vestigios que deja. Entre estos vestigios hay que contar las construcciones de la dinastía y sus grandes edificios, que guardan relación exacta con el poder de la dinastía en sus comienzos [...] El *Īwān* de Cosroes puede contemplarse y verse así el poderío que con él mostraron los persas”<sup>78</sup>.

Esta definición de las ruinas antiguas como indicador del poder de una dinastía es una concepción realmente interesante y que no se adscribe únicamente a este autor. Las fuentes árabes aluden a las ruinas de al-Andalus de un modo similar. Sobre Cádiz, el *Dikr* señala que en ella “hay restos maravillosos y antiguos que no han sido alterados por el paso del tiempo y que dan testimonio de poderío y de la existencia de un gran reino”<sup>79</sup>. Acerca de Cartagena resalta que “era maravillosa y admirable” cuando fue

---

<sup>78</sup> Ibn Jaldūn, *al-‘Ibar, al-Muqaddima*, trad. Ruiz Girela, 2008, Lib. I, 16, p. 303. El *Īwān* de Cosroes son ruinas del palacio de Ctesifonte. M. Greenhalgh analiza todas las referencias de Ibn Jaldūn acerca de la relación entre la antigüedad y vestigios: Greenhalgh, 2005, apéndice 2.

<sup>79</sup> *Dikr*, 65-6/72.



edificada por los romanos<sup>80</sup>; en Sevilla había numerosos restos de la antigüedad y destacan sobre todo varias columnas de mármol y pilares “que dan testimonio de los monumentos que tenía” en el pasado<sup>81</sup>. Sobre Tarragona, al-Ḥimyarī menciona edificios imponentes y hermosos pórticos y que “hoy nadie podría construir otros semejantes”, así como monumentos antiguos que permanecen en su sitio, “sin haber sufrido desperfectos”<sup>82</sup>, y acerca de Mérida indicaba igualmente que la ciudad conserva restos aun visibles de edificios que atestiguan, por parte de los que los hicieron construir, grandeza y poder, gloria, ilustración y próspero reinado<sup>83</sup>.

De este modo, las ruinas y monumentos antiguos eran vistos como parte de un pasado distante y separado en conocimientos, técnica y poder del presente, capaces de resistir los embates del tiempo y los intentos de destrucción<sup>84</sup>. Según un autor del siglo XIII, ‘Abd al-Laṭīf al-Baghdādī (m. 629/1231), los monumentos de la antigüedad debían ser considerados y valorados puesto que proveen evidencias de la antigüedad del mundo y de su cronología, pero además, las ruinas son testigos del destino de los hombres y de la sabiduría y el conocimiento de los antiguos. A ello añade además que estos monumentos acreditan la veracidad de las menciones que sobre ellos aparecen en el *Corán*. Esto resulta interesante puesto que evidencia que por entonces la reflexión acerca de aquellos monumentos y personajes preislámicos mencionados en el *Corán* habían suscitado una atención especial y que se le estaba llevando a cabo una exégesis del texto coránico en busca de las menciones, omisiones e interpretaciones que cabía hacer de las ruinas que resultaban visibles por entonces<sup>85</sup>.

La visión de los vestigios preislámicos genera pues preguntas y dudas, tal y como estamos viendo. Una de las cuestiones que generaban más problemas a los autores y que nos interesa destacar aquí es precisamente la definición e interpretación de las ruinas y los términos y conceptos que emplean para ello.

---

<sup>80</sup> *Dīkr*, 76/82.

<sup>81</sup> Al-‘Uḍrī, *Tarṣī*, 96/trad. Valencia, 1983-6, 116 y al-Bakrī, *K. al-mamalik*, 1516/33.

<sup>82</sup> Al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 392/153.

<sup>83</sup> Al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 518/211.

<sup>84</sup> Greenhalgh, 2012, 34-5.

<sup>85</sup> El Daly, 2005, 10. Acerca de este autor: *E.I.* 2ª ed. El Daly, 2005, 12-3 señala también el caso de al-Idrīsī (m. 649/1251), un autor egipcio que argumenta la ausencia de determinados monumentos antiguos en el Corán (como las Pirámides) a la que hacía referencia ‘Abd al-Laṭīf al-Baghdādī. Indica que el Corán no es en ningún caso un libro de historia, sino que estos monumentos aparecen como adición al mensaje principal. Acerca de este otro autor y la edición de su obra: Haarmann, 1991b.

El primero al que hago referencia es ciudad, *madīna* (pl. *mudūn*). Lo llamativo en este caso es que los autores árabes otorgan el término *madīna* a enclaves que difícilmente pueden ser considerados como tal. ‘Arīb b. Sa’d e Ibn Ḥayyān aluden por ejemplo a una antigua (*awwal*) peña conocida como *al-madīna* en las cercanías de Bobastro<sup>86</sup>, y al-Idrīsī emplea el término *madīna* en el siglo XII para referirse a Mérida, Almuñécar o Cartagena, aun cuando eran localidades menores y secundarias en esa época<sup>87</sup>. Si lo hace es, según, C. Mazzoli-Guintard, porque el término sirve también para designar a aquellas localidades que habían gozado de un poder y prestigio mayor en el pasado y del que precisamente dan testimonio sus ruinas y monumentos<sup>88</sup>.

Igualmente, se debe tener presente otro término empleado por los autores árabes al señalar que una ciudad o un monumento habían sido fundados o construidos en la antigüedad. El término en cuestión es *banà*, un verbo que se puede traducir como “construir, edificar o levantar”, pero que igualmente designa al acto de “reconstruir o restituir”, e incluso en algunos casos se traduce como “fundar”, lo que puede llevar a equívocos<sup>89</sup>. Del mismo modo, para aludir a ruinas y monumentos antiguos los autores árabes recurren frecuentemente a términos genéricos, bien porque no interesa referirse a las ruinas más que como “restos” y “vestigios” o bien porque las ruinas no llegan a ser correctamente identificadas con un monumento concreto. Así pues, el término más utilizado es *āṭār*, tal y como ya he indicado, pero igualmente emplean otros como *qaṣr* (palacio) o *balāṭ* (palacio o pórtico)<sup>90</sup>. Sólo cuando los monumentos son identificados por la función que desempeñan o desempeñaron según los autores, encontramos términos concretos para referirse a ellos. Se alude así a acueductos o canales (*sūq al-mā’*, *qanāṭ* o *sāqīya* de la que deriva la palabra acequia)<sup>91</sup>, puentes (sing. *qanṭara* o *yīsr*

---

<sup>86</sup> ‘Arīb b. Sa’d, *Muṭṭaṣar*, 145r/196; Ibn Ḥayyān, *Muqtabis V*, 211/162-3 y al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 511/204-5. Se desconoce el lugar concreto que podría corresponder al enclave de Lamaya: Acién, 1994b, 179; Martínez Enamorado, 1998, 48.

<sup>87</sup> Al-Idrīsī, *Description*, ed. y trad. Dozy y De Goeje, 1866 y también trad. parcial de Mizal, 1989. Sobre este autor: *E.I.* 1ª ed. y *E.I.* 2ª ed.

<sup>88</sup> Mazzoli-Guintard, 2011, 134 y 149-150. La idea ya había sido sugerida por B. Pavón Maldonado, 1999, 672, que añadía que Yāqūt también se refiere a Recópolis como *madīna*.

<sup>89</sup> Souto, 1989a, 685, nota 46.

<sup>90</sup> El término *qaṣr* es empleado para aludir a los denominados castillos o palacios del desierto, construidos en Siria y Jordania durante época omeya. Acerca del término y el debate acerca de su interpretación: Conrad, 1981 y Shahid, 2002. Por su parte, E. Lévi-Provençal, 1938, 78, traduce (*balāṭ*) como “portique”, pero el término parece tener ciertas connotaciones preislámicas y quizás sería más acorde su significado como residencia regia en época preislámica o *palatium*: Asín Palacios, 1940, 46; Corriente, 1997, 63; Ballestín, 2013, 35.

<sup>91</sup> El término *qanāṭ* parece designar a una conducción de agua subterránea, pero también aparece aplicado aquí a los acueductos y canalizaciones antiguas, al igual que el término *sāqīya*: Barceló i Roca, 1983 y Carrasco Manchado, 1996 para éstos términos en la obra de al-Idrīsī.

si se trata de un puente de madera), murallas (sing. *sūr*), templos (sing. *haykal*)<sup>92</sup>, iglesias (sing. *kanīsa*)<sup>93</sup>, vía o calzada (*raṣīf*) o incluso “teatro” o “lugar de entretenimiento” (*mal‘ab*)<sup>94</sup>. Mencionan igualmente columnas (sing. *amūd*), inscripciones o lápidas (sing. *lūj*), arcos (*qūsā*), bóvedas (*dawāmīs*) y estatuas. Estas últimas llamaron la atención de los autores árabes, que se refieren a ellas como *ṣanam* (ídolo), *ṣūra* (imagen), *timtāl* (estatua) y *dumya*, que parece restringirse en su uso a los poemas<sup>95</sup>.

Estos términos empleados por los autores árabes resultan interesantes y denotan características y connotaciones específicas que deben tenerse muy en cuenta. Por ejemplo, el término *qaṣr* queda asociado con los míticos palacios de tiempos pretéritos de Salomón o de Cosroes, mencionados una y otra vez en la literatura árabe<sup>96</sup>, y desde luego no es lo mismo referirse a una estatua como *ṣūra* o como *ṣanam* puesto que este término tiene unas claras connotaciones religiosas y remite directamente a los ídolos de la *yāhiliyya*, tal y como señalaba anteriormente<sup>97</sup>. E igualmente hay un término muy destacado, *mal‘ab* (“lugar de entretenimiento”), empleado para referirse a los teatros de Cádiz y Sagunto como veremos. En ambos casos el término ofrece una interpretación de las ruinas ciertamente próxima a la función de ocio que desempeñaba en época romana, motivada quizás por unos restos visibles del graderío o por la forma tan particular que presentaban estos edificios<sup>98</sup>.

En definitiva, el pasado preislámico es concebido en términos negativos o positivos, aceptables o rechazables. Por ejemplo, el pasado preislámico es la etapa en la que tienen cabida los “ignorantes” del mensaje divino, reyes paganos y sabios idólatras, pero al mismo tiempo, es el periodo en el que se escribieron obras científicas y filosóficas o se construyeron grandes maravillas imposibles de igualar. Esta

---

<sup>92</sup> El término puede resultar equivoco. Por ejemplo Saḫwān b. Idrīs se refería al teatro de Sagunto como un templo colosal (*haykal ‘azīm*). Sobre *Haykal*: Van Loon, 1993 y Corriente, 1997, 555.

<sup>93</sup> Acerca del término *kanīsa*: Corriente, 1997, 469; Samsó, 1978b y Peñarroja, 1991.

<sup>94</sup> Acerca del término *mal‘ab*: Pavón Maldonado, 1999, 669; Fierro Cubiella, 2008, 20 y Caiozzo, 2009, 139-140.

<sup>95</sup> Corriente, 1997, 184, 312, 313; Scagliarini, 2007.

<sup>96</sup> Rubiera, 1981; Pavón Maldonado, 1999, 670-676, así como Franco Sánchez, 2006, 56.

<sup>97</sup> Creo que la traducción de *ṣanam* como “templo”, presente en varios traductores como E. Lévi-Provençal, puede conducir a error. Según P. Martínez Montávez, 1974, 54, la traducción de *ṣanam* como “templo” era una “interpretación hipertrofiada”.

<sup>98</sup> El término puede servir también para designar una explanada donde celebrar desfiles o maniobras militares, similar por tanto a una *muṣāra*. Con este significado se utiliza en los casos de Málaga, Ceuta o Tremeccén y en principio el de Granada donde Ibn al-Jatīb (m. 776/1374) menciona también un *al-mal‘ab* donde se celebraban juegos los días de fiesta: Calero y Martínez, 1995, 160-3; Velázquez Basanta, 2007b y Orfila y Sánchez, 2012, 504.

ambigüedad, a la que ya me he referido al comienzo de este capítulo, es quizás uno de los aspectos que cabe considerar puesto que determina de hecho el tipo de recepción de la antigüedad en el islam. En este sentido, el pasado es sólo comprensible y asimilable en la medida en que se utilicen para definirlo y explicarlo ciertas categorías propias del mundo islámico. De este modo, el pasado, que resulta misterioso y extraño, queda integrado en el mundo islámico y en su ortodoxia. Por ejemplo, el término *yāhiliyya* tiene justamente esta función puesto que integra un periodo y un tipo de actitud dentro de la concepción islámica, y lo mismo podemos señalar con respecto a los sabeos, en los que son integrados los sabios grecolatinos o con respecto a las ruinas preislámicas que son definidas por los autores árabes como “maravillas” o “fantasías de la creación” (*garā’ib*), es decir, los prodigios de la creación divina, tal y como ya indicaba en la introducción de esta tesis. Por lo tanto, en realidad, esta ambigüedad con la que el pasado preislámico es percibido esconde, de hecho, procesos complejos que van más allá de la simple constatación de un interés o desinterés por la historia antigua, sino que aluden a procesos de olvido y memoria, de destrucción y de reparación. Sobre ellos ahondaremos en la tercera parte de esta tesis. Antes de ello debemos señalar qué es lo que dicen las fuentes árabes con respecto al pasado preislámico de la Península Ibérica: acerca de su historia, sus ciencias antiguas y sus vestigios.



# SEGUNDA PARTE

El Pasado preislámico en al-Andalus

## *Capítulo 3*

Pueblos, reyes e historia de los Antiguos

La segunda parte de esta tesis analiza el conjunto de noticias relativas al pasado preislámico de la Península. El esquema que vamos a seguir es el mismo que ya hemos planteado anteriormente en el segundo capítulo: historia, ciencias y ruinas de los antiguos, es decir, analizaremos el conjunto de fuentes árabes que mencionan los pueblos y reyes que dominaron la Península Ibérica, el conocimiento y las ciencias que los autores andalusíes reconocen en los Antiguos y las referencias sobre los monumentos y vestigios todavía visibles en al-Andalus.

Por tanto, en este tercer capítulo vamos a profundizar en las noticias árabes relativas a la historia preislámica de la Península Ibérica. Trataremos de “reconstruir” el conocimiento que tenían los autores árabes al respecto, con especial mención a la narración que se puede atribuir a época califal y a Aḥmad al-Rāzī y al uso, tan significativo en algunos casos, de las fuentes clásicas. Nos interesa determinar cuándo se escribe estas narraciones sobre la historia preislámica, quién o quiénes fueron sus autores y qué se decía al respecto.

Son varias las fuentes árabes que aluden a esta primitiva historia preislámica de al-Andalus y éstas presentan llamativas coincidencias, pero también importantes contradicciones. La mayoría de autores aluden a varios pueblos que se suceden en el dominio de la Península construyendo así un relato de la historia preislámica y aludiendo en primer lugar a los *andaluṣ/andalus*, posteriormente a los *afāriqa*, los



*išbān*, los *šabūnqāt* o *baštūliqāt* y finalmente a los godos, mientras que solo algunos autores mencionan episodios concretos referidos a la presencia de los griegos, al enfrentamiento entre cartagineses y romanos en la segunda guerra púnica o incluyen noticias alusivas a Hércules, Viriato, Julio César, Octavio Augusto y los emperadores romanos<sup>1</sup>.

Para facilitar nuestra exposición hemos dividido este capítulo en tres apartados que tratan de sugerir un esquema cronológico en el que se pueden incluir tanto el relato de la historia preislámica que recogen la mayoría de los autores como aquellos episodios concretos que solo son referidos por algunos de ellos. En cualquier caso, es significativo comprobar la atención que conceden los autores a un periodo que en principio no debía de resultar del todo atractivo al carecer de fuentes fiables y al relatar una historia marcada por la presencia sucesiva de pueblos idólatras, paganos o cristianos. Sin embargo, el resultado es interesante: un relato detallado, elaborado a partir de elementos orientales y autóctonos, conformado a base de *topoi* y distintas tradiciones no siempre identificadas, recurriendo a fuentes latinas, a veces de forma puntual, pero otras de forma sistemática y detallada, conteniendo episodios que derivan directamente de ellas, mientras que otros resultan oscuros y difíciles de interpretar, y que fue elaborado sin lugar a dudas en el siglo X.

## **I. La historia prerromana: desde los primitivos pobladores a Julio César.**

### **El primitivo poblamiento de la Península Ibérica: los *andaluṣ/andalus*.**

Un pasaje de las *Etimologías* de S. Isidoro (IX, 2, 29: *Thubal, o quo Iberi, qui et Hispani; licet quidam ex eo et Italos suspicentur*) es la fuente a la que recurre el *K. Hurūšiyūs* para indicar que los *ibāriyun* y los *afandaluṣ* procedían de la progenie de Túbal (*Tūbāl*), quien descendía a su vez de Jafet (*Yāfiṭ*), hijo de Noé<sup>2</sup>. La noticia parece

---

<sup>1</sup> El relato de la historia preislámica está recogido en *Rasis*, en el *Dikr* y en los autores de la “Historia Vulgata”: Ibn al-Aṣṣir, Ibn ‘Idārī, al-Ḥimyarī (que cita al propio al-Rāzī) y al-Maqqarī (que cita para ello a Ibn al-Nazzam y a Ibn Ḥayyān). A ellos cabe añadir noticias provenientes de Ibn Ḥayyān, al-‘Uḍrī, al-Bakrī, Ibn Gālib, Ibn al-Šabbāṭ (que cita para ello a Ibn Abī-l-Fayyāḍ, a Šā’id al-Andalusī o a al-Ruṣāṭi), el *Fatḥ al-Andalus*, la *Rihla* de al-Gassānī, la *Historia Universal de Qayrawān* y la *C. Pseudo-Isidoriana*.

<sup>2</sup> *K. Hurūšiyūs*, 48, n° 161. San Isidoro se basaría en Flavio Josefo, quien en sus *Antigüedades Judías* (I, 6, 1) señala a Túbal como progenitor de los iberos y primer poblador de la Península. La noticia del *K. Hurūšiyūs* es recogida con diferencias en la *C. Pseudo-Isidoriana*, II, 14-5 y 20-1 y en Ibn Jaldūn, *Ibar*,

ser además la base de referencias posteriores. Por ejemplo, en los autores árabes que transmiten la historia preislámica escrita por Aḥmad al-Rāzī se alude a los *andaluṣ/andalus* como el primer pueblo que se asentó en la Península Ibérica, y en este caso, la similitud de las grafías de los *afandaluṣ* y los *andaluṣ* resulta interesante. Estos autores se refieren a ellos como un pueblo idólatra (*maḡyūs*) que se estableció después del Diluvio, dándole su nombre a la Península y ostentando su autoridad sobre ella<sup>3</sup>. Únicamente algunos autores incluyen detalles nuevos, como el hecho de que los *andaluṣ/andalus* se instalaron unos cien años después del Diluvio, edificaron ciudades y plantaron árboles, y gobernaron la Península por más de seiscientos años<sup>4</sup>.

Ciertos autores aluden además al origen y la ascendencia de estos *andaluṣ/andalus*, refiriéndose a ellos no sólo como a un pueblo sino también como a un personaje llamado *Andalus*. Por ejemplo, Ibn Gālib e Ibn al-Aḡīr indican que *Andalus* era hijo de Jafet (*Yāfiṭ*) y de Noé (*Nūḥ*)<sup>5</sup>; el *Dikr* señala que los *Andalus* eran descendientes de *Andalus ibn Naqraṣ ibn Yāfiṭ ibn Nūḥ*<sup>6</sup>, y al-Maqqarī cita a Ibn Ḥayyān, Ibn Gālib e Ibn Saʿid al-Magrībī para indicar que *Andalus* era hijo de Túbal (*Tūbāl*), nieto de Jafet, y descendiente por tanto de Noé<sup>7</sup>.

Lo interesante de estas noticias es la inclusión de las figuras de Noé, Jafet y Túbal y que nos remiten a la tradición bíblica y a las fuentes antiguas<sup>8</sup>. Al-Ḥimyarī, Ibn al-Šabbāṭ y al-Maqqarī indican, por ejemplo, que al-Rāzī remitía su información a “los sabios no-árabes del país” (*‘ilmā’a ‘aḡamhā*)<sup>9</sup>, Ibn Gālib también remite su información a autores “no-árabes” (*‘aḡam*)<sup>10</sup>, e igualmente la versión que recoge Ibn al-Šabbāṭ se basaría a su vez en unas “historias de las naciones” (*tawārīj al-umam*)<sup>11</sup>. En cualquier

---

ed. 1867, II, 235/trad. Machado, 1944, 149, que alude a los *arbārīyūn* como descendientes de Túbal y hermanos de los *anṭāli*, que poblaron la Península tras el diluvio.

<sup>3</sup> Por un lado, estas noticias están recogidas por al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 33/8 e Ibn al-Šabbāṭ, *Šilat al-simṭ*, 164 y 166. Ambos citan a Aḥmad al-Rāzī. Por otro lado, la referencia aparece también en Ibn al-Aḡīr, *Kāmil*, IV, 556-7/36, Ibn ‘Iḍārī, *Bayān*, II, 1/2 y al-Maqqarī, *Nafḥ*, I, 133/I, 23 y aluden además al cambio la letra *šin* de los *Andaluṣ* por la letra *sin*, de la que deriva el nombre de al-Andalus.

<sup>4</sup> Ibn al-Šabbāṭ, *Šilat al-simṭ*, 128, en Álvarez de Morales, 1978-9, p. 40, n° 1 (trad. p. 68, n° 1) y trad. algo distinta en Vallvé, 1986, 48 y el *Dikr*, 81/87.

<sup>5</sup> Ibn Gālib, *Farhat*, 14/trad. Vallvé, 1975, 370 e Ibn al-Aḡīr, *Kāmil*, IV, 556-7/36.

<sup>6</sup> *Dikr*, 81/87.

<sup>7</sup> Al-Maqqarī, *Nafḥ*, I, 125/I, 17. También *Rasis*, Catalán y de Andrés, 1975, introd. lxxvii, nota 11.

<sup>8</sup> Acerca de Túbal: Lida de Malkiel, 1970, 9-48, así como De Santiago, 1971, nota 7 y *Rasis*, Catalán y de Andrés, 1975, introd. lxxvii, nota 11 indican que *Espan* aparece con la personalidad y hazañas de Túbal.

<sup>9</sup> Al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 33/8 e Ibn al-Šabbāṭ, *Šilat al-simṭ*, 164 y al-Maqqarī, *Nafḥ*, I, 133/I, 23. Al-Maqqarī presenta el relato más amplio y coincidencias tanto con Ibn ‘Iḍārī como con Ibn al-Aḡīr.

<sup>10</sup> Ibn Gālib, *Farhat*, 1955, 14, trad. Vallvé, 370.

<sup>11</sup> Ibn al-Šabbāṭ, *Šilat al-simṭ*, 128 y en Álvarez de Morales, 1978-9, p. 40, n° 1 (trad. p. 68, n° 1).

caso, estos detalles resultan del todo insuficientes para precisar su identificación histórica y tratar de ver en ellos a iberos o hispanos<sup>12</sup>.

### **La sequía y la llegada de los *afāriqa*.**

El relato de la historia preislámica que ofrecen la mayoría de autores árabes y que se puede remitir con ciertas probabilidades a al-Rāzī continuaba con la alusión a una terrible sequía que asoló la Península y puso fin al dominio de los *andaluṣ* y la llegada de unos misteriosos pobladores provenientes del norte de África denominados *afāriqa*. Se trata de un episodio inédito para el que las fuentes empleadas son desconocidas<sup>13</sup>.

Los autores coinciden en señalar que dejó de llover y la Península quedó despoblada y abandonada por un periodo de cien años, como consecuencia de un castigo divino por la idolatría de los *andaluṣ*<sup>14</sup>. Transcurrido ese periodo, la Península fue de nuevo poblada por los *afāriqa*. Las causas de su llegada se debieron a que en *Ifriqiya* había surgido una terrible hambre, acompañada de una sequía y ello había forzado a una parte de la población a emigrar, conformando así un nuevo pueblo, los *afāriqa*, que zarparon en barcos y llegaron, en primer lugar a *Ifranġa* (Francia), y finalmente a al-Andalus. Allí se habrían asentado en la Península e Itálica habría sido su capital, un detalle este último no menor y que aparece recogido por Ibn Ḥayyān, quién cita a ‘Īsā b. Aḥmad al-Rāzī<sup>15</sup>.

Éste sería el relato básico y el que remiten aquellos autores que presentan una versión sintetizada, otros en cambio amplían los detalles (Ibn al-Aṭīr, al-Maqqarī e Ibn al-Šabbāṭ, así como el *Dikr* y *Rasis*) y muestran importantes coincidencias en sus narraciones. Se menciona por ejemplo que el rey de *Ifriqiya* había expulsado a estos *afāriqa* porque se habían rebelado contra su autoridad. Después de vencerlos y casi

---

<sup>12</sup> No parece que este pueblo deba corresponder con los vándalos, tal y como aseguraban P. de Gayangos, 1840, I, 17, nota 5, E. Lévi-Provençal, 1938, 245. Tampoco son claras las ideas esgrimidas por J. Vallvé, 1986, 47-62, que los identificaba con los habitantes de la Atlántida. También García Moreno, 2015.

<sup>13</sup> Ibn ‘Idārī, *Bayān*, II, 1-2/2 y al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 32/3 y 33/8 (que citaba a al-Rāzī) son más escuetos, mientras que Ibn al-Aṭīr, *Kāmil*, IV, 556-7/36 y sobre todo al-Maqqarī, *Nafḥ*, I, 133-4/I, 23-4 dan más detalles. Ibn al-Šabbāṭ, *Šilat al-simṭ*, 164, presenta coincidencias y el *Dikr*, 81-4/87-90 presenta diferencias. *Rasis* no aludía a los *andaluṣ/andalus*, sino que atribuía a *Espan* el primer poblamiento peninsular. Sí alude a los *afāriqa*, y aunque el relato está descontextualizado, es reconocible: *Rasis*, cap. LXIV y Molina, 1982-3. También menciona la sequía y el despoblamiento de la Península Ibérica la *Primera Crónica General de España*, I, cap. XIII: Fernández Ordoñez, 1992, 193-6.

<sup>14</sup> Tan sólo el *Dikr* indica que no llovió durante veinte años, secándose los ríos, pozos y los árboles, muriendo de hambre el ganado y despoblándose la Península durante esos cien años.

<sup>15</sup> Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* V, 180/206.

exterminarlos, expulsó a los restantes fuera de su país<sup>16</sup>. Se indica también cómo el rey de los *Ifran̄yi* quiso enterarse de las circunstancias de su expedición y sus propósitos, proporcionándoles alimentos y encomendándoles que se dirigieran hasta al-Andalus<sup>17</sup>. Se alude también al nombre de la persona que estaba al frente de la expedición de los *afāriqa*: *Anṭarīquš/Anṭarīquš*<sup>18</sup>. Posteriormente se relata como los *afāriqa* desembarcaron en la zona de Cádiz<sup>19</sup>. Entonces “se encontraron que los ríos habían vuelto a correr, los manantiales a fluir y los árboles a crecer”, y “comenzaron a cultivar el suelo y a construir ciudades, residencias, castillos y fortalezas”<sup>20</sup>. Las coincidencias entre los distintos autores se repiten también a la hora de señalar el número de reyes *afāriqa* que gobernaron en la Península, once reyes, gobernado durante un total de 150 años aproximadamente<sup>21</sup>.

Tan solo el *Dikr* incluye detalles inéditos y sorprendentes: los nombres de cada uno de estos reyes, sus años de reinado y el parentesco que le unía con el anterior. El primero fue precisamente *Anṭarīquš al-Ifrīqī*, pero igualmente se menciona a otros reyes como ‘*Aṭrīš*, ‘*Ṣafwīl*, ‘*Anyūs*, ‘*Ṭarfūs*, ‘*Ayārīquš*, ‘*Ṣamwīl*, ‘*Anyīs* o ‘*Hawṣīl*<sup>22</sup>. Esta misma fuente añade que el dominio de los *afāriqa* sobre la Península Ibérica “fue un periodo de felicidad, opulencia, abundancia extrema y justicia absoluta durante el que se levantaron más de setenta centros de población, entre ciudades y castillos”<sup>23</sup>. En cualquier caso, resulta imposible identificar estos detalles con episodios históricos concretos alusivos a la presencia en la Península de fenicios o cartagineses<sup>24</sup>.

### ***Iṣbān*, el pueblo de los *iṣbān* y el país de *Iṣbāniya*.**

Tras aludir a la sequía y a la llegada de los *afāriqa*, el relato atribuible a Aḥmad al-Rāzī y preservado en autores posteriores continuaba con la derrota de éstos a manos

<sup>16</sup> Al-Maqqarī, *Nafh*, I, 133/I, 23-4. *Rasis*, 154-5, señala cómo fueron seleccionados estos emigrantes.

<sup>17</sup> *Rasis* y el *Dikr* ofrecen aquí una lectura próxima. En vez de *Ifran̄ya*, en *Rasis* se alude a *Fraga* y al puerto de *Tanjar*.

<sup>18</sup> Al-Maqqarī alude a él como un *qāid*.

<sup>19</sup> Aparece recogido por Ibn al-Aṭīr, al-Maqqarī, el *Dikr* y *Rasis*, 101-2 y C. 1344, 77.

<sup>20</sup> *Dikr*, 82-3/89. Coinciden en estos detalles con Ibn al-Aṭīr, Ibn al-Ṣabbāṭ, al-Maqqarī y *Rasis*, 156-7.

<sup>21</sup> Ibn ‘Iḍārī, Ibn al-Aṭīr, al-Maqqarī, *Dikr* y *Rasis* indican que fueron once reyes los que conformaron la dinastía de los *afāriqa*. Gobernaron 150 años según Ibn ‘Iḍārī e Ibn al-Aṭīr, 152 años según el *Dikr* y 157 según al-Maqqarī, mientras que Ibn al-Ṣabbāṭ señala que fueron 300 años.

<sup>22</sup> *Dikr*, 82-4/89-90.

<sup>23</sup> *Dikr*, 84/90.

<sup>24</sup> Makkī, 1968, 30 identificaba a este pueblo con los fenicios. En cambio, R. Matesanz, 2004, los vincula a los blastofenicios, mencionados por Apiano, al que hace fuente de al-Rāzī. La opinión del eminente hispanista es más verosímil.

de un nuevo pueblo, los *išbān*, y de un personaje llamado *Išbān* o *Išbān ibn Tītuš*, de quién procede uno de los nombres antiguos la Península, *Išbāniya*<sup>25</sup>.

Las noticias acerca de *Išbān* (como personaje) y los *išbān* (como pueblo) no se reducen sin embargo a estas referencias, sino que existe un amplio conjunto de noticias que deben tenerse en cuenta y que parecen ser anteriores al relato de al-Rāzī. En este sentido, distinguimos dos conjuntos de noticias: las provenientes de fuentes y autores orientales, y aquellas que pueden ser identificadas con tradiciones autóctonas y clásicas.

Las noticias orientales identifican a los *išbān* con los hispanos, otorgándoles una confusa dimensión temporal en la historia preislámica que va desde los primitivos orígenes hasta los visigodos. En ellas se afirma que los *išbān* tienen un origen oriental y son provenientes de la ciudad de Isfahan (*Išbahān*), una idea que se explica por la similitud entre ambas grafías: *išbān* se escribe con la letra *šīn* mientras que Isfahan se escribe con *šād*<sup>26</sup>. La noticia es recogida por autores orientales como Ibn Jurdaḡbah, al-Balāḡurī (m. 279/892), Ibn al-Faḡīh, al-Ṭabarī y al-Mas'ūdī, pero parece poder remitirse a al-Waqīdī (m. 207/822), un autor interesante por recopilar distintas tradiciones y noticias históricas en Oriente<sup>27</sup>. La misma idea aparece igualmente en autores andalusíes como al-Bakrī, Ibn al-Šabbāṭ, Ibn 'Idārī, Ibn al-Aṭīr o al-Maqqarī<sup>28</sup>. Sin embargo, el primer autor andalusí que recoge la idea es Ibn Ḥabīb, que la habría tomado probablemente del propio al-Waqīdī puesto que este autor fue una de las fuentes empleadas en su obra<sup>29</sup>.

---

<sup>25</sup> Al-Ḥimyarī, *Rawḡ*, 33-4/8-9, cita a Aḡmad al-Rāzī y 381/149 con nuevos detalles; Ibn al-Šabbāṭ, *Šilat al-simṭ*, 166; Ibn 'Idārī, *Bayān*, II, 2/3-4; Ibn al-Aṭīr, *Kāmil*, IV, 557-8/36-8; al-Maqqarī, *Naḡh*, I, 134-5/I, 24-6, cita a Ibn al-Nazzām, y en otro pasaje cita a Ibn Ḥayyān, pp. 137-8/I, 24-6. Según, el *Dīkr*, 84-6/90-93, los *afāriqa* fueron derrotados por los “reyes romanos de la nación griega”. Tras ellos sí alude a la llegada de los *išbān* y relata cómo derrotaron a éstos de una forma muy similar al resto de autores. *Rasis*, alude a los *išbān* al aludir a *Espan* y su dinastía. El episodio está descontextualizado, pero es reconocible.

<sup>26</sup> Barceló i Roca, 1981.

<sup>27</sup> Ibn Jurdaḡbah, *K. al-masālik*, 6; al-Balāḡurī, *Futūḡ al-buldān*, ed. De Goeje, 1870, 230/I, 365, atribuye esta tradición a al-Waqīdī; al-Ṭabarī, *Tārīkh al-rusul wa-l-mulūk*, ed. Muḡammad Abū l-Faḡl Ibrāhīm, 10 vols, Cairo 1967-79 vol. 6, p. 468 y al-Mas'ūdī, *Murūy*, ed. y trad. corregida por Pellat, 1965/6, I, n° 398, n° 410 y II, n° 747, indica respectivamente que Rodrigo tenía su origen en los *išbān*, descendientes de Jafet, hijo de Noé, alude los *išbān* al mencionar las guerras de época preislámica en el norte de África, y los menciona y remite a al-Waqīdī para indicar que el emperador Teodosio era descendiente de los *išbān*. También Pellat, 1964, 261

<sup>28</sup> Al-Bakrī, *K. al-masālik*, 505 y 516, también atribuye esta noticia a al-Waqīdī; Ibn al-Aṭīr, *Kāmil*, IV, 556; Ibn 'Idārī, *Bayān*, II, 2/3-4; al-Maqqarī, *Naḡh*, I, 134/I, 24, señalan el origen oriental de los *išbān* aludiendo a ellos como una figura y no como un pueblo. Ibn al-Šabbāṭ, *Šilat al-simṭ*, 166, cita a Ibn Abī-l-Fayyāḡ y señala que *Išbān* tendría “una casa en *Išbahān*”.

<sup>29</sup> Ibn Ḥabīb, *K. Ta'rīj*, 138, n° 397. También Makkī, 1957, 205-7 y König, 2015, 154-5.

Por su parte, las noticias autóctonas o de origen peninsular señalan que *Išbān* sería un mítico rey que habría dominado la Península y que le habría dado su nombre, *Išbāniya*. Esta tradición hunde sus orígenes en las fuentes clásicas donde se alude de hecho a un mítico rey denominado *Hispalo* o *Hispano*. En las *Etimologías* de San Isidoro (XIV, IV, 28) se indica que: *Hispania prius ab Ibero amne Iberia nuncupata, postea ab Hispalo Hispania cognominata est. Ipsa est vera Hesperia ab Hespero stella occidentali dicta*<sup>30</sup>.

La referencia a este mítico gobernante aparece ya en la *C. Albeldense* donde se indica que: *Spania prius ab Ibero amne Iberia nuncupata, postea ab Ispalo Spania cognominata est. Ipsa est uere Esperia ab Espero stella occidentali dicta*<sup>31</sup>. Cabe sospechar también que Aḥmad al-Rāzī aludiera igualmente a *Išbān* a partir de esta tradición clásica puesto que en *Rasis* se menciona a *Espan*, hijo de Jafet y nieto de Noé, como el caudillo que se asentó en primer lugar en la Península Ibérica, la pobló y le puso nombre al río Ibero (Ebro) y a la propia Península<sup>32</sup>. Incluso algunos autores remiten una versión atribuible o vinculada a las noticias que proporcionaría Aḥmad al-Rāzī y que indica que *Išbān ibn Ṭiṭus*, descendiente de la progenie de Túbal y uno de los reyes de los *Išbāniyun*, habría sido el fundador de Sevilla (*Išbiliya*) o el que habría otorgado el nombre a la ciudad<sup>33</sup>.

Los propios autores árabes se hacen eco también del origen peninsular y cristiano de esta tradición. Por ejemplo, Ibn al-Aṭīr indica que los cristianos designaban a al-Andalus como *Išbāniya* a partir del nombre de un hombre crucificado y mártir llamado *Išbānes*. Otros -dice Ibn al-Aṭīr- señalan que el origen de este nombre se retrotrae a un rey (*malik*) que reinó en los primeros tiempos (*al-zamān al-awwal*) llamado *Išbān ibn Ṭiṭus*. Incluso este autor añade que el nombre de *Išbāniya* aparecería en Ptolomeo (*bi-*

---

<sup>30</sup> Isidoro sigue a Justino (*Epitome*, XLIV, 1, 2-3): *Hanc ueteres ab Ibero amne primum Iberiam, postea ab Hispano Hispanian cognominauerunt*. Los manuscritos dan la variante *Hispano/Hispalo*: De Carlos, 1996, 169.

<sup>31</sup> *C. Albeldense*, II. La *C. Pseudo-Isidoriana*, I, 35-41: *Yspania ab Ispano rege qui eam subiugauit nuncupatur. Dicitur et ab Espero sidere Esperia*.

<sup>32</sup> *Rasis*, caps. L y LI. El *Fatḥ*, ed. Molina, 1994, 35-6/trad. Penelas, 2002, 27-8 y al-Gassānī, *Riḥla al-wazīr fī iftikāk al-asīr*, ed. y trad. Bustani, 1940, 119-120/112-3 aluden a *Išbān*, como hijo de Túbal, nieto de Jafet y descendiente de Noé; al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 32/3 e Ibn al-Šabbāt, *Šilat al-simṭ*, 131/25-6, indican que los primeros pobladores habrían sido los descendientes de Túbal, hijo de Jafet, hijo de Noé, denominados *išbahāniyūn* y conocidos también como *išbāniyūn*.

<sup>33</sup> Aluden a que este personaje habría otorgado su nombre a la ciudad: al-‘Uḍrī, *Tarṣī*, 97-8/trad. Valencia, 1983-6, 119; al-Bakrī, *K. al-masālik*, 1514/32 e Ibn al-Šabbāt, *Šilat al-simṭ*, 139/41. En cambio, el *Dikr*, 84/90 y al-Maqqarī, *Nafh*, I, 134-5/I, 24, atribuyen a los *išbān* la construcción de Sevilla.

*Ṭalamiūs*)<sup>34</sup>. E igualmente al-Maqqarī se hace eco de las diversas versiones que aludían al nombre de *Išbāniya* e indica que el verdadero nombre de este rey epónimo de la Península era *Išbahān*, pero los “no-árabes” (*al-‘aḡam*) habrían cambiado su nombre y lo habrían llamado *Išbān*<sup>35</sup>.

En este sentido es también muy significativa la noticia de al-Bakrī:

“On rapporte que son nom était anciennement *Ibāriya*, du nom de l’Ebre (*wādī Abra*), elle fut ensuite appelée Bétique (*Bāṭiqa*), du nom du fleuve *Bīṭāy*, c’est-à-dire du fleuve de Cordoue. Plus tard, elle fut dénommée Hispania (*Išbāniya*) à cause d’un personnage qui en fut son souverain dans le passé et qui s’appelait *Išbān*. On dit aussi qu’elle est appelée *Išbān* à cause d’un peuple de ce nom qui l’habita, au début des temps, sur les rives et dans la région du fleuve [le Guadalquivir]. Certains disent que son nom en réalité est Hesperia (*Išbāriya*), provenant de *Išbariš* [pour Hespéros], il s’agit d’une étoile connue comme la Rouge. Plus tard, elle fut dénommée al-Andalus, du nom des *al-Andalīš* qui l’habitèrent, comme il sera dit plus loin”<sup>36</sup>.

En primer lugar al-Bakrī parece recoger aquí todos los nombres que recibió la Península en la antigüedad y al hacerlo alude tanto a *Išbān* como a los *andalīš*, es decir, a los *andaluš*. En segundo lugar, la noticia de al-Bakrī muestra el empleo de las *Etimologías* de S. Isidoro, tal y como evidenció J. Vallvé y como recientemente ha vuelto a reafirmar J. C. Ducène, acudiendo a varios pasajes, no sólo el mencionado anteriormente (*Etim.* XIV, IV, 28), sino quizás también de otros dos: *Hispani ab Ibero amne primum Iberi, postea ab Hispalo Hispani cognominati sunt* (*Etim.* IX, 2, 109) y *Baetis fluvius, qui et Baeticae provinciae nomen dedit* (*Etim.* XII, 98, 1)<sup>37</sup>.

En definitiva, por tanto, este conjunto de noticias evidencia que ambas tradiciones, la oriental y la que hemos denominado como autóctona, aparecen ya recogidas en al-Andalus durante el siglo IX y que ambas surgieron de la necesidad de explicar el origen etimológico de la voz *Hispania* (*Išbāniya*). La versión oriental alude

---

<sup>34</sup> Ibn al-Aṭīr, *Kāmil*, IV, 556-7/36.

<sup>35</sup> Al-Maqqarī, *Nafh*, I, 134-5/I, 24.

<sup>36</sup> Al-Bakrī, *K. al-Masālik*, 1487/15 y trad. en Ducène, 2009, 390-1. También Vallvé, 1967, 252-3. Al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 32/4, copiando a al-Bakrī, recoge el mismo texto. Quizás podría estar relacionada con la referencia de al-Idrīsī, *Descr.* 165/197, quien señala que el nombre en griego de al-Andalus es *Išbāniyā*.

<sup>37</sup> El pasaje fue analizado por J. Vallvé, 1967, 252-3, 1986, 48-50, donde apunta también a estos otros pasajes de la obra del sabio sevillano que podrían haber inspirado el texto. Sobre la utilización de las *Etimologías* por al-Bakrī: Ducène, 2009, 390-1.

además a los *išbān* como un pueblo, los hispanos, mientras que la versión autóctona alude a ellos preferentemente como una figura o personaje. Posteriormente, en el siglo X, el panorama parece algo más complejo. Un autor oriental como al-Mas‘ūdī, que recoge la tradición oriental, se hace eco igualmente de elementos propios de la versión autóctona al indicar que los *Išbān* serían descendientes de Jafet y de Noé. De hecho, constata que “no todos están de acuerdo en lo que se refiere a su origen”<sup>38</sup>. Ello podría indicar por tanto que en la primera mitad del siglo X, momento en que Aḥmad al-Rāzī escribe su relato de la historia preislámica, se estaba reconsiderando y reelaborando estas tradiciones en al-Andalus<sup>39</sup>. Su influencia posterior será muy notable puesto que la figura de debe relacionarse con el *Hispan* mencionado en las obras de Jiménez de Rada y Alfonso X<sup>40</sup>.

### ***Išbān ibn Ṭiṭuš*: el rey de al-Andalus que saqueó Jerusalén.**

Entre los *išbān* hay un personaje que sobresale de manera muy especial, *Išbān ibn Ṭiṭuš*, que derrota a los *afāriqa* y conquista la Península Ibérica<sup>41</sup>. En él confluyen diversas tradiciones (no siempre queda claro si *Išbān* o *Išbān b. Ṭiṭuš* son una misma figura) en las que se destaca su papel como conquistador de al-Andalus, fundador de Sevilla, protagonista de un encuentro singular con al-Jiḍr (una figura muy relevante dentro del mundo islámico y mencionado como sabio, santo y ángel en el Corán)<sup>42</sup>, y participe del saqueo de Jerusalén junto con Nabucodonosor, desde donde transporta a al-Andalus como botín toda clase de objetos maravillosos, detalles todos ellos que se pueden remitir sin lugar a dudas a la pluma de Aḥmad al-Rāzī<sup>43</sup>.

---

<sup>38</sup> Remito a nota 27.

<sup>39</sup> Para Molina, 1982-3, 139, el episodio de *Espan* en *Rasis* es una interpolación y no sería parte original de al-Rāzī. En mi opinión, admitiendo que existan añadidos por parte de G. Pérez, Aḥmad al-Rāzī sí aludía a *Išbān*, aunque fuera de manera escueta. A ello parecen apuntar las menciones de los autores árabes que hemos visto y que aluden a *Išbān*. Un detalle puede resultar revelador: *Rasis* señalaba que había habido 53 reyes posteriores a *Espan*, un dato similar al que indican el *Dīkr*, al-Ḥimyarī y al-Maqqarī, que indicaban 55.

<sup>40</sup> Jiménez de Rada, *De Rebus Hispaniae*, I, cap. VII y Alfonso X, *Primera Crónica General*, cap. VIII-X: *Hispan* pobló la península después de que lo hiciera Hércules y le atribuyen distintas obras y edificaciones. R. B. Tate pensaba que la figura de *Hispan* era una creación del arzobispo Jiménez de Rada. Hoy en día la hipótesis está superada: Tate, 1954; Lida de Malkiel, 1970; Estévez Sola, 1990, 1993, 2004; *Rasis*, Catalán introd, 1975, LXXVI-LXXX; De Carlos, 1996; Huete Fudio, 1997; Matesanz Gascón, 2002 y Tixier, 2006.

<sup>41</sup> Remito a nota 25.

<sup>42</sup> Sobre al-Jiḍr: *EI*, 2ª ed; Massignon, 1955; Omar, 1993; Ferhat, 1993; Aubaile-Sallenave, 2002 y Vega y Peña, 2006.

<sup>43</sup> El episodio del saqueo de Jerusalén que recoge al-Ḥimyarī (citando a al-Rāzī), está igualmente preservado en Ibn al-Šabbāt, *Šilat al-simt*, 139/41-2, nº 23, (que cita también a al-Rāzī), así como en al-



El relato que recoge al-Ḥimyarī (quién cita a al-Rāzī) resulta significativo:

“Un des rois de ce pays fut *Iṣbān b. Ṭiṭuṣ*. C’est lui qui fit la guerre aux immigrés provenant de l’Ifriqiya [*Afāriqa*] et assiégea leur roi dans Itálica. Il transporta les marbres de cette cité à Séville, qui prit son nom et fut choisie par lui comme capitale. Le nombre des partisans augmenta, et il devint puissant sur la terre. Il partit de Séville en expédition contre Jérusalem, au bout de deux ans de règne, à la tête d’une flotte. Il ruina cette ville, tua cent mille Juifs, en réduisit cent mille en esclavage et en dispersa cent mille autres sur la terre. Il rapporta dans al-Andalus les marbres de Jérusalem, ainsi que les objets précieux qui s’y trouvaient. Les trésors qui furent pris parmi le butin fait par les Arabes dans al-Andalus -ainsi la Table de Salomon que Ṭāriq b. Ziyād trouva dans l’église de Tolède, la petite cruche pleine de perles que Mūsā ibn Nuṣayr trouva dans l’église de Mérida, et d’autres richesses- provenaient exclusivement de la part qui était revenue au roi d’al-Andalus sur le butin fait à Jérusalem; il avait en effet participé provenaient exclusivement de la part qui était revenue au roi d’al-Andalus sur le butin fait à Jérusalem; il avait en effet participé à la prise de cette ville avec Nabuchodonosor.

On raconte qu’al-Jiḍr apparut à cet *Iṣbān*, alors que celui-ci dans sa jeunesse, labourait un champ qui lui appartenait: “O *Iṣbān*, lui dit-il, tu parviendras à un rang considérable! Un temps viendra où tu seras favorisé et tu verras l’ascension de ta puissance! Quand tu auras pris de vive force Jérusalem, traite avec douceur les héritiers des Prophètes!”

*Iṣbān* lui dit alors: “Es-tu sorcier? ô homme - qu’Allah te fasse miséricorde! Comment cela pourrait-il être, alors que je suis faible, vil et méprisable?- Ainsi l’a décrété, lui répondit al-Jiḍr, Celui qui a décrété de transformer ton bâton de bois sec en ce que tu vas voir!”. *Iṣbān*, jetant les yeux sur son bâton, s’aperçut alors qu’il était couvert de feuilles et fut saisi d’effroi à ce spectacle, tandis qu’al-Jiḍr disparaissait. Cette prédiction s’ancra dans son esprit, ainsi que la foi qu’elle se réaliserait. Il abandonna ses occupations manuelles, courtisa les gens haut placés et devint le compagnon de l’élite. La chance le favorisant, il aspira à la royauté, finit par l’obtenir et devint un puissant monarque. Son règne fut de vingt années. Le

---

‘Uḍrī, *Tarṣī*’, 97-8/trad. Valencia, 1983-6, 11, al-Bakrī, *K. al-masālik*, 1514/32 y *Rasis*, 134-7, pese a que en este último se omite el nombre del rey, que no sería otro que *Iṣbān b. Ṭiṭuṣ*. Ibn al-Šabbāṭ *Šilat al-simṭ*, 172-3, alude también a su encuentro con al-Jiḍr citando para ello a al-Bakrī y a Ibn Abī-l-Fayyāḍ.

royaume des *Išbān* se prolongea après lui par une succession de cinquante-cinq souverains”<sup>44</sup>.

Otras fuentes reflejan no obstante un panorama más complejo. Distintos autores aluden no sólo a un saqueo de Jerusalén, sino a varios saqueos en los que habría participado un rey de al-Andalus cuyo nombre no es *Išbān ibn Ṭīṭuṣ*. De este modo se alude a la expedición protagonizada por un rey primitivo de al-Andalus llamado *Biṭrūṣ* o Pedro<sup>45</sup>, y a otros saqueos liderados por un tal *Bazyān*<sup>46</sup>, y por otro rey denominado *Conuen*<sup>47</sup>. Igualmente, el *Dikr* presenta un relato en cuya lista de los reyes de *Išbān* destaca en primer lugar a *Išbān ibn Rūm* a quién atribuye el encuentro con al-Jiḍr y la expedición a Jerusalén, pero acto seguido, aludiendo a su nieto, *Išbān ibn Ṭīṭuṣ*, menciona una segunda expedición a Jerusalén muy similar en sus detalles con la anterior<sup>48</sup>.

Resulta, pues, evidente que existe una cierta confusión entre diferentes personajes, contradicciones y solapamiento de distintas tradiciones. Sin embargo, estas diferencias o confusiones son solo relativamente importantes. Es mucho más significativa la huella que parece haber dejado la figura de *Išbān b. Tituṣ* dentro de la historia preislámica de al-Andalus. Su aparición supone el fin de un poder en la Península y el comienzo de una nueva etapa, pero sobre todo los autores árabes vinculan su figura con ciudades simbólicas como Jerusalén, Sevilla e Itálica, así como con materiales y objetos valiosos que se corresponden con el fabuloso botín hallado al conquistar Mérida y Toledo. La mesa de Salomón es quizás el objeto más relevante de todos, pero igualmente cabe destacar otras piezas y objetos significativos a los que se atribuye el mismo origen oriental, como la piedra reluciente y la jarrita de aljófar halladas supuestamente por Mūsà b. Nuṣayr en una iglesia emeritense, así como una inscripción hallada en Mérida y

---

<sup>44</sup> Al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 32-4/8-9. Otras referencias idénticas a *Išbān* en las noticias sobre Sevilla, Itálica o Mérida: al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 58-9, 381, 519/25-6, 149 y 213. Este relato aparece también en Ibn al-Aḫīr, *Kāmil*, IV, 557-8/36-8; Ibn ‘Idārī, *Bayān*, II, 3/2; al-Maqqarī, *Nafh*, I, 135-8/I, 24-6.

<sup>45</sup> Este rey, junto con los reyes de Roma y Armenia, participó en el saqueo de Jerusalén, matando y cautivando a un número idéntico de judíos y correspondiéndole en el reparto del botín los mismos objetos preciosos: la mesa (no se indica que perteneciera a Salomón), el cántaro o jarrita y además el jacinto de Dul-Qarnayn: *Fath*, 35-6/27-8; Al-Gassānī, *Rihla*, 119-120/112-3 y *Rasis*, 139-44.

<sup>46</sup> A *Bazyān* le habría correspondido la Mesa de Salomón según al-Ruṣāfi, *Iqtibās al-anwār*, 54-55, texto árabe y trad. en Torres Calzada, 2014 (que cita a al-Rāzī), Ibn al-Šabbāt, *Šilat al-simṭ*, 147-8/56-7, n° 41 (que cita también a al-Rāzī) y al-Maqqarī, *Nafh*, I, 135/I, 25, nota 48, que alude a él como *Baryan*.

<sup>47</sup> *Rasis*, 78 y C. 1344, 66 dónde, sin embargo, se omite el nombre del rey.

<sup>48</sup> *Dikr*, 87-8/93-4 y 88/94-5. De hecho menciona cuatro campañas distintas: la primera a cargo de Nabucodonosor, la segunda realizada por *Išbān b. Rūm*, la tercera sería la de Vespasiano y la cuarta sería la de *Išbān b. Ṭīṭuṣ*. Como vemos, las distintas tradiciones se entrelazan en lo que parece ser un intento del *Dikr* por aclarar cuándo y quién habría llevado a cabo estas expediciones.

que hacía alusión a Jerusalén (*Īlyā*'), acaso la misma que fue luego recortada y reutilizada en la alcazaba de la ciudad y donde se hacía alusión a la iglesia de Santa María bajo la advocación de *Sancta Ierusalem*<sup>49</sup>. E igualmente cabe añadir aquí el hallazgo de otros objetos en Toledo, acaso pertenecientes también a Salomón: un espejo de arcilla seca, con letras griegas grabadas, en el que si uno miraba veía todo el mundo ante sus ojos, así como ejemplares “de la Torá, del Evangelio y de los Salmos, y los libros (*maṣāḥif*) de Abraham y Moisés” hallados en Toledo<sup>50</sup>.

También resulta destacado el hecho de que, pese a las divergencias, parece evidente que Aḥmad al-Rāzī escribió un relato acerca de la participación de un rey primitivo de al-Andalus en el saqueo de Jerusalén. Incluso podrían existir versiones anteriores puesto que una curiosa noticia contenida en la *Riḥla* del embajador marroquí al-Gassānī (que visitó la corte de Carlos II en 1690-91), atribuye a Ibn Ḥabīb un relato similar en el que un rey de al-Andalus habría participado junto con Nabucodonosor en el saqueo y destrucción de Jerusalén y que a él le habría correspondido la Mesa de Salomón<sup>51</sup>. De hecho, lo más probable es que las distintas versiones y tradiciones que hemos visto, e incluso las confusiones evidentes entre personajes y momentos históricos, se deban a una continua reelaboración del episodio durante diversos momentos (por ejemplo el relato sobre *Biṭrūš* o Pedro parece remitir a un contexto cristiano), lo que habla de la importancia que se le otorgaba.

E igualmente cabe señalar las fuentes y tradiciones empleadas por los autores árabes para elaborar este relato. Combinaron fuentes clásicas con *topoi* y elementos orientales para configurar un episodio de la historia preislámica de al-Andalus netamente interesante. Por un lado, el episodio del saqueo de Jerusalén se halla marcado por fuentes clásicas, en concreto por los relatos que narran la toma de Jerusalén por Tito, hijo de Vespasiano, en el 70 d.C. Lo vemos en el dato de los cien mil judíos muertos, cautivos y dispersados que recogen las fuentes árabes o *Rasis*, y que debe relacionarse con la noticia de Flavio Josefo acerca precisamente de la toma de Jerusalén por Tito y que copian a su vez varios autores latinos entre ellos Orosio, San Jerónimo y

---

<sup>49</sup> Torres Calzada, 2014, 251-2. Acerca de la inscripción: Navascués y de Juan, 1948, 309-310 y 354

<sup>50</sup> Ibn al-Kardabūs, *K. K. al-Iktifā'*, ed. A. M. al-'Abbādī, 1971, 48-9/trad. F. Maíllo, 1986, 64. Acerca de este autor: *B.A.* 3, nº 725.

<sup>51</sup> Al-Gassānī, *Riḥla*, 119-120/112-3, coincide en este pasaje con el *Fath*, 35-6/27-8 (aunque ésta omite la referencia a Ibn Ḥabīb). La coincidencia textual es prácticamente total y ello apuntaría, tal y como señala L. Molina, a que ambas obras recurrieron a una obra común, quizás la *Ṣilat al-Mugrib fī ajbār al-Andalus wa-l-Magrib* de Muḥammad b. 'Īsā b. Muzayn (m. 471/1078-9).

San Isidoro<sup>52</sup>. De hecho, se ha señalado también que el nombre de *Išbān b. Tituš* correspondería al de “Vespasiano (*Bashbashiyan*) hijo de Tito”, apuntando a un error de los autores que no sólo confunden al personaje sino que también alteran la línea sucesoria<sup>53</sup>. Por otro lado, el episodio de al-Jiḍr alude a una tradición oriental. Se trata de una figura clave en el mundo musulmán, mencionado en el *Corán* y vinculado ya en otros episodios con varias ciudades de al-Andalus como Algeciras. Su encuentro con *Išbān b. Tituš* recuerda otros casos similares, por ejemplo el encuentro también entre al-Jiḍr y Moisés en las inmediaciones del Estrecho de Gibraltar y recoge también un tema habitual: el héroe predestinado a posiciones más elevadas o hazañas señaladas. Esto quizás indicaría que estamos ante un *topos* de procedencia oriental, aplicado en este caso a *Išbān b. Tituš*<sup>54</sup>.

### Tres episodios inconexos de la historia preislámica

Los autores árabes que recopilan el relato de Aḥmad al-Rāzī continúan la narración de la historia preislámica de la Península Ibérica con el dominio ejercido por un pueblo denominado *šabūnqāt* o *baštūliqāt*, quienes derrotaron a los *išban* y sucumbieron a su vez ante los godos<sup>55</sup>. Sin embargo, conviene introducir en este punto tres episodios independientes referidos a la presencia de los griegos en la Península, a la segunda guerra púnica y a la figura de Viriato. Estos tres episodios no parecen encajar dentro del relato de la historia preislámica visto hasta ahora y de hecho solo son recogidos por algunos autores, pero resultan enormemente interesantes puesto que estos episodios parecen haber sido elaborados igualmente en el siglo X por Aḥmad al-Rāzī o su entorno, recurriendo para ello a fuentes clásicas.

---

<sup>52</sup> Orosio, *Hist.* VII, 9, 7: *undecies centena milia gladio et fame perisse reliquias uero Iudaeorum diuersis actas condicionibus toto Orbe dispersas: quarum numeros ad nonaginta milia hominum fuisse narratur* y San Jerónimo, *Chron.* ed. y trad. Perase, R., et al., ed. online, 2005, p. 271 y San Isidoro, *Chron.* 251, indican: *undecies centena millia fame et gladio periisse, et alia centum millia captivorum publice venundata.*

<sup>53</sup> *Rasis*, Catalán, 1975, introd. XCIII-XCIX; Molina, 1982-3; Hernández, 1996, 230. Sin embargo, al-‘Uḍrī, *Tarṣī*’, 97-8/trad. Valencia, 1983-6, 119 o al-Bakrī, *K. al-masālik*, 1514/32, aluden también la destrucción protagonizada por Vespasiano y su reinado aparece consignado sin mayor problema en *Rasis*.

<sup>54</sup> El encuentro con Moisés en el Estrecho está en el *Corán*, XVIII, 60-82 o en al-Garnāfī, *al-Mu’rib*, 71/139-140. También Peña y Vega, 2006. D. Catalán y M<sup>a</sup> S. de Andrés, introd. LXXXV, nota 32, resaltaron las similitudes con una leyenda aplicada a Wamba y que recogen el *Libro de las generaciones* (obra navarra datada entre el 1260-70) o la *C. 1344*, 304-5. También Dias, 2003-4.

<sup>55</sup> Hay diversas grafías para este pueblo: *baštūliqāt* (Ibn ‘Idārī), *šabūnqāt* (al-Ḥimyarī, citando a al-Rāzī), *baštūliqāt* (al-Maqqarī) o *bistiliqāt/bašnūliyāt* (Ibn al-Aḥfīr).

### A).- Los griegos en al-Andalus: Hércules.

Por lo que respecta a la presencia de los griegos (*al-yūnānīn*, que deriva de *Yunān*, ancestro de los griegos)<sup>56</sup>, la afirmación de que habitaron la Península durante la época preislámica se encuentra recogida en diversas fuentes que destacan ante todo que eran un pueblo digno de elogios, “gentes de saber y poseedores de la filosofía” o constructores de algunas de las ruinas más singulares de al-Andalus, pero no aclaran en qué momento de la historia preislámica sitúan este episodio<sup>57</sup>.

Hay dos fuentes que aluden a la presencia de los griegos de manera muy detallada: el *Dīkr* y al-Maqqarī. El primero alude igualmente a la llegada de los reyes romanos de la nación griega (*malik al-rumānīyyīn min al-yūnānīyyīn*) justo después de mencionar a los *afāriqa*. Lo interesante vuelve a ser el detalle con el que se detiene en enumerar los nombres y años de reinado de cada uno de los veintisiete reyes, sumando un total de 257 años, así como las circunstancias de su ascenso al trono y el parentesco con su predecesor. De este modo alude a reyes cuyos nombres se transcriben al árabe manteniendo el *-us* del nominativo latino (*Qāmūs*, *Qarmūlus*, *Šamqūš*, *Marqulūš*) y entre los que destacan dos reyes que evocan la figura de Hércules: *Kuliš b. Daqyus b. Nūmān*, conquistador de al-Andalus frente a los *afāriqa* y primer rey de los griegos y su hijo *Hirquliš b. Hawkulīš al-Rūmī al-Yūnānī*<sup>58</sup>.

El relato de al-Maqqarī es también interesante. Su narración comienza señalando la llegada de los griegos procedentes de Grecia, huyendo de la amenaza de los persas, situando el suceso en un tiempo anterior a Alejandro Magno. Según el relato, estaban más dedicados al estudio de las ciencias y los secretos de la naturaleza que a la guerra, por esto decidieron trasladarse hasta al-Andalus llevándose consigo su conocimiento y ciencia. La Península estaba por entonces desierta y tan pronto como llegaron, los griegos comenzaron a construir canales para irrigación, puentes, acueductos, fortalezas

---

<sup>56</sup> *Yūnān* alude a los antiguos griegos a través de los Jonios, habitantes de *Iōnía*: E.I. 2ª ed. Mattock, 1992 y Di Branco, 2009, 37-56

<sup>57</sup> *Rasīd* alude a Hércules después de mencionar a *Espan* y antes de los primitivos reyes romanos. Al-Ḥimyarī indica que Hércules conquista al-Andalus derrotando a los descendientes de Jafet y al-Gassānī señala que fueron los griegos los que sucedieron a los *Išbān*. Se refieren a los griegos en la Península y a sus vestigios: C. *Pseudo-Isidoriana*, II, 16-20; al-Bakrī, K. *al-masālik*, 1496/20; Ibn al-Šabbāṭ, *Šilat al-simṭ*, 3/21; al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 33/5 y al-Maqqarī, trad. De Gayangos, 1840-43, I, 118. El *Fath*, 35/27 alude a *Insabān b. Ṭūyān*, hijo de Jafet y nieto de Noé, como el primero de los reyes griegos en al-Andalus.

<sup>58</sup> *Dīkr*, 84-6/90-93. Son veintisiete los reyes que enumera y doscientos cincuenta y siete y seis meses los años que gobernaron la Península. Los nombres de los reyes griegos aluden a *Kulis* o *Hirqūliš*.

y castillos. Plantaron jardines y viñas y edificaron ciudades y pueblos con todos sus edificios, entre ellos su capital, Toledo, donde desarrollaron una civilización próspera y avanzada. Para preservarla comenzaron a estudiar las estrellas a fin de adelantarse a las amenazas que podían acecharles. Descubrieron que sólo dos naciones podían inquietarles: los árabes y los beréberes, que se estaban extendiendo por el norte de África, y para proteger la Península de estas amenazas, los griegos decidieron construir un talismán del que al-Maqqarī menciona dos tradiciones distintas relativas a su construcción. Una alude a la construcción del Ídolo de Cádiz según la prueba que la princesa de la ciudad había impuesto a sus pretendientes. La segunda alude a un talismán custodiado en una urna de mármol, emplazada en un palacio de Toledo, la Casa de la Sabiduría (*bayt al-ḥikma*), cerrada por diversos candados, veintisiete en total, hasta que el rey godo Rodrigo abrió el palacio. Esta narración está tomada de una única fuente, Ibn Jallikān (m. 608/1281)<sup>59</sup>.

Varios elementos de este relato resultan destacables. Por un lado, se puede poner en relación esta narración con episodios míticos como la Atlántida o con relatos históricos como las guerras médicas o las colonizaciones griegas en Occidente, donde éstos llegaron hasta la Península Ibérica y fundaron localidades como Ampurias<sup>60</sup>. Sin embargo, parece más bien que el relato se hace eco de diversas tradiciones y *topoi* tardíos y reelaborados. Por ejemplo, al-Mas'ūdī transmite un relato muy similar en el que los descendientes de *Yunān* se asentaron en el Magreb y fundaron allí una ciudad de la sabiduría (*madīnat al-ḥikma*) llamada *Ifytiya* o *Afeitiyah* (¿Atenas o la Atlántida?)<sup>61</sup>. Del mismo modo, la descripción de una casa o palacio cerrado con candados y que sería abierto por el último rey visigodo se corresponde con un relato presente en autores andalusíes y orientales desde el siglo IX, como veremos: la Casa Cerrada de Toledo<sup>62</sup>. Por otro lado, también resultan llamativos los detalles que aparecen en la narración y que conectan el relato con la historia preislámica que hemos visto anteriormente: una

---

<sup>59</sup> Al-Maqqarī, *Nafh*, I, 243-8/I, 257-63. Acerca de Ibn Jallikān: *E.I.* 2ª ed. La similitud en el texto de ambos autores es total. Ibn Jallikān introduce el relato en la biografía que dedica a Mūsā b. Nuṣayr (Ibn Jallikān, *Wafayāt*, V, 323-8). El relato de la princesa gaditana y sus pretendientes aparece recogido también en Yāqūt, *Mu'yam*, IV, 290-1/trad. 'Abd al-Karīm, 1974, 235-7 y al-Qazwīnī, *Ātār*, 369/trad. F. Roldán, 1990, 145-6, así como en la *Primera Crónica General*, I, 11-2. Aludiré a ello más adelante.

<sup>60</sup> Acerca de las colonizaciones griegas en la Península Ibérica y las alusiones al mito de la Atlántida, mencionado por Platón en el *Timeo* y en *Critias*: Domínguez Monedero, 1986, 2003, 2006, 2103 y 2014. Sobre estas tradiciones y la Atlántida en las fuentes árabes: Mattock, 1992 y Salim Ali, 1999.

<sup>61</sup> Al-Mas'ūdī, *Murūy*, II, 243-6.

<sup>62</sup> Ruiz de la Puerta, 1977 y Hernández, 1996, 194-208. Fuentes tardías y cristinas atribuyen a Hércules la construcción de la Casa Cerrada y sus talismanes: *C. 1344*: cap. LXXX, pp. 103-5; *Crónica Sarracina* de Pedro del Corral y el *Victorial* de Pedro Díaz Gámez.

referencia a los descendientes de *Andalus*, hijo de Jafet y nieto de Noé, como los primeros pobladores de la región y una alusión a la sequía que asoló el país. Ambos datos apuntan en principio a que el relato pudiera estar conectado con la obra de Aḥmad al-Rāzī.

Las fuentes andalusíes se detienen además en aludir con especial atención a Hércules y esto resulta llamativo. Mientras que en Oriente su figura es prácticamente desconocida y sólo al-Mas'ūdī se refiere a él en un breve pasaje en el que se refiere al Ídolo de Cádiz y en el que Hércules aparece como *Hirqal al-malik al-Ŷabār*, es decir, *Herakles* el rey gigante o poderoso, en las fuentes andalusíes se le menciona en diversas ocasiones y, lo que es aun más interesante, los autores andalusíes ofrecen datos y detalles acerca de sus hazañas y su llegada a la Península que encajan con las fuentes clásicas<sup>63</sup>.

La primera obra andalusí que alude a Hércules (*Hirkuliš*) es el *Kitāb Hurūšiyūs*, que sigue el original latino de Orosio<sup>64</sup>. Sin embargo, las menciones son muy escuetas, nada que ver con las noticias que conservamos en *Rasis*. Aquí Hércules es descrito como un monarca victorioso que derrota a la dinastía fundada por *Espan* y conquista la Península, fundando ciudades, poblando villas y edificando monumentos e imágenes. Se trata de un relato extenso plagado de noticias y detalles interpolados como veremos (se le atribuye por ejemplo la fundación de Córdoba, Toledo, Beja o Sevilla). Otros pasajes, en cambio, sí resultan atribuibles a Aḥmad al-Rāzī, especialmente el dato de la construcción de tres ídolos en cada uno de los tres ángulos de un triángulo con el que se concebía y se delimitaba geográficamente la Península Ibérica<sup>65</sup>.

Esta imagen de Hércules se repite además en autores árabes posteriores a Aḥmad al-Rāzī y sus noticias recuerdan detalles presentes en *Rasis*. Por ejemplo, se apunta fechas similares para la llegada de Hércules y la construcción del Ídolo de Cádiz<sup>66</sup>, al-

---

<sup>63</sup> Al-Mas'ūdī, *Murūy* I, 257-8/trad. de E. García Gómez en Serra, 1949, 164-5; *K. al-Tanbīh*, 68-9/101-2.

<sup>64</sup> El *K. Hurūšiyūs* alude a Hércules en aquellos pasajes en los que lo hace también el original latino, pero se trata de simples menciones: Orosio, *Hist.* I, 2, 7; III, 19, 2 y 6; IV, 6, 8; V, 15, 8 y *K. Hurūšiyūs*, 21, n° 15; 186-7 n° 99 y 103; 212, n° 28 y 273, n° 61, respectivamente. Aun queda la alusión más a Hércules y las Amazonas que analizaré más adelante.

<sup>65</sup> *Rasis*, (Cap. LII-LIII). La reconstrucción del original de al-Rāzī propuesta por E. Lévi-Provençal, 1953, 94, así como los comentarios de D. Catalán, *Rasis*, introd. LXXVIII-LXXIX.

<sup>66</sup> *Rasis*, 129, daba el año 2995 o 3000 de la era de Adán y el 752 del Diluvio; el *Fath*, 35/27, da la fecha del 4000 después de la expulsión de Adán del paraíso o el 1700 después del diluvio; al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 448/174-5, recoge que el Ídolo de Cádiz habría sido construido en el 2451 después del diluvio o de la venida de Adán, y añade “que fue edificado en la época de Moisés” y el *Dikr*, 73 y 91/67, señala varias

Bakrī alude a Hércules como constructor de los ídolos y monumentos de Cádiz, Coruña y Tarragona<sup>67</sup>, en el *Fath* al-Andalus, una obra andalusí tardía del siglo XII pero muy interesante, se le menciona como uno de los primitivos reyes de al-Andalus<sup>68</sup>, al-Ḥimyarī señala que fue el primer rey griego y que reinó sobre la mayor parte de la tierra<sup>69</sup>, y en el *Dikr* se afirma que:

“Hércules (*Hirquliš*), de la progenie de Jafet, hijo de Noé fue el primer rey de los griegos que dominó la mayor parte del mundo, lo conquistó y recorrió sus comarcas, por las que vagó repetidas veces en persona. Entró en al-Andalus, lo delimitó, erigió monumentos y dejó muchas huellas de sus obras, entre ellas este Ídolo (*ṣanam*) y el cultivo de las moreras”<sup>70</sup>.

Estas dos últimas obras, el *Dikr* y el *Rawḍ* de al-Ḥimyarī, contienen además noticias muy llamativas con respecto a Hércules que nos interesa destacar. El *Dikr* alude a dos reyes griegos como veíamos: *Kuliš b. Daqyus b. Nūmān* que conquistó al-Andalus a los *afāriqa*, y su hijo *Hirquliš b. Hawkulīš al-Rūmī al-Yūnānī*. El primero se habría apoderado de la mayor parte de mundo y habría decidido fijar su capital en al-Andalus y construir el Ídolo de Cádiz (*ṣanam Qadis*). Incluso nos da la fecha del cuatro mil de la venida de Adán para estos sucesos y nos indica que reino cuarenta años. Sobre el segundo, *Hirquliš*, señala que se enfrentó al:

“reino de las mujeres que dominaban el norte de al-Andalus durante el periodo de los *afāriqa* apartadas de los hombres, a los que incluso combatían y con los que no tenían ningún trato carnal. *Hirquliš* las atacó y aniquiló, matando a unas y apresando a otras; la reina de todas ellas también pereció”<sup>71</sup>.

Desconocemos cuáles fueron las fuentes del *Dikr* para esta extraordinaria noticia. Lo que sí resulta claro es que Orosio sí aludía a las Amazonas (I, 15, 1-9) y el pasaje es reproducido tanto por el *K. Hurūšiyūs*, que nos dice efectivamente que Hércules las atacó, matando a unas y haciendo prisioneras a otras<sup>72</sup>, como por al-Bakrī, tal y como

---

fechas, el 4000 o 4092 de la venida de Adán y el 1750 del Diluvio. Acerca de este sistema de datación empleado por las fuentes árabes y también por las crónicas cristianas: Craddock, 1974 y Samsó, 2001.

<sup>67</sup> Al-Bakrī, *K. al-masālik*, 1496/20.

<sup>68</sup> *Fath*, 35/27.

<sup>69</sup> Al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 448/174. La noticia en *Rasis* es idéntica: “E el fue el primero rrey de los rromanos e fue señor de la mayor parte de la tierra”.

<sup>70</sup> *Dikr*, 73/67.

<sup>71</sup> *Dikr*, 84-5/90-2.

<sup>72</sup> *K. Hurūšiyūs*, 78-9, n° 297-8.



señaló M. Penelas, aunque introduciendo cambios significativos porque señala que Hércules las aniquiló al cabo de cien años<sup>73</sup>. El relato del *Dikr* debe vincularse pues con estas noticias, siendo significativo el hecho de que el *Dikr* recoja un relato más cercano (en contenido, pero no textualmente) al Orosio árabe que el propio al-Bakrī<sup>74</sup>.

Por su parte, al-Ḥimyarī dedica también gran atención en su obra a Hércules (*Irkuliš/Hirquliš*), sobre el que señala que era descendiente de los *rūm* griegos (*al-igriqīyyūn*), que era un general y un gran personaje de los *rūm* de la época de Moisés (*Mūsa*), y que:

“Il fit la guerre aux gens de l’Orient, conquît leurs villes et finit par arriver en Inde. Il partit aussi faire la conquête du pays des fils de Japhet et parvint en fin de compte en al-Andalus. Quand il fut arrivé au littoral occidental de la mer Environnante, il demanda ce qu’il y avait de l’autrecôté. On lui dit que la traversée de ce bras de mer permettait de se rendre dans le pays d’al-Andalus. Il gagna alors la presqu’île de Cadix (*yazīra Qādis*) et y bâtit un haut et imposant édifice (*al-manāra*), surmonté d’un tour au sommet de laquelle il plaça une statue (*sūra*), coulée dans le bronze, à sa propre effigie”<sup>75</sup>.

En este caso, la noticia alude a la llegada de Hércules tanto a Oriente como a Occidente donde acabaría levantando el Ídolo de Cádiz, un relato que recuerda las hazañas de Dū l-Qarnayn, famoso por haber alcanzado ambos extremos del mundo, de tal manera que quizás al-Ḥimyarī está asociando aquí ambos personajes<sup>76</sup>. Pero además, al-Ḥimyarī añade otros detalles que nos retrotraen ya con claridad a la figura de Hércules, por ejemplo al relatar de este modo el final del héroe tras abandonar la Península:

“Il se dirigea vers le pays des Berbères (*bilad al-barbar*). Il gagna d’abord la ville de Ceuta (*Sabta*), sur le Détroit qui sort de la Mer Environnante (l’Atlantique). Il conquît sans arrêt ville sur ville et finit par arriver en Libye (*Lūbā*), puis en Thrace (*Trāqīā*). Là, il fut pris d’un mal et de douleurs corporelles. Celles-ci augmentant, il alluma un bûcher et s’y jeta; le feu le consuma tout entier,

<sup>73</sup> Al-Bakrī, *K. al-Masālik*, 470 y Penelas, 2009, 227-31.

<sup>74</sup> Este es uno de los doce trabajos de Hércules: conseguir el cinturón de la reina Hipólita. Acerca de las referencias árabes a las Amazonas: Vallvé, 1986, 50-1; Nallino, 1939-44, 526-7; Ducène, 2002 y 2011.

<sup>75</sup> Al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 448/174-5. M. Di Branco, 2009, 43-6, señala que el término *igriqīyyūn* derivaría del latín y del *K. Hurūšiyūs*. El que al-Ḥimyarī incluya el término parece apuntar a al-Bakrī como autor de este pasaje, quien consultó efectivamente el *K. Hurūšiyūs*.

<sup>76</sup> Hernández, 1996, 99-101.

alors qu'il n'avait pour dessein que de brûler les souleurs de son coprs. Cet acte donna la preuve que c'était un adorateur du feu. A sa mort, ses troupes se dispersèrent. Et les *mayūs* firent de lui une idole à laquelle ils rendirent un culte<sup>77</sup>.

Lo interesante de estas noticias del *Dīkr*, de al-Ḥimyarī y del resto de fuentes árabes es que parecen retrotraerse a las fuentes clásicas alusivas a la llegada de Hércules a la Península<sup>78</sup>. El mismo *Rasis* mencionaba unos *libros de Ercoles* o el *libro de las Andanças* y a su vez el *Dīkr* citaba una *Historia de los Césares (Ta'rīj al-Aqāsara)*<sup>79</sup>. E incluso esta última noticia de al-Ḥimyarī recuerda el relato clásico del trágico final del héroe, envenenado en un error fatal y auto inmolado en una pira de fuego levantada en el monte Eta, cerca de la *polis* de Traquinia. El substrato clásico de la noticia resulta evidente y de hecho la Traquinia clásica recuerda la *Trāqīā* que menciona al-Ḥimyarī, pero resulta imposible determinar la fuente<sup>80</sup>. En otros casos sí parece más claro y las evidencias parecen apuntar a autores ya mencionados: Orosio, San Isidoro y San Jerónimo<sup>81</sup>.

Orosio debe de ser la fuente última de las noticias relativas a las Amazonas e Isidoro de Sevilla podría ser la fuente de algunos de los detalles interesantes que mencionan las fuentes árabes. En sus *Etimologías* encontramos la mención expresa de que Hércules llegó a Cádiz, un dato que aparece en *Rasis* y de al-Ḥimyarī<sup>82</sup>. San Isidoro indicaba también que Hércules se arrojó a las llamas en el año 4009 (*Herculis flammis se iniecit* [IVMIX]), una fecha muy similar a las que ofrecen *Rasis*, *Fath*, o el *Dīkr* y que recuerda el relato de al-Ḥimyarī sobre el fin del mítico héroe griego<sup>83</sup>. E incluso uno de los detalles de *Rasis*, sin paralelos en las fuentes árabes, podría tener su origen en las

---

<sup>77</sup> *Rawḍ*, 449/177-8.

<sup>78</sup> Dos de los trabajos de Hércules se localizan en Occidente (las manzanas del Jardín de las Hespérides y el robo del ganado de Gerión). Varios autores aluden a su presencia en la península: Pomponio Mela (III, 46, 103), Estrabón (III, 1, 17; III, 4, 3), Plinio (IV, 120; V, 2), Salustio (*Guerra de Yugurta*, 18, 3-5), Dionisio de Halicarnaso (*Antigüedades romanas*, liv. I) y el más completo de Diodoro de Sicilia (*Biblioteca histórica*, lib. IV). También Rosenstingl y Solá, 1976-8; Pinney y Ridgway, 1981; Jourdain-Mannequin, 1982, 2001 y 2004; Plácido, 1993; Oria Segura, 1996.

<sup>79</sup> *Rasis*, 95 y *Dīkr*, 67/73. El *Dīkr* 29/35 también cita un *Dīwān al-'ayām (Registro de noticias de los sabios no árabes)* al reproducir una loa de al-Andalus. Remito a capítulo 1, nota 196.

<sup>80</sup> *Trāqīā* se traduce como Tracia según E. Lévi-Provençal, pero quizás se trate de un error: *Rawḍ*, 449/177-8. El relato de la muerte de Hércules también en la *General Estoria* de Alfonso X, II, 431-33.

<sup>81</sup> Justino, *Epítome*, XLIV, 4-5, menciona la venida de Hércules a la península en busca de los ganados de Gerión y destaca su culto en Cádiz. D. Catalán apuntaba que Justino sirviera de fuente para las noticias árabes, algo que no me parece factible: *Rasis*, Catalán y de Andrés, introd. 1975, 127 y 129.

<sup>82</sup> Isidoro, *Etim.* XIII, 15, 2.

<sup>83</sup> Isidoro, *Etim.* V, 39, 11. En otro pasaje se señala la muerte de Hércules en la península y la disgregación de su ejército: *Etim.* IX, 2, 120. Isidoro también alude a Hércules en *Chron*, 87 y 90, donde menciona esos dolores y su muerte.

*Etimologías*, en concreto cuando señala que Hércules “corria una milla que nunca cogia el eneldo (huelgo en *Es*)”, lo que coincide con la información de San Isidoro al mencionar que la distancia de Hércules pudo recorrer sin tomar aliento fue denominada estadio: *stadium apellasse quoniam in fine respirasset simulque et stetisset*<sup>84</sup>. También el *Cronicón* de San Jerónimo podría ser otra de las fuentes a tener en cuenta. Se señala que “*Hercules cum in morbum incidisset pestilentem, ob remedium dolorum se jecit in flammis, et sic morte finitus est anno aetatus LII. Quidam ante XXX annos eum perisse scribunt*”, una noticia que vuelve a evocarnos el relato de al-Ḥimyarī sobre la muerte de Hércules<sup>85</sup>.

Por tanto, Hércules es una figura muy importante en la historia preislámica de al-Andalus elaborada por los autores árabes y un ejemplo más del interés manifiesto por la antigüedad y las fuentes clásicas durante la etapa califal en al-Andalus. La imagen del héroe griego es aquí la de un rey conquistador, fundador de ciudades, constructor de ídolos y delimitador de la Península Ibérica. Un héroe civilizador, al que se le atribuye el cultivo de las moreras, un aspecto muy importante puesto que alude directamente a la producción de la seda, que queda de esta manera vinculada en sus orígenes con Hércules. En definitiva, se trata de una imagen francamente positiva que recuerda en realidad la imagen que transmiten las propias fuentes clásicas y la misma que repetirán posteriormente las distintas crónicas cristinas peninsulares y los autores renacentistas<sup>86</sup>. El único aspecto de Hércules que resulta negativo o cuanto menos controvertido es su conexión con el paganismo (*yāhiliyya*), visible en su papel de constructor de ídolos<sup>87</sup>.

### **B).- La Segunda Guerra Púnica y la Península Ibérica.**

Las guerras púnicas y la presencia cartaginesa y romana en la Península son también episodios que, como en el caso de Hércules, resulta difícil de situar dentro del relato de la historia preislámica de la Península Ibérica que trazan las fuentes árabes. La

---

<sup>84</sup> Isidoro, *Etim.* XV, 16, 3

<sup>85</sup> San Jerónimo, *Chron.*, p. 96-7. *Rasis* decía que había reinado veintinueve años y *Dikr* indica que *Kuliš b. Daqyus* reinó cuarenta años, un dato que aparece también con la *General Estoria*, que remite el dato a Eusebio y Sigiberto: Alfonso X, *General Estoria*, II, 435.

<sup>86</sup> Sobre la imagen de Hércules como héroe civilizador: López Melero, 1987; López Pardo, 1997; Janni, 1998; Bravo, 2003 y González Ponce, 2008. Destaca su conexión con el Estrecho de Gibraltar y con el Ídolo de Cádiz como veremos, donde su figura sirve para racionalizar e integrar un espacio desconocido y misterioso dentro de la ecúmene. Sobre la imagen de Hércules en la historiografía medieval y moderna hispana: Tate, 1954 y Lida de Malkiel, 1970; Estévez Sola, 1990, 1993, 2004; *Rasis*, Catalán introd.1975, LXXVI-LXXX; De Carlos, 1996; Huete Fudio, 1997; Wulff, 2003.

<sup>87</sup> Tixier, 2014, 217-257.

mayoría de autores árabes omiten este episodio y sólo aparece recogido por el *K. Hurūšiyūs*, al-Bakrī, el *Kitāb al-Istibšār* (s. XII), al-Ḥimyarī, el *Dikr* y *Rasis*, pero nuevamente nos encontramos con un relato apegado a las fuentes clásicas y extraordinariamente bien detallado<sup>88</sup>.

Los primeros datos relativos a la presencia cartaginesa en la Península Ibérica y la figura de Amílcar (*Imlqār*) provienen del *Kitāb Hurūšiyūs*, que alude a su muerte a mano de los hispanos. *Rasis* también se refiere a la llegada de *Melcar*, el señor de África, que había sido llamado por el “alcalde de Cartajena” para que invadiese la Península. El pasaje resulta extraordinariamente confuso, pero lo que sí resulta claro son los enfrentamientos que tuvieron lugar entre cartagineses e hispanos y la muerte final de *Melcar*, un dato que parece retrotraerse al propio Orosio o a Justino<sup>89</sup>.

Posteriormente se alude a la llegada a la Península Ibérica de Aníbal. Lo interesante en este caso es que, mientras que el *K. Hurūšiyūs* sigue de manera fiel el original de Orosio y señala el asedio y la conquista de Sagunto, aliada de Roma, *Rasis* y el *Dikr* presentan un relato algo distinto pero también reconocible por el uso de fuentes clásicas<sup>90</sup>. Ambos señalan cómo Aníbal se apoderó del país, venció a los romanos, mató a sus nobles y guerreó contra los habitantes de la Península, sosteniendo batallas muy duras y cautivando a muchos de ellos. Los dos coinciden en señalar que Aníbal fundó Cartagena, una noticia que remitiría a las *Etimologías* de San Isidoro (*Etim.* XV, I, 67) y que curiosamente no aparece en el *K. Hurūšiyūs*, mientras que solo *Rasis* alude al asedio y toma de otra ciudad, “Medinaçeli”, en realidad Sagunto, una confusión que parte de Orosio y la traducción árabe donde se señalaba que la ciudad tomada por Aníbal era Sagunto (*Šagunsa/Šigunsa*)<sup>91</sup>.

---

<sup>88</sup> El *K. Hurūšiyūs* sigue a Orosio y se refiere a los cartagineses (*afāriqa*). Al-Bakrī alude a ellos en su descripción de Cartago, como el *K. Ibtisar* (que sigue a al-Bakrī) y al-Ḥimyarī (que sigue el *K. al-Istibšār*): al-Bakrī, *K. al-masālik*, 1177-8/trad. de Slane, 1913, 91-3; *K. al-Istibšār fī ‘ayā’ib al-Amṣār*, ed. ‘Abd el-Ḥāmid, 1958, 121-2 y Ḥimyarī, *Rawḍ*, 463. El *Dikr*, 84/90, indica que los que derrotaron a los *išban* fueron los generales de Roma y despues alude a romanos y *afāriqa* (cartagineses). *Rasis*, caps. LXII-LXIII, 143-6, menciona las guerras púnicas tras aludir a la expedición a Jerusalén del rey Pedro.

<sup>89</sup> Orosio, *Hist.* IV, 13, 1; *K. Hurūšiyūs*, 226, n° 76; *Rasis*, 141-4. Justino, *Epitome*, XLIV, 5, también menciona los detalles. La grafía de *Hamílcar* en latín, *Imlqār/Imlkār* en árabe es *Melcar* en *Rasis*.

<sup>90</sup> Orosio, *Hist.* IV, 14, 1; *K. Hurūšiyūs*, p. 229, n° 91. *Rasis*, 145-6, indica que el suceso tuvo lugar en la era de Adán del 3566, y el *Dikr*, 89-90/96, apunta al año 4900 e indica que Aníbal llegó al mando de 1100 barcos. *Rasis* hace a *Melcar* (Amílcar) hermano de *Avrin* (Aníbal). Aníbal es *Avrin/Albrin* en *Rasis*, y *Anībal/Anīl* en las fuentes árabes.

<sup>91</sup> Orosio, *Hist.* IV, 14, 1; *K. Hurūšiyūs*, 229, n° 91. La confusión de *Rasis* parece derivar de las fuentes árabes, donde autores como al-Bakrī o al-Qazwīnī se refieren a Sigüenza/*Segontia* como *Šagwnsa* o *Šagnasa*, pero también puede deberse a una influencia o interpolación tardía a raíz de la noticia de

El paso estratégico de los Pirineos y de los Alpes protagonizado por Aníbal parece haber atraído también la atención de los autores árabes y en este caso se observan particularidades interesantes entre las distintas versiones. Por un lado destaca la versión del *K. Hurūšiyūs*, fiel al original latino, que asegura con claridad como Aníbal atraviesa los Pirineos y los Alpes hasta llegar a Italia con su ejército, empleando para ello hierro (*hadīd*) y fuego (*nār*)<sup>92</sup>. Por otro lado, el resto de autores árabes transmite otra versión que asegura que la hazaña de Aníbal fue cruzar los Pirineos, sin mencionar los Alpes, empleando para ello igualmente hierro (*hadīd*), fuego (*nār*), pero también vinagre (*jāl*)<sup>93</sup>. Incluso otros autores indican que la que habría atravesado los Pirineos habría sido Cleopatra, citando para ello a Ptolomeo, una noticia que resulta ciertamente desconcertante<sup>94</sup>. En cualquier caso y pese a estas contradicciones, las noticias árabes pueden remitirse con facilidad al siglo X y evidencian una vez más el empleo de las *Etimologías* de S. Isidoro, de donde parece proceder el detalle del vinagre incluido por algunos autores<sup>95</sup>.

Tras aludir a la llegada de Aníbal a Italia, Orosio vuelve a ser el hilo del relato que hacen los autores árabes. A él se debe remitir el dato del número de tropas con las que Aníbal irrumpió en Italia, cien mil hombres de infantería y veinte mil caballeros, así como la noticia de que Aníbal envió a Cartago tres modios de anillos de oro sustraídos de las manos de los nobles romanos muertos<sup>96</sup>. Sin embargo, otros detalles señalados por las fuentes árabes siguen entrañando un misterio: no aparecen en Orosio ni en el

---

Jiménez de Rada: *Šagunsa/Šigunsa* tiene una grafía parecida a Sigüenza, a la *Siguença* que conquistó Aníbal según la *Primera Crónica General* (cap. 19-20), y a la *Segonciam* o *Medina Celim* que tomó según la *Historia Romanorum* (VII, 9-11) de Jiménez de Rada. Al respecto *Rasis*, 145, nota 4 o Matesanz, 2004, 43 y Barceló Torres, 2009, 238-9.

<sup>92</sup> Orosio, *Hist.* IV, 14, 3-6 señala el paso de los Pirineos y de los Alpes, y el *K. Hurūšiyūs*, 229, n° 92, nota 318, también se refiere a ambos pasos: “*yabal al-Birinīa ila yabal al-Ba*”. Además, en el manuscrito aparece escrita la palabra latina *Alpu* con la misma tinta que la del texto e identifica a los Alpes.

<sup>93</sup> *Rasis*, 146, señala que Aníbal “quebró los fierros de Narbona” e “fizo la carrera por la sierra que parte a España de Francia”. Lo mismo el *Dikr*, 89-90/96: “en la montaña que separa al-Andalus del país de los *Ifraný* abrió un camino”, y luego alude a que Aníbal dominó “la Galia, el país de Venecia y todas las regiones que se hallaban entre al-Andalus y Roma hasta llegar a Antioquía (*Anṭākīa*)”, en vez de Italia (*Iitālīa*) como aparece en al-Bakrī, *K. al-masālik*, 1177/trad. de Slane, 1913, 91. Únicamente el *Dikr* añade a estos ingredientes la nafta (*naft*) e indica que gastó sumas enormes en ello.

<sup>94</sup> Al-‘Udrī, *Tarṣī*, 121; al-Bakrī, *K. masālik*, 1495/19; Yāqūt, *Mu‘yām*, I, 264/97. Al-Maqqarī, *Nafh*, I, 128/I, 22, atribuye la hazaña a “un rey griego”.

<sup>95</sup> Isidoro, *Etim.* XIV, 8, 13: la entrada se refiere a los Alpes y no a los Pirineos. D. Catalán apuntaba la noticia de Isidoro en *Rasis*, 1975, LXXIV-LXXV, nota 8 y señala que el origen de la confusión de los autores árabes está en la obra de Orosio.

<sup>96</sup> Orosio, *Hist.* IV, 14, 5 y 16, 5. El número de efectivos se repite en el *K. Hurūšiyūs*, 231-2, n° 99 y en *Rasis*, 146, mientras que en el *Dikr*, 89-90/96, son cuarenta mil los caballeros. La noticia de que Aníbal envió a Cartago tres modios de anillos de oro la reproducen el “Orosio árabe”, al-Bakrī, al-Bakrī, *K. masālik*, 1177/trad. de Slane, 92, y el *Dikr*, pero no *Rasis*.

“Orosio árabe” y apuntan de nuevo a la consulta de otras fuentes y a una segunda redacción del relato de las guerras púnicas. Por ejemplo, al-Bakrī y el *Dīkr* inciden en el asedio y el bloqueo al que Aníbal sometió a Italia y a Roma durante dieciséis años, un dato que aparece curiosamente en Tito Livio<sup>97</sup>, e igualmente, tras aludir a Escipión, al-Bakrī y el *Dīkr* señalan que éste se dirigió a Sicilia al mando de una flota (y con diez mil guerreros según señala el *Dīkr*) y allí reclutó un ejército, detalles que no aparecen en Orosio ni en el “Orosio árabe” y que vuelven a remitir a Tito Livio<sup>98</sup>.

Posteriormente, los autores árabes coinciden en señalar la expedición de Escipión contra África (*Ifriqiya*) y como, al ver que la amenaza se cernía sobre ellos, los cartagineses solicitaron a Aníbal su regreso<sup>99</sup>. Pese a embarcarse rápidamente para África, fue derrotado por Escipión en varios combates, hasta que finalmente la ciudad fue destruida<sup>100</sup>.

### C).- *Hispania* y Roma: Viriato y Numancia.

El relato de las guerras púnicas que hacen las fuentes árabes resulta pues sorprendentemente detallado y destacado por el uso de fuentes clásicas y de datos cuyo origen no siempre resulta claro del todo. Algo similar podemos señalar con respecto al siguiente episodio de la historia preislámica de al-Andalus que se centra en los sucesos posteriores a la derrota cartaginesa y en la conquista romana de *Hispania*. Igualmente en este caso solo unas pocas fuentes árabes aluden a estos episodios y no resulta fácil determinar en qué momento de la historia preislámica de la Península incluían estos episodios. El *Dīkr* por ejemplo contiene un pasaje, claramente muy compendiado, con el

---

<sup>97</sup> Tito Livio, *Ab urbe condita*, XXX, 28. El dato no aparece ni en Orosio, ni en Eutropio, ni en Justino. Al-Bakrī, *K. al-masālik*, 1177/trad. de Slane, 92; *Dīkr*, 90-1/96-7. *Rasis* sólo señala que Aníbal irrumpió en Italia y luego indica que asediaba Roma, pero no menciona esos dieciséis años: *Rasis*, 149 y 151.

<sup>98</sup> Tito Livio, *Ab urbe condita*, XXVIII, 46 alude a la partida de Escipión hacia Sicilia con siete mil voluntarios y treinta buques de guerra, y en XXIX, 1, menciona su llegada a Sicilia y el reclutamiento de más voluntarios. Al-Bakrī, *K. Masālik*, 1177/trad. de Slane, 92; *Dīkr*, 90/96-7; *Rasis*, 150. *Rasis*, 152, no alude a estos hechos, pero sí parece incluir una referencia al apoyo que habían prestado y los hombres que se le habían unido en Sicilia (*Çelia*). *Rasis* alude a Escipión (*Šibūn/Šībūn*) como Simón de Armenia.

<sup>99</sup> *Rasis*, a diferencia de al-Bakrī y el *Dīkr*, alude primero a la presencia de Escipión en Hispania, su llegada al mando de una flota, su campaña en Hispania y la toma de Cartagena que “se les non defendio”. *Rasis*, 151. Estos detalles no concuerdan con Orosio (*Hist.* IV, 18, 1), que indica que Escipión llegó a Hispania atravesando los Pirineos y no al mando de una flota, ni con Eutropio (*Breviarium*, III, 15, 1-2), que no señala en ningún caso que Cartagena se rindiera sin plantear combate, tal y como asegura *Rasis*.

<sup>100</sup> *Dīkr*, 90-1/97; al-Bakrī, *K. Masālik*, 1177-8/trad. de Slane, 92-3. *Rasis*, 151-2, sólo alude a la precipitada vuelta de Aníbal a Cartago para prestarle socorro y a la derrota que le infligió Escipión y que llevó a la destrucción de Cartago. Sí añade que Aníbal reinó cuatro años sobre al-Andalus y que fue autor de grandes hazañas por lo que el autor expresa su deseo de que “Dios le de buen paraíso”.

que pone fin al relato de la segunda guerra púnica y tras el cual relata el periodo de los reyes visigodos:

“Cuando Cartago fue conquistada y su rey Aníbal murió, en el país de al-Andalus surgieron discordias y transcurrieron doscientos años en continuas guerras civiles, hasta el punto de que todos los habitantes se confinaron en los castillos y las labores agrícolas y ganaderas se interrumpieron casi totalmente por los continuos disturbios y revueltas. Esto ocurrió en el año 5010 de la venida de Adán”<sup>101</sup>.

*Rasis* es el único que continúa el relato de la historia preislámica, pero la obra requiere un cuidadoso análisis puesto que parece estar plagada de confusiones, interpolaciones y omisiones con respecto al original de al-Rāzī. Por lo pronto, tras señalar la salida de *Abrin* (Aníbal) de España, *Rasis* incluye un episodio ya mencionado y que está reubicado: la sequía que asoló la Península durante cien años y la llegada de los *afāriqa*<sup>102</sup>. Posteriormente alude a la intervención de Roma en la Península e indica el envío de una fuerza armada que inicia una amplia y cruenta guerra con los habitantes peninsulares, especialmente fuertes y resistentes. Estos son los llamados “alcaldes de Roma”, una figura que parece esconder quizás a los pretores y cónsules romanos enviados a Hispania. En cualquier caso su actuación resulta sumamente confusa en *Rasis*, que parece aludir a una fragmentación del poder romano en la Península donde estos “alcaldes” se dedicaron a cuidar su propio poder y territorio, desatendiendo las demandas de Roma<sup>103</sup>.

Fruto de esta situación en la Península, *Rasis* señala a continuación un suceso al que se refiere ahora de forma minuciosa y detallada:

“E quando andaua la era de Adam en tres mil e quinientos e ochenta e dos años, creçio la desauenençia entre el señor de Cordoua e el señor de Toledo, e fazianse tanto mal los vnos a los otros que fue gran maravilla. Fasta que amos fueron avenidos que lidiassen en un lugar cierto. E fue vençido el señor de Toledo e fuyo a Baruate. E el señor de Cordoua en pos del en alcançe. E matole mucha gente

---

<sup>101</sup> *Dikr*, 91/98.

<sup>102</sup> *Rasis*, 153-7.

<sup>103</sup> *Rasis*, 157-9. *Rasis*, Catalán introd. LXXI-LXXIII, donde alude a los “alcaldes de Roma” y los vincula a la conquista romana de Hispania.

fasta que entro en pos el en Toledo, e matolo en medio de la villa. E todos los de Toledo lo rreçibieron por señor. E el fizo mudar de Cordoua a Toledo su casa.

E quando lo sopieron los otros señores de España, ayuntaronse todos e fueron sobre el. Barbate quando lo sopo, pesole mucho de coraçon, pero salio a ellos e lidio con ellos e vençiolos a todos e mato los mas dellos. E desy fue sobre los lugares de cada uno dellos e mato los contrarios todos. E asy metio a toda España so su señorío, que non ovo en toda España omne que se osase llamar señor de villa nin de castillo mientras de Barbate fue vivo. E este fue muy buen omne e mucho derechero e fizo mucho bien en España. E quando el rea en el mejor tiempo que nunca fuera, los sus priuados de quien el mas fiaua le tajaron la cabeça e la enviaron en seruiçio a los alcaldes de Rroma. E Barbate biuió, después que fue señor de España, siete años”<sup>104</sup>.

El suceso que evoca aquí *Rasis* sí que resulta identificable. *Barbate* es Viriato, tal y como apuntaban los editores de la crónica<sup>105</sup>. El relato de la traición de sus “priuados”, enviando su cabeza a los romanos es muy significativo en este sentido. Estamos, por tanto, ante el relato de las guerras romano-lusitanas. Además, lo realmente destacado es que en este caso sí que contamos con una fuente árabe que remite un relato muy similar y que nos permite apuntar la idea de que este pasaje de *Rasis* sí pudiese estar en el original de al-Rāzī. La fuente árabe en cuestión no es otra que el *Muqtabis* de Ibn Ḥayyān, en concreto un pasaje relativo a la historia preislámica de Toledo en el que cita como fuente a ‘Īsà al-Rāzī. Según señala:

“cuando los generales romanos (*malik quwwād Rūmā*) se apoderaron de al-Andalus y hallaron que la capital de los africanos era Itálica, en la región de Sevilla, no quisieron quedarse en ella por la distancia de su país, que les daba la fuerza, y trasladaron la capital a Toledo, haciéndola base y principal ciudad de al-Andalus, a la que se sometieron las restantes, obedeciendo a su señor: desde allí durante algún tiempo recaudaron los tributos de las coras de al-Andalus. Pero luego se rebeló [Toledo] contra los generales de Roma algún tiempo antes del periodo de los Césares, poniéndose a su frente un sublevado de Lusitania (*Luyidānia*) de Mérida (*Mārida*), llamado Viriato (*Birbāī*), que se la quitó al general que Roma tenía en al-Andalus, echando de ella a los romanos, siendo la rebelión de este Viriato la primera de los toledanos, que luego tomarían por costumbre. Los

---

<sup>104</sup> *Rasis*, 159-160.

<sup>105</sup> *Rasis*, Catalán, 1975, introd. LXXIII.



generales de Roma estuvieron efectuando aceifas contra ella año tras año, pero eran vencidos por Viriato, que superaba en la batalla a sus ejércitos, hasta que uno de sus compañeros lo traicionó, matándolo dentro de la ciudad, a los siete años de rebelión, durante los cuales la protegió, frustrando a los romanos que se la disputaban y matándoles muchos hombres, hasta correr su fama”<sup>106</sup>.

El texto de Ibn Ḥayyān nos reconcilia en gran medida con las noticias anteriores de *Rasis*. Los “alcaldes de Roma” parecen ser una interpretación de los “generales de Roma” mencionados por Ibn Ḥayyān y el *Barbate* de *Rasis* resulta muy similar a la grafía de Viriato en el texto de Ibn Ḥayyān, *Birbāt*<sup>107</sup>. Ambos coinciden detambién en señalar el éxito de Viriato frente a los romanos, la traición que llevó a su muerte (aunque Ibn Ḥayyān no menciona que su cabeza fuese enviada a los romanos) e incluso los siete años en los que mantuvo en jaque a los romanos. Pero las coincidencias no acaban aquí, sino que reaparecen a medida que comparamos las noticias de *Rasis* y de Ibn Ḥayyān. De hecho ambos guardan una extraordinaria similitud. Coinciden en señalar que la rebelión continuó en manos de un nuevo caudillo que volvió a vencer a los romanos hasta que, a causa de una nueva traición que se produjo de noche, éstos consiguieron entrar en la ciudad, matar a sus oponentes y hacerse con el control durante cien años. Sin embargo, hay también diferencias significativas, puesto que el texto de Ibn Ḥayyān da la impresión de ser a veces más extenso y alude ahora a la cabeza del caudillo entregada a los romanos, mientras que *Rasis* vinculaba el hecho con Viriato. Además, la crónica castellana indica en solitario la inexpugnabilidad durante esos años de dos plazas: Toledo y Zamora, en realidad, Numancia, merced a una identificación (Zamora/Numancia) que se repite en las crónicas cristianas del siglo X, tal y como señaló D. Catalán, pero que aparece también de hecho en el *K. Hurūšiyūs*<sup>108</sup>.

Posteriormente, tanto *Rasis* como Ibn Ḥayyān continúan el relato de la historia preislámica incluyendo un episodio totalmente sorprendente y que aparece así recogido en el texto árabe:

---

<sup>106</sup> Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* V, 180/206. Lusitania (*Luyidānia*) aparece también en el *Ajbār Maʿmūʿa*, ed. y trad. Lafuente y Alcántara, 1867, 107 y 129/99 y 126 y trad. James, 2012, 104, 119, como *Lajdāniya* y *Lujunyāta*. D. James pone el término en relación con la ciudad de *Egitania*, la actual Idanha a Velha.

<sup>107</sup> Tal y como señalaba G. Levi della Vida, en el “Orosio árabe” se alude a los cónsules romanos como generales, empleando los términos *quwwād* o *umarāʿ*, o visires: Levi della Vida, 1954, 287.

<sup>108</sup> *K. Hurūšiyūs*, 262, n° 29; *Rasis*, 160-1; Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* V, 180-1/206-7. También la *Crónica de Alfonso III, Rotense*, 13, 9. Ahondaré más adelante en esta identificación entre Numancia y Zamora.

“Toledo volvió luego a sublevarse contra los romanos y rechazar su obediencia, expulsando a su general y causando la discordia y cisma de la gente de al-Andalus contra ellos, pues se encastillaron unos contra otros y se engolfaron en guerras y algaradas, que menguaron su número y destruyeron su prosperidad, faltándoles recursos al no cultivar y careciendo de alimentos hasta el punto de casi perecer. El poder fue entonces a parar a uno de ellos, llamado Antonius (*Antuniš*), que los maltrataba pero que se cuidó de su ciudad, construyendo la gran muralla y levantando el inigualable puente. Luego la atacó el gran rey de Roma, Julius (*Yūliyuš*), primero de los Césares, cuyo nombre sirvió de modelo a los generales, pues, al llamarse César, los que vinieron después se llamaron Césares; ocurrió que, al reunirse contra él todos los de Roma, marchó de allí con sus ejércitos a al-Andalus, que encontró al borde de la ruina, reinando la miseria entre la gente, pues morían en las sediciones y se encastillaban. Dirigiéndose a la capital, Toledo, la rodeó y sitió en ella a su príncipe (*amīr*) Antonius, que resistió gracias a su inexpugnabilidad, prolongándose la situación en vano hasta hastiar al sitiador y agotarle los pertrechos que no pudo sustituir, de modo que regresó a su país frustrado y perdidoso, sin ningún éxito en su campaña, con menosprecio por parte de los romanos, que lo atribuyeron a incapacidad y falta de arrojo”<sup>109</sup>.

Quizás lo más llamativo de esta noticia sea la aparición de un misterioso personaje sin identificar, *Antus* o *Antonius*, así como el protagonismo de Julio César y la total tergiversación de la historia, haciéndole asediar Toledo y fracasar en el intento, volviendo derrotado a Roma<sup>110</sup>. La confusión resulta significativa, pero en realidad no nos interesa incidir en ello ahora mismo. Lo llamativo vuelve a ser esa coincidencia entre *Rasis* y el relato que recoge Ibn Ḥayyān. De hecho, pese a las diferencias puntuales existentes, la referencias a una situación caracterizada por las revueltas, el encastillamiento de la población y los problemas para continuar cultivando recuerdan el pasaje del *Dīkr* que mencionábamos al principio en el que señalaba que, tras la derrota cartaginesa surgieron en al-Andalus “discordias y transcurrieron doscientos años en continuas guerras civiles, hasta el punto de que todos los habitantes se confinaron en los

---

<sup>109</sup> Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* V, 181/207 y el texto similar en *Rasis*, 162-3.

<sup>110</sup> D. Catalán apuntaba en su edición de *Rasis* (162, nota 57) un pasaje de la *C. Pseudo-Isidoriana* en el que se aludía a la construcción del puente de Toledo y en el que indica que había una inscripción en mármol blanco que decía “Yo *Archetis*, hice este puente” y que quizás puede hacer alusión a *Antus*: *C. Pseudo-Isidoriana*, V, 21-22, y González, 2000, introd. 46.

castillos y las labores agrícolas y ganaderas se interrumpieron casi totalmente por los continuos disturbios y revueltas”<sup>111</sup>.

En definitiva, el relato que hemos visto ofrece una narración un tanto dispar y dubitativa, apegada en algunos casos a las fuentes clásicas mientras que en otras ocasiones parecen ser episodios reelaborados y tergiversados, diferentes a lo que aparece en el *K. Hurūšiyūs*, que siguiendo a Orosio, alude igualmente a Viriato el lusitano (*Firyāt min Ihal Lušidānia*), a los pretores romanos como *qā'id* (pl. *quwwād*) y señala las razias de Viriato por el Ebro y el Tajo, sin mencionar en ningún caso la ciudad de Toledo, e indicando no los siete años de lucha frente a Roma que menciona Ibn Ḥayyān, sino catorce años, siguiendo siempre el texto latino<sup>112</sup>. Y lo mismo podemos señalar con respecto a la resistencia de Numancia (*Numāšia*) que tanto Orosio como *Hurūšiyūs* relatan de manera detallada, pero que en *Rasis* solo encontramos en una escueta mención<sup>113</sup>. Igualmente, Eutropio o Justino aluden a Viriato, a los catorce años de rebeldía y triunfos frente a los romanos y al asesinato a manos de sus hombres, pero sus datos tampoco sirven para completar algunos de los detalles que apuntan *Rasis* e Ibn Ḥayyān como son el detalle de la cabeza de Viriato enviada a los romanos, los siete años de resistencia frente a Roma, la continuidad de la rebelión tras la muerte de Viriato o la figura de *Antus*<sup>114</sup>. Estos detalles no aparecen ni en Orosio, ni en Eutropio, ni en Justino y apuntan quizás al empleo de otras fuentes o tradiciones o quizás a una reelaboración de un pasaje de manera interesada<sup>115</sup>. Volveremos sobre ello en la tercera y cuarta parte de esta tesis. En todo caso lo que realmente nos interesa destacar ahora es que este relato recogido en *Rasis* y en el *Muqtabis* de Ibn Ḥayyān parece retrotraerse a Aḥmad al-Rāzī o a sus inmediatos continuadores, es decir al siglo X.

---

<sup>111</sup> *Dīkr*, 91/98.

<sup>112</sup> Orosio, *Hist.* V, 4, 1-5, 12-4 y *K. Hurūšiyūs*, 255 y 257, n° 5-7, 10 y 12.

<sup>113</sup> Orosio, *Hist.* V, 7, 1-18 y *K. Hurūšiyūs*, 262-3, n° 28-32. Obsérvese que aquí no aparece esa confusión entre Numancia y Zamora.

<sup>114</sup> En Eutropio, *Brev.* IV, 16, 2, Viriato es un pastor y jefe de bandidos, que luchó contra los romanos catorce años y que murió asesinado por sus hombres a los que los romanos se negaron a recompensar por su traición. En Justino, *Epítome*, XLIV, 2, 7-8, Viriato destaca por sus triunfos, su valor y moderación, señalando que venció a los romanos durante diez años y no catorce, pero sin aludir a su final.

<sup>115</sup> Apiano, *Iberike*, 60-75 y Diodoro Sículo, *Biblioteca*, XXXIII, 31, son los únicos autores que aluden a Tautalos o Tautamos como sucesor de Viriato. Apiano también mencionaba que fueron ocho los años de luchas de Viriato y que murió degollado. R. Matesanz, 2004, 64-75, piensa que Apiano es la fuente del relato de al-Rāzī, algo que resulta improbable. No parece que la vinculación de Viriato con Toledo responda a noticias clásicas, sino que debe de ser una elaboración andalusí, como veremos. Sobre las incursiones de Viriato en la Carpetania, Gómez Fraile, 2005.

## II. La historia romana: Monarquía, República e Imperio.

La figura de Julio César nos introduce de lleno en la dominación romana de la Península Ibérica pese a que, paradójicamente, el relato concluya en este punto señalando su fracaso en someter el territorio peninsular y la ciudad de Toledo. Los autores andalusíes también prestaron atención a esta historia romana que abarca desde la primitiva monarquía al imperio y lo hacen además de un modo distinto y original al de sus contemporáneos en Oriente, puesto que incluyen episodios y detalles desconocidos para los autores orientales (referentes justamente a la fundación de Roma, a la primitiva Monarquía o a la República), tal y como ya he señalado en el anterior capítulo. Puesto que este capítulo se centra en analizar las noticias relativas a la historia preislámica peninsular, estos episodios relativos a la historia romana no entran dentro de nuestro objeto de estudio. Sin embargo, sí hay algunos aspectos que deben ser tenidos en cuenta<sup>116</sup>.

Son varias las fuentes que recogen esta historia romana. El *Kitāb Hurūsiyūs* es el mejor ejemplo, puesto que traza la misma historia universal de Orosio. También en *Rasis* encontramos relatos de la historia romana que complementan la narración de la historia preislámica de al-Andalus y que finalmente enlazan con las referencias sobre los reyes visigodos de Toledo. A estas dos fuentes principales les debemos sumar algunas noticias preservadas en la *Historia Universal de Qayrawān* y en varios autores árabes andalusíes. Y también debemos tener en cuenta la lista de los reyes y emperadores romanos que figura en la *C. Albeldense* y en la *C. Pseudo-Isidoriana*. Ambas crónicas son mucho más escuetas y concisas, pero incluyen igualmente noticias similares o incluso emparentadas con las que ofrecen las fuentes árabes<sup>117</sup>.

Como puede observarse, las fuentes que aluden a esta historia romana son distintas a las que se hacían eco de la historia prerromana de la Península Ibérica, pero las diferencias no concluyen aquí. El relato de esta historia romana presenta también una narración mucho más detallada y ajustada a las fuentes clásicas que en la historia prerromana de la Península. Por ejemplo, el *Kitāb Hurūsiyūs* hace uso no sólo de las *Historias* de Orosio, sino también de la *Chronica Maiora* y de las *Etimologías* de San Isidoro, y de alguna fuente o fuente desconocidas que reportan algunas noticias

---

<sup>116</sup> Di Branco, 2009 y König, 2015.

<sup>117</sup> Ni los autores de la “Historia Vulgata” (Ibn al-Aḡfir, Ibn ‘Idārī, al-Ḥimyarī y al-Maqqarī), ni el *Dīkr*, aluden a la monarquía, a la República o al imperio romano.

puntuales sobre los emperadores romanos o sobre la historia de la Iglesia y sus figuras más destacadas<sup>118</sup>. Por su parte, el relato de *Rasis* es interesante pese a las dificultades que entraña su análisis. No todas las noticias parecen poder considerarse que estuvieran presentes en la obra original de Aḥmad al-Rāzī. Tan sólo algunas referencias sobre la historia primitiva de Roma anterior a Julio César podrían considerarse auténticas<sup>119</sup>. Y las mismas dudas persisten acerca de la nómina de emperadores romanos posteriores a Octavio Augusto. Los paralelismos que se pueden encontrar entre *Rasis*, el *Kitāb Hurūšiyūs*, la *C. Pseudo-Isidoriana* y el resto de fuentes árabes solo permiten confirmar como auténticas algunas noticias puntuales a emperadores como Adriano, Diocleciano, Constantino o Marciano. Pese a ello, las conclusiones que se pueden extraer resultan interesantes. Por ejemplo, cabe considerar la posibilidad de que el historiador cordobés empleara el *Kitāb Hurūšiyūs* como una de sus fuentes principales, pero también parece factible que recurriese igualmente a otras fuentes, en concreto la *Chronica* de San Jerónimo (curiosamente también parecen recurrir a la crónica de San Jerónimo la *C. Pseudo-Isidoriana* y la *Historia Universal de Qayrawān*) e incluso, aunque es menos probable, al *Breviarium* de Eutropio y a otras fuentes no identificadas que sirvieron de base a noticias puntuales sobre ciertos emperadores que únicamente refiere *Rasis*<sup>120</sup>.

Por ejemplo, sobre Adriano, la crónica de San Jerónimo parece ser la fuente de algunas noticias interesantes. El origen hispano del emperador, nacido en Itálica, no aparece en el *K. Hurūšiyūs*, pero sí es recogida por *Rasis* y por autores árabes como al-‘Uḍrī, al-Bakrī y al-Ḥimyarī. Igualmente, Orosio, Isidoro de Sevilla y el *Kitāb Hurūšiyūs* relatan que sometió a los judíos y reconstruyó la ciudad de Jerusalén, dándole el nombre de *Aelia*, a partir de su nombre, *Aelio Hadriano*, pero tan solo San Jerónimo señala que Adriano reconstruyó Jerusalén (*Īlyā’*) en el vigésimo año de reinado, un detalle que vuelve a aparecer en *Rasis*, al-‘Uḍrī, al-Bakrī y al-Ḥimyarī<sup>121</sup>.

<sup>118</sup> Remito al primer capítulo, notas 96 y 97.

<sup>119</sup> Este es el caso del relato que hace *Rasis*, 141, de la deposición de Tarquinio el Soberbio y la conformación del régimen republicano y que aparece ya en *K. Hurūšiyūs*, 147, nº 83, así como en al-Bakrī, *K. al-Masālik*, 1177/trad. de Slane, 1913, 91-2, la *Historia Universal de Qayrawān*, ed. G. Levi della Vida, 1971, f. 5r, p. 168 e Ibn Jaldūn, *Ibar*, ed. 1867, II, 233.

<sup>120</sup> Remito al primer capítulo, notas 146 y 158.

<sup>121</sup> San Jerónimo, *Chron.*, p. 281 y 285; Orosio, *Hist.* VII, 13, 1, 4-5; San Isidoro, *Chron.* 268-9 y *K. Hurūšiyūs*, 353, nº 108-9, *Rasis*, 176-7y *C. Pseudo-Isidoriana*, VI, 35; al-‘Uḍrī, *Tarṣī*, 97/trad. Valencia, 1983-6, 119; al-Bakrī, *K. al-masālik*, 1514/32; al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 59/26. También la *C. Albeldense*, XIII, 20, señala que restauró Jerusalén y la denominó *Aelia*. Adriano reinó veintiún años. El dato aparece en S. Jerónimo, en Orosio y en Isidoro, y lo repiten el *K. Hurūšiyūs*, la *C. Albeldense* y la *C. Pseudo-Isidoriana*, en cambio *Rasis*, señala 22.

Sobre Diocleciano, la crónica de San Jerónimo o la de Isidoro de Sevilla señalan que comenzó a usar las insignias y atuendos imperiales propias del emperador del Bajo Imperio. El detalle no aparece en Orosio, ni tampoco en el *Kitāb Hurūšiyūs*, pero sí lo recogen *Rasis*, la *C. Pseudo-Isidoriana* y al-Ḥimyarī: “E Diocheziano fue el primero rrey que mando fazer estos panos que agora llaman de peso para vestir. Aqueste los adobaua tan bien con aljófar e con oro que eran grant marauilla”<sup>122</sup>.

Las fuentes árabes prestan también especial atención a Constantino. Se refieren a su conversión al cristianismo o a la fundación de Constantinopla<sup>123</sup>, pero también aluden a la “División de Constantino”, una tradición hispana que recoge una división de tipo civil o eclesiástico que debe proceder de la partición de Hispania en seis provincias por parte de Diocleciano o de algún catálogo de las sedes episcopales de época visigoda. De hecho, la “División de Constantino” aparece recogida en múltiples versiones: en *Rasis*, al-Bakrī, la *C. Pseudo-Isidoriana* o en la *Primera Crónica General de España*<sup>124</sup>, y aluden a ella otros autores como al-‘Uḍrī<sup>125</sup> o al-Ḥimyarī<sup>126</sup>. Además existen similitudes entre esta “División de Constantino” y la nómina de sedes que aparecen en el *Codex Escorialensis R-II-18*, de tal manera que seguramente la fuente empleada debió de estar emparentada con este códice que sabemos que estaba disponible en Córdoba a finales del siglo IX.

Igualmente resulta relevante la noticia de la división del mundo en ocho partes efectuada por el emperador Marciano (450-457). Se desconoce la fuente que podría haber inspirado la noticia, pero lo interesante es que en este caso no sólo contamos con

---

<sup>122</sup> San Jerónimo, *Chron.*, p. 310 e Isidoro, *Chron.* 326; *Rasis*, 191-2; *C. Pseudo-Isidoriana*, VII, 37-41; al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 569/232. La *C. Albeldense*, XIII, 41 también aludía a las insignias imperiales adoptadas por Diocleciano. Al-Ḥimyarī señala que Diocleciano fue el trigesimocuarto de los césares al igual que aparece en el *K. Hurūšiyūs*, 365, nº 196, pese a que Orosio, *Hist.* VII, 25, 1 señala que fue el trigesimotercer emperador.

<sup>123</sup> El *K. Hurūšiyūs*, 368-372, nº 212-223. Según señala M. Penelas, introd. 57-64, la traducción abandona en este punto el relato de Orosio y San Isidoro y en su lugar incluye un extenso pasaje interpolado proveniente de fuentes antiguas no identificadas. Remito al primer capítulo, nota 197. *Rasis*, 193-7 y notas 6-30, *C. Pseudo-Isidoriana*, VIII, 1-4 y *Historia Universal de Qayrawān*, ed. Levi della Vida, 1962, 128-9 contienen similitudes con el “Orosio árabe”.

<sup>124</sup> *Rasis*, cap. 97; al-Bakrī, *K. al-masālik*, 1488-1493/15-8; *C. Pseudo-Isidoriana*, VIII y la *Primera Crónica General de España*, cap. 329. Acerca de esta división: Vallvé, 1986, 210-223; *C. Pseudo-Isidoriana*, introd. 49-64; Gozalbes Cravioto, 2002.

<sup>125</sup> Al-‘Uḍrī, *Tarṣīṭ*, 10 y 95-6/trad. Molina López, 1972, 72 y trad. Valencia, 1983-6, 114-6, indica por ejemplo que Denia aparece en la división de Constantino o que Sevilla se encontraba en la sexta división.

<sup>126</sup> Al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 66, 97, 392 y 395/42, 60, 153 y 155, se refiere a Oreto, Valencia, Tarragona y Talavera de la Reina, respectivamente. Incluso alguna que otra noticia podría referirse a esta “División de Constantino” y haber dado pie a diversas confusiones, por ejemplo, cuando al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 466/195, señala que Sidonia o *Šadūna* aparece citada en los “libros de los Césares”.

las versiones que ofrecen *Rasis* y la *C. Pseudo-Isidoriana*, sino que al-‘Uḏrī también alude a esta división en su descripción de Sevilla:

“El César Marciano (*Mariyān*) gobernó el reino en Constantinopla a partir del año 490 de la era del bronce (*ta'rīj al-ṣufr*). Él fue quien dividió el mundo en ocho partes (*ayza'*): la parte primera es la región de Roma; la segunda, el alfoz de los francos (*al-Ifrany*) la tercera, el territorio de la Cartago de *Ifrīqiya*; la cuarta, la región de Alejandría; la quinta, Sevilla, en al-Andalus; la sexta, Jerusalén, en Siria (*al-Ša'm*); la séptima, el país de Antioquia; y la octava, la región de Constantinopla. Este mismo César puso al frente de las ocho partes una capital para los distritos de todo el mundo”<sup>127</sup>.

Estas noticias apuntarían por tanto a que Aḥmad al-Rāzī tenía efectivamente un relato propio de la historia de Roma para la que habría recurrido incluso a fuentes alternativas con las que complementar el relato del *Kitāb Hurūšiyūs*: la crónica de S. Jerónimo y seguramente otra fuente o fuentes desconocidas. En cambio, los reinados de Julio César y Octavio Augusto sí aparecen reflejados con gran detalle por parte de las fuentes árabes. Sobre ellos voy a referirme a continuación.

### **Julio César: el primero en ser llamado César.**

Las referencias que dedica *Rasis* a Julio César son interesantes. Tras aludir a su derrota en Toledo la crónica se hace eco de los sucesos de la Baja República mencionado la lucha por el poder entre Julio y otra figura de Roma llamada *Junares*<sup>128</sup>. El texto de *Rasis* vuelve a ser difícil de interpretar pero parece evidente que tras *Junares* se esconde la figura de Pompeyo<sup>129</sup>. En cualquier caso, la narración guarda poco o ningún parecido con el relato del *K. Hurūšiyūs*, mucho más detallado y apegado al original de Orosio<sup>130</sup>. En cambio, no ocurre lo mismo con el resto del relato de *Rasis* sobre Julio César del que sí tenemos paralelos en las fuentes árabes y en el que es posible determinar el origen de las noticias:

<sup>127</sup> Al-‘Uḏrī, *Tarṣīṭ*, 97-8/trad. Sánchez Martínez, 1971, 34; *Rasis*, 236-7; *C. Pseudo-Isidoriana*, XI. Existen diferencias y similitudes entre las tres versiones. Al respecto: *C. Pseudo-Isidoriana*, González introd. 69-72; Sánchez Martínez, 1971, 23-4 y *Rasis*, Catalán introd. LXII-LXIII.

<sup>128</sup> *Rasis*, 164-6.

<sup>129</sup> Así lo pensaba D. Catalán en sus notas al pie en la edición de *Rasis*, 164-6.

<sup>130</sup> Orosio alude al enfrentamiento entre Pompeyo y César en *Hist.* VI, 14, 5 hasta VI, 16, 9. Corresponde con el *K. Hurūšiyūs*, 325, n° 66 hasta 330, n° 83, donde se intercala también una noticia procedente de la *Chronica Maiora* de San Isidoro, *Chron.* 233, relativa a los cinco años que habría reinado Julio César en 329, n° 81 y 330, n° 82. El *K. Hurūšiyūs* transcribe el nombre de *Pompeius* como *Bunbāiš* o *Bunbāuš*, distinto pero no tan alejado del *Junares* de *Rasis*.

“E non quiso ser ansy del todo sin seso que tanto quel vio que todo el poder era en el, luego enbio sus cartas e sus poderes a todas las partes por aquellos omnes quel entendio que podría ser mas firme que quier que con ellos fiziese. Non ovo y tal que luego non viniese tanto que vieron su mandado. E el fizo con ellos su corte en Rroma, e esleyeronlo por señor de todo el mundo e fizieronle todos omenahe commo a señor natural. E después nunca en Rroma ovo alcalde, e este se llamo Çesar e después todos los que ovieron su poder. E dizen que quando su madre andaua de parto del que morio la madre del, e el yaciendo en el vientre que bullo, e quando esto vieron las mujeres que y estauan, abrieron a su madre el vientre et sacaron el moço biuo, e por esto le llamaron Cesar.

E nunca Dios dio a omne bondat que la este non prouase aver. E este fue muy esforçado de coraçon. E después que fue rrey Çesar venose para España e tomola toda. E este asmo todo el mundo en luengo e en ancho, e mando omnes derechos que lo midiesen. E el fizo por muy grant seso fundar las çibdades que agora son buenas e muy nobleçidas por todo el mundo. E tomo Alixandria e tollole el señorio, e conquero toda la tierra de Ultramar e toda la tierra de Promision, e Africa, e toda Françia, e todas las altas tierras. E este fue el primero que fizo casa. Este fue señor de todas las partes de la tierra que era poblada. E este fizo tantas de buenas cosas que fue grant marauilla. Despues que fizo todas estas cosas e otras muy muchas e buenas que vos non sabría contar, sus vasallos e de su casa vinieron a el e mataronlo, e quemaron el su cuerpo dentro en Rroma. E fue çesar çinquenta años”<sup>131</sup>.

Este relato de *Rasis*, aun siendo sintético y conciso, se remonta al *Kitāb Hurūšiyūs*. Es el caso de la etimología del nombre de César (*Qayšar*). En el “Orosio árabe” se señala que el nombre de *Caesar* procede de la cesárea que le habrían practicado a su madre pero además se añade otra explicación etimológica ausente en *Rasis* y que indica que el nombre deriva de la profusa cabellera que lucía Julio César al nacer<sup>132</sup>. Ambas ideas derivan de las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla y aparecen igualmente recogidas por diversas fuentes y autores árabes<sup>133</sup>. Incluso el *K. Hurūšiyūs* añade que el nombre de *Caesar* también lo llevarán los posteriores emperadores

---

<sup>131</sup> *Rasis*, 166-168.

<sup>132</sup> *K. Hurūšiyūs*, 284, nº 95.

<sup>133</sup> San Isidoro, *Etim.* IX, 3, 12. También las versiones de al-Bakrī, *K. al-masālik*, I, 485, *C. Pseudo-Isidoriana*, IV, 7-10, la *Historia Universal de Qayrawān*, ed. G. Levi della Vida, f. 20v, que sólo remite a la explicación de la cesárea e Ibn Jaldūn, *Ibar*, ed. 1867, II, pp. 236. También al-Mas’ūdī alude a esta etimología pero se la atribuye a Octavio Augusto en *Murūy*, 296 y en *K. Tanbīh*, 123-4/173. Véase Levi della Vida, 1954, 279, nota 1; *Rasis*, Catalán introd. LIV-LV; Penelas, 2009b, 17.



romanos, algo que aparece también en *Rasis* cuando indica que “después nunca en Rroma ovo alcalde, e este se llamo Çesar e después todos los que ovieron su poder” y que a su vez repiten autores árabes posteriores, refiriéndose a Julio César como “el primero en ser llamado César”<sup>134</sup>.

También podrían remitirse al *K. Hurūšiyūs* las noticias de *Rasis* referentes a la conquista por parte de Julio César de “toda España”, Alejandría, y “toda la tierra de Ultramar e toda la tierra de Promision, e Africa, e toda Françia, e todas las altas tierras”, aunque en este caso no contemos con ninguna evidencia al respecto<sup>135</sup>. Igualmente parece remontarse al “Orosio árabe” una noticia resaltada ya por D. Catalán: la medición del mundo conocido, que en *Rasis* aparece mencionada de forma escueta como “e este asmo todo el mundo en luengo e en ancho, e mando omnes derechos que lo midiesen”, y que debe basarse a una noticia de la *Chronografía* de Julio Honorio que aparece en el *K. Hurūšiyūs*<sup>136</sup>. Finalmente, también se podría remitir a Orosio y al *K. Hurūšiyūs* el número de años en los que reinó Julio César, cincuenta dice *Rasis*, quizás una confusión con los cinco años que menciona el *K. Hurūšiyūs*<sup>137</sup>, y podemos apuntar el mismo origen para la escueta referencia que *Rasis* recoge acerca del asesinato de Julio César: “sus vasallos e de su casa vinieron a el e mataronlo, e quemaron el su cuerpo dentro en Rroma”<sup>138</sup>.

En definitiva, creo que existen evidencias para pensar que el relato de *Rasis* sobre la figura de Julio César tiene partes y detalles asumibles y que debieron estar en el original de al-Rāzī o que al menos retrotraen su origen al siglo X. Su figura es muy importante en el pasado preislámico de al-Andalus y los autores árabes le atribuyen ciudades y monumentos de la Península como veremos más adelante.

---

<sup>134</sup> *K. Hurūšiyūs*, 284, n° 95/trad. en Levi della Vida, 1954, 279, nota 1. El “Orosio árabe” indica que el apelativo de César es símbolo de nobleza y gloria. Quizás la noticia podría remontarse a la *Chronica Maiora* de Isidoro, *Chron.* 234. Al-Bakrī, Ibn Ḥayyān, al-Ḥimyarī, al-Maqqarī se refieren a Julio César como el “primero en ser llamado César”, una idea que ya se encuentra en la obra de Suetonio.

<sup>135</sup> Orosio, *Hist.* VI, 14, 5 hasta VI, 16, 9; en *K. Hurūšiyūs*, 325, n° 66 hasta 330, n° 83.

<sup>136</sup> *K. Hurūšiyūs*, 32-33, n° 56-62. La noticia alude a la descripción y medición del orbe por mandado de Julio César y Marco Antonio y se mencionan a cuatro sabios. Las versiones de la *C. Albeldense*, I, y de la *C. Pseudo-Isidoriana*, IV, 18-28 son mucho más detalladas. También en al-Maqqarī (tomándolo de al-Bakrī según G. Levi della Vida, 1954, 265). Acerca de las diferencias y similitudes entre las versiones: *Rasis*, Catalán, 1975, introd. LII-LIII. Díaz y Díaz, 1975; *K. Hurūšiyūs*, Penelas introd. 53-6 y 2001b.

<sup>137</sup> Isidoro, *Chron.* 233 donde se señala que Julio César reinó cinco años; *K. Hurūšiyūs*, 329, n° 81 y 330, n° 82 y también en la *C. Pseudo-Isidoriana*, IV, 31-2; *Historia Universal de Qayrawān*, ed. Levi della Vida, f. 20v. La *C. Albeldense*, XIII, 9, señalaba en cambio cuatro años de reinado.

<sup>138</sup> La incineración de su cadáver aparece en Orosio, *Hist.* VI, 17, 3, y en el *K. Hurūšiyūs*, 330-1, n° 85.

## Octavio Augusto y la Era de Bronce (*Ta'rīj aṣ-ṣufr*).

Octavio Augusto es otra de las figuras destacadas por los autores árabes y a la que se le atribuyen también la fundación y construcción de ciudades y monumentos en al-Andalus. El relato de *Rasis* es significativo en este punto:

“Despues de Julio rreyno Atauian Agosto, e fue çecar e señor de Rroma. E dizen los christianos que aquel fue señor de todo el mundo, e esto cuentan ellos en los sus Euangelios; e dizen que eles obedecieron todos los rreys, así como Alixandre e mas. E Atauia mando adobar todas las cosas que Julio Çesar auia començado en España, e acabo a Çaragoza, que es muy noble çibdat, e a Merida, semejante de Sevilla e a Cordoua de Beja. E los quatro anos que el fue rrey, embio sus cartas a todos los almozarifes de todas las tierras, que aduxesen a Rroma todo quanto mas açofar pudiesen fallar; e después que lo aduxeron, mandaron fazer del tablas delgadas e por muy grant seso, e fizo estar el rrio veynte migeros. Atauia puso desde entonçe aquella ora e en España llaman de Çesar. E esto fue ante que Ihesu Christo nasçiese treinta e ocho años. E rreyno después catorze años. E este fue entendido de todo bien e muy noble señor e muy derecho, e viuieron en su tiempo en paz todos los pueblos del mundo. E fue omne muy noble e muy luxurioso e destruidor de los mal fechores doquier quel sabia nueuas dellos”<sup>139</sup>.

La noticia de *Rasis* remite de nuevo al empleo de fuentes antiguas y así debe entenderse la referencia que se hace a los “euangelios” cristianos. El *K. Hurūšiyūs* recoge múltiples detalles asentes en otras fuentes como el propio *Rasis*, siguiendo para ello la obra de Orosio y la *Chronica Maiora* de San Isidoro<sup>140</sup>. De este modo, el “Orosio árabe” alude a detalles como la mención del testamento de Julio César que hacía a Augusto su heredero<sup>141</sup>, señala que en Tarragona comparecieron ante él los príncipes de Oriente y Occidente para reconocer su supremacía<sup>142</sup> e indica que el nacimiento de Cristo se produjo durante su reinado<sup>143</sup>. E incluso alude a los años de

---

<sup>139</sup> *Rasis*, 169-170.

<sup>140</sup> Orosio, *Hist.* VI, 18, 1-2; 21, 19-20; 22, 5-6; Isidoro, *Chron.* 235-7 y *K. Hurūšiyūs*, 334-6, nº 6-15.

<sup>141</sup> Orosio, *Hist.* VI, 18, 1-2, menciona el testamento de Julio César a favor de Octavio y la noticia se encuentra en el *K. Hurūšiyūs*, 334, nº 7.

<sup>142</sup> Orosio, *Hist.* VI, 21, 19-20, alude a la llegada a la ciudad de Tarragona de emisarios de los indos, escitas y de los hispanos, pero en el *K. Hurūšiyūs*, 335, nº 10-11, se alude sólo a los príncipes de India Occidental (*Sind*), China (*Šin*), de Asia, de Oriente, del Norte y del Occidente.

<sup>143</sup> Orosio, *Hist.* VI, 22, 5-6; Isidoro, *Chron.* 236-7 y *K. Hurūšiyūs*, 335, nº 12-13. La *C. Albeldense*, XIII, 10 indicaba también el dato y señalaba que Cristo había nacido en el año 42 de su reinado.

reinado de Augusto, cincuenta y seis<sup>144</sup>, y a las guerras acometidas por Octavio al comienzo de su reinado<sup>145</sup>. En cambio, otros detalles se repiten por igual en el *K. Hurūšiyūs*, en *Rasis* y en la *C. Pseudo-Isidoriana*: el rango de Augusto como soberano del mundo y el comienzo de un periodo de paz en el Mediterráneo<sup>146</sup>, la comparativa entre Augusto y Alejandro Magno que aparece ya de hecho en el “Orosio árabe”<sup>147</sup> y la noticia de las ciudades construidas por Octavio Augusto en la Península a las que alude también la *C. Pseudo-Isidoriana* y de las que se hacían eco también Ibn ‘Idārī o al-Maqqarī<sup>148</sup>.

El elemento más destacado del reinado de Augusto y que se repite en las tres obras es la mención de la pavimentación con placas de bronce del cauce del Tíber gracias a la recaudación de un impuesto en este metal en el cuarto año de reinado, un acontecimiento que había marcado el inicio de la denominada “Era de Bronce” (*Ta’rīj aṣ-ṣufr*), treinta y ocho años antes del nacimiento de Jesús y que se refiere sin lugar a dudas a la Era Hispánica<sup>149</sup>. E igualmente aluden a este suceso otras fuentes árabes, lo que corrobora aun más la credibilidad de la noticia de *Rasis* y el significado que se le otorgaba a este suceso por parte de los autores. Aparece por ejemplo en al-Idrīsī (m. 560/1166), al-Ḥimyarī y al-Maqqarī, que alude a Octavio (*Uktabyān*) como constructor del puente de Córdoba y artífice de la pavimentación en bronce del lecho del Tíber, treinta y ocho años antes del nacimiento del Mesías (*al-Masīh*), remitiendo la información a tres autores: al-Rāzī, Ibn Ḥayyān y al-Ḥiḡārī<sup>150</sup>.

Tal y como señalaba G. Levi della Vida, la leyenda parece tener un origen andalusí que se puede retrotraer a las versiones del *Kitāb Hurūšiyūs* y la *C. Pseudo-*

<sup>144</sup> Isidoro, *Chron.* 235 señala los 56 años de reinado; *K. Hurūšiyūs*, 334, n° 6 y *C. Pseudo-Isidoriana*, V, 1. También la *C. Albeldense*, XIII, 10 indica que reinó 56 años. *Rasis* parece aludir a cuatro años primero, seguidos de otros catorce.

<sup>145</sup> Orosio, *Hist.* VI, 21, 1-11, 18, 21, 28 y 29; *K. Hurūšiyūs*, 334, n° 8. La *C. Pseudo-Isidoriana*, V, 1-2 alude también a los años de reinado y a las guerras emprendidas por él.

<sup>146</sup> Orosio, *Hist.* VI, 22, 1-2 y VI, 20, 2; *K. Hurūšiyūs*, 334, n° 8 acerca de la “pacificación” y 335, n° 10; *Rasis* señala que “fue señor de todo el mundo” e indica que su reinado fue un “tiempo en paz”. La *C. Pseudo-Isidoriana*, V, 2 indica que sometió todo el mundo (*totum orbem debellauit*) e igualmente la *C. Albeldense*, XIII, 10, señala la misma idea (*omnem mundum imperabit*).

<sup>147</sup> Orosio, *Hist.* VI, 21, 19-20 y *K. Hurūšiyūs*, 335, n° 10-11.

<sup>148</sup> *C. Pseudo-Isidoriana*, V, 12-4; Ibn ‘Idārī, *Bayān*, II, 14/22 y al-Maqqarī, *Nafh*, I, 481/I, 202-3, que remitía la noticia a al-Rāzī, Ibn Ḥayyān y al-Ḥiḡārī.

<sup>149</sup> *K. Hurūšiyūs*, 335 n° 9; *C. Pseudo-Isidoriana*, V, 3-11. Respecto a la “Era de Bronce”: Levi della Vida, 1943; D’Ors, 1962; Vives, 1971; Torres, 1976; Neugebauer, 1981; Miranda, 1996; Handley, 1999 y Abascal, 2000-1.

<sup>150</sup> Al-Maqqarī, *Nafh*, I, 481/I, 202-3.

*Isidoriana* o a una fuente común que sería la base de las noticias posteriores<sup>151</sup>. Nos encontramos de nuevo por tanto en el siglo X y en un contexto en el que se emplean fuentes antiguas para la elaboración de estas noticias. En este caso, las *Etimologías* de San Isidoro (V, 36, 4) habría servido de base de nuevo para la redacción de esta leyenda, aunque las fuentes árabes van mucho más allá en su relato de lo que señala el sabio sevillano: *Aera singulorum annorum est constituta a Caesare Augusto quando primum censu exagitato Romanorum orbem descripsit. Dicta autem aera ex eo quod omnis orbis aes reddere professus est reipublicae*. Sin embargo, es posible también que la leyenda esté influida por las noticias de autores orientales como Ibn Jurdaḡbah, Ibn al-Faḡīh e Ibn Rustah que aluden en Roma a un río cubierto con planchas de bronce. Tal y como señalaba G. Levi della Vida, estos autores no vinculan este monumento Augusto ni con la Era de Bronce, por lo que parece factible pensar que en este caso los autores andalusíes han hecho confluír aquí tradiciones clásicas y locales con relatos orientales, elaborando un nuevo episodio de la historia preislámica de la Península Ibérica que otorgaba así una explicación satisfactoria sobre este sistema de datación de la antigua Hispania<sup>152</sup>. La leyenda de la pavimentación del Tíber es por tanto un episodio único que unido al resto de referencias apuntadas en el *Kitāb Hurūšiyūs*, en *Rasis* y en la *C. Pseudo-Isidoriana* conforman un relato detallado y singular acerca del reinado de Augusto.

### III. Los reyes visigodos de Toledo.

Una vez visto las noticias árabes relativas a época prerromana y romana, este tercer apartado se centra en analizar las referencias que aluden a la llegada vándalos, suevos y alanos, así como la entrada de los visigodos y la conformación del reino de Toledo.

En este caso, el relato se encuentra recogido por múltiples fuentes y autores, comenzando por el *Kitāb Hurūšiyūs* puesto que, aunque el manuscrito conservado en Columbia concluye precipitadamente su relato con la muerte del emperador Valente,

---

<sup>151</sup> Levi della Vida, 118, 122, y señala además que los autores que se hacen eco de esta leyenda son originarios de la península o parecen recurrir a fuentes andalusíes. No obstante, parece que G. Levi della Vida no tuvo en cuenta la versión de *Rasis* en su análisis.

<sup>152</sup> Este río cubierto con planchas de bronce es denominado *F.s.ḡḡāl.s*. Según G. Levi della Vida, 1943, 112-4, la noticia no alude al río Tíber sino a un acueducto.

sabemos por el índice de la obra que el “Orosio árabe” pasaba entonces a centrarse en los godos<sup>153</sup>. Igualmente aluden a la llegada de estos pueblos *Rasis* y la *C. Pseudo-Isidoriana*, así como diversos autores árabes que, sin embargo, presentan dos versiones algo distintas. Algunos de ellos recogen un relato muy escueto en detalles en el que esta sección de la historia preislámica queda enlazada con la historia prerromana (omitiendo la historia romana), de tal modo que, tras aludir a los *išbān*, continúan la narración de la con el dominio ejercido por un pueblo denominado *šabūnqāt* o *baštūliqāt* y posteriormente por los godos. Otros autores, en cambio, omiten la referencia a los *šabūnqāt* o *baštūliqāt* y narran el dominio ejercido por los visigodos: al-‘Uḍrī, por ejemplo, incluye una serie de episodios interesantes, Ibn Ḥayyān (que cita a Ishāq al-Qaynī para relatar la historia de los reyes visigodos posteriores a Suintila), Ibn al-Aḫīr que contiene un relato bastante completo, y el *Dīkr*, que alude a los reyes visigodos posteriores a Sisebuta<sup>154</sup>. De este modo, las similitudes entre estas distintas fuentes permiten plantear con cierta probabilidad que Aḥmad al-Rāzī dedicara en su obra un apartado importante a relatar el periodo visigodo.

Estas fuentes árabes evidencian también el empleo de fuentes clásicas para la redacción de este apartado de la historia preislámica de la Península. La fuente estructural del relato sobre los reyes godos es *Historia Gothorum* de Isidoro de Sevilla,. Su influencia resulta clara en el el *Kitāb Hurūšiyūs*, así como en *Rasis*, en la *C. Pseudo-Isidoriana* y en las noticias recogidas por los autores árabes. Sin embargo, resulta igualmente evidente que los autores árabes emplearon otras fuentes para completar su relato: la crónica de Juan de Biclario fue empleada en los reinados de Leovigildo y Recaredo, (excepto parece por el *Kitāb Hurūšiyūs*), la *Crónica Mozárabe del 754* para completar los sucesos posteriores a este último rey, así como seguramente también otra fuente secundaria y desconocida que aportaría detalles concretos<sup>155</sup>. En este sentido, resultan interesantes dos citas mencionadas en *Rasis* y en la *C. Pseudo-Isidoriana* sobre el reinado de Chindasvinto: los “libros de los christianos, en aquellos que fablan de los

---

<sup>153</sup> *K. Hurūšiyūs*, ed. Badawī, 1982, p. 413 donde se anuncian los contenidos del libro VII; ed. Penelas, 6r/7 y 6v/8 o p. 14-5 y trad. en Molina, 1984, 91, nota 83. El relato del *K. Hurūšiyūs* sobre los godos aparece también recogido de forma sintética por Ibn Jaldūn, *Ibar*, ed. 1867, II, pp. 234-6; ed. 1956, II, pp. 489-493/146-155 y al-Bakrī, *K. al-masālik*, 501-4. Al respecto Penelas introd. 64-66 y 77-79.

<sup>154</sup> Al-‘Uḍrī, *Tarṣīṭ*, 97-8/trad. Sánchez Martínez, 1971, 34-5 y los autores de la “Historia Vulgata” en *Rasis*, Catalán, introd. LXXXVII-LXXXVIII y notas 34-7. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* V, 182/208 y 29/47, menciona su obra *Tafḍīl al-Andalus*; Ibn al-Aḫīr, *Kāmil*, 558-9/38-9 y *Dīkr*, 91-4/98-101.

<sup>155</sup> Acerca de las fuentes empleadas: Machado, 1944; Sánchez Albornoz, 1946 y 1978; Sánchez Martínez, 1971, 23-31 y *Rasis*, introd. Catalán y de Andrés, 1975, xxix-lxix.

mandados de los reyes” según *Rasis*, y los “Libros de los profetas” (*libri prophetarum*) según la *C. Pseudo-Isidoriana*<sup>156</sup>. Ambas parecen referirse a una misma obra, tal y como ya hemos visto, seguramente el mismo “libro de los profetas enviados a los reyes” que aparece vinculado al “Orosio árabe” como una de sus fuentes, según apuntaba L. Molina<sup>157</sup>. En todo caso no se trata de la única fuente citada por los autores árabes. Al-Maqqarī por ejemplo cita unas “antiguas crónicas cristianas” para indicar que fueron treinta y seis los reyes visigodos cuyo dominio sobre la península se extendió durante 342 años, desde Atanarico en el 407 de la Era de Bronce hasta Rodrigo en el año 749<sup>158</sup>, mientras que el *Dikr* vuelve a citar como fuente al “autor de la *Historia*”, indicando que fueron 37 los reyes visigodos y que dominaron la Península durante 300 años<sup>159</sup>.

El empleo de estas fuentes clásicas ofrece un resultado muy significativo: el relato árabe sobre los reyes visigodos presenta una narración plagada de detalles, donde se consignan los años de reinado de cada uno de sus reyes y los hechos más relevantes acaecidos en esos momentos, y donde apenas cabe destacar omisiones significativas.

#### **Hispania y los bárbaros: los *šabūnqāt/baštūliqāt* o los vándalos, suevos y alanos y la entrada de los godos.**

En el 406 vándalos, suevos y alanos atravesaron el Rin aprovechando que estaba congelado y entraron en territorio romano, atravesando la *Gallia* y recalando finalmente en Hispania en el 410. Hidacio en su *Cronicón* e Isidoro de Sevilla en la *Historia Gothorum* aluden a la irrupción de estos tres pueblos y a su reparto de las provincias hispanas: los vándalos silingos y los suevos se repartieron *Gallaecia*, a los alanos les correspondió la *Lusitania* y la *Cartaginense* y a los vándalos asdingos la *Baetica*<sup>160</sup>. Las fuentes árabes relativas a estos pueblos son, sin embargo, bastante confusas. Es interesante una noticia de Ibn Jaldūn que indica que, antes de los godos, la Península había sido ocupada por tres pueblos: los *‘abīq* (alanos), los *šuwāniš* (suevos) y los *qandaluš* (vándalos), a lo que añade que “por el nombre de *qandaluš* se llamó (a la región) Andalus” y señalando igualmente que:

---

<sup>156</sup> *Rasis*, 269-271; *C. Pseudo-Isidoriana*, XVIII, 1-4.

<sup>157</sup> Remito al primer capítulo, notas 100-102.

<sup>158</sup> Al-Maqqarī, *Nafh*, I, 139/I, 25-6. La fecha del 407 de la Era de Bronce y el quinto año de reinado del emperador Filibus coinciden con la fecha que apuntan San Isidoro, *Hist. Goth.* 6, para Atanarico. El 749 es el 711 de la conquista musulmana.

<sup>159</sup> *Dikr*, 91-2/98.

<sup>160</sup> Hidacio, *Cronicón*, 49; Isidoro, *Hist. Goth.* 22, 68 y especialmente 71-3.

“Aquellos invasores se repartieron su dominio [el de al-Andalus]: *Yillīqiyya* (Galicia) fue para los *qandaluṣ*; *Liṣbuna* (Lisboa), *Mārida* (Mérida), *Ṭalayṭula* (Toledo) y *Mursiya* (Murcia) para [los] *ṣuwāniṣ*, que eran los más nobles de ellos. *Iṣbīliya*, *Qurtuba*, *Yāyyān* y *Ṭāli’a* (Itálica) fueron para los *‘abīq*. El jefe de ellos fue *‘Andariquṣ*, el hermano de *Laṣiquṣ* [que llevaba] cuarenta años [de gobierno] cuando avanzaron contra ellos los godos de Roma”<sup>161</sup>.

La noticia podría apuntar a que *K. Hurūṣiyūs*, fuente de Ibn Jaldūn en este punto, aludía ciertamente a estos tres pueblos, y de hecho, su referencia resulta interesante puesto que reproduce el reparto de las provincias hispanas al que alude Hidacio e Isidoro, aunque de manera errónea<sup>162</sup>. *Rasiṣ* también parece aludir a estos tres pueblos: vándalos, alanos y suevos aparecen como tres “generaciones” o pueblos, los *afadaluṣ* o *afandaluṣ*, los *saltajes* y los *avequas* o *aequis*, grafías similares a las que aparecen en Ibn Jaldūn y que apuntarían a similitudes en el relato del *K. Hurūṣiyūs* y de Aḥmad al-Rāzī y al acceso a una misma fuente: Isidoro de Sevilla<sup>163</sup>.

Otros autores árabes posteriores ofrecen referencias algo distintas. Continúan la narración de la historia preislámica de la Península Ibérica que se atribuye a Aḥmad al-Rāzī, e indican que los *iṣban* fueron vencidos por un pueblo denominado *ṣabūnqāt* o *baštūliqāt*, quiénes desaparecieron a su vez frente a los godos. Aluden a ellos como un pueblo de bárbaros (*‘aḡam*) que venían de Roma y que habían conquistado anteriormente *Ifranġya* (Francia), asentándose en Mérida en tiempos del *Massih* (Mesías), e inaugurando una nueva dinastía que abarcaría veintisiete reyes<sup>164</sup>. Resulta difícil determinar a qué pueblo en concreto aluden los autores árabes al referirse a los *ṣabūnqāt* o *baštūliqāt*. La cronología y la sucesión de hechos parecen ciertamente alteradas en todos los relatos y los detalles que consignan los autores árabes resultan insuficientes para apuntar una identificación concreta, aunque E. Lévi-Provençal sí

<sup>161</sup> Ibn Jaldūn, *Ibar*, ed. 1867, II, 235/149-150.

<sup>162</sup> O. Machado, 1944, 149-150, nota 20, 30 y 31, ya apuntaba la referencia de Hidacio, pero resulta improbable que los autores árabes acudieran a esta obra. La fuente debe de ser Isidoro. De hecho, Ibn Jaldūn, *Ibar*, ed. 1867, II, pp. 234-5/148-9 y 150-1, alude al paso del Estrecho por los vándalos y a dos reyes, *‘Andariquṣ* y *Laṣiquṣ*, (Gunderico y Genserico), un pasaje tomado de Isidoro, *Hist. Goth.* 73-4.

<sup>163</sup> *Rasiṣ*, 225-8 y *C. Pseudo-Isidoriana*, IX, 65-77.

<sup>164</sup> Ibn al-Aḡīr, *Kāmil*, IV, 558/38 y al-Maqqarī, *Nafh*, I, 138/I, 26, aluden a un rey, *Ṭalubṣ b. Bīṭa*, y al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 34 y 518/9 y 210-11, indica que Dū l-Qarnayn fue uno de sus reyes. Ibn al-Šabbāt, *Šilat al-simt*, 167, con iguales detalles. Ibn ‘Idārī, *Bayān*, II, 2/2-3, señala que los *baštūliqāt* derrotaron a los *afāriqa* y no a los *iṣbān*; para al-Gassānī, *Riḥla*, 119-120/112-3, tras los *iṣbān* vinieron los griegos, y el *Dikr*, 84/90 omite el nombre del pueblo e indica que los *iṣbān* fueron derrotados por los generales de Roma en tiempos del Mesías. Eran *‘aḡam* y fueron 19 reyes. Otros autores señalan 27 reyes, sin embargo, el *Dikr* sí señala este número para los monarcas griegos, por lo que su relato parece estar reelaborado.

sugirió que los *šabūnqāt* o *baštūliqāt* podrían hacer referencia a vándalos, suevos y alanos<sup>165</sup>, o quizás a uno de ellos, los suevos, que establecieron un reino en el nor-oeste de la Península Ibérica hasta que finalmente fueron derrotados por el rey visigodo Leovigildo. La similitud de las grafías *šuwānīyūn* en el *K. Hurūšiyūs*, *saltajes* en *Rasis* y estos *šabūnqāt* o *baštūliqāt* podría apuntar en este sentido.

Por lo que se refiere a los godos y su entrada en Hispania, las fuentes son mucho más detalladas y siguen de cerca la *Historia Gothorum* de Isidoro de Sevilla. Los autores comienzan relatando la conversión de su rey *Atanaricus* al arrianismo, su entrada en el Imperio en el año 376 d.C. y la derrota y muerte de Valente a manos de éstos. Así aparece recogido en el *K. Hurūšiyūs*, en *Rasis* y en la *C. Pseudo-Isidoriana*, a los que cabe sumar algunas noticias que aparecen en al-Bakrī y Ibn al-Aṭīr<sup>166</sup>. Posteriormente se refieren al emperador Teodosio, señalando su origen hispano<sup>167</sup>, y a las campañas realizadas por los godos de Radagaiso en el 405<sup>168</sup>, y luego en el 410 por Alarico, que concluirían con la toma de Roma<sup>169</sup>. Mencionan igualmente a Ataulfo y señalan su llegada a la *Galia Narbonense* y a Barcelona, su matrimonio con Gala Placidia y finalmente su muerte en esa ciudad a los seis años de reinado<sup>170</sup>. Su sucesor, Sigerico, que apenas reinó un año, aparece en cambio completamente desdibujado<sup>171</sup>.

Posteriormente, los autores árabes aluden a la entrada de los godos en Hispania. Los hechos son conocidos. Los godos, acosados por los romanos comandados por Flavio Constancio, llegaron a un acuerdo con el imperio, devolvieron a Gala Placidia y

---

<sup>165</sup> Lévi-Provençal, 1938, 9, nota 2.

<sup>166</sup> Isidoro, *Chron.* 349-351; *Hist. Goth.* 6-9 y Orosio, *Hist.* VII, 33, 10-15 y 19. *K. Hurūšiyūs*, 374, n° 240 y 376-377, n° 253-257; *Rasis*, 204-210 y *C. Pseudo-Isidoriana*, IX, 5-16; al-Bakrī, *K. al-masālik*, 501-4; Ibn al-Aṭīr, *Kāmil*, IV, 558-9/38-9.

<sup>167</sup> Isidoro, *Hist. Goth.* 11, indica su origen hispano y cómo los godos se sometieron al imperio gracias a él, al igual que al-Bakrī, *K. al-masālik*, 502 y *C. Pseudo-Isidoriana*, IX, 24-8.

<sup>168</sup> Isidoro, *Hist. Goth.* 14, señala que eran doscientos mil los hombres de Radagaiso, mientras que *Rasis*, 211-219; *C. Pseudo-Isidoriana*, IX, 29-42 e Ibn al-Aṭīr, *Kāmil*, IV, 559/39 coinciden en destacar que Radagaiso se dirigió contra Roma al frente de un ejército de cien mil hombres.

<sup>169</sup> Isidoro, *Hist. Goth.* 15-6, alude a la toma de Roma por Alarico, al que siguen *Rasis*, 220-222; *C. Pseudo-Isidoriana*, IX, 45-52; *K. al-masālik*, 502; Ibn Jaldūn, *Ibar*, ed. 1867, II, pp. 234-5/148, notas 9-11 e Ibn al-Aṭīr, *Kāmil*, IV, 559/39. Sería en vengaza por la derrota sufrida por Radagaiso, según la *C. Pseudo-Isidoriana* o Ibn al-Aṭīr. Sólo *Rasis* y la *C. Pseudo-Isidoriana* mencionan a Gala Placidia, hermana del emperador Honorio, como *Filigenda* o *Boladia*, mientras que Ibn al-Aṭīr y la *C. Pseudo-Isidoriana* constatan el fracaso de Alarico al intentar alcanzar Sicilia y su posterior muerte. Ambas noticias aparecen en Isidoro, *Hist. Goth.* 18.

<sup>170</sup> Isidoro, *Hist. Goth.* 19 sigue siendo la fuente de *Rasis*, 222-3, *C. Pseudo-Isidoriana*, IX, 58-61 e Ibn al-Aṭīr, *Kāmil*, IV, 559/39, que coinciden en estos detalles. Ibn Jaldūn, *Ibar*, ed. 1867, II, p. 235/150, se refiere a él de manera escueta, seguramente como *Ifāniš*, y al-Bakrī omite su figura.

<sup>171</sup> Isidoro, *Hist. Goth.* 20. *Rasis*, 224, indica que reinó dos años, siendo asesinado por sus parientes, mientras que la *C. Pseudo-Isidoriana*, IX, 62-4, alude a ocho años de reinado. Ibn al-Aṭīr, *Kāmil*, IV, 559/39, sólo señala que Ataúlfo fue sucedido por su hermano que reinó tres años, omitiendo su nombre.



participaron en la “reconquista” romana de Hispania, ocupada por entonces por vándalos (asdingos y silingos), suevos y alanos. La colaboración entre godos y romanos se saldó con una rotunda victoria de la que sólo se salvaron los vándalos asdingos y el pacto quedó sellado con el asentamiento definitivo de los visigodos en Aquitania en calidad de aliados y feudatarios del Imperio. A partir de entonces su atención por controlar Hispania será evidente.

Los autores árabes aluden a estos acontecimientos siguiendo de nuevo la *Historia Gothorum*. El relato del *K. Hurūšiyūs* no se nos conserva en el manuscrito de Columbia, pero sí aparece recogido por al-Bakrī e Ibn Jaldūn. El primero menciona efectivamente el asentamiento de los godos en Galia y en Hispania, mientras que el relato de Ibn Jaldūn resulta quizás más confuso, vinculando por ejemplo la toma de Roma y la entrada de los godos de Walia en Hispania. Por su parte, *Rasis* y la *C. Pseudo-Isidoriana* aluden a la alianza concertada entre romanos y godos para enfrentarse a los tres pueblos bárbaros que ya ocupaban la Península, la derrota del rey de los *saltajes*, *Adag* o *Agad* y como los godos comenzaron a poblar Hispania, especialmente (dice *Rasis*) la región del “río que va por Córdoua” y “la tierra de Gondomar”<sup>172</sup>. E igualmente la entrada de los godos y las condiciones en las que lo hicieron aparecen reflejadas en los autores árabes posteriores a Aḥmad al-Rāzī que parecen recopilar su obra<sup>173</sup>. Únicamente algunas noticias resultan confusas y difíciles de clasificar: Ibn Gālib y al-Maqqarī aluden por ejemplo a los descendientes de ‘*Ayssu* (Esaú), que se habrían asentado en al-Andalus, con capital en Córdoba y que serían derrotados por los godos, una referencia que podría referirse igualmente a vándalos, suevos y alanos<sup>174</sup>. También al-Bakrī menciona a un tal *Ḥadrīfīš* como el primer rey godo de al-Andalus asentado en Mérida<sup>175</sup>. En cualquier caso y pese a estas contradicciones, parece evidente que en el siglo X, el *K. Hurūšiyūs* y Aḥmad al-Rāzī aludían primero a la entrada de vándalos, suevos y alanos y posteriormente a los visigodos.

<sup>172</sup> Isidoro, *Hist. Goth.* 21-22. Al-Bakrī, *K. al-masālik*, 502-3 e Ibn Jaldūn, ‘*Ibar*, ed. 1867, II, pp. 234-5/148-9. *Rasis*, 225-8, indica que los godos acataron la autoridad romana y devolvieron a Gala Placidia al emperador. En la *C. Pseudo-Isidoriana*, IX, 65-77, no menciona aquí a Gala Placidia.

<sup>173</sup> Ibn al-Aṭīr sólo alude a Walia, Ibn ‘Idārī señala que la llegada de los godos se debió a una intervención divina. Al-Ḥimyarī indica que los godos se asentaron en Hispania como feudatarios del imperio, gobernando luego de forma independiente. Algo similar señalan: Ibn ‘Idārī, *Bayān*, II, 2-3/2-4; Ibn al-Aṭīr, *Kāmil*, IV, 558-9/38-9; al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 34, 518/9, 210-11 y 213; al-Maqqarī, *Nafh*, 138/I, 26; Ibn al-Šabbāt, *Šilat al-simt*, 167 y el *Dikr*, 91/98.

<sup>174</sup> Ibn Gālib, *Farhat*, 31/371, vincula esta tradición con los *Banū al-Ašfar*, denominados así porque ‘*Ayssu* era rubio y sus descendientes eran conocidos como los “amarillos”, y al-Maqqarī, *Nafh*, I, 481I, 203.

<sup>175</sup> Al-Bakrī, *K. al-masālik*, 504.

## El reino visigodo: de Walia a Leovigildo.

Tras mencionar el reinado de Walia, el relato que trazan las fuentes árabes deja entrever cómo los visigodos van asentando su posición en Hispania a medida que se va descomponiendo el imperio romano de Occidente. El relato sigue en todo el momento la *Historia Gothorum* de Isidoro de Sevilla, algo que resulta evidente a partir de las coincidencias que ofrecen los relatos de *Rasis* y la *C. Pseudo-Isidoriana*, así como en las noticias puntuales que nos proporcionan al-‘Uḍrī, Ibn al-Aḫḫār e Ibn Jaldūn, que señalan únicamente por lo general los años de reinado de cada uno de los reyes visigodos y algún acontecimiento reseñable.

De este modo, aluden a Teodorico I y a su muerte en la batalla de los Campos Cataláunicos donde los mismos visigodos auparon al trono a su hijo Turismundo<sup>176</sup>. De Teodorico II, su hermano y sucesor, se destaca su victoria sobre los suevos en la batalla del río Órbigo<sup>177</sup> y de Eurico resaltan la expansión del reino visigodo, conquistando las ciudades de Pamplona, Zaragoza, Tortosa y Marsella y sometiendo a los vascones<sup>178</sup>. Sobre Alarico II inciden en la derrota de Vouillé frente a los francos de Clodoveo en el año 507, en la que el propio rey godo encontró la muerte y que supuso el fin de la hegemonía visigoda en la Galia y la retirada hacia las posiciones de Hispania, conservando únicamente la *Septimania*<sup>179</sup>.

Tras Vouillé, los problemas en el reino visigodo son evidentes. Los reinados de Geselaico y Amalarico están marcados por la inestabilidad y el tutelaje ejercido por

---

<sup>176</sup> Isidoro, *Hist. Goth.* 23-4. *Rasis*, 228-9 y 230-236; *C. Pseudo-Isidoriana*, X, 1-20 y 21-32; Ibn al-Aḫḫār, *Kāmil*, IV, 559/39. La *C. Pseudo-Isidoriana* indica que Teodorico reinó treinta y tres años, al igual que Ibn al-Aḫḫār, mientras que *Rasis* señala que reinó cuatro. La *C. Pseudo-Isidoriana* y *Rasis* coinciden en mencionar algunas ciudades conquistadas por Teodorico, siguiendo a Isidoro, que alude a *Arelas* (Arlés) y luego a Narbona. Ibn Al-Aḫḫār no alude al enfrentamiento con los hunos.

<sup>177</sup> Isidoro, *Hist. Goth.* 31-2. *Rasis*, 238-9; *C. Pseudo-Isidoriana*, XII, 3-11, que sigue de cerca a Isidoro y detalla la muerte del rey suevo en la batalla y cómo el rey depositó el botín ganado en la basílica de Santa Eulalia en Mérida. Ibn al-Aḫḫār, *Kāmil*, IV, 559/39 señala que reinó trece años, los mismos que indican *C. Pseudo-Isidoriana* e Ibn Jaldūn, *Ibar*, ed. 1867, II, p. 235/150.

<sup>178</sup> Isidoro, *Hist. Goth.* 34. *Rasis*, 239-240 y *C. Pseudo-Isidoriana*, XII, 12-17, coinciden en que Eurico fue elegido rey en el octavo año de reinado del emperador León. Ibn al-Aḫḫār, *Kāmil*, IV, 559/39 e Ibn Jaldūn, *Ibar*, ed. 1867, II, p. 235/151, coinciden con *Rasis* en los años de reinado, diecisiete, mientras que la crónica latina indica que fueron diecinueve. La victoria sobre los vascones no aparece en el resto de fuentes que sólo mencionan que sometió la *Tarraconense*.

<sup>179</sup> Isidoro, *Hist. Goth.* 36. *Rasis*, 240-1, transforma la derrota de Alarico en victoria y la *C. Pseudo-Isidoriana*, XII, 18-22, atribuye a Alarico la intervención de Teodorico y los ostrogodos en la Provenza. Ambas señalan que su ascenso al trono se produjo en el décimo año de reinado del emperador Zenón, siguiendo a San Isidoro. Ibn al-Aḫḫār, *Kāmil*, IV, 559/39 coincide con la crónica latina y con Ibn Jaldūn, *Ibar*, ed. 1867, II, p. 235/151, en señalar que Alarico reinó 23 años.

Teodorico, rey de los ostrogodos en Italia<sup>180</sup>. Posteriormente se menciona cómo Teudis se hace con el trono de los visigodos, y que tras su muerte le sucedió Teudiscló, caracterizado este último como lujurioso, reinando apenas un año y tres meses, siendo asesinado en Sevilla<sup>181</sup>. En este caso además, al-‘Uḍrī alude a su reinado, siguiendo la noticia de Isidoro:

“Gobernó a los godos Teudiscló (*Ṭawḍiškluš*), hombre lujurioso y propenso a la ira. Asesinó a muchos hombres notables de al-Andalus. Se había establecido en la ciudad de Sevilla. Y mientras estaba dedicado a sus placeres, bebiendo con sus amigos, uno de ellos se abalanzó sobre él y lo mató”<sup>182</sup>.

El reinado de su sucesor, Agila, está marcado de nuevo por los problemas internos. Su expedición contra Córdoba se saldó con una derrota, y su huída a Mérida fue aprovechada por un noble, Atanagildo, que desde Sevilla y con el apoyo de los bizantinos según señala San Isidoro, intentó hacerse con el poder, y tras el asesinato de Agila en Mérida, consiguió auparse al trono de los visigodos, aunque sin poder recuperar el control del sur peninsular, sometido ahora al imperio de Justiniano<sup>183</sup>. Además, de nuevo en este caso contamos con la versión de los hechos que nos ofrece al-‘Uḍrī, coincidente con la *C. Pseudo-Isidoriana* en detalles como el envío de la cabeza de Agila a Atanagildo, un detalle que no aparece en San Isidoro y que apunta al empleo de una fuente alternativa para completar el relato<sup>184</sup>. Su sucesor, Liuva, asoció al trono a su hermano Leovigildo y se asentó en Narbona. Tras su muerte en el 572, transcurridos tres años de reinado, su hermano quedó como único rey de los visigodos, iniciando un reinado muy destacado y que es igualmente resaltado por las fuentes árabes<sup>185</sup>.

---

<sup>180</sup> Isidoro, *Hist. Goth.* 37-40. *Rasis*, 242-4 y *C. Pseudo-Isidoriana*, XII, 23-34 siguen a Isidoro señalando que en el decimoséptimo año de reinado de Anastasio fue elegido Gesaleico, y en el primero de Justiniano, lo fue Amalarico. Ibn Jaldūn, *Ibar*, ed. 1867, II, pp. 235-6/151-2 ofrece un relato detallado de este periodo. Ibn al-Aḥḥār, *Kāmil*, IV, 559/39, sólo alude a los dos reyes.

<sup>181</sup> Isidoro, *Hist. Goth.* 41-2 y 44. *Rasis*, 244-8, aunque el relato parece interpolado; *C. Pseudo-Isidoriana*, XIII, 1-15. Ibn al-Aḥḥār, *Kāmil*, IV, 559/39, coincide con la crónica latina en los años de reinado de cada rey. Ibn Jaldūn, *Ibar*, ed. 1867, II, p. 236/152, se confunde y alude a *Ṭawdis* y *Ṭūḍurīq* e indica que murió “asesinado por algunos compañeros en *Isbiliyat*”, aun mencionando luego a *Ṭawdaškal*.

<sup>182</sup> Al-‘Uḍrī, *Tarṣīṭ*, 97-8/trad. Sánchez Martínez, 1971, 34. Su versión está más cercana a la *C. Pseudo-Isidoriana* que a *Rasis*, pero sustentada igualmente en San Isidoro.

<sup>183</sup> Isidoro, *Hist. Goth.* 45-7. *Rasis*, 248-251; *C. Pseudo-Isidoriana*, XIII, 16-30. Ibn al-Aḥḥār, *Kāmil*, IV, 559/39, también alude a ambos reyes y señala que el primero reinó cinco años y el segundo quince, los mismos que indica la *C. Pseudo-Isidoriana*. Por su parte, Ibn Jaldūn, *Ibar*, ed. 1867, II, p. 236/153, coincide con ambas fechas de reinado, pero señala que Agila triunfó sobre la ciudad de Córdoba.

<sup>184</sup> Al-‘Uḍrī, *Tarṣīṭ*, 97-8/trad. Sánchez Martínez, 1971, 34 y también 26-7.

<sup>185</sup> Isidoro, *Hist. Goth.* 48. *Rasis*, 252 y *C. Pseudo-Isidoriana*, XIII, 31-3, que coinciden en señalar que Liuva cedió el control de la *Galia Narbonense* a Leovigildo, cuando en realidad él se reservó el control de

## El reino visigodo: Leovigildo, Recaredo y la conversión al catolicismo.

El reinado de Leovigildo (*Lawbilīdat/Lawīld/Lūbīyān*) aparece relatado con detalle no sólo en *Rasis* y en la *C. Pseudo-Isidoriana*, sino también en Ibn al-Aḫṭar o en Ibn Jaldūn, a los que se le pueden añadir referencias concretas por parte de al-Bakrī y al-Ḥimyarī. Lo interesante es que el relato árabe parece fraguarse no sólo a partir de la *Historia Gothorum* de Isidoro sino recurriendo también al *Chronicon* de Juan de Biclario<sup>186</sup>.

De este modo, los autores coinciden en señalar que Leovigildo fue el primero en establecer la capital goda en Toledo, que fundó la ciudad de Recópolis (*Raq'awbal* o *Raqābil*), y que combatió a nobles y rebeldes, consolidando y extendiendo el reino, reinando dieciocho años<sup>187</sup>. Particularmente interesantes son además *Rasis* y la *C. Pseudo-Isidoriana*, puesto que ambas crónicas aluden a las campañas emprendidas por Leovigildo contra cántabros, vascones, bizantinos y suevos, recurriendo para ello a la crónica de Juan de Biclario. Así pues, mencionan las expediciones contra Málaga, Medina-Sidonia, contra Jaén y la región de *Sabaria*, próxima a Galicia, contra los cántabros tomando la plaza de *Amaia*, contra los *montes Aregenses*, y finalmente contra los suevos a los que derrotó, incorporando su reino<sup>188</sup>. Igualmente, Ibn al-Aḫṭar y la *C. Pseudo-Isidoriana* recogen también otras noticias procedentes de la crónica de Juan de Biclario, indicando la victoria de Leovigildo sobre los vascones<sup>189</sup> o la rebelión protagonizada por su hijo Hermenegildo, mencionando detalles como las gestiones diplomáticas realizadas por Leovigildo acordando la llegada de una princesa franca como esposa de su hijo, la decisión de la pareja de establecerse en Sevilla y que, por

---

la zona, como señala Isidoro. Ibn al-Aḫṭar, *Kāmil*, IV, 559/39, se refiere a Liuva y a Leovigildo, indicando también que reinó tres años. Ibn Jaldūn, *Ibar*, ed. 1867, II, p. 236/153 señala que reinó un año.

<sup>186</sup> El empleo del *Cronicón* de Juan de Biclario es sostenido por ejemplo por F. González, editor de la *C. Pseudo-Isidoriana*, 2000, introd. 67-72.

<sup>187</sup> Isidoro, *Hist. Goth.* 51 y *Iohannes Biclarensis*, XII, 4 y XX. *Rasis*, 253-5; *C. Pseudo-Isidoriana*, XIV, 2-25; Ibn Jaldūn, *Ibar*, ed. 1867, II, p. 236/153; Ibn al-Aḫṭar, *Kāmil*, IV, 559/39; al-Bakrī, *K. al-masālik*, 1522 y al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 394/161. También proceden de las fuentes citadas la referencia de los años de reinado. *Rasis* indica que reinó 28 años e Ibn al-Aḫṭar omite el dato.

<sup>188</sup> *Iohannes Biclarensis*, IV, 2 y V, 3, VI, 2, VII, 5, VIII, 2 y IX, 2 respectivamente. *Rasis*, 254 y *C. Pseudo-Isidoriana*, XIV, 5-7, 9, 10-15, que alude en solitario a las expediciones contra Amaya y los suevos. *Rasis* señala que “fue a Jaen, e tomo a Santa Bayra, que yaze cerca de Galizia”, mientras que la crónica latina indica “*ueniens Iahen obtinuit castrum Sabba*”. Parece que se trata de dos campañas distintas, diferenciadas en *Rasis*, pero confundidas en una sola en la crónica latina.

<sup>189</sup> *Iohannes Biclarensis*, XV, 3. Ibn al-Aḫṭar, *Kāmil*, IV, 559-560/39-40; *C. Pseudo-Isidoriana*, XIV, 18-9. *Rasis* no da la noticia.

instigaciones de su mujer, Hermenegildo se rebeló contra la autoridad de su padre hasta que fue finalmente derrotado y murió en prisión<sup>190</sup>.

Tras la muerte de Leovigildo, el nuevo rey de los visigodos fue Recaredo (*Raqarīd/Rudrīq*) (586-601). Su reinado aparece igualmente detallado por las fuentes árabes y en clara conexión con la conversión del reino al catolicismo, por lo que su imagen es claramente positiva y se le describe como piadoso y casto. En concreto, *Rasis*, la *C. Pseudo-Isidoriana*, al-Bakrī, al-Ḥimyarī e Ibn al-Aṭīr coinciden en señalar la convocatoria del Concilio de Toledo, que contó con ochenta obispos, uno por cada diócesis y ciudad de al-Andalus según señalan los autores, y que fue el encargado de poner fin al arrianismo y adherirse al catolicismo, reconociendo el dogma de la trinidad (*taṭlīt*) y unificando las sectas cristianas cismáticas (*fīrak*). La noticia se sustenta de nuevo en las crónicas de Isidoro de Sevilla y de Juan de Biclario, aunque en ellas no aparece el dato de los ochenta obispos. Únicamente el Biclarense menciona sesenta y dos sacerdotes<sup>191</sup>.

Igualmente, las fuentes coinciden en atribuir a Recaredo la construcción de iglesias, como la situada en las proximidades de Guadix, mencionada por al-Bakrī, al-Ḥimyarī, Ibn al-Aṭīr y la *C. Pseudo-Isidoriana* y que, tal y como señala F. González, debe corresponder con la de San Vicente, en la que se conserva una inscripción de su consagración durante el octavo año de reinado de Recaredo. Por tanto, los autores árabes han incluido aquí una referencia nueva a partir de la observación de las ruinas existentes y de las tradiciones e informaciones que circulaban sobre ella<sup>192</sup>. Y también coinciden *Rasis* y la *C. Pseudo-Isidoriana* en señalar el triunfo de Recaredo sobre los francos, que se habían lanzado a una nueva expedición contra la *Galia Narbonense*,

---

<sup>190</sup> *Iohannes Biclarenensis*, XIII, 2-3. Isidoro, *Hist. Goth*, 49 también alude a la rebelión de Hermenegildo, pero no señala los detalles del *Biclarense*. Hermenegildo se habría convertido al catolicismo durante este conflicto, pero las fuentes árabes omiten este detalle. Ibn al-Aṭīr, *Kāmil*, IV, 559-560/40, *C. Pseudo-Isidoriana*, XIV, 20-24. También aluden a ello al-Bakrī, *K. al-masālik*, 504 e Ibn Jaldūn, *Ibar*, ed. 1867, II, p. 236/153, que sí hace mención al trasfondo religioso del conflicto, pero señala que los nobles se rebelaron contra Leovigildo, le exigían que abandonara el arrianismo y cómo se enfrentó a ellos y murió.

<sup>191</sup> Isidoro, *Hist. Goth*. 52-56 e *Iohannes Biclarenensis*, XXI, 5 y XXIV, 1. *Rasis*, 255-6; *C. Pseudo-Isidoriana*, XV, 4-7; al-Bakrī, *K. al-masālik*, 1522; al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 124 y 394/71 y 161; Ibn al-Aṭīr, *Kāmil*, IV, 560/40 e Ibn Jaldūn, *Ibar*, ed. 1867, II, p. 236/153.

<sup>192</sup> *Iohannes Biclarenensis*, XXI, 7, alude a Recaredo como fundador y mecenas de iglesias y monasterios. *Rasis*, 258 se limita a señalar que construyó varias iglesias; *C. Pseudo-Isidoriana*, XV, 8-9; al-Bakrī, *K. al-masālik*, 1522; al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 124 y 394/71 y 161; Ibn al-Aṭīr, *Kāmil*, IV, 560/40. *C. Pseudo-Isidoriana*, González, 2000, introd. 67.

consignando el dato de que los francos eran sesenta mil hombres, según aparece en Isidoro y Juan de Biclario<sup>193</sup>.

### **El reino visigodo: de Recaredo a Rodrigo.**

Tras la muerte de Recaredo, su sucesor fue su hijo Liuva. *Rasis*, la *C. Pseudo-Isidoriana* e Ibn al-Aṭīr coinciden en señalar sus buenas dotes y méritos como digno heredero de su predecesor. Sin embargo, apenas reinó dos años, sucumbiendo a la rebelión de un general denominado Witerico<sup>194</sup>. Por el contrario, el reinado de éste parece descrito en tonos sombríos y negativos, mientras que el de su sucesor, Gundemaro, aparece un tanto desdibujado<sup>195</sup>.

El reinado de Sisebuto (*Šanšaqūt/Sīsīfoūt*) aparece, sin embargo, bien documentado en las fuentes árabes (a las anteriores referencias cabe añadir ahora el relato del *Dikr*, que traza la historia de los visigodos desde Sisebuto hasta Rodrigo, así como algunas noticias puntuales de al-‘Uḏrī). Siguen para ello el relato de la *Historia Gothorum*, pero recurren también a partir de ahora, a la *C. 754*. De este modo coinciden en señalar que Sisebuto fue un rey culto e ilustrado en cuyo reinado destacó la figura de Isidoro de Sevilla. Igualmente aluden a su política de persecución contra los judíos, forzando su conversión al cristianismo, siguiendo las fuentes preislámicas, e indican que las circunstancias de la muerte de Sisebuto, envenenado en la ciudad de Toledo, tal y como afirma Isidoro. Había reinado nueve años<sup>196</sup>. Le sucedió su hijo Recaredo II, al que se alude en términos positivos, pero que apenas reinó tres meses según afirman los autores, siguiendo así a la *C.754*<sup>197</sup>. Tras su repentina muerte, el nuevo rey de los

---

<sup>193</sup> *Iohannes Biclarensis*, XXIII, 2. *Rasis*, 258 y *C. Pseudo-Isidoriana*, XV, 10-12.

<sup>194</sup> Isidoro, *Hist. Goth.* 57. *Rasis*, 259-260; *C. Pseudo-Isidoriana*, XV, 14-8; Ibn al-Aṭīr, *Kāmil*, IV, 560/40 e Ibn Jaldūn, *Ibar*, ed. 1867, II, p. 236/153. *Rasis* alude a la muerte de Liuva (*Benic*) por Witerico (*Latre*) y señala que reinó dos años. Ibn al-Aṭīr indica que murió traicionado por un tal *Batriq*.

<sup>195</sup> Isidoro, *Hist. Goth.* 58, señala que Witerico fue elegido contra la voluntad de su pueblo y que era impío y tiránico. Indican que reinó 7 años y que murió asesinado por los partidarios de Liuva, detalles que repiten *Rasis*, 260-1; *C. Pseudo-Isidoriana*, XV, 19-23 e Ibn al-Aṭīr, *Kāmil*, IV, 560/trad. 1898, 40. Su reinado es omitido por Ibn Jaldūn. El reinado de Gundemaro se omite en *Rasis*, mientras que Ibn al-Aṭīr e Ibn Jaldūn, *Ibar*, ed. 1867, II, p. 236/153, señalan que reinó dos años. Sólo la *C. Pseudo-Isidoriana*, que sigue a Isidoro, señala sus victorias sobre vascones y bizantinos: *Hist. Goth.* 59.

<sup>196</sup> Isidoro, *Hist. Goth.* 60-1; *C. 754*, 13. *Rasis*, 261-3; al-‘Uḏrī, *Tarṣī’*, 98/trad. Sánchez Martínez, 1971, 35; trad. Valencia, 1983-6, 120; *C. Pseudo-Isidoriana*, XVI, 6; *Dikr*, 92/98-99 e Ibn al-Aṭīr, *Kāmil*, IV, 560/40 e Ibn Jaldūn, *Ibar*, ed. 1867, II, p. 236/153. Sólo *Rasis*, la *C. Pseudo-Isidoriana* y al-‘Uḏrī aluden a la persecución contra los judíos. Isidoro precisa que murió envenenado (no indica en qué ciudad) y que reinó 8 años y medio. Ibn Jaldūn no especifica los meses de reinado.

<sup>197</sup> Isidoro, *Hist. Goth.* 61 no aporta el dato de los tres meses, pero sí lo hace la *C. 754*, 15. *Rasis*, 263-4; *C. Pseudo-Isidoriana*, XVI, 14-5; Ibn al-Aṭīr, *Kāmil*, IV, 560/40; Ibn Jaldūn, *Ibar*, ed. 1867, II, p. 236/154. La crónica latina, Ibn al-Aṭīr e Ibn Jaldūn coinciden en señalar que reinó tres meses.

visigodos fue Suintila (*Šabīla/Šatlah/Šantīla*). Su reinado está recogido por las fuentes ya mencionadas, a las que cabe añadir a partir de ahora a Ibn Ḥayyān (citando a Ishāq al-Qaynī). Siguiendo a Isidoro, los autores aluden a la reconquista del territorio del sur peninsular, la expulsión de los bizantinos, el sometimiento de nuevo de los vascones que asolaban la *Tarraconense*, y la fundación de *Ologicus* (Olite). Reinó durante diez años, en los que las fuentes indican que supo atraerse el reconocimiento de sus súbditos<sup>198</sup>.

Posteriormente, las noticias que proporcionan los autores árabes se sustentan únicamente en la *C. 754*, pero evidencian un deterioro importante: reducen los detalles señalados, omiten reinados como los de Wamba o Witiza en algunos casos, mientras que en otros resulta difícil identificar los nombres transcritos en árabe con los de los monarcas visigodos. El reinado de Sisenando (*Šansādis/Šinšibar/Sišnad*) está vinculado a la reunión del IV Concilio de Toledo<sup>199</sup>. A él le sucedió Chintila, cuyo reinado abarcó seis años, un dato tomado nuevamente de la *C. 754*<sup>200</sup>; y tras él reinó Tulga, del que apenas tampoco tenemos datos salvo la duración de su reinado, dos años<sup>201</sup>. Posteriormente, los autores árabes aluden a un rey que parece poder identificarse con Chindasvinto (*Hindās* o *Wajšarand*). Los detalles sobre su reinado son en todo caso muy escuetos y se indica que guerreó en África y que obtuvo victorias y botín y que habría enviado una embajada a los “bárbaros”, que se le sometieron como tributarios, así como a los habitantes de *Oriba* y *Semedēn*, que acataron igualmente su autoridad, una noticia de la que se desconoce la fuente pero que *Rasis* y la *C. Pseudo-Isidoriana*

---

<sup>198</sup> Isidoro, *Hist. Goth.* 62-64. *Rasis*, 265-7; Ibn al-Aḫḫār, *Kāmil*, IV, 560/40; *C. Pseudo-Isidoriana*, XVI, 16-25; Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* V, 182/208; *Dikr*, 92/99 e Ibn Jaldūn, *Ibar*, ed. 1867, II, p. 236/153. Existen discrepancias acerca de los años de reinado: 20 según el *Dikr*, 3 de acuerdo a Ibn Jaldūn, 30 según *Rasis*, y 8 según la crónica latina. El dato no aparece en Isidoro y sólo la *C. 754*, 16, alude a 10.

<sup>199</sup> *C. 754*, 17. *Rasis*, 267-8; *C. Pseudo-Isidoriana*, XVII, 35-9; Ibn al-Aḫḫār, *Kāmil*, IV, 560/40; Ibn Jaldūn, *Ibar*, ed. 1867, II, p. 236/154; *Dikr*, 92/99 e Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* V, 182/205. *Rasis* y la crónica latina coinciden con la *C. 754* en detalles adicionales como que el concilio tuvo lugar en la iglesia de Santa Leocadia, formada por ochenta obispos y presidida por Isidoro de Sevilla y Braulio de Zaragoza. Las fuentes árabes indican que reinó 6 años, y solo el *Dikr* indica que reinó cuatro años, nueve meses y nueve días. *C. 754* señala por el contrario 5 años de reinado.

<sup>200</sup> *C. 754*, 18, indica que reinó seis años, al igual que *Rasis*, 269; *C. Pseudo-Isidoriana*, XVII, 40-42; Ibn al-Aḫḫār, *Kāmil*, IV, 560/40. Sólo la crónica latina alude al V Concilio de Toledo, siguiendo a la *C. 754*. El *Dikr* alude a Chintila como antecesor de Sisenando e indica que reinó veinte años e Ibn Ḥayyān e Ibn Jaldūn omiten su reinado.

<sup>201</sup> *C. 754*, 19, señala que reinó dos años. *Rasis*, 268, alude a Tulga antes que a Chintila, indica que era un rey justiciero y que fue enterrado en San Leocadia, reinando trece años. La *C. Pseudo-Isidoriana*, XVII, 43, sí señala que reinó dos años. El *Dikr*, 92/99, indica que reinó dos años y ocho meses y medio. Ibn Ḥayyān, Ibn Jaldūn e Ibn al-Aḫḫār omiten el reinado.

remiten al *Kitāb al-Rusul* o Libro de los “profetas” o “embajadores”, al que ya nos hemos referido en primer capítulo<sup>202</sup>.

Los mismos problemas de identificación persisten en el caso de Recesvinto (653-672). Algunos autores omiten su reinado, otros en cambio ofrecen detalles particulares y reflejan una imagen positiva de su reinado. El *Dīkr* por ejemplo señala sobre Recesvinto (*Araḡāšīdus*):

“En toda la cristiandad no hubo un rey más sabio ni más apegado a sus tradiciones en sus decisiones. Su vida y su comportamiento estuvieron de acuerdo con lo que establece el cristianismo, reflejado en los cuatro *Evangelios*, ante los que juran y cuyas prescripciones les sirven de ley. Fue el mejor rey goda y su reinado se prolongó durante cincuenta años. En los primeos tiempos de su gobierno realizó su misión profética Mahoma<sup>203</sup>”.

Las dudas de identificación persisten igualmente en el caso de Wamba (*Banbān* o *Fānba*), puesto que las grafías árabes de su nombre pueden resultar poco reconocibles. De su reinado de ocho años se destaca que restauró la ciudad de Toledo construyendo numerosas iglesias y ordenando labrar inscripciones en distintos mármoles, detalles que vuelven a remitirnos a la *C. 754*, donde se recoge de hecho el texto de estas inscripciones que, tal vez, los musulmanes pudieron ver y comprobar *in situ* durante los trabajos de demolición y reparación que el califa ‘Abd al-Rahman III llevo a cabo en Toledo cuando reconquistó la ciudad<sup>204</sup>. El sucesor de Wamba fue Ervigio (*Arwa* o *Arwia*) que reinó siete años y en cuyo reinado tuvo lugar una terrible hambruna de la

---

<sup>202</sup> *Rasis*, 269-271; *C. Pseudo-Isidoriana*, XVIII, 1-4; Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* V, 182/208; Ibn al-Aḡīr, *Kāmil*, IV, 560/40; *Dīkr*, 92/99; Ibn Jaldūn, *Ibar*, ed. 1867, II, p. 236/154. O. Machado, nota 76 vincula a esta figura con Chindasvinto, al igual que F. González en *C. Pseudo-Isidoriana*, introd. 73-9. Hay diferencias en las grafías del nombre y en los años de reinado. La noticia de la embajada podría relacionarse con Ibn Ḥayyān, que indica que obtuvo triunfos en África. Para F. González (*C. Pseudo-Isidoriana*, González introd. 73-9) apuntarían a contactos diplomáticos con tribus bereberes próximas a Tánger y Ceuta. García Moreno, 2009 y 2015, identifica *Oriba* con *Lybia* y *Semedén* con *Numidia*.

<sup>203</sup> *Dīkr*, 92/99. Ibn ‘Iḡārī, *Bayān*, II, 4/4 y al-Maqqarī, *Nafh*, I, 139/I, 26 remiten una noticia similar. Ibn ‘Iḡārī indica que éste sería el último rey de los visigodos según un libro de los *‘aḡam*. Al-Maqqarī vincula su figura con la conversión al cristianismo. Su reinado se omite en *Rasis*, en la *C. Pseudo-Isidoriana*, en Ibn Ḥayyān, en Ibn al-Aḡīr o en algunos manuscritos de la *C. Albeldense*, mientras que Ibn Jaldūn, *Ibar*, ed. 1867, II, p. 236/154, se refiere a él como *Yanšunad*, indicando que reinó veintitrés años y que por entonces “comenó la debilitación de los gobiernos godos”. La *C. 754*, 25, indica que reinó 24 años.

<sup>204</sup> *C. 754*, 35. *Rasis*, 271-2; *C. Pseudo-Isidoriana*, XVIII, 6-9; Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* V, 182/208; Ibn al-Aḡīr, *Kāmil*, IV, 560/40; Ibn Jaldūn, *Ibar*, ed. 1867, II, p. 236/154, nota 78. El *Dīkr* omite toda referencia a él. Las grafías del nombre de Wamba son dispares, pero los autores coinciden en los ocho años de reinado. J. de Mariana, 1848, vol. 1, cap. XIV, 288, ya recogía una leyenda acerca de estas piezas, reutilizadas supuestamente en las puertas de Toledo, vinculada a Wamba. La restauración de Toledo por Wamba no aparece en la *C. Albeldense*, 30.



que los autores árabes se hacen eco siguiendo para ello de nuevo la *C. 754* y a la que también hace referencia el *Ajbār Maʿyṁūʿa*<sup>205</sup>. Tras él reinó Égica (*Aqifa* o *Abkʿa*) durante quince años. Este rey aparece caracterizado en tonos negativos, destacando su persecución contra los nobles a los que encarceló y arrebató sus bienes así como por su maldad y crueldad a la que aluden los autores árabes, siguiendo una vez más a la *C. 754*<sup>206</sup>. Su sucesor, su hijo Witiza (*Ġītiša*), reinó quince años. Las fuentes destacan de ante todo su bondad, moderación y la redención que concedió a todos los perseguidos por su padre, restituyéndoles su libertad y los bienes requisados, una imagen enteramente positiva en clara oposición a la de su padre, y que los autores árabes toman de la *C. 754*, y que contrasta con la que ofrecen la *C. Albeldense* y la *C. de Alfonso III*<sup>207</sup>.

Witiza debió de morir en el año 710 o 711. Las fuentes árabes coinciden en señalar entonces que Rodrigo (*Ludrīq*) se apoderó del trono pese a que no era de la estirpe real:

“se apoderó del trono a la muerte de Witiza sin ser de la casa real, pues era sólo gobernador de Córdoba. Se adueñó, pues, de todo al-Andalus y se aseguró el trono, pero sólo reinó un año y ocho meses, pues al cabo de ese tiempo fue atacado por Tāriq al frente de los ejércitos musulmanes”<sup>208</sup>.

Su imagen en las fuentes árabes es claramente negativa, se indica que “abandonó la senda de los reyes que le habían precedido y olvidó su conducta, pues tiranizó y

---

<sup>205</sup> *C. 754*, 37-8. *Rasis*, 273-4; *C. Pseudo-Isidoriana*, XVIII, 10-15; *Ajbār Maʿyṁūʿa*, 8/22; Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* V, 182/208; Ibn al-Aʿīr, *Kāmil*, IV, 560/40; Ibn Jaldūn, *Ibar*, ed. 1867, II, p. 236/154. El *Dīkr* omite su reinado. La *C. 754*, 37-8, indica que reinó siete años y alude a la reunión de un nuevo Concilio de Toledo, al que también hacen referencia *Rasis* y la crónica latina. Sólo Ibn Jaldūn señala que reinó ocho años. La hambruna no aparece en la *C. Albeldense*, 31, que indica que reinó seis años.

<sup>206</sup> *C. 754*, 41, refleja esta mala conducta y señala que reinó quince años. *Rasis*, 274-5; *C. Pseudo-Isidoriana*, XVIII, 16-9; Ibn al-Aʿīr, *Kāmil*, IV, 560/40; Ibn Jaldūn, *Ibar*, ed. 1867, II, p. 236/154 y el *Dīkr*, 92-3/99. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* V, 182/208, alude a su reinado, pero omite el nombre de Égica. La crónica latina e Ibn al-Aʿīr indican que reinó quince años, mientras que *Rasis*, Ibn Ḥayyān e Ibn Jaldūn señalan que reinó 16. La *C. Albeldense*, 32, no contiene estos aspectos negativos de su reinado.

<sup>207</sup> *C. 754*, 44, refleja esta imagen positiva de su reinado. *Rasis*, 275-8; *C. Pseudo-Isidoriana*, XVIII, 20-24; Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* V, 182/208-9; Ibn al-Aʿīr, *Kāmil*, IV, 560/40; Ibn Jaldūn, *Ibar*, ed. 1867, II, p. 236/154 y el *Dīkr*, 93/99. Las fuentes dan una duración dispar de su reinado y presentan detalles contradictorios. Para Ibn al-Aʿīr Witiza era hijo de Égica. El *Dīkr*, indica que Witiza era hijo de *Ahd*, hijo a su vez de Recesvinto. La *C. Albeldense*, 33, señala que reinó diez años y junto con la *Crónica de Alfonso III*, refieren una imagen negativa de Witiza: Díaz y Díaz, 1976b; Gil, 1978-9; Isla, 1998.

<sup>208</sup> *Dīkr*, 93/99. Ibn ʿIdārī, *Bayān*, II, 4/4 señala que Rodrigo era gobernador de Córdoba y que no era de sangre real, sino un bastardo. Ibn al-Aʿīr, *Kāmil*, IV, 561/40-1, indica que no era de la familia real y que el trono no recayó en ninguno de los dos hijos de Witiza. También el *Ajbār maʿyṁūʿa*, 5/19; Jiménez de Rada, *De rebus*, 99 o al-Maqqarī, *Nafh*, I, 250.

oprimió a sus súbditos”, y ponen especial énfasis en toda una serie de leyendas que rodean su figura<sup>209</sup>.

### **Rodrigo, la traición de Julián y la Casa Cerrada.**

El estupro de la hija del conde Julián y la apertura de la Casa Cerrada o de los Cerrojos son dos relatos que se sitúan en el periodo inmediatamente anterior a la conquista islámica y denotan una fuerte elaboración y atención por parte de los autores árabes ya en el siglo IX y X. Narran una serie de leyendas protagonizadas por el último rey visigodo que tienen un objetivo claro: otorgar una explicación satisfactoria y providencialista de la conquista islámica de la Península<sup>210</sup>.

Por un lado, la figura del conde Julián adquiere gran importancia en las fuentes árabes como el artífice de la llamada que habría permitido la entrada de los conquistadores musulmanes, motivado por un deseo de venganza contra Rodrigo por haber violado a su hija. Las fuentes árabes, sin embargo, ofrecen un panorama complejo, con diversas tradiciones y contradicciones acerca incluso de la propia identidad y el lugar que controlaba Julián<sup>211</sup>. De este modo, la primera mención a su figura no aparece en las crónicas andalusíes (ni Ibn Ḥabīb ni el *K. al-imāma wa-l-siyāsa* aluden a Julián) sino en un autor oriental, al-Waqidī, mientras que ya posteriormente Ibn ‘Abd al-Ḥakam incluye la leyenda plenamente elaborada<sup>212</sup>. A partir de entonces su figura aparece mencionada por los autores andalusíes, obviamente por Aḥmad al-Rāzī, así como por otros autores y obras posteriores a él como Ibn al-Qūṭiyya (m. 367/977)<sup>213</sup>, ‘Arīb b. Sa’d, el *Ajbār maʿmū’a*, el *Fath al-Andalus*, Ibn al-Kardabūs (ss. XII-XIII), Ibn ‘Idārī o al-Maqqarī, constituyéndose en uno de los episodios más elaborados y citados por las fuentes<sup>214</sup>. Curiosamente, una versión distinta refleja estas contradicciones: el *K. Hurūshiyūs* atribuía el estupro de la hija del conde Julián al rey Witiza, y de esta versión

---

<sup>209</sup> *Dīkr*, 93/99-101.

<sup>210</sup> Un análisis de estas leyendas y de las diferentes versiones que ofrecen las fuentes árabes: Hernández, 1996, 163-248; *C. Pseudo-Isidoriana*, González introd. 79-82.

<sup>211</sup> Acerca de la figura de Julián: Codera, 1903; Machado, 1945; Chalmeta, 1994, 113-5; Hernández, 1996, 165-194. Ibn Jaldūn, *Ibar*, ed. 1867, II, p. 236/154-5 también alude a Rodrigo, indicando que reinó dos años, y menciona igualmente a Julián como *Bulyān*, al que hace hijo de Witiza.

<sup>212</sup> Al-Balāḍurī, *Futūḥ*, 230/I, 365; Ibn ‘Abd al-Ḥakam, *Futūḥ*, 205.

<sup>213</sup> Ibn al-Qūṭiyya, *Ta’rīḥ iftitāḥ al-Andalus*, ed. y trad. de J. Ribera, 1926 y trad. al inglés por James, 2009. Acerca del autor y su obra: *B. A.* 4, nº 968; Ribera, 1926, IX-XXI; James, 2009 y Molina, 2011 y 2013.

<sup>214</sup> Ibn al-Qūṭiyya, *Ta’rīḥ*, 7-8/5-6; *Ajbār maʿmū’a*, 5-9/19-23; *Fath*, 13-15 y 18-20; Ibn al-Kardabūs. *K. K. al-Iktifā’*, 43-44/54-56; Ibn ‘Idārī, *Bayān* II, 4, 6-7; al-Maqqarī. *Nafḥ*, I, 251-2. Aluden a Julián, Jiménez de Rada, *De Rebus*, 100; Ibn al-Aṭīr, *Kāmil*, IV, 561, al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 34/10 o la *C. 1344*, 97.

deriva a su vez la misma noticia que aparece recogida en la *C. Pseudo-Isidoriana*, en la *Historia Universal de Qayrawān* o en Ibn Jaldūn<sup>215</sup>.

Por otro lado, según señalan las fuentes árabes, en Toledo existía una casa (*bayt*) cerrada con candados (también es denominada alcázar cerrado o *qaṣr muqfal* o como cueva o palacio por las fuentes cristianas posteriores) a la que cada rey goda añadía uno nuevo al acceder al trono, hasta un total de veinticinco. Rodrigo, sin embargo, optó por no continuar con esta tradición y ordenó abrir la casa. En ella encontraron las representaciones de unos guerreros árabes (*ṣuwar o taṣāwīr al-‘arab*) guardadas en un arca (*tābūt*) o pintadas en un lienzo (*raqq o ṭawb*) y un texto con una leyenda que advertía que cuando la casa fuese abierta los hombres representados en esas imágenes invadirían el país<sup>216</sup>.

El relato aparece recogido ya en el siglo IX por Ibn Ḥabīb e Ibn ‘Abd al-Ḥakam, recurriendo ambos a tradicionalistas egipcios<sup>217</sup>. Se trata pues de un relato de origen oriental, igual que el anterior, y que parece responder a ciertos *topoi* conocidos, pero que han sido profundamente reelaborados y copiados en al-Andalus por los más diversos autores, dando pie a diversas versiones y tradiciones<sup>218</sup>. Por ejemplo, según Ibn Ḥabīb, existía también una segunda Casa o Cámara denominada Casa de los Reyes (*bayt al-mulūk*), donde se guardaban las coronas que habían pertenecido a los reyes visigodos, con su nombre y duración del reinado, hasta un total de 25, mientras que Ibn al-Qūṭīyya omite por ejemplo una referencia específica a los candados e indica que en la Casa Cerrada se encontró un arca con los Evangelios sobre los que los reyes godos juraban, una noticia que debe vincularse con aquellos relatos que aluden al hallazgo de la Mesa de Salomón, localizada según unos en la Casa Cerrada o en la Casa de los Reyes<sup>219</sup>. Parece en todo caso que este edificio o edificios así denominados deben ponerse en relación con el saqueo de las iglesias toledanas. Varios argumentos podrían

---

<sup>215</sup> *C. Pseudo-Isidoriana*, XIX; la *Historia Universal de Qayrawān* (Levi della Vida, 1962, 190-1 y Penelas, 2003, 150-8) o Ibn Jaldūn, *Ibar*, ed. 1867, II, p. 236/154-5. La *C. 754*, 37, se hace eco de la conducta libidinosa de Witiza, pero un relato positivo sobre su reinado: Isla, 1998.

<sup>216</sup> El relato de la Casa Cerrada ha sido analizado por Hernández, 1996, 194-208.

<sup>217</sup> Ibn Ḥabīb, *Ta’rīj*, 140; Ibn ‘Abd al-Ḥakam, *Futūḥ*, 234. También en el *K. al-imama*, 125, 128-9. Ibn Ḥabīb remite a ‘Abd Allāh b. Wahb (m. 197/812), quien tomó la noticia de al-Layṭ b. Sa’d (m. 171/791).

<sup>218</sup> Ibn al-Qūṭīyya, *Ta’rīj*, 7/5; *Fath*, 12-13/7-8; Ibn al-Kardabūs, *K. K. al-Iktifā’*, 42-3/53-54; Ibn al-Šabbāt, *Šilat al-simṭ*, 2/trad. Álvarez de Morales, 1978-1979), 69; Ibn ‘Idārī, *Bayān*, II, 3; *Dikr*, 93-4/99-101; al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 34 y 393/10 y 158; al-Maqqarī, *Nafh*, I, 242-243. Recogen el relato Jiménez de Rada, *De Rebus*, 99-100; *Cr. 1344*, 103-106; Ibn al-Aḫṭar, *Kāmil*, IV, 567.

<sup>219</sup> Hernández, 1996, 208-248 para los relatos concernientes a la Mesa de Salomón vinculados con la Casa Cerrada.

esgrimirse en este sentido. Por ejemplo, Ibn al-Kardabūs señala que la Mesa de Salomón no había sido hallada en la Casa Cerrada sino en “la iglesia más grande de Toledo”<sup>220</sup>, mientras que la Casa de los Reyes seguramente debe vincularse con la iglesia de los Reyes (*kanīsat al-muluk*) a la que aluden las fuentes árabes y que identifican con la basílica de Santa Leocadia<sup>221</sup>.

En definitiva, con estos dos episodios concluye la historia preislámica que recogen las fuentes árabes. Se confirma pues que la gran mayoría de las noticias referentes a la antigüedad de al-Andalus se redactaron en el siglo X y que en este momento existe un interés por conocer y elaborar un relato de los reyes y pueblos que dominaron la Península Ibérica antes de la llegada de los musulmanes. Esta narración, atribuible a Aḥmad al-Rāzī, se construye a partir de de las fuentes clásicas, a las que sigue en muchas ocasiones de manera fidedigna y detallada. Sin embargo, cabe detectar también una continua reelaboración de estos relatos (el propio Aḥmad al-Rāzī complementa el relato del *Kitāb Hurūšiyūs* con otras fuentes como la crónica de San Jerónimo o la de Juan de Bícclaro, mientras que en la segunda mitad del siglo X otros autores están también recogiendo el relato del historiador cordobés). En cualquier caso, los autores andalusíes no se limitan simplemente a copiar o traducir estas noticias, ya sea con aciertos o con errores, sino que elaboran una narración nueva y original, incorporando tradiciones orientales (relativas, por ejemplo, al origen oriental de los *išbān* o a la Casa Cerrada de Toledo) o autóctonas (relativas a la Era de Bronce o a la “División de Constantino”), e incluyendo referencias procedentes de la propia visión y estudio de las ruinas antiguas, (por ejemplo, los objetos y el botín hallado en la conquista, o las inscripciones descubiertas en Toledo, Mérida o en Guadix y que cabe relacionar con el saqueo de Jerusalén por un primitivo rey andalusí o con la construcción de iglesias por Recaredo respectivamente). Con ello da la impresión que los autores árabes intentan crear un relato que resulte lo más completo, verosímil y aceptable posible, y ello vuelve a evidenciar algo que ya hemos señalado: existe un interés en al-Andalus en el siglo X que va más allá de la mera curiosidad o entretenimiento, que busca ofrecer un relato

---

<sup>220</sup> Ibn al-Kardabūs, *K. al-Iktifā'*, ed. al-‘Abbādī, 1971, 48-9/64.

<sup>221</sup> *Rasis*, 191-2 que la denomina iglesia de los Reyes; *C. Pseudo-Isidoriana*, ed. y trad. González Muñoz, 2000, 136/137, que denomina a la iglesia de Toledo como *nominata Diuitum ecclesia, que dicitur Sancta Leocadia*; al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 569/232. La Iglesia de San Ginés podría ser una de ellas también, construida sobre una estructura hidráulica de época romana y que ha sido identificada como la “Cueva de Hércules” a la que los autores cristianos tardíos aludían para relatar el hallazgo de la Mesa de Salomón y de las imágenes de los musulmanes que certificaban la conquista musulmana de la Península. Hernández, 1996, 202 o 243; Tsiolis, 2013. También Hernández, 1996, 198-99.

alternativo a la narración que recogen por ejemplo las crónicas asturianas (más amplio que ellas y diferente en algunos puntos, por ejemplo en las figuras de Witiza y Rodrigo) y que busca ofrecer una explicación satisfactoria acerca del origen de las ciudades y ruinas de al-Andalus.

## *Capítulo 4*

Ciencias, libros y sabios de los Antiguos

Las fuentes árabes también centran su atención en las Ciencias de los Antiguos (*‘Ūlūm al-’Awā’il*), un aspecto que adquiere especial interés durante los siglos VIII-X, tal y como avala el proceso de recepción del pasado cultural clásico que tiene lugar en Bagdad, en la *Bayt al-Ḥikma* (*Casa de la Sabiduría*), a instancias de la dinastía abbasí y de la élite del momento, y que supuso la búsqueda, traducción y estudio no sólo de manuscritos griegos sino también persas, siríacos o hindúes<sup>1</sup>. Por lo que respecta a al-Andalus, la llegada de estas traducciones y el interés por Ciencias de los Antiguos debe por tanto inscribirse dentro de este proceso más amplio llevado a cabo en Oriente. De hecho, la llegada de estas obras y traducciones orientales marca un punto de inflexión en el desarrollo cultural de la Península.

En este capítulo mi propósito es analizar qué dicen los autores árabes acerca de las ciencias, los libros y los sabios hispanos y qué papel otorgan a al-Andalus dentro de este proceso de transmisión del saber greco-latino. Al igual que ocurre con la historia preislámica, las primeras noticias aparecen en los siglos VIII-IX, pero es en el siglo X cuando encontramos un mayor número de referencias que evidencian un mayor conocimiento acerca de las obras y sabios de la antigüedad.

---

<sup>1</sup> Remito al segundo capítulo, nota 32.

## I. Las Ciencias de los Antiguos, al-Andalus y los omeyas.

Múltiples estudios se han dedicado a analizar en qué modo y cuándo se produce la llegada de estas obras clásicas a al-Andalus. Los trabajos de J. Vernet y J. Samsó han incidido en la existencia de un primer periodo en el que la cultura y la ciencia andalusí se caracterizó por la continuidad del panorama cultural hispano-visigodo (93-207/711-822) y han destacado que será después cuando tenga lugar una nueva etapa de “orientalización” en el que se recibe el conjunto de las obras clásicas que se están traduciendo en Oriente (207-422/822-1031)<sup>2</sup>.

A este primer periodo corresponde el manual de astrología utilizado en los primeros momentos en al-Andalus, conocido como el “sistema de cruces” o *ṭarīqat aḥkām al-ṣulūb*. Se trata de un tratado de astrología hispano-visigodo, cuyas reglas de uso son conocidas gracias a la traducción latina alfonsí titulada *Libro de las Cruces*. De hecho, el primer astrólogo mencionado por las fuentes ya en el reinado de Hišām I (172-180/788-796), al-Ḍabbī, hacía uso de este sistema y el poema que se le atribuye y en el que se desglosa el funcionamiento del “sistema de cruces”, aparece recogido por diversos autores árabes así como en uno de los capítulos del *Libro de las Cruces*<sup>3</sup>.

Durante esta primera etapa, las fuentes reflejan gran oscuridad y desconocimiento con respecto a las Ciencias de los Antiguos y sus características. Las fuentes árabes no aluden todavía a ello. Sin embargo, en el segundo periodo tiene lugar la recepción de obras greco-latinas en al-Andalus y las fuentes sí conocen entonces más detalles. Hay de hecho dos momentos que resultan claves en el interés por las obras que llegan desde Oriente, así como por el impulso y el dinamismo que experimenta la vida cultural en al-Andalus. El primero tiene lugar durante la primera mitad del siglo IX, durante los reinados de al-Ḥakam I (181-207/796-822) y sobre todo de su sucesor, ‘Abd al-Raḥmān II (207-237/822-852), y el segundo acontece un siglo después, durante el periodo califal y los reinados de ‘Abd al-Raḥmān III (300-350/912-961) y al-Ḥakam II (350-366/961-976).

---

<sup>2</sup> Vernet, 1978; Samsó, 1992.

<sup>3</sup> Sobre la astrología andalusí: Vernet 1971; Samsó, 1979a o Forcada, 2004. El *Libro de las Cruces*, ed. Kasten Kiddle en 1961: Samsó, 1980, 1983 y 1992, 27-36 y Muñoz, 1981. Sobre al-Ḍabbī: Samsó, 2001.



## El siglo IX: la orientalización de al-Andalus y el “renacimiento” mozárabe.

Los reinados de al-Ḥakam I y sobre todo ‘Abd al-Raḥmān II constituyen un primer momento clave por diversos factores<sup>4</sup>. La corte contó entonces con las primeras figuras dedicadas a diversas disciplinas, particularmente la poesía y la astrología como Yahya al-Gazāl, Ibn al Ṣamir o ‘Abbās Ibn Firnās, poeta, músico e inventor<sup>5</sup>. Igualmente merece destacarse la figura del ya mencionado ‘Abd al-Malik b. Ḥabīb, autor no sólo del *Kitāb al-Ta’rīj*, sino también de diversos tratados sobre medicina y astrología<sup>6</sup>. Sin embargo, el aspecto más singular es la búsqueda expresa de “libros antiguos”. En este sentido resulta interesante la noticia que nos transmite Ibn Ḥayyān sobre ‘Abbās b. Nāṣiḥ, poeta, matemático y astrónomo, a quien se le encarga que se desplace a Bagdad para:

“buscar y copiar libros antiguos, y éste regresó con el *Kitāb al-Zīj*, el *Qānūn*, el *Sindhind*, el *Arkand*, la *Mūsīqā* y el resto de obras de filosofía y ciencia, libros de medicina y otros de los antiguos. ‘Abd al-Raḥmān fue el primero que los introdujo en al-Andalus y los dio a conocer a sus habitantes. Él mismo los estudió, junto a otras obras islámicas y así se amplió su conocimiento y se le refinó el pensamiento, lo cual redoblaba la alegría de su padre Al-Ḥakam, quien ya había adivinado su talento en fisonomía. Lo prefirió al resto de sus hijos a la hora de nombrar heredero cuando se agravó su enfermedad y se vio morir”<sup>7</sup>.

Son las traducciones y tratados que circulaban en Oriente las que ‘Abbās b. Nāṣiḥ localizó en Bagdad e introdujo en al-Andalus. Ibn Ḥayyān identifica cuatro tablas astronómicas (*Kitāb al-Zīj*, *Qānūn*, *Sindhind* y *Arkand*) y tres de ellas pueden ser reconocidas con claridad. Uno de los libros mencionados, el *Qānūn*, se corresponde con las *Tablas manuales* de Ptolomeo, y el *Sindhind* y *Arkand* pertenecen a la astrología hindú. El otro libro identificado, la *Mūsīqā*, parece ser la *Harmonica* de Ptolomeo. Finalmente, Ibn Ḥayyān añade una vaga alusión a “obras de filosofía y ciencia, libros de

---

<sup>4</sup> Los dos emires tuvieron un interés personal por determinadas ciencias, como ‘Abd al-Raḥmān, del que Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* II-I, trad. Makkī y Corriente, 2001, 140r y 168v, destaca sus conocimientos en astrología, filosofía o poesía: Forcada, 2004, 8-10. Son también significativos otros factores: la estabilidad política del gobierno omeya y la “orientalización” de al-Andalus que implica cambios profundos en la administración omeya bajo los modelos abbasíes: Samsó, 1992 y Ramírez del Río, 2002.

<sup>5</sup> Samsó, 1992; Forcada, 2004, 14-7, 25-8; Martos, 2006; Rius, 2008a y 2008b y 2013, 146.

<sup>6</sup> Ibn Ḥabīb, *Mujtaṣar fī l-tibb* [*Compendio de medicina*], Álvarez de Morales y Girón Irueste eds. y trads. 1992, e igualmente B.A. III, nº 509.

<sup>7</sup> Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* II-I, trad. Makkī y Corriente, 2001, f. 139v. Este tipo de viajes científicos en busca de libros y manuscritos era ya habitual en la época: Signes, 1996, para ejemplos orientales.

medicina y otros de los antiguos” que harían referencia seguramente a las principales traducciones llevadas a cabo en Oriente sobre estas materias<sup>8</sup>.

La atención que se concede a la astrología en estos momentos resulta significativa. Las fuentes reflejan ahora el peso de la tradición latina en este aspecto. Por ejemplo, M. Marín y J. Samsó ya pusieron de manifiesto algunas referencias en las que se alude a una serie de profecías y augurios relativos a la conquista musulmana de la Península que apuntarían a la supervivencia, durante los primeros siglos de al-Andalus, de una tradición hispano-visigoda vinculada a diversos métodos de adivinación y a la astrología<sup>9</sup>. Por ejemplo Ibn Ḥabīb indica que Mūsà b. Nuṣayr ordenó a Ṭāriq b. Ziyād ir a Tremecén y vigilar la costa en busca de algún barco que perteneciese a los romanos (*rūm*) y en el que algún anciano con conocimiento (*‘ilm*) le pudiera decir quién habría de conquistar al-Andalus<sup>10</sup>. El *Kitāb al-Imāma* alude a que uno de los prisioneros de los *‘ayām* capturados en la campañas de Mūsà fue traído ante él y, tras examinar las entrañas de un pájaro, predijo que Mūsà no moriría en la Península sino en Oriente<sup>11</sup>. Posteriormente, también otros compiladores remiten notimicias similares. Por ejemplo, Ibn al-Šabbāṭ cita a Ibn Abī-l-Fayyād, e indica que Ṭāriq encontró en la zona de Gibraltar a una anciana *rūmī* que pretendía tener conocimientos de la ciencia de los *‘ayām* y que señaló que el conquistador de la Península tendría un lunar en su hombro izquierdo, tal y como lo tenía Ṭāriq<sup>12</sup>.

Junto con la llegada de estas traducciones y estas primeras referencia relativas a una ciencia astrológica preislámica anterior a la conquista islámica, hay otro proceso que tiene lugar en estos momentos: el mundo mozárabe va a experimentar también a mediados de siglo lo que se ha definido como un “renacimiento” de la cultura latina,

---

<sup>8</sup> A partir de esta época se introdujeron una serie de obras y tratados clásicos, gracias a otros viajes conocidos y al asentamiento en al-Andalus de autores de origen oriental. El médico sirio al-Harrānī fue el introductor del *corpus* hipocrático-galénico y el bagdadí Ziryāb de la *Geografía* de Ptolomeo y obras griegas sobre música y astronomía: Forcada, 2004, 20-4 y 2005.

<sup>9</sup> Estas noticias presentan un esquema repetitivo, compuesto a partir de *topoi*, en los que sabios o ancianos son depositarios de un saber ancestral vinculado con profecías. Es un tipo de noticias, *‘ilm al-hidṭān*, donde, la “predicción” es una construcción a posteriori de los sucesos, que se intentan retrotraer a época preislámica: Rosenthal, 1968, 118-128; Marín, 1986; Samsó, 1985-6 y 1990 y Hernández, 1996, 96-7.

<sup>10</sup> Ibn Ḥabīb, *K. Ta’rīj*, 136-7. La noticia aparece también en *K. al-Imāma*, 120-121 y el Ibn al-Šabbāṭ, *Šilat al-simṭ*, 152-3. El relato se adscribe a la tradición egipcia, a ‘Abd Allah b. Wahb (m. en 197/812), promotor del malikismo en Egipto: Manzano, 2012, f. 32. Acerca de este autor: Makkī, 1957, 199.

<sup>11</sup> *K. al-Imāma*, 185-6.

<sup>12</sup> Ibn al-Šabbāṭ, *Šilat al-simṭ*, 133/30-1 y trad. Álvarez de Morales, 1978-9, 70. En otras versiones, esta anciana asegura que es su marido el que tiene conocimientos en adivinación (*‘ālim bi-l-ḥidṭhān*): *Faṭḥ-Al-Andalus*, 17-8/11; Ibn al-Kardabūs, *K. K. al-Iktifā’*, 47/60; Ibn al-Aṭīr, *Kāmil*, IV, 562/43; al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 35/13 y al-Maqqarī, *Nafh*, I, 231, 254-5, que cita para ello la *Historia* de Ibn Baṣkuwal.

encabezado por figuras como Esperaindeo (m. 853), S. Eulogio (m. 859) o Álvaro de Córdoba (m. c. 860). M. C. Díaz y Díaz define este “renacimiento” como “un rebrote de los estudios de latinidad, un redoblado aprecio de la cultura antigua”<sup>13</sup>, y que resulta evidente según los investigadores en varios aspectos como el incremento de la actividad literaria desarrollada, el “ansia de introducir autoridades” y citas de autores antiguos y la mayor corrección en el uso del latín<sup>14</sup>. A ello se le suele sumar una noticia interesante relativa al conjunto de manuscritos sorprendentes y desconocidos (*abstrusa et pene a multis remota*) traídos por S. Eulogio de su viaje por la región pirenaica en torno al 848 y entre los que destacan *La Ciudad de Dios* de S. Agustín, la *Eneida* de Virgilio, Juvenal, las *Sátiras* de Horacio, los poemas figurativos de Porfirio, las fábulas de Aviano y los epigramas de Adelmo, obispo y poeta anglosajón<sup>15</sup>. La imagen es similar a la que nos proporciona el catálogo de una biblioteca mozárabe de Córdoba que se conserva en el manuscrito *Escorialense R. II 18* (Ovetense). La mayoría de libros eran de contenido litúrgico, teológico o poético y estaba conformado por los autores cristianos<sup>16</sup>.

Lo que me interesa destacar aquí es que este “renacimiento” tiene unas características distintas del proceso de recepción de obras y traducciones orientales bajo el auspicio de la dinastía omeya. Ambos procesos coinciden en el tiempo, pero parecen sustentarse sobre elementos distintos, de tal manera que no resulta fácil determinar si hay una relación entre ellos. El contraste entre los libros traídos por Abbās b. Nāṣih y S. Eulogio evidencia quizás un interés y un panorama cultural netamente distinto entre ambas comunidades. Aun así, el latín y la cultura latina, directamente asociados con la ortodoxia del dogma y el respeto a las tradiciones y costumbres recibidas, parecen convertirse en esta etapa de mediados del siglo IX en un referente para un grupo de mozárabes<sup>17</sup>. Lo que sí resulta claro es que este “renacimiento” de la cultura latina entre los mozárabes está también vinculado con el movimiento de los

---

<sup>13</sup> Díaz y Díaz, 1975a, 152-3.

<sup>14</sup> Díaz y Díaz, 1975a, 153 señala como ejemplo la epístola 14 *ad Eleazarum*, en *Corpus Scriptorum Mozarabiorum*, ed. Gil, 1973, I, 227; Herrera Roldán, 1995, 2008; Donoso, 2007 y Pérez, 2012.

<sup>15</sup> Álvaro de Córdoba, *Uita Eulog*, 9, en *Corpus Scriptorum Mozarabiorum*, ed. Gil, 1973, I, 330-343. También Díaz y Díaz, 1975a, 154-5.

<sup>16</sup> Díaz y Díaz, 1975a, 156 y Gil, 1996, 90. En el registro de libros donados por el ex obispo de Toledo Cixila al monasterio de Abellar en el 928, la mayoría son también obras religiosas y canónicas similares a los libros traídos por Eulogio: Carbajo Serrano, 1988. Sobre la comunidad cristiana que vivía en al-Andalus: Christys, 2002; Hitchcock, 2008; Aillet, *et al.* 2008 (especialmente Díaz y Díaz, 2008) y Aillet, 2010, además de remitir al primer capítulo, nota 26.

<sup>17</sup> Aillet, *et al.* 2008 y Aillet, 2010, 133-139.

“mártires” cristianos, ajusticiados por realizar declaraciones públicas rechazando y denigrando el islam durante el reinado de ‘Abd al-Raḥmān II y su sucesor Muḥammad I. Las mismas figuras que protagonizan este “renacimiento” son las que instigaban contra el éxito que parecía tener por entonces el árabe y la cultura oriental, especialmente la poesía, entre los jóvenes cristianos que estaban olvidando el latín, según denunciaba Álvaro de Córdoba en su obra<sup>18</sup>. E igualmente resulta claro que son estos grupos de mozárabes los que, tras estos disturbios, emigran al norte y buscan asilo en los reinos cristianos del norte peninsular. Allí desarrollaron una cultura latino-cristiana y fueron los artífices del denominado “neovisigotismo”, plasmado en las crónicas asturianas (la *Crónica Albeldense* y la *Crónica de Alfonso III*) en el que se trata de identificar a los monarcas asturianos como herederos y continuadores de los reyes visigodos de Toledo y legitimados por tanto para “reconquistar” al-Andalus.

En definitiva, este primer momento de esplendor en el interés y el cultivo de las ciencias durante la primera mitad y mediados del siglo IX ofrece un panorama cultural dinámico y efervescente.

### **La recepción en época califal: un paso más allá.**

Un segundo momento en al-Andalus en el que las Ciencias de los Antiguos habrían recibido un nuevo impulso lo constituye el periodo califal, cuando tiene lugar el grueso de la “la recepción del corpus fundamental de las ciencias de los antiguos, tanto de los tratados griegos traducidos al árabe como de las obras originales compuestas por científicos y filósofos arabo-islámicos”. El momento coincide además con un nuevo florecimiento en el estudio de diferentes materias científicas y la elevación de Córdoba como capital intelectual de al-Andalus y una de las más destacadas dentro del mundo musulmán<sup>19</sup>.

Fruto de esta recepción de obras es el florecimiento de las bibliotecas en Córdoba entre las que destacaba, sin lugar a dudas, la famosa biblioteca de Al-Ḥakam II que según las fuentes contaba con casi 400.000 libros, curiosamente la misma cifra que se apuntaba para la biblioteca de Alejandría<sup>20</sup>. Las noticias árabes exageran estas cifras y

---

<sup>18</sup> *Indiculus luminosus*, 35, 46-62, ed. Gil, 1973, I, 314-315.

<sup>19</sup> Forcada, 2005, 229; Rius, 2008 y 2013.

<sup>20</sup> Acerca de las bibliotecas en al-Andalus: Ribera y Tarragó, 1928; Wasserstein, 1990-1991-1993; Sánchez-Moliní, 1999, 87-9; Viguera Molins, 2005, 104-5; Tahiri, 2005; Géal, 2006. Para la biblioteca de

han mitificado en buena medida las referencias a la biblioteca califal haciendo de ella un referente a la hora de recordar con nostalgia el califato omeya, pero aun así, la biblioteca de los omeyas constituye un punto clave para aludir a la singularidad e interés por el pasado preislámico que se constata durante el siglo X en al-Andalus.

El periodo califal es por tanto un nuevo periodo de esplendor en el cultivo y recepción de las ciencias de los antiguos. Desde este punto de vista se trata de una reactivación del proceso comenzado por Abd al-Raḥmān II y el avance radica en el volumen de obras traducidas que llegan desde Oriente. Sin embargo, creo detectar también algunas características de este proceso que resultan singulares y que conviene resaltar puesto que no se ajustan al esquema tradicional de J. Samsó que alude a una simple “orientalización” y dependencia de al-Andalus con respecto a las obras importadas de Oriente<sup>21</sup>. Por lo pronto la Península Ibérica resulta ser una región singular puesto que, como ya he destacado, tuvo acceso al conjunto de la cultura clásica a las obras escritas en latín y a las que llegaban desde Oriente donde las obras traducidas proceden principalmente del griego, del siríaco o del persa. Además, hay dos aspectos que resultan enormemente novedosos en al-Andalus durante la primera mitad del siglo X y que evidencian, en mi opinión, que estamos ante un panorama más complejo: por un lado, la circulación y el empleo (de manera directa o a través de traducciones orales) por parte de los autores andalusíes de obras geográficas e históricas escritas en latín; y por el otro lado, es igualmente novedosa la llegada de manuscritos originales en griego procedentes del intercambio de embajadas con el imperio bizantino, así como de una figura enviada junto con ellos para contribuir al estudio de estos originales: el monje Nicolás.

En primer lugar, el empleo y la traducción de fuentes clásicas históricas latinas supone un hecho singular y sumamente destacado en al-Andalus. En Oriente, autores como Ya'qūbī, al-Ṭabarī o al-Mas'ūdī emplearon también fuentes antiguas procedentes en su mayoría de las tradiciones siríaca, persa y copta, pero la diferencia con al-Andalus estriba en que en ningún caso recurren a obras latinas y sobre todo en que, tal y como ya puse de manifiesto en el segundo capítulo de esta tesis, la traducción de fuentes

---

Alejandro Vernet y Samsó, 1997, 276. Además, el príncipe al-Ḥakam fundó un taller de escribanía y de encuadernación: Sánchez-Moliní, 1999, 87.

<sup>21</sup> Samsó, 1992.

históricas antiguas en Oriente no parece haber interesado en absoluto<sup>22</sup>. Curiosamente, algo similar cabe resaltar para el norte de África donde, pese a existir una cultura latina hasta la conquista musulmana, no parece detectarse un interés por el pasado y sus fuentes históricas. La única obra que aludiría al pasado preislámico de *Ifrīqiya* o por ejemplo a las ruinas de Cartago sería la del magrebí Muḥammad al-Warrāq, escrita en Córdoba bajo el auspicio de al-Ḥakam II. En cambio, en la Península, el *Kitāb Hurūšiyūs* y la obra de Aḥmad al-Rāzī constituyen dos evidencias de un panorama muy distinto. El interés de la dinastía omeya no parece haberse limitado a las obras de carácter científico o filosófico, como ocurre en Oriente, sino que aparece vinculada a la traducción y redacción de obras sobre el pasado preislámico peninsular. Este es el caso del *Kitāb Hurūšiyūs* y de la obra de Aḥmad al-Rāzī, pero también de la del propio Muḥammad al-Warrāq y a la del conjunto de autores de la segunda mitad del siglo X (‘Īsā b. Aḥmad al-Rāzī, Ishāq al-Qaynī, Ibn al-Nazzām e ‘Arīb b. Sa’d) que reelaboran estos relatos sobre el pasado preislámico bajo el patronazgo del califa al-Ḥakam II.

El segundo aspecto que señala que el proceso de recepción en al-Andalus va más allá de la simple recepción de obras traducidas en Oriente es precisamente la llegada de obras originales a raíz del intercambio de embajadas con el imperio bizantino a mediados del siglo X y de las que las fuentes árabes andalusíes dan debida cuenta. Según afirmaba Ibn Ŷulŷul, el libro de Orosio habría llegado a la Península proveniente de Constantinopla<sup>23</sup>. En realidad, resulta más probable que la traducción se realizara a partir de uno de los ejemplares disponibles en la Península, tal y como ya hemos subrayado, de tal modo que la noticia de Ibn Ŷulŷul puede ser un error o una confusión acaso con otra obra histórica distinta<sup>24</sup>. En todo caso, junto con el supuesto libro de Orosio, Ibn Ŷulŷul indica también que fue enviado un ejemplar en griego del *De Materia Medica* de Dioscórides y un traductor, el monje Nicolás, con la idea de traducir correctamente los términos en griego. Conservamos la noticia de Ibn Ŷulŷul recogida por Ibn Abī Uṣayb‘ia:

“Éste [‘Abd al-Raḥmān *al-Nāṣir*] recibió de Romano, emperador de Constantinopla - creo que en el año 337/948- una carta acompañada de presentes

---

<sup>22</sup> Gutas, 1998, 1, señala que “almost non-literary and non-historical secular Greek books that were available throughout the Eastern Byzantine Empire and the Near East were translated into Arabic” También: Di Branco, 2009, 32-33 y 131-2 y König, 2015, 87.

<sup>23</sup> Ibn Ŷulŷul, *Ṭabaqāt*, ed. F. Sayyid, prólogo, k-k’/trad. Molina, 1984, 67.

<sup>24</sup> Remito al primer capítulo, nota 91.

de gran valor, entre los cuales se encontraba el tratado de Dioscórides (*Dīsqūrīdūs*); estaba iluminado con magníficas miniaturas griegas (*mṣuwar al-ajšā' iṣ bil-taṣawīr al-rūmī al-‘ay’īb*) y escrito en griego (*igrīqī*), que es la misma lengua que el jonio (*yunānī*). Este envío contenía también la *Historia* de Orosio (*kitāb Hurūšīs*), relativa a los hechos pretéritos, a los antiguos reyes y a los acontecimientos importantes (*tārīj al-rūm ‘ay’īb fihu ajbār al-dahūr, wa qiṣaṣ al-mulūk al-awwal, fawā'id ‘azīma*). El emperador Romano decía en su carta a *al-Nāṣir*: ‘No puede obtenerse provecho del Dioscórides más que con un traductor avezado en el griego y que conozca las propiedades de esas drogas. Si tienes en tu país a alguien que reúna estas dos condiciones sacarás, oh Rey, la mayor utilidad de este libro. En lo que se refiere al libro de Orosio, tienes, en tus Estados, latinos que pueden leerlo en su lengua original (*al-laṭīniyyīn man yaqra`uhu bi-l-lisān al-laṭīnī*); si se lo entregas lo traducirán al árabe’ (*min al-laṭīnī ilā l-lisān al-‘arabī*). Ibn Ŷulŷul sigue: Entre los cristianos de Córdoba no había nadie capaz de leer el griego, que es el jonio antiguo. En consecuencia, el libro de Dioscórides se quedó en la Biblioteca de ‘Abd al-Raḥmān al-Nāṣir sin ser traducido al árabe: estaba en al-Andalus, pero sus habitantes utilizaban la traducción de Esteban procedente de Bagdad. Cuando al-Nāṣir contestó a Romano, le pidió que le enviase a alguien que hablara el griego y el latín para que enseñara estas lenguas a sus esclavos, que así se transformarían en traductores. El emperador Romano le envió entonces a un monje llamado Nicolás, que llegó a Córdoba en el año 340/951<sup>25</sup>.

A continuación Ibn Ŷulŷul alude a los médicos que trabajaron entonces con el monje Nicolás y entre los que destaca a Ḥasdāy b. Šabrūṭ y donde el propio Ibn Ŷulŷul se incluye como su amigo pese a que no sería más que un estudiante de dieciocho años. Luego continúa:

“Nicolás murió al principio del gobierno de este califa. Gracias a las investigaciones hechas por este grupo de médicos acerca de los nombres de los simples del libro de Dioscórides, llegaron a conocerse en Córdoba, y en todo al-Andalus, las verdaderas propiedades de las plantas, desapareciendo las dudas que se tenían. Se supo exactamente de sus virtudes y el modo exacto cómo debía pronunciarse su nombre sin cometer errores, excepción hecha de un pequeño número, tal vez diez, lo cual carece de importancia<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> Remito al primer capítulo, nota 80.

<sup>26</sup> Ibn Ŷulŷul, *Ṭabaqāt*, k-k<sup>2</sup>/trad. Vernet, 1968, 448.

La trascendencia de la llegada de este libro así como la del traductor bizantino es subrayada por Ibn ʿĪlīl hasta el punto de que su narración es una de las más detalladas a la hora de describir la llegada de manuscritos originales al islam y refleja la importancia científica, cultural y política que se concedía a este tipo de regalos dentro de las relaciones diplomáticas islamo-cristianas<sup>27</sup>. Según señala, el monje Nicolás permaneció diez años en la corte entrando en contacto con personajes altamente relevantes y eruditos, constituyendo un punto de inflexión en el devenir de la ciencia andalusí y en materias como botánica, farmacología o medicina<sup>28</sup>. Ibn ʿĪlīl subraya además que se pudo llevar a cabo una identificación correcta de los fármacos mencionados por Dioscórides y corregir la antigua traducción realizada en Bagdad, destacando cómo se habría emulado y superado la labor realizada entonces<sup>29</sup>.

No parece que se llevara a cabo en al-Andalus una nueva traducción al árabe de Dioscórides, sin embargo dos obras de Ibn ʿĪlīl evidencian la labor que se habría llevado a cabo. Por un lado, el *Tafsīr asmāʾ al-adwiya al-mufrada min kitāb Dīsqūrīdūs* (“La explicación de los nombres de los medicamentos simples del libro de Dioscórides”), donde no sólo traducía dichos nombres al árabe, sino que también señalaba sus equivalentes en latín, siríaco o persa; y por el otro lado, el *Maqāla fī dīkr al-adwiya allatī lam yaḍkur-hā Dīsqūrīdūs* (“Mención de los medicamentos que no cita Dioscórides”), que alude a 62 nuevos simples, bien porque el autor clásico no los conocía o bien porque no se utilizaban en esa época<sup>30</sup>.

En cualquier caso, el manuscrito de Dioscórides no es en todo caso una excepción en la llegada de manuscritos originales a al-Andalus. Apuntamos al menos dos evidencias más. La primera la encontramos en un manuscrito de la Biblioteca Nacional que contiene una traducción árabe del *Libro de las Causas* de Pseudo-Apolonio de

---

<sup>27</sup> Samsó, 1992, 111-4; Signes, 1996, 182; Cutler, 1997 y 2001; Forcada, 2005, 229. El manuscrito llegó a al-Andalus como fruto de lo que J. Signes Codoñer, 1996, 2004, ha definido como “diplomacia del libro” ejercida por el imperio Bizantino. El intercambio de embajadas supuso también el envío de piezas y materiales artísticos: Cutler, 1997 o Valdés, 2013.

<sup>28</sup> Según Ibn ʿĪlīl, el emperador bizantino advertía de que “no puede obtenerse provecho del Dioscórides más que con un traductor avezado en el griego y que conozca las propiedades de esas drogas”: Vernet, 1968, 471-2. La presencia de este tipo traductores en cortes musulmanas está atestiguada en otros ejemplos: Signes, 1996, 186-7. Acerca de Ḥasdāy b. Šabrūt: Saiz, 2008 y Carriedo, 2008.

<sup>29</sup> La traducción abbasí de Dioscórides había sido realizada en el siglo IX por Istīfān b. Bāsil y presentaba carencias respecto a los nombres de plantas y fármacos. El relato de Ibn ʿĪlīl ratifica el obstáculo que suponía el lenguaje en que estaban redactadas estas obras antiguas, subraya la importancia de los traductores y ofrece apuntes acerca del conocimiento del griego y del latín.

<sup>30</sup> Sobre el *Tafsīr*: Garijo, 1990, y sobre el *Maqāla* existe una edición y traducción de I. Garijo, 1992. También Vernet, 1968, 472-7; Samsó, 1992, 114-5 y Amar, Lev y Serri, 2014.



Tiana, seguido también de la transcripción de una supuesta carta enviada por el emperador bizantino al califa al-Ḥakam II que acompañaba al original y que ya publicó S. M. Stern. En ella, pese a los problemas de interpretación y las lagunas textuales, parece evidente que el emperador bizantino se está haciendo eco de una petición de libros de filósofos por parte del califa al-Ḥakam<sup>31</sup>. La segunda evidencia es otro libro que habría llegado a Córdoba también como regalo diplomático: el *Libro de los reyes francos*, otra obra histórica acerca de los reyes merovingios y carolingios, regalo de la embajada del conde catalán Suñer al príncipe al-Ḥakam en el año 328/940<sup>32</sup>. La obra estaría escrita probablemente en latín y sería traducida al árabe, lo que explicaría que años después al-Mas'ūdī aluda a esta obra como una de sus fuentes consultadas en el año 336/947 en Fustat<sup>33</sup>.

### **Las Ciencias de los Antiguos en las fuentes árabes del siglo X.**

El conocimiento sobre las Ciencias de los Antiguos también es destacado en el siglo X. Por ejemplo, el *K. Hurūšiyūs* introduce ya una serie de nombres de sabios y obras antiguas que no habían aparecido hasta entonces. Para ello resultaron fundamentales las fuentes clásicas empleadas en la traducción. Por ejemplo, Orosio alude en sus *Historiae* a diversos autores, entre ellos a algunos historiadores antiguos, indicando que ellos desarrollaban los sucesos históricos que se estaban narrando de forma más detallada. Sin embargo, los traductores de la obra no solo incluyeron estas referencias, sino que además añadieron algunas noticias provenientes de la *Chronica Maiora* de Isidoro de Sevilla en los que se aludía al momento en el que habrían aparecido determinadas disciplinas (como la medicina, la música, las leyes, etc.) o se señalaba aquellos autores (filósofos, poetas, oradores, autores de tragedias y comedias, astrólogos o médicos) que despuntaban en cada momento de la historia<sup>34</sup>.

De este modo, el *K. Hurūšiyūs* alude a una serie de figuras de la mitología clásica relacionadas con el origen o el invento de determinadas disciplinas científicas,

---

<sup>31</sup> Stern, 1969; Signes, 1996, 184 para su traducción al castellano, así como Signes, 2004.

<sup>32</sup> Ibn Ḥayyān alude a la llegada de esta embajada y al mensajero del conde Gotmar, pero no menciona el libro en *Muqtabis* V, 308-9/341-2. Al-Mas'ūdī también se refiere a esta embajada y alude a este libro como regalo de Gotmar, obispo de Gerona, al príncipe al-Ḥakam: *Murūy*, ed. y trad. corregida por Pellat, 1965/6, II, n° 914 y Pellat, 1964, 262. Respecto al personaje y la embajada: Fernández y González, 1877-8; Lewis, 1960, 7-8 y Barceló i Roca, 1979.

<sup>33</sup> Makkī, 1957, 208-9; Pellat, 1964, 262 y Aillet, 2010, 208, quien apunta la hipótesis de una traducción de la obra al árabe.

<sup>34</sup> Los traductores incorporaron estos comentarios, aunque no de forma sistemática: *K. Hurūšiyūs*, Penelas, introd. 2001, 49-50.

recurriendo para ello a noticias tomadas expresamente de la *Chronica Maiora*. Por ejemplo Nimrud el gigante (*Nimrūd ibn Kan‘ān al-Ŷabār*) aparece vinculado a la escritura de la filosofía<sup>35</sup>, a Zoroastro se le atribuyen trucos de magia<sup>36</sup>, Atlante (*Adlānš*), tenía conocimientos de astrología (*al-nayŷām*) y su nieto Mercurio (*Mirkūrīs*) definió los distintos tipos de conocimientos (*mūšūfā bi ‘anwā’a al-‘ulūm*)<sup>37</sup>, Cadmo (*Katmūš*) el filósofo habría creado el alfabeto griego (*al- fīlusūf al-dī ‘ilm al-rūm al-igrīqīyyīn*) y dos personajes, Lino y Anfión (*B.rmīqlš* y *Aṭīnūn*), destacaron en el arte musical (*‘ilm al-mūsīqa*)<sup>38</sup>, al igual que Orfeo el filósofo (*Urfāus al-fīlusūf*)<sup>39</sup>.

El *K. Hurūšiyūs* incluye también una amplia lista de sabios y figuras de la antigüedad. Las noticias en estos casos proceden del propio Orosio, pero sobre todo de la *Chronica* de S. Isidoro, donde las referencias hacen alusión al reconocimiento que disfrutaban los sabios antiguos en cada momento de la historia, que aparece introducido en el *K. Hurūšiyūs* con la fórmula “*wa-fī zamān...*”, es decir, “en este tiempo”<sup>40</sup>. De este modo, entre los sabios griegos a los que alude el “Orosio árabe” destacan por ejemplo Aristarco (*Arištarquš*) y Aristófanes (*Aristufīs*), considerados filósofos, Hipócrates (*Ibuqrāt*) mencionado como *al fīlusūf al-ḥakīm*, Sócrates (*Suqrāt al-fīlusūf*) y Demócrito (*Dimuqrāt al-fīlusūf*), sobre los que el *K. Hurūšiyūs* añade además, siguiendo a Isidoro, que “eran conocidos y afamados por sus conocimientos (*šaharat ‘ulūmu-hum*) en la ciudad de Atenas (*madīnat Aṭīnyā*) y que eran atenienses (*aṭīnyāšiyūn*)<sup>41</sup>. También alude a Homero (*Mīruš*) el poeta<sup>42</sup>, a Herodoto (*Irūdīuīš*), autor de historias (*al-qīšaš*)<sup>43</sup>, a Platón el filósofo (*Aflāṭūn al-fīlusūf*) y a *Rīqūn al-fīlusūf* (que ha de corresponder a Jenofonte)<sup>44</sup>, y se refiere igualmente a Demóstenes

<sup>35</sup> Isidoro, *Chron.* 22-4; *K. Hurūšiyūs*, 50, n° 169, señala, sin embargo, que esto se afirma en la Torá.

<sup>36</sup> Isidoro, *Chron.* 32; *K. Hurūšiyūs*, 52, n° 177.

<sup>37</sup> Isidoro, *Chron.* 46-47 y 51; *K. Hurūšiyūs*, 61, n° 212.

<sup>38</sup> Isidoro, *Chron.* 62-3; *K. Hurūšiyūs*, 66, n° 241. Cadmo era reina de Tebas según la información que proporciona S. Isidoro, pero aquí ha sido transformada en un hombre.

<sup>39</sup> Isidoro, *Chron.* 79 y 77a, donde se señala que Mercurio crea la lira y se la entregó a Orfeo y *K. Hurūšiyūs*, 73, n° 269.

<sup>40</sup> Las referencias son muy escuetas y se componen a veces sólo de un nombre -por lo general reconocible y fiel al original, identificando a veces a los sabios como “hijo de” (*ibn ...*) -y un adjetivo que define al personaje como sabio (*ḥakīm*), filósofo (*al-fīlusūf*), orador (*al-mataklam*), poeta (*al-šā’ar*), médico (*al-aṭībā’a*) o por sus conocimientos en astrología (*‘ilm al-tanyīm*), indicando si es autor y escritor de historias (*wa-aḍ’a al-qīšaš*) o refiriéndose a su origen y procedencia como el ateniense (*al-Aṭīnyāšī*), romano (*al-rūmānī*) o judío (*al-yuhūdī*): *K. Hurūšiyūs*, Penelas, introd. 2001, 49-50.

<sup>41</sup> Isidoro, *Chron.* 179 y 180 y *K. Hurūšiyūs*, 146, n° 76.

<sup>42</sup> Isidoro, *Chron.* 106 y *K. Hurūšiyūs*, 95, n° 359.

<sup>43</sup> Isidoro, *Chron.* 175 y *K. Hurūšiyūs*, 140, n° 64.

<sup>44</sup> Isidoro, *Chron.* 185 y *K. Hurūšiyūs*, 157, n° 115.

(*Dimuštīān*) el orador (*al-matakalam al-y.dūnī*) y a Aristóteles (*Aristuṭālīs*), el filósofo y el sabio (*al-fīlusūf al-ḥakīm*)<sup>45</sup>.

Por lo que respecta a las figuras y sabios latinos, el *K. Hurūšiyūs* menciona por ejemplo a Catón el filósofo (*Qāṭūn al-fīlusūf*)<sup>46</sup>, a Varrón (*Bārruh ibn N.q.š.t.rāṭ al-fīlusūf*)<sup>47</sup>, a Cicerón (*Yīyarūn*) como filósofo o poeta (*al-fīlusūf* o *al-šā'ar*)<sup>48</sup>, o a Lucrecio (*Lūrāsīs al-šā'ar al-rūmānī*), quién se suicidó por una pasión amorosa, siguiendo la noticia de Isidoro de Sevilla<sup>49</sup>. Se refiere también a Virgilio, poeta romano (*Fur.fīlūš/Birbūlīs al-šā'ar al-rūmānī*), quien en sus populares poemas (*aš'ār-hu alma'arūfa*) ofrece una descripción de estas famosas guerras (Troya y los relatos de Eneas)<sup>50</sup> y a Galeno (*Yālīnūs*), el médico (*al-aṭibā'a*) originario de *yabal Girganuh* (Pérgamo) quien fue reconocido en Roma<sup>51</sup>. E igualmente son significativas las alusiones a Salustio (*Šalaštīs*), mencionado en referencia a la conspiración de Catilina para indicar que el episodio aparece tratado en el libro (*kitāb*) de Salustio<sup>52</sup>, a Suetonio (*Šurāṭūmīš* o *Šurāṭiūs*), como escritor de historias (*kātib al-qīšaš*)<sup>53</sup>, a *Qurnālīš al-fīlusūf*, que no sería otro que Tácito (*Cornelius Tacitus*)<sup>54</sup>, a Flavio Josefo, como el judío autor de historias (*wušibuš al-wuhūdī šāhib al-qīšaš*) o escritor de historias (*kātib al-qīšaš*)<sup>55</sup>, a Polibio (*wušibuš*)<sup>56</sup>, a T. Livio, escritor de historias (*Lībiūs sāhib al-qīšaš*)<sup>57</sup> y a Pompeyo Trogo y Justino como *Bunbālīš wa Ṭruwunš al-fīlusūf*<sup>58</sup>.

<sup>45</sup> Isidoro, *Chron.* 187-188 y *K. Hurūšiyūs*, 170, n° 27. Igualmente, siguiendo a Orosio, *Hist.* III, 16, 1, se afirma que Demóstenes el ateniense (*al-aṭniyāšī*) obedecía al rey persa: *K. Hurūšiyūs*, 180-1, n° 73.

<sup>46</sup> Isidoro, *Chron.* 228 y *K. Hurūšiyūs*, 12, n° 105 y 282, n° 86.

<sup>47</sup> Isidoro, *Chron.* 218 y *K. Hurūšiyūs*, 262, n° 27, introduciendo la noticia justo antes de que se señale el comienzo del año 620 de la fundación de Roma, según aparece en Oros. *Hist.* V, 7, 1.

<sup>48</sup> Isidoro, *Chron.* 218 y 231 y *K. Hurūšiyūs*, 262, n° 27 y 282, n° 86, respectivamente.

<sup>49</sup> Isidoro, *Chron.* 222 y *K. Hurūšiyūs*, 271, n° 54.

<sup>50</sup> Hay tres menciones a Virgilio en el “Orosio árabe”: la primera en Isidoro, *Etim.* IX, 2, 14 y *K. Hurūšiyūs*, 47, n° 156, la segunda en Isidoro, *Chron.* 229 y *K. Hurūšiyūs*, 282, n° 86, como Virgilio el poeta (*Fur.fīlūš al-šā'ar*) y en *K. Hurūšiyūs*, 81, n° 305, donde se incluye esta última referencia a sus conocidos poemas acerca de las guerras de Troya y de Eneas en Italia. Acerca de esta última referencia: *K. Hurūšiyūs*, Penelas, introd. 2001, 58.

<sup>51</sup> Isidoro, *Chron.* 275, que la incluye en el reinado de Antonino Pío y *K. Hurūšiyūs*, 357, n° 122.

<sup>52</sup> Orosio, *Hist.* VI, 6, 6 y *K. Hurūšiyūs*, 312, n° 32. También se alude a él dentro de las operaciones militares de la guerra civil como *Šalaštīuh b. Fabuwunyah al-qā'idān*: Orosio, *Hist.* VI, 15, 8 y *K. Hurūšiyūs*, 329, n° 69.

<sup>53</sup> Tres menciones: La primera en Orosio, *Hist.* VII, 6, 15 y *K. Hurūšiyūs*, 343, n° 50, aunque Orosio sólo alude aquí a Suetonio. La segunda en Orosio, *Hist.* VII, 9, 3 y *K. Hurūšiyūs*, 348, n° 75, como *Šurāṭiūs kātib al-qīšaš*. Y una tercera mención en Orosio, *Hist.* VII, 9, 7 y *K. Hurūšiyūs*, 348, n° 76, como *Šurāṭūmīš* (reconstruido por Penelas) *kātib al-qīšaš*.

<sup>54</sup> Orosio, *Hist.* VII, 9, 7 y *K. Hurūšiyūs*, 348, n° 76.

<sup>55</sup> *K. Hurūšiyūs*, 15, n° 124. También se le menciona como escritor de historias (*kātib al-qīšaš*) en Orosio, *Hist.* VII, 6, 15 y *K. Hurūšiyūs*, 343, n° 50, aunque Orosio sólo alude aquí a Josefo. Igualmente alude a *wušibuš kātib al-qīšaš* en Orosio, *Hist.* VII, 9, 3 y *K. Hurūšiyūs*, 348, n° 75, y aparece como *wušibuš al-wuhūdī* (el judío) en Orosio, *Hist.* VII, 9, 7 y *K. Hurūšiyūs*, 348, n° 76.

Por su parte, Aḥmad al-Rāzī también incluía algunas referencias interesantes. Varias noticias en *Rasis* y en la *C. Pseudo-Isidoriana* resultan significativas en este sentido. Por ejemplo, la crónica castellana dedica un destacado elogio al pueblo griego que no dedica a ningún otro. Sobre *Juuen*, hijo de Noé, señala lo siguiente:

“E de Juuen salió la generación de los griegos, que son los mas sotiles de fazer fundamentos de villas e de casas que ha en los hijos de Noe. E ellos son señores de labrar en piedra e fazer muy nobles entablamientos en quales obrares quier, en fazer muy nobles estrumentos de todas cosas; e son maestros en en/xerir arboles e labrar oro e plata e todos los metales, mejores que todos los omnes del mundo. E son muy prouechosos en física e en conosçer yeruas e espeçias. E son muy fundados en la arte de la estrologia, e en sacar los meses e los años, e qual tiempo fara a los bisiestos. E ellos fallaron primeramente el sirgo e lo labraron fasta que fizieron del obras quales se pagaron”<sup>59</sup>.

*Juuen* en *Rasis* es *Iauan*, hijo de Jafet en San Isidoro y el *Yūnān*, hijo de Jafet (*Yāfīt*) hijo de Noé (*Nūh*) de los árabes, del que deriva el nombre que recibían los griegos: *al-yūnānīn*<sup>60</sup>. El texto enlaza con la tradición bíblica que hace a *Yūnān* hijo de Jafet (*Gn. X, 2-4*), pero debe remitirse a una fuente árabe<sup>61</sup>. Además, puesto que este elogio de los griegos como un pueblo culto y sabio, artífice de monumentos e introductor de diversos conocimientos técnicos en la Península, se repite parcialmente en otras fuentes como la *C. Pseudo-Isidoriana*, Ibn Gālib, al-Bakrī o al-Maqqarī, es factible pensar que esta imagen de los griegos se encontraría en la obra de Aḥmad al-Rāzī, algo que por otro lado, resulta plenamente aceptable a la vista de las noticias que ya incluía el *K. Hurūšiyūs* y que coincide también con la que transmiten los autores árabes orientales, labrada durante el proceso de recepción llevado a cabo en Bagdad<sup>62</sup>.

---

<sup>56</sup> Orosio, *Hist.* IV, 20, 6 y *K. Hurūšiyūs*, 242, n° 137.

<sup>57</sup> Orosio, *Hist.* III, 21, 6, que sólo alude a Livio y *K. Hurūšiyūs*, 191, n° 115.

<sup>58</sup> Orosio, *Hist.* IV, 6, 1 y *K. Hurūšiyūs*, 211, n° 27. Y como *Bunbāiūš al-fīlusūf* en Orosio, *Hist.* I, 8, 1 y *K. Hurūšiyūs*, 58, n° 205, donde Orosio alude a Pompeyo, a su epitomizador Justino, y luego a ambos.

<sup>59</sup> *Rasis*, 120-1.

<sup>60</sup> Remito al tercer capítulo, nota 56.

<sup>61</sup> Isidoro señala que, de los tres hijos de Noé (Jafet, Cam y Sem), descienden todos los pueblos del mundo habitado. En concreto los griegos proceden de *Iauan* (Isidoro, *Etim.* IX, 2, 29).

<sup>62</sup> La *C. Pseudo-Isidoriana*, II, 16-20, y González, introd. 2000, 30-3, también incluye un breve elogio de los griegos y se alude a su habilidad para injertar árboles. Ibn Gālib, *Farhat*, 30-1/371 contiene también un pasaje en el que se describe y elogia el carácter de los habitantes de al-Andalus comparándolo entre otros con a los griegos, de los que dice que destacan por su habilidad en injertar árboles.

Igualmente, *Rasis* y la *C. Pseudo-Isidoriana* contienen otras noticias interesantes. Aluden a Séneca y a Galeno. Sobre el primero, que no aparece mencionado de hecho en Orosio ni en el *K. Hurūšiyūs*, *Rasis* omite su nombre y sólo indica que se trataba del maestro del emperador Nerón y que éste le mató. En cambio, la *C. Pseudo-Isidoriana* sí constata su nombre. La noticia, aunque no se puede asegurar que apareciera en Aḥmad al-Rāzī, resulta muy interesante, puesto que parece basarse en la crónica de S. Jerónimo o en la de Isidoro de Sevilla, que sí aluden al consejero de Nerón de origen hispano<sup>63</sup>. En el caso de Galeno, la referencia se omite en *Rasis* y aparece sólo en la *C. Pseudo-Isidoriana*, que señala que *Gallienus medicus tempore illo in arte medicine uiguit*, algo que recuerda claramente la noticia del *K. Hurūšiyūs*, que seguía a su vez a Isidoro de Sevilla<sup>64</sup>.

Junto con estas referencias, las noticias relativas a las figuras y la cultura de época visigoda son, en cambio, bastante más escuetas y presentan características netamente distintas, pero constituyen pese a ello una parte esencial de la imagen y la reflexión que transmiten las fuentes árabes sobre el pasado preislámico cultural de la Península. Por ejemplo, al relatar la entrada de los godos en la Península los autores árabes señalan que Toledo se convirtió en su capital, pero cabe destacar un detalle interesante, acaso atribuible a Aḥmad al-Rāzī, en el que se aclara que “sin embargo, Sevilla continuó siendo la morada de las ciencias de los hispanos (*bi-Išbiliya ‘ulūm al-išbānīyūn*) y el lugar de vivienda de la mayoría de los nobles”<sup>65</sup>.

Igualmente se destaca también la figura del rey Sisebuto y de Isidoro de Sevilla. Al-Rāzī aludía a ambos y su versión estaría recogida por *Rasis* y las fuentes árabes que coinciden en señalar que fue un rey culto e ilustrado en cuyo reinado destacó la figura de San Isidoro, como ya hemos visto anteriormente. Al-‘Uḍrī señalaba que: “[Sisebuto] era hábil de palabra y concedor de la escritura. Su tiempo fue un tiempo de sabios y su gente, gente de saber. En sus días vivió Isidoro, concedor de la ciencia de escribir”<sup>66</sup>.

---

<sup>63</sup> San Jerónimo, *Chron.*, p. 268 y S. Isidoro, *Chron.* 249. *Rasis*, 172 y *C. Pseudo-Isidoriana*, VI, 7-10: [Nero] ipse interfecit Senecam magistrum suum dicens ei: ‘elige tibi mortem’. Ipse respondit: ‘aperiant brachia mea flebotomo et exeat sanguis in balneo usque quo uita defungar.

<sup>64</sup> Isidoro, *Chron.* 275; *K. Hurūšiyūs*, 357, n° 122 y *C. Pseudo-Isidoriana*, VI, 12-3. También aparece en la *C. Albeldense*, XIII, 21. Isidoro incluía la noticia en el reinado de Cómodo y la *C. Pseudo-Isidoriana* en el de Nerón.

<sup>65</sup> La noticia aparece recogida en el anónimo *Ajbār Maʾmūʾa*, 16/28-9, que señala que cuando la capital fue trasladada a Toledo quedaron en Sevilla los nobles romanos (*al-rūmāniyūn*), los jurisconsultos y sabios, así como en la *C. 1344*, 147-8 y en al-Maqqarī, *Nafh*, I, 138/I, 26.

<sup>66</sup> Al-‘Uḍrī, *Tarṣīʾ*, 98/trad. Sánchez Martínez, 1971, 35, trad. Valencia, 1983-6, 120.

Por su parte, el *Dīkr*, que no menciona en ningún caso a Isidoro, sí coincide en destacar en cambio los amplios conocimientos del monarca, señalando además que tenía “escritos, anotaciones y preguntas sobre medicina, astrología y astronomía” y que “las redactaba según las reglas de la métrica”, una referencia quizás al poema astrológico denominado *Epistula métrica ad Isidorum de libro rotarum*, atribuido efectivamente al rey Sisebuto tal y como apuntaba J. Samsó<sup>67</sup>. El detalle quizás puede ponerse en relación con la noticia de *Rasis* referida a Isidoro, al que menciona como filósofo, astrólogo y consejero del rey Sisebuto, algo que, según J. Samsó, resulta plenamente explicable a la vista de algunos pasajes de las *Etimologías* y del *De natura rerum*<sup>68</sup>.

Junto con las noticias del *K. Hurūšiyūs* y aquellas que pueden vincularse con el relato de Aḥmad al-Rāzī, cabe destacarse también otras referencias asociadas también a las profecías sobre la conquista musulmana, similares a la que recogía Ibn Ḥabīb o el *Kitāb al-imāma* y que ya hemos visto. En este caso, las referencias se vinculan con la ciudad de Toledo en época inmediatamente anterior a los sucesos de la conquista. Por ejemplo, en el relato de los reyes visigodos que recoge Ibn Ḥayyān (y que atribuye a Ishāq al-Qaynī) se señala que, cuando Wamba supo de los éxitos militares que estaba cosechando el profeta Mahoma, reunió a sus notables y obispos. Julián (*Yulyān*), un noble godo (*qūt*) le dijo:

“-Creo que su nación vencerá a la gente de al-Andalus- a los que aquél [Wamba] preguntó -¿Cómo lo sabes?- y éste dijo -Porque está en los versos del sabio Maṭrayūs, transmitido de Daniel (aʿyidu-hu fī šʿir Maṭrayūs al- ʿālim mimmā yuʿzar ʿan Dāniyāl)-”<sup>69</sup>.

La figura de *Yulyān* podría quizás relacionarse con Julián de Toledo (m. 690), una de los personajes más eminentes de la cultura hispano-visigoda y contemporáneo del rey Wamba; en cambio, la alusión a la obra en verso de *Maṭrayus* resulta ciertamente desconcertante<sup>70</sup>. J. P. Monferrer Sala ha propuesto una hipótesis ciertamente sugerente

---

<sup>67</sup> *Dīkr*, 92/98-99 y Samsó, 1985.

<sup>68</sup> *Rasis*, 261-3. La *C. Pseudo-Isidoriana*, XVI, 5-13, sólo se refiere a Isidoro como arzobispo en época de Sisebuto. Para la consideración de Isidoro como astrólogo: Fontaine, 1953; Samsó, 1979b y 1985-6, 82-3. Es llamativo el hecho de que Isidoro aparezca reflejado antes como astrólogo que como autor de obras históricas como las *Historias Gothorum* o la *Chronica maiora*. Esto vuelve a reflejar el peso de la astrología hispano-visigoda en al-Andalus. Sólo el *K. Hurūšiyūs* alude a Isidoro como autor de la *Historia de los Godos* en *K. Hurūšiyūs*, p. 16/trad. Molina, 1984, 91, nota 83.

<sup>69</sup> Ibn Ḥayyān, *Muqtabis*, V, 182/208.

<sup>70</sup> El *K. al-Imāma* remite una noticia en la que también se menciona esta obra: “Uno de los obispos de al-Andalus dijo a Mūsā al llegar allí: te hemos encontrado en los libros de adivinación (*hidān*) de *Dāniyāl*,

en el que señala que *Maṭrayus* podría ser identificado con Metodios (*Maṭūdiyūs*) a partir de un fallo en la transcripción del nombre por parte del copista. De esta forma, la obra en cuestión puede ser quizás identificada con el texto apocalíptico atribuido efectivamente a Metodios, compuesto en el seno de las comunidades cristianas siríacas en los primeros compases de la conquista musulmana y en el que se identificaba a los “hijos de Ismael” con los árabes a partir justamente del *Apocalipsis* de Daniel. Lo interesante es que este texto fue conocido efectivamente en la Península Ibérica ya en época visigoda, a finales del siglo VII y la identificación fue aplicada igualmente a los conquistadores musulmanes<sup>71</sup>.

Junto a estas noticias también cabe destacar otras referencias relativas al hallazgo de libros durante el transcurso de la conquista musulmana. Por ejemplo, en Toledo se alude al hallazgo de varias obras junto a las coronas con los nombres de los reyes visigodos y la famosa Mesa de Salomón. Veintidós libros que habrían sido también remitidos al Califa al-Wālīd, la mayor parte *maṣāḥif*, es decir, “volúmenes encuadernados”, entre los que menciona la *Torah*, un libro del arte magna (la alquimia) y “otro volumen, ornamentado en plata, que contenía las propiedades de las piedras, árboles, animales, bestias y talismanes”<sup>72</sup>. No resulta claro el origen de esta noticia<sup>73</sup>. Quizás deba ponerse en relación con la Casa Cerrada de Toledo, no en vano, el lugar en el que se habrían encontrado los libros parece ser la iglesia principal de Toledo, pero los autores también aluden a una *Bayt al-Ḥikma* o “Casa de la Sabiduría”, localizada igualmente en Toledo<sup>74</sup>.

---

descrito como un hombre poderoso, que pesca con dos redes, teniendo un pie en tierra y otro en el mar; lanzas la red aquí y allá y pescas”: *K. al-Imāma*, 136 y Marín, 1986, 515-6.

<sup>71</sup> Vázquez de Parga, 1971 y Monferrer Sala, 2002. Señala este autor la dificultad que entraña el término *š'ir* y que indica que la obra estaba compuesta en verso cuando el texto atribuido a Metodios estaba escrito en prosa. Sobre Daniel en la tradición apocalíptica cristiana y musulmana: Grotzfeld, 1969 y Cook, 2002.

<sup>72</sup> Mencionan este conjunto de libros autores como Ibn ‘Abd al-Barr (m. 463/1071), Ibn al-Kardabūs y al-Maqqarī. Ibn ‘Abd al-Barr, *K. al-qaṣd*, (dedicado a aludir a la genealogía de los pueblos antiguos), ed. M. ‘Azab, ‘A. Tihāmī y M. Sharqāwī, 1998, El Cairo, 29-30/trad. en Dunlop, 1953, 161, así como Viguera Molins, 2005, 100-1, nota 11; Ibn al-Kardabūs, *K. al-Iktifā’*, 48-9/64 y al-Maqqarī, *Nafh*, I, 242, 247, 251, IV, 353/I, 282-3, que recoge la noticia y señala que hay un autor que alude al listado del botín hallado por Ṭāriq b. Ziyād en la iglesia de Toledo.

<sup>73</sup> Dunlop apuntaba que esta referencia se remitiese a Yahyā b. Ibrahīm b. Muzayn (m. 259/872) al que Ibn ‘Abd al-Barr menciona citando su *Historia (Ta’rīj)*, una obra de la que no sabemos nada: Boigues, 1898, n° 3 y Dunlop, 1953, 161. Quizás pueda tratarse del mismo historiador al que alude al-Maqqarī.

<sup>74</sup> Al-Maqqarī, *Nafh*, I, 243-8/I, 257-63 siguiendo a Ibn Jallikān, *Wafayāt*, V, 323-8, señala que fueron los griegos los que fijaron su capital cultural y política (*dār al-ḥikma wa-l-mulk*) en Toledo y fundaron allí una *Bayt al-Ḥikma*. También aluden a esta *Bayt al-Hikma*: Vernet, 1986, 14 y El Bazi, 2003, 98, nota 37.

Por último cabe destacar la obra de Ibn ‘Abd Rabbihi (m. 328/940), el *‘Iqd al-Farīd* o *Collar único*<sup>75</sup>. Se trata de una obra interesante, el primer libro andalusí de *adab*, y en ella el autor incluye una serie de noticias y anécdotas que persiguen ilustrar sobre la moral y la política. De este modo, en el primer capítulo dedicado a ilustrar distintos episodios referidos a reyes y gobernantes, Ibn ‘Abd Rabbihi incluye varias anécdotas en la que Aristóteles aconseja a Alejandro Magno sobre las actuaciones que ha de seguir un buen gobernante<sup>76</sup>. Estas anécdotas resultan interesantes puesto que parecen remitir al *Sirr al-asrār* (“Secreto de los Secretos”), la más famosa de las obras árabes concebida como “espejo para los príncipes” compuesta de un supuesto conjunto de epístolas que Aristóteles habría enviado a Alejandro Magno<sup>77</sup>. Sin embargo, todavía no resulta posible precisar en qué modo habría accedido Ibn ‘Abd Rabbihi a esta obra. En realidad, para elaborar el *‘Iqd al-Farīd*, el autor andalusí recurrió a material oriental e iraquí y, tal y como ha evidenciado W. Werkmeister, y sus noticias no se sustentan tanto en fuentes escritas como en diversos materiales y noticias que circularían entre los intelectuales del mundo musulmán, de tal manera que es más que posible que este fuera también el origen de estas noticias mencionadas por Ibn ‘Abd Rabbihi<sup>78</sup>.

## II. Origen y difusión de las Ciencias de los Antiguos según Ibn Ŷulŷul y Šā’id al-Andalusī.

Las fuentes árabes del siglo X evidencian, pues, un mayor conocimiento en el siglo X de las obras y sabios de la antigüedad y del cultivo de las Ciencias de los Antiguos en la Península durante época preislámica. Ello está relacionado con el cambio tan significativo que supone la llegada desde Oriente de tratados y autores clásicos desconocidos hasta entonces en al-Andalus.

---

<sup>75</sup> Ibn ‘Abd Rabbihi, *al-‘Iqd al-Farīd*, ed. Aḥmad Amīn *et al.* 1940-53 y trad. I. J. Boullata, 2007-2012; trad. parcial Veglison, 2007. Acerca de este autor y su obra: Monroe, 1971; Werkmeister, 1983; Molina, 1989; Toral-Niehoff, 2014 y 2015 y *B. A.* 1, nº 190.

<sup>76</sup> Las menciones a Aristóteles y Alejandro Magno son: ‘Abd al-Rabbihi, *al-‘Iqd al Farīd*, trad. I. J. Boullats, 2007, vol. I. 17-8, 89-90 y 155 y trad. española en J. Veglison, 2007, 92-93.

<sup>77</sup> El *Sirr al-asrār* es la más famosa de las obras dedicadas a la instrucción de príncipes y cortesanos o *specula principis*. Su origen estaría en un conjunto de epístolas atribuidas a Aristóteles recogidas a mediados del siglo VI. Posteriormente este *corpus* habría sido traducido al árabe como *Rasā’il ‘Aristūṭālīs ilā l-Iskandar* (*Epístolas de Aristóteles a Alejandro*) en época omeya y completado en época abbasí con detalles tomados del ámbito sasánida. Acerca del *Sirr al-asrār*: Dunlop, 1959; Manzalaoui, 1974; Grignaschi, 1965-6, 1976, 1980, 1982 y 1993; Latham, 1983; Ramón Guerrero, 1998; Roig Berenguer, 1999; Maroth, 2005 y 2006; Gutas, 2009 o Calvo Capilla, 2013.

<sup>78</sup> Werkmeister, 1983.



Por tanto, los autores parecen ser conscientes de este cambio y reflejan además una profunda reflexión acerca del origen de las ciencias antiguas, su recepción y el papel que otorgaban a al-Andalus y a los omeyas en este proceso. Dos obras son significativas en este sentido: el *Kitāb Ṭabaqāt al-aṭibbā' wa-l-ḥukamā* (*Libro de las generaciones de médicos*) de Ibn Ŷulŷul (m. c. 384/994) y el *Kitāb Ṭabaqāt al-Umam* (*Libro de las categorías de las naciones*) de Ṣā'id al-Andalusī (m. 462/1070)<sup>79</sup>. Ambas obras se hacen eco de las nuevas obras y tratados que habían llegado durante el siglo X a al-Andalus. Por ejemplo, Ibn Ŷulŷul vinculaba al reinado de 'Abd al-Raḥmān III con el desarrollo de la medicina, indicando que entonces llegaron desde Oriente libros de esta y otras materias y que ello despertó el interés de la gente<sup>80</sup>. Ṣā'id, en cambio, resalta el reinado de su hijo al-Ḥakam II como el momento clave en el que habrían llegado gran cantidad de libros sobre las Ciencias de los Antiguos:

“[al-Ḥakam II] hizo traer de Bagdad, Egipto y otras provincias de Oriente las más brillantes y prestigiosas obras y las composiciones más raras relacionadas con las ciencias antiguas y modernas (*al-qadīma wa-al-ḥadītha*), de las cuales llegó a reunir, al final del reinado de su padre y, después de éste, durante su propio reinado, una cantidad similar a la que habían conseguido reunir los califas 'abbasíes en un tiempo mucho mayor. Esta tarea fue llevada a cabo gracias a su excesivo amor por las ciencias, a su elevada preocupación por adquirir todas las virtudes, a su elevación de espíritu y a su anhelo de parecerse a los monarcas ilustrados. Durante su época, aumentó el número de personas que se dedicaban a leer los libros de los antiguos (*kutub al-'Awā'il*) y a estudiar sus doctrinas”<sup>81</sup>.

Las obras de Ibn Ŷulŷul y Ṣā'id al-Andalusī forman parte del género historiográfico de las generaciones o *ṭabaqāt* en el que, adoptando un esquema cronológico, se van detallando cada una de las generaciones de sabios, destacando aspectos sobre su biografía y sus obras<sup>82</sup>. Por ello, gracias a ellas podemos conocer la imagen y el relato que hacían los autores árabes acerca del origen de las ciencias antiguas y el papel que otorgaban a al-Andalus y a los omeyas en este proceso.

---

<sup>79</sup> La obra de Ibn Ŷulŷul ha sido editada por F. Sayyid, 1955 y la de Ṣā'id al-Andalusī por Hayāt al-'Id Bū 'Alwān, 1985 y traducida por F. Maíllo, 1999 y Martínez Lorca y Llaveró Ruiz, 2000, siendo esta última la que he empleado. Acerca de Ibn Ŷulŷul y su obra: Vernet, 1968 y *B.A.* 6, nº 1396. Sobre Ṣā'id al-Andalusī: Martínez-Gros, 1984; Marín, 1992; Khan, 1995; Balty-Guesdon, 1997; Martínez Lorca y Llaveró Ruiz, 2000; Maíllo, 2000 o El Bazi, 2003.

<sup>80</sup> Ibn Ŷulŷul, *Ṭabaqāt*, 52.

<sup>81</sup> Ṣā'id al-Andalusī, *Ṭabaqāt*, 162-3/142.

<sup>82</sup> Acerca del género de las *Ṭabaqāt*: Ṣā'id al-Andalusī, *Ṭabaqāt*, Martínez Lorca y Llaveró Ruiz, 2000, introd. 23 y ss. y Hafsi, 1976-7.

### **El Libro de las generaciones de médicos de Ibn ʿUyūn.**

La obra de Ibn ʿUyūn, fechada en el año 377/987, es la primera historia de la ciencia escrita en al-Andalus y una de las primeras en ser publicadas en el mundo musulmán. Comienza aludiendo al origen de la medicina y a la primera generación de médicos en la que alude a tres Hermes distintos, a Esculapio y a Apolo, para después mencionar a Hipócrates, Dioscórides, pero también a Platón, Aristóteles, Sócrates, Demócrito, Tolomeo, Catón, Euclides y Galeno<sup>83</sup>.

El *Kitāb Ṭabaqāt al-aṭibbā' wa-l-ḥukamā* es, pues, una obra muy interesante y hay cuatro aspectos que nos interesa destacar de ella. En primer lugar, Ibn ʿUyūn recoge en su obra la elaboración, hoy perdida, que había hecho el reputado astrólogo persa Abū Maʿšar (m. 272/886) en su *Kitāb al-Ulūf*. De este modo, Ibn ʿUyūn señala la existencia de tres Hermes distintos a lo largo de la historia (Hermes Trismegistos) siguiendo al autor persa<sup>84</sup>. El primero de ellos sería una figura antediluviana, llamada por los persas *Wīwanghān*, nieto de *Yayūmart* o Adán, y al que se refieren en sus biografías de los reyes (*fi siyarihā*), al que los de Ḥarrān atribuyen su filosofía, y al que los Hebreos se refieren como Enoch y los árabes como Idrīs al que Dios le habría otorgado 30 rollos (*ṣaḥīfa*). Él habría introducido las primeras discusiones acerca de las estrellas, la medicina o la poesía. Habría sido el constructor de las pirámides y las ciudades de Egipto y, para preservar el conocimiento del Diluvio, construyó los templos (*al-barābī*) de Egipto y el templo (*birbā*) de Akhmim donde dibujó con ilustraciones y grabados todas las artes y ciencias y sus usos. El segundo Hermes habría vivido en la Babilonia de los caldeos después del Diluvio y habría renovado la medicina, la filosofía y las matemáticas. Su alumno habría sido Pitágoras, pero así mismo los filósofos caldeos serían aquellos citados posteriormente por los persas. Y el tercero habría vivido en

---

<sup>83</sup> La segunda generación la conforman Hipócrates, Dioscórides, Platón, Aristóteles, Sócrates y Demócrito. La tercera generación alude a Ptolomeo, Catón y Euclides, la cuarta se dedica a Galeno y la quinta a los sabios de Alejandría. La sexta generación serían aquellos médicos contemporáneos de Mahoma, mientras que la séptima, la octava se centra en los sabios y médicos del mundo musulmán y la novena hace lo propio con al-Andalus: Vernet, 1968, 453. Acerca del contexto y el propósito de la obra: Balty-Guesdon, 1993 y Álvarez Millán, 2004, con opiniones encontradas al respecto.

<sup>84</sup> Ibn ʿUyūn, *Ṭabaqāt*, 5-10/trad. en Van Bladel, 2009, 125-6. La identificación entre Hermes e Idrīs aparece ya por ejemplo en Ibn Ḥabīb, *K. al-Taʾrīj*, p. 36, n° 67. Abū Maʿšar había establecido la existencia de tres Hermes distintos, reelaborando antiguas tradiciones clásicas y orientales y haciendo converger en ellas a distintas figuras como *Abnayahān*, nieto de *Yayūmart*, Adán, Enoch e Idrīs. Acerca de la figura de Hermes: Plessner, 1954; Lory, 1988; Alexander, 2000 y Yücesoy, 2009, 538-545 y Van Bladel, 2009, 122-163.

Egipto y era experto en diversas ciencias como medicina y alquimia. Su discípulo habría sido Asclepio<sup>85</sup>.

El origen de las Ciencias que dibuja Ibn ʿUyūn es pues netamente distinto al que aparecía en el *K. Hurūshiyūs*, quien apuntaba a Apolo el médico, como el primero en practicar la medicina, siguiendo para ello la *Chronica* de S. Isidoro<sup>86</sup>, y diferente también del *Taʿrīj al-aṭibbāʾ wa-l-ḥukamāʾ* de Ishāq b. Ḥunayn (m. 298/910), quien, siguiendo a Yaḥyā an-Naḥwī, afirmaba que el primero en desarrollar la ciencia de la medicina habría sido Asclepio, en la isla de Cos, y que habría inventado la medicina gracias a su propia experiencia<sup>87</sup>. En cambio, Ibn ʿUyūn suscribe la idea del origen divino de las ciencias y en particular de la medicina y de hecho concluye este apartado indicando que toda la información que había señalado demuestra que la Medicina y la Filosofía fueron conocimientos revelados por la divinidad (*waḥyan wa-ilhāman*) al comienzo de los tiempos, antes del Diluvio<sup>88</sup>. E igualmente se desprende del relato de Ibn ʿUyūn que el origen de estas ciencias no es griego en ningún caso, sino que medicina y profecía quedan estrechamente vinculadas y centradas en estos tres Hermes, de quien derivarían sus conocimientos Pitágoras, discípulo de Hermes Babilonio, o Asclepio, quien habría tenido como maestro a Hermes Egipcio. Incluso Hipócrates queda vinculado con este conocimiento antediluviano puesto que Ibn ʿUyūn nos indica que pertenecía a la familia de Asclepio<sup>89</sup>.

Un segundo aspecto a resaltar en la obra de Ibn ʿUyūn es precisamente el conjunto de noticias y detalles novedosos que se incluyen. Por ejemplo, un episodio que llama la atención de los autores árabes: el arresto y muerte de Sócrates. En este caso, el *K. Hurūshiyūs* ya indicaba que Sócrates se envenenó a sí mismo por sus actos malos y feos (de sus contemporáneos dice Orosio)<sup>90</sup>. Sin embargo, Ibn ʿUyūn da una versión algo distinta y más próxima a los autores orientales, aunque diferente a éstos en lo que

---

<sup>85</sup> Pasajes de la historia preislámica de Egipto vinculados con Hermes eran conocidos en la Península en el siglo X: Cook, 1983, 81-2 y nota 6. Es interesante el término *birbā*, empleado para aludir a los templos faraónicos y que tendría origen copto: *E.I.*, 2ª ed. El templo de Akhmim se situaba en Panopolis, conservaba jeroglíficos y relieves y fue conocido y visitado hasta que fue desmantelado en el siglo XIV: *E.I.*, 2ª ed. y Sauneron, 1952; El-Daly, 2005.

<sup>86</sup> Isidoro, *Chron.* 74 y *K. Hurūshiyūs*, 70, nº 260.

<sup>87</sup> Ishāq b. Ḥunayn, *Taʿrīj al-aṭibbāʾ wa-l-ḥukamāʾ*, ed. y trad. por F. Rosenthal, 1954. Acerca de Yaḥyā an-Naḥwī y su identificación dudosa con Juan el Gramático (m. c. 566): *E.I.*, 2ª ed.

<sup>88</sup> Ibn ʿUyūn, *Ṭabaqāt*, 13.

<sup>89</sup> Ibn ʿUyūn, *Ṭabaqāt* 5, 9, 13 y 16. Asclepio, Hipócrates o Galeno también adquieren en la obra de Ibn ʿUyūn rasgos similares a los profetas musulmanes, como han puesto de manifiesto Abbou Hershkovits y Hadromi-Allouche, 2013, 44-5.

<sup>90</sup> Orosio, *Hist.*, II, 17, 16 y *K. Hurūshiyūs*, 156, nº 111.

se refiere a las causas de su arresto, puesto que no apunta a un motivo religioso (Sócrates sería un verdadero creyente opuesto al paganismo de sus compatriotas) como sí hacen los autores orientales<sup>91</sup>. Ibn ʿUyūn aludó también a Aristóteles como el Macedonio (*al-Maydūnī*), refiriéndose a él como filósofo, sabio, crítico hábil, experto, orador y médico de Grecia<sup>92</sup>. Entre las obras que se le atribuyen, Ibn ʿUyūn destaca aquellas que versan “sobre las diversas disciplinas de las ciencias, como sus libros sobre los rétores y los poetas y la refutación de la sofística” (en referencia por ejemplo a tres obras: la *Retórica*, *Poética* y *Refutaciones sofísticas*) o un libro “acerca de la unicidad de Dios [...] llamado *La Divinidad*”<sup>93</sup>. Indica además que era maestro de Alejandro, al que habría dedicado unas epístolas, e incluye un episodio que debe vincularse con el *Sirr al-asrār* (“Secreto de los Secretos”) y que está relacionado con las anécdotas que ya transmitía ‘Abd al-Rabbihi en su *Iqd al-farīd*. En este caso, el episodio se encuentra efectivamente en el *Sirr al-asrār* y, lo que es más significativo, Ibn ʿUyūn cita de hecho la obra en la que es una de las primeras menciones que se conservan<sup>94</sup>.

Un tercer aspecto a considerar en la obra de Ibn ʿUyūn es, tal y como subraya J. Vernet, el conjunto de noticias y materiales de tradición clásica y latina empleados para aludir a estos médicos y sabios de la antigüedad y que no eran conocidos en Oriente<sup>95</sup>. A este respecto, Ibn ʿUyūn comenzaba su obra señalando las fuentes y el objetivo de su obra:

“Me has pedido, oh noble ilustrado, que te escriba, con aquella ciencia que me ha llegado hojeando los libros y las biografías de los antiguos, sobre los primeros

<sup>91</sup> Ibn ʿUyūn, *Ṭabaqāt*, 30-1. Ibn ʿUyūn apunta a una conversación entre Sócrates y el rey en la que el filósofo rechaza los regalos del monarca aduciendo que hay cosas más valiosas y no precederas y que él no es esclavo de ellas. Al escuchar sus palabras y tras consultar con sus consejeros “ignorantes” (*mayūsiyah*), dice Ibn ʿUyūn, ordenó que lo detuvieran. I. Alon destaca el término *mayūsiyah*, puesto que permite apuntar un motivo religioso en su arresto. Acerca de la imagen de Sócrates en las fuentes árabes y las diferencias de Ibn ʿUyūn en este pasaje: Alon, 1991, 18 y 56-61, así como 2005.

<sup>92</sup> Sorprende la mención de Aristóteles como médico, desconocida en otros autores. R. Ramón Guerrero, 2007, apuntaba que podría provenir de la obra del *Ta’rīj al-aṭibbā’ wa-l-ḥukamā’* de Ishāq b. Ḥunayn, pero este autor alude a Platón, no a Aristóteles. D. Gutas, 1986, 29 vincula el dato con fuentes latinas.

<sup>93</sup> La obra en cuestión debe ser la Teología y que se le atribuía a Aristóteles. Sobre la imagen de Aristóteles en el mundo islámico: Peters, 1968, 1970; Gutas, 1986; Endress, 1997b; *E.I.* 3ªed. y Ramón Guerrero, 2007. Sobre la *Poética* de Aristóteles y sobre aquellas obras erróneamente atribuidas a él: Tarān y Gutas, 2012 y Alwishah y Hayes, 2015.

<sup>94</sup> Ibn ʿUyūn, *Ṭabaqāt*, 25-6/trad. Guerrero y García-Junceda, 1984-5, 121-2; *Sirr al-asrār* ed. Badawi, 1954, 126-7. La referencia de Ibn ʿUyūn al *Sirr al-asrār*, aunque ha sido objeto de controversia por autores como Badawi, Dunlop Manzalaoui y Grignaschi, evidencia que éste manejó una copia o una versión relacionada con este *Sirr al-asrār* y que esta redacción primitiva era conocida en la Península durante el siglo X o acaso antes según las anécdotas que refiere ‘Abd al-Rabbihi.

<sup>95</sup> Vernet, 1968, 450; Guerrero y García-Junceda, 1984-5, 118.

que pusieron por escrito el arte de la medicina y hablaron sobre ella antes y después del Diluvio”<sup>96</sup>.

Entre estas fuentes empleadas por Ibn ʿĪlūl están las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla, las *Historias* de Orosio y la *Crónica* de San Jerónimo, según afirmaba F. Sayyid<sup>97</sup>. El problema estriba en que las citas que realiza Ibn ʿĪlūl no se corresponden con las obras mencionadas. Por ejemplo, Ibn ʿĪlūl cita a propósito de Galeno y de Pérgamo a un autor y una obra, “*Ḍakara Bašīr al-Isbīlī al-Maṭrān*”, que F. Sayyid identifica con el sabio sevillano y sus *Etimologías*, pero, tal y como señala J. C. Ducène, la referencia no se encuentra en esta obra<sup>98</sup>. Algo similar sucede con respecto al *Kitāb Hurūšiyūs*. Ibn ʿĪlūl cita a Orosio en dos ocasiones y en ninguna es posible encontrar una similitud entre ambos textos más allá de algunos datos comunes<sup>99</sup>. La primera noticia alude a Esculapio (‘*sq.labiyus*’) y a una estatua suya que respondía a preguntas<sup>100</sup>; y la segunda aparece en el fragmento dedicado a Ptolomeo II Filadelfo, en un pasaje lleno de errores y confusiones pues Ibn ʿĪlūl confunde al rey helenístico con Ptolomeo, atribuyéndole sus obras de astronomía y geografía<sup>101</sup>. De este modo, lo más probable es que se trate de un texto reelaborado a partir de diversas referencias y que se atribuye a Orosio para otorgar autoridad a la noticia, algo que se puede extrapolar al resto de las alusiones a San Isidoro o a Orosio<sup>102</sup>.

Sin descartar por tanto que algunas de las noticias pudieran haber sido tomadas de fuentes latinas -a partir de alguna de las compilaciones que circulaban en al-Andalus o a partir de traducciones orales<sup>103</sup>- y que haya algunos datos o detalles realmente interesantes -como la mención a *Apolo*, Catón o la alusión a obras de Galeno ausentes

<sup>96</sup> Ibn ʿĪlūl, *Ṭabaqāt* 1/trad. en Vernet, 1968, 450, y Guerrero y García-Junceda, 1984-5, 118.

<sup>97</sup> Ibn ʿĪlūl, *Ṭabaqāt*, Sayyid, 1955, prólogo, 9 y Vernet, 1968, 450-1.

<sup>98</sup> Ducène, 2009, 392, nota 33.

<sup>99</sup> G. Levi della Vida observó que las citas no se corresponden con el “Orosio árabe” y propuso una doble traducción de la obra de Orosio para explicar la cita de Ibn ʿĪlūl y su ausencia en el manuscrito de Columbia. M. Penelas ha descartado esta posibilidad dado que el pasaje de Orosio tampoco guarda relación: Levi della Vida, 1954, 107; *K. Hurūšiyūs*, Penelas introd. 2001, 71-2 y Penelas, 2009, 233 y ss.

<sup>100</sup> Ibn ʿĪlūl, *Ṭabaqāt*, 11-12/trad. en Samsó, 1985-6, 86 (trad. al inglés). Véase el original latino de Orosio, *Hist.* III, 22, 5 y la versión en árabe en el *K. Hurūšiyūs*, 191, n° 118 y los comentarios de M. Penelas en *K. Hurūšiyūs*, introd. 2001, 72 y Penelas, 2009, 233-5.

<sup>101</sup> Ibn ʿĪlūl, *Ṭabaqāt*, 36. Sin embargo, menciona al astrónomo Arato (*Arātūs*) al que hace maestro de Ptolomeo II y creador de la ciencia de la astronomía, una noticia que podría ser una elaboración de la referencia en Isidoro, *Chron.* 202, que indica que Arato fue un astrónomo reconocido en su tiempo. El *K. Hurūšiyūs*, 203, n° 3, también mencionaba a Arato siguiendo a Isidoro. G. Levi della Vida apuntaba la relación entre la noticia de Ibn ʿĪlūl e Isidoro, pero evidenciando lo poco que tenía que ver una con la otra: Levi della Vida, 1954; *K. Hurūšiyūs*, Penelas, introd. 2001, 72 y Penelas, 2009, 235.

<sup>102</sup> M. Penelas, 2009, 236 apunta a la escasa fiabilidad de Ibn ʿĪlūl en sus citas.

<sup>103</sup> J. Vernet, 1968, 452-3 ya planteaba esta problemática. M. Penelas, 2009, 236, apuntaba la posibilidad de que Ibn ʿĪlūl tomara sus datos de una compilación, pero reconociendo lo improbable de la idea.

en los repertorios de obras habituales sobre el autor<sup>104</sup> - parece más bien que las noticias de Ibn Ŷulŷul sobre la vida y obras de los sabios de la antigüedad provienen de fuentes árabes como por ejemplo *Nawādir al-falāsifa* (*Sobre las anécdotas de los filósofos*) o la *Risāla* de al-Kindī acerca de la biografía de Euclides o de Aristóteles<sup>105</sup>.

Un cuarto y último aspecto a destacar a mi juicio en la obra de Ibn Ŷulŷul es la definición del papel de al-Andalus en este proceso de difusión de la ciencia antigua. Ibn Ŷulŷul alude a ello aunque solo de forma concisa. En concreto y tras citar a los médicos y sabios de la antigüedad, se había detenido en mencionar las principales figuras de la medicina árabe en el Oriente abbasí hasta llegar a la época del califa al-Rāḍi (m. 330/940):

“En esos reinados no apareció ningún hombre notable que fuera conocido por su maestría y célebre por sus aportaciones científicas. El imperio abbasí se debilitó con la intromisión del poder de los daylamíes y de los turcos los cuales no se preocuparon por la ciencia: los sabios sólo aparecen en los Estados cuyos reyes buscan la sabiduría”<sup>106</sup>.

Acto seguido, comenzaba su novena generación dedicada a los médicos y sabios de al-Andalus señalando que:

“En al-Andalus se practicaba la medicina según uno de los libros de los cristianos que había sido traducido. Se titulaba *Aforismo*, palabra que significa ‘suma’ o ‘compilación’. Los cristianos eran quienes practicaban la medicina pero en la época de ‘Abd al-Raḥmān [II] b. al-Ḥakam no eran duchos ni en esta ciencia ni en filosofía ni en geometría”<sup>107</sup>.

Sorprende esta afirmación que hace Ibn Ŷulŷul en la que indica que a mediados del siglo IX los cristianos ya “no eran duchos ni en esta ciencia ni en filosofía ni en geometría”, porque, acto seguido enumera los médicos activos durante el reinado de Muḥammad I y en ellos se puede reconocer fácilmente a médicos cristianos y convertidos<sup>108</sup>. La afirmación desentona además con otras noticias que reflejan el importante peso que ejerció la tradición médica hispano-visigoda, un aspecto que ya ha

---

<sup>104</sup> Vernet, 1968, 451.

<sup>105</sup> Guerrero y García-Junceda, 1984-5, 120 y un análisis de las fuentes de Ibn Ŷulŷul: Vernet, 1968.

<sup>106</sup> Ibn Ŷulŷul, *Ṭabaqāt*, 116/trad. en Vernet, 1968, 453.

<sup>107</sup> Ibn Ŷulŷul, *Ṭabaqāt*, 21/trad. en Vernet, 1968, 453-4.

<sup>108</sup> Acerca de las dudas que plantea esta afirmación de Ibn Ŷulŷul: Forcada, 2004, 6.

sido puesto de manifiesto por J. Vernet y J. Samsó<sup>109</sup>. Por ejemplo, el médico Sa'd b. 'Abd Rabbihi (m. 324/953 o 366/977) señala en su poema didáctico sobre la medicina, *Ur'yūza fī-l-ṭibb*, que “los límites más elevados [de la medicina] sólo serán alcanzados por aquellos que conozcan [los textos latinos] traducidos al árabe (*al-mu'rabāt*)”<sup>110</sup>. Igualmente, Abū-l-Qāsim al-Zahrawī (m. c. 414/1013), el *Abulcasis* de las traducciones latinas medievales, indicaba en su enciclopedia médica que su obra aspiraba a servir de manual y a sintetizar las aportaciones de la medicina árabe oriental y de “los trabajos inexplicables de los antiguos”, algo que en ningún caso supone un desconocimiento o un rechazo de las aportaciones de la medicina clásica, sino todo lo contrario<sup>111</sup>.

### **El Libro de las categorías de las naciones de Ṣā'id al-Andalusī.**

Junto con la obra de Ibn Ŷul'ūl, resulta igualmente interesante la de Ṣā'id al-Andalusī, el *Kitāb Ṭabaqāt al-Umam* (*Libro de las categorías de las naciones*), compuesta en el año 460/1068. En ella realiza una clasificación de los pueblos de la historia universal que han cultivado las ciencias (ocho en total: indios, persas, caldeos, griegos, romanos, egipcios, árabes y hebreos) y aquellos que no (chinos, turcos, beréberes o eslavos, entre otros). De este modo, aunque la obra de Sa'id pertenece al mismo género que la obra de Ibn Ŷul'ūl, en realidad resulta muy diferente a ésta. Tal y como señalaba A. Martínez Lorca, su obra resulta mucho más ambiciosa, compleja y elaborada. Incorpora referencias ciertamente interesantes y alude a más de 165 obras, siendo su mérito “la objetividad con que redactó las *Ṭabaqāt*, ajeno por completo en su labor historiográfica a cualquier prejuicio ideológico o religioso”<sup>112</sup>.

Son también cuatro los aspectos que nos interesa destacar en la obra de Ṣā'id al-Andalusī. En primer lugar, resulta significativo el esquema que adopta el autor para aludir a cada una de estas antiguas naciones que se dedicaron al cultivo de las ciencias y entre ellas a griegos y romanos. Incluye siempre una breve referencia a la localización

---

<sup>109</sup> Vernet, 1968 y Samsó, 1979a, 1992.

<sup>110</sup> Samsó, 1992, 40-1, 79 y 116-7. Acerca de este autor y su *Ur'yūza fī-l-ṭibb*: Kuhne, 1980.

<sup>111</sup> Samsó, 1992, 119-123.

<sup>112</sup> Ṣā'id al-Andalusī, *Ṭabaqāt*, Martínez Lorca y Llavero Ruiz, introd. 2000, 39 y sobre la obra, la concepción y la metodología en 11-46. Ṣā'id también habría escrito una historia universal de los pueblos árabes y no árabes, que no se conserva. Ṣā'id al-Andalusī, *Ṭabaqāt*, Martínez Lorca y Llavero Ruiz, introd. 2000, 17. Quizás a esta obra podría pertenecer la referencia que proporcionan Ibn al-Šabbāt y al-Ḥimyarī y que citan a Ṣā'id al-Andalusī para señalar que los *išbāniyūn*, descendientes de Túbal (hijo de Jafet y nieto de Noé) habían sido los primeros en poblar la Península, una noticia que apunta a una redacción distinta del relato que trazaba Aḥmad al-Rāzī: Ibn al-Šabbāt, *Šilat al-simt*, 131/25-6 y al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 32/3, quién omitía el nombre de los *išbāniyūn*.

geográfica, la religión, la lengua y la historia antigua de cada uno de los pueblos (y el esquema se repite también al aludir a al-Andalus donde incluye una breve noticia acerca de la historia preislámica de la Península). Sobre los griegos destaca por ejemplo la figura de Alejandro, hijo de *Fīlībūs al-Maqdunī* y la de los monarcas que reinaron tras él conocidos como *Baṭālisa* (Ptolomeos)<sup>113</sup>. De los romanos indica que el más célebre de sus reyes fue *Rūmuluṣ*, constructor de la ciudad de Roma en el año 754 antes del nacimiento del Mesías y que luego Augusto fue el primer César, seguido por otros noventa y ocho entre los que destaca Constantino y su conversión al cristianismo<sup>114</sup>.

En segundo lugar, cabe destacar las fuentes a las que recurre para trazar estas breves referencias históricas y aludir a cada uno de los sabios de la antigüedad. Se trata principalmente de fuentes orientales: al-Mas'ūdī e Ibn al-Nadīm (m. 380/990)<sup>115</sup>. Sin embargo, parece evidente que también recurrió a fuentes andalusíes para aludir al capítulo dedicado a al-Andalus y para referir determinados detalles de la historia preislámica universal y peninsular. En concreto resulta llamativa la distinción que efectúa entre griegos y romanos y entre sus dos lenguas, el griego (*al-igrīqiyya*) y el latín (*al-laṭīniyya*), una diferenciación que se retrotrae a las fuentes latinas y que aparece ya en el *K. Hurūšiyūs*, pero que no se encuentra en ningún caso en al-Mas'ūdī<sup>116</sup>.

En tercer lugar cabe destacar el interés con que Ṣā'id alude a los sabios griegos y latinos, así como los nuevos detalles que incluye en su obra y que no habían sido mencionados hasta entonces. Considera el papel de los griegos y sus sabios, sobre los que indica que la palabra filósofo (*ḥilūṣūf*), significa en griego “amigo de la sabiduría (*muḥibb al-ḥikma*)”, e igualmente afirma que “los filósofos griegos son los que gozan de mayor consideración entre todos los hombres”<sup>117</sup>. Sin embargo y al igual que Ibn Ŷul'ūl, Ṣā'id tampoco señala que el origen del conocimiento y la ciencia esté en ellos. En Grecia converge la sabiduría del Próximo Oriente y para Ṣā'id los primeros en cultivar la ciencia son los indios, persas y caldeos<sup>118</sup>. Empédocles (*Baduqlīs*), al que

<sup>113</sup> Ṣā'id al-Andalusī, *Ṭabaqāt*, 70-1/79-80.

<sup>114</sup> Ṣā'id al-Andalusī, *Ṭabaqāt*, 97-98/98-99.

<sup>115</sup> El primero es citado en dos ocasiones (Ṣā'id al-Andalusī, *Ṭabaqāt*, 76 y 84), mencionando a Aristóteles y a Galeno. La fuente sería el *K. al-Tanbīh: Ṭabaqāt*, Martínez Lorca y Llaveró Ruiz, introd. 2000, 20, nota 29. El segundo, Ibn al-Nadīm, autor del *K. al-Fihrist*, es una obra bibliográfica que Ṣā'id cita en dos ocasiones sobre la ciencia romano-bizantina. Ṣā'id al-Andalusī, *Ṭabaqāt*, 102-3.

<sup>116</sup> Ṣā'id al-Andalusī, *Ṭabaqāt*, 96/98, nota 76, donde se destaca la singularidad de la noticia: Di Branco, 2009 y König, 2015, 85, 136-8. Ambos términos *al-igrīqiyya* y *al-laṭīniyya*, proceden de fuentes latinas y aparecen en autores andalusíes o que recurren a ellos.

<sup>117</sup> Ṣā'id al-Andalusī, *Ṭabaqāt*, 71-2/80

<sup>118</sup> Para Ṣā'id la India era “el venero de la sabiduría”: *Ṭabaqāt*, 50/67.



alude como el más antiguo de todos los filósofos griegos, habría estudiado en Siria con *Luqmān*, un personaje legendario de la tradición islámica reconocido por su sabiduría en el *Corán* (*Sura* 30: 12-9)<sup>119</sup>. Pitágoras “recibió la sabiduría de los discípulos de Salomón hijo de David en Egipto” y “antes de eso, él había estudiado geometría con los [maestros] egipcios”<sup>120</sup>. Después habría regresado a Grecia e introducido estos conocimientos siendo Sócrates su discípulo, transmitiéndose este conocimiento posteriormente a Platón y Aristóteles, hijo de *Niqūmājūs* (Nicómaco)<sup>121</sup>. Y también Ptolomeo se habría servido de la astronomía de los caldeos porque “entre sus compatriotas no encontró ningunas observaciones fiables sobre estas cuestiones”<sup>122</sup>.

Ṣā’id alude además a nuevos autores greco-latinos que no habían sido mencionados por el *K. Hurūšiyūs*: por ejemplo, Tales de Mileto (*Tālīs al-Miliṭī*), a Demócrito (*Dūmuqṭrāṭīs*) o a un misterioso Catón (*Qaṭūn*), conocedor de aritmética y agrimensura y que vivió al final del imperio griego<sup>123</sup>. Incluye también detalles procedentes de autores orientales: respecto a Galeno señala que, según al-Mas’ūdī, habría vivido hacia el año 200, 600 años después de Hipócrates y 500 después de Alejandro<sup>124</sup>, y coincide con Ibn Ŷulŷul en detalles como el relato de la muerte de Sócrates, que se mostró en contra de la adoración de los ídolos (*al-aṣnām*) y se enfrentó a los gobernantes griegos con argumentos y pruebas. Éstos levantaron al pueblo contra él y obligaron a su soberano a que lo matase. El rey le encarceló y le dio a beber veneno<sup>125</sup>. En cambio las referencias a los autores romanos (*rūm*) resultan curiosamente deficientes. Ṣā’id únicamente señala que:

“Los *rūm* tuvieron magníficos sabios y excelentes eruditos en las diversas ramas de la filosofía, tanto en la ciudad de Roma como fuera de ella. La mayoría de la gente dice que los ilustres filósofos mencionados con anterioridad, al hablar de los griegos, son romanos, aunque lo cierto es que éstos son griegos [...]. Si bien es verdad que los romanos y los griegos se entremezclaron debido al contacto existente entre estas dos comunidades, a la vecindad de sus países y al traspaso de poder de una de ellas a la otra, lo que trajo consigo la unificación de estos dos

<sup>119</sup> Ṣā’id al-Andalusī, *Ṭabaqāt*, 72/80-1. Acerca de *Luqmān*: E.I. 2ª ed. y Norris, 1983, 378-381.

<sup>120</sup> Ṣā’id al-Andalusī, *Ṭabaqāt*, 74/82.

<sup>121</sup> Ṣā’id al-Andalusī, *Ṭabaqāt*, 75/82-3.

<sup>122</sup> Ṣā’id al-Andalusī, *Ṭabaqāt*, 70/78.

<sup>123</sup> Ṣā’id al-Andalusī, *Ṭabaqāt*, 87/91, nota 61 donde Martínez Lorca y Llaveró Ruiz señalan que no parece que éste sea Catón el filósofo.

<sup>124</sup> Ṣā’id al-Andalusī, *Ṭabaqāt*, 84/89.

<sup>125</sup> Ṣā’id al-Andalusī, *Ṭabaqāt*, 75/82-3. La versión de Ṣā’id está más próxima a los autores orientales que a Ibn Ŷulŷul, puesto que se destaca el componente religioso como causa de su muerte.

países en uno solo y la creación de un único imperio. Todas estas circunstancias dieron origen a la confusión de la gente en relación con las noticias sobre sus sabios, haciéndoles difícil el poder distinguir a unos filósofos de otros. Pero ambas naciones, según los que conocen a fondo la historia (*ilm al-ajbār*) y dominan las genealogías, son célebres por cultivar la filosofía y ocupan un lugar excelso entre los grandes sabios<sup>126</sup>.

Finalmente y en cuarto lugar, la obra de Šā'id aboga también por definir el papel de al-Andalus dentro del proceso de recepción de las Ciencias de los Antiguos. De este modo, aunque la obra sigue una exposición ordenada de cada uno estos pueblos, en realidad parece trazar una línea temporal y geográfica que incide en la difusión de las ciencias. Desde las primeras naciones en cultivar las ciencias situadas en el centro del mundo (India, Persia y Mesopotamia) hasta los griegos y romanos y egipcios, y finalmente, el mundo musulmán. En definitiva, un esquema que tiene la ventaja de situar al islam como recipiente último del saber, acumulado a través de los siglos y la sucesión de los distintos pueblos: tras haber conquistado Persia, Mesopotamia y parte del imperio bizantino, el mundo musulmán reúne así todos los saberes de los que se sienten herederos<sup>127</sup>. De este modo, Šā'id alude a las traducciones llevadas a cabo en Bagdad y señala que:

“durante la época de al-Ma'mūn [...] el imperio abbasí estuvo a punto de rivalizar con el imperio romano (*rūmī*) en la época de su mayor esplendor y poder. Después, comenzó a decrecer paulatinamente a finales del año 300/913, época en que el poder se desvirtuó y el imperio fue dominado por las mujeres y los turcos. Desde entonces, las gentes no cesaron de despreciar y desdeñar las ciencias<sup>128</sup>”.

La conclusión de Šā'id resulta pues evidente. Es en al-Andalus donde la Ciencia de los Antiguos sigue viva y constituye una realidad presente, a diferencia del resto de pueblos y regiones, y ello se debe a la conquista musulmana de la Península y a la labor de los omeyas<sup>129</sup>. Con ello, Šā'id culmina una idea que ya se vislumbra en la obra Ibn ŶulŶul. En ella solo se intuye que al-Andalus ha sustituido al Oriente abbasí en el

---

<sup>126</sup> Šā'id al-Andalusī, *Ṭabaqāt*, 100/100

<sup>127</sup> Martínez-Gros, 1984, 88 y Balty-Guesdon, 1997, 332-3. También la introducción de Martínez Lorca y Llaveró Ruiz, 2000. La excepción a este esquema son los judíos, a los que Šā'id les dedica sus últimos comentarios, señalándolos junto con los musulmanes, como la cúspide de este esquema de difusión.

<sup>128</sup> Šā'id al-Andalusī, *Ṭabaqāt*, 128-9/119-120.

<sup>129</sup> Martínez-Gros, 1984, 89 y Balty-Guesdon, 1997, 336. En el primero de estos artículos no sólo se analiza la obra de Šā'id, sino también dos obras similares de Ibn al-Barr e Ibn Ḥazm, ambos autores del siglo XI y que inciden también en el pasado de la ciencia y su difusión y presente en al-Andalus.

cultivo y aprecio por la ciencia. Su afirmación de que “los sabios sólo aparecen en los Estados cuyos reyes buscan la sabiduría” alude a la labor de los omeyas en contraposición a la de los últimos abbasíes<sup>130</sup>. En cambio, Šā'id otorga un punto más a estos argumentos:

“En al-Andalus, después de que fuera conquistada por los Banū Umayya, también hubo un grupo [de personas] que se dedicó a estudiar la filosofía y que profundizó en todas sus ramas. Sin embargo, este país, antes de eso, en la antigüedad (*al-zamān al-qadīm*), carecía de toda ciencia y no conocemos a ninguno de sus habitantes que se hubiera hecho célebre por su preocupación científica. Solamente se encontraron algunos talismanes antiguos (*talismāt qadīma*) en diferentes lugares de al-Andalus, pero todos [los historiadores] están de acuerdo en reconocer que los mismos eran obra de los emperadores romanos (*mulūk rūmiyya*), ya que al-Andalus había pertenecido a su imperio. Esta ausencia de sabiduría (*'āṭilah min al-ḥikma*) se mantuvo hasta que la Península fue conquistada por los musulmanes el mes de *ramaḍān* del año 92/julio 711. Sin embargo, aun permaneció de esta misma forma, sin que sus gentes se preocupasen de otra ciencia que no fuese la ley islámica o la lengua, hasta que se consolidó en este país la soberanía de los Omeyas, después de un periodo de revueltas (*fiṭna*) entre sus gentes”<sup>131</sup>.

El panorama que dibuja Šā'id y con el que comienza su exposición acerca del desarrollo de la ciencia andalusí preislámica es desolador y en su opinión, los cambios sólo tienen lugar a partir de la conquista musulmana y de la instauración de los omeyas. En su relato, todas las alusiones a una ciencia preislámica cultivada en la Península antes de la conquista islámica y a las que sí hacían mención autores anteriores, parecen haber sido borradas y obviadas. Tan sólo en ocasiones Šā'id alude a esta ciencia preexistente. Menciona por ejemplo, al igual que Ibn Ŷulŷul, uno de los libros de los cristianos (*kutub al-naṣārī*) empleados en medicina, “que llevaba por título *al-Ibrišim*, cuyo significado es ‘suma’ o ‘compilación’”<sup>132</sup>, o señala que “la astrología ha estado siempre en alza en al-Andalus, tanto en los tiempos antiguos, como en los modernos (*qadīmān wa-hadīṭān*)”<sup>133</sup>.

---

<sup>130</sup> Ibn Ŷulŷul, *Ṭabaqāt*, 116/trad. en Vernet, 1968, 453.

<sup>131</sup> Šā'id al-Andalusī, *Ṭabaqāt*, 155-6/137-8.

<sup>132</sup> Šā'id al-Andalusī, *Ṭabaqāt*, 186/160.

<sup>133</sup> Šā'id al-Andalusī, *Ṭabaqāt*, 199/171.

En definitiva, los detalles que consignan los autores árabes acerca de las obras y sabios greco-latinos son más escuetos que los que hemos visto para la historia en el anterior capítulo, pero igualmente es en el siglo X cuando los autores aluden a ello. Las referencias se centran además en determinadas ciencias y materias y a veces están condicionadas por *topoi* o tradiciones, como ocurre con las noticias alusivas a la astrología de época visigoda. Aun así hay elementos muy significativos. Por un lado, hay diferencias entre el discurso que recoge el *Kitāb Hurūšiyūs* y el que suscriben Ibn Ŷulŷul y Šā'id al-Andalusī. El primero muestra un relato del origen de las ciencias apegado a las fuentes clásicas, mientras que los otros autores se desligan de éstas, afirman que el origen de las ciencias debe situarse en Oriente y no en Grecia e indican que los filósofos y sabios griegos habrían adquirido sus conocimientos de figuras de la tradición islámica. Por tanto, en el siglo X, la visión ha cambiado drásticamente. Por otro lado, las fuentes subrayan el protagonismo omeya en la difusión y cultivo de las ciencias en la Península Ibérica. Por ejemplo, Ibn Ŷulŷul y Šā'id al-Andalusī resaltan la comparativa entre abbasíes y omeyas por el aprecio y el patrocinio de la cultura antigua, o entre la época preislámica y el dominio musulmán en la Península, en cuanto al distinto interés por las Ciencias de los Antiguos que se constata en cada una de los periodos. Y al mismo tiempo, mientras que las fuentes otorgan este protagonismo a los omeyas, lo omiten al referirse a los mozárabes y a la cultura latino-visigoda local o a los propios reinos cristianos del norte peninsular.

Hay además otro aspecto que debe ser destacado. Es conocido el proceso de traducciones llevado a cabo en Bagdad entre mediados del siglo VIII y X, pero no se reconocía la profunda reflexión que ello supuso. Tal y como ha demostrado D. Gutas, las traducciones llevadas a cabo en Bagdad obedecen a causas sociales, culturales y científicas, pero también a un determinado proyecto ideológico que reconstruía el pasado, el origen de las ciencias y que situaba a los abbasíes como cabeza visible de un interés muy llamativo y como herederos de la antigüedad y sus logros<sup>134</sup>. Creo que esta perspectiva no puede obviarse en el caso andalusí y, del mismo modo, cabe señalar aquí una serie de factores, a los que los investigadores no han apuntado todavía, que expliquen la recepción de la antigüedad en al-Andalus. Sobre estos aspectos incidiremos en la tercera parte de esta tesis. Antes de ello debemos considerar las noticias árabes alusivas a ciudades, monumentos y estatuas de los Antiguos.

---

<sup>134</sup> Gutas, 1998; Yücesoy, 2009.

## *Capítulo 5*

Ciudades, monumentos y estatuas de los Antiguos

Las noticias árabes referentes a las ciudades antiguas y los restos preislámicos conservados en al-Andalus constituyen otro de los puntos de atención en el que inciden las fuentes árabes. Los autores árabes constatan la antigüedad de muchas de las ciudades andalusíes y aluden a un destacado número de monumentos preislámicos. Sin ánimo de ser exhaustivo, sí quiero destacar aquí algunos ejemplos significativos.

Entre las menciones a ciudades antiguas sobresalen Recópolis y Almuñécar (*Sexi*), *Clunia* y *Uxama*, citadas en el transcurso de las razias musulmanas, Cástulo<sup>1</sup>, Mentesa<sup>2</sup>, una ciudad antigua denominada *Teye*, *Tex* o *Tiš* y situada en las inmediaciones de Jaén y que debe corresponder seguramente a Martos (*Tucci*)<sup>3</sup>, *Bilbilis* sobre la que *Rasis* señala que estaba “cerca de Calatayud” y era “çibdat antigua a que llaman Nonvela”<sup>4</sup>, *Ercávica*, que parece corresponder a la ciudad antigua que de nuevo *Rasis* sitúa cerca de Molina de Aragón y que denomina *Bartuza*<sup>5</sup>, *Arryt*, seguramente

---

<sup>1</sup> Al-Bakrī, *K. al-masālik*, 1491/17. Al-Qazwīnī, citando a al-‘Udrī, alude a *Qasṭalūna* como una ciudad antigua en las cercanías de Baza (*Baṣṭa*): Rosado Llamas, 2015. También Torres Balbás, 1957c, 117-127.

<sup>2</sup> Es antigua en *Rasis*, 32; Lévi-Provençal, 1953, 69; *C. 1344*, 41; Ibn Gālib, *Farhat*, 15/373 y Yāqūt, *Mu‘yam*, V, 207-8/291. También Torres Balbás, 1957c, 127-131.

<sup>3</sup> *Rasis*, 34, donde se alude a una ciudad muy antigua y con “rastros antiguos” y *C. 1344*, 38-9 es *Tex*. R. Dozy, 1849, I, 311-13 y E. Lévi-Provençal, 1953, 70, piensan que se trata de Martos.

<sup>4</sup> *Rasis*, 56 y *C. 1344*, 54. *Rasis* señala que “e en Nonvela ha maravillosas señales antiguas soterradas en boueda”. Lévi-Provençal, 1953, 78, indica que puede referirse a *Bilbilis* o a Nigiüella, una localidad cercana a Calatayud; Cravioto, 2004, 88.

<sup>5</sup> *Rasis*, 58 y *C. 1344*, 55. Lévi-Provençal, 1953, 79, señala que el autor se refiere a *Ercávica*; Vallvé, 1986, 307 y Cravioto, 2004, 88.

*Calagurris*, situada en las inmediaciones de Calahorra y cerca de Tudela<sup>6</sup>, o los vestigios de *Qarṭāyanna*, otra ciudad junto a la desembocadura de un río, al este de Algeciras, *Carteia*, y que “no es hoy más que un montón de ruinas donde se siembran cereales”<sup>7</sup>.

Entre las ruinas y monumentos preislámicos citados destacamos las referencias a los acueductos de Mérida, Ronda, Córdoba, Almuñécar, Huelva y Cádiz; los puentes de Córdoba, Mérida, Alcántara (Cáceres) y Toledo; las murallas de Mérida, Córdoba, Zaragoza, Tarragona o Carmona; los teatros de Sagunto y Cádiz; templos antiguos en Mérida y Cádiz, e iglesias y basílicas en Córdoba, Toledo, Mérida, Mértola o Cartagena. Y especial mención merece el conjunto de estatuas e imágenes a las que aluden los autores árabes (hemos contabilizado más de treinta referencias distintas): estatuas femeninas y masculinas así como a diferentes imágenes zoomorfas (caballos, toros y leones principalmente) ubicadas en ciudades como Córdoba, Cádiz, Pechina, Sagunto, Játiva, Toledo, *Madīnat Ilbīra* o *Madīnat al-Zahrā'* entre otras. Pero la más famosa por el número de noticias que se refieren a ella y por la trascendencia que le conceden los autores árabes es el Ídolo de Cádiz<sup>8</sup>.

Hay otros aspectos que debemos tener en cuenta más allá de constatar qué ciudades y monumentos son mencionados. El propósito de este capítulo es analizar qué dicen los autores árabes acerca de las ciudades, monumentos y estatuas antiguas de la Península Ibérica. En este sentido, es significativo señalar que los autores no se limitan a aludir a los restos visibles en al-Andalus, sino que también se hacen eco de los nuevos hallazgos que se producían al excavar en las ciudades. Se alude por ejemplo a Huelva<sup>9</sup>, a ruinas subterráneas en Écija<sup>10</sup>, a imágenes y estatuas encontradas en Itálica o en Lorca<sup>11</sup>, y se indica por ejemplo que en Tarragona era donde más mármol labrado se hallaba<sup>12</sup>.

Todo ello conforma por tanto un conjunto muy destacado de noticias que voy a analizar en este capítulo desde tres perspectivas distintas: en primer lugar, la realidad

---

<sup>6</sup> *Rasis*, 53 y Cravioto, 2004, 88. También podría ser las ruinas de Alfaro, la antigua *Graccurris*.

<sup>7</sup> Al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 223-4 y 462/91, 93-4 y 180. También Torres Balbás, 1957c, 174-181.

<sup>8</sup> Llama la atención la ausencia de noticias sobre estatuas en Mérida, una ciudad sobre la que, en cambio, sí que contamos con noticias muy interesantes sobre sus ruinas y acueductos.

<sup>9</sup> Al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 63/44.

<sup>10</sup> Al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 53/20-1.

<sup>11</sup> En Itálica se encontró una estatua femenina (al-Bakrī, *K. al-Masālik*, 1517/34) y en Lorca aparecieron dos estatuas zoomorfas al excavar en unas construcciones antiguas (al-ʿUḍrī, *Tarṣī'*, 2).

<sup>12</sup> Al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 392/153.

arqueológica que esconden estas referencias; en segundo lugar, las alusiones a la antigüedad de estos monumentos, su origen y artífice, y finalmente, las descripciones que consagran las fuentes árabes sobre estas ruinas. Con ello pretendo ponder de manifiesto que, más allá del número de referencias o de los aciertos y errores que contengan sus observaciones, los autores árabes se refieren a unos vestigios que conocen de primera mano, que describen e interpretan de manera más que aceptable, y sobre los que muestran curiosidad y erudición. Además, estas noticias, al igual que ocurre con el relato de la historia preislámica, pueden retrotraerse a los autores de los siglos X y XI. De hecho, los mismos autores ya mencionados son los que se refieren a estos vestigios señalando su origen y su función, y con ello suman esta información a la que ya han proporcionado acerca de la historia y las ciencias preislámicas.

### **I. Fuentes árabes y realidad arqueológica.**

Este conjunto de noticias que no han sido consideradas y analizadas como deberían, en mi opinión. La razón es simple: dado que estas noticias presentan una mayor inclinación a emplear *topoi*, a catalogar estas ruinas de “maravillas” (*‘ayā’ib*) o a magnificar las descripciones, resulta comprensible que no hayan recibido la atención que merecen o que incluso hayan sido catalogadas de falsas. Sin embargo, pese a contener elementos fantásticos o maravillosos en sus descripciones, los autores aluden a vestigios reales e identificables y plenamente verosímiles en la mayor parte de los casos. De hecho, las fuentes árabes nos proporcionan información única y excepcional acerca de yacimientos y monumentos desaparecidos o muy alterados en la actualidad, sobre los que apenas tenemos fuentes y documentación al respecto o sobre los que existen dudas incluso acerca de su cronología preislámica. Su valor histórico es muy destacado.

Por ejemplo, los autores árabes afirman la antigüedad de diversos enclaves para los que apenas se cuenta con registro arqueológico sobre su pasado preislámico. Es el caso de Tortosa, la antigua *Dertosa*, sobre la que al-Ḥimyarī nos dice que conservaba el trazado de una cerca que fue reutilizada en época omeya para construir una nueva muralla<sup>13</sup>. Igualmente, nos proporcionan información sobre monumentos cuya

---

<sup>13</sup> Al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 391/151. Para el resto de noticias remitimos a los apéndices.



existencia o cronología es debatida como ocurre con el puente de Toledo<sup>14</sup> o Zaragoza<sup>15</sup>, o las murallas de Sevilla<sup>16</sup> o Écija<sup>17</sup>. En otros casos aluden a enclaves desaparecidos o todavía no identificados, pero de cuya antigüedad no cabe dudar en un principio. De este modo, se menciona la existencia en la provincia de Málaga de *Lamaya*, una antigua peña conocida como *al-Madīna* en las cercanías de Bobastro a la que ya me he referido y donde al-Ḥimyarī alude además a la existencia de una estatua<sup>18</sup>. Igualmente, los autores aluden por ejemplo a un distrito llamado *al-balāṭ* (palacio) en la *kūra* de Elvira<sup>19</sup>, o a un *Iqlīm al-aṣnām* o distrito “de los ídolos”, en la zona de Sidonia<sup>20</sup>.

Sólo en Córdoba se mencionan varios edificios antiguos y emblemáticos de la ciudad, denominados *balāṭ*, vinculados a distintos personajes y que habrían sido reocupados de manera inmediata tras la conquista islámica de la ciudad. El más significativo es el alcázar de la ciudad del que las fuentes señalan su condición de antiguo palacio de los reyes visigodos, refiriéndose a él también como *balāṭ Rudriq* o como *Vallat Ruderici* en la *Crónica de Alfonso III* (Rotense)<sup>21</sup>. Junto a él, las fuentes también mencionan un palacio (*balāṭ*) atribuido a Recaredo<sup>22</sup>, un *Balāṭ al-Malik* (Palacio del Rey)<sup>23</sup>, el *Balāṭ Mugīṭ*, un edificio que según las fuentes habría correspondido a *Mugīṭ, mawlā* del Califa omeya de Damasco y conquistador de la ciudad de Córdoba<sup>24</sup>, el *Balāṭ al-Ḥurr*, donde se habría establecido el gobernador al-

---

<sup>14</sup> El puente actual es de época medieval y su pasado romano no resulta claro del todo, aunque la mayoría de autores se decanta por esta opinión: Fernández Casado, 2008 (1980), 535-569; De la Vega Jimeno, 1994, 30-5. Sí parece que el puente era mencionado en época visigoda: Menéndez Pidal, 1957, III, 23.

<sup>15</sup> *Caesaraugusta* tendría un puente romano, pero nada ha llegado de él hasta nuestros días y el puente actual es del siglo XV: Torres Balbás, 1957a, 625; Fernández Casado, 2008 (1980), 402-408 y Liz Guiral, 1985, 69-70 señalan que originariamente había un puente de factura romana.

<sup>16</sup> La historiografía ha sostenido la existencia de una o varias cercas romanas, pero no parece haber pruebas arqueológicas convincentes: Beltrán Fortes, *et al.* 2005, 64-9; Jiménez Maqueda y Pérez Quesada, 2013. Una recopilación de las últimas hipótesis y datos se puede consultar en Diarte, 2012, 159.

<sup>17</sup> No contamos con ninguna evidencia arqueológica de la existencia de una primitiva cerca romana, pero su existencia no se pone en duda: García-Dils de la Vega, 2010, 87-92. Existe una inscripción latina en la que se conmemora la reparación de la muralla de la ciudad por Octavio Augusto: *Hispania Epigraphica*, n° 1914. La actual, visible todavía, es de tapial y corresponde a época almohade.

<sup>18</sup> Remito al segundo capítulo, nota 86.

<sup>19</sup> Al-‘Uḍrī, *Tarṣī*, 90/trad. Sánchez Martínez, 1976, 56; al-Idrīsī, *Uns al-Muḥayy*, ed. y trad. Abid Mizal, 1989, 56/87, 236, n° 303.

<sup>20</sup> Distrito o comarca de los ídolos en la *kūra* de Sidonia en al-Maqqarī, *Nafḥ*, I, 124 y Yāqūt, *Mu‘yām*, I, 212/75-6 donde se encontraba el castillo de Tempul desde el que partía el acueducto de Cádiz.

<sup>21</sup> *Dikr*, 21/37; al-Maqqarī, *Analectes*, I, 160-1/I, 207-9 y trad. en Rubiera, 1988, 122-3; *Chronica Rotensis*, 6.

<sup>22</sup> Ibn Jaldūn, *Ibar*, ed. 1867, II, p. 236/153, nota 65. Ibn Jaldūn alude a *bilad* y no a *balāṭ*, pero, como señala O. Machado, sería un error dado que, al-Qalqašandī, copia a Ibn Jaldūn y alude a un palacio (*balāṭ*).

<sup>23</sup> *Ajbār Ma‘yūmū‘a*, 12/25; Manzano, 2012, f69. La fuente del relato es al-Rāzī.

<sup>24</sup> *Ajbār Ma‘yūmū‘a*, 14/27. La fuente del relato es al-Rāzī. Una versión algo distinta es la que proporciona ‘Arīb b. Sa’d y que recoge el *Fath al-Andalus*, 29-30: se asegura que fue Mūsà quién concedió a *Mugīṭ* la posesión de este palacio. El *Ajbār Ma‘yūmū‘a*, 21/32-3, reproduce otro texto por el que se afirma que Mūsà,

Ḥurr entre el 716-9<sup>25</sup> y otro *balāṭ*, perteneciente a Razīn al-Burnusī, un oficial del ejército omeya al que le habrían correspondido varias propiedades en la ciudad, entre ellas este palacio situado en las inmediaciones de al-Ruṣāfa y que ‘Abd al-Raḥmān I adquirió para construir allí su famosa almunia<sup>26</sup>. En este último además, los estudios realizados han permitido documentar la existencia de un enclave preislámico previo, dotado por ejemplo de una monumental piscina<sup>27</sup>.

### La inscripción hallada en Mérida.

Igualmente, las noticias que aluden al hallazgo de una fabulosa inscripción en Mérida y que se remonta en última instancia a Aḥmad al-Rāzī podrían referirse también a una pieza auténtica<sup>28</sup>. La noticia aparece inserta dentro de una conversación que gira en torno al mármol y las antigüedades que existían en Mérida y que se desarrolla entre ‘Umar, uno de los hijos del emir al-Ḥakam I y al-‘Āṣī b. ‘Abd Allāh b. Ṭa‘laba, general de ‘Abd al-Raḥmān II, gobernador y constructor de la alcazaba emeritense<sup>29</sup>. Precisamente este último señalaba:

“Me he quedado prendado de la calidad de sus mármoles (*ruḥām*). Cuando fui gobernador de Mérida, siempre que encontraba algún tipo de mármol que me gustaba, pedía que me lo trajeran. Un día, paseando por la ciudad, me fijé en una lápida de mármol labrada de la muralla (*lūj fī sūrha*), en el momento en el que caía sobre ella abundante agua, parecía, a simple vista, estar viendo una auténtica joya [...] ordené que la sacasen de la muralla y, al extraerla, se descubrió un grabado en lengua cristiana (*kutub al-‘aḡyam*). Reuní a los cristianos que se encontraban en Mérida para traducirlo [...] y uno de ellos me aseguró que sólo podía hacerlo un cristiano, porque fue compuesto en dicha lengua. Envié un mensajero expresamente para traerlo y me encontré con un clérigo viejo y decrepito, que cuando sostuvo dicha lápida (*lūj*) entre sus manos, se le empañaron los ojos de lágrimas, mientras me decía: ‘Lo que hay recogido en este grabado es un

---

tras ser destituido, hizo saber a *Mugīl* que el palacio no le correspondía a él sino al gobernador, de tal modo que *Mugīl* se instaló en una fabulosa casa junto a la Puerta del Puente, un lugar que pasó a ser denominado como *Balāṭ al-Mugīl*. Las distintas versiones en Manzano, 2012, f72, f133 y f177.

<sup>25</sup> *Ajbār Maʿmūʿa*, 21/33 e Ibn al-Qūṭiyya, *Taʿrīj*, 176/152.

<sup>26</sup> Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* ed. Makkī, 1973, 234-5, que cita a al-Rāzī.

<sup>27</sup> Murillo Redondo, 2009.

<sup>28</sup> *Rasis*, 72-6; Lévi-Provençal, 1953, 84-5; al-Bakrī, *K. al-masālik*, 1519/35; al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 518-9/210-11; Ibn al-Šabbāṭ, *Šilat al-simṭ*, 138-9/41-2. Respecto de la transmisión del texto de al-Rāzī: Castilla Brazales, 2000, 66-7.

<sup>29</sup> Acerca de al-‘Āṣī b. ‘Abd Allāh b. Ṭa‘laba: Barceló Torres, 2004, 68-70, así como sobre los epígrafes relativos a la construcción de la alcazaba y en los que aparece su nombre.

documento de la gente de *Īliyā*, que construyó la muralla dándole una altura de quince codos<sup>30</sup>.

Son varios los aspectos que quedan reflejados en esta noticia: la consideración especial que suscitaban las inscripciones, el aprecio por el mármol, la evidencia del expolio de materiales o la pervivencia del latín y la supuesta habilidad de un anciano de descifrar la inscripción. Me interesa ahora destacar que la noticia está marcada por distintos *topoi* (el hallazgo de un objeto maravilloso o la figura de un sabio o anciano que desvela un conocimiento ancestral y revelador<sup>31</sup>), sin embargo, la noticia se incluye dentro de un contexto verosímil como es el ambicioso proyecto de transformación de la ciudad que supuso la construcción de la alcazaba y el desmantelamiento parcial de la muralla de Mérida ordenado por ‘Abd al-Raḥmān II como castigo a la rebeldía de la ciudad. Además, puede tratarse de un verdadero epígrafe, acaso el mismo que se documentó reutilizado en la alcazaba emeritense como imposta del arco de ingreso a la alcazaba y que fue recortado para encajar en ese lugar (fig. 2)<sup>32</sup>. En él se alude a la dedicación de una iglesia a Santa María bajo la advocación de *Sancta Ierusalem*, *Īliyā* o Jerusalén según los árabes, y por tanto se trataría de la misma iglesia en la que, según otros relatos, Mūsà b. Nuṣayr habría encontrado valiosos objetos y mármoles que *Išbān* habría obtenido de su saqueo de Jerusalén<sup>33</sup>.

### **Estatuas clásicas: reales y desaparecidas.**

También resultan verosímiles algunas noticias referidas a estatuas, pese a que tradicionalmente se hayan puesto en duda su existencia argumentando que muchas de estas noticias se basan en *topoi* o leyendas<sup>34</sup>. En cambio, actualmente existen evidencias de que las noticias árabes aluden a una realidad arqueológica innegable. En este sentido debe destacarse los hallazgos que ha proporcionado *Madīnat al-Zahrā’*, en concreto la cabeza de un retrato femenino que debe quizás vincularse con varias noticias árabes que

<sup>30</sup> Al-Ruṣāṭi, *Iqtibās*, 54-5 y texto árabe y trad. en Torres Calzada, 2014, 255-6 y 243-4. Al-Ruṣāṭi menciona otra inscripción, una lápida de cobre (*lūj min ṣufr*) que dice que “la gente de la ciudad de *Īliyā* conservaba numerosos animales de carga, carros y maquinaria de los que se sirvieron para construirla”.

<sup>31</sup> Rosenthal, 1968, 118-128.

<sup>32</sup> Torres Calzada, 2014, 251-2. La inscripción fue descubierta en 1947, retirada y estudiada por J. M. de Navascués y de Juan, que la describía como un monolito de mármol blanco (1,98 × 0,56 × 0,23-0,39), con un epígrafe incompleto fechado entre el 610 y el 649 y relativo a la dedicación de una iglesia de Santa María bajo la advocación de *Sancta Ierusalem*: Navascués y de Juan, 1948, 309-310 y 354.

<sup>33</sup> Torres Calzada, 2014, 249-252. La iglesia debía situarse donde hoy se alza la catedral y sería la *eclesia senior* de Mérida: Mateos, 1995, 241 y 250; 1997, 611, 1999; Canto, 2001b, 65; Mateos y Alba, 2000; Barceló Torres, 2004, 70, nota 19.

<sup>34</sup> Cressier, 2001, 321 planteaba la dificultad de asociar las noticias árabes con evidencias arqueológicas concretas. Especialmente escéptica se muestra Clarke, 2012.

mencionan una estatua (*ṣūra*) femenina en una de las puertas de *Madīnat al-Zahrā'* y a la que aluden 'Īsà al-Rāzī, Ibn 'Idārī e Ibn 'Arabī (m. 638/1240) (fig. 3)<sup>35</sup>. Igualmente, una estatua mencionada en Sagunto correspondería, en mi opinión, con una escultura real. A ella alude un poema de Abū-l-Qāsim Ibn al-Barrāq (m. 597/1200) que está recogido en la antología poética de Ṣafwān b. Idrīs (m. 598/1202), el *Zād al-Musāfir*:

“He vist un a la porta de Morvedre un predicador: ès inanimat, però el seu silenci avisa.] Diu: -aquest és el meu país; li he obert la meua mà. Home extraviat! Que has escoltat la lliçó?] Aquí estic dret mentre passen els segles i la gent prefereix el pecat quan se'ls amonesta.] N'he avisat tants! On és però qui segueix el meu avís? On és qui escolta?-)”<sup>36</sup>.

Encontramos aquí varios *topoi* (el paso del tiempo, la estatua que cobra vida y que habla), pero lo cierto es que todo ello no debe hacernos dudar de su verosimilitud. Se trata de una estatua real, en concreto, la estatua de un joven togado con *bullā* y con gesto de *ad locutio* (quizás por eso parece “hablar” según señala el poema) datada en época julio-claudia, la misma estatua que presidía la Puerta del Ídolo o de Mahoma en la fortaleza de Sagunto, situada entre la Plaza de Armas y la Plaza de San Fernando y que hoy se conserva de hecho en el Museo Arqueológico de Sagunto (fig. 4)<sup>37</sup>. De hecho, es conocida su existencia al menos desde el siglo XVI cuando distintos autores señalan que en esta puerta estaba colocada o empotrada una estatua sin cabeza. Incluso el pintor de Felipe II, A. Van Wyngaerde, dibujó un boceto de ella en 1563 que coincide con la estatua que conservamos actualmente (fig. 5)<sup>38</sup>.

---

<sup>35</sup> Ibn Ḥayyān, *Muqtabis*, trad., García Gómez, 1967, 68 y 153; Ibn 'Idārī, *Bayān*, ed. Huici Miranda, 1953, 158-9, *Anónimo de Madrid y Copenhague*, 60-1/trad. F. Maillou, 1993, 64 y Puerta Vílchez, 2004, 3; y para la referencia de Ibn 'Arabī, recogida por al-Maqqarī, *Analectes*, I, 344/I, 232, se refiere a ella como un relieve. También Ocaña, 1982, 453, nota 14; Labarta y Barceló, 1987, 98; León Muñoz, 2006, 432 y Vallejo, 2010, 178 y 262. Estos dos últimos autores afirman que se trata de una estatua clásica datada procedente de la explanada frente al pórtico: Beltrán, 1988-90, 112-3 y Lam. I, 2; Vallejo, 2010, 262-3, fig. 208.

<sup>36</sup> Ṣafwān b. Idrīs, *Zād al-Musāfir*, 151-2/trad. en Labarta, *et al.* 2011, 65, nº 11; Péres, 1953, 334. Al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 540/217, alude a ídolos (*aṣnam*) en Sagunto.

<sup>37</sup> Aranegui Gascó, 1990, catálogo gráfico, I. 2. La puerta en cuestión no sería la actual, sino otra situada en la parte más occidental y elevada de la Plaza de Armas: Azuar, 1987, 97. La estatua presenta mutilaciones y abundante erosión en la superficie al haber estado a la intemperie. Según el estudio de T. Nogales, la estatua tenía la cabeza y el brazo derecho aplicados aparte y debía haber estado emplazada en el foro romano de la ciudad: Aranegui Gascó, 1990, 41-2.

<sup>38</sup> Kagan, 1986, 193. Mencionan la estatua G. Escolano, F. Diago, P. A. Beuter, C. Beramendi y Freyre y el conde de Lumiares, así como Hübner, 1862, 27; Boix, 1865, 107 y 58; Corell, 2002, 274 y Arasa i Gil, 2004, 308. La estatua fue trasladada en un momento dado al teatro: Chabret, 1888, II, 73.

También resultan verosímiles otras noticias significativas, ya sea por las descripciones minuciosas y detalladas que nos proporcionan los autores, los términos escogidos por las fuentes para referirse a “estatua” o “imagen”, su localización exacta y concreta, o el material mencionado, piedra o mármol (*marmar*, *ruḥām*) o metales como el bronce (*ṣufr*) o el cobre. En este sentido existe una referencia enigmática: el hallazgo de una estatua en Itálica mencionada por al-Bakrī, al-Ḥimyarī y al-Maqqarī y que fue trasladada a Sevilla. Al-Bakrī señala sobre ella:

“En el distrito de Itálica (*Ṭāliqa*) se encontró la escultura de una muchacha, en mármol (*ṣūrat yārīya min marmar*), llevando un niño y como si fuese una serpiente que se dirige hacia él. No se ha oído entre las narraciones (*ajbār*) ni se ha visto entre los restos arqueológicos (*ātār*) una escultura (*ṣūra*) más singular que ésta. Se la puso en uno de los baños públicos, y toda la gente quedaba prendada de ella”<sup>39</sup>.

Posteriormente, al-Ḥimyarī introduce algunos detalles nuevos, como que se trata de una estatua de tamaño natural que tenía abrazado al niño sentado en sus rodillas y que la serpiente salía de sus pies<sup>40</sup>. Y al-Maqqarī incluye el nombre del baño en cuestión, *ḥammām al-Š.ṭ.ra*, y los versos de un poeta toledano del siglo XI, Abū-Tammām Gālib b. Ribāh al-Hayyām<sup>41</sup>:

“Es una estatua (*dumya*) de mármol (*marmar*) vanidosa de un cuello cuya tez  
sonrosada (*tawarrud*) y blanca es de una extrema belleza.

Tiene un niño, aunque no ha conocido esposo ni sufrido los dolores del  
alumbramiento.

Sabemos que es de piedra, pero nos vuelve locos de amor con sus lánguidas  
miradas”<sup>42</sup>.

Estas referencias reflejan ciertos *topoi*, por ejemplo la estatua que cobra vida o que parece estar animada (la alusión a su tez sonrosada), o la imagen que por sus rasgos y su belleza seduce, hechiza e induce al placer y al enamoramiento y que recuerda el

<sup>39</sup> Al-Bakrī, *K. al-Masālik*, 1517/34.

<sup>40</sup> Al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 381-2/149-150.

<sup>41</sup> Al-Maqqarī alude a la estatua en dos ocasiones: la primera es idéntica a al-Bakrī: *Nafh*, I, 158/I, 60. En la segunda incluye estos nuevos datos: *Nafh*, I, 533/I, 367, nota 22. Sobre este poeta, el único que da su nombre es P. Martínez Montávez, que indica que es un autor del XI y aparece en *El libro de las Banderas de los campeones* de Ibn Sa’īd al-Magrībī: García Gómez, 1942, biografía n° LXXI, pp. 198-200.

<sup>42</sup> Pérès, 1953, 335-6. Prefiero esta traducción a otras: véase Gayangos, 1840-43, 367, nota 21 y Martínez Montávez, 1974, 199-200.

mito de Pigmalión<sup>43</sup>. Sin embargo, se trata de noticias sumamente detalladas y minuciosas en su descripción y plenamente verosímiles. Varios detalles así lo apuntan: la mención a su hallazgo (las ruinas de Itálica), al material (*marmor*) o el hecho de que aluden a la estatua diversos autores que transmiten tradiciones textuales distintas. Incluso se puede pensar que el detalle de la “tez sonrosada” (*tawarrud*) no sea sólo un recurso literario, sino quizás una referencia a restos de pigmentación visibles todavía en la imagen. Todo ello ha dado pie a que se formulen distintas hipótesis sobre la posible identificación de la figura representada: Venus con Cupido, *Tellus* o *Dea Nutrix*<sup>44</sup>. Sin embargo, me parece que la opción más factible es que se tratase de una imagen de Isis, tal y como señalaba A. García y Bellido, que apuntaba a una Isis *Kourotrophos*, y V. Tran Tam Tinh, que pensaba en una *Isis lactans*<sup>45</sup>. Además, en Itálica se ha podido documentar un *sacellum* de Isis en las inmediaciones del teatro y fechado en época adrianea y de hecho, según han señalado R. Corzo y M. Toscano, existen evidencias de saqueo y expolio del teatro durante época califal y taifa, de tal manera que la estatua de Isis podría haber sido descubierta en esos momentos<sup>46</sup>.

### **Imágenes zoomorfas: ¿escultura ibérica?**

Igualmente resultan verosímiles varias de las imágenes zoomorfas mencionadas por los autores árabes. En estos casos, los toros, leones, o lobos a los que aluden las noticias son animales representados en la escultura ibérica de época prerromana y romana y es probable que muchos de estos casos fueran piezas e imágenes reales. Los

---

<sup>43</sup> Ejemplos de estos *topoi*, ya desde época clásica con el mito de Pigmalión, enamorado de una estatua obra suya y que acabó convirtiéndose en una mujer de carne y hueso: Ovidio, *Las Metamorfosis*, X 243-297. La idea se perpetúa en la Edad Media: Olmos, 1992; Pedraza, 2000; Steiner, 2001; Stoichita, 2006; González García, 2006; Hersey, 2009 y Morán Turina, 2010, 23-4, nota 3.

<sup>44</sup> Sostenían que se trataba de una imagen de Venus con Cupido: Gayangos, 1840, I, 367, nota 21; Pavón, 1999b, 675 y Rubiera, 1988, 101, pero la diosa no suele representarse con una serpiente: Pèrés, 1953, 335, nota 54. E. Lévi-Provençal, 1938, 149, nota 3, apuntaba a *Tellus* o *Dea Nutrix* y aquí la serpiente recibe una interpretación telúrica y el niño puede ser un *Karpoi*: Elvira Barba, 2008, 47, 310.

<sup>45</sup> García y Bellido, 1967, 114-5 y Tran Tam Tinh, 1973, 55-6 y seguida por Corzo, 1991, 127 y 147-8; Olavarria, 2004, 159 y Beltrán, 2008, 251.

<sup>46</sup> Respecto al santuario de Isis: Corzo, 1991; Beltrán, 2008, 257-8. Sobre los saqueos de época andalusí en el teatro: Corzo y Toscano, 2003, II, 87; III, 152. Existe otra noticia a destacar: el descubrimiento, al cavar unas zanjas en el alcázar sevillano, de una estatua de una mujer con un niño en “piedra negra durísima” y con muchos “hierográficos” que acabó en Italia donde “se hace justo aprecio de estas antiguallas”: R. Caro, 1634, 7-8. A. García y Bellido señalaba la posibilidad de que se tratase de la misma estatua, pero el color negro de ésta y sus dimensiones parece descartar esta posibilidad, como han apuntado García y Bellido, 1967, 115; Tran Tam Tinh, 1973, 11 y 55; Corzo, 1991, 148 y Beltrán, 2008, 251. Sobre Isis en la Bética: Alvar, 1994.

materiales a los que se refieren los autores árabes (piedra o bronce) y la regiones en las que se situán las noticias (sur-este peninsular o centro) avalan esta idea<sup>47</sup>.

Por ejemplo, en al-Andalus encontramos los toros de bronce mencionados por al-‘Uḍrī en Lorca, hallados al excavar en los cimientos de unas construcciones antiguas (*al-awwal*)<sup>48</sup>. Igualmente, al-Ḥimyarī alude a un toro de mármol (*ṣūra tawr min ruḥām*) colocado en el *Ḥammām al-Tawr* (Baños del Toro) de Jaén<sup>49</sup>. También podría ser una escultura ibérica la mención a una imagen de un león (*ṣūrat al-asad*) a la que se alude al relatar la conquista musulmana de Córdoba<sup>50</sup>. E igualmente cabe considerar esta posibilidad en el caso de los toros (*ṣūra tawarin*) mencionados en las cercanías de Toledo, quizás verracos de los vettones<sup>51</sup>, así como en la noticia de al-Ḥimyarī acerca de unos lobos en piedra (*haḡar aḡ-di’b*) en las inmediaciones de Elche<sup>52</sup>, y en la referencia de Ibn Ḥabīb a un ídolo con forma de toro (*timṭāl ṣanam ila ṣūra tawr*) que Ṭāriq habría de destruir una vez desembarcara en la Península y para el que ya J. Samsó apuntaba la posibilidad de que se tratase de una escultura ibérica<sup>53</sup>.

Especialmente interesante es una noticia que alude a un caballo de piedra (*ṣūra fars min haḡar*) en *Madīnat Ilbīra* (Atarfe), mencionado por al-‘Uḍrī, el *Dīkr* y al-Ḥimyarī<sup>54</sup>. Según señalan, el caballo habría sido destruido en el siglo XI, coincidiendo en el tiempo con la llegada de los beréberes a la ciudad. No quedarían por tanto evidencias de esta imagen, pero podemos considerar que fuera otra escultura ibérica<sup>55</sup>. Posteriormente en cambio, al-Zuhrī (s. XII) alude a un talismán de latón (*ṭilasm min al-*

---

<sup>47</sup> Acerca de esta escultura de época prerromana y romana: Chapa, 1984 y 2012; Olmos, 1996; Beltrán, 2002; Beltrán y Rodríguez, 2002; Beltrán y Loza, 2005; Olmos y Rouillard, 2002 y Aranegui, 2004b. Sobre los verracos: Álvarez Sanchís, 2003, 2005; Ruiz y Álvarez, 2008.

<sup>48</sup> Al-‘Uḍrī, *Tarṣī’*, 2/ trad. Molina, 1972, 48 y reproducido por al-Qazwīnī en *Āīār*, 373, y al-Ḥimyarī en *Rawḡ*, 512-3/207. Acerca de las esculturas ibéricas de toros en la región: Chapa, 1984, 54-58, 150-166.

<sup>49</sup> Jaén es una de las provincias en las que más escultura ibérica zoomorfa se ha hallado, entre las que figura por supuesto el toro: Chapa, 1984, 75-92, 150-166; Morena López, 2004.

<sup>50</sup> Aparece en el *Fath*, 20-21/13-4 e Ibn al-Šabbāt, *Šilat al-simṭ*, 141, 143-144, pero debe remitirse a ‘Arīb b. Sa’d: Clarke, 2011 y Manzano, 2012, f77. Acerca de los hallazgos de escultura ibérica en Córdoba: Chapa, 1984, 92-105, 136-149. La noticia debe relacionarse con otras referencias recogidas por Ibn ‘Iḡārī, que alude a una Torre del León y la mención de al-Nuwayrī a una Puerta de los Leones. Incluso contamos con la llamada Torre de los Leones en el ángulo noroccidental. Las referencias de estos autores: Ocaña, 1982, 450; Montejo y Garriguet, 1994, 250, nota 11; 1998, 326-7; Marfil, 2000, 139, nota 104.

<sup>51</sup> Al-Qazwīnī, *Āīār*, 367/134; al-Ḥimyarī, *Rawḡ*, 394/161-2. El ejemplo más famoso de los verracos es el de los toros de Guisando.

<sup>52</sup> Al-Ḥimyarī, *Rawḡ*, 30/39.

<sup>53</sup> Ibn Ḥabīb, *K. al-Ta’rīj*, 137; *K. al-imāma* 120-1/105-6. J. Samsó ya apuntaba que la imagen fuese un verraco ibérico: Samsó, 1990, 232-3 y 1992, 24-7 y Makkī, 1957, 221.

<sup>54</sup> Al-‘Uḍrī, *Tarṣī’*, 88/trad. Sánchez Martínez, 1976, 51, y la recoge el *Dīkr*, 32/26 y al-Ḥimyarī, *Rawḡ*, 28/37 que indica que estaba esculpido en piedra dura (*haḡar šād*).

<sup>55</sup> El caballo podría ser una de las esculturas ibéricas: Chapa, 1984, 59-60, 170-185.

*atun*) que representa también a un caballo, montado por un jinete. Al parecer, la cabeza y la cola del caballo eran como las de un gallo, e incluso el jinete también parece tocado con algo parecido a una cresta de gallo. Y añade que cuando le daba el viento daba vueltas como un molino y producía un gran ruido. Todo ello hace pensar que pudiera ser una veleta<sup>56</sup>. Incluso autores muy tardíos como Diego Hurtado de Mendoza (m. 1575) y Washington Irving contienen en sus obras referencias similares a una imagen o veleta con la forma de un caballero<sup>57</sup>. Lo significativo es que en este caso sí contamos con evidencias de una veleta con forma de gallo. Aparece corroborada por representaciones de la ciudad de Granada en la Batalla de la Higuera y en el cuadro de Pedro Cristo II realizado entre 1507 y 1530, gracias a lo cual sabemos que el Gallo era el *yamur* del alminar de la mezquita de Granada<sup>58</sup>. Pero además contamos con un documento revelador si no de la realidad de ambas imágenes, sí al menos del extraordinario peso que parecen haber alcanzado estas noticias: un ataífor encontrado en las ruinas de *Madīnat Ilibira* en el que encontramos la representación de un caballo y un ave (fig. 6)<sup>59</sup>.

### **Ruinas antiguas y referencias textuales: cuatro hipótesis.**

En el este epígrafe me propongo recorrer un camino inverso al que he venido planteando hasta aquí: intento vincular yacimientos y monumentos que debieron ser visibles en época medieval con noticias árabes que aluden a ruinas no identificadas o ciertamente inverosímiles y que, justamente por ello han sido descartadas por los investigadores. Algunos casos resultan significativos en este sentido, por lo que pienso que tras la ambigüedad de términos concretos como *qaṣr* o *balāṭ* se esconden referencias a ciudades y monumentos que son identificables. Hay casos en los que esto resulta evidente, por ejemplo el teatro de Sagunto, ya que antes de que fuera

---

<sup>56</sup> Al-Zuhrī, *K. al-Ŷugrāfiyya*, ed., M. Hadj-Sadok, 1968, 249/trad. D. Bramón, 1992, 170-1 señalaba que su artífice había sido Ḥabūs b. Māksān (rey de la taifa zirí muerto en 430/1038), pese a lo cual Hernández, 1996, 329-330, no duda que se trataba de una pieza preislámica. Al-Zuhrī alude aun segundo talismán en Málaga, pero éste no da vueltas: Bramon, 1992, 170-1, nota 834. En 1466, un viajero egipcio vió la veleta y la describió como un gallo con las alas abiertas denominado *farrūy al-ruwāh* (Gallo de los vientos): Fernández-Puertas, 2004, 44-5.

<sup>57</sup> Hurtado de Mendoza, *Guerra de Granada*, 1842, 3 e Irving, 1955, 79-94.

<sup>58</sup> Fernández-Puertas, 2004, Lam 1-3. La imagen recuerda además al gallo de la colegiata de San Isidoro en León, una imagen que actuaba como veleta y que fue colocada en su torre en el siglo XI, procedente de al-Andalus: VV.AA. "El Gallo de la Torre", 2004.

<sup>59</sup> Podría ser el caballo y el gallo mencionados dado que los paralelos apuntados con otras piezas, andalusíes y orientales, no encajan del todo con el motivo representado. Acerca de este ataífor, datado entre el siglo X-XI: Soler Ferrer, 1992; Valdés, 2000 y Fresneda Padilla, 2001.



mencionado como “teatro” (*al-mal’ab*), era definido por Aḥmad al-Rāzī y al-‘Uḍrī como *qaṣr*<sup>60</sup>.

Otros ejemplos se pueden apuntar a modo de hipótesis. El primero es el teatro de *Acinipo*, cuyas ruinas eran visibles y fueron dibujadas en detalle en 1750 por el Marqués de Valdeflores, y que por tanto seguramente también podrían haber estado visibles en al-Andalus (fig. 7)<sup>61</sup>. En este caso nos interesa una noticia de al-Ḥimyarī que señala que en la zona de Ronda, la ciudad de *Tākurunnā* es antigua (*madīna awwalīya*) y que hay en ella un palacio antiguo (*balāṭ min bunyān al-awwal*) que desde entonces no ha sufrido ningún deterioro. Pienso que podría hacer referencia al teatro<sup>62</sup>.

El segundo caso es el anfiteatro de Cádiz, desaparecido actualmente pero dibujado por A. de Wyngaerde en 1567 y mencionado por diversos autores y eruditos de los siglos XVI y XVII que lo localizan junto a la “Puerta de Tierra”, exactamente donde al-Zuhrī en el siglo XII menciona un alcázar (*qaṣr*), cercano a los depósitos (*ṣahārīy*) de agua que describía también al-Zuhrī y que igualmente son referidos en época moderna (fig. 8)<sup>63</sup>.

También en Cádiz podemos señalar la posibilidad de que algunas de las noticias árabes se refieran al famoso *Herakleion*<sup>64</sup>. En concreto el *Dikr* y al-Ḥimyarī mencionan la existencia de un castillo (*ḥiṣn*) y una iglesia (*kanīsa*) conocida con el nombre de San Pedro (*Šant Bāṭar o Bītur*) situado en uno de los extremos de la isla, en el mismo lugar en el que se habría erigido el santuario gadirita<sup>65</sup>. En realidad, no se conoce cuál fue el

---

<sup>60</sup> Igualmente *Rasis*, 174 aludía a la construcción del Coliseo de Roma en el reinado de Domiciano aludiendo a él como una “casa rredonda” en piedra gris. Véase Diarte, *et al.* 2013, 126, nota 3, donde los autores también destacan que en Italia también se suelen identificar en época medieval las ruinas de teatros y anfiteatros como palacios.

<sup>61</sup> López Flores, 2005; León Gómez, 2006, 197-201, 2012.

<sup>62</sup> Al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 129/78. Acerca del teatro de Acinipo: Del Amo, 1982a. La región de *Tākurunnā* se suele identificar con la actual serranía de Ronda, pero también se alude a la ciudad (*madīna*) de *Tākurunnā*, acaso *Acinipo*: Martínez Enamorado, 2003b.

<sup>63</sup> Al-Zuhrī, *K. al-Ŷugrāfiyya*, 241/159. Referencias de época moderna al anfiteatro en Lapeña Marchena, 1996, que indica también que estos autores modernos aluden a que Alfonso X construyó las murallas de la ciudad de Cádiz a partir de los materiales del anfiteatro.

<sup>64</sup> Solís, 1954 o De Bock, 2005, 292-294. Fierro, 1983, 71-85, piensa que la iglesia y el castillo mencionados por el *Dikr* y al-Ḥimyarī corresponden a una primitiva localización del actual castillo de San Romualdo en San Fernando. No parece que el *Herakleion* deba conectarse con otro monumento mencionado por las fuentes árabes: el Ídolo de Cádiz: se trata de una ídolo (*ṣanam*), pero la traducción de E. Lévi-Provençal como “templo” da pie a equívocos: Sánchez Albornoz, 1983, 82 o Mierse, 2000.

<sup>65</sup> El *Dikr* 65/71; al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 448/173-4. La alusión a Sancti Petri (*Šant Bāṭar*) aparece ya en autores árabes como al-Iḍrīsī, *Uns al-Muhaṣ*, 51/83 y al-Zuhrī, *K. al-Ŷugrāfiyya*, 236/158. Lo cierto es que el fenómeno de rebautizar una localidad o un enclave antiguo mediante el prefijo *Santi-* se encuentra en *Sancti Petri* o en Itálica, donde surge Santiponce (*Santi Pontii*): Gordón Peral, 2010, 291.

destino del templo de Melqart/Hércules, si fue destruido o si pereció sepultado bajo las aguas, como tampoco resulta clara la evolución de *Gades* durante la antigüedad tardía<sup>66</sup>. Sin embargo, algunos detalles apuntarían a esta posibilidad: por un lado, sabemos que San Fructuoso fundó un monasterio en una isla cercana a Cádiz y que quizás podría ser esta misma iglesia mencionada por los autores árabes, acaso un ejemplo más de cristianización de un santuario pagano<sup>67</sup>; y por otro lado, la identificación entre Hércules y San Pedro parece ser otro factor a tener en cuenta. Esta parece haberse fraguado quizás en los siglos XI-XII, momento en que al-Zuhrī alude a un rey godo de Cádiz llamado *Sant Bāṭar* o *Sanb.ṭarīn* (¿San Pedro?)<sup>68</sup>.

Y el último caso sobre el que quizás se puede apuntar una identificación de las ruinas mencionadas en las fuentes árabes sería Mérida, una de las ciudades que más llamó la atención de los autores, quienes describieron con detalle sus ruinas y monumentos, especialmente sus acueductos, pero que, sin embargo, omiten las referencias al teatro y el anfiteatro que ya estarían abandonados y parcialmente amortizados en época islámica<sup>69</sup>. No será hasta el siglo XV cuando A. de Nebrija identifique y describa el teatro y el anfiteatro, mientras que en el XVI, Gaspar de Barrios alude ya a los siete *cunei* de la *summa cavea* del teatro que sobresalían del terreno como las “siete sillas” en las que se sentaban los antiguos reyes moros gigantes (figs. 9-10)<sup>70</sup>. Recientemente se ha podido estudiar un tesorillo de moneda emiral, descubierto en el teatro emeritense durante las excavaciones de 1910-1911, pero que había pasado desapercibido hasta ahora y que ha permitido conocer un poco más la historia de este espacio durante estos “años oscuros”, de tal manera que parece factible pensar pues que la zona no había sido del todo abandonada en época omeya y quizás se puedan apuntar algunas referencias en las fuentes árabes a estos monumentos<sup>71</sup>.

---

<sup>66</sup> Acerca del *Herakleion*: García y Bellido, 1951, 104-111 y 1963.

<sup>67</sup> López Quiroga, 2002. La existencia de una ermita o iglesia de San Pedro en la zona se repite por parte de historiadores locales de los siglos XVI-XVII: De Bock, 2005, 294.

<sup>68</sup> Al-Zuhrī, *K. al-Ŷugrāfiyya*, 238/159. También Martínez Montávez, 1974, 81-2, nota 5. La figura de un rey antiguo de al-Andalus denominado Pedro aparece también en *Rasis*, 141-3.

<sup>69</sup> Acerca del expolio y el final del teatro y el anfiteatro: Alba, 2004, 222; Durán, 2004, 127 para el teatro, y Alba, 2004, 221 y 2005 para el anfiteatro. También Mora, 2004 y Morán, 2009 y 2015.

<sup>70</sup> Durán, 2004, 18. Los restos del anfiteatro son identificados por los autores como “naumaquia” y son dibujados por el Marqués de Valdeflores o A. de Laborde.

<sup>71</sup> Las monedas oscilan entre 190/805 y 203/818, correspondientes al emirato de al-Ḥakam I. Se ha identificado una segunda fase que corresponde al periodo comprendido entre época visigoda y andalusí y compuesta por una nueva capa de tierra que se asienta sobre el edificio en la que ya se encontraron algunos escasos materiales cerámicos andalusíes y donde también se ocultaron los 25 *dirhams* que componen el tesorillo: Segovia y Velázquez, 2011, 804.

En concreto autores como al-Idrīsī y al-Ḥimyarī aluden a una Casa de la Cocina (*Dār al-ṭabīj*) y un palacio (*qaṣr*) atribuidos a una mítica reina preislámica llamada *Mārida b. Horosus/Harsus*<sup>72</sup>. Otros autores, al-Zuhrī y el *Dīkr*, parecen aludir también a un edificio muy singular llamado *al-Qarḡūna* (*al-furūnġa* dice el *Dīkr*, que tiene en al-Zuhrī a su fuente) y que vinculan igualmente con reyes míticos del pasado preislámico de la Península:

“Esta corachona (*al-Qarḡūna*) es un lugar maravilloso en cuya parte central hay unos arcos redondos, levantados sobre columnas que, a su vez, se alzan sobre otras [...] Dichos arcos forman como un círculo y en su parte superior se han excavado conductos por lo que el agua descende a una pila de mármol blanco, cuya circunferencia mide ochenta codos. El agua vertía en ella desde aquella gran altura y encima de aquellos arcos había habitaciones, salas y aposentos donde los reyes jazares y griegos se instalaban para contemplar la caída del agua y los jardines y vergeles que había a su alrededor”<sup>73</sup>.

A. Canto identificaba la Casa de la Cocina y el Palacio de la reina con la zona del foro emeritense y las inmediaciones del “Templo de Diana” amparándose en que la mención a *al-furūnġa* podía derivar de *forum* e intuyendo que la conducción a la que se refieren los autores árabes abastecería este sector<sup>74</sup>. En mi opinión hay algunos elementos que se oponen a esta hipótesis y que apuntan a que este edificio era en realidad el teatro o el anfiteatro de Mérida. Por ejemplo, la alusión a las “estancias y gabinetes en los que se sentaban los reyes *Jazar*”, unos míticos gobernantes de al-Andalus, recuerda los relatos de las “siete sillas” de los reyes moros y me parece probable que la leyenda o relato local recogido por Gaspar de Barrios tenga en realidad un origen árabe. A esto se le pueden añadir otros detalles igualmente interesantes. Por ejemplo el término *al-Qarḡūna*, que D. Bramón traducía como “la corachona”, da idea de un edificio de gran magnitud y dimensiones<sup>75</sup>. Resulta llamativa la descripción de un edificio de dos plantas, circular y conformado por varios arcos y estancias y que nos remite con claridad a un anfiteatro, salvo por el hecho de que los autores árabes no reconocen el lugar como un escenario de espectáculos o *mal’ab*. El hecho de que los

---

<sup>72</sup> Al-Idrīsī, *Description*, 181-3/220-2; al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 518-9/211.

<sup>73</sup> Al-Zuhrī, *K. al-Ÿugrāfiyya*, 221/148-9 y notas al pie respectivas y *Dīkr*, 57/63-4.

<sup>74</sup> Canto, 2001b, 58-61. En realidad, ésta se sustenta en la identificación errónea entre *al-furūnġa* y *forum* y que únicamente recoge el *Dīkr* aun cuando su fuente, al-Zuhrī, alude a *al-Qarḡūna*. Es más probable que se trate de un error o confusión por parte del autor de la crónica anónima.

<sup>75</sup> Al-Zuhrī, *K. al-Ÿugrāfiyya*, 221/148-9, 149, nota 727.

autores árabes usen el término *qaṣr* (palacio) conecta perfectamente con otros ejemplos similares, como el teatro de Sagunto, el teatro y anfiteatro de Cartago y el anfiteatro de El Djem, identificado por al-Bakrī como el palacio (*qaṣr*) de la reina beréber al-Kahīna<sup>76</sup>. Finalmente, la alusión al agua que era conducida hasta el edificio debe ponerse en relación con los acueductos y conducciones que distribuían el agua por la ciudad romana, en concreto el acueducto de San Lázaro y el de Cornalvo, los dos que abastecían la ciudad por la zona del anfiteatro y del teatro, así como a estos edificios en sí y a sus dependencias anexas. Ello explicaría que los autores árabes aludan, ciertamente en tono fantasioso, al agua que habría discurrido a través de un canal circular (*saqīya*) y que caía por las alcantarillas del palacio según al-Idrīsī, o que desembocaba en una pila de mármol blanco de ochenta codos, según al-Zuhrī, una imagen que evoca quizás la *fossa arenaria* del anfiteatro y la red de abastecimiento de estos edificios de espectáculo en los que incluso se realizaban representaciones de naumaquias<sup>77</sup>.

## II. El pasado preislámico de los vestigios de al-Andalus.

Si atendemos a las referencias concretas sobre el pasado preislámico de estas ciudades, monumentos y estatuas, la mayoría de las noticias constatan su antigüedad y hacen artífices de ellas a pueblos míticos como los *Jazar* o los amalecitas, o se los atribuyen a griegos, romanos y godos. Para facilitar la exposición distingo seis categorías o grupos de noticias en función del detalle y la conexión que se señala con el pasado. Estos van *in crescendo*, desde la simple constatación de su antigüedad a la elaboración de verdaderos relatos y narraciones acerca de su origen, desde el recurso a tradiciones coránicas y orientales al empleo directo de fuentes latinas y de epígrafes. Con ello pretendo poner de manifiesto la complejidad del acercamiento a la antigüedad que evidencian las fuentes andalusíes. Tal y como ya he señalado, los autores, aluden a figuras extrañas y desconocidas para la tradición islámica y oriental como Hércules, Aníbal, Julio César, Octavio Augusto, Leovigildo o Recaredo, vinculan los vestigios visibles en al-Andalus con las noticias que conocen de la historia preislámicas y tratan

---

<sup>76</sup> Al-Bakrī, *K. al-masālik*, trad. De Slane, 1913, 48 y Caiozzo, 2009, 139. Al-Kahīna es la reina bereber que se enfrentó a las tropas musulmanas durante el siglo VII en el norte de África.

<sup>77</sup> Sobre los acueductos y las conducciones vinculadas al teatro y el anfiteatro: Alba, 2001b, 72; Gijón, *et al.* 2001, 27-30; Arias, 2001; Álvarez Martínez, 2011, 161-4, 167-8 y Mateos y Pizzo, 2011, 187.

de conocer, a través de informaciones locales o de referencias provenientes de las fuentes latinas escritas, el origen y la función de los vestigios.

### **Antigüedades y maravillas en al-Andalus**

En el primer grupo de noticias incluyo aquellos casos en los que sólo se señala la antigüedad de estos enclaves de forma concisa, indicando únicamente que son ciudades o ruinas antiguas (*al-awwal* o *qadīma*) y definiéndolas como “maravillas”. Se trata del grupo mayoritario de noticias.

Entre las ciudades “antiguas” o “de remota fundación” y que cuentan con ruinas y vestigios antiguos nos interesa destacar las menciones de Aḥmad al-Rāzī por ser el primer autor andalusí que se refiere de manera sistemática a las ciudades andalusíes y su antigüedad. Además, las noticias de al-Rāzī van a servir de modelo y referente para los autores posteriores, aunque también estos incorporan noticias nuevas. Por ejemplo, el *Dīkr* señala que Baeza había sido construida por los antiguos, que Algeciras había sido “fundada por los primitivos pobladores de al-Andalus” y que Cabra (*Igabrum*) y Córdoba habían sido construidas “en tiempos remotos por los antiguos”<sup>78</sup>.

Igualmente son significativas las noticias de dos autores orientales: al-Iṣṭajrī e Ibn Ḥawqal (m. c. 368/978)<sup>79</sup>. Ambos aluden a la antigüedad de las ciudades de al-Andalus aunque de una forma generalizada. El primero indica que únicamente la ciudad de Pechina era una fundación moderna<sup>80</sup>, lo mismo que Ibn Ḥawqal:

“Entre las ciudades antiguas célebres, se cuentan: Jaén, Toledo, Guadalajara. Todas datan de la más remota antigüedad. La única ciudad fundada después del islam es Pechina, cerca de Almería, en los confines del distrito de Elvira [...] Santarem es igualmente moderna”<sup>81</sup>.

Lo mismo se puede señalar con respecto a monumentos y ruinas. La referencia de Aḥmad al-Rāzī al puente de Alcántara en Cáceres es la de un monumento extraordinario y encajaría dentro de esta categoría de “maravillas”<sup>82</sup>, y algo similar puede decirse de su

---

<sup>78</sup> *Dīkr*, 45-6, 67 y 21/51-2, 73-4 y 37 respectivamente.

<sup>79</sup> Ibn Ḥawqal, *K. ṣūrat al-arḍ*, ed. De Goeje, 1967, 75 y 80-1/trad. Kraemers y Wiet, 1964, reed. 2001 y trad. Romani Suay, 1971, 62 y 68-70. Acerca de este autor: *E.I.* 2ª ed.; García Sanjuán, 2006, 50-55 o Tixier, 2014, 40-9.

<sup>80</sup> Al-Iṣṭajrī, *K. al-masālik*, 46.

<sup>81</sup> Ibn Ḥawqal, *K. ṣūrat al-arḍ*, 75/trad. M. J. Romani Suay, 62.

<sup>82</sup> *Rasis*, 87: “E esta Alcántara tiene una puente sobre el rrio de Tajo que nunca omne oyo fablar de otra tal puente nin ome que vos lo pudiese contar si visto non la oviese” y Lévi-Provençal, 1953, 90.

mención al puente de Córdoba<sup>83</sup>. Igualmente, al-Mas'ūdī se refería al puente de Alcántara como una construcción realizada por reyes antiguos<sup>84</sup> y el historiador cordobés Ibn Mufarriḡ (m. 429/1038) indicaba lo propio del puente de Córdoba<sup>85</sup>. En el caso de Cádiz, el *Dīkr* indica que en la ciudad había “restos de templos antiguos (*āṭār haykal al-awwal*)”<sup>86</sup>. Y el mismo tipo de mención escueta al pasado se señala para un amplio conjunto de monumentos: las murallas de Tarragona<sup>87</sup> y Carmona<sup>88</sup> o Écija<sup>89</sup>, los acueductos de Huelva, Almuñécar (*Sexi*) o los de Mérida, sobre los que sólo se indica que eran ruinas antiguas<sup>90</sup>, así como otras construcciones hidráulicas, por ejemplo, varios canales antiguos mencionados en Murcia y en Jaén<sup>91</sup>, o las termas de Sierra Alhamilla (Almería) en la que al-Ḥimyarī menciona bóvedas, estanques y construcciones antiguas<sup>92</sup>.

Junto con las ciudades y monumentos, los autores árabes también se refieren al origen preislámico de las estatuas de esta misma forma concisa. El caballo de piedra (*ṣūra fars min hayār*) en *Madīnat Ilbīra* era antiguo (*qadīm*) y “estaba allí desde hacía mucho tiempo y no se sabía quién podía haber sido su autor”<sup>93</sup>. En Almería, al-Maqqarī menciona que una de las puertas de la ciudad era llamada *Bāb al-'Uqāb* porque había un águila de piedra que estaba allí desde los tiempos antiguos (*qadīm*)<sup>94</sup>. En cambio son más significativas otras dos noticias. La primera es la mención a la estatua colocada en una de las puertas de Córdoba, la Puerta del Puente o *Bāb al-Ṣūra* (Puerta de la Estatua) y que según Ibn 'Idārī había sido colocada por los antiguos sabios de la ciudad (*aqādim*

<sup>83</sup> El *Dīkr* y al-Maqqarī aluden al puente de Córdoba y citan a Aḡmad al-Rāzī, señalando que “por su fábrica y su perfección constituye una de las maravillas del mundo”: *Dīkr*, 21/37 y *Nafḡ*, I, 460/I, 201.

<sup>84</sup> Al-Mas'ūdī, *Murūj*, ed. y trad. corregida por Pellat, 1965/6, I, n° 399. También Pellat, 1964, 259.

<sup>85</sup> *Fath*, 46/37. Acerca de Ibn Mufarriḡ: *B.A.* IV, n° 828.

<sup>86</sup> *Dīkr*, 65/71.

<sup>87</sup> Al-Ḥimyarī indica que sus antigüedades son visibles sin desperfectos, entre ellas, las murallas: al-Ḥimyarī, *Rawḡ*, 392/153 y Gozalbes Cravioto, 2004, 87.

<sup>88</sup> Al-Ḥimyarī, *Rawḡ*, 461/190, alude a que la ciudad “está rodeada por una muralla de piedra, de construcción antigua” y “a lo largo de esta muralla corre una fosa muy profunda que data de la antigüedad, y cuyo terraplén se une a la muralla”, acaso el foso documentado en las inmediaciones de la puerta de Sevilla: León, 2008, “murallas y puertas”.

<sup>89</sup> Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* V, 33-4/52-3, decía que era “antigua”. También al-Ḥimyarī, *Rawḡ*, 53/21.

<sup>90</sup> Sobre los acueductos de Huelva y Almuñécar: al-Ḥimyarī, *Rawḡ*, 63 y 548/44 y 225-6. Acerca de las referencias a los acueductos de Mérida: *Rasis*, 71-2; al-Bakrī, *K. al-masālik*, 1519/34-5 o al-Ruṣāṭī, *Iqtibās*, 54/trad. Torres Calzada, 2014, 243. así como Canto, 2001b.

<sup>91</sup> Al-Ḥimyarī, *Rawḡ*, 539/220, menciona un canal construido por los antiguos que permitía regar los terrenos al norte de la ciudad con agua procedente del río Segura. Sobre la distribución del agua en el Jaén islámico: Salvatierra y Alcázar, 1996.

<sup>92</sup> Al-Ḥimyarī, *Rawḡ*, 79-80/49 y Cressier, 2006, 165-8.

<sup>93</sup> La noticia proviene de al-'Uḡrī, *Tarṣī'*, 88/ trad. Sánchez Martínez, 1976, 51, y también en el *Dīkr*, 32/26, sólo al-Ḥimyarī, *Rawḡ*, 28/37, alude a la antigüedad de la pieza de esta forma tan explícita.

<sup>94</sup> Al-Maqqarī, *Analectes*, I, 102/I, 51, dice seguir a un autor al que no cita. También Torres Balbás, 1957b, 448 y Lirola, 1992, 44.

*ḥukamā' i-him*)<sup>95</sup>. E igualmente Ibn Ḥayyān alude a unas estatuas de hombres (*ṣuwara ṣuwar rayūl*) colocadas en la puerta de la ciudad de *Qurquba* o *Qirqiya*, en la cora de Niebla, que son “obra y hechura de los antiguos (*al-'Awā'il*)”<sup>96</sup>.

### **Los legendarios artífices del pasado en al-Andalus.**

En el segundo grupo de referencias las noticias van un paso más allá, puesto que se alude como artífices y constructores de estos monumentos a personajes y pueblos de la tradición bíblica y coránica. De este modo, las ruinas de Mérida (acaso los restos del teatro y anfiteatro) se vinculan según al-Zuhrī y el *Dīkr* a los *Jazar*, un mítico pueblo que habría conquistado la Península en tiempos de Abraham. A ellos se les atribuye también la fundación de Toledo y el puente de Alcántara en Cáceres<sup>97</sup>. Algo similar se puede señalar con respecto a los amalecitas (*al-'Amāliqa*), otro pueblo mítico mencionado en la Biblia a los que se les atribuye la construcción de Mérida, Tarragona y Toledo<sup>98</sup>. Al-Jiḍr y Moisés son citados en relación con Algeciras, cuyos ciudadanos les habrían negado la entrada y donde al-Jiḍr habría construido un muro, siguiendo para ello noticias que se remontan por lo menos al siglo IX y que parecen conectar con la “Leyenda de Alejandro” y con la tradición coránica (*Sura XVIII, 59-81*)<sup>99</sup>. La noticia está relacionada también con un misterioso rey denominado al-Galandī, mencionado en el *Corán* (*Sura XVIII, 77*) que se incautaba por las fuerza de las embarcaciones que cruzaban el Estrecho. Al-Bakrī y al-Ḥimyarī se refieren a él como rey de Cartago y lo relacionan con la ciudad de *Carteia*<sup>100</sup>. Se menciona también a al-Nimrud, faraón de Egipto en tiempos de Abraham según al-Zuhrī, cuyo reino habría llegado hasta Occidente, incluyendo la ciudad de Toledo<sup>101</sup>. Pero destacan ante todo dos figuras que ya han aparecido varias veces a lo largo de estas páginas: Salomón y Dū l-Qarnayn.

<sup>95</sup> Ibn 'Idārī, *Bayān*, III, 13-5/trad. Maíllo, 1993, 21.

<sup>96</sup> Ibn Ḥayyān, *Muqtabis*, ed. Makkī, 2003, 456-7/trad. Makkī y Corriente, 2001, 187r.

<sup>97</sup> Al-Zuhrī, *K. al-Ŷugrāfiyya*, 217 y 221-222/145 y 148-9 y *Dīkr*, 47, 52 y 57/53, 58 y 63-4. Acerca de los *Jazar*: el *Dīkr*, 47/53.

<sup>98</sup> Los amalecitas también son mencionados en el *K. Hurūšiyūs*. Al-Zuhrī, *K. al-Ŷugrāfiyya*, 221/149 y el *Dīkr*, 56/62 indican que el constructor de Mérida habría sido un rey amalecita de Armenia. Para Tarragona y Toledo: al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 392 y 393/153 y 157. Al-Idrīsī, *Description*, 187/227, asegura que Toledo había sido fundada por los amalecitas.

<sup>99</sup> *Sura XVIII, 59-81*, donde efectivamente se alude a ambos personajes y a la construcción de un muro en una ciudad que queda sin identificar.

<sup>100</sup> Al-Bakrī, *K. al-masālik*, 1518/34 y al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 223 y 462/91-4 y 180. Las noticias aparecen remitidas por ambos autores a Wakī' b. al-Ŷarrāḥ al-Kūfī. Remito al primer capítulo, nota 64. Acerca de la figura de al-Jiḍr y su impronta en el Estrecho de Gibraltar: remito al tercer capítulo, nota 42.

<sup>101</sup> Al-Zuhrī, *K. al-Ŷugrāfiyya*, 217/147; y *Dīkr*, 47/53.

Salomón es una de las figuras más destacadas dentro de la historia sagrada islámica y es considerado modelo de rey y profeta, capaz de someter a su voluntad a genios y demonios y obligarles a construir para él auténticas “maravillas”<sup>102</sup>. De este modo, Salomón y sus genios son mencionados como constructores del puente de Alcántara en Toledo según al-Garnāṭī<sup>103</sup>, así como de la muralla de Zaragoza y aun de toda la ciudad<sup>104</sup>. Pero ante todo la figura de Salomón está vinculada a la mesa hallada en la Casa Cerrada de Toledo por Ṭāriq, procedente del saqueo de Jerusalén por *Išbān b. Ṭīṭuṣ* según los relatos a los que ya he hecho mención<sup>105</sup>.

Igualmente destaca la figura de *Dū l-Qarnayn*, un personaje enormemente simbólico<sup>106</sup>. A él se le atribuye la fundación de la ciudad de Zaragoza y de sus murallas<sup>107</sup> o la construcción de faros y estatuas en el extremo más occidental, entre ellas el Ídolo de Cádiz, como veremos<sup>108</sup>. Además, aparece también vinculado a la ciudad de Mérida donde habrían recalado algunos de los objetos provenientes del saqueo de Jerusalén: el zafiro o jacinto (*iāqūta*) de *Dū l-Qarnayn* y el cinturón de Alejandro<sup>109</sup>. E incluso al-Ḥimyarī alude a él como uno de los reyes de los *Šabūnqāt* que gobernó sobre Mérida<sup>110</sup>. Pero la obra más significativa que se atribuye a *Dū l-Qarnayn/Alejandro Magno* es la construcción de un puente en el Estrecho de Gibraltar que unía Europa y África, aunque curiosamente, otra versión recoge una tradición opuesta: la apertura del Estrecho por parte de Alejandro Magno, separando las tierras de al-Andalus y el Magreb<sup>111</sup>. En cualquier caso, ambas tradiciones resultan interesantes por varios motivos. Por un lado, J. Hernández ha destacado la conexión con la tradición

<sup>102</sup> Acerca de la imagen de Salomón dentro del mundo musulmán remito al primer capítulo, nota 56.

<sup>103</sup> Al-Garnāṭī, *al-Mu'rib*, 14/65 y le sigue al-Qazwīnī, *Ātār*, 207/trad. Roldán, 1990, 133.

<sup>104</sup> Al-Garnāṭī, *al-Mu'rib*, 14/65; al-Qazwīnī, *Ātār*, 359/trad. Roldán, 1992, 36-7.

<sup>105</sup> Remito a las secciones dedicadas a *Išbān b. Ṭīṭuṣ* y a Rodrigo, la traición de Julián y la Casa Cerrada. Aludiré de forma más detallada a la mesa más adelante.

<sup>106</sup> Remito al primer capítulo, nota 57.

<sup>107</sup> Souto y Bramon, 1987, 11-12 y Marín, 1991, 72-3. Sería también el constructor de la ciudad: Ibn Sa'īd, *Al-Mugrib fī ḥulā al-Magrib*, ed. Sawqī Dayf, 1955, II, 435; al-Maqqarī, *Nafh*, I, 150/I, 64.

<sup>108</sup> La noticia tiene un origen oriental y yemení, como apuntó M. Marín, y aparece en autores orientales como Ibn Hišām, *K. al-Ṭīyān*, ed. M. Lidzbarski, 287/trad. Doufikar-Aerts, 1996, 199, y en autores como al-Garnāṭī, *al-Mu'rib*, 141/72 y *Tuḥfat*, 69-70/46-7 y al-Idrīsī, *Description*, 2/1 and 33-34/28.

<sup>109</sup> *Fath*, 35/28; al-Gassānī, *Riḥla*, 119-120/112-3; *Rasis*, 143, que alude al “cinto de Alixandre”.

<sup>110</sup> Al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 34 y 518/9 y 210-11.

<sup>111</sup> Los autores que aluden a la construcción del puente y a su destrucción por la subida del nivel del mar son: al-Mas'ūdī, *Murūy*, I, 348/300, *K. al-Tanbīh*, 57/84; *K. al-Istibṣār*, 138-9; al-Dimasqī, *Nujbat*, trad. Mehren, 1964, 179-80 y al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 83/103. Acerca de al-Dimasqī: Brockelmann, *E.I.* 1ª ed. y *E.I.* 2ª ed. La segunda de las versiones sobre la apertura del estrecho es recogida por: al-Idrīsī, *Nuzha*, 165-7/197-99; Ibn al-Wardī (m. 861/1457), *Jaridat*, 17-8/87-88; al-Maqqarī, *Nafh*, I, 135-6/I, 27-8. El hecho es atribuido Alejandro Magno (*al-Iskandar*) y el relato puede remitirse a al-Idrīsī. Acerca de Ibn al-Wardī: *E.I.* 1ª ed. El motivo de la apertura del Estrecho es la queja que manifiestan los habitantes de al-Andalus ante las incursiones de los beréberes y habitantes del *Sūs*.



clásica y la figura de Hércules, a quien las fuentes clásicas atribuyen tanto la apertura del Estrecho como la construcción de una calzada entre ambas orillas, hasta el punto que da la impresión que Alejandro/Dū l-Qarnayn parece haber ocupado aquí el papel de Hércules, una figura mucho menos conocida en el mundo musulmán<sup>112</sup>. Sin embargo, me parece evidente que, pese a este trasfondo clásico, las noticias se sustentan en *topoi* y tradiciones orientales similares, tal y como apuntaba M. Marín, que incide en la huella significativa que parece haber dejado la figura de Dū l-Qarnayn en la región del Estrecho de Gibraltar<sup>113</sup>. Por otro lado, parece que los autores se refieren en realidad con estas noticias a ruinas reales, seguramente los restos del acueducto que abastecía a Cádiz y cuyo trazado ha quedado fosilizado en parte en el actual Puente Zuazo<sup>114</sup>.

Junto con estas noticias referentes a Salomón y a Dū l-Qarnayn/Alejandro Magno, cabe destacar también otras referencias acerca del origen de la ciudad de Córdoba y el pasado preislámico del alcázar de los omeyas<sup>115</sup>. La más significativa se conserva en al-Maqqarī, quien indica que el *balāt Rudriq* habría sido construido por un antiguo rey que residía en la fortaleza de Almodóvar. Córdoba no era entonces más que un desierto y el sitio ocupado por el alcázar estaba cubierto por maleza. Allí, durante un día de caza en las cercanías del monte de *Abū 'Ubaydāt*, sus hombres encontraron la cúspide de un edificio construido con grandes bloques de piedra unidos entre sí con plomo fundido. El rey ordenó excavar y descubrir completamente el edificio, deduciendo que había sido construido por un famoso monarca de la antigüedad y que él debía ahora reconstruirlo, tal y como hizo, viviendo en él siempre que podía y haciendo que sus súbditos se establecieran alrededor de él, dando origen así a la ciudad de Córdoba<sup>116</sup>. De este modo, aunque el relato contiene elementos fantásticos y *topoi*, al-Maqqarī remite la información a los “no-árabes” (*‘ayām*) y señala que existen algunos relatos tempranos

---

<sup>112</sup> Diodoro de Sicilia, *Biblioteca Histórica*, IV, 18, 4-6; Mela, *De Chorographia*, I, 5; Avieno, *Ora marítima*, 326-328, así como Hernández, 1996, 129 y también López Melero, 1987.

<sup>113</sup> M. Marín, 1991, 82-3, ha destacado noticias similares y localizadas en Oriente.

<sup>114</sup> Un estudio sobre estos relatos en Gozalbes, 1978; Marín, 1991; Hernández, 1996, 108 y ss. Acerca del acueducto de Cádiz: Lagóstena y Zuleta, 2009, 115-171; Pérez y Bestué, 2010; Lagóstena, 2011.

<sup>115</sup> Por ejemplo, el *Dīkr*, 21/37 (que cita a Ibn Ḥayyān) indica que “la sede real de los omeyas y antes lo fue de Rodrigo el cristiano (*rūmī*), y al-Maqqarī, *Analectes*, I, 160-I, 207; trad. en Rubiera, 1988, 122-3, que cita a Ibn Baškuwal (m. 578/1183), refiere que el alcázar sería “el palacio real más importante que ha existido desde los tiempos del profeta Moisés”. Respecto a Ibn Baškuwal: *B.A.* II, 393.

<sup>116</sup> Al-Maqqarī, *Analectes*, I, 160-1/I, 207-9 y trad. Arjona, 1982, 229-230.

referidos al *balāṭ Rudriq*, por lo que quizás no sea descabellado pensar que este relato sea una redacción tardía que adorna y reelabora noticias previas<sup>117</sup>.

Junto a este relato cabe añadir otras noticias que aluden igualmente a míticos y antiguos reyes y reinas de la Península Ibérica que son vinculados con determinadas ruinas preislámicas, especialmente conducciones hidráulicas. Un claro ejemplo de ello ya ha aparecido: me refiero a la reina *Mārida* (*Mārida b. Horosus/Harsus*) vinculada con la Casa de la Cocina (*Dār al-ṭabīj*) desde donde, según los autores, partía un canal (*sāqīya*) que transportaba hasta su palacio (*qaṣr*) distintos manjares aprovechando la corriente de agua, y que luego volvían de nuevo a la Casa de la Cocina y el agua se perdía por las alcantarillas del palacio. A ella se atribuye también otro palacio, más pequeño y situado al sur de la ciudad, que contaba con una torre que encerraba un espejo, similar según las fuentes, al que Dū l-Qarnayn había colocado en el faro de Alejandría<sup>118</sup>.

Otros ejemplos de este tipo de relato también merecen ser destacados. En primer lugar, hay una narración que atribuye la construcción de dos monumentos significativos de la ciudad de Cádiz, el ídolo y su acueducto, al rey de la ciudad y a su hija (ambas figuras quedan en el anonimato). El relato aparece recogido en cuatro autores: Ibn Jallikān, Yāqūt al-Ḥamawī (m. 626/1229), al-Qazwīnī (m. 682/1283) y al-Maqqarī. Según señalan, el rey tenía que escoger un príncipe que se casase con su hija. La princesa, dotada de gran sabiduría según señalan los autores árabes, propone una solución: su futuro marido debía ser un rey sabio (*ḥakīm*), de tal manera que para determinar quién de los dos pretendientes que se habían presentado habría de obtener su mano, la princesa determina realizar una prueba decisiva. A cada uno le encomienda la construcción de un monumento: un acueducto (*sūq al-mā'*) que traiga agua hasta la ciudad y mueva unos molinos y un talismán (*ṭilasm*), una estatua (*ṣūra*) que proteja la ciudad de los ataques enemigos<sup>119</sup>. Lo que me interesa destacar es que, al igual que en el

---

<sup>117</sup> De hecho, P. de Gayangos señala que el monte o peña de *Abū 'Ubaydāt* aparece también mencionada en la obra de Ibn Ḥabīb, y que el *balāṭ Rudriq* aparece igualmente mencionado como *Vallat Ruderici* en la *Crónica Rotense* de Alfonso III. Ambos datos podrían avalar un origen ciertamente antiguo para este relato: De Gayangos, 1840-43, I, 208-9, nota 25 y *Chronica Rotensis*, 6.

<sup>118</sup> Al-Idrīsī, *Description*, 181-3/220-2; al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 518-9/211.

<sup>119</sup> Pese a que existen algunas leves diferencias entre ellos, lo cierto es que los cuatro parecen remitir a una misma fuente (dadas las similitudes textuales entre ellos) de la que Ibn Jallikān y al-Maqqarī (que copia de él) ofrecen el relato más detallado: Ibn Jallikān, *Wafayāt*, V, 323-8; al-Maqqarī, *Nafh*, I, 243-8/I, 257-63; Yāqūt, *Mu'jam*, IV, 290-1/235-7; al-Qazwīnī, *Āṭār*, 369/ trad. Roldán, 1990, 145-6. Acerca de Yāqūt: *E.I.* 2ª ed. y al-Qazwīnī y sus fuentes: *E.I.* 1ª ed. y 2ª ed. Kowalska, 1967 y Molina, 1982.

anterior relato, esta narración es bastante tardía pero parece remitir a una fuente o noticias anteriores de origen andalusí. A ello apunta no sólo que la noticia esté inserta dentro del relato de la Casa Cerrada de Toledo y a la conformación de un asentamiento griego en la Península, posterior a la llegada de los *andaluṣ* y de la sequía (a los que ya nos hemos referido), sino también el hecho de que aparezca recogido en la *Primera Crónica General*, donde se constata incluso el nombre de esta princesa, Liberia, hija al parecer de *Hispan* (el *Iṣbān* de las fuentes árabes), transformado aquí en sobrino de Hércules<sup>120</sup>.

Un segundo relato atribuye la construcción del acueducto de Cádiz a un rey godo llamado *Šant Bāṭar* o *Sanb.ṭarīn* (¿San Pedro?). Según al-Zuhrī, “fue el que trajo el agua desde la serranía de Ronda hasta Cádiz. La hizo pasar por Sancti Petri, por esta montaña y por los arcos del acueducto (*al-jarazāt*) hasta llegar al alcázar gaditano (*qaṣr*)”<sup>121</sup>. Además existe otra narración, remitida por el mismo al-Zuhrī, que alude al origen y formación de la ciudad de Cádiz. En este caso, es su esposa la que adquiere el protagonismo y quien acaba desencadenando una catástrofe:

“En ella [en Cádiz] existía la Casa de los Atunes (*Dār al-Tunn*), a la orilla de la gran cisterna (*aṣ-ṣahrīy al-‘aẓam*), con una puerta por la que entraba un brazo del río. Tenía un encantamiento (*ṭilaṣm*) que atraía a los atunes durante el mes de mayo. Pero la mujer del rey *Sant Bāṭar* dijo a su marido: -Si abrieras una puerta en la base de este monte, le entrarían al río, desde el mar, dos brazos; nuestro río sería aun mayor y se meterían en él los peces y atunes del mar-. Él le respondió: - No lo haré, porque no quiero que nuestro país quede separado-. Ella entonces le abandono durante unos días hasta que le dio permiso para hacerlo. Ella mandó entonces a técnicos y operarios que le abrieran la entrada por donde ahora entran los barcos y los cárabos (*qawārib*) entre Rota y Cádiz; pero cuando entraron las aguas y se juntaron con el río llamado Guadalete, crecieron hasta casi cubrir el puente (*al-qanṭara*), desbordándose por la ciudad y sumergiéndola. Por eso sólo quedó una isla pequeña”<sup>122</sup>.

Lo interesante de estos relatos es que coinciden en detalles entre sí, aludiendo por lo general a construcciones hidráulicas y al protagonismo de figuras femeninas

---

<sup>120</sup> *Primera Crónica General*, ed. Menéndez Pidal, 1955, I, 11-2; Samsó, 1985-6, 88. El nombre de Liberia parece extrapolado a partir de Iberia.

<sup>121</sup> Al-Zuhrī, *K. al-Ŷugrāfiyya*, 238/159.

<sup>122</sup> Al-Zuhrī, *K. al-Ŷugrāfiyya*, 241/162-3. Es destacable la conexión de Cádiz con la pesca de los atunes y el procedimiento descrito para su captura recuerda las almadrabas: Hernández, 1996, 157-9.

preislámicas, fuertemente caracterizadas (como sabias o provocadoras de catástrofes en el caso de Cádiz). Noticias tardías pero similares las encontramos también en Mérida, en Tarragona, así como en localidades del norte de África, como Cherchell (Argelia), y apuntan por tanto a la existencia de un *topos*, empleado aquí para ofrecer una explicación acerca del origen, construcción y funcionalidad de ruinas que se consideran maravillosas como los acueductos y las canalizaciones de agua<sup>123</sup>.

Algunos elementos de estos relatos pueden provenir de mitos clásicos en los que princesas y reinas son caracterizadas en términos similares. Es el caso de Dido/Elisa, quien funda Cartago mediante un ardid con el que engañó al rey de los libios, que le había prometido entregarle la tierra que pudiera abarcar con una piel de buey. Ella la hizo cortar en finas tiras para así abarcar un perímetro mucho más amplio<sup>124</sup>. Igualmente las lecturas apuntadas por R. Matesanz y M. Almagro-Gorbea sostienen que estos relatos conservan un eco de viejas leyendas referidas al mito de la Atlántida en el caso de la inundación y formación de la isla de Cádiz, o de tradiciones fenicias relacionadas con la diosa Astarté, Melqart/Hércules y la pesca mágica de los atunes en el relato de la reina gaditana y su esposo *Šant Bāṭar*<sup>125</sup>. Sin embargo, pienso que este *topos* tiene un origen oriental. Sigo de este modo la hipótesis y los argumentos esgrimidos por P. Martínez Montávez, J. Hernández y M. Marín, quien señalaba por ejemplo una narración similar de origen yemení en el que el mar inunda y cubre una región<sup>126</sup>. De hecho, la figura femenina preislámica a la que se considera artífice de talismanes y maravillas es conocida por otros ejemplos conservados en las fuentes árabes como el de la reina egipcia *Dulūkā* o *Daluka*, mencionada por Ibn ‘Abd al-Ḥakam o al-Mas’ūdī. A ella se le atribuye la construcción del faro de Alejandría, del Nilómetro de Menfis y de un muro que protegía Egipto contra invasores, rodeado de un canal de agua con varios

---

<sup>123</sup> Basset, 1887, 45; Hernández, 1996, 266-8, nota 39 y Morán Turina, 2010, 43 y 96, nota 55. El *Dīkr*, 82/88, remite a una historia similar: una princesa, hija del rey de los *afāriqa*, aconsejó a su padre que la mejor opción la paliar la hambruna que asolaba la región era enviar a parte de la población fuera del país. Éstos, tras partir, acabarían estableciéndose en al-Andalus.

<sup>124</sup> Justino, *Epitome*, XVIII, 4.1-6.8 y Virgilio, *Eneida*, I, 338-368.

<sup>125</sup> Martínez Montávez, 1974, 68-9 que apuntaba en el relato un “lejano eco de la Atlántida”; Matesanz, 2002 y Almagro-Gorbea, 2011, 82-3 y 2012, que conectaban el relato con viejos mitos fenicios. La vinculación entre Melqart/Hércules y la pesca de los atunes en Cádiz aparece retratada por Estrabón, V, 2, 8 y en las monedas acuñadas en Cádiz: Alfaro, 1988.

<sup>126</sup> Martínez Montávez, 1974, 70-2 y Hernández, 1996, 257-268; Marín, 1991, 82, nota 57. F. Delpech, 1995, apuntaba a un *topos* oriental.

puentes<sup>127</sup>. De este modo, los relatos corresponderían a un *topos* de origen oriental que tuvo una gran acogida y desarrollo en al-Andalus durante los siglos XII y XIII (momento en que aparece recogido por la mayoría de autores), aunque quizás podría tener también una cronología anterior<sup>128</sup>.

### **Las construcciones de los *išbān*, griegos, *afāriqa*, romanos y godos.**

El tercer grupo de noticias lo constituyen referencias poco concretas pero muy significativas. Quizás lo más llamativo de ellas sea que aluden a los pueblos preislámicos de Hispania como fundadores de ciudades y artífices de monumentos.

Itálica es quizás uno de los ejemplos más claros de este grupo, pero no el único. Los autores árabes de la “Historia Vulgata” e Ibn Ḥayyān coinciden en afirmar que fue la capital de los reyes *afāriqa* y escenario de los enfrentamientos entre éstos y los *išbān*<sup>129</sup>. También el *Dīkr* señala que los *išbān* serían los fundadores o constructores de ciudades como Sevilla (al-Maqqarī atribuye su origen a *Išbān b. Ṭītuš*), Tejada, Santaver (*Šantabarīya*, aludiendo seguramente a *Ercávica*) y la ciudad de *M.sh.r* que “estaba construida con piedra y plomo y había sido capital de los *išbān* y de los godos”<sup>130</sup>. En *Rasis*, ejemplo se indica que Talavera de la Reina habría sido fundada por los griegos, pero en realidad la noticia parece ser una interpolación y únicamente se señalaría su origen antiguo<sup>131</sup>, mientras que al-Zuhrī alude a éstos como artífices de los monumentos de Mérida y fundadores de Sevilla y Algeciras<sup>132</sup>.

Más ejemplos los encontramos referidos a los romanos. Al-Ḥimyarī señala que ellos habían fundado Braga y también califica de romanos (*rūm*) enclaves y ruinas no identificadas como *ar-Raqīm* o *madīnat Dakyūs*, ambas en las inmediaciones de

---

<sup>127</sup> Ibn ‘Abd al-Ḥakam, *Futūḥ*, 40-41 y al-Mas’ūdī, *Murūy*, I, 398-400. Es mencionada en la *General Estoria* de Alfonso X. Acerca de esta figura: Calasso, 1992, 90-1; El Daly, 2005, 133; Bellido Morillas, 2009, 202, nota 17 y Sijpesteijn, 2011.

<sup>128</sup> La mención al rey *Šant Bātar* o *Sanb.ṭarīn* debe vincularse con San Pedro y el topónimo Sancti Petri, bien conocido en la región de Cádiz, pero también con aquellas noticias relativas a la historia preislámica de al-Andalus en las que también se alude a un rey llamado Pedro.

<sup>129</sup> Al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 381/149 e Ibn Ḥayyān, *Muqtabis*, ed. 2003, 456-7/trad. Makkī y Corriente, 2001, 187r.

<sup>130</sup> *Dīkr*, 58, 60, 76, 84 y 189/64, 67, 82, 90 y 200 respectivamente y al-Maqqarī, *Nafh*, I, 134-8/I, 24. La mención a *Šantabarīya* debe corresponder a la ciudad antigua que *Rasis* sitúa cerca de Molina de Aragón denominada *Bartuza*: *Rasis*, 58. Debe tratarse de *Ercávica*, como piensa Lévi-Provençal, 1953, 79; Torres Balbás, 1957c, 25 y ss. *M.sh.r* es un enclave no identificado del que sólo sabemos que fue conquistado por Almanzor en una de sus expediciones, según indica el *Dīkr*. Sobre el yacimiento de Tejada la Vieja: Torres Balbás, 1957c, 144-152 y García Sanjuán, 2002c

<sup>131</sup> *Rasis*, 66. La C. 1344, 59 señala que “Talavera fizieronla los antiguos”, igual que varios autores árabes.

<sup>132</sup> Al-Zuhrī, *K. al-Ŷugrāfiyya*, 221, 230 y 244/148-9, 155 y 164 y notas al pie respectivas.

Granada<sup>133</sup>. Los romanos también habrían edificado Cartagena, Játiva y Tortosa<sup>134</sup>, habrían construido el teatro de Sagunto<sup>135</sup>, y serían artífices de algunas de las estatuas clásicas todavía visibles en al-Andalus: un poema de Ibn Šuhayṣ (m. 398/1009) acerca del Ídolo de Cádiz se cuestiona si éste era una obra romana o persa<sup>136</sup>, y en el caso de una estatua en Játiva, el poema de Abū ‘Āmir al-Burriyānī (m. 533/1138-9) la atribuye a los romanos<sup>137</sup>.

Igualmente se alude a los visigodos, para los que Toledo constituye la principal referencia. Los autores árabes la denominan como la “ciudad de los reyes” (*madīnat al-muluk*). Había sido fundada por los godos, según apunta al-Zuhrī, Ibn Gālib indica que era su capital y su residencia preferida y al-Ḥimyarī señala que Toledo era sede de la realeza cuando Ṭāriq conquistó la ciudad<sup>138</sup>. Junto con Toledo otras ciudades también están vinculadas a los visigodos: Sevilla, Algeciras, Zaragoza, Córdoba, que era la sede real del *rūmī* Rodrigo y Orihuela, sobre la que al-‘Uḍrī afirmaba que era “capital de los ‘*ayam*”, sede del gobierno de Teodomiro<sup>139</sup>.

### **El singular pasado latino de al-Andalus.**

El cuarto grupo de noticias se define por su alusión a personajes históricos concretos como Aníbal, Julio César, Octavio Augusto, Diocleciano, Constantino o Leovigildo y suponen un paso más allá con respecto a lo hasta ahora visto. Lo interesante es que estas noticias conectan con tradiciones latinas o cristianas desconocidas en Oriente, donde es mucho más frecuente encontrar noticias que aluden a Dū l-Qarnayn o Salomón, a los faraones de Egipto, a míticas reinas egipcias como *Daluka*, a reyes persas como Ardashir o Cosroes o a figuras como *Balinas* (Apolonio de Tiana) como artífice de imágenes y talismanes<sup>140</sup>. Estas figuras son mucho más

<sup>133</sup> Al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 169 y 271/83 y 98.

<sup>134</sup> *Dīkr*, 74-6/80 y 82.

<sup>135</sup> Šafwān b. Idrīs, *Adīb al-Andalus*, 187-8/trad. Alubudi, 1993-4, 223-5 e Ibn Sa‘īd al-Magrībī, *Al-Mugrib*, ed. Sawqī Dayf, 1980, El Cairo, 375/trad. en Labarta, *et al.* 2011, 65, n° 12.

<sup>136</sup> Al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 339/175; Pérès, 1953, 333-4. Sobre Ibn Suhays: *B. A. V.*, n° 1200.

<sup>137</sup> Labarta, *et al.* 2011, 78-9, n° 43. También la traducción de Pérès, 1953, 334. El poema aparece recogido por al-Maqqarī, *Nafh*, IV, 116; *Analectes*, II, 501 e Ibn al-Abbār, *Takmila*, I, 356, n° 1268. Sobre Abū ‘Āmir al-Burriyānī: *B.A. Apéndices*, n° 2408.

<sup>138</sup> Al-Zuhrī, *K. al-Ŷugrāfiyya*, 217/145; Ibn Gālib, *Farhat*, 19/377; al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 395/157.

<sup>139</sup> Al-Zuhrī, *K. al-Ŷugrāfiyya*, 230 y 244/155 y 164; *Dīkr* citando a Ibn Ḥayyān, 21 y 70/37 y 76 y al-‘Uḍrī, *Tarṣī‘*, 4-5/trad. Molina López, 1972, 53-4, 58-60 y 72 y repetido por al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 67/43.

<sup>140</sup> Sobre la historia faraónica en las fuentes árabes: remito al primer capítulo, nota 18. Ibn Ḥawqal alude por ejemplo a Ardashir al aludir a los templos de fuego de Persia. La figura de Apolonio de Tiana (3 a.C-97 d. C) tiene una amplia fama en el mundo islámico donde es conocido como *Balinas*: *EI*. 1° ed. y 2ª ed.

habituales y asimilables para el lector musulmán, mientras que Aníbal, Julio César, Augusto o Diocleciano no dejan de ser personajes extraños. Esto es lo realmente significativo. En al-Andalus se recurre para ello a tradiciones latinas desconocidas en el resto del mundo musulmán que configuran un pasado preislámico distinto, original y único. De hecho, otras noticias que no se centran en al-Andalus, pero que son igualmente singulares, como es el caso de la fundación de Cartago por la reina Dido o el de la fundación de Antioquía por Seleuco, también proceden de fuentes andalusíes, en concreto en el *K. Hurūšiyūs*, y están tomadas de fuentes latinas, en especial las *Etimologías* de Isidoro<sup>141</sup>.

La mayoría de las noticias de este grupo deben remitirse seguramente a Aḥmad al-Rāzī. Por ejemplo, en *Rasis* se asegura que Aníbal había construido Cartagena, una noticia que repite en el *Dikr*<sup>142</sup>, y otra referencia de *Rasis* indica que “Atavia (Octavio) mando adobar [concluir o terminar] todas las cosas que Julio Çesar avia comenzado en España, e acabo a Çaragoça, que es muy noble çibdad, e a Merida, semejante de Sevilla, e a Cordoba de Beja”, una referencia que se repite en otros pasajes de la obra y que vuelve a aparecer en las noticias árabes posteriores, por lo que resulta admisible pensar que proceda del historiador cordobés<sup>143</sup>. Por ejemplo, sobre Zaragoza conservamos las versiones de al-‘Uḍrī y al-Ḥimyarī que señalan a César Augusto como el fundador y constructor de las cuatro puertas de la ciudad dispuestas perpendicularmente<sup>144</sup>. En el caso de Córdoba también se señala a Octavio como fundador de la ciudad y, de hecho, al-Maqqarī remite la noticia a tres autores de al-Rāzī, Ibn Ḥayyān y al-Ḥiḡārī (s. XII)<sup>145</sup>. En Mérida, *Rasis* vuelve a indicar que fue fundada por Julio César y que todos los césares y reyes posteriores realizaron construcciones significativas en la ciudad, una idea que repite al-Rušāṭi que afirma que “la ciudad fue terminada en tiempo del César Octaviano, la comenzó a construir el primer César y la

---

Duliére, 1970; Mango, 1963, 61; Flood, 2006, 150 y 155; así como Durán Velasco, 2012a y b; Loinaz, 2012. Se le atribuyen talismanes en la ciudad persa de Nihāvand, en Antioquía o en Constantinopla.

<sup>141</sup> Para la noticia de Cartago: Orosio, IV, 6, 1 o Isidoro en *Chron*, 109 e *K. Hurūšiyūs*, 211, nº 27. La noticia la repiten al-Bakrī, *K. al-masālik*, 1177/trad. De Slane, 92; e Ibn Jaldūn, *Ibar*, ed. 1867, II, p. 197; ed. 1956, II, p. 402. La noticia de la fundación de Antioquía en Isidoro, *Etim*. XIV, 1, 4 y *K. Hurūšiyūs*, 193-4, nº 125.

<sup>142</sup> *Rasis*, 146, y *Dikr*, 89/96.

<sup>143</sup> *Rasis*, 169; la *C. Pseudo-Isidoriana*, V, 12-4 alude a Toledo, Mérida, Zaragoza y Sevilla; Ibn ‘Iḡārī, *Bayān*, II, 14/22, se refiere a Mérida, Córdoba, Sevilla y Toledo y al-Maqqarī, *Nafh*, I, 481/I, 202-3, alude a Córdoba, Zaragoza, Sevilla y Mérida y dice tomar la noticia de tres autores: Aḥmad al-Rāzī, Ibn Ḥayyān y al-Ḥiḡārī (s. XII). Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* V, 180-2/206-7, cita a ‘Īsā al-Rāzī y asegura que Toledo fue fundada por un rey pagano llamado *Ḍiyūsūqiyūs*.

<sup>144</sup> Al-‘Uḍrī, *Tarṣī’*, 9/trad. De la Granja, 1966, 9; al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 317/118-9.

<sup>145</sup> Remito a nota 142.

terminó el segundo”<sup>146</sup>. Sobre Beja (*Pax Iulia*), *Rasis* vuelve a recalcar que Julio César habría sido su constructor y que su nombre significa “Paz”, una referencia que vuelve a aparecer en la *C. 1344*, en Ibn Gālib, el *Dīkr* o al-Ḥimyarī<sup>147</sup>. Y en Sevilla, aunque en este caso *Rasis* asegura también que fue Hércules quién “poblo a Seuilla, fundola sobre madera e pusole nonbre Isla de Palos” debido a que “dexara dos postes muy altos”, la noticia parece ser una interpolación y en realidad los autores árabes omiten las referencias a Hércules y aluden a Julio César y Augusto como fundadores y especifican que Julio César le otorgó su nombre a la ciudad, denominándola “*Rūmyat Yūlis*”<sup>148</sup>. La idea aparece incluso en el propio *K. Hurūšiyūs* dónde se indica que J. César habría construido la ciudad de Sevilla<sup>149</sup>.

No son estas las únicas noticias que podemos resaltar. Más dudosa pero igualmente interesante es el caso de *Baelo Claudia*, denominada *Lakko*, sobre la que al-Ḥimyarī indica que es “una ciudad antigua construida por Octavio” cuyas “ruinas subsisten todavía”<sup>150</sup>. Otras noticias aluden a Leovigildo y Recaredo. Sobre el primero se destaca la fundación de la ciudad de Recópolis y se indica que primer rey de al-Andalus que residió en Toledo<sup>151</sup>. En el caso de Recaredo, al-Ḥimyarī le atribuye la construcción de Montoro (*Epora*)<sup>152</sup>.

Al igual que las ciudades, las ruinas y monumentos también quedan también asociados a estos personajes. Por ejemplo, Augusto también habría construido el puente de Córdoba<sup>153</sup>, mientras que las murallas de Sevilla<sup>154</sup> y el puente de Alcántara en

<sup>146</sup> *Rasis*, 71-2; al-Ruṣāfi, *Iqtibās*, 54/trad. Torres Calzada, 2014, 243. Reproducen la noticia al-Jarrat (s. XII), Ibn al-Šabbāṭ y el *Dīkr*, 56/62, que recoge la opinión de que Octavio habría fundado la ciudad, citando para ello a al-Rāzī, así como por la *C. 1344*, 62. Remito también a Canto, 2001b, quien sostiene que Mérida habría sido fundada por Julio César, recurriendo para ello a estas noticias árabes.

<sup>147</sup> *Rasis*, 80-1; *C. 1344*, 67; Ibn Gālib, *Farhat*, 21/379; al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 75/45, mientras que en el *Dīkr*, 55-6/61, dice que la ciudad toma el nombre de la hija de Julio César.

<sup>148</sup> Aluden a Hércules: *Rasis*, 95; *C. 1344*, 74; *De rebus Hispaniae*, I, V, 8-12 y Alfonso X, *Primera Crónica General de España*, cap. V y VI. Remito a Lévi-Provençal, 1953, 94 y D. Catalán, *Rasis*, introd. LXXVIII-LXXIX. Por el contrario, mencionan a Julio César y Augusto: al-‘Uḍrī en *Tarṣī*, 95-6/trad. Valencia, 1983-6, 114-6, señala que la fundó Octavio Augusto y contiene columnas levantadas por Octavio; al-Bakrī, *K. al-masālik*, 1514/31-3, aunque también se hace eco de que se atribuye su origen a Octavio Augusto; al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 58-9/25, que repite la noticia de al-Bakrī; e igualmente al-Maqqarī, *Nafh*, I, 157/I, 55. El nombre de Sevilla era *Colonia Iulia Romula Hispalis*.

<sup>149</sup> *K. Hurūšiyūs*, 330, n° 84.

<sup>150</sup> Al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 511/204; Torres Balbás, 1957c, 165-174.

<sup>151</sup> Remito al tercer capítulo, nota 158. Acerca de Recópolis: Torres Balbás, 1957c, 34 y ss. Olmo Enciso, 1986, 2000 y 2011.

<sup>152</sup> Al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 124/71.

<sup>153</sup> Remito a nota 142.



Cáceres serían obra de Julio César<sup>155</sup>. Igualmente, se atribuye a Julio César la construcción de las vías romanas de al-Andalus y en concreto de la Vía Augusta. De ella constata su recorrido desde Cádiz hasta Narbona, se señala la existencia de miliarios en los que aparecía escrito el nombre de Julio César, el nombre de la ciudad a la que se dirigía la calzada así como la distancia hasta llegar a Roma e incluso se añade que en el pasado estos miliarios estaban techados para servir de refugio, pero que con el tiempo se convirtieron en focos de robos y acabaron siendo abandonados, algo que recuerda sin duda a las *mansiones* que jalaban las vías romanas<sup>156</sup>. Y también podemos incluir aquí una noticia singular mencionada por Ibn Ḥayyān (citando a ‘Īsà al-Rāzī). En ella se alude a *Antonius* (*Antuniš*), el personaje de la historia preislámica de la ciudad de Toledo que se hizo con el poder en la ciudad y que se habría enfrentado a Julio César, como vimos, y que ordenó construir la muralla y el puente de la ciudad<sup>157</sup>.

Por lo que respecta a las iglesias debemos señalar una particularidad y es que la conexión con la antigüedad parece establecerse a partir de la mención de los mártires cristianos que eran venerados en el lugar<sup>158</sup>. Por ejemplo, en Sevilla las fuentes aluden a una “iglesia (*kanīsa*) de *Rabīna* o *Rubayna*” en referencia a Santa Rufina<sup>159</sup> y en Huelva al-Ḥimyarī alude a una gran iglesia venerada por los habitantes que sostienen que contiene los restos de uno de los Apóstoles<sup>160</sup>. Pero quizás el ejemplo más conocido que podemos mencionar es la iglesia de Santiago (*kanīsa Šant Yaqūb*) en Compostela. De todos los autores árabes que aluden a ella nos interesa destacar el relato de al-Ḥimyarī que se hace eco de las tradiciones cristianas relativas al origen y llegada del apóstol<sup>161</sup>.

Varias iglesias están también vinculadas a Diocleciano o a Recaredo. Por ejemplo, al-Ḥimyarī indica que:

---

<sup>154</sup> Al-Bakrī, *K. al-masālik*, 1514/31; al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 58/25; al-Maqqarī, *Nafh*, I, 157/I, 55. Conviene señalar que la adscripción por parte de las fuentes árabes de la muralla a Julio César coincide con una de las cercas propuestas para *Hispalis*: Jiménez Maqueda y Pérez Quesada, 2013.

<sup>155</sup> Al-Maqqarī, *Nafh*, 203/I, 61-2 y 77.

<sup>156</sup> *C. Pseudo-Isidoriana*, IV, 14-5 y 29-31 y al-Maqqarī, *Nafh*, I, 203/I, 77-8, quien cita a Ibn Gālib. Acerca de la Vía Augusta en las fuentes árabes: Torres Balbás, 1959b. Sobre las vías romanas peninsulares, su pervivencia en al-Andalus o su sustitución por nuevos itinerarios: Zanón, 1986; Zozaya, 1987; Blánquez, 1990; Gozalbes Cravioto, 2000; Pozo Ruiz, 2001; Gibello Bravo, 2014.

<sup>157</sup> Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* V, 181/207. *Rasis*, 162-3, le atribuye además la renovación de una iglesia.

<sup>158</sup> Picard, 1996, 112.

<sup>159</sup> Ibn al-Qūṭīyya, *Ta’rīj*, 11/8; Ibn Abī-I-Fayyāḍ, texto árabe y trad. Álvarez de Morales, 1978-1979, 50/86; *Fath*, 43/31-2; Ibn ‘Idārī, *Bayān*, II, 24; al-Maqqarī, *Nafh*, I, 281, respectivamente.

<sup>160</sup> Al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 63/44 y Picard, 1995b, 239. En Saltes al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 343-4/136, alude a la presencia de cristianos y a “lugares de culto que databan de la antigüedad”.

<sup>161</sup> Al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 348/141-2.

“No lejos de Mértola, cerca del mar, se encuentra *Marsā Hāsim*: es una antigua fortaleza donde hay ruinas antiguas, así como una gran iglesia que fue construida bajo el reinado del César Diocleciano (*Qasliyān*). Durante el reinado de este emperador se construyó también la iglesia de Toledo, conocida bajo el nombre de Iglesia del Rey (*kanīsat al-malik*)”<sup>162</sup>.

La alusión a Diocleciano resulta sorprendente puesto que su reinado estuvo marcado justamente por la última gran persecución contra los cristianos. Quizás por eso habría que pensar más bien en iglesias o santuarios en los que eran venerados mártires que habrían muerto justamente en esta persecución<sup>163</sup>. En cualquier caso, hay algo que debe ser destacado: esta noticia debe remontarse a Aḥmad al-Rāzī, puesto que está también recogida tanto en la *C. Pseudo-Isidoriana* como en *Rasis*<sup>164</sup>. Ellos se refieren a la iglesia de Toledo como “la de los rreys” o “Santa Leocadia”, por lo que debe corresponder con la basílica de Santa Leocadia y quizás debe ponerse en relación, tal y como ya indicaba, con la denominada “Casa de los Reyes” a la que aluden otros autores árabes<sup>165</sup>. Igualmente, ambas crónicas aluden a una tercera iglesia construida por Diocleciano en Mérida, llamada *delicata* en la *Pseudo-Isidoriana* y “la más sutil” en *Rasis*, y que correspondería a la basílica de Santa Eulalia<sup>166</sup>. Por último, la iglesia de Mértola podría hacer referencia al complejo religioso documentado en el foro de la ciudad y compuesto de un rico baptisterio y de una posible basílica<sup>167</sup>.

Por su parte, Recaredo queda vinculado a una iglesia en las proximidades de Guadix a la que ya he hecho referencia, denominada *al-Wazq’a* o *al-Ma.r.d.qa*, y que contaba con una inscripción en la que aparecía el nombre del rey visigodo<sup>168</sup>. Y

---

<sup>162</sup> Al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 569/232. *Marsā Hāsim* ha sido identificado por E. Lévi-Provençal, 1938, 232, nota 11, con el yacimiento de Castro Marim, en la desembocadura del Guadiana. No conocemos ningún edificio que pudiera haber suscitado esta noticia pero el enclave fue un lugar sacro desde época fenicia: Margarida Arruda, *et al.* 2009.

<sup>163</sup> Idea ya apuntada por González Muñoz, 2000, 48.

<sup>164</sup> *Rasis*, 191-2 y *C. Pseudo-Isidoriana*, VII, 37-41.

<sup>165</sup> Hernández, 1996, 1998-9.

<sup>166</sup> En otro punto de la obra, la *Pseudo-Isidoriana*, X, 10-11 e introd. González Muñoz, 2000, 48-9 indica “*ad ecclesiam Sancte Eulalie nomine delicatam*”.

<sup>167</sup> Los datos, sin embargo, son confusos y las interpretaciones contradictorias: Diarte, 2012, 185-7. Existe también en Mértola la basílica de Rossio do Carmo: Macías y López, 2012, 318-24.

<sup>168</sup> Remito al tercer capítulo, nota 193. La *C. Pseudo-Isidoriana* indica que la iglesia “*nomine Pictam*”. Tal y como señala F. González, la iglesia debe corresponder con la de San Vicente en la que se conserva una inscripción de su consagración durante el octavo año de reinado de Recaredo: *C. Pseudo-Isidoriana*, González, 2000, introd. 67.

También Ibn Jaldūn señala que había un “palacio” en Córdoba que llevaba su nombre, cuya construcción se le atribuía<sup>169</sup>.

### **Construcciones de Hércules en al-Andalus.**

El quinto grupo de noticias tiene en común el atribuir el origen de ciudades o ruinas a Hércules, quizás el mejor ejemplo de ese pasado preislámico singular de al-Andalus al que aluden los autores árabes, puesto que Hércules es una figura aun mucho más extraña para el mundo musulmán de lo que pudieran haber sido Julio César o Augusto. Sin embargo, el héroe griego parece tener una importancia muy significativa en los relatos andalusíes, como ya hemos señalado anteriormente<sup>170</sup>.

Hércules aparece en el *Kitāb Hurūšiyūs* para aludir al Ídolo de Cádiz como el Ídolo de Hércules<sup>171</sup>. En *Rasis* se le atribuyen varias ciudades y monumentos: Córdoba quedó abastecida por Hércules de todas las bondades; Beja “fue fecha en tiempo de Ercoles”; Toledo había sido una de las cuatro ciudades que Hércules pobló en al-Andalus; en Sevilla dejó dos palos en el solar donde habría de levantarse la ciudad y la pobló, llamándola Isla de Palos, como ya he indicado; también habría poblado Astorga donde además yacería enterrado<sup>172</sup>. De igual manera, *Rasis* atribuye a Hércules la construcción de la Vía Heraclea o Augusta, a la que se refiere como el arrecife que iba desde Cádiz y Carmona hasta Narbona<sup>173</sup>. E igualmente se le atribuye a Hércules la construcción de tres “concilios” o ídolos que marcaban cada uno de los tres ángulos que componían la imagen triangular de la Península Ibérica que tenían los autores árabes: el Ídolo de Cádiz, la Torre de Hércules en La Coruña y el ubicado en Tarragona o en Narbona<sup>174</sup>.

El problema de estas noticias radica en que no siempre contamos con fuentes árabes con las que cotejarlas, de tal manera que la mayoría serían interpolaciones tardías y sólo atribuibles a Gil Pérez. Únicamente parece que pueda atribuirse a al-Rāzī la mención a los tres ídolos de al-Andalus construidos por Hércules y que delimitaban la Península Ibérica. En *Rasis* la noticia aparece en diferentes momentos de la obra:

---

<sup>169</sup> Véase nota anterior 22.

<sup>170</sup> Según me parece, *Hércules* sólo aparece mencionado por un autor oriental, al-Mas’ūdī, en relación con el Ídolo de Cádiz como veremos: al-Mas’ūdī, *Murūy*, I, 257-8; trad. en castellano de E. García Gómez en Serra, 1949, 164-5 y en *K. Tanbīh*, 68-9/101-2.

<sup>171</sup> *K. Hurūšiyūs*, 21, nº 15

<sup>172</sup> *Rasis*, 19, 64, 80-1, 95 y 129 respectivamente.

<sup>173</sup> *Rasis*, 98.

<sup>174</sup> *Rasis*, 102 y Lévi-Provençal, 1953, 97.

“E en Calis fizo Ercoles un conçilio qual otro non ha en el mundo. E quando Ercoles partio a España, fizo este e el de Galizia e el de Narbona, porque fue siempre sabido. Aderedor dellos ovo muchas obras e muy sotiles e muy fuertes, de los quales non fincaron ya saluo los concilios”<sup>175</sup>.

“E el dixo [Ercoles] que era España çercada, e el fizo las señales que vos ya dicho avemos que avia en cada uno de los cantos”<sup>176</sup>.

Se repite en la *C. 1344*, pese a que se omite aquí la referencia al “conçilio” de Narbona<sup>177</sup>, se intuye en la obra de Jiménez de Rada, que alude a unas *turres fortissimas in finibus Hesperii* o a unas *turres in Pharo Gallaeciae, et in Gadibus, quas et moderna tempora admirantur* y que atribuye a Hércules<sup>178</sup>, y aparece en diversas fuentes árabes siendo la noticia más significativa la de al-Bakrī:

“[al-Andalus] contiene ruinas (*ātār*) insignes de los griegos (*al-yūnānīn*), gentes de saber y poseedores de la filosofía. De entre los reyes que promovieron las construcciones antiguas (*ātār*) en España destaca Hércules (*Hirquliš*). A él corresponden el monumento del templo (*al-šanam*) en la isla de Cádiz, el templo de Galicia (*šanam Ŷillīqīya*), y también la construcción del templo de Tarragona (*al-Ajar fi madīnat Tarrakuna*), que no tiene comparación”<sup>179</sup>.

Incluso el *Dikr* y al-Ḥimyarī no sólo afirman que el Ídolo era una obra de Hércules sino que además indican la fecha de su construcción. El *Dikr* da la fecha del 4092 de la venida de Adán y el 1750 del Diluvio<sup>180</sup>, mientras que al-Ḥimyarī señala varias propuestas: el año 2451 después del Diluvio, según unos y el 2451 después de Adán, según otros, pero según afirma, lo que sí es cierto es que fue edificado en la época de Moisés<sup>181</sup>.

---

<sup>175</sup> *Rasis*, 102.

<sup>176</sup> *Rasis*, 126-129.

<sup>177</sup> *C. 1344*, 77-8.

<sup>178</sup> *De rebus Hispaniae*, I, IIII, 16-19 y I, VII, 1-6. Jiménez de Rada atribuye estas torres a Hércules y señala que habrían sido concluidas por su sucesor, el mítico Hispán.

<sup>179</sup> Al-Bakrī, *K. al-masālik*, 1496/20. Los editores del texto en árabe corrigen el texto de al-Bakrī en algunos casos que nos interesan. Por ejemplo, debemos interpretar *al-ātār* (las ruinas) y que debe entenderse en Tarragona la palabra *šanam*, ausente en el texto. Además la sustitución de Tarragona por Narbona es quizá un intento de hacer coincidir los límites de al-Andalus con los del dominio musulmán o puede tratarse incluso de una confusión pues las grafías de Tarragona y Narbona se presta a ello.

<sup>180</sup> *Dikr*, 73/67

<sup>181</sup> *Rawḍ*, 448/174-5.

Hay otra noticia de *Rasis* acerca de Hércules que debemos considerar aquí también. En concreto alude a imágenes zoomorfas:

“nunca el tomo tierra que non pusiese luego sus ymages e sus señales muy maravillosas; e estas ymagenes eran en figura de toros e dellas de cauallos e dellas de cabrones; e estas eran las ymages a que ellos adorauan a aquella sazón”<sup>182</sup>.

La noticia puede relacionarse con la serie de esculturas zoomorfas con forma de toros o caballos que son mencionadas por varios autores árabes entre los siglos IX y XI y a las que ya he hecho referencia. Además, el término empleado en estos casos parece ser *ṣanam* (pl. *aṣnam*), que designa a la imagen o ídolo que es venerada y adorada, tal y como refleja la noticia de *Rasis*. Con ello parece que se subraya una vez más la vinculación de Hércules con el paganismo de época preislámica y como el introductor y artífice de ídolos<sup>183</sup>.

### **Monumentos, inscripciones y fuentes latinas.**

Finalmente, el sexto grupo de noticias al que hacemos alusión se define por el hecho de que los autores árabes sustentan sus referencias en fuentes latinas, ya sea a partir de inscripciones latinas cuya lectura pudiera haber proporcionado cierta información, o a partir de las mismas fuentes latinas escritas consultadas para escribir la historia preislámica peninsular.

Con respecto a las inscripciones contamos con varios casos significativos. Ya he señalado, por ejemplo, que los autores árabes atribuyen a Recaredo la construcción de una iglesia en las proximidades de Guadix, seguramente la iglesia de San Vicente, en la que se conserva una inscripción de su consagración durante el octavo año de reinado de Recaredo<sup>184</sup>. También resultan significativas las noticias árabes relativas a la Vía Augusta en la que los autores constatan la existencia de varios miliarios en los que aparecía escrito, según indican, el nombre de Julio César, el nombre de la ciudad a la

---

<sup>182</sup> *Rasis*, 128.

<sup>183</sup> Tixier du Mesnil, 2014, 233. Curiosamente las noticias de los eruditos y humanistas del siglo XVI en adelante consideraran frecuentemente a Hércules al aludir al origen de los famosos verracos: López Monteagudo, 1984.

<sup>184</sup> *Rasis*, 258 sólo señala que construyó varias iglesias; *C. Pseudo-Isidoriana*, XV, 8-9; Al-Bakrī, *K. al-masālik*, 1522; al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 124 y 394/71 y 161; Ibn al-Aḫḫār, *Kāmil*, IV, 560/40. *C. Pseudo-Isidoriana*, González, 2000, introd. 67.

que se dirigía la calzada y la distancia hasta llegar a Roma. La noticia podría basarse en el hallazgo de algunos ejemplos puntuales<sup>185</sup>.

Otro ejemplo destacado es el epígrafe encontrado por al-‘Āṣī b. ‘Abd Allāh b. Ṭa‘laba en Mérida, una lápida de mármol labrada y empotrada en la muralla (*lūj fī sūr-ha*) que contenía un “grabado en lengua cristiana (*kutub al-‘aḡam*)” y que fue traducida por un clérigo cristiano: “lo que hay recogido en este grabado es un documento de la gente de Jerusalén (*Īliyā*), que construyó la muralla dándole una altura de quince codos”. Si acudimos a la supuesta traducción de este epígrafe que recogen las fuentes resulta evidente que hay detalles diferentes en algunos casos. Detecto dos versiones distintas. Una, seguida por al-Bakrī y al-Ḥimyarī señala que la inscripción aludía a que todo aquel que construyera quince codos de la muralla de Mérida quedaría libre de culpa y podría saquear libremente Jerusalén (*Īliyā*), y la segunda es la lectura que hacen al-Ruṣāṭi e Ibn al-Šabbāṭ, que señalan que la inscripción aludía a la construcción de la muralla por las gentes de Jerusalén<sup>186</sup>.

Obviamente la lectura de los autores no se corresponde con la realidad y ha sido malinterpretada. Sin embargo, tal y como ya he señalado, la noticia se incluye dentro de un contexto verosímil como es la construcción de la alcazaba y el desmantelamiento parcial de la muralla de Mérida ordenado por ‘Abd al-Raḥmān II, y también se puede apuntar que seguramente se trata de un verdadero epígrafe, el mismo que se documentó reutilizado en la alcazaba emeritense y en el que se alude justamente a la dedicación de una iglesia a Santa María bajo la advocación de *Sancta Ierusalem*, probablemente, la misma iglesia en la que Mūsā b. Nuṣayr habría encontrado valiosos objetos y mármoles que *Išbān* habría obtenido de su saqueo de Jerusalén y habría transportado a al-Andalus (fig. 2)<sup>187</sup>. Por tanto, la traducción que recogen los autores árabes sirve para aludir a la construcción de la muralla y su origen en conexión con la historia preislámica de al-Andalus y el saqueo de Jerusalén.

Por lo que respecta al empleo por parte de los autores de fuentes latinas escritas con las que aludir a los monumentos preislámicos de al-Andalus es posible destacar también varios ejemplos. De este modo, cuando *Rasi* atribuye a Hércules la fundación

---

<sup>185</sup> Remito a nota anterior 155. Curiosamente, en el transcurso de las obras realizadas en la mezquita de Córdoba durante el siglo XVI, se descubrieron sepultados cuatro miliarios de la antigua Vía Augusta y que hoy se conservan expuestos en el Patio de los Naranjos: Abascal Palazón, 2012, 404-5.

<sup>186</sup> Remito a notas anteriores 28 y 30.

<sup>187</sup> Torres Calzada, 2014, 251-2. Remito a nota 32.

de Sevilla, cita a unos *libros de Ercoles* y un *libro de las Andanças* o *libros de Adeuinanças*, según reproduce la *C. 1344*, para indicar que éste “dexara dos postes muy altos” en el solar<sup>188</sup>. No sabemos cuáles son estos *libros de Ercoles* mencionados, pero lo que sí es evidente es que, cuando los autores árabes aluden a la fundación de la ciudad de Sevilla por Julio César, también mencionan estos “dos postes” como “dos alcazabas”, una referencia que parece retrotraerse a las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla:

“Hispalim Caesar Iulius condidit, quam ex suo et Romae urbis vocabulo Iuliam Romulam nuncupavit. Hispalis autem a situ cognominata est, eo quod in solo palustri suffixis in profundo palis locata sit, ne lubrico atque instabili fundamento cederet”<sup>189</sup>.

No es la única noticia que parece remitirse a las *Etimologías*<sup>190</sup>. También es el caso de Zaragoza y su fundación por Octavio Augusto (*Etym.* XV, I, 66), la de Cartagena por parte de Aníbal (*Etym.* XV, I, 67) o una noticia de al-Ĥimyarī acerca de Cádiz y sus ruinas, en concreto, un antiguo castillo y una iglesia ubicados en la zona de *Sancti Petri* donde crece un arbusto muy singular:

“On voit encore sur le cap qui se trouve de l’autre côté de la presqu’île les ruines d’un Antique château. C’est sur le même cap que s’élève l’église connue sous le nom de San Pedro. [...]. On y rencontré aussi un arbuste qui ressemble au rejeton du palmier: il s’en écoule une gomme qui, si on la mélange à du verre, produit une pâte vitreuse qui devient dure comme la Pierre et don ton fait des cubes de mosaïque (*fašš*)”<sup>191</sup>.

La noticia de al-Ĥimyarī procede con toda probabilidad de al-Bakrī y éste habría tomado la mención de ese arbusto con forma de palmera de un pasaje de Isidoro y sus *Etimologías* (XIV, 6, 7): *Nascitur in ea [Gades] arbor similis palmae, cuius gummis infectum vitrum ceraunium gemmam reddit*<sup>192</sup>.

---

<sup>188</sup> *Rasis*, 95. También la reconstrucción del original de al-Rāzī propuesta por E. Lévi-Provençal, 1953, 94 y los comentarios de D. Catalán, en *Rasis*, 1975, introd. lxxviii-lxxix. También *C. 1344*, 74.

<sup>189</sup> Isidoro, *Etim.* XVI, I, 71. J. Vallvé opinaba que se tradujo *palis* por *qasaba*, que significa palo pero también alcazaba, por lo que autores posteriores mencionan dos alcazabas en vez de dos palos: Vallvé, 1967, 254-6 y Tahiri, 2011a.

<sup>190</sup> Vallvé, 1967 y Ducène, 2009.

<sup>191</sup> Al-Ĥimyarī, *Rawḍ*, 448/173-4.

<sup>192</sup> Vallvé, 1967, 256-7, señalaba las *Etimologías* como fuente de este pasaje. La versión en árabe es muy aproximada. Acerca de este árbol, mencionado por distintos autores clásicos: García y Bellido, 1951, 101-

Las *Etimologías* no es la única fuente antigua utilizada con el propósito de aludir al pasado preislámico de la Península y sus ruinas. Los autores árabes mencionan un templo o montaña de Venus (*haykal al-Zuhara/Īabal al-Zuhara*) que en ningún caso es descrito y que sólo mencionan como frontera o límite septentrional y oriental de al-Andalus, en la actual zona entre Cataluña y Francia<sup>193</sup>. Lo interesante es que la referencia, más allá de que designe a un monumento preislámico o a un simple referente geográfico, parece proceder de noticias clásicas, en concreto de Ptolomeo, que se refiere a un Templo de Afrodita/Venus en el entorno del Pirineo, justamente como referencia para situar el límite entre la *Hispania Citerior* y la *Narbonense*<sup>194</sup>.

Orosio es otra de las fuentes citadas para aludir al pasado de las ruinas y monumentos. Ocurre, por ejemplo, con la descripción triangular de al-Andalus que realizan los autores árabes y que aparece conectada con los tres ídolos o monumentos construidos por Hércules en cada uno de sus ángulos. Ésta se remonta a Orosio y al *Kitāb Hurūšiyūs*, y de él la habría tomado a su vez Aḥmad al-Rāzī para posteriormente ser reproducida por la *C. Pseudo-Isidoriana* y por la mayoría de historiadores y geógrafos posteriores, andalusíes e incluso orientales<sup>195</sup>.

El ídolo de Cádiz es un buen ejemplo de utilización de fuentes clásicas por parte de los autores árabes y de los cambios que ello supone en la historiografía árabe. Si en el siglo IX, Ibn Hišām se refería a él como uno de los faros construidos por Dū l-Qarnayn en Occidente, en el siglo X, tres autores, al-Mas'ūdī, el *Kitāb Hurūšiyūs* y al-Rāzī, aluden al Ídolo de Cádiz como el Ídolo de Hércules porque asocian el monumento con las Columnas de Hércules que aparecen mencionadas en las fuentes clásicas<sup>196</sup>.

---

104. También podría derivar de fuentes clásicas el dato de varios autores árabes (al-Qazwīnī y al-Ḥimyarī) sobre las doce millas de longitud de la isla de Cádiz: Martínez Montávez, 1974b, 72, nota 2.

<sup>193</sup> Ibn Sa'īd al-Andalusī, *Ṭabaqāt*, 157/139; al-Idrīsī, *Description*, 173/207; Ibn al-Šabbāt, *Šilat al-simṭ*, 127/24-5; *Ḍikr*, 9/15; Yāqūt, *Mu'ýam*, I, 264/96 o al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 33/4-5. También Vallvé, 1986, 113-7 y Bramón, 2000, 70-71, 77, 79, 80 y 107.

<sup>194</sup> Ptolomeo menciona este Templo de Afrodita en II, 5, 12 y II, 9, 2, y también Estrabón, IV, 1, 3 y 6; Plinio, III, 4, 22, que aludía al enclave de *Pyrenae Venus* y P. Mela que mencionaba en cambio un *Portus Veneris* (2, 5, 84). Nada sabemos de la realidad material del templo o de las ruinas que fueron identificadas como el templo de Venus: Riu-Barrera, 2004.

<sup>195</sup> Orosio I, 2, 69-74; *K. Hurūšiyūs*, 28, nº 40. Un estudio de los textos que recogen esta descripción: Rasis, Catalán, introd. XL-XLIII y sobre todo Molina, 1984, 71 y ss. En ella, ni Orosio ni el *K. Hurūšiyūs* aluden al Ídolo de Cádiz, pero al-Rāzī sí que menciona el *šanam Qadis*. En Coruña, Orosio aludía a la Torre de Hércules como un *altissimam pharum*, el *K. Hurūšiyūs* como faro (*manara*) y al-Rāzī se refería a ella como “el alto ídolo (*šanam*) semejante al Ídolo de Cádiz”.

<sup>196</sup> Ibn Hišām, *K. al-Tiyan*, en Doufikar-Aerts, 1996, 199, a partir de la edición de Lidzbarski, 1983, 287; o en Marín, 1991, 75-6, a partir del *K. al-Tiyan*, ed. Hyderabad en 1347H, 83.



En el caso de al-Mas'ūdī, la primera noticia procede del *Murūy*. En ella se menciona a *Herakles* como el rey gigante (*Hirqal al-malik al-Ābār*) y constructor de faros, uniendo de este modo la tradición oriental y las noticias clásicas<sup>197</sup>. Más interesante es la noticia del *K. al-Tanbīh* que alude ya a un “faro grande (*manara 'azīma*) de admirable fábrica, con una columna (*'amud*) en su cima, y sobre ésta una estatua de cobre (*timtāl min al-nuḥās*)” situada en Cádiz y construida junto también con otras estatuas por *Herakles* (*asnām Hirqal*). Lo interesante es que en este caso al-Mas'ūdī cita las fuentes clásicas a las que ha recurrido. En concreto señala que se han referido a estas estatuas los filósofos antiguos (*al-filasfa al-qadīman*) y cita a de hecho dos obras de Aristóteles: *Meteorologica* o *Meteora* y *De coelo*. Ambas citas aluden efectivamente a las Columnas de Hércules y ambas obras eran conocidas por entonces en el mundo musulmán a partir de las traducciones realizadas<sup>198</sup>.

En el caso del *Kitāb Hurūšiyūs* y al-Rāzī las referencias provienen de Orosio. Incluso la grafía con la que se transcribe el nombre del héroe griego (*Hirkuliš/Hirquliš/Irkuliš*) cambia y refleja su origen en las fuentes latinas, mientras que la empleada por al-Mas'ūdī responde a *Herakles* y a las fuentes griegas. De este modo, el *Kitāb Hurūšiyūs* sigue el pasaje original en latín donde menciona las Columnas de Hércules (I, 2, 7), introduciendo leves modificaciones, entre ellas la substitución de las *Gades insulas Herculis columnae* por *yazīra Qādis ṣanam Hirkuliš*<sup>199</sup>. A partir de él, Aḥmad al-Rāzī y otros autores árabes (al-Bakrī, *Fath*, el *Dikr* o al-Ḥimyarī) también aludían al Ídolo de Cádiz.

### III. Las maravillas de los Antiguos.

Las descripciones de las ruinas y monumentos es también un factor que ocupa la atención de los autores. En este sentido hay varios aspectos que resulta interesante destacar. Por ejemplo, resulta evidente que no todos los monumentos suscitaban el

<sup>197</sup> Al-Mas'ūdī, *Murūy*, ed. y trad. corregida por Pellat, 1965/6, I, n° 273, y trad. en castellano de E. García Gómez en Serra, 1949, 164-5.

<sup>198</sup> Aristóteles, *Meteorológicos*, 350b y *Acerca del cielo*, II, 14, 298a. En la primera cita al-Mas'ūdī alude al “río que se conoce por el nombre de Tarsis (*Taršiyūs*), el cual fluye hasta llegar más allá de los ídolos (*al-asnām*) que erigió Hércules”. García y Bellido, 1951, 116, nota 2, concluía precipitadamente que la cita era falsa. *Meteorologica* habría sido traducida al árabe: *EI*, 2ª ed. y Baffioni, 1980. Una noticia de Yāqūt, *Mu'jam*, IV, 291/237, corrobora el empleo de Aristóteles: alude a los siete templos (*aṣnam*) que aparecían en el Océano, los ubica en al-Andalus, y señala que Aristóteles y otros se refirieron a ellos.

<sup>199</sup> *K. Hurūšiyūs*, 21, n° 15.

mismo interés y que los autores árabes magnifican sus descripciones utilizando toda clase de *topoi* y recursos literarios. Quizás los acueductos, por el hecho de ser obras de ingeniería dedicadas a conducir y canalizar el agua, y las estatuas, por el hecho de recoger la imagen humana en piedra, son las antigüedades que suscitaban más admiración y en las que más se denota este aspecto. Sin embargo y por lo general, las descripciones suelen ser bastante detalladas y ajustadas a la realidad. De hecho, los autores introducen una serie de términos en estas descripciones que evidencian cierta erudición y que parecen haber sido tomados directamente del acervo local.

Por ejemplo, para referirse a los acueductos, al-Zuhrī, un autor andalusí del siglo XII, emplea el término *al-jarazāt*, que significa literalmente “vértebras”, y que podría aludir a las *arquationes* de los acueductos, aunque en un sentido claramente metafórico, tal y como apunta D. Bramón<sup>200</sup>. Igualmente interesante es el término *arḡālāt*, por el que los autores árabes parecen referirse a una estructura compuesta de columnas y arcos (conformando dos niveles), encima de la cual circulaba el agua. El término aparece en la descripción de los acueductos emeritenses y ha sido traducido en algunos casos como “columna” o “pilastra”, pero parece más aceptable la lectura que propone F. Corriente, quien indica que se trataría de “un término latino, *arcella*, pronunciado *arcèlla* en bajo latín y en Hispania, con el sentido de [pequeña] arca, o sea, conducción o depósito de agua”. Se trataría por tanto de un término que procede del ámbito local empleado también para aludir a las *arquationes* de los acueductos romanos<sup>201</sup>.

A continuación me voy a referir a estas descripciones de los monumentos preislámicos. Para facilitar la exposición distingo estas noticias según se refieren a puentes, iglesias, murallas, a teatros como el de Sagunto, a acueductos y a estatuas como el Ídolo de Cádiz, incluyendo algunas referencias más fantásticas o maravillosas y otras más verosímiles y objetivas.

## Puentes

La propia consideración de los monumentos y ruinas como “maravillas” (*‘ayā’ib*) determina también un tipo de descripción fantástica, y de hecho, como maravillas que son, resultan a veces indescriptibles y en ello reside su encanto. Por ejemplo, en la

---

<sup>200</sup> Al-Zuhrī, K. *al-Ŷugrāfiyya*, ed. Hadj-Sadok, 1968, 238/trad. Bramón, 1992, 159, nota 783. Acerca de este autor y esta obra: el estudio introductorio de M. Hadj-Sadok, los comentarios y reflexiones de D. Bramón y B.A. VII, n° 1892.

<sup>201</sup> K. *al-Dja’rāfiyya*, trad. Bramón, 149, nota 725 y Carrasco Manchado, 1996, 60.

descripción que hace Aḥmad al-Rāzī del puente de Toledo esto resulta evidente: “Tolède est situé sur le Tage, fleuve sur lequel se trouve un pont remarquable; il fut construit avec une telle habilité que personne ne saurait en vérité en trouver un pareil en Espagne”<sup>202</sup>. En otros casos las descripciones magnifican las dimensiones y materiales de acuerdo a su condición de “maravilla”. Por ejemplo, al-Garnāṭī aludía al puente de Toledo como “un altísimo puente de piedra, que cruzaba de un monte a otro como si fuera un arco iris. Cada uno de estas piedras era como una casa, y se sostenían mediante unas vigas de hierro. Se les echó encima plomo fundido, formando así una sola pieza”<sup>203</sup>.

Otro ejemplo en el que los puentes se describen en términos fantásticos y recurriendo a *topoi* sería el puente de Alcántara en Cáceres o el puente de la espada (*qaṇṭara al-sayf*), tal y como lo denominan autores como Ibn Ḥawqal o al-Mas’ūdī<sup>204</sup>. Éste destacaba por una espada anclada en uno de los sillares del puente y que no podía ser extraída, algo que recuerda en seguida la leyenda de Excalibur:

“[El puente] constituye una de las maravillas del mundo. Se dice que fue construido por los antiguos Jazares. Es de construcción elevada y todo el ancho del río circula bajo uno de sus arcos, cuya altura es de unos setenta codos con una amplitud de casi unos treinta y siete. Encima de dicho arco hay una gran torre cuya altura, desde el nivel del puente, es de cuarenta codos. Tanto la torre como el puente están contruidos con grandes bloques de piedras de ocho a diez codos o más. Sobre la torre, en la última de sus piedras, se encuentra un boquete que contiene una espada de latón que, al tirar de ella, cede unos tres palmos, pero no más y, al soltarla, vuelve a introducirse en la piedra del mismo modo que una espada en la vaina a la vez que se produce un ruido semejante al de un trueno”<sup>205</sup>.

Como puede observarse, la descripción que realizan los autores árabes resulta interesante, pero no deja de contener elementos fantasiosos o tópicos. Encontramos también detalles como el número de arcos que tenía el puente y que resultan divergentes según el relato al que acudamos. Según al-Zuhrī el puente contaba con varios arcos, en

---

<sup>202</sup> Lévi-Provençal, 1953, 81 y *Rasis*, 64, e igualmente en al-Bakrī, *K. al-masālik*, 1521/24-5; Ibn Gālib, *Farhat*, 288/377; Yāqūt, *Mu’yam*, IV, 40/224 y *Dīkr*, 47/53. No obstante el primer autor que lo menciona es Ibn Ḥawqal, *K. ṣūrat al-arḍ*, 81/trad. Romani Suay, 1971, 69: “un gran puente de piedra con una longitud de cincuenta brazas”. También Delgado, 1986, 302, nota 6.

<sup>203</sup> Remito a nota 102.

<sup>204</sup> Al-Mas’ūdī, *Murūy*, ed. y trad. corregida por Pellat, I, n° 399; Ibn Ḥawqal, *K. ṣūrat al-arḍ*, 80/trad. M. J. Romani Suay, 1971, 68.

<sup>205</sup> Al-Zuhrī, *K. al-Ŷugrāfiyya*, 222/148 y el *Dīkr* 52/58. También Pacheco Paniagua, 1991, 66.

cambio, el *Dikr* solo menciona uno, cuando parece claro que el puente romano tenía seis arcos<sup>206</sup>. Lo mismo ocurre en el puente de Toledo donde también los autores se refieren a un solo arco pese a que lo más probable es que tuviera tres<sup>207</sup>. Quizás la explicación pueda estar en que ambos puentes constan de un arco central más monumental y que por tanto suscitaba más la atención de los autores, o bien en que algunos de estos arcos habrían sido cegados o no resultaban visibles en época medieval. En cambio, la descripción del puente de Córdoba resulta más verosímil, pese a que las versiones árabes no sean coincidentes tampoco en el número de arcos con los que contaba<sup>208</sup>.

### Iglesias

Las referencias a las iglesias son también un buen ejemplo de este tipo de descripciones fantásticas. Las noticias se centran en la mención de las maravillas que albergaban. Por ejemplo, al-Ḥimyarī señala que en las inmediaciones de Daroca se encontraba la iglesia de *Abarūniya* que tenía 360 puertas<sup>209</sup>. En el caso de Santa María del Algarve (*Šantamariyya*), la actual Faro, al-‘Uḍrī aludía una iglesia con enormes columnas de plata de gran altura y perímetro, de tal manera que “es imposible que una persona abarque con los dos brazos una de ellas”<sup>210</sup>, algo similar a lo que señalaban otros autores para la iglesia de Santa María en Carcasona<sup>211</sup>.

Igualmente, los autores también se hacen eco de los sucesos extraordinarios (*‘aḡā’ib* o *garā’ib*) que tenían lugar en estas iglesias, una particularidad que se explica por la especial valoración o *baraka* derivada de la presencia de mártires enterrados en estas iglesias y que, tal y como resaltan las fuentes, eran objeto de peregrinaciones<sup>212</sup>. Por ejemplo, en las proximidades de Lorca, al-‘Uḍrī menciona la existencia de una iglesia que contaba con un olivo maravilloso que florecía y daba frutos maduros en un

---

<sup>206</sup> Las noticias de al-Idrīsī, *Description*, 183/222 y al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 473/197, que le sigue, aluden a un solo arco. Sobre el puente de Alcántara: Liz Giral, 1988 y Fernández Casado, 2008 (1980), 61-110.

<sup>207</sup> Al-Idrīsī, *Description*, 187/227; al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 393/157. También señalan que tenía un solo arco Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* V, 185/211 o al-Garnāṭī, *al-Mu’rib*, 14/65.

<sup>208</sup> Las noticias más detalladas provienen de al-Idrīsī, *Description*, 212/262-3 y al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 458/189. Constatan 17 arcos, 30 codos de altura sobre las aguas y añaden que a ambos extremos del puente había un malecón (*raṣīf*) que protegía la ciudad de las crecidas.

<sup>209</sup> Al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 235/96. Se ha apuntado la posibilidad de que la noticia hiciera referencia a la iglesia colegial de Santa María de los Corporales de Daroca: Vallvé, 1986, 306.

<sup>210</sup> Al-Qazwīnī, *Ātār*, 364/trad. Roldán Castro, 1990, 129. El autor citado es al-‘Uḍrī pero este pasaje no se conserva en la versión de *Tarṣī’* que conservamos. También alude a ello Yāqūt, *Mu’jam*, III, 367/210, pero se equivoca al atribuirlo a Santa María de Albarracín.

<sup>211</sup> *Rasis*, 198-9 y al-Bakrī, *K. al-masālik*, 1488/16 y Yāqūt, *Mu’jam*, IV, 328/248-9, que señala que en ella hay columnas de plata tan grandes que no se pueden abarcar con los brazos.

<sup>212</sup> También a ellas acuden musulmanes como reflejan algunos textos: Picard, 1996, 112.

mismo día y que por eso la iglesia era conocida y visitada<sup>213</sup>. También al-‘Uḍrī aludía a un convento (*dayr*) en Cartagena con una cúpula que, por un extraño fenómeno, no podía ser sobrevolada por ningún pájaro, hasta que unos cristianos procedentes de Francia llegaron al convento y se llevaron las reliquias de la mártir y entonces el encantamiento se disolvió<sup>214</sup>. También se alude a una “Tumba del Mártir” cerca de Badajoz que es antigua y en la que, al levantar alguna de las losas de la cubierta se puede ver un cadáver todavía intacto en el que el cabello todavía seguía creciendo<sup>215</sup>. Pero quizás el caso más conocido de este tipo de descripciones fantásticas de iglesias lo constituye la iglesia de los Cuervos (*kanīsat al-gurab*). La primera referencia que conservamos aparece en la *C. Pseudo-Isidoriana* como *ecclesia Coruorum Sancti Vicentii*<sup>216</sup>. Esto permite pensar en que esta iglesia ya era conocida con anterioridad a la noticia de al-Idrīsī, el autor que más detalladamente alude a ella y que se centra en destacar su localización en las inmediaciones del actual Cabo de San Vicente, su fama como lugar de peregrinación de cristianos, las atenciones que brindan los clérigos, y las tradiciones relativas a diez cuervos que siempre estaban en la iglesia<sup>217</sup>.

### Murallas

Sí resultan más detalladas y creíbles las descripciones de las murallas, aunque siguen incluyendo elementos tópicos acerca de su solidez y materiales constructivos. Mérida es un buen ejemplo. Al-Bakrī alude a sus dimensiones, doce codos de ancho y dieciocho codos de alto, y en otra noticia que proporciona el *Ajbār Maʿmūʿa* se indica que en el 713 los conquistadores musulmanes consiguieron desprender uno de los

<sup>213</sup> Al-‘Uḍrī, *Tarṣī*, 7-8/trad. Molina López, 66; al que siguen al-Qazwīnī, *Ātār*, 373/trad. Roldán Castro, 1992, 44-5; al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 512/206, que alude al olivo y al monte, pero no menciona la iglesia. El binomio iglesia-olivo maravilloso se repite en otras localizaciones. El propio al-Qazwīnī menciona otros casos en Granada y Segura. Se trata de un tema cristiano transformado en *topos* en las fuentes árabes y estudiado por Jiménez Mata, 1971 y Hernández, 1996, 295-312.

<sup>214</sup> Al-‘Uḍrī, *Tarṣī*, 6/trad. Molina López, 1972, 64-5; al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 462/182, nota 2 donde se identificaba con la *Torre Ciega* de Cartagena, así como Beltrán, 1943; Molina López, 1972, 65, nota 75 y Abad, 1989. Sin embargo, como señala E. Gozalbes Cravioto, la descripción no encaja con el dibujo del monumento en el siglo XVIII: Gozalbes Cravioto, 2004, 85-6. Podría corresponder con el monasterio de San Ginés de la Jara: Molina López, 1986, 617-625 y Pocklington, 1986, 349-351.

<sup>215</sup> Al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 93/16. Al-Ḥimyarī localiza esta tumba del mártir en *Abīr*, una fortaleza cercana a Badajoz no identificada.

<sup>216</sup> *Pseudo-Isidoriana*, VIII, 7-8.

<sup>217</sup> Al-Idrīsī, *Description*, 180-1/218-9, notas 2 y 3 y también al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 33/4-5 o Yāqūt, *Muʿjam*, I, 263/95. De la iglesia no tenemos ninguna evidencia arqueológica. Sí hay evidencias epigráficas que aluden a importante presencia cristiana en la zona del Cabo de San Vicente y la zona de Faro: Teichner, 2008, I, 600, nota 1287. También Picard, 1995b, 238-9. La zona cuenta con una amplia tradición sacra y es mencionada por autores clásicos como el Promontorio Sacro (*hieron akroterion*) en Str., III, 1, 4; Plin. Nat. 2, 242; Ptol. 2, 5, 2-3. Además, el cuervo es de hecho uno de los símbolos de este santo.

sillares de la muralla y descubrir que estaba construida con un mortero muy sólido llamado *al-lāša māšaša* (un término derivado quizás del latín *asciae massa*)<sup>218</sup>. Detalles similares los encontramos mencionados en otros casos. Al-Idrīsī y al-Ḥimyarī señalan que Tarragona destacaba porque “sus murallas son de mármol blanco y negro, y sería difícil encontrar otras semejantes”<sup>219</sup>. Y en Carmona, al-Ḥimyarī indica que:

“Dans ce rempart (*sūr*) Ouest, se trouve une tour (*bur̄y*) connue sous le nom d’*al-Bur̄y al-‘Āyam* [la torre de los no-árabes]; en cas d’hostilités, on place sur sa plate-forme des lance-projectiles. A l’angle de ce même rempart et du rempart Nord, il y a un ouvrage plus haut que la muraille et qu’on appelle *Samarmala*; il est surmonté d’une tour de défense et domine, à l’exterior, une verte prairie”<sup>220</sup>.

Las murallas de Zaragoza son también un buen ejemplo de una descripción verosímil. Sobre ellas al-Zuhrī señala que:

“Sus murallas (*sūrha*) son de piedra (*kaddān*) tallada [en bloques] ensamblados como macho en hembra. Su altura exterior es de cuarenta codos, más o menos, y en su interior es igual al nivel de las calles. La distancia existente desde el interior [de las casas a la muralla] no supera los cinco codos. Todas sus casas sobresalen por encima de las murallas”<sup>221</sup>.

Como vemos, se describe perfectamente el sistema de soga y tizón de las hiladas romanas que componían la muralla y se constata también un aumento del nivel del suelo dentro, algo que resulta identificable en el registro arqueológico de la ciudad como resultado del abandono de espacios y su colmatación durante época tardoantigua y medieval y que oscila entre los 2 y los 4 metros de diferencia en algunos puntos<sup>222</sup>. Un autor tardío como Ibn al-Šabbāṭ repite la misma idea y añade otros detalles, tomados seguramente de fuentes anteriores, como que “la totalidad de sus murallas fueron construidas con mármoles ensamblados en su interior con plomo, y rodean a cada uno

<sup>218</sup> Al-Bakrī, *K. al-masālik*, 1519/35 y *Ajbār Maʿmūʿa*, 17/29 y trad. James, 2012, 55 y 160, nota 31.

<sup>219</sup> Al-Idrīsī, *Description*, 191/231; al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 392/153. Sobre los escasos datos que se conocen acerca de la Tarragona andalusí: Menchon i Bes, *et al.* 1994, 229-230.

<sup>220</sup> Al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 461/190. Seguramente al-Ḥimyarī toma sus datos de al-Bakrī. Jiménez Martín, 1989, 52 y ss. y Schattner, 2005, 71-2 y 2006, han vinculado la descripción de al-Ḥimyarī con la Puerta de Sevilla, la principal de la ciudad y que remite su cronología a época cartaginesa y romana con transformaciones importantes en la Edad Media.

<sup>221</sup> Al-Zuhrī, *K. al-Ŷugrāfiyya*, 226/142. La noticia es recogida por el *Dikr* e Ibn Zenbel, en el siglo XVII por lo que nos encontramos seguramente ante una noticia que es anterior: *Dikr*, 70/76; Ibn Zenbel (s. X/XVI), trad. en Fagnan, 1924, 127.

<sup>222</sup> Corral Lafuente, 1998, 50 y 57.

de los arrabales”<sup>223</sup>. Y el *Dikr* añade la existencia de un foso previo a la muralla e indica que la piedra en cuestión era blanca y tenía una apariencia mármorea (*al-ruḥām*), un dato que tiene un valor añadido<sup>224</sup>. Parece aludir al alabastro que efectivamente recubría las hiladas de piedra de la muralla de Zaragoza<sup>225</sup>. Además, el color blanco otorgó una especial consideración a la muralla y explicaría quizás el nombre con el que era conocida Zaragoza, la ciudad blanca (*madīnat al-bayḍā’*), un apelativo que ya aparecía recogido por Ibn Jurdaḡbah en el siglo IX<sup>226</sup>.

### **El teatro de Sagunto.**

Las descripciones árabes del teatro de Sagunto constituyen un ejemplo singular y único no sólo sea por su identificación como *mal’ab* (teatro), sino también por las descripciones que se refieren a él de forma minuciosa y detallada, aunque no exenta de *topoi*<sup>227</sup>. Ello se debe a su excepcional estado de conservación durante la época islámica, de hecho, las excavaciones en el teatro datan el hundimiento de la *scaena* no antes del final del siglo XVI (figs. 11-12)<sup>228</sup>.

La primera referencia al teatro de Sagunto proviene de Aḥmad al-Rāzī. El texto de la *Crónica del Moro Rasis* es el siguiente:

“El otro es un castillo a que llaman Muruiedro que es lugar muy preñado e muy bueno e muy fermoso e muy deleitoso, e fallan en el rrastró de población muy

---

<sup>223</sup> Ibn al-Šabbāt, *Šilat al-simṭ*, 100/61-2. La presencia de juntas de plomo en la muralla no se ha podido documentar en los tramos estudiados: Gozalbes Cravioto, 2008, 189-190.

<sup>224</sup> El foso mencionado por el *Dikr* no se ha podido constatar todavía: Gozalbes Cravioto, 2008, 187. Las diferencias en las traducciones de D. Bramón para al-Zuhrī y L. Molina para el *Dikr* se centran en la traducción del término *kaḍḍān*, que L. Molina traduce como “pumita desbastada”.

<sup>225</sup> De Asís y De Sus, 2003, 394 y Gozalbes Cravioto, 2008, 190.

<sup>226</sup> Pese a que todos los autores aluden a ello, sólo al-Dimasqī, *Cosmographie*, trad. Mehren, 1974, 353, vincula el nombre de *madīna al-bayda* con el color blanco del mármol de sus murallas. Souto y Bramón, 1987; Gozalbes Cravioto, 2008.

<sup>227</sup> Sobre el término *mal’ab* véase el segundo capítulo, nota 94. Varios autores han reparado ya en las fuentes árabes y en la noticia de al-Rāzī, aunque ésta ha suscitado opiniones diversas. E. Hernández o C. Aranegui sí le concedían credibilidad, mientras que S. Lara la descartaba: Hernández, 1988, 11-12; Lara, 1991, 24-8; Aranegui Gascó, 2007, 49, así como el estudio de las fuentes hecho por otros autores como Gozalbes Cravioto, 2004, 86 y Franco Sánchez, 2006, 52-61.

<sup>228</sup> Beltrán Lloris, 1982, 153-4, menciona la noticia de Mario Arencio, quien a mediados del XVI en su *Chronografía Hispaniae* afirmaba que el teatro conservaba su escena. Así mismo Hernández, *et al.* 1992, 34-6; Aranegui Gascó, 2004a, 108; 2007, 49 y Mora y Tortosa, 2001, 20-21. Los dibujos de Wyngaerde en 1563 confirman el suceso y sólo dibujan ya la *cavea* y el *aditus*.

antigua. E en Monuiedro ha un palaçio fecho sobre la mar por tan gran maestria, que mucho se maravillan las gentes, des que lo ven, por que arte fue fecho”<sup>229</sup>.

La noticia es reproducida igualmente por la *C. 1344*<sup>230</sup>, así como también por al-‘Uḍrī, quien nos da clave para señalar que el término árabe empleado para referirse al teatro de Sagunto en estos primeros momentos no es *mal’ab* sino *qaṣr*, que en *Rasis* se traduce como “palacio”:

“Murviedro es un castillo (*hiṣn*) situado hacia el este de Valencia [...]. En la ciudad (*madīna*) de Murviedro hay unos vestigios de los antiguos (*āṭār al-‘Awā’il*); tiene como la primera de estas ruinas un alcázar (*qaṣr*), en el que queda perplejo el espectador, y es incapaz de describirse”<sup>231</sup>.

El término *mal’ab* aparece más tarde, seguramente en el siglo XI puesto que la fuente de la noticia de al-Ḥimyarī sería probablemente al-Bakrī. En ella se indica que en Sagunto hay ruinas antiguas (*āṭār al-awwal*), un teatro (*dār mal’ab*) e ídolos (*aṣnām*)<sup>232</sup>. Posteriormente, las noticias sobre el teatro incluyen ya la referencia al teatro como (*mal’ab*) y las referencias se multiplican, coincidiendo de este modo con el crecimiento en importancia y población de Sagunto a partir del siglo XI. Cuatro autores de los siglos XII y XIII respectivamente aportan nuevos detalles e interpretaciones muy sugerentes acerca del teatro de Sagunto: Ṣafwān b. Idrīs, Ibn Sa‘īd al-Magrībī, Yāqūt al-Ḥamawī y al-Qazwīnī.

El primero de estos cuatro autores, Ṣafwān b. Idrīs, alude al teatro de Sagunto al relatar un viaje por las tierras de Murcia y Valencia. Según señala, se acercó hasta Murviedro junto con varios compañeros y alfaquies, “para visitar la madre de las maravillas”, es decir, Murviedro, lo que le convierte en testigo presencial de las ruinas y otorga a su referencia un valor especial. Lamentablemente la traducción es sólo parcial, con lagunas en algunos puntos:

---

<sup>229</sup> *Rasis*, 36-7. Y citan la noticia de *Rasis* autores y viajeros a partir del siglo XVI como son Escolano en 1611, J. Ortiz y Sanz en 1807, V. Boix en 1865 y A. Chabret en 1888: Lara, 1991, 24-8.

<sup>230</sup> *Crónica 1344*, 44-5.

<sup>231</sup> Al-‘Uḍrī, *Tarṣī*, 19/trad. en Franco Sánchez, 2006, 53-4. E. Lévi-Provençal, 1953, 72, acepta el texto de *Rasis* sin apenas cambios. Ibn Gālib, *Farhat*, 18/374, también recoge el texto de al-Rāzī, pero lo atribuye a Játiva: “posee un alcázar que da sobre estos llanos y ríos y quien lo mira queda maravillado y se siente incapaz de describirlo”.

<sup>232</sup> Al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 540/217. De hecho, al-Bakrī emplea el término *mal’ab* al describir otras ciudades norteafricanas y sus ruinas y para referirse a las ruinas de Cartago: al-Bakrī, *K. al-masālik*, 1179.



“Recorrimos con la vista en él un templo colosal (*haykal ‘aẓīm*) y una figura (*ṣakl*) tan perfecta con su adorno correspondiente (*ḥaly naẓīm*) [... ..] Igual que nos contó el Corán sobre la Torre de Hamán. [... ..], y [el teatro] fue creado por especial razón [...]. En lo que recorrimos en la Ka’ba de la consideración (*Ka’bat al-‘ibar*) vimos un espectáculo (*manẓar*); ningún comentario acerca de él satisface, únicamente presenciándolo, y menos que esto es una estrella en un cielo y una gota en un mar (*da’mā’*) [... ..] ¿Cuántas veces los *rūm* lo frecuentaron en reuniones?. Dijeron [los viajeros] que el teatro (*al-mal’ab*) era algo extraordinario, y les contesté que sí, pero que ahora lo ocupan los caballos del viento y la pertinaz lluvia”<sup>233</sup>.

El texto nos aporta detalles excepcionales como se puede comprobar. Destaca la designación de Sagunto como “madre de las maravillas” (*Umm al-‘aẓā’ib*), como lugar en el que se aglutinan los vestigios y las maravillas de la antigüedad<sup>234</sup>. La descripción, aunque ambigua y sin demasiados detalles, debe corresponder con el teatro definido aquí un edificio colosal (*haykal ‘aẓīm*). Pero lo más interesante de la noticia es su definición como un lugar de reuniones y de entretenimiento (*al-mal’ab*), “creado por especial razón”, así como también la comprobación de que las ruinas de Sagunto y en concreto su teatro son algo ya reconocido en la región y al que acuden los visitantes como si de una moderna visita turística se tratara. La alusión al teatro como “Ka’ba de la consideración” (*Ka’bat al-‘ibar*) puede interpretarse en este sentido, como lugar de peregrinación y visita obligada<sup>235</sup>.

La noticia de Ibn Saïd al-Maġrībī es igualmente relevante aunque se trata en realidad de una cita de un autor anterior del siglo XII llamado al-Ḥiẓārī y autor de la obra *Kitāb al-Muṣhib*:

“Diu el *Muṣhib*: Morvedre és una de les famoses ciutats romanes d’Al-Andalus. Hi ha restes monumentals i el més importan té el teatre que es trova davant el palau-castell de la ciutat. Té forma de pinya i s’alça amb la més sòlida fàbrica esgló a esgló, fins a la grada més alta, a la qual només seu el rei sol.

<sup>233</sup> Ṣafwān b. Idrīs, *Adib al-Andalus*, 187-8/trad. en Alubudi, 1993-4, 223-5. También Franco Sánchez, 2006, 57-8.

<sup>234</sup> Varios restos antiguos debían ser visibles entonces. También el circo de Sagunto se mantuvo en buen estado hasta que fue destruido en el siglo XX: Hernández, *et al.* 1995.

<sup>235</sup> Junto con sus dimensiones, destaca igualmente su figura (*ṣakl*) perfecta “con su adorno correspondiente (*ḥaly naẓīm*)”, una referencia que podemos interpretar como una alusión al teatro, a sus líneas arquitectónicas, o a la presencia de estatuas o relieves que adornasen la *scena* y que todavía pudieran ser visibles.

Després, l'espai es va ampliant en baixar segons les categories socials, fins a l'última grada destinada a les gents que es posen sota la protecció dels reis però no són de la classe privilegiada dels íntims<sup>236</sup>.

La noticia resulta extraordinariamente singular. Nos ofrece una descripción minuciosa, pero sobre todo, una interpretación del edificio original en la que las gradas son ocupadas de acuerdo a un orden social, la parte alta se reserva a la realeza mientras que las gradas inferiores serían para el público, justamente al revés de cómo se jerarquizaban los asientos y las gradas en los teatros romanos. Lo interesante es que se trata de una interpretación inédita y que, además, va a ser repetida por autores posteriores como veremos a continuación.

Yāqūt y al-Qazwīnī son autores orientales tardíos y que basan sus noticias sobre al-Andalus en fuentes occidentales anteriores. En este caso sus referencias son muy escuetas, ambos señalan que en Murviedro “hay un teatro (*mal'ab*) y, si es verdad lo que se dice, una de las cosas más extraordinarias es que cuando un hombre sube en él, baja, y cuando baja, sube”, una descripción que resulta cuanto menos desconcertante y que no resulta fácil de interpretar<sup>237</sup>. E. Gozalbes Cravioto alegaba como explicación la configuración peculiar de acceso al monumento<sup>238</sup>. T. Gallega y F. Franco Sánchez acudían al mismo esquema social que aplicaba al-Ḥiḡārī en su noticia, pero esta vez pensando que Yāqūt sí seguía el esquema romano y ubicaba a la realeza en las gradas inferiores y al público en las superiores, de tal manera que cuando subes las gradas se baja en la escala social, y al bajar, se sube<sup>239</sup>.

En realidad ambas hipótesis me resultan poco convincentes. Creo más bien que ambos autores tuvieron acceso a fuentes anteriores que describían e interpretaban el teatro de Sagunto de manera peculiar, recurriendo a *topoi*, y que decidieron incluir la referencia dentro de los conocidos como “hechos extraordinarios” (*‘ayā'ib*) que fueron precisamente del gusto de las crónicas y obras de los siglos XII y XIII. En este sentido resulta interesante comparar estas noticias sobre el teatro de Sagunto con otras descripciones árabes similares de otros teatros antiguos como los de Cartago o

---

<sup>236</sup> Ibn Sa'īd al-Magribī, *Al-Mugrib*, ed. Sawqī Dayf, 1980, El Cairo, 375/trad. en Labarta, *et al.* 2011, 65, nº 12. E igualmente la traducción al castellano en Gallega, 1992, 96, n. 4. Sabemos también que al-Ḥiḡārī escribe su obra *K. al-Mushib* antes del 535/1140.

<sup>237</sup> Yāqūt, *Mu'jam*, V, 99/281-2; al-Qazwīnī, *Āḡār*, 378/trad. Roldán, 1992, 45-6.

<sup>238</sup> Gozalbes Cravioto, 2004, 86.

<sup>239</sup> Gallega, 1992, 96 y ss.; Franco Sánchez, 2006, 61.

Aleandría. El primero lo describía al-Bakrī con arcadas y columnas en varios pisos y con representaciones figuradas en sus puertas, denominándolo como alcázar (*qaṣr*) suspendido (*mu'allaqa*) sobre el mar, algo que recuerda la descripción que al-Rāzī hacía del teatro de Sagunto<sup>240</sup>. Para el teatro de Alejandría son al-Ḥimyarī y al-Maqrīzī los que aportan más detalles. El primero resalta su magnífica construcción, que todos los espectadores podían verse y eran visibles a su vez y que allí solían celebrarse fiestas y encuentros donde acudían toda clase de gente y donde los jóvenes jugaban a la pelota. Por su parte, al-Maqrīzī, también en el siglo XIV, destacaba igualmente el hecho de que todos podían verse en ese recinto, observar y escuchar incluso la lectura de un libro, y que estaba rodeado de siete columnas y varias pequeñas estatuas de bronce estaban situadas en el frente. Incluso señala que la gente que allí acudía se colocaba atendiendo a su orden social, lo que vuelve a traernos al caso de Sagunto<sup>241</sup>.

### **Los acueductos y las canalizaciones de agua**

Las noticias relativas a estructuras de ingeniería hidráulica, especialmente acueductos, conforman también un grupo muy destacado de noticias, tanto por el interés que parecen haber despertado acerca de su origen y funcionalidad en tiempos preislámicos como por las descripciones detalladas que ofrecen los autores árabes sobre estas ruinas, dotadas de una cierta perspectiva “arqueológica” al decir de A. Carrasco Machado, pero no exentas de detalles fantásticos de acuerdo a su consideración como “maravillas”<sup>242</sup>. De este modo, las descripciones incluyen *topoi* y referencias no siempre creíbles, relativas a las dimensiones de las estructuras descritas (habitualmente magnificadas y estereotipadas, puesto que se suele aludir por lo general a los cien codos de altura) o a la continuidad en el uso de algunos acueductos en época islámica, y que deben ser consideradas con cautela.

La consideración de “maravilla” resulta evidente en el caso del acueducto de Tarragona, el *Pont del Diable*, cuyos restos ya fueron identificados por Pons d'Icart en 1572 y que hoy en día se interpretan como parte del acueducto de Francolí<sup>243</sup>. Es

---

<sup>240</sup> Al-Bakrī, *K. al-masālik*, 1179/trad. de Slane, 1913, 93-4. Pavón Maldonado, 1999, 669; Caiozzo, 2009, 139. Al-Bakrī denomina a este edificio como *mu'allaqa* y lo define como *qaṣr*, pero no parece que deba identificarse con el teatro de la ciudad, sino con otro de sus edificios de espectáculos.

<sup>241</sup> Hamarneh, 1971, 84-5 con el texto árabe de al-Ḥimyarī y traducción al inglés en pp. 93-110.

<sup>242</sup> Picard, 1996, 110; Carrasco Machado, 1996, 61.

<sup>243</sup> Sobre los dibujos de Wyngaerde de las ruinas de Tarraco y el estado en el que se encontraban sus ruinas y monumentos puede verse la publicación de la exposición *El renaixement de Tàrraco. 1563: Lluís Pons d'Icart i Anton Van den Wyngaerde* o Dupré, 1994.

mencionado por Ibn Gālib, cuya descripción se conserva en al-Maqqarī, quien afirma que el acueducto transportaba el agua desde el mar hasta la ciudad gracias a un ligero desnivel que permitía que el agua pusiera en movimiento los molinos de la ciudad<sup>244</sup>. Igualmente, el *Dikr* señala por ejemplo que Tarragona “tiene molinos que se mueven gracias al agua marina, que es conducida hasta ellos por métodos artificiales y de ingeniería”<sup>245</sup>, y al-Ḥimyarī menciona unos molinos, construidos por los Antiguos, pero indicando que eran de viento<sup>246</sup>.

En Huelva por ejemplo, al-Ḥimyarī alude a que la ciudad:

“est alimentée en eau par un aqueduct (*qanāt*), formé d’arches de large ouverture, qui traverse de hautes montagnes. L’eau est amenée jusque dans la partie la plus basse de la ville et sert à l’irrigation d’une partie de ses jardins. On se sait d’où cette eau provient exactement”<sup>247</sup>.

Los datos que se conocen acerca del acueducto de Huelva son escasos pero parecen avalar esta descripción de al-Ḥimyarī (acaso procedente de al-Bakrī)<sup>248</sup>. Y lo mismo se puede señalar con respecto a Jaén (*Aurgi*), donde las fuentes árabes también aluden al sistema de captación y canalización de aguas romano. Al-Muqaddasī (m. c. 378/988) mencionaba la existencia de doce fuentes en la ciudad, tres de las cuales proporcionaban un caudal importante<sup>249</sup>. El *Dikr* destaca a Jaén como una ciudad antigua conocida por ser una estación termal<sup>250</sup>. Pero la descripción más detallada es la de al-Ḥimyarī:

“A l’intérieur de Jaén même, il y a des sources et des eaux jaillissantes: c’est ainsi qu’on y voit une abondante source d’eau douce revouverte d’une voûte en maçonnerie qui date de l’antiquité (*al-awwal*); elle se déverse dans un grand

---

<sup>244</sup> Al-Maqqarī que cita a Ibn Gālib al describir el acueducto de Tarragona en *Nafh*, I, 202/I, 77. Acerca de los acueductos de Tarragona: Fernández Casado, 2008 (1972), 29-52 y 258-9.

<sup>245</sup> *Dikr*, 72/78.

<sup>246</sup> Al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 392/153. Sobre las noticias árabes de Tarragona: Gozalbes Cravioto, 2004, 87.

<sup>247</sup> Al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 63/44.

<sup>248</sup> Se ha documentado en Fuente Vieja un tramo de 125 metros de longitud del sistema de captación de aguas subterráneas y restos del sistema urbano que distribuía el agua en la ciudad mediante tuberías de plomo. Parece que contaría con algunos tramos exteriores de *arquationes*, a los que se refiere al-Ḥimyarī. Se mantuvo en uso hasta prácticamente el siglo XX, por lo que la noticia de que aun abastecía a la ciudad en época musulmana no resulta descabellada: García Sanz y Rufete Tomico, 1996; Sánchez López, 2008, 130; Sánchez López y Gozalbes Cravioto, 2012, 15.

<sup>249</sup> Salvatierra y Alcázar, 1996, 97. Al-Muqaddasī es autor del *Aḥsan al-taqāsīm fī ma’rifat al-aqālīm*, ed. De Goeje, 1967, 3/trad. Collins, 2001. Acerca de este autor: *E.I.* 2ª ed; García Sanjuán, 2006, 48-50 y Tixier, 2014, 40-9.

<sup>250</sup> *Dikr*, 46/52.

bassin (*birka kabīra*), dont l'eau servait à alimenter plusieurs thermes: le *Ḥammām ar-Tawr* (Termas del Toro), où se trouve une statue de taureau en marbre; le *Ḥammām al-walad*; le *Ḥammām Ibn as-Salīm*, le *Ḥammām Ibn Tarafa*; le *Ḥammām Ibn Ishāq*; le surplus de cette eau sert à l'irrigation de vastes étendues de terrain. Parmi les sources de Jaén, on peut citer aussi celle nommée '*Aīn al-balāṭ*, qui est recouverte d'une salle voûtée de construction antique (*al-awwal*) et dont le débit n'accuse jamais de diminution: elle alimente les thermes connus sous le nom de *Ḥammām Husain*, et va ensuite irriguer, elle aussi, une grande étendue de terrain. Une autre source de Jaén est '*Aīn Satrūn*: son eau est abondante et très bonne et permet également l'irrigation d'une vaste superficie'<sup>251</sup>.

Esta descripción parece ser de nuevo bastante ajustada a la realidad arqueológica y ha sido analizada por V. Salvatierra Cuenca y E. Alcázar Hernández, en su estudio acerca de la distribución de agua en el Jaén islámico. Al-Ḥimyarī menciona tres fuentes que abastecían la ciudad y sus huertos. La primera de ellas y la que disponía de mayor caudal sería la Fuente de la Magdalena. Uno de los cinco baños que alimentaba sería el *Ḥammām ar-Tawr*, que acaso podría identificarse con las termas romanas construidas por Cayo Sempronio, *duumvir* y *pontifex*, y su hija Sempronia Fusca, según la dedicatoria conservada (CIL II<sup>2</sup>/5,30). La alusión a la presencia de una figura de un toro de mármol (acaso una escultura ibérica, habitual en la zona) corroboraría su cronología preislámica. E igualmente, la alusión de al-Ḥimyarī a que el agua restante era derivada a las zonas de regadío parece corresponderse con la existencia de un acueducto romano en la Senda de los Huertos, destruido en 1853, y que conducía el agua hasta las huertas al este de la ciudad<sup>252</sup>.

Igualmente, al-Idrīsī y al-Ḥimyarī (que sigue al anterior) aludían en Toledo a una máquina hidráulica (*na'ūra*) que hacía elevar el agua a noventa codos de altura, hasta el acueducto (*qaṅṭara*), compuesto de un solo arco, y que la conducía hasta el centro de la ciudad<sup>253</sup>. La realidad es que, aunque Toledo contó con un acueducto en época romana, no hay evidencias para afirmar que estuviera todavía en pie y en uso en época islámica, ni aun todavía en época visigoda. Las noticias árabes aluden con claridad a un puente

<sup>251</sup> Al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 183/88-9.

<sup>252</sup> Las dos fuentes restantes, la '*Aīn al-balāṭ* (el término *balāṭ* parece remitirse a una cronología preislámica) y la '*Aīn Satrūn*, corresponderían con la fuentes de S. Francisco (localizada en el interior de la ciudad) o la Fuente de Santa María, situada en el exterior, pero que abasteció a la ciudad como avala la existencia de una arcada en el Barranco de los Escuderos, parte de un acueducto seguramente de época romana: Salvatierra y Alcázar, 1996; Jiménez Cobo, 2002 y Sánchez López, 2008, 132.

<sup>253</sup> Al-Idrīsī, *Description*, 187/228; al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 393/157.

(*qanṭara*), seguramente el puente de Alcántara, y la noticia debe tomarse con toda la cautela<sup>254</sup>.

En Almuñécar, las descripciones del acueducto son más precisas y verosímiles. Al-‘Uḍrī, al-Idrīsī y al-Ḥimyarī lo describen en estos términos respectivamente:

“En Almuñécar hay una fortaleza antigua (*hiṣn qadīm*) y bien defendida. Se encuentran en ella numerosas ruinas antiguas (*āṭār al-awwal kaṭīra*), como los vestigios de una acequia (*sāqīya*) que llevaría el agua hasta la fortaleza. En las proximidades de la misma, por el lado norte, hay un ídolo (*ṣanam*) construido en piedra y yeso, de sólida factura; su altura era superior a los cien codos. El agua que llega a la fortaleza se vierte desde lo alto y desciende hasta el suelo; después, corre en dirección al castillo y asciende a lo largo del ídolo. Hay restos (*āṭār*) de todo esto que han llegado hasta nuestros días”<sup>255</sup>.

“Un edificio (*banā’a*) cuadrado que se asemeja a una columna (*kā-l-ṣanam*), de ancha en su base y estrecha en la parte superior. Hay dos acanaladuras en ambos lados, que se unen y se prolongan desde la base hacia arriba. En el ángulo formado por uno de estos lados hay un recipiente hundido en el suelo y destinado a recibir aguas traídas aproximadamente 1 milla de distancia por un acueducto compuesto de muchas arcadas construidas en piedra muy dura. Los hombres instruidos de Almuñécar dicen que el agua subía hasta la parte superior del obelisco (*al-manāra*) y luego descendía por el lado opuesto, donde había un pequeño molino. Sobre la montaña que domina el mar, todavía se pueden ver hoy en día los restos, pero nadie sabe su propósito”<sup>256</sup>.

“On y trouve de nombreuses ruines antiques (*āṭār al-awwal*); les Anciens y avaient fait des adductions d’eau (*qānat*) et y élevèrent des monuments (*āṭār*) dont certains subsistent. A proximité de la foreresse, du côté du Nord, on remarque un important château d’eau (*daimās*) bâti en pierres de taille (*hayāra marba’*): carré à la base, il est en pointe au sommet et a une hauteur d’environ cent coudées. L’eau qui vient se déverser dans cet édifice peut s’écouler au sommet par une bouche de trop-plein (*manfas*). Sur la face Nord de ce château d’eau (*daimās*), du haut

---

<sup>254</sup> La descripción ha sido puesta en relación con el acueducto de Toledo, aunque Fernández Casado consideraba que estas descripciones parecen referirse al puente de la ciudad y a una noria (*na’ūra*): Fernández Casado, 2008 (1972), 207-218. Por su parte B. Pavón sí otorgaba cierta credibilidad a las noticias y apunta a un acueducto, una noria o una construcción similar, distinta al puente, y que transportaba el agua al interior de la ciudad: Pavón Maldonado, 1997.

<sup>255</sup> Al-‘Uḍrī, *Tarṣī*, 90/trad. Sánchez Martínez, 1976, 57, señala que los cien codos se suponen rassaśes y equivaldrían a unos 71 metros.

<sup>256</sup> Al-Idrīsī, *Description*, 199/242-3. Traducción al castellano en Fernández Casado, 2008 (1972), 205.

jusqu'au bas, on a sculpté dans la largeur une sorte de gouttière qui permet à l'eau de ce trop-plein de couler jusqu'au sol: ce dispositif donne la preuve que l'eau qui était amenée au château provenait d'un point situé à un niveau plus élevé que ce monument”<sup>257</sup>.

Las referencias de al-‘Uḍrī y al-Idrīsī son las más interesantes, mientras que al-Ḥimyarī parece seguir la descripción del primero, aunque presenta algunos detalles ausentes en ambos autores. Los tres parecen describir una misma estructura cuadrada y elevada, definida como un ídolo (*ṣanam*) por al-‘Uḍrī, como un edificio (*banā’a*) que se asemeja a una columna (*kā-l-ṣanam*) o un obelisco o faro (*al-manāra*) por al-Idrīsī, y como un “castillo de agua” (*daimās*), según al-Ḥimyarī. Estaba construido con piedra y yeso, con una altura de cien codos, y presentaba acanaladuras en dos de sus lados, por los que los autores señalan que habría discurrido el agua. Los autores describen además las arcadas del acueducto, que se conservan en la actualidad. Al-‘Uḍrī parece aludir al acueducto como *sāqīya*, mientras que la descripción de al-Idrīsī es más precisa y alude al acueducto con el término *qanāt*, indicando que discurría durante una milla. Sin embargo, los autores no parecen tener claro el propósito o la estructura del acueducto y señalan que abastecería a la fortaleza de Almuñécar o a un molino<sup>258</sup>.

En Cádiz las fuentes árabes se refieren a las ruinas de un puente por el que discurría también un acueducto que abastecía la ciudad y que dio pie a diferentes relatos sobre su origen preislámico, aludiendo como artífices a Alejandro Magno/Dū l-Qarnayn, a un mítico rey goda denominado *Sant Bāṭar* o *Sanb.ṭarīn* (¿San Pedro?) o a una anónima princesa gaditana, tal y como ya hemos visto. Así, el relato de al-Zuhrī señala que “según cuentan los cristianos en sus crónicas, existía sobre él [se refiere al Guadalete] un puente (*qanṭara*) de treinta arcos (*qūsā*). Dicho río desembocaba en el Océano a través de una boca llamada Sancti Petri (*Šant Baṭār*)”<sup>259</sup>. Posteriormente añade con más detalle:

---

<sup>257</sup> Al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 548-9/225-6. También alude a él Ibn al-Jatīb.

<sup>258</sup> Se ha apuntado que este edificio cuadrado descrito correspondiera a un *castellum aquae* o a una *collumnaria*, y que sería la estructura romana denominada “Cueva de los Siete Palacios”. Las prospecciones en el lugar no han documentado ningún tipo de revestimiento de estuco (necesario para impermeabilizar la estructura) y que menciona al-‘Uḍrī. J. Martínez ha propuesto que esta estructura fuese en realidad la torre de la actual iglesia de la Encarnación, indicando que ésta podría haber servido para despresurizar el agua. Acerca del acueducto de Almuñécar: Pavón Maldonado, 1997, 281, nota 18; Fernández Casado, 2008 (1972), 189-99, 260-1; Sánchez López, 2008 y 2012; Sánchez López, Pérez Marrero y Orfila Pons, 2010 y Martínez Jiménez, 2013, 147-8.

<sup>259</sup> Al-Zuhrī, *K. al-Ŷugrāfiyya*, 236/157-8.

“El rey de Cádiz era un godo llamado *Sanb.ṭarīn* que fue el que trajo el agua desde la serranía de Ronda hasta Cádiz. La hizo pasar por Sancti Petri, por esta montaña y por los arcos del acueducto hasta llegar al alcázar gaditano, hasta las famosas cisternas cubiertas”<sup>260</sup>.

El *Dikr* por su parte alude entre las ruinas (*āṭār*) de Cádiz a un:

“canal (*qanāt*), que aun perdura, que lleva el agua por su parte superior durante dieciséis millas desde Tempul (*Ṭanbīl*) hasta Cádiz. Dicho canal está construido con recios bloques de piedra; cuando la conducción de agua llega a depresiones o praderas bajas se eleva sobre puentes apoyados en pilares y arcos; así alcanza la orilla del mar, que es atravesado por medio de construcciones elevadas y acueductos (*qanāṭir*) sin solución de continuidad que se alzan en medio del mar y fabricados con rocas desbastadas, cal y plomo. Finalmente llega a Cádiz”<sup>261</sup>.

Otro autor, Yāqūt, vinculaba la construcción de este acueducto a la prueba impuesta por la princesa de Cádiz a los dos pretendientes que querían obtener su mano en matrimonio. Su relato presenta una descripción con algunas similitudes:

“El *iqḷīm* de *al-Aṣnām* (El distrito de los Ídolos) se halla en al-Andalus y es una dependencia de *Šaqūna* (Sidonia), en al-Andalus. En él hay un castillo (*ḥiṣn*) conocido con el nombre de Tempul (*Ṭubayl*). En su subsuelo hay un manantial de agua dulce que los antiguos (*al-'Awā'il*) canalizaron y condujeron hasta la isla de Cádiz en rocas machihembradas, atravesando las montañas. Allí donde encontraron declives construyeron puentes y sifones hasta llegar al mar e introdujeron los canales en una extensión de seis millas hasta llegar a Cádiz. Se dice que todavía pueden verse sus restos”<sup>262</sup>.

Y al-Maqqarī señala algunos datos inéditos, especialmente que cuando el acueducto alcanzaba la costa pasaba a internarse en el subsuelo y, siguiendo un trazado subterráneo, llegaba hasta Cádiz. Además, vincula su construcción, al igual que Yāqūt, a la prueba impuesta por la princesa gaditana, y es el único que relaciona el acueducto

---

<sup>260</sup> Al-Zuhrī, *K. al-Ŷugrāfiyya*, 238/159.

<sup>261</sup> *Dikr*, 65-6/72.

<sup>262</sup> Yāqūt, *Mu ṡam*, I, 212, y IV, 290-1/75-6 y 235-7.



gaditano con las descripciones del mítico puente que cruzaba el Estrecho de Gibraltar que se atribuía a Dū l-Qarnayn/Alejandro Magno<sup>263</sup>.

Las evidencias arqueológicas que se conocen sobre el acueducto de Cádiz confirman que los relatos árabes presentan una descripción ciertamente verosímil y aceptable. Tal y como señala Fernández Casado, éste sería uno de los acueductos de Hispania que recorría una distancia mayor, desde la zona de Tempul hasta el antiguo puente de Zuazo, alcanzando finalmente unos depósitos rectangulares que se encuentran bien documentados por distintos autores desde el siglo XVI y que aun existían en el siglo XIX, junto a las Puertas de Tierra y las ruinas del antiguo anfiteatro de la ciudad, de tal manera que parece aceptable identificar el edificio de espectáculos y estos depósitos con el palacio y las cisternas del rey *Sant Bāṭar* o *Sanb.ṭarīn*, a las que alude al-Zuhrī. Las descripciones árabes reflejan acertadamente también el trazado que seguía el acueducto y los distintos tramos que componían este recorrido, conformado a partir de *arquationes*, túneles y un tramo final de sifón o tuberías a presión que podría corresponder con el tramo subterráneo al que se refería al-Maqqarī<sup>264</sup>.

Las noticias árabes sobre los acueductos de Mérida son el ejemplo más destacado de estas descripciones (fig. 13). En *Rasis* se señala que los césares y reyes de la antigüedad se dedicaron a “fazer y aduzir las aguas de muy lexos e por muy grant maestría, por muy grant fuerça”<sup>265</sup>. La noticia parece provenir de al-Rāzī puesto que queda repetida en autores posteriores. Al-Bakrī aludía a sus restos antiguos y “a las aguas a ella conducidas”, y del mismo modo, al-Rušāṭi señalaba que los reyes antiguos “dejaron constancia de su poder trayendo agua desde fuera mediante la construcción conocida por ‘La Brillante’ (*al-Barīqa*)”, que podría aludir al acueducto de Los Milagros o al de San Lázaro, puesto que ambos cruzaban el río Albarregas (*Barraeca*), del que deriva su nombre, y sus ruinas serían visibles y apreciables<sup>266</sup>.

---

<sup>263</sup> Al-Maqqarī, *Nafh*, I, 202 y 243-8/I, 77 y 257-63. Cita en la primera ocasión a Ibn Šā'id al-Magrībī y, dado que tanto éste como el propio Yāqūt recurren en sus informaciones a Ibn Gālib, parece razonable pensar que éste recogería la descripción del acueducto de Cádiz. En la segunda mención sigue para ello a Ibn Jallikān, *Wafayāt*, V, 323-8.

<sup>264</sup> Martínez Montávez, 1974, 47-8 ya analizó el texto de al-Zuhrī. Acerca del acueducto de Cádiz, el puente de Zuazo y los depósitos: Fernández Casado, 2008 (1972), 202-3; Lagóstena y Zuleta, 2009; Pérez y Bestué, 2008 y 2010. Acerca del anfiteatro: Lapeña Marchena, 1996.

<sup>265</sup> *Rasis*, 71-2.

<sup>266</sup> Al-Bakrī, *K. al-masālik*, 1519/34-5 y al-Rušāṭi, *Iqtibās*, 54/trad. Torres Calzada, 2014, 243. A. M<sup>a</sup>. Canto vinculaba la descripción de al-Rušāṭi con el acueducto de Los Milagros e indicaba que, a partir de esta noticia podíamos conocer el nombre latino del acueducto, *Aqua Barraeca*. Sin ir tan lejos, la

Más detalladas son las noticias de al-Idrīsī, al-Zuhrī, el *Dikr* o al-Ḥimyarī que vinculan las ruinas de la ciudad con la mítica reina preislámica *Mārīda b. Horosus/Harsus* o con poblaciones míticas como los *Jazar*. En concreto, a los autores aluden a dos edificios, la Casa de la Cocina (*Dār al-ṭabīj*) y un palacio (*qaṣr*), conectados a través de canales y acueductos, y que, tal y como ya hemos visto, han de corresponder con el teatro y el anfiteatro de la ciudad. Al-Idrīsī y al-Ḥimyarī, los describen y señalan su curiosa utilidad en época preislámica:

“Entre las habitaciones de la ciudadela (*qaṣr*) que están en ruinas, se ve una que se llama la cocina (*Dār al-ṭabīj*), y he aquí por qué: esta sala está colocada encima de la sala de recepciones del palacio (*qaṣr*), el agua llega ahí por medio de un canal (*sāqiya*) del que aun quedan trazas, bien que ahora está seco. Se colocaban platos de oro y plata que contenían toda clase de manjares en el canal, por encima del agua, de tal modo que conducidos por ésta llegaran a colocarse delante de la reina, y entonces se depositaban ante la reina. Cuando la comida había terminado, se volvían a colocar los platos sobre este canal y volvían al alcance del cocinero, que los secaba después de haberlos lavado. El agua descendía en seguida a las alcantarillas del palacio (*qaṣr*). Lo que había todavía más curioso (*garā'ib*) era la manera de conducir las aguas a este edificio (*al-qaṣr*). Se habían elevado muchas columnas llamadas *arṣālāt*, que subsisten todavía sin haber sufrido las injurias del tiempo. Las había más o menos altas, según lo exigía el nivel del suelo encima del cual se colocaban, y la más alta tenía cien codos. Todas estaban colocadas en línea recta. El agua llegaba allí por medio de cañerías que hoy no existen, pero las columnas existen todavía y están construidas con tanto arte y solidez que podía creerse que eran de una sola pieza”<sup>267</sup>.

Por su parte, también al-Zuhrī y el *Dikr* (siguiendo a éste) describen con detalle los acueductos de la ciudad que estaban conectados con un edificio denominado *al-Qarṣūna* o *al-furūnā* que, por sus características, debe relacionarse igualmente con el anfiteatro o del teatro emeritense:

“De las maravillas [de la ciudad de Mérida] destacan las *arcillas* (*arṣālāt*) que son columnas de mármol, de una longitud de treinta codos cada una. Encima de cada columna se alza otra segunda, hábilmente contrapesada y de la mejor

---

asociación me parece clara dado que el acueducto atraviesa el río Albarregas y que evoca el nombre de *al-Barīqa*: Canto, 2001b, 31, nota 63, y 58.

<sup>267</sup> Al-Idrīsī, *Description*, 182/220-1 y trad en Saavedra, 1881, 171; al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 518-9/211.

fábrica. Entre columna y columna [hay una distancia de] veinte codos y de extremo a extremo de cada dos columnas se ha tendido otra, cóncava y excavada como un canal. Dichas *arcellas* (*arḡālāt*) se elevan en el aire y conducen agua cubriendo en tierra [una distancia de] ocho parasangas, más o menos. El agua circula por encima de ellas hasta que llega a un lugar llamado “la corachona” (*al-Qarḡūna*) [...] en su parte superior se han excavado conductos por lo que el agua desciende a una pila de mármol blanco, cuya circunferencia mide ochenta codos”<sup>268</sup>.

Las descripciones de estos autores resultan pues detalladas, pero no por ello menos confusas y difíciles de poner en relación con los cuatro acueductos con los que era abastecida Mérida en época romana (el de los Milagros, el de San Lázaro, el de Cornalvo y el de las Abadías). No resulta fácil precisar si los autores se refieren a un mismo acueducto y cuál sería éste. Al-Idrīsī y al-Ḥimyarī describen un acueducto en desuso, pues apuntan a la existencia de cañerías que “hoy ya no existen”, pero que se conserva en buen estado y que en algunos puntos alcanza los cien codos de altura. Al-Zuhrī y el *Dikr* parecen aludir a un sistema todavía en funcionamiento y señalan que entre cada columna hay una distancia de 20 codos y que las *arḡālāt* se extienden durante ocho parasangas<sup>269</sup>. Sí hay algunos detalles coincidentes y significativos. Si asumimos que los edificios descritos serían el teatro y al anfiteatro de la ciudad, parece probable que el acueducto al que aluden los autores fuera uno de los dos (San Lázaro y Cornalvo) vinculados a este sector de la ciudad. Según los autores, el agua circulaba a través de un canal circular (*sāqiya*) y caía por las alcantarillas del palacio, según al-Idrīsī, o a una pila de mármol blanco, según al-Zuhrī. Podría tratarse entonces del acueducto de San Lázaro, cuyas ruinas resultaban imponentes y que, tras ser destruido y reparado en múltiples ocasiones, aun transportaba agua en el siglo XVI. Éste concluía su recorrido en la denominada “Casa del Anfiteatro”, desde donde se distribuiría el agua al resto de la ciudad, y estaba conformado a partir de varios arcos construidos en *opus quadratum* sobre los que se situaba un segundo nivel de construcción mixta a base de ladrillo y

---

<sup>268</sup> Al-Zuhrī, *K. al-Ŷugrāfiyya*, 221/148-9 y notas al pie respectivas y *Dikr*, 57/63-4.

<sup>269</sup> La parasanga es a distancia que podía recorrer un caballo en una hora y que equivaldría a 5, 985 kilómetros: Canto, 2001b, 46, nota 111. Ocho parasangas serían 48 kilómetros aproximadamente, una distancia a todas luces desproporcionada.

pequeños sillares, algo que parece recordar la descripción que realizan las fuentes árabes, y que distinguen igualmente dos niveles de construcción<sup>270</sup>.

Además, este acueducto no sería el único que describen las fuentes y que podría identificarse. En concreto, al-Idrīsī menciona:

“el gran acueducto (*al-bināiat*) situado en el Oeste de la villa (*fī garb al-madīna*) y notable por su altura, longitud y el número de sus arcos por encima de estos arcos han practicado arcos abovedados que comunican la extremidad del acueducto (*al-qanṭara*) con el interior de la ciudad, o que hacen invisible al que marche por ellos. En la bóveda hay un tubo que va hasta la villa (*fī dājl hadā al-dāmūs qanāt mā’a tsl al-madīna*). Los hombres y los animales pasan por encima de estas bóvedas, cuya construcción es de las más sólidas y el trabajo de los más notables”<sup>271</sup>.

A. Canto indicaba lo sorprendente de esta descripción. Al situarse al oeste se trataría del acueducto de los Milagros, pero señala que, dada la orientación inversa en el mundo islámico, también podría corresponder con el acueducto de San Lázaro<sup>272</sup>. Sin embargo, creo que en este caso se trata de un error a la hora de traducir las fuentes árabes. Al-Idrīsī parece describir no tanto un acueducto como en realidad un puente (*qanṭara*). Esto otorgaría mayor sentido a la afirmación de que hombres y animales pasaban por encima de estas bóvedas. Tampoco la localización al oeste de la ciudad (*fī garb al-madīna*) presenta dudas al respecto. Además, al-Ḥimyarī también parece aludir a esta construcción. Ratifica su localización y no especifica su función como conducción de agua. Únicamente señala que cerca de su puerta, en dirección oeste (*al-garb*), se encuentran unas arcadas sólidamente construidas, de cincuenta codos de desarrollo cada una, hasta un número de 360<sup>273</sup>. Por tanto, quizás haya que pensar que al-Idrīsī esté aludiendo al puente que cruza el río Albarregas, mientras que al-Ḥimyarī parece referirse a los restos del acueducto de los Milagros.

---

<sup>270</sup> Alba, 2001b, 72; Gijón, *et al.* 2001, 27-30; Arias, 2001; Álvarez Martínez, 2011, 161-4, 167-8 y Mateos y Pizzo, 2011, 187. Acerca de este acueducto: Álvarez Martínez, 2007, 196; Fernández Casado, 2008 (1972), 134-7; Gómez, *et al.* 2010, 134-5.

<sup>271</sup> Al-Idrīsī, *Description*, 182/220 y trad castellana en Saavedra, 1881, 170-1.

<sup>272</sup> Canto, 2001b, 35 y 58. A favor de esta hipótesis apunta a una serie de descripciones proporcionadas por eruditos de los siglos XVIII y XIX que, al igual que al-Idrīsī, señalan que un hombre a caballo podía pasar por debajo de esta estructura o que un hombre podía internarse por su bóveda.

<sup>273</sup> Al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 518/211. La puerta en cuestión debe de ser la que daba al puente y al acueducto sobre el río Albarregas y que comunicaba Mérida con *Asturica Augusta*. La noticia difiere de al-Idrīsī y aporta detalles ausentes hasta el punto de que lo más probable es que al-Ḥimyarī recurra aquí a otras de sus fuentes (quizás al-Bakrī, del que conservamos una escueta referencia a los acueductos emeritenses).

## Estatuas: el Ídolo de Cádiz.

Las noticias referentes a estatuas son también por lo general muy detalladas y verosímiles. El hallazgo de una estatua en Itálica es un ejemplo extraordinario de ello y que ya hemos visto, pero no el único. Otra noticia alude una nueva estatua localizada igualmente en Sevilla, en un baño termal (*ḥammā*) frecuentado por al-Mu'tadid, emir del reino taifa sevillano (433-461/1042-1069), por lo que no debemos pensar en principio que se trate de la misma de Itálica. La noticia proviene de un poema de Ibn Zaydūn (m. 463/1071):

“En el centro [se ve] una estatua (*dumya*) cuyo aspecto, en su conjunto, os seduce,  
y cada detalle os hechiza.

Su piel (*bašar*) es de un blanco puro, su mejilla de un óvalo pulido, su rostro  
gracioso y su mirada púdicamente baja.

Su talle se alza esbelto como la rama de sauce almizclado al que una tierra fértil ha  
regado y nutrido con abundancia.

Su sonrisa, si se riera francamente, mostraría el bello orden de sus dientes, blancos  
como granizos.

Al volverse, lo hace con un movimiento (*iltifāt*) que en su gracia sin medida es una  
insinuación (*ta'rid*) que os sugiere la idea (*iḥā'*) [del placer amoroso]”<sup>274</sup>.

Ciertamente, estas noticias reflejan varios *topoi*. Por ejemplo la estatua que cobra vida o que parece estar animada o la imagen que por sus rasgos y su belleza seduce, hechiza e induce al placer y al enamoramiento. En al-Andalus la alusión a estatuas parece ser un tema habitual en los poemas y en ellos es habitual encontrar estos *topoi* donde algunos términos empleados parecen jugar con la idea de una imagen que puede cobrar vida<sup>275</sup>. Sin embargo, ello no es un obstáculo para considerar estas imágenes como real, tal y como ya he señalado<sup>276</sup>.

Un último ejemplo a destacar es el Ídolo de Cádiz, seguramente el monumento preislámico mejor descrito y que mayor atención suscitó de todo al-Andalus, pero del que curiosamente no contamos con ninguna evidencia arqueológica, aunque sin duda se

<sup>274</sup> Ibn Zaydūn, *Dīwān*, 1932, 86-7/trad. en Pèrés, 1953, 336; Cressier, 2001, 321; 2002, 46. Sobre Ibn Zaydūn: *B.A.*, VI, nº 1443.

<sup>275</sup> En la poesía andalusí las mujeres son a veces descritas como estatuillas (*dumya*) de marfil, y un autor como Ibn Ḥazm puede imaginar a su amada, como si fuera una “ilusión del alma” o una “estatua alzada en el espíritu (*šūra muttilat*)”. Éstos y otros ejemplos en el análisis realizado por H. Péres que añade que *šūra* acabará significando “mujer hermosa”: Pèrés, 1953, 330-332.

<sup>276</sup> Pèrés, 1953, 333-8, 341-4.

trataba de un monumento y una estatua reales<sup>277</sup>. Varios argumentos sostienen esta idea. El más relevante es por supuesto la larga lista de autores que se refieren a él y la coincidencia en sus versiones, pero también cabe mencionar dos representaciones del Ídolo conservadas en manuscritos: por un lado, en uno de los manuscritos conservados de la obra de al-Garnāfī (fig. 14)<sup>278</sup>; y por otro, en uno de los manuscritos de la *Estoria de España* de Alfonso X, adornado con miniaturas de gran calidad (fig. 15)<sup>279</sup>.

La primera noticia alusiva al Ídolo de Cádiz entre los autores árabes corresponde al *Kitāb al-Tiḡān* de Ibn Hišām, tal y como ya he indicado, quien alude a él como uno más de los faros que Dū l-Qarnayn había construido en el confín del mundo: un faro (*manāra*) coronado por una estatua de cobre. Sin embargo, no menciona su localización en Cádiz, aunque sí alude a al-Andalus y a la zona del Estrecho de Gibraltar<sup>280</sup>. La localización concreta y la adscripción del monumento a Hércules aparece ya en al-Mas'ūdī. En su primera obra, el *Murūy*, alude a los faros de cobre y piedra (*al-manār al-nuḥās wa al-hayāra*) construidos por Hércules el rey gigante (*Hirqal al-malik al-Ŷabbār*) y que tienen inscripciones (*kitāba*) y están coronadas por estatuas (*timṭāl*)<sup>281</sup>. La referencia en su obra posterior, el *Tanbīh*, es más interesante ya que menciona un “faro grande (*manāra 'azīma*) de admirable fábrica, con una columna (*'amud*) en su cima, y sobre ésta una estatua de cobre (*timṭāl min al-nuḥās*)” situada en Cádiz y construida junto con otras estatuas por Hércules a las que denomina también como los Ídolos de *Herakles* (*aṣnām Hirqal*), tomando la referencia directamente de las fuentes

<sup>277</sup> Mencionan el Ídolo: Ibn Hišām, *K. al-Tiḡān*, ed. Lidzbarski, 263-312, ed. Hyderabad 1347, 83; al-Mas'ūdī, *Murūy*, ed. y trad. corregida por Pellat, 1965/6, I, n° 273 y *K. al-Tanbih*, 68-9/101-2; *K. Hurūšiyūs*, 21, n° 15; Al-Bakrī, *K. al-masālik*, 1496/20; Ibn Ḥayyān, *Muqtabis*, ed. Makkī, 1973, 277-8; Ibn 'Abd al-Barr, *Bahyat al-mayalis*, ed. al-Hawli, 1986, III, 180-1/trad. en Abellán, 2005, f.30; al-Idrīsī, *Description*, 2/1; al-Garnāfī, *al-Mu'rib*, 71-2/141; *idem*, *Tuhfat*, ed. al-Arabi, 1989, 61-3, ed. Ferrand, 1925, 69-70/trad. Ramos, 1990, 46-7; al-Zuhrī, *K. al-Ŷugrāfiyya*, 236-240/157-62; Ibn Gālib, *Farḥat*, 25/382; al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 448-9/173-8; *Dikr*, 65-7/71-3; Ibn Abi Zar, *Rawḍ al-Qirtas*, trad. Huici Miranda, 1964, II, 509; Ibn Waṣīf Šāh, *Mujtaṣar al-'ayā'ib*, trad. Carra de Vaux, 1984, 311-3; al-Dimasqī, *Nujba*, ed. Fraehn y Mehren, 1923, 131 y 243/trad. Mehren, 1964, 348; Ibn al-Wardī, *Jaridat*, ed. 1910, 107; Yāqūt, *Mu'ŷam*, IV, 290-1/235-7; al-Qazwīnī, *Āṭār*, 369/trad. Roldán, 1990, 145-6; *idem*, *K. 'ayā'ib al-majluqāt*, 124; Ibn al-Jallikān, *Wafayāt*, V, 324-7; al-Maqqarī, *Nafh*, I, 244-5/I, 21, 71-80, 257-263. Y también autores cristianos: la *Crónica del 754*, la *Crónica Pseudo-Isidoriana*, *Pseudo-Turpin*, Jiménez de Rada, Alfonso X, la *Crónica del Moro Rasis* o la *Crónica de 1344*.

<sup>278</sup> Ms. 2168 de la Biblioteca Nacional de París, titulado *K. tame albab wa-sahr al-adab*, fol. 16r.

<sup>279</sup> Ms. *Y.I.2, f.4r*, datado en el siglo XIII y conservado hoy en la Biblioteca del Monasterio del Escorial: Cómez Ramos, 1979 y Domínguez Rodríguez, 1989.

<sup>280</sup> Este relato en Doufikar-Aerts, 1996, 199, a partir de la edición de Lidzbarski, 1983, 287; o en Marín, 1991, 75-6, a partir del *K. al-Tiḡān*, ed. Hyderabad en 1347H, 83.

<sup>281</sup> Al-Mas'ūdī, *Murūy*, I, 257-8/trad. en castellano de E. García Gómez en Serra, 1949, 164-5.

clásicas que aluden en realidad a las Columnas de Hércules, tal y como ya he evidenciado<sup>282</sup>.

En al-Andalus las referencias al Ídolo son similares y contemporáneas a las de al-Mas'ūdī o seguramente anteriores a ellas. El *Kitāb Hurūšiyūs* alude a la isla de Cádiz y el Ídolo de Hércules (*yazīrat Qādis šanam Hirkuliš*) siguiendo para ello el pasaje original de Orosio donde menciona las Columnas de Hércules (I, 2, 7)<sup>283</sup>. Y Aḥmad al-Rāzī también aludía al *šanam Hirkuliš*<sup>284</sup>. Tras ellos hay un amplio conjunto de autores que mencionan el Ídolo de Cádiz. La mayoría de ellos denominan a este monumento *šanam*, es decir, ídolo, aunque también se le designa como faro (*manāra*), “conçilio”, torre, “estela” o talismán (*ṭilasm*).

Las descripciones coinciden en gran medida. Se nos describe un edificio compuesto de tres o cuatro cuerpos. El inferior sería cuadrangular, tendría cuarenta codos de lado y quizás presentaba columnas según al-Zuhrī y *Dikr*, mientras que el último sería una estructura piramidal que permitía la transición a una losa de mármol sobre la que, rematando el conjunto, se alzaba una estatua antropomórfica. Los autores afirman igualmente que estaba construido con una piedra dura y oscura, denominada *kaḏḏān* y algunos especifican también su altura: cien codos señalan al-Zuhrī o al-Garnāṭī, ciento veinticuatro al-Ḥimyarī y sólo sesenta según Yāqūt o al-Qazwīnī. Varios autores dan además un detalle significativo: el edificio no tenía accesos desde el exterior según al-Garnāṭī e Ibn al-Wardī.

En cuanto a la estatua, las descripciones consignan su altura (seis codos para Yāqūt y al-Qazwīnī, ocho para al-Ḥimyarī) y el material (cobre dorado, hierro mezclado con azófar, o latón revestido de una fina capa de oro según al-Zuhrī). Se menciona el pie derecho avanzado y el rostro de la estatua orientado hacia poniente u occidente. La posición de los brazos presenta en cambio múltiples versiones. El izquierdo se cerraba sobre un pergamino o libro (*mukta'iban*) según la versión que recoge Ibn 'Abd al-Barr, algo parecido a lo que indica al-Ḥimyarī, para quien sostenía una tablilla de plomo<sup>285</sup>.

---

<sup>282</sup> Al-Mas'ūdī, *K. al-Tanbīh*, 68-9/101-2. Esta traducción al castellano combina los mejores aspectos de la traducción de B. Malia Nieves, 1972, 13-17 y la de F. N. Velázquez, en Abellán, 2005, 30-31.

<sup>283</sup> *K. Hurūšiyūs*, 21, n° 15.

<sup>284</sup> *Rasis*, Catalán y de Andrés, 1975, introd. XL-XLIII y sobre todo Molina, 1984, 71 y ss.

<sup>285</sup> Hay aquí un error de traducción del texto árabe de al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 448/174. En el original se señala que la mano derecha sostiene una llave y en la izquierda una tablilla de plomo, mientras que la traducción de E. Lévi-Provençal y la de P. Maestro González, que traduce del francés al castellano, es al revés.

Al-Qazwīnī señala, en cambio, que la mano izquierda sostenía los bordes de los ropajes sobre el pecho, y al-Zuhrī y *Dikr* que su dedo índice señalaba la entrada al Estrecho, entre Tánger y Tarifa. La mano derecha sostenía una llave (*miftāḥ*) según la mayoría de autores<sup>286</sup>. Únicamente al-Zuhrī, que dice haber visto la estatua personalmente, y junto con el *Dikr*, que le copia, indican que la mano salía por debajo del manto y afirman que “muchas gente creía que se trataba de una llave, pero al decir esto se equivocaban”. En su opinión se trataba de “un bastón de dos palmos y que en su extremo tenía unas correas (*ṣakāšif*) como de látigo (*q.ṛỵ.la*)”<sup>287</sup>. Además, las fuentes consignan también la descripción del personaje en cuestión. Tendría barba, pelo grueso y enhiesto sobre la cabeza. Al-Ḥimyarī dice que se trataba de la imagen del propio artífice: Hércules. En cambio, unos ven a un beréber (*barbar*) y otros a un negro (*zaṇỵ*)<sup>288</sup>. Calzaba sandalias según al-Maqqarī, tenía un cinturón según al-Qazwīnī y llevaba un ropaje que le llegaba hasta la mitad de las piernas y que recogía con uno de los brazos<sup>289</sup>.

Estas son las principales características y detalles que nos consignan las fuentes y las únicas pistas que tenemos para responder a la pregunta “¿qué era el Ídolo de Cádiz?”. La cuestión ha sido el tema principal de atención por parte de los investigadores, sin embargo, creo que el tratamiento de las fuentes no ha sido el adecuado. Las descripciones de los autores árabes, aunque detalladas, contienen elementos habituales o tópicos y esto es algo que no siempre se ha tenido en cuenta. Las propuestas que se han formulado se sustentan por lo general en las versiones de al-Zuhrī y de al-Ḥimyarī, tomando unos detalles y rechazando otros sin que se especifique ningún criterio para ello, trabajando además con traducciones y no desde el texto

<sup>286</sup> Por ejemplo, Ibn 'Abd al-Barr, Ibn Ḥayyān, *Pseudo-Turpin* o al-Ḥimyarī. Al-Garnāṭī indica que el brazo derecho estaba extendido hacia el Océano, y señalaba con el dedo índice la parte izquierda del Magrib, “en ademán de asir unas llaves”, algo similar a lo que indica al-Qazwīnī.

<sup>287</sup> Al-Zuhrī, *K. al-Ŷugrāfiyya*, 216/160 y notas 787 y 788. La traducción de estas noticias presenta diferencias. P. Martínez Montávez, 1974, 61, traducía el pasaje de al-Zuhrī como “terminando en un corte como una especie de gargantilla o crucecilla”. L. Molina traduce el *Dikr* como “bastón, de doce palmos y que su extremo llevaba una especie de “membrillo”: *Dikr*, 66-7/73, nota 37.

<sup>288</sup> Yāqūt, al-Qazwīnī o al-Maqqarī señalan que era un *barbar*. El término es interpretado en Yāqūt como “bárbaro” por G. Abd al-Karim, 1974, 236, en cambio, P. Martínez Montávez traduce “beréber”, 1974, 57. Por el otro lado está la noticia que recoge Ibn 'Abd al-Barr y al-Garnāṭī. El primero simplemente dice que es negro (*asud*) en *Bahyat al-mayalis*, III, 180/f.30 al igual que hace al-Garnāṭī, *al-Mu'rib*, 141/72; en cambio en *Tuhfa*, 62/47, emplea el término (*zinyi*).

<sup>289</sup> Al-Qazwīnī, *Āṭār*, 369/146, habla de un vestido y un manto dorado. Al-Garnāṭī, *Tuhfat*, 69/47, alude a una túnica de oro que lo envolvía y que viste de manera extraña y singular. Da además el dato de que tenía el hombro derecho al descubierto. Al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 448-9/174, señala que lo arropaba y que le llegaba desde los hombros hasta mitad de las piernas, como también asegura al-Qazwīnī.



original<sup>290</sup>. En cambio, aquí he tratado de analizar aquellas tradiciones, noticias y *topoi* que están detrás de la imagen del Ídolo de Cádiz que nos han transmitido las fuentes. El resultado, si bien no permite dar una respuesta concreta a la pregunta, sí proporciona nuevos puntos de vista e hipótesis.

En este sentido resulta evidente que Hércules y las Columnas erigidas por el héroe griego en el Estrecho ejercieron una influencia muy notable a la hora de buscar una explicación acerca del origen y función de este monumento, condicionando igualmente su descripción. Resulta interesante comprobar cómo a medida que la idea clásica y antigua de las columnas se diluye en el tiempo, las fuentes van operando una transformación significativa<sup>291</sup>. Las columnas se ubican preferentemente en Cádiz y no en el Estrecho y se destaca su papel como límite del mundo conocido. Dionisio Periegetes (fines III-IV d.C.) menciona una columna de bronce (*aenea columna*) en la que algunos han querido ver una alusión al Ídolo de Cádiz y algo similar se constata en las propias referencias de Orosio (Oros. I, 2, 7) y San Isidoro (*Etim.* XIII, 15, 2)<sup>292</sup>. Pero en este sentido el texto más interesante es un pasaje de la *Crónica del 754*:

*“in era DCCXLVIII, anno imperii eius quarto, Arabum LXLII, Ulit quinto, dum supra nominatos missos Spania uastaretur et nimum non solum hostili, uerum etiam intestino furore confligetur, Muze et ipse ut // miserriman adiens per Gaditanum fretum columnas Herculis pertendentes et quasi tomi indicio porti aditum demonstrantes uel clabes in manu transitum Spanie presagantes uel reserantes, iam olum male direptam et omnino impie adgressam perditans penetrat”*<sup>293</sup>.

El texto se refiere a las *columnae Herculis*, pero las características que se indican coinciden con las del Ídolo de Cádiz, de tal manera que los investigadores no han

---

<sup>290</sup> Hernández, 1996, 71-3. En general, los criterios a la hora de valorar estas descripciones resultan dudosos y no tienen en cuenta aspectos como la antigüedad y procedencia de las noticias transmitidas, la coincidencia o no de fuentes de procedencia distinta, etc. Errores particulares contiene el trabajo de M. Almagro-Gorbea. Por ejemplo, al-Ĥimyarī es un autor del siglo XIV y no del VII-VIII como indica: Almagro-Gorbea, 2011a, 68.

<sup>291</sup> Ya el conocido texto de Estrabón (III, 5, 5) muestra la disparidad de opiniones acerca de las Columnas de Hércules: qué eran (promontorios, columnas o altares), cuántas eran y dónde se situaban.

<sup>292</sup> Fear, 1993, 206-7. El texto de Dionisio Periegetes, ed. Berhardy, 1828, 64ff; ed. Müller, *Geographi graeci minores*, 1861, vol. II, 107, 62-68ff. Si acudimos a las obras de Avieno y Prisciano, autores posteriores y que copian su obra, parece que la referencia es a las Columnas de Hércules: Avieno, *Descripción del Orbe*, 2001, 95-115, p. 199; Prisciano, ed. Müller, 1861, vol. II, 108, 70-79ff.

<sup>293</sup> *Crónica del 754*, 54, ed. y trad. J. E. López Pereira, 2009, pp. 226-7.

dudado en señalar que ésta sería la primera mención a nuestra estatua<sup>294</sup>. Destaca especialmente la mención a la llave y al libro que recuerda las noticias que dan autores árabes como al-Ḥimyarī que se refiere igualmente a una llave y a una tablilla de plomo, o a la descripción que recoge el *Bahyat al-mayalis* de Ibn 'Abd al-Barr (m. 463/1071), que alude también a la llave y a un pergamino o libro (*mukta'iban*).

La noticia de Ibn 'Abd al-Barr también es destacable por varias razones: apunta a la relación con las fuentes clásicas y es la primera descripción detallada del Ídolo y la estatua que lo coronaba:

“Una de las maravillas del mundo es el Ídolo de Cádiz (*ṣanam Qādis*), que se encuentra en la región occidental de al-Andalus, sobre el mar de la provincia de Sidonia (*Šadūna*). De él se ocuparon los antiguos (*al-'Awā'il*), y luego los historiadores musulmanes (*ahl al-ajbār*) han trasladado su noticia. De las cosas más bellas que se han dicho para describirlo en poesía es lo que muchos han recitado del sabio metrista (*al-'arūdī*) Abū 'Uṭmān al-Šaḍunī, el cual dijo dirigiéndose a uno de los alcaides de Sidonia, cuando éste le hizo entrar en su presencia, pues lo tenía por uno de los suyos en aquella isla:

¡Señor!, con mis propios ojos he contemplado un prodigio y ya no me importa que las gentes hablen de mi veneración hacia Vos. ¡Juro por Dios que en Sidonia he visto una maravilla y que sois Vos la causa de su visión! Los monumentos de un reino proclaman la existencia de un gran soberano, cuyo poderío rebaja para siglos la cerviz de los hombres. El caso es que hay un negro (*asūd*) que está de pie en la cima de un pináculo, como si sobre él estuviera crucificado en el viento. Adelanta la pierna derecha y casi la alza, como quejándose de un esfuerzo descomunal. En la diestra presenta una llave que tú tomarías por ofrenda si no fuera porque él está compungido. Y un pergamino (*mukta'iban*) en la izquierda, mano que lleva cerrada como si nos quisiera ocultar su contenido. De la mar señala el poniente y su región, mirando erguido hacia el ocaso del sol. ¡Tiene que haber una cerradura -Dios mío- que, tarde o temprano, se abra con esta llave! Me preguntáis por qué está su brillo apagado, y la mente, en el acto de liberar su chispa, estalla: Os digo que en sus noticias hay un portento, así es que no preguntéis si es de oro o de latón”<sup>295</sup>.

---

<sup>294</sup> Varios autores traducen el pasaje de la C.754 como “estatua”, desligándose del texto original: García y Bellido, 1951, 114; Hernández, 1996, 79. Se considera la primera referencia al Ídolo: Basset, 1903; García y Bellido, 1951, 114; Fierro, 1983, 96 y López Pereira, 2009, nota 11.

<sup>295</sup> Ibn 'Abd al-Barr, *Bahyat al-mayalis*, III, 180-1; trad de F. N. Velázquez en Abellán, 2005, 55-6, que traduce de este modo pese a que se trata de un poema.

La noticia comparte detalles muy significativos con la descripción de la C. 754 y con las referencias de los autores posteriores, remite a fuentes clásicas y muestra la evolución en importancia y en atención que adquiere el Ídolo en al-Andalus. Ibn ‘Abd al-Barr afirma tomar la noticia de Abū Uṭmān al-Šaḍunī. Lamentablemente no sabemos nada de este personaje y únicamente la *suhra* al-Šaḍunī parece apuntar a que sería natural o estaría relacionado con Sidonia, y que por tanto podría haber sido un testigo presencial del edificio por su cercanía con Cádiz. En cualquier caso parece evidente que la noticia debe ser anterior y por ello resulta una referencia fundamental<sup>296</sup>.

En definitiva, el Ídolo de Cádiz sería un edificio significativo y macizo, sin puertas, de tres o cuatro cuerpos, coronado por la estatua de un hombre erguido, con uno de los pies avanzado, envuelto en una túnica o manto y con un objeto en la mano interpretado como una llave, un bastón o pergamino<sup>297</sup>. El material con el que estaba construido la estatua es otro punto coincidente entre las fuentes. Se trataría de una estatua de metal aunque las fuentes aluden a hierro o cobre sobredorado lo que de nuevo hace de esta estatua algo único, dado que el resto de noticias acerca de estatuas aluden siempre a piedra o mármol<sup>298</sup>. En cambio, algunos detalles presentan más dudas, como los cien codos altura del edificio o la dirección a la que miraba la estatua y sus manos. En estos casos estamos ante rasgos habituales y mencionados en otras noticias, lo que da pie a pensar que son *topoi*. Otros detalles sólo vienen refrendados por una única fuente pese a que sean varios autores los que la mencionen por lo que su credibilidad debe ser matizada. Es el caso de los sesenta codos de altura o la barba que consignan Yāqūt, al-Qazwīnī, Ibn Jallikān o al-Maqqarī, los ciento veinticuatro codos de altura que refiere al-Ḥimyarī o el caso del cinturón que sólo menciona al-Qazwīnī<sup>299</sup>.

---

<sup>296</sup> J. Abellán me ha señalado amablemente que no parece haber datos acerca de este personaje. En cualquier caso, hay que descartar el dato que ofrece M. Almagro-Gorbea que otorga a Abū ‘Uṭmān al-Šaḍunī los años 780-868, sin señalar su fuente (Almagro-Gorbea, 2011, 69). Podría ser que se tratara de Abū ‘Uṭmān Sa‘īd b. Aḥmad b. Ramh/Rumh al-Jawlanī (m. 350/961), *mufti* y consultor (*musawir*) de Sidonia (Borrego Soto, 2007, 17).

<sup>297</sup> Cabe la opción de que se trate de dos objetos porque la versión que nos conserva Ibn ‘Abd al-Barr alude a una llave en la mano derecha y un pergamino en la izquierda. Una referencia a dos objetos podría ser también la alusión a dos llaves que realiza al-Ḥimyarī.

<sup>298</sup> Esto podría explicar aquellas opiniones que hacen al personaje representado un negro o beréber, algo que podrían derivar del aspecto que debía tener la estatua oxidada por el salitre.

<sup>299</sup> A. Fierro, 1983, 58-60, aceptaba la mención del cinturón, al que sólo alude al-Qazwīnī. J. Hernández, 1996, 79, nota 158, rechazaba en cambio la idea.

Si imaginamos un edificio con estas características podríamos pensar en un mausoleo o monumento conmemorativo<sup>300</sup>. La hipótesis de que se tratara de un faro, apuntada ya desde los años 30 y 50 y más recientemente por D. Bernal y B. Giardina no me parece asumible<sup>301</sup>. Entre los argumentos que se esgrimen destaca la identificación que hacen los autores árabes del ídolo como un faro (*manāra*) y las similitudes que establecen con otros faros como la Torre de Hércules o el Faro de Alejandría. Sin embargo, estas noticias provienen de la tradición oriental y remiten a Ḍū l-Qarnayn/Alejandro Magno como constructor de faros, tal y como hemos evidenciado. En ningún caso constituyen argumentos fiables para afirmar que el Ídolo de Cádiz era un faro romano, sino que se trataba de un edificio macizo y sin puertas<sup>302</sup>.

Tampoco creo que resulte aceptable la propuesta de M. Almagro-Gorbea al identificar la estatua con Melqart y el Ídolo con el supuesto *nefesh* o mausoleo de Melqart que, según él, habría sido erigido por Aníbal en las proximidades del *Herákleion*<sup>303</sup>. Para ello aludía a una noticia ya resaltada por otros autores: la referencia de Porfirio acerca de una torre (*pyrgós*) situada en las cercanías del *Herakleion* (*De Abst.*, I, 25), que vincula con el Ídolo de Cádiz<sup>304</sup>. Sin embargo, la hipótesis supone en cierta medida una ruptura con respecto a las propuestas que se han formulado hasta la fecha. Por ejemplo, la mayoría de autores se inclina por una cronología romana del monumento y no fenicia<sup>305</sup> y lo localizaban en la desembocadura del río Arillo, en la actual Torregorda, según afirmaban A. García y Bellido, P. Mingazzini y J. A.

---

<sup>300</sup> Estas eran las hipótesis tradicionales: un monumento conmemorativo, según A. García y Bellido, 1951, 113-4, o un edificio funerario dedicado a Hércules, para A. Fierro Cubiella, 1983, 101-109 y 120-1. También sería un monumento erigido para conmemorar las victorias sobre los *mauri* similar al *Tropaeum Augusti* en los Alpes o el *Tropaeum Traiani* en Adamklissi: Fear, 1993, 202 y ss.; y 208-210. J. Hernández, 1996, 76-77, apuntaba a un edificio o monumento vinculado a la Vía Augusta.

<sup>301</sup> Bernal, 2009 y Giardina, 2010, 113-5. Ya antes habían sostenido que el Ídolo era un faro los siguientes autores: Romero de Torres, 1934, 43; Mingazzini, 1952, 215 y ss.; y de manera más reciente por Martínez Montávez, 1974, 52-4; Ordóñez, 1993, 253.

<sup>302</sup> Detalles como el tipo de piedra empleado, *kaddān*, o las grapas de plomo que unían los sillares están también en las descripciones del faro de Alejandría y deben ponerse también en duda. Las similitudes del Ídolo con la Torre de Hércules están ya en la descripción triangular de Aḥmad al-Rāzī: Molina, 1984. Se apunta también a la similitud entre la descripción de las fuentes y las representaciones de faros antiguos: Reddé, 1979; Martínez Maganto, 1990. Sin embargo, este aspecto no es concluyente.

<sup>303</sup> Almagro-Gorbea, 2011a y 2011b, identifica el bastón con un *flabellum* o con las *bipennes* que porta Melqart, el gesto de la estatua de “no pasar” sería para él el saludo ritual feno-púnico, y el pelo encrespado el lebedé o alto gorro oriental. En realidad el análisis de las fuentes resulta defectuoso.

<sup>304</sup> Sánchez Albornoz, 1983, 82; 1983, 133-4; Fear, 1993, 206; Mierse, 2000. No parece que el Ídolo deba identificarse con las ruinas del famoso *Herakleion*. Las noticias árabes encajan más bien con un edificio en concreto, una columna (*amud*) o construcción en varios cuerpos coronada por una estatua.

<sup>305</sup> Abogan por una cronología fenicia: Dozy, 1881, II, XCVII; Quintero y de Atauri, 1928, 16; Solís, 1954, 151-162; Sánchez Albornoz, 1983, 82. Defienden una cronología romana: García y Bellido, 1951, 112; Solís, 1954; Martínez Montávez, 1974; Fierro, 1983, 119; Carracedo, 1991, 215 y ss; Hernández, 1996, 76. S. Sólo Almagro-Gorbea, 2011a y 2011b defiende una cronología púnica.

Fierro<sup>306</sup>, de acuerdo a la noticia de al-Ḥimyarī que indica que el Ídolo se alzaba en el centro de la isla<sup>307</sup>.

Como he señalado, no contamos con ninguna evidencia arqueológica acerca de este monumento. Únicamente se pueden apuntar algunas referencias que podrían estar relacionadas con el Ídolo de Cádiz. Este es el caso de los dos grafitos encontrados en la factoría del Teatro Andalucía y que representan dos edificios escalonados que D. Bernal interpretaba como faros. Uno presentaba una puerta, unos haces de luz en la cúspide y un dibujo esquemático de una nave a sus pies (figs. 16-17). El segundo es macizo y sin puertas, y resulta muy similar a las representaciones del altar del *Herakleion*, tal y como aparecen en el reverso de las monedas de Lascuta (figs. 18-19)<sup>308</sup>. También se han señalado varias noticias de autores de los siglos XVI y XVII que aluden a una torre en ruinas en la zona de Torregorda (fig. 20)<sup>309</sup>.

En cuanto a la estatua creemos que era una representación clásica. Los detalles en la colocación de la túnica o el manto recuerdan a una escultura clásica y la pierna adelantada puede ser el conocido contraposto<sup>310</sup>. Podría tratarse de una representación de Hércules como ya propuso A. Fierro Cubiella<sup>311</sup>. La mencionada llave, bastón o incluso el pergamino podrían identificarse con la conocida clava del héroe y la túnica o manto con la piel del león de Nemea<sup>312</sup>. O bien podría ser la representación de un emperador romano como defendía A. García y Bellido que identificaba el bastón como

---

<sup>306</sup> García y Bellido, 1951, 113; Minganzzini, 1952, 215 y Fierro, 1983, 86 y ss; Carracedo, 1991, 20; Fear, 1993, 206-8; Hernández, 1996, 86-91; Bernal, 2009, 98. Otras propuestas de localización en el Castillo de San Sebastián (Quintero y de Atauri, 1928, 16; Romero de Torres, 1934, 43-44). Otros lo vinculan a uno de los monumentos citados por los autores clásicos: con la *Turrís Caepionis* de Estrabón (III, I, 9) y el *monumentum Caepionis* que señala Pomponio Mela (III, 4) en las cercanías de Chipiona (Entwistle, 1933, 39) o con el templo de Kronos (Solis, 1954).

<sup>307</sup> El texto de al-Ḥimyarī lo sitúa a seis millas de uno de los extremos de la isla donde se levantan las ruinas de un castillo y una iglesia con el nombre de San Pedro (*Sant Bitro*): Lévi-Provençal, 1938, 174.

<sup>308</sup> Las interpretaciones de Bernal, 2009, 97 y Almagro-Gorbea, 2011b, nota 10. Sobre las monedas de Lascuta: Beltrán, 1954; García -Bellido y Blázquez, 2001, II, 265-6 que identifican la representación en sus reversos de esta ara escalonada con el altar/tumba de Melqart en el santuario gaditano.

<sup>309</sup> J. Bautista Suárez de Salazar, 1985, 76, se refiere a las dos torres que conforman las Almadrabas de Hércules, una de ellas ya en ruinas, sin puertas ni entradas y, según se dice, construida por Hércules. Las mismas almadrabas aparecen en un grabado de Hoefnagel del siglo XVI.

<sup>310</sup> Carracedo, 1991, 210.

<sup>311</sup> Fierro, 1983, 59.

<sup>312</sup> Tendrían así explicación detalles más dudosos como la barba del personaje o la mano extendida, que encaja bien con su iconografía. Sobre la iconografía de Hércules: García y Bellido, 1963; Oria Segura, 1996; Corzo Sánchez, 2004 y 2005a, 2005b. Otros señalan que el manto no se puede confundir con la piel del león, ni el bastón con la clava: Carracedo, 1991, 216-7 y Morán Turina, 2010, 24, nota 15 y 16.

un cetro y el manto con un *paludamentum*<sup>313</sup>. Pero en ningún caso parece que debemos pensar en una deidad, en concreto en Neptuno, una posibilidad que varios investigadores han apuntado identificando el bastón con “látigos” con el tridente característico que porta esta divinidad<sup>314</sup>.

De las imágenes y esculturas que conservamos de Cádiz ninguna se ajusta del todo a estas características. En las representaciones del *Hércules Gaditanus*, el héroe aparece desnudo y portando una manzana de las Hespérides en su mano, una imagen que no parece corresponderse del todo con las descripciones árabes de la estatua (fig. 21). También se ha apuntado la posibilidad por parte de algunos investigadores de que alguna de las esculturas halladas en las costas de Cádiz durante el siglo XX pudiera ser la estatua que coronaba el Ídolo de Cádiz, en particular el hallazgo en 1925 de una estatua en Rompetimones que sigue el modelo del Augusto de Prima Porta. Su gesto con la mano derecha alzada y la izquierda recogiendo el manto sí que recuerda las descripciones árabes (figs. 22-3)<sup>315</sup>. Incluso podríamos también pensar en la estatua de Alejandro Magno, mencionada por Suetonio, y que este autor emplazaba en las cercanías del *Herakleion*<sup>316</sup>. A principios del siglo XVII, J. Bautista Suárez de Salazar todavía se hacía eco supuestamente de la misma estatua y de su estado actual “quebrada, olvidada y abatida”, incluyendo una reproducción ideal de su estado original (fig. 24)<sup>317</sup>.

En definitiva, las referencias que hacen los autores árabes de las ciudades, monumentos y estatuas preislámicas de al-Andalus evidencian un interés por señalar el origen, la función y el aspecto que tienen las ruinas de al-Andalus. Las noticias guardan relación con las referencias que ya hemos visto acerca de la historia y las Ciencias de los Antiguos y de hecho, éstas noticias pueden retrotraerse igualmente al siglo X. Además, dado que se refieren a monumentos y antigüedades que en ocasiones han desaparecidos o se han visto radicalmente transformados, estas noticias tienen un valor añadido por la información que nos proporcionan.

---

<sup>313</sup> García y Bellido, 1951, 113. J. Carracedo, 1991, 218, secunda su opinión y apunta que el artífice y la persona representada fuera el emperador Adriano. En contra se señala que el “bastón” con correas de las fuentes no encaja con el cetro imperial: Fear, 1993, 203.

<sup>314</sup> Thouvenot, 1940, 527, nota 1 y Minganzzini, 1952, 215 y Fear, 1993, 206. Según Carracedo, 1991, 225, nota 101, Hércules había sido asimilado con Portuno, dios de los puertos, representado con una llave.

<sup>315</sup> García y Bellido, 1963, 90-1; Carracedo, 1991, 219; Ordoñez, 1993, 249-50, nota 3.

<sup>316</sup> Suetonio, *De vita Caes.*, *Caes.* 7; Dion Cassio, *Hist. Rom.*, 37, 52, 2 o Plutarco, *Vit. Paral.*, *Caes.* IX.

<sup>317</sup> J. Bautista Suárez de Salazar, 1985, 253.

Más allá de constatar el número total de referencias o lo acertado o no de sus comentarios, la importancia de estas noticias radica en su originalidad: los autores andalusíes complementan la información disponible recurriendo a tradiciones orientales, a fuentes clásicas y a informaciones tomadas del ámbito local, especialmente cuando se trata del hallazgo de epígrafes, estatuas o miliarios sobre los que los autores llaman la atención. Aluden además a figuras y personajes desconocidos para la tradición islámica, recurren a fuentes latinas para corroborar sus noticias y con ello construyen un relato sobre el pasado preislámico que destaca la originalidad del pasado peninsular y su importancia ya en la antigüedad. Por tanto, el proceso de recepción y acercamiento al pasado que tiene lugar en al-Andalus durante época omeya es muy destacado y llamativo y merece ser analizado de manera detallada, considerando los factores y causas que lo motivan. Esta cuestión va a centrar nuestra atención en la tercera parte de esta tesis.

# TERCERA PARTE

La recepción del pasado preislámico en al-Andalus



## *Capítulo 6*

Olvido y destrucción del pasado preislámico

La recepción del pasado preislámico en al-Andalus encierra múltiples procesos y características. Distinguimos dos formas de entender, recibir y transformar el pasado: por un lado, el olvido y la destrucción, y por otro, su memoria y reconstrucción. Ambas conforman las dos caras de un proceso de recepción que en al-Andalus demuestra ser sumamente complejo y original. Ahondaremos en ello a lo largo de las siguientes páginas. Lo que me interesa resaltar ahora es que este tipo de aproximación es una propuesta personal que tiene como objetivo precisamente esto: poder evidenciar la complejidad y originalidad de estos procesos de recepción, un aspecto que no ha sido analizado convenientemente para el mundo musulmán medieval. Tal y como indicaba en la introducción de esta tesis doctoral, la investigación se ha contentado habitualmente con señalar la existencia de un interés o una indiferencia del islam por el pasado. Entiendo que esta perspectiva resulta del todo insuficiente y que se necesitan pautas y criterios para analizar estos procesos. Las diversas categorías a las que voy a aludir a continuación definen procesos de olvido y destrucción o memoria y reconstrucción y añadan además perspectivas muy diversas: permiten el análisis tanto de fuentes escritas como materiales y en ellas convergen términos empleados por historiadores, filólogos o arqueólogos. Por tanto, este primer capítulo se centra en analizar el olvido y la destrucción del pasado en al-Andalus, mientras que el siguiente se reserva a su memoria y reconstrucción.

El olvido es manifiesto en al-Andalus. Ciertamente hay muchos aspectos de la antigüedad que han caído en el olvido, incluso aquellos referidos al reino visigodo, pese a la mayor proximidad en el tiempo. Las noticias árabes concernientes al pasado preislámico reflejan errores y omisiones notables, evidencian confusiones y contradicciones (una misma ciudad puede contar con múltiples noticias diferentes acerca de su antigüedad y fundación incluso en la obra de un mismo autor), muestran un desconocimiento de la función que debieron tener los monumentos, adolecen de precisión, alteran el orden cronológico de los acontecimientos, confunden personajes históricos y mitológicos y se sustentan a veces más en leyendas y *topoi* que en fuentes clásicas. Y algo similar puede deducirse con respecto a ciertas obras latinas que eran conocidas en al-Andalus, pero que no son mencionadas o consideradas por los autores árabes, e igual sucede con algunas ciudades y monumentos antiguos que eran visibles por entonces y que no solo no son mencionadas, sino que además quedaron abandonadas a su suerte, desmanteladas, expoliadas o destruidas.

Al-Andalus no es una excepción al haber olvidado gran parte del pasado. Varios estudios han apuntado un panorama similar en otras regiones del mundo islámico medieval. Por ejemplo, A. Caiozzo subrayaba que el pasado pre-islámico de *Ifriqiya* parece ser “mal conocido”, “poco preciso”, “confuso y sin orden cronológico” y plagado de leyendas<sup>1</sup>. También A. Siraj alude a la indiferencia o ignorancia que manifiestan las fuentes árabes sobre la antigua *Tingitania*, distinguiendo igualmente entre noticias históricas y legendarias<sup>2</sup>. En el caso de Irán, pese al interés que despertó el pasado sasánida en los autores árabes, S. Bowen Savant aludía a toda una memoria que había sido olvidada y borrada y recalca cómo los autores persas no “recordaban” quién había construido Ctesifonte o cuáles eran los monumentos contenidos en ella. Preferían mencionar en su lugar a figuras míticas y leyendas, renunciando a preservar un conocimiento objetivo y comprensivo sobre la capital y el imperio sasánida<sup>3</sup>. Y en Egipto, donde también se constata un gran interés por el pasado preislámico, las noticias siempre resultan ser confusas y poco precisas. Especialmente el *L’Abrégé des Merveilles*, de Ibrāhīm b. Waṣīf Šāh, que pese a contener una narración sobre reyes,

---

<sup>1</sup> Caiozzo, 2009.

<sup>2</sup> Siraj, 1995.

<sup>3</sup> Bowen-Savant, 2013.

pueblos y monumentos antiguos, parece sustentarse más en leyendas y ofrece más dudas que certidumbres<sup>4</sup>.

A fin de facilitar la exposición y el análisis de estos procesos de recepción en al-Andalus he distinguido siete categorías que englobo dentro de este olvido o destrucción. Cada una de ellas define ciertas pautas que van en *crescendo*, desde actitudes más simples o pragmáticas, motivadas por factores constructivos o económicos, hasta las más complejas, que denotan un trasfondo ideológico.

### **I. Abandono.**

En primer lugar, en al-Andalus se constata un abandono entendido aquí como el simple olvido en el que caen algunas ciudades y monumentos, y que tiene su más claro reflejo en la gruesa capa de sedimentos depositados sobre algunas de las ruinas preislámicas de al-Andalus. La mayoría de los edificios de la antigua Hispania son olvidados de esta manera, en la misma medida en que fueron expoliados, colmatados, amortizados y reocupados en la época inmediatamente anterior al 711. Cuando los musulmanes se establecen en ellos lo hacen olvidando el pasado del lugar y obviando quizás las pocas evidencias materiales que quedaban visibles y que no permitieron en ningún caso una identificación de las ruinas.

Las transformaciones urbanas que tuvieron lugar antes y después de la conquista islámica son un aspecto que ya ha sido analizado y puesto de manifiesto en múltiples estudios, por ejemplo, los realizados por S. Gutiérrez en relación a la región de *Tudmir* y el yacimiento de Tolmo de Minateda, que pasará de ser un enclave visigodo destacado (*Eio*, situada en la frontera bizantina y sede obispal) a quedar abandonado en el siglo IX<sup>5</sup>. Casos similares se documentan también en el resto del mundo mediterráneo medieval, el más significativo quizás el de la antigua Cartago, abandonada tras la conquista musulmana en beneficio de Túnez. Además, no me interesa incidir en estas transformaciones porque este estudio no se centra en determinar estos procesos de continuidad o ruptura. Me interesa evidenciar y destacar el significado y el sentido que tuvo la recepción y la utilización del pasado preislámico, tal y como ya advertía en la

---

<sup>4</sup> El Daly, 2005 y Cannyer, 1999.

<sup>5</sup> Gutiérrez, 1993; Gutiérrez, Abad y Gamo, 2005. Un análisis de los diferentes enclaves urbanos y su transformación en época tardoantigua en Fuentes, 2006; Ación, 2007; Gurt y Sánchez, 2008 y Diarte, 2012.

introducción de esta tesis, y en este sentido, sí es importante destacar la existencia de un abandono de enclaves y monumentos que, como ya he señalado, fueron simplemente dejados a su suerte.

Hay varios ejemplos de ello. L. Torres Balbás alude a las “ciudades yermas”, es decir, aquellas ciudades que apenas sobrevivieron a los primeros siglos en época islámica: Segóbriga o Recópolis. En el circo de Segóbriga se han documentado enterramientos, correspondientes al asentamiento de época emiral en la ciudad. Posteriormente, será abandonada en beneficio de Uclés<sup>6</sup>. Un destino similar al de Recópolis, ciudad todavía importante en época emiral, pero que luego es abandonada y expoliada en beneficio de Zorita<sup>7</sup>.

Igualmente encontramos pautas de abandono en otras ciudades y edificaciones preislámicas. Las murallas de Évora estaban al parecer en un lamentable estado cuando Ordoño II se presentó ante la ciudad y la asedió. Los fosos habrían sido colmatados con basura y parte de los lienzos de la cerca estarían seriamente perjudicados<sup>8</sup>. Las ruinas del circo de Toledo fueron ocupadas por enterramientos de época emiral y califal que llegan a romper los niveles romanos, así como por cuatro alfares que aprovechaban las estructuras existentes del podio y las bóvedas del graderío<sup>9</sup>. En Zaragoza algunos sectores quedaron abandonados y colmatados durante época tardoantigua y altomedieval, elevándose el nivel de la ciudad entre 2 y 4 metros con respecto a las murallas romanas de la ciudad, de tal manera que al-Zuhrī comentaba que “todas sus casas sobresalen por encima de las murallas”<sup>10</sup>. Igualmente, la *orchestra* del teatro fue un lugar de enterramiento durante los siglos VIII y primeros del X, mientras que en el siglo XI, el teatro fue aterrizado y ocupado por estructuras habitacionales hasta la conquista cristiana de la ciudad<sup>11</sup>. En Córdoba, la denominada iglesia de Santa Catalina (situada intramuros) fue abandonada en el s. VIII y el lugar quedó olvidado hasta época

---

<sup>6</sup> Sanfeliu y Cebrián, 2008.

<sup>7</sup> Sobre Recópolis: Torres Balbás, 1957c, 34-42; Olmo Enciso, 2000 y 2011. Existe un debate en torno a la identificación de Recópolis con el yacimiento próximo Zorita de los Canes: Arce, 2010.

<sup>8</sup> Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* V, 62-4 y 70/82-4 y 90, remite la noticia a Aḥmad al-Rāzī. También *Crónica anónima de al-Nāṣir*, ed. y trad. por E. Lévi-Provençal y E. García Gómez, 1950, 43-7/108-113.

<sup>9</sup> Se trata de enterramientos con tumbas de tipo fosa y orientación S-N y que se localizan en el hemiciclo del circo, en su el lado este y que llegan hasta el nivel romano, pero también en el lado recto noroeste del circo: De Juan García, 1986 y 1987; Sánchez-Palencia y Sáinz, 2001, 111; Maquedano Carrasco, *et al.* 2002, 2ª parte, 29-30 y 35. Acerca de los alfares: Martínez Lillo, 1986 y 1990.

<sup>10</sup> Al-Zuhrī, *K. al-Ŷugrāfiyya*, 226/142. La noticia aparece en el *Dīkr*, 70/76, e Ibn Zenbel, en el siglo XVII, trad. en Fagnan, 1924, 127. También Corral Lafuente, 1998, 50 y 57.

<sup>11</sup> Beltrán Lloris, 1992, 111.

amiri<sup>12</sup>. El teatro de Sagunto, pese a la integridad de sus ruinas, “lo ocupan ahora los caballos del viento y la pertinaz lluvia” según atestigua Ṣafwān b. Idrīs (m. 598/1202)<sup>13</sup>, al igual que en el teatro de Cádiz donde se llegó a acumular un metro de sedimentos hasta época califal<sup>14</sup>. En Mérida, el teatro también estaba abandonado y parcialmente colmatado como para que alguien se decidiera a esconder allí un tesoro de monedas<sup>15</sup>. Y en Sevilla se constata cómo un arrabal de época taifa inaugura la ocupación de un espacio, abandonado desde época romana<sup>16</sup>.

El abandono fue, por tanto, la realidad material de muchos enclaves y yacimientos preislámicos en al-Andalus. Sin embargo, estos abandonos no suponen en ningún caso una tendencia generalizada o exclusiva de la Península Ibérica y se explican en función de los cambios políticos, sociales y económicos que vivió al-Andalus durante los primeros siglos de al-Andalus y que transformaron el paisaje urbano de la Península.

## II. Amnesia.

Un segundo proceso a tener en cuenta lo he definido como “amnesia”, por el que entiendo un olvido “involuntario” o una “ignorancia” de conceptos e ideas que resultan propias y naturales del mundo clásico, pero que parecen haber caído en desuso hasta desaparecer dentro del mundo islámico como consecuencia de los cambios culturales y religiosos que se sucedieron en el Mediterráneo. Los ejemplos que se pueden apuntar son múltiples, pero quisiera destacar aquí cuatro casos que considero significativos. En cualquier caso, en al-Andalus esta amnesia no es total como veremos, sino que encontramos algunas excepciones llamativas en las que informaciones procedentes del ámbito local o de las fuentes clásicas constituyen un antídoto frente a esta amnesia.

En primer lugar, llama la atención la precaria y poco precisa identificación de los monumentos antiguos a los que se les califica de forma genérica como ruinas (*ātār*). No

---

<sup>12</sup> El enclave fue excavado por L. Olmo y P. Marfil, quien interpretó las estructuras como pertenecientes a una iglesia. Sin embargo, las evidencias no resultan convincentes para M. A. Utrero, L. Caballero o F. Arce: Marfil, 1996 y 2000, 134; Utrero, 2009, 143-144; Caballero, 2009, 30 y Arce, 2015, 26-7.

<sup>13</sup> Ṣafwān b. Idrīs, *Adib al-Andalus*, 1999, 187-8/trad. Alubudi, 1993-4, 223-5.

<sup>14</sup> Cavilla Sánchez-Molero, 2013, 43. Un sondeo realizado en el teatro de Cádiz ha reportado materiales de época califal, aunque no parece que hubiera estructuras asociadas hasta época taifa.

<sup>15</sup> Remito al quinto capítulo, nota 71.

<sup>16</sup> Valor y Tabales, 2004.

parece que los autores estuvieran interesados en definirlos de acuerdo a la función que habrían desempeñado en la antigüedad, ni me consta que reconociesen en aquellas ruinas los edificios que conformaban y definían por excelencia una ciudad romana y que estaban presentes por lo general en cada una de ellas (*forum*, templos, teatros, anfiteatros, circos, acueductos, etc.)<sup>17</sup>. Tampoco parece que estableciesen paralelismos al contemplar ruinas similares entre las diferentes ciudades antiguas de la Península o del Mediterráneo. Más bien, las descripciones y los términos con los que los autores se refieren a las ruinas atienden a sus dimensiones y características estéticas o exteriores, señalando a veces incluso aquello a lo que se asemejan las ruinas.

De este modo, cuando los autores emplean los términos palacio (*qaṣr*) o (*balāṭ*) o cuando mencionan el término *mal'ab* (“lugar de entretenimiento”) para referirse a los teatros de Cádiz y Sagunto, lo hacen atendiendo a los restos visibles del graderío o indicando la forma tan particular que presentaban estos edificios, pero no tanto porque reconocieran en estas las ruinas los vestigios de un teatro romano<sup>18</sup>. En realidad, la idea del teatro clásico había desaparecido por completo en la edad media y en el mundo islámico medieval, pese a que fácilmente los autores podían deducir que las ruinas debían servir para albergar a un público y celebrar diversos espectáculos<sup>19</sup>. Sin embargo, el ejemplo de los edificios de espectáculos es muy interesante. El término *mal'ab* aparece por primera vez constatado (al menos es la referencia más antigua que he podido localizar) en Oriente, en concreto, el autor oriental al-Muqaddasī alude al teatro de Amman (Jordania) como una obra de Salomón (*mal'ab Sulaymāni*)<sup>20</sup>. No parece que *mal'ab* fuera empleado por los autores andalusíes en ese momento, puesto que al menos en un caso, el teatro de Sagunto, Aḥmad al-Rāzī emplea el término *qaṣr*<sup>21</sup>. *Mal'ab* aparece ya de forma clara en la obra de al-Bakrī que utiliza el término al describir al teatro, el anfiteatro o el circo de Susa, la antigua *Hadrametum*, y aparece igualmente empleado en referencia a otros enclaves de *Ifriqīya*<sup>22</sup>. Ya posteriormente al-

---

<sup>17</sup> Remito al quinto capítulo, nota 74.

<sup>18</sup> Acerca del término *mal'ab* véase el segundo capítulo, nota 94 y 98.

<sup>19</sup> En época tardoantigua el cristianismo y sus críticas a los espectáculos de gladiadores o teatrales supuso un cambio fundamental y determinó en buena medida el fin de estos edificios: Jiménez Sánchez, 2006. Con respecto a la idea de teatro en el mundo musulmán así como acerca de la continuidad de las formas teatrales y de diversos tipos de espectáculos en el mundo musulmán: Shafik, 2009 y 2010.

<sup>20</sup> Al-Muqaddasī, *Aḥsan*, 175/287.

<sup>21</sup> *Rasis*, 36-7; Lévi-Provençal, 1953, 72; al-'Uḍrī, *Tarṣī*, 19/trad. en Franco Sánchez, 2006, 53-4.

<sup>22</sup> Al-Bakrī, *K. al-masālik*, trad. de Slane, 1913, 75, 86 y 136. El término *qaṣr* es utilizado por al-Bakrī para referirse al anfiteatro de El Djem y al teatro o al anfiteatro de Cartago, sin que se pueda apuntar de forma clara cuáles serían los criterios que explican por qué en este caso se prefiere este término a *mal'ab*

Idrīsī alude a unos *mal'abayn* en Baalbeck<sup>23</sup>, e Ibn al-Aṭīr, al-Ḥimyarī y al-Maqrīzī (aunque quizás recurren a fuentes anteriores) aluden igualmente al *mal'ab* de Alejandría<sup>24</sup>.

En segundo lugar, también podemos catalogar de amnesia la precaria identificación que se hace de las imágenes y estatuas y que parece denotar que esa *koiné* que permitía identificar la figura representada a partir de ciertos atributos característicos habría desaparecido siglos después<sup>25</sup>. En cualquier caso, el mundo islámico no constituye con ello una excepción, puesto que se intuye un panorama similar en el Occidente cristiano y en el imperio bizantino. Aquí, dos fuentes de los siglos VIII-X dedicadas a recopilar la información concerniente a las estatuas clásicas que todavía eran visibles en Constantinopla (la *Parastaseis* y la *Patria*) no identifican correctamente estas imágenes y confunden personajes históricos y mitológicos (aunque se alude con frecuencia a Afrodita, Apolo y otros dioses y personajes mitológicos paganos)<sup>26</sup>.

En al-Andalus, por ejemplo, la estatua femenina hallada en Itálica aparece descrita con detalle y atención, pero en ningún caso los autores parecen interesados o no son capaces de reconocer en ella a una diosa, seguramente Isis<sup>27</sup>. En el caso de Sagunto, donde podemos vincular las noticias árabes con una estatua real, las descripciones no coinciden del todo: la estatua de joven togado con *bullā* conservada en el Museo Arqueológico de Sagunto queda identificada con un anónimo personaje que habría conquistado la Península con sus propias manos, según aseguraba Ṣafwān b. Idrīs<sup>28</sup>. Y algo similar podemos constatar en otros casos en los que se alude a la imagen de un personaje de la mitología clásica o un dios pagano. Por ejemplo, la mención a Hércules, representado en el Ídolo de Cádiz, resulta muy llamativa, pero la referencia se sustenta en las fuentes clásicas. No parece que los autores identificaran al héroe griego a partir de los atributos con los que contaba la estatua. Igualmente es muy significativa las

---

(seguramente el estado de las ruinas o el tipo de reocupación posterior del edificio). Al-Bakrī, *K. al-masālik*, 1179/trad. De Slane, 1913, 48 y 93-4. Caiozzo, 2009, 139.

<sup>23</sup> Al-Idrīsī, *Opus geographicum*, ed. Bombaci y Rizitano, 1974, IV, 369-370. En realidad, al-Idrīsī parece referirse a dos templos que define como teatros (*mal'abayn*): Gaube, 1998.

<sup>24</sup> Shafīk, 2010, 160-1 y Hamarneh, 1971, 84-5 con el texto árabe y traducción al inglés de la noticia de al-Ḥimyarī en pp. 93-110 y la noticia que también reporta al-Maqrīzī, empleando también el término *mal'ab*. Parece que se referirían al *Odeum* de la ciudad, reformado tras un terremoto en el VI.

<sup>25</sup> Acerca del abandono de la representación mitológica propia del mundo clásico: Panofsky y Saxl, 1933.

<sup>26</sup> Seznec, 1940. Estudios acerca de las estatuas paganas de Constantinopla que recogen la *Parastaseis* o *Patria*: Mango, 1963; Dragon, 1984; Cameron y Herrin, 1984; Elvira Barba, 1987.

<sup>27</sup> Al-Bakrī, *K. al-Masālik*, 1517/34; al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 381-2/149-150 y al-Maqqarī, *Nafh*, I, 158 y 533/I, 60 y 367 y nota 22.

<sup>28</sup> Ṣafwān b. Idrīs, *Zād al-Musāfir*, 151-2/trad. Labarta, Barceló, Veglison, 2011, 65, nº 11.



menciones a Venus (*Zuhara*), que aparece vinculada a varias estatuas femeninas en Córdoba y *Madīnat al-Zahrā'*. En estos casos, la identificación que hacen los autores se debe a la conexión con la astrología y con el planeta Venus. Es un caso muy interesante sobre el que incidiremos más adelante, pero no parece que los andalusíes pudieran ya reconocer a Venus a partir de su representación clásica<sup>29</sup>.

En tercer lugar, también se puede definir como amnesia el olvido de un aspecto estrechamente vinculado con el mundo antiguo como es el *trianomina* romano. La cuestión ha sido analizada por G. Levi della Vida y M. Penelas en un caso singular como el del *Kitāb Hurūšiyūs*, en el que los traductores no entienden este esquema tripartito y construyen los nombres siguiendo la forma de *nasab* (mediante la construcción “hijo de”)<sup>30</sup>. En ocasiones se convierte el *praenomen* en *ism* y el *nomen* y/o el *cognomen* en *nasab*, de tal manera que por ejemplo “*Quintus Metello*” queda transformado en “*Kuntuš b. Maṭālliyūs*” y otras veces el *trianomina* da lugar a tres personajes distintos, por ejemplo *Marcus Tullius Cicero* aparece como *Markus ibn ...ulh ibn Yīyarūn*<sup>31</sup>. En otros casos los *nasab* parecen ser simplemente inventados, o extrapolados como ocurre por ejemplo con Homero, al que se hace hijo de *Maryunūn* el italiano<sup>32</sup> o a Aristóteles, mencionado como hijo de *N.mūfājš* (¿Nicómaco?)<sup>33</sup>.

Finalmente, en cuarto lugar, cabe considerar también la amnesia relativa al mundo político antiguo y sus instituciones. En concreto, el mundo griego de las *poleis* resulta muy desconocido, tal y como ha puesto de manifiesto S. Giannoulos en un artículo en el que analiza las escasas referencias que aparecen en las fuentes árabes a Atenas<sup>34</sup>. Los autores árabes no aluden en ningún caso a las instituciones y en su lugar señalan que los griegos eran gobernados por monarcas. La idea aparece constatada en Ibn Ŷulŷul con

---

<sup>29</sup> Sobre la identificación de Venus y *Zuhara*: en Ocaña, 1982, 448-9; Acién, 1995, 189-190, así como *E.I.* 1ª ed. y 2ª ed. No suelen ser habituales la identificación por parte de los autores árabes de las estatuas con dioses y diosas pre-islámicos. El único caso al respecto que conozco es la mención a una estatua de Isis en Fustat destruida en el siglo XIV: Haarmann, 1978, 376; 1980, 63.

<sup>30</sup> Levi della Vida, 1954, 284; *K. Hurūšiyūs*, Penelas, introd. 2001, 45-6.

<sup>31</sup> Orosio, *Hist.* VI, 6, 1 y *K. Hurūšiyūs*, 311, nº 31. M. Penelas apunta en p. 311, nota 444 que la laguna que aparece en *Markus ibn ...ulh ibn Yīyarūn* debería corresponder con *Tullius*.

<sup>32</sup> Isidoro, *Chron.* 106 y *K. Hurūšiyūs*, 95, nº 359, pero añade la referencia a *Maryunūn* el italiano, ausente en S. Isidoro.

<sup>33</sup> Isidoro, *Chron.* 187-188 y *K. Hurūšiyūs*, 170, nº 27. También se alude a él en Orosio, *Hist.* III, 18, 11 y *K. Hurūšiyūs*, 186, nº 97.

<sup>34</sup> Giannoulos, 1990. También Robinson, 2003, 131-2; Di Branco, 2009, 36.

respecto a Sócrates y su muerte, decretada por el rey (*malik*) de la ciudad tras mantener una conversación con éste, y se repite en Ṣā'id al-Andalusī<sup>35</sup>.

### El antídoto contra la amnesia en al-Andalus

Estos cuatro ejemplos de amnesia son significativos, sin embargo, conviene señalar que el olvido no es total, salvo quizás en el caso de los *trianomina* romanos. Las fuentes clásicas o las informaciones locales empleadas por los autores andalusíes constituyen en estos casos un antídoto o tabla de salvación frente a un olvido que habría sido entonces mucho más generalizado. Por ejemplo, ya he indicado que cuando los autores andalusíes incluyen el nombre de Hércules lo hacen únicamente porque han consultado fuentes clásicas al respecto. Al-Andalus constituye por ello un caso singular e interesante.

De este modo, la amnesia referida a los monumentos y su identificación correcta por los autores árabes tiene excepciones llamativas en casos en los que se recurre a informaciones locales. Por ejemplo, los autores no sólo emplean el término *mal'ab*, sino que también aluden a un *ṭiyāṭir* o *ṭiyāṭar*, que evoca claramente el *théatron* griego o el *theatrum* latino. El término es empleado en el siglo XII por al-Idrīsī para aludir a las ruinas de Cartago<sup>36</sup>, pero anteriormente ya había aparecido en la obra del andalusí al-Bakrī (tomando estas noticias seguramente del magrebí Muḥammad al-Warrāq). Éste se refería a la *Dār al-mal'ab* de Cartago, “conocida como *al-ṭiyāṭir*” y menciona también incluso un palacio (*qaṣr*), denominado *qūmiš* o *qūmaš* y otro edificio, suspendido sobre el mar y próximo al “teatro”, al que se refiere como *al-mu'allaqa* y que es definido como *qaṣr*. Estos monumentos deben relacionarse con las ruinas del teatro, anfiteatro y el circo de la antigua Cartago aun cuando no resulta claro del todo cuál sería cada uno<sup>37</sup>. Otros ejemplos similares en los que las fuentes árabes acuden a informaciones procedentes del ámbito local para definir e interpretar correctamente monumentos

<sup>35</sup> Ibn Ŷulŷul, *Ṭabaqāt*, 30-1 y Ṣā'id al-Andalusī, *Ṭabaqāt al-Umam*, 75/82-3. También: Giannoulos, 1990, 57; Alon, 1991, 18 y 56-61, así como 2005.

<sup>36</sup> Al-Idrīsī, *Description*, 112/131-2. También Shafik, 2010, 160. Cuándo y dónde surge por primera vez estos términos son aspectos todavía por determinar. La noticia de al-Muqaddasī sería la primera en tiempo. En al-Andalus parece en todo caso que el término *qaṣr* aparece antes que *mal'ab*. También resultan oscuros los criterios que servían para emplear uno y no otro término.

<sup>37</sup> Al-Bakrī, *K. al-masālik*, 1179/trad. de Slane, 1913, 93-94, quien apuntaba que quizás habría que ver en *qūmiš* una referencia al circo. También Pavón Maldonado, 1999, 669; Caiozzo, 2009, 139. Acerca de estas noticias y su identificación con las ruinas del teatro, anfiteatro y el circo de Cartago: Bomgardner, 1989 y 2000, 128-146; Humphrey, 1988; Picard y Baillon, 1990; Ross, 1996 y Martínez-Gros, 2002. El anfiteatro habría perdurado hasta época islámica, así como el teatro, mientras que el circo habría sido ocupado por un cementerio bizantino.

antiguos serían los términos *al-jarazāt* o *aryālāt*, a los que ya me he referido en el capítulo anterior. Ambos son empleados por autores como al-Idrīsī o al-Zuhrī para aludir a las *arquationes* de los acueductos de Cádiz o Mérida<sup>38</sup>.

Algo similar podemos constatar en el caso de la amnesia referida a las instituciones políticas antiguas: la amnesia tampoco es total. En este caso, las fuentes clásicas resultan ser una referencia fundamental y toda una salvaguarda. Por ejemplo, con respecto al mundo político griego, el *K. Hurūšiyūs* incluye dos noticias muy significativas. La primera proviene de la *Chronica maiora* de S. Isidoro y en ella se alude al rey Foroneo (*Furūnāus*), quien habría sido pionero en redactar leyes y disposiciones de los griegos<sup>39</sup>. La segunda, siguiendo en este caso a Orosio, alude a Sófocles (*Šufuqlāus*) y Pericles (*Bariqlān*) fueron elegidos por los atenienses para hacerse cargo de la guerra<sup>40</sup>. Con respecto al mundo romano y sus instituciones Orosio vuelve a ser una referencia fundamental y marca la diferencia con respecto al resto del mundo musulmán medieval, donde las referencias a las instituciones romanas de época monárquica y republicana resultan completamente extrañas y desconocidas. No obstante, los errores y confusiones en el *K. Hurūšiyūs* son evidentes y llamativos en algunos casos y evidencian la incapacidad de entender el sentido y el funcionamiento de estas instituciones. Por ejemplo, el *K. Hurūšiyūs* alude a un sabio que vivía en Italia llamado “Senato, el filósofo” (*šinātuš al-fīlusūf*), aun cuando la fuente clásica en cuestión alude en la constitución del senado en Roma, tal y como ya puso de manifiesto G. Levi della Vida<sup>41</sup>. Igualmente los traductores de Orosio aluden de manera confusa a las figuras de los pretores<sup>42</sup>, los tribunos de la plebe<sup>43</sup>, el dictador<sup>44</sup>, procónsules<sup>45</sup>, o los cónsules, definidos estos últimos como *wazīrān*, es decir, “ministros”<sup>46</sup>, a los que parece que se les otorga un papel militar al frente de los ejércitos romanos, de tal manera que son también generales *quwwād* (sing. *qā'id*)<sup>47</sup>, algo similar a cómo aparecen recogidos

---

<sup>38</sup> Remito al quinto capítulo, notas anteriores 199 y 200.

<sup>39</sup> Isidoro, *Chron.* 37 y *K. Hurūšiyūs*, 57, n° 198.

<sup>40</sup> Orosio, *Hist.* I, 21, 15 y *K. Hurūšiyūs*, 124, n° 498.

<sup>41</sup> *K. Hurūšiyūs*, 121, n° 485 y Levi della Vida, 1954, 283.

<sup>42</sup> Orosio, *Hist.* IV, 20, 33 y *K. Hurūšiyūs*, 246, n° 160, alude a *Gracchus praetor* como *al-āmil*.

<sup>43</sup> Orosio, *Hist.* V, 15, 24 y *K. Hurūšiyūs*, 275, n° 67, siguiendo a alude a *Caelius, tribunus plebis* como *šāhib al-īzya*. Parece tener por tanto una connotación fiscal.

<sup>44</sup> Orosio, *Hist.* III, 6, 2 y *K. Hurūšiyūs*, 168, n° 20, alude a *T. Quintus, dictator*.

<sup>45</sup> Orosio, *Hist.* V, 13, 2 y *K. Hurūšiyūs*, 270, n° 48, alude a *Gnaeus*, procónsul como *al-qā'id*.

<sup>46</sup> Orosio, *Hist.* VI, 6, 1 y *K. Hurūšiyūs*, 311, n° 31, acerca del consulado ejercido por Cicerón.

<sup>47</sup> *K. Hurūšiyūs*, 255 y 257, n° 5-7, 10 y 12.

en otras fuentes posteriores: “los alcaldes de Roma” en *Rasis*<sup>48</sup>, los *qā'idan* en al-Bakrī<sup>49</sup>, los *quwādahu* en *Dikr*<sup>50</sup>, y los *malik quwwād Rūmā* en Ibn Ḥayyān<sup>51</sup>.

Únicamente una noticia se detiene en aludir con detalle al senado romano y a las figuras que ocupaban y desempeñaban los cargos durante la República romana. La noticia procede de las fuentes clásicas, aunque resulta imposible identificar su origen, se inserta dentro de la historia preislámica de Roma que relatan los autores árabes y aparece en el *K. Hurūšiyūs*, al-Bakrī, la *Historia Universal de Qayrawān* o *Rasis*.

El *K. Hurūšiyūs* sólo señala que, tras decidirse por consenso el fin de la monarquía romana, los romanos eligieron a setenta ministros (*wazīr*, pl. *wuzarā*) entre sus nobles y sabios, de manera que el poder estaba en manos de un consejo (*li-yakūn al-'amr šūra bayna-hum*)<sup>52</sup>. Al-Bakrī por su parte inserta el relato al mencionar la marcha de Aníbal sobre Roma, e indica que los romanos no eran gobernados por reyes sino por setenta de sus notables entre los que cada año se elegían doce generales (*qā'idan*), y a cada uno se le encomendaba una provincia según les deparara la suerte<sup>53</sup>. La *Historia Universal de Qayrawān*, pese a ser la fuente más tardía, es la que más detalles aporta. Indica que Roma no estaba gobernada por reyes sino por un consejo (*šūra*) compuesto por setenta hombres de setenta ciudades, mientras que el mando en la guerra correspondía a veinticuatro generales<sup>54</sup>. Por su parte, *Rasis* menciona la noticia de la deposición de Tarquinio y alude a un consejo e indica que fueron elegidos “setenta omnes que y vinieron de las setenta cibdades, que esleyesen el mejor omne por señor, mas que se non llamase rrey”<sup>55</sup>.

Estas noticias deben ponerse en relación por tanto con la descripción, un tanto confusa, es cierto, del sistema republicano romano, tal y como ya pusieron de

---

<sup>48</sup> *Rasis*, 157-9 y 163-7.

<sup>49</sup> Al-Bakrī, *K. al-Masālik*, 1177/trad. de Slane, 1913, 91-2

<sup>50</sup> *Dikr*, 88/94-5.

<sup>51</sup> Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* V, 180/206.

<sup>52</sup> *K. Hurūšiyūs*, 147, n° 83. El pasaje no se corresponde con ninguna de las noticias de Orosio y sus *Historias*, pero se inserta en medio de dos que sí proceden de esta obra, *Hist.* II, 13, 9-10. Según señala M. Penelas, la palabra *šūra* ha sido reconstruida en el *K. Hurūšiyūs* a partir de la *Historia Universal de Qayrawān* y del Ibn Jaldūn, *Ibar*, ed. 1867, II, 196; ed. 1956, 400.

<sup>53</sup> Al-Bakrī, *K. al-Masālik*, 1177/trad. de Slane, 1913, 91-2. Nótese que al-Bakrī no alude en este caso al consejo (*šūra*). La parte final de la noticia de al-Bakrī recuerda el relato de *Rasis* de la elección de Julio César por suertes para venir y hacerse cargo de la situación en al-Andalus.

<sup>54</sup> *Historia Universal de Qayrawān*, ed. G. Levi della Vida, 1971, f. 5r, p. 168. Tal y como M. Penelas, la redacción del pasaje es muy próxima a la del *K. Hurūšiyūs*. Ambos señalan que el poder estaba en manos de un consejo: *li-yakūn al-'amr šūra bayna-hum* (*K. Hurūšiyūs*) y *wa-kana al-'amr bayna-hum šūra* (*Historia Universal de Qayrawān*): Levi della Vida, 1971, 126, nota 7; Penelas, 2009b, p. 11.

<sup>55</sup> *Rasis*, 138-141.

manifiesto D. Catalán o M. Penelas<sup>56</sup>. Pese a la confusión que manifiestan las distintas fuentes, lo cierto es que resultan más próximas entre sí de lo que parece<sup>57</sup>. La mayoría coinciden en señalar la existencia de un senado o consejo (*šūra*) conformado por setenta miembros en el que reside el poder de decisión (*Rasis*, *K. Hurūšiyūs* y la *Historia Universal de Qayrawān*). Solo algunas de estas referencias constatan la existencia de otros niveles de poder, encargados de otras funciones: doce generales elegidos anualmente por suertes y a los que se les encomienda una provincia (según al-Bakrī, pero también *Rasis*, que alude a un sistema parecido al aludir a Julio César<sup>58</sup>), y el mismo grupo o quizás otro distinto que conforman los veinticuatro generales encargados del mando militar (*Historia Universal de Qayrawān*)<sup>59</sup>.

Por tanto, la amnesia del pasado es evidente en estos aspectos, pero aun así hay casos llamativos en los que los autores árabes manifiestan gran interés por recoger aspectos del mundo clásico que, aunque ya estaban olvidados, debían de suscitar algún tipo de interés. Las fuentes clásicas son aquí ese antídoto al que me refería.

### III. Olvido selectivo.

La tercera categoría a la que hago referencia, después del abandono y la amnesia del pasado, es la de un olvido selectivo hacia determinados aspectos de la antigüedad que, aun siendo visibles o conocidos, son curiosamente obviados. En mi opinión, estas omisiones parecen responder más a factores pragmáticos que ideológicos y en ningún caso parecen que puedan relacionarse con la indiferencia o la falta de interés por el pasado preislámico. Entiendo que el olvido es aquí una “selección” de aquello que se considera aceptable y útil mencionar. Desde este punto de vista, refleja esa ambigüedad con la que la antigüedad era concebida en el mundo islámico medieval<sup>60</sup>.

---

<sup>56</sup> *Rasis*, Catalán introd. LXXIII; Penelas, 2009, p. 11.

<sup>57</sup> G. Levi della Vida ya señalaba que tras el término *šūra* debe encontrarse una referencia al senado romano en Levi della Vida, 1962, 126, nota 7. También Penelas, 2009b, p. 11.

<sup>58</sup> *Rasis*, 163-7.

<sup>59</sup> M. Penelas, 2009, 12, apuntaba a una noticia como fuente de estos doce o veinticuatro generales. En ella el *K. Hurūšiyūs*, 147, nº 80, se hace eco de un pasaje de Orosio, *Hist.* II, 13, 2-5, relativo a los decenviros, la redacción de la Ley de las XII Tablas y la figura de Apio Claudio Craso. Aparecen términos como *imperium* y *potestas* y la traducción árabe denota confusión, transformando a los doce lictores en doce hombres que se hicieron con el poder contraviniendo la costumbre (*al-sunna*) de encomendar el gobierno a diez de sus generales, llamados *qunšuluš*, y que eran ministros (*wuzara*).

<sup>60</sup> S. Bowen-Savant, 2013b, 168-9 ha apuntado como en Irán los autores medievales lidian con el pasado de forma ingeniosa, omitiendo, reformulando o suprimiendo determinadas noticias y detalles.

En primer lugar, existe un olvido selectivo a la hora de referirse a ciertas ciudades cuya antigüedad no es constada, monumentos que pasan desapercibidos pese a que debieron ser visibles en época islámica, y episodios y figuras de la historia preislámica que no son mencionados. Sin ánimo de ser exhaustivos se echa en falta la constatación del pasado antiguo de ciudades como *Ilipa* (Alcalá del Río), Munigua, *Lacipo* (Casares), *Augustobriga* (Talavera la Vieja) o *Pollentia* (Mallorca). E igualmente faltan por mencionar ciudades antiguas como *Complutum*, Cáparra (*Municipium Flavium Caparense* en Cáceres), *Singilia Barba* (Málaga) o *Segobriga*, pese a que en esta última se ha constatado una ocupación de época emiral y su muralla todavía se conservaba<sup>61</sup>.

No se alude tampoco a los puentes romanos de Simancas, Salamanca o Caparra<sup>62</sup> o a edificios de espectáculos que son descritos por cronistas modernos de los siglos XV, XVI y XVII y que por tanto podrían haber sido visibles en época islámica, como el teatro de *Singilia Barba*<sup>63</sup> o los anfiteatros de Cartagena<sup>64</sup>, *Segobriga*<sup>65</sup>, Écija<sup>66</sup> e Itálica<sup>67</sup>. Por ejemplo, el teatro de Medellín tampoco es mencionado pese a que varios sectores del frente escénico permanecían aun en pie en época islámica<sup>68</sup>, y lo mismo sucede con otros casos en los que se ha podido constatar la reutilización islámica de monumentos que, sin embargo, no son citados, como el circo de Toledo<sup>69</sup>. Del mismo modo, algunos acueductos, sin duda visibles, tampoco son mencionados por las fuentes árabes, por ejemplo el de Recópolis, pese a que la ciudad estuvo ocupada hasta su

---

<sup>61</sup> Acerca de Segóbriga en época emiral y su declive hasta ser abandonada en época califal en beneficio de Uclés: Almagro y Almagro, 1994; Sanfeliu y Cebrián, 2008. Pavón Maldonado, 1999 ya dedicó un artículo a señalar qué ciudades antiguas eran mencionadas por las fuentes árabes y cuáles no lo eran.

<sup>62</sup> Acerca del puente romano de Salamanca: Vaca Lorenzo, 2011. En época musulmana se constata el vacío documental existente.

<sup>63</sup> El teatro de *Singilia Barba* era mencionado en época moderna: Serrano Ramos y Atencia Páez, 1992.

<sup>64</sup> El anfiteatro de Cartagena es citado por viajeros en época moderna: Pérez Ballester, *et al.* 1994.

<sup>65</sup> Ambos edificios parecen ser conocidos, expoliados y mencionados en época moderna, pero no sabemos nada de su etapa islámica. Sólo se apuntaba que el teatro pudiera haber sufrido una destrucción parcial con la conquista musulmana: Almagro y Almagro, 1994.

<sup>66</sup> Al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 53/20-22 que alude a ruinas y a restos subterráneos. Acerca del anfiteatro de Écija: Carrasco y Jiménez, 2008.

<sup>67</sup> Respecto al anfiteatro de Itálica: Corzo, 1994, que señala que el saqueo del edificio durante la Edad Media y especialmente desde el siglo XVI al XIX.

<sup>68</sup> Mateos y Picado, 2011, 377-8, 389.

<sup>69</sup> Se ha apuntado que una noticia de Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* V, 188/214-5, sobre la demolición de unas alquerías en la zona del circo durante una campaña contra la ciudad pudiera hacer referencia a sus ruinas, pero en cualquier caso no se constata su antigüedad: Porres, 1985, 43; Maquedano, *et al.* 2002, 23.

destrucción y abandono en el siglo IX, o el de Sevilla, del que no se tiene noticia hasta que es citada su reparación por el califa almohade en el año 1187<sup>70</sup>.

No parece que estas omisiones resulten del todo significativas, pero se pueden aducir diversas razones para explicar su ausencia. Tal y como señalaba anteriormente, estos olvidos responden en principio a factores pragmáticos y no parecen vincularse con una supuesta indiferencia o la falta de interés por el pasado preislámico. Por ejemplo, el volumen de noticias que aluden a la antigüedad de una ciudad o de un monumento parece oscilar de acuerdo a la importancia de la ciudad en cuestión según el momento en el que escriben los autores árabes. En la mayoría de los casos, las omisiones se refieren a ciudades secundarias que parecen perdurar brevemente durante época emiral y que finalmente son sustituidas por otros enclaves o fundaciones a partir de época emiral, califal o taifa. En el caso de algunos monumentos, la localización parece haber jugado también un papel importante. En época islámica, estas ciudades ven reducidas sus dimensiones y aquellos monumentos que generalmente se emplazan a las afueras de las ciudades, como los anfiteatros y los circos, quedan por tanto fuera de la atención de los cronistas y viajeros. La zona es ocupada por lo general por cementerios. Este puede ser el caso de anfiteatros y circos como los de Cartagena, *Segobriga*, Écija, Itálica o Toledo o incluso de acueductos como los de Mérida o Recópolis. Igualmente, la monumentalidad de las ruinas también ha de ser otro factor a tener en cuenta a la hora de explicar por qué unas sí son mencionadas y otras no. Los autores árabes parecen referirse de forma preferente a aquellas ciudades con más vestigios, las mismas que igualmente acumulan más noticias y tradiciones respecto a su origen y antigüedad. Ello explicaría casos como los de Cádiz o Sagunto en los que, pese a ser núcleos ciertamente secundarios y ausentes en las fuentes árabes hasta casi el siglo XI-XII, la monumentalidad de sus ruinas, la acumulación de restos y quizás su excelente grado de perduración en el tiempo motivó el hecho de que estas pocas noticias sean justamente aquellas que inciden en sus ruinas y su pasado glorioso. La mención a Sagunto como “madre de las maravillas” (*Umm al-‘ayāib*) y su teatro como “Ka’ba” de la consideración (*Ka’bat al-‘ibār*) alude quizás a la fama y reconocimiento que había

---

<sup>70</sup> La noticia aparece en la crónica de Ibn Šāhib al-Šalāt (m. c. 600/1203) como refiere Fernández Casado, 2008, (1972), 159-160. Acerca del acueducto de Sevilla: Fernández Casado, 2008, (1972), 159-185 y 264-5; Canto, 1979; Martínez Jiménez, 2013.

alcanzado la ciudad gracias a sus ruinas que hacían que fuera destino de los viajeros y objeto de especial atención por parte de los autores<sup>71</sup>.

En segundo lugar, este olvido selectivo también se extiende a ciertas temáticas y obras greco-latinas que no suscitaron interés entre los autores árabes y que no fueron traducidas en Bagdad o en al-Andalus, pese a que estos autores y sus obras eran conocidos (directamente o indirectamente a través de otros) o incluso podían haber estado disponibles en las bibliotecas orientales y cristianas del Mediterráneo. En el segundo capítulo de esta tesis analizaba justamente las razones que se han esgrimido para explicar por qué obras de historia como las de Herodoto, Tucídides, Tito Livio o Suetonio no fueron traducidas en Bagdad, y en cambio, sí se tradujo a Orosio en al-Andalus. El principal argumento indicaba que el paganismo que atesoraban estas obras impedía su traducción e incluso el interés por ellas, como sugería F. Rosenthal<sup>72</sup>. Tal y como ya señalaba entonces, desde mi punto de vista este argumento no resulta del todo convincente. Es cierto que el paganismo generaba cierta incomodidad. Varios ejemplos lo evidencian y muestran como en las traducciones árabes los dioses griegos son omitidos o transformados en *Allāh*<sup>73</sup>. Sin embargo, el pasado preislámico y los reyes de la antigüedad, pese a que difícilmente podían ser considerados como ancestros o modelos (puesto que el paganismo sí es aquí una clara ruptura) desde luego sí eran valorados, y el pasado suscitaba no sólo curiosidad sino un interés político, cultural o científico.

La cuestión es deliberadamente ambigua y sumamente compleja. El *K. Hurūšiyūs* constituye un ejemplo interesante en este sentido. En la obra no parece hallarse ningún criterio claro a la hora de omitir noticias relativas al paganismo y los ejemplos que se encuentran en la obra atienden por lo general a disputas entre paganos y cristianos que no tenían ya ningún interés en la Córdoba califal<sup>74</sup>. Más bien parece haber casos puntuales en los que los traductores deciden omitir ciertos pasajes sin que las razones resulten evidentes por ahora. Por ejemplo, uno de estos pasajes omitidos corresponde a un breve *excursus* en el que Orosio alude a cómo Apolo había obtenido los poderes

---

<sup>71</sup> Šafwān b. Idrīs, *Adib al-Andalus*, 187-8/trad. en Alubudi, 1993-4, 223-5.

<sup>72</sup> Rosenthal, 1968, 75; 1975, 24-8.

<sup>73</sup> En la traducción de la *Retórica* de Aristóteles se omite el nombre de Zeus, y las referencias a Apolo se transforman en alusiones a *Allāh*. Lo mismo hacía Ḥunayn b. Ishāq, al-Āhiz advertía que la traducción de conceptos e ideas religiosas debe atenerse a la más estricta ortodoxia, y un traductor del siglo IX, Ibn al-Maṭrān, exhortaba a sus lectores a ser selectivos a la hora de aceptar las afirmaciones de los sabios griegos cuando estas aludieran a cuestiones científicas o religiosas: Yücesoy, 2009, 533 y 535-6.

<sup>74</sup> Sahner, 2013, 912.



adivinatorios tras matar a la serpiente Pitón para acto seguido criticar desde el punto de vista cristiano estos tipos de adivinación<sup>75</sup>. El relato tiene un claro contenido pagano, pero no creo que su omisión responda al deseo de obviar cualquier atisbo de “sospechoso” politeísmo. En realidad, la cuestión es más compleja como ya aventurábamos antes. El *K. Hurūšiyūs* no solo conserva los nombres de los dioses paganos, sino que además se incluyen algunos elementos concernientes a la religión greco-romana que, aun pudiendo ser fácilmente omitidos, no lo han sido. De este modo se alude a los dioses paganos a los que se denomina con el término *al-awṭān*, un término que designa a “los ídolos”, generalmente en piedra y que era empleado por ejemplo por Hišām b. al-Kalbī (m. 206/821-2) en su *Kitāb al-aṣnām (Libro de los Ídolos)*. El *K. Hurūšiyūs* menciona pues a Júpiter (*Iūbiš*), Apolo (*Abullū*)<sup>76</sup>, Mercurio (*Mirkūrīš*)<sup>77</sup>, Saturno (*Šaṭurnuš*)<sup>78</sup>, Serapis (*Šarāis*)<sup>79</sup>, Minerva (*Minarba*)<sup>80</sup> siguiendo siempre el original latino de Orosio o acudiendo en ocasiones a noticias tomadas expresamente de la *Chronica Maiora*. Igualmente hay detalles ciertamente llamativos y sugerentes como la mención a P. Licinius Crassus como cónsul y *pontifex maximus (al-qā'id al-'aṣam)* evidenciando que el cargo no es bien comprendido, sino que se entiende como un adjetivo, traduciendo “general máximo”<sup>81</sup>, aludiendo a las vírgenes vestales como “virgen” (*al-'uḍrā'*, quizás sin comprender tampoco su condición de sacerdotisas)<sup>82</sup>, y la mención a la Sibila (*Šabīla*), definida como sabia (*al-'ālma*)<sup>83</sup>, así como las noticias de la consulta en momentos de gran adversidad para los romanos de los *Libros Sibilinos*, definidos aquí como libros mágicos<sup>84</sup>.

En mi opinión, el *K. Hurūšiyūs* refleja una postura ambigua, que oscila entre antagonismo y asimilación, que omite aquellos pasajes que resultan controvertidos o contradictorios con la “ortodoxia” islámica, pero que tampoco parece tener un problema en traducir algunos detalles claramente paganos o incorporar especialmente noticias

<sup>75</sup> Orosio, *Hist.* VI, 15, 11-18.

<sup>76</sup> Isidoro, *Chron.* 74 y *K. Hurūšiyūs*, 70, n° 260.

<sup>77</sup> Isidoro, *Chron.* 46-47 y 51 y *K. Hurūšiyūs*, 61, n° 212 y Isidoro, *Chron.* 79 y 77a y *K. Hurūšiyūs*, 73, n° 269, donde se señala que Mercurio crea la lira y se la entregó a Orfeo.

<sup>78</sup> . Isidoro, *Chron.* 30 y *K. Hurūšiyūs*, 51, n° 175 y Isidoro, *Chron.* 76 y *K. Hurūšiyūs*, 70-1, n° 261.

<sup>79</sup> Isidoro, *Chron.* 40 y *K. Hurūšiyūs*, 59, n° 199.

<sup>80</sup> Orosio, *Hist.* V, 12, 7 y *K. Hurūšiyūs*, 269, n° 46.

<sup>81</sup> Orosio, *Hist.* V, 10, 1 y *K. Hurūšiyūs*, 266, n° 37.

<sup>82</sup> Orosio, *Hist.* V, 15, 22 y *K. Hurūšiyūs*, 274, n° 66.

<sup>83</sup> Isidoro, *Chron.* 116 y *K. Hurūšiyūs*, 104, n° 397.

<sup>84</sup> Orosio, *Hist.* III, 22, 5 y IV, 5, 8 y *K. Hurūšiyūs*, p. 191, n° 118, y 210, n° 24 respectivamente. Curiosamente, Ibn Ŷulŷul alude en su *K. Ṭabaqāt*, 11-12, a esta misma noticia aunque alterando su sentido y mencionando una estatua (*šūra*) de Esculapio que hablaba y respondía a preguntas y que ya hemos mencionado. Recuerda de hecho las predicciones de la Sibila: Penelas, 2009, 233-4.

desde la *Chronica Maiora*. Entiendo que lo que se persigue no es tanto la supresión de las referencias al paganismo sino la conformación de un texto que preserve la integridad moral y espiritual del lector, y ofrezca una lectura plenamente aceptable<sup>85</sup>. La diferencia es importante y ahonda en actitudes similares en otras regiones del mundo tardoantiguo y medieval<sup>86</sup>.

La misma ambigüedad que resulta evidente en el *K. Hurūšiyūs* también es perceptible en otros aspectos. En el segundo capítulo me refería igualmente a cómo los sabios greco-latinos eran definidos como *šābi'ūn* (sabeos) o adoradores de las estrellas para, de este modo, diferenciarlos de los idólatras e integrarlos entre la “gente del Libro” (*ahl al-kitāb*) a los que alude el *Corán*. La idea se encuentra también en fuentes andalusíes. Por ejemplo, Sa'īd al-Andalusī señalaba que “todos los griegos eran sabeos, veneraban a los astros y practicaban la adoración de los ídolos”<sup>87</sup>. Algo similar se afirmaba sobre los romanos pues, según Ibn Ūlŷul, “antes del cristianismo los romanos rendían culto a los astros”<sup>88</sup>, y lo mismo aseguraba Ša'īd al-Andalusī:

“los *rūm* eran, al principio, sabeos, hasta que Constantino, hijo de Helena, fundador de Constantinopla, se convirtió a la religión cristiana e invitó a los *rūm* a que hicieran lo mismo que él. Éstos le obedecieron, haciéndose cristiano hasta el último de ellos, y rechazaron sus creencias [que consistían] en la exaltación de los templos, la adoración de los ídolos y a otros ritos de la ley sabea”<sup>89</sup>.

De este modo, griegos y romanos pasaban a formar parte de la historia sagrada relatada por el *Corán* y sus dioses quedaban identificados con los planetas y “neutralizados”. De hecho, es en el siglo X cuando cabe detectar en al-Andalus una influencia de las creencias sabeas de Ḥarrān centradas en especial en la astrología y en la magia talismánica, evidente en obras como el *Gāyat al-ḥakīm* (“El Objetivo del sabio”) o Picatrix y el *Rutbat al-ḥakīm* (“El Grado del sabio”), ambas del mismo autor,

---

<sup>85</sup> El *K. Hurūšiyūs* y los autores árabes no parecen tener problemas en incluir relatos distintos a los que transmite la “ortodoxia” islámica, por ejemplo, con respecto a Jesús y su muerte. Según la tradición islámica se dice que Jesús no murió en la cruz sino que otra persona lo hizo en su lugar (*Corán*, 4157). Al-Bakrī alude a esta tradición. Acto seguido copia una noticia procedente del *K. Hurūšiyūs* en la que alude a los prodigios sucedidos tras la muerte de Jesús: Orosio. *Hist.* VII, 4,13-15; al-Bakrī, *K. al-masālik*, 182; *K. Hurūšiyūs*, 339-340, n° 31-32. También Penelas, 2009a, 8 y 9.

<sup>86</sup> Brock, 1984 para el contexto siríaco. S. Bowen-Savant, 2013b, 164-9, ha observado idénticas tensiones a la hora de reconciliar la historia sasánida, marcada por el zoroastrismo, y la historia islámica, de tal manera que detalles relativos a la religión zoroastriana son omitidos o reescritos.

<sup>87</sup> Ša'īd al-Andalusī, *Ṭabaqāt*, 71/80. Figuras como Sócrates habrían rechazado públicamente el politeísmo: *Ṭabaqāt*, 75/82. También Mattock, 1992.

<sup>88</sup> Ibn Ūlŷul, *Ṭabaqāt*, 11-2/ trad. en Penelas, 2009, 234 y Samsó, 1985-6, 86 (trad. al inglés).

<sup>89</sup> Ša'īd al-Andalusī, *Ṭabaqāt*, 99-100/100.

identificado con Abū l-Qāsim Maslama al-Qurṭubī (m. 353/964)<sup>90</sup>. Quizás ello explicaría el interés que parece mostrarse en la Sibila (*Šabīla*) y en los *Libros Sibilinos*, catalogados de mágicos y claramente vinculados a la profecía y la adivinación.

Por tanto, no creemos que el paganismo pueda explicar de forma satisfactoria la ausencia de traducciones de obras históricas greco-latinas. La cuestión es mucho más ambigua y compleja, como ya advertía. En realidad, junto con las obras históricas, tampoco fueron traducidas obras literarias greco-latinas, ni obras de claro contenido cristiano. Desde mi punto de vista, las razones que se pueden argumentar para explicar este olvido selectivo a la hora de traducir el legado greco-latino al árabe ahondan en factores pragmáticos y no en causas ideológicas o religiosas como las que apuntaba F. Rosenthal. En el segundo capítulo apuntaba ya algunas de estas razones. Señalaba por ejemplo que la historia antigua, pero también la literatura greco-latina, se hallaba ausente del *curriculum* tardo-antiguo que sirvió de modelo al mundo islámico, y que incluso las crónicas bizantinas omitían la historia primitiva de Grecia y Roma. Igualmente, indicaba que hay un trasfondo cultural y político en el que un pasado resulta más fácilmente asimilable que otro. El mundo de las *poleis* resultaba completamente extraño y ajeno. Además, es la demanda y la “utilidad” la que determina qué interesa y qué se traduce. Cabe considerar la posibilidad de que las obras traducidas al árabe se adecuaran justamente a aquellas materias a las que todo intelectual y miembro de la élite debía atender para su formación en el mundo islámico.

A estos argumentos cabe añadir ahora otros que subrayan el carácter pragmático y no ideológico que tiene este olvido selectivo al que me estoy refiriendo. Me refiero a criterios metodológicos que determinaron qué se traducía y qué no. Por ejemplo, los autores árabes aluden a las causas por las que las traducciones de obras literarias y poéticas no eran frecuentes y reconocen una barrera lingüística a la hora de traducir las obras, especialmente los poemas, donde alegan que “cuando son traducidos, la estructura del poema queda alterada, la métrica no es correcta y la belleza poética desaparece”, de tal manera que el original es la forma más apropiada y bella de acceder

---

<sup>90</sup> Acerca del *Gāyat al-ḥakīm/Picatrix* y del *Rutbat al-ḥakīm* puede verse la edición de H. Ritter, 1933 y H. Ritter y M. Plessner, 1962. Sobre el autor: Fierro, 1996 y G. de Catallay, 2013. El desarrollo de la astrología en al-Andalus y la introducción de la astrología y la ciencia talismánica proveniente de Harran podría haber tenido lugar ya en el siglo IX: Samsó, 1985-6, 86-7; 1992, 48; Forcada, 2004-5, 23-4 y 39-44 y Oliveras 2009, 177-8.

a estas obras<sup>91</sup>. Sin embargo, considero que el condicionante fundamental lo supone la mitología clásica. Ésta forma parte esencial de la poesía, también de la prosa y el drama en gran medida, pero así mismo aparece en ciertas obras históricas y literarias, y resultaba imposible de asimilar y comprender en el mundo islámico, tal y como ha señalado A. Etman<sup>92</sup>. De este modo, el episodio omitido en el *K. Hurūšiyūs* al que antes aludíamos, en el que Orosio relataba como había obtenido Apolo sus poderes adivinatorios tras matar a la serpiente Pitón, responde justamente a un episodio mitológico y quizás esta fue la razón por la que fue omitido<sup>93</sup>. En otro caso, sin embargo, el *K. Hurūšiyūs* no duda en ampliar la narración que aparece en Orosio acerca de un episodio mitológico bien conocido: la destrucción de Troya. Menciona por ejemplo al marido de Helena, *M.ulau* (Menelao) y a su raptor, *Dumuz.kān b. Gāyūš* (aludiendo a Paris), añade la noticia del ardid del caballo, que permitió a los griegos entrar en la ciudad, y alude posteriormente a las campañas de Eneas (*Ana'š*) en Italia, mencionando entonces a Virgilio (*Furfīliyuš*) quien, según se afirma, ofrece en sus conocidos poemas una descripción de estas famosas guerras. Todos estos detalles provienen pues de una fuente distinta a Orosio que todavía resta por identificar<sup>94</sup>.

Por tanto, este olvido selectivo afecta a ciudades, monumentos y fuentes que, pese a ser visibles y conocidas, no son consideradas. Al-Andalus vuelve a ser un caso especial en este aspecto, puesto que evidencia un acercamiento particular a la antigüedad. Las fuentes clásicas vuelven a marcar la diferencia y el *K. Hurūšiyūs* es clara muestra de ello. En cualquier caso, tal y como señalaba anteriormente, estos olvidos responden en principio a factores pragmáticos y no parecen vincularse con una supuesta indiferencia o la falta de interés del islam por el pasado preislámico.

---

<sup>91</sup> Al-Ŷāḥiz, *K. al-Ḥayawān*, ed. Hārūn, 1965-9, I, 45; tomado de Rosenthal, 1975, 18 y traducción personal desde el inglés. Noticias similares en Etman, 2008, 145.

<sup>92</sup> El concepto y el uso de los mitos en el mundo griego y en el mundo islámico es distinto y éste es el obstáculo principal a juicio de Etman, 2008, 145-6.

<sup>93</sup> Orosio, *Hist.* VI, 15, 11-18.

<sup>94</sup> Orosio, *Hist.* I, 17 y *K. Hurūšiyūs*, 79, nº 303-305. Como señala M. Penelas, la mención a Virgilio podría indicar que la fuente en cuestión es la *Eneida* y de hecho, la obra es mencionada en los libros que Eulogio llevó a Córdoba y en el catálogo contenido en el *Códice Ovetense*, como veíamos. Sin embargo, descarta esta posibilidad dadas las diferencias que existen entre ambos textos, así como con otros relatos medievales sobre la guerra de Troya y la figura de Eneas, y prefiere apuntar que la narración se sustente en alguna tradición local sobre el conocido episodio: *K. Hurūšiyūs*, Penelas, 2001, introd. 58.

#### IV. La negación del pasado.

Junto con un el abandono, la amnesia y olvido selectivo, las fuentes árabes evidencian una negación del pasado. Seguramente resulte difícil encontrar un aspecto en el que se pueda constatar una negación total, algo que haya sido completamente olvidado. La negación se refiere en este caso a aquellas omisiones en las que es posible aducir un acto voluntario e intencionado que busca borrar y ocultar la antigüedad y sus evidencias. A diferencia de lo visto anteriormente, en este caso cabe destacar causas ideológicas. Dos ejemplos pueden resultar ilustrativos e ilustran un mismo proceso de negación del pasado que afecta a los “no-árabes” (*ayām*).

#### La invisibilidad de los “no-árabes”.

En primer lugar la atención de las fuentes árabes se centra por lo general en destacar la antigüedad de las ciudades y ruinas que se encontraban bajo dominio musulmán, pero suelen omitir las referencias acerca del pasado de las ciudades y monumentos presentes en los reinos cristianos del norte peninsular. Únicamente se alude a la Torre de Hércules en La Coruña o a unas fabulosas columnas de plata en la iglesia de Santa María en Carcasona<sup>95</sup>, y se mencionan de manera escueta las ciudades de Astorga (*Asturica Augusta*)<sup>96</sup>, Braga (*Bracara Augusta*)<sup>97</sup> o Clunia y Osma (*Uxama*)<sup>98</sup>. Sin embargo, se perciben ausencias llamativas como Lugo (*Lucus Augusti*), Ampurias o Barcelona (*Barcino*), que únicamente aparecen indicadas junto con otros enclaves significativos (León, Amaya, Pamplona, Urgell, Oca, Gerona, Santiago de Compostela, Lugo, Tuy, Iria Flavia, Astorga, Salamanca y Zamora) al mencionar aquellas sedes episcopales o ciudades integradas en la “División de Constantino”. En ningún caso se alude a monumentos antiguos significativos o a “maravillas” como por ejemplo, el acueducto de Segovia o el de Barcelona, ambos visibles y reconocibles en época medieval o las murallas tardoantiguas de León (*Legio*), claves sin duda para elegir la ciudad como capital del reino<sup>99</sup>. Tampoco se señala que ninguna de estas

---

<sup>95</sup> Remito al quinto capítulo, nota 210.

<sup>96</sup> Al-‘Uḍrī alude a su trazado urbano, similar al de Zaragoza, en *Tarṣī*, 9/trad. De la Granja, 1966, 9.

<sup>97</sup> Data de la antigüedad y fue una de las fundaciones de los *rūm* y una de sus residencias reales, según al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 169/83.

<sup>98</sup> Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* V, 105-110 y 224-231/128-133 y 250-7, alude a ellas al mencionar las razias que solían tomar ambas ciudades como campamento. También *Crónica anónima de al-Nāṣir*, 12v/134.

<sup>99</sup> En el caso del acueducto de Segovia se alega una destrucción en el 1071 por el rey de Toledo al-Ma'mūn, aunque no se apuntan para ello ninguna fuente árabe que remita la noticia: Fernández Casado, 2008, (1972), 65. En el caso de la conducción de Moncada en Barcelona, está atestiguada por fuentes medievales que aluden a arcos antiguos o *aquaria*.

ciudades haya tenido un origen antiguo ni que haya sido fundada o construida por algunas de las figuras relevantes de la historia preislámica de al-Andalus, pese a que los contactos diplomáticos entre Córdoba y las ciudades cristianas eran frecuentes en el siglo X y a pesar de que la información y las noticias acerca del pasado preislámico eran conocidas a través de las mismas fuentes clásicas que servían para aludir a la antigüedad de las ciudades del sur.

Estas ausencias podrían resultar justificadas atendiendo a cuestiones pragmáticas. Por ejemplo, se podría aducir que la atención de los autores árabes debía centrarse en al-Andalus y no en aquellos territorios dominados por los cristianos. Ciudades como Ampurias o Barcelona quedaban fuera del territorio dominado por los musulmanes, mientras que la zona del valle del Duero sufrió un intenso declive posterior al 711 que podría explicar la ausencia de determinadas referencias<sup>100</sup>. Sin embargo, sospecho que se pueden apuntar otras razones de tipo político o ideológico para omitir de manera expresa el pasado preislámico del norte peninsular.

En mi opinión, estas omisiones tratan de reafirmar que la Península Ibérica es al-Andalus y que ésta se ha gobernado tradicionalmente desde el sur o el centro peninsular. Los autores árabes recalcan esta idea de forma sistemática: Itálica, Córdoba, Sevilla, Mérida y Toledo, ellas son las antiguas capitales de al-Andalus. Los relatos sobre la conquista islámica indican en la conquista de estas ciudades por parte de Ṭāriq b. Ziyād y Mūsā b. Nuṣayr, al tiempo que señalan las ruinas y monumentos antiguos con las que contaban en esos momentos. Igualmente destacan el papel de Córdoba como capital desde la que tradicionalmente se ha dominado la península, tanto en la *yāhiliyya* como con el islam<sup>101</sup>. El norte, en cambio, es una región marginal y sin importancia ya en época preislámica. Esa es la región donde, según señala el *Dikr*, se asentó el reino de las Amazonas hasta que fueron finalmente destruidas por Hércules<sup>102</sup>. Pienso por tanto que esta invisibilidad con la que el pasado preislámico del norte de la Península aparece (o mejor dicho no aparece) en las fuentes árabes puede relacionarse con la imagen que

---

<sup>100</sup> Conviene tener presente que para los autores árabes “al-Andalus” designa no sólo al territorio sometido al islam, sino que tiene un significado geográfico para designar a toda la Península Ibérica, e histórico, para aludir al espacio denominado Iberia o Hispania por los antiguos: García Sanjuán, 2003b. Tampoco parece que la descripción de ciudades y monumentos bajo dominio cristiano debiera de ser en ningún caso un obstáculo para los autores árabes.

<sup>101</sup> *Dikr*, 21/37 y al-Maqqarī, *Nafh*, I, 460/I, 201 y 481, que remiten para ello a al-Rāzi y destacan el origen de Córdoba y su condición de capital de al-Andalus con diferentes pueblos.

<sup>102</sup> *Dikr*, 84-5/90-2.

transmiten las fuentes árabes de los reinos cristianos y con una geografía histórica del poder en la Península Ibérica<sup>103</sup>.

Un segundo aspecto en el que esta negación del pasado también resulta evidente es la afirmación por parte de Ibn ʿĀṣim y Saʿīd al-Andalusī de una “ausencia de sabiduría” (*ʿāṣilah min al-ḥikma*) en la Península en época preislámica, anterior a la conquista musulmana y a la instauración del dominio omeya. Ya me refería a ello en el capítulo cuarto, donde analizaba la obra de estos dos autores. La idea está presente en Ibn ʿĀṣim, aunque no quizás todavía de forma categórica. Su afirmación de que en la época de ʿAbd al-Raḥmān II los cristianos no estaban versados ni en medicina ni en filosofía ni en geometría contrasta con su noticia previa, en la que indicaba que el manual de medicina que se empleaba en al-Andalus era el empleado por los cristianos y titulado *Aforismo*, tal y como ya hemos visto<sup>104</sup>. Más contundente es Saʿīd al-Andalusī, para quien señala justamente esta “ausencia de sabiduría” en época preislámica e indica que el avance científico habría sido posible sólo a partir de la instauración del dominio omeya en la Península<sup>105</sup>.

En ambos casos, resultan evidentes ciertas contradicciones en este discurso, puesto que los autores señalan justo lo contrario, que la cultura hispano-visigoda sí ejerció una notable influencia durante los primeros siglos en al-Andalus. A mi juicio, estas contradicciones son fruto de la necesidad de reafirmar un discurso que responde a unos intereses políticos e ideológicos y que choca con la propia realidad de la que ambos autores son conscientes. Por ejemplo, Saʿīd al-Andalusī omite las evidencias recogidas en el *K. Hurūshiyūs*, en el propio Aḥmad al-Rāzī o en autores contemporáneos como al-ʿUḍrī que se refería al reinado de Sisebuto como “un tiempo de sabios (*aṣr ʿulūm*) y su gente, gente de saber”, entre los que destacaba por ejemplo a S. Isidoro<sup>106</sup>. Incluso Saʿīd al-Andalusī resulta contradictorio consigo mismo puesto que afirma

---

<sup>103</sup> Tixier, 2014, alude a este aspecto para el discurso geográfico de los autores árabes. Se ha resaltado esta misma perspectiva para el imperio bizantino o Europa medieval, donde ésta invisibilidad del “otro” es quizás uno de los rasgos más destacados: Al-Azmeh, 1992; El Cheikh, 2004, 83 y ss.; Benninson, 2007 y König, 2015.

<sup>104</sup> Ibn ʿĀṣim, *Ṭabaqāt*, 21/trad. en Vernet, 1968, 453-4.

<sup>105</sup> Saʿīd al-Andalusī, *Ṭabaqāt*, 155-6/137-8.

<sup>106</sup> Al-ʿUḍrī, *Tarṣīṭ*, 98/trad. Sánchez Martínez, 1971, 35, trad. Valencia, 1983-6, 120.

posteriormente que la astrología ha estado siempre en alza en al-Andalus, tanto en los tiempos antiguos, como en los modernos (*qadīmān wa-hadītān*)”<sup>107</sup>.

Resulta claro que las referencias de Ibn Ŷulŷul y Šā'id al-Andalusī no reflejan en ningún caso ni la verdadera consideración que existía en al-Andalus hacia las Ciencias de los Antiguos, ni el auténtico reconocimiento de la dependencia de la ciencia andalusí primitiva con respecto a la cultura hispano-visigoda, y que incluso ellos mismos no pueden ocultar completamente<sup>108</sup>. Se trata más bien de un discurso que busca ensalzar el dominio musulmán ejercido por los omeyas y relativizar, en cambio, el legado hispano-visigodo, tratando de hacerlo invisible y dibujando la idea de una superioridad musulmana que encontraría su refrendo en la propia historia de la Península. De este modo, el mundo musulmán queda situado como heredero de la tradición clásica más prestigiosa, al-Andalus es descrito como recipiente último de todas las Ciencias de los Antiguos y los omeyas como la dinastía que impulsa y protege su estudio<sup>109</sup>.

De este modo, cabe considerar que ambas ideas, esto es, la negación del pasado preislámico en el norte peninsular y la afirmación de la ausencia de sabiduría preislámica en la Península, persiguen un objetivo claramente político e ideológico que hace del pasado preislámico su objeto de atención. Además, considero que este discurso fue elaborado en época omeya. Por un lado, la invisibilidad con la que es descrito el norte peninsular y su pasado antiguo es evidente ya en la obra de Aḥmad al-Rāzī<sup>110</sup>. Por otro lado, el hecho de que tanto Ibn Ŷulŷul como Šā'id al-Andalusī aludan a la falta de interés y estudio de los locales por las ciencias y señalen de forma clara el papel desempeñado por los omeyas a la hora de revertir la situación podría indicar que este discurso tiene su origen en los círculos omeyas. Así pues, cuando Ibn Ŷulŷul afirma que “los sabios sólo aparecen en los estados cuyos reyes buscan la sabiduría”, se busca trazar una comparativa no sólo entre la labor desarrollada por los abbasíes en Oriente y por los omeyas en al-Andalus, sino también entre el pasado preislámico de la Península y el Califato omeya de Córdoba<sup>111</sup>.

---

<sup>107</sup> Šā'id al-Andalusī, *Ṭabaqāt*, 199/171. La contradicción y la tergiversación que se desprende de este pasaje han sido puestas de manifiesto por Mohamed Aziz El Bazi, 2003

<sup>108</sup> En este sentido no resultan aceptables los comentarios de A. Christys, 2002, 144-5, que alude a este texto de Šā'id al-Andalusī para aludir a una falta de interés hacia el pasado preislámico de al-Andalus.

<sup>109</sup> Martínez-Gros, 1984; Balty-Guesdon, 1997 y El Bazi, 2003.

<sup>110</sup> Lévi-Provençal, 1953.

<sup>111</sup> Ibn Ŷulŷul, *Ṭabaqāt*, 116/trad. en Vernet, 1968, 453. Sin embargo, es Šā'id al-Andalusī en el siglo XI quien resulta más contundente al respecto. La razón estriba quizás en el propio contexto en el que escribe,



Es también importante subrayar un aspecto añadido. Este discurso se construye frente al “otro”, en este caso, frente al mundo cristiano situado al otro lado de las fronteras. Este esquema es un modelo bien conocido, idéntico al que elaboraron los propios autores greco-latinos al describir la Península Ibérica, insistiendo en los estereotipos del bárbaro, en las costumbres y formas de organización extrañas y salvajes de pueblos como cántabros o astures, en la labor de “romanización” de Roma y en el hecho de que el sur, la antigua *Baetica*, es la región más civilizada y dónde han existido grandes reinos y se ha dominado la Península<sup>112</sup>. E igualmente, el discurso omeya coincide con el desarrollado en Oriente, coincidiendo con el proceso de traducciones desarrollado en Bagdad. Autores como al-Āḥiẓ o al-Mas’ūdī manifiestan un profundo filo-helenismo que contrasta con una marcada retórica anti-cristiana y anti-bizantina evidente especialmente durante el reinado del califa al-Ma’mūn (198-219/813-833) y sobre la que ya ha llamado la atención D. Gutas<sup>113</sup>. En este caso se acusaba a los cristianos y bizantinos de corromper, destruir y apropiarse ilegítimamente de las ciencias de los antiguos griegos. En al-Andalus, el discurso insiste en que es el sur peninsular, es decir, al-Andalus, donde se sitúan las ciudades, la civilización y la cultura. El acento se pone en la ausencia de toda cultura previa a la llegada de los musulmanes, hasta el punto que las únicas manifestaciones de ciencia serían, según Ṣā’id al-Andalusī, unos “talismanes” que habrían de remitirse a los emperadores romanos y en ningún caso a los hispano-visigodos.

## V. Reescritura.

Un paso más allá con respecto a la negación del pasado sería su reescritura, entendida aquí como la construcción de una nueva memoria que busca hacer olvidar los verdaderos hechos, que, aun siendo conocidos, no interesa conservar. Se trata por tanto de una forma de olvido mucho más elaborada. En su lugar, se reescribe el pasado, aunque no siempre resulte claro el propósito que se persigue con ello.

---

marcado por la descomposición del Califato cordobés y el creciente expansionismo de los reinos cristianos, algo que impulsaba a reafirmar una superioridad cultural musulmana frente a los cristianos.

<sup>112</sup> Por ejemplo, las noticias de Estrabón acerca de las mujeres cántabras han sido muy debatidas por la historiografía (III, 4, 17): Dóminguez Monedero, 1984 o González Ballesteros, 2009. Igualmente son destacadas las noticias de Estrabón sobre los ricos reinos que se habrían asentado en el sur Peninsular, como Tartessos, posteriormente Turdetania.

<sup>113</sup> Gutas, 1998, 75 y ss.

En ocasiones se trata quizás de simples errores y confusiones. Por ejemplo, casos en los que se atribuye un origen musulmán a una ciudad antigua, como ocurre en Elvira (*Iliberri*), fundada por Abd al-Raḥmān I según al-Ḥimyarī<sup>114</sup>; o casos en los que sucede al revés, y se piensa en un origen antiguo para ciudades que no parecen ser antiguas o que de hecho son fundación musulmana: Granada<sup>115</sup>, Murcia<sup>116</sup> y Almería, donde al-Maqqarī constata la existencia de ruinas y estructuras construidas por los reyes antiguos<sup>117</sup>. También construcciones como las murallas de Zamora, sobre las que al-Ḥimyarī afirma que habrían sido construidas por antiguos soberanos pese a que, poco después asegura que la ciudad es de fundación moderna<sup>118</sup>.

En algunas noticias se podría apuntar quizás algún criterio a la hora de reescribir ciertas noticias. Por ejemplo el *K. Hurūšiyūs* parece obviar los nombres de algunos autores greco-latinos, especialmente aquellos que son identificados como artífices de tragedias, comedias o poemas como Horacio<sup>119</sup>, Menandro<sup>120</sup>, o Eurípides<sup>121</sup>, mientras que en otros casos se les cataloga de filósofos (pese a que S. Isidoro señala expresamente en su *Chronica Maiora* que son autores de tragedias, comedias o poetas) como ocurre con Sófocles<sup>122</sup>, Esquilo y Píndaro<sup>123</sup> o Aristófanes<sup>124</sup>. Podría ser que en estos casos hubiera un recelo hacia autores paganos o, más bien, un desconocimiento de los términos “tragedia” y “comedia”, tal y como señalaba anteriormente. Sin embargo, en un pasaje concreto los traductores no dudan en referirse a Sófocles como un conocido escritor de tragedias (*Šuquflān al-ma’arūf bi kātib al-murātī*) siguiendo para

---

<sup>114</sup> Al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 28/37. La referencia podría explicarse por una mala lectura del verbo “fundar”, porque al-Ḥimyarī alude en realidad a como ‘Abd al-Raḥmān I asentó en la ciudad a sus *mawālī* y a los árabes del *yund* de Damasco: Torres Balbás, 1957c, 195-208; Sarr, 2014.

<sup>115</sup> Al-Qazwīnī, *Āṭār*, 547/trad. Roldán, 1992, 41.

<sup>116</sup> *Dīkr*, 75/81.

<sup>117</sup> Al-Maqqarī, *Analectes*, I, 102/I, 51. En cambio, al-‘Uḍrī, *Tarṣī*, 86/trad. Sánchez Martínez, 1976, 45, señala que Almería no había sido ocupada en la antigüedad hasta la llegada de los árabes. La noticia de al-Maqqarī podría referirse a *Urci*, identificada con Pechina por los autores árabes y de la que Almería surgió como un puerto.

<sup>118</sup> Al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 324/120. Quizás deba considerarse aquí la identificación Zamora/Numancia.

<sup>119</sup> Isidoro, *Chron*. 227-231 y *K. Hurūšiyūs*, 282, n° 86.

<sup>120</sup> Isidoro, *Chron*. 198 y *K. Hurūšiyūs*, 190, n° 114.

<sup>121</sup> Isidoro, *Chron*. 174 y 175 y *K. Hurūšiyūs*, 140, n° 64.

<sup>122</sup> Isidoro, *Chron*. 174 y *K. Hurūšiyūs*, 140, n° 64.

<sup>123</sup> Isidoro, *Chron*. 174 y 175 y *K. Hurūšiyūs*, 140, n° 64.

<sup>124</sup> Isidoro, *Chron*. 179 y 180 y *K. Hurūšiyūs*, 146, n° 76.

ello una referencia del propio Orosio, por lo que las noticias deben ser analizadas con cautela<sup>125</sup>.

A veces cabe sospechar que la reescritura del pasado se deba a una confusión etimológica. Por ejemplo, cuando se señala que Constantina, en la provincia de Sevilla, fue edificada bajo el reinado del emperador Constantino<sup>126</sup>, o que el constructor de Mérida habría sido un rey godo llamado *Mārid b. Lārid*, el que puso fin a las disputas y cortó las disensiones y las discordias”, una noticia que parece responder a una confusión entre las grafías de *Mārid* y *Rakārid* (Recaredo), al que se le atribuye justamente el haber puesto fin a las disputas, disensiones y discordias religiosas<sup>127</sup>. E igualmente se trataría de una confusión etimológica la identificación que hace Ibn Ŷulŷul entre el geógrafo y astrónomo Ptolomeo y rey de Egipto Ptolomeo II Filadelfo<sup>128</sup> o la noticia del *Dikr*, que atribuye la edificación de Pechina (en realidad una fundación de época musulmana) al primer rey de los *afāriqa*, *Anṭarīquš*, cuando quizás pueda referirse en realidad a la antigua *Urci*, situada en las inmediaciones de Pechina<sup>129</sup>.

### **La islamización de la historia preislámica de al-Andalus**

Hay, sin embargo, un conjunto amplio y bien definido de noticias que parecen tener un propósito claro y que merecen ser destacadas. Con ellas se busca una conexión con la historia islámica y se apunta al origen oriental de algunos de los personajes y pueblos que habrían dominado la Península y habrían construido monumentos antiguos en ella, por lo general figuras emblemáticas de la tradición islámica o coránica como Salomón, *Dū l-Qarnayn* o *al-Jiḍr*. Por ejemplo, J. Dakhliya definía este proceso como la “reescritura de una historia sagrada”, y en su estudio acerca de las referencias a la historia preislámica del Magreb apuntaba a que con estas noticias se buscaba “santificar” la región. Observaba una tendencia a vincular yacimientos y monumentos preislámicos con figuras de la tradición coránica, transformándolos así en enclaves

---

<sup>125</sup> Orosio, *Hist.* I, 21, 15 y *K. Hurūšiyūs*, 124, n° 498. Quizás puede tratarse de un simple tratamiento diferenciador de las fuentes puesto que la misma noticia (que Sófocles era autor de tragedias, al igual que Eurípides) es omitida en *K. Hurūšiyūs*, 140, n° 64, siguiendo a Isidoro, *Chron.* 174.

<sup>126</sup> Al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 330/172.

<sup>127</sup> *Dikr*, 56/62, nota 18. L. Molina apuntaba esta explicación etimológica como causa de la confusión.

<sup>128</sup> Ibn Ŷulŷul, *Ṭabaqāt*, 36. La confusión es aun más llamativa puesto que el autor cita aquí a Orosio. También *K. Hurūšiyūs*, Penelas, introd. 2001, 71-2.

<sup>129</sup> *Dikr*, 83/89. De hecho, al-Bakrī, *K. al-masālik*, 1491/17, señala que *Urci* (*Urš*) es Pechina y la menciona como uno de los enclaves de la “División de Constantino”. Acerca de la identificación de Pechina con *Urš al-Yaman* (*Urci*), ya resaltada por L. Torres Balbás, 1957b, 416-428: al-‘Uḍrī, *Tarṣī*, 92/ trad. Sánchez Martínez, 1976, 64.

plenamente islámicos. Además, este proceso está atestiguado en varias regiones del mundo musulmán como en Siria, Palestina, las ciudades de Medina y la Meca o Irán<sup>130</sup>.

Este proceso de reescritura e “islamización” de la historia preislámica presenta varios niveles de elaboración. En un primer grupo de noticias se observa una simple conexión entre figuras y momentos históricos distintos, un ejercicio de cronología comparativa que busca insertar el pasado clásico o preislámico dentro de la historia de los profetas y la religión islámica, reconciliándolas. De este modo se alude por ejemplo a que los griegos habrían establecido en la Península en tiempos de Abraham<sup>131</sup>, se indica que Hércules era un general y un gran personaje de los *Rūm* de la época de Moisés<sup>132</sup>, que la derrota de los *išbān* se habría producido hacia el año 4500 de la venida de Adán y “en el momento de la venida de Jesús, el hijo de María”<sup>133</sup> o que el alcázar omeya de Córdoba sería “el palacio real más importante que ha existido desde los tiempos del profeta Moisés”<sup>134</sup>. Especialmente significativa es la noticia de que los godos descienden de *Yayūy* (Gog), hijo de Jafet y nieto de Noé. La noticia parece provenir de Isidoro de Sevilla (*Hist. Goth.* 66), y es recogida por al-Maqqarī, que se la atribuye a Aḥmad al-Rāzī<sup>135</sup>.

Un segundo grupo de noticias ofrece una conexión más clara con la historia islámica, señalando la existencia de *hadices* del profeta Mahoma relativos a al-Andalus en los que se predice la conquista de la Península o se alaban sus excelencias. En todas estas noticias la conquista islámica es vista como una suerte de recuperación del estado primitivo de creación o *fiṭra*, de tal manera que reescriben la historia preislámica e insertan la Península Ibérica dentro de la expansión y la historia islámica<sup>136</sup>. Por ejemplo, el *Dikr* recoge un amplio conjunto de estas noticias que resulta interesante

---

<sup>130</sup> J. Dakhliā, 1987, 243-245. También Marín, 1991, 72-3; Siraj, 1995, 236, 240 y Tixier, 2014, 233 para noticias y apreciaciones similares. A. Borrut, 2003. 2011, 217-228, ha estudiado por ejemplo algunas referencias que vinculan a Salomón con ciertos enclaves preislámicos como Jerusalén, Palmira o Baalbeck. U. Rubin, 2007, señala que Medina y La Meca quedan asociadas con profetas y figuras como Adán, Abraham o Moisés. R. Mottahedeh, 2013 y S. Bowen-Savant, 2013b, 54-60, 137-169, han llamado la atención sobre algunas noticias similares, referidas en este caso a las ruinas de Persépolis e Istakhr.

<sup>131</sup> Al-Zuhrī, *K. al-Ŷugrāfiyya*, 230 y 244/155 y 164.

<sup>132</sup> Al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 448/174-5.

<sup>133</sup> *Dikr*, 89/95-6.

<sup>134</sup> Al-Maqqarī, *Analectes*, I, 160-1/I, 207 y trad. en Rubiera, 1981, 122-3.

<sup>135</sup> Al-Maqqarī, *Nafh*, I, 140/I, 27 cita para ello a al-Rāzī. La *Crónica Profética* identifica a Gog con los godos y a Ismael con los árabes. También Gómez-Moreno, 1932; Gil, 1978-9; García Sanjuán, 2004, 109-111.

<sup>136</sup> Acerca de este tipo de noticias: Marín 1986; Hernández, 1996, 96-7. Noticias similares se encuentran particularmente en Egipto, recogidas por ‘Abd al-Ḥakam en su *Futūḥ*, en referencia a los coptos, en Irán, aludiendo a los persas o en el Magreb y los beréberes: Ibn ‘Abd al-Ḥakam, *Futūḥ*, Torrey, introd. 4; Cook, 1983; Siraj, 1995, 184-190 y 231-240 y Zychowicz-Coghill. 2012.

destacar. Entre ellas se alude a las excelencias de la tierra de al-Andalus que son descritas al rey Salomón ya en época preislámica<sup>137</sup>. Otras tradiciones señalan que cuando Ṭāriq b. Ziyād desembarcó en el peñón de Gibraltar tuvo un sueño en el que vio al Profeta rodeado de los *muḥayirūn* y los *anṣār*, armados con espadas y arcos, en el que se le animaba a conquistar al-Andalus y se le exhortaba a ser benévolo con los musulmanes y a respetar los pactos firmados con los politeístas (*al-mušrikūn*)<sup>138</sup>. E igualmente se puede incluir aquí una noticia de Ibn Hišām que, curiosamente, presenta un fuerte componente negativo. En ella se alude a la presencia de Alejandro Magno/Ḍū l-Qarnayn en al-Andalus, motivada por la entrada en al-Andalus de un personaje llamado *Jirjir/Girgir*, enviado por Abraham para convertir a los habitantes de la Península y que, sin embargo, acaban asesinandole. Ḍū l-Qarnayn conquistará entonces al-Andalus como represalia, sin mostrar ninguna consideración con sus habitantes<sup>139</sup>.

Un tercer grupo de noticias se centra por el contrario en las ciudades y monumentos antiguos de la Península que son “apropiados” e igualmente vinculados a la historia islámica y a legendarios artífices del pasado en al-Andalus a los que ya aludía en el quinto capítulo de esta tesis. Por ejemplo, los *jazar* y a los amalecitas, dos pueblos de la tradición bíblica y coránica a los que se les atribuye la fundación o construcción de Toledo, del puente de Alcántara en Cáceres o de ciudades como Mérida y Tarragona. Igualmente se deben incluir aquí aquellas noticias protagonizadas por Ḍū l-Qarnayn y Salomón. Los genios de Salomón habrían construido el puente de Alcántara en Toledo y la ciudad y la muralla de Zaragoza, mientras que Ḍū l-Qarnayn sería por ejemplo también uno de los reyes que gobernaron sobre Mérida y habría construido un puente en el Estrecho de Gibraltar y erigido faros y estatuas, entre ellas el Ídolo de Cádiz. Del mismo modo, son interesantes las referencias a Moisés y al-Jiḍr, quien habría construido un muro en Algeciras, y a al-Galandī, otro personaje coránico vinculado igualmente con la zona del Estrecho de Gibraltar y la ciudad de *Carteia*, así como la noticia en la que se afirma que “la mujer que dio muerte a Yahyà b. Zaqariyyā” (S. Juan

<sup>137</sup> *Dikr*, 16-7/23. El *Dikr* incluye otras noticias que atribuye a Ibn Baškuwal, Ibn Ḥabīb o Muḥammad b. Waḍḍāḥ, e indica que se remontan a través de diversas cadenas de transmisión hasta el propio profeta. Estos hadices son considerados falsos incluso por los propios tradicionistas musulmanes y ninguno es incorporado a las recopilaciones canónicas: García Sanjuán, 2004, 111-2.

<sup>138</sup> Ibn al-Qūṭiyya, *Ta'riḥ*, 8/5-6; *Fath al-Andalus*, 17/10; al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 35/13; Ibn al-Aḫḫār, *Kāmil*, IV, 562 y al-Maqqarī, *Nafh*, I, 231. Las noticias tienen coincidencias textuales entre sí que resultan significativas, especialmente entre Ibn al-Qūṭiyya, Ibn al-Aḫḫār y al-Maqqarī..

<sup>139</sup> Ibn Hišām, *K. al-Tīyān*, en Doufkar-Aerts, 1996, 199, a partir de la edición de Lidzbarski, 1983, 287; o en Marín, 1991, 75-6. La noticia procede de tradiciones yemeníes, como señala M. Marín, 1991, 74-5, nota 15 y 87-9.

Bautista) era de Sevilla, de la localidad de Itálica”. Todas ellas habrían sido recopiladas por Muḥammad b. Waḍḍāh en el siglo IX<sup>140</sup>.

También cabe incluir en este tercer grupo de noticias que reescriben el pasado de al-Andalus desde una perspectiva oriental y coránica aquellas noticias que ahondan en la genealogía de los míticos pobladores de la Península. Es destacada la noticia de que los *išbān* provienen de la ciudad oriental de Isfahan. E igualmente son interesantes los relatos acerca del fabuloso botín hallado al conquistar Mérida y Toledo, vinculado al saqueo de Jerusalén por un rey andalusí en época preislámica y a figuras como Salomón, Alejandro Magno/Dū l Qarnayn o Moisés. La mesa de Salomón es quizás el objeto más relevante de todos, pero no el único.

E incluso cabe detectar este proceso de reescritura en monumentos conocidos en la Península como el teatro de Sagunto. Por ejemplo, Ṣafwān b. Idrīs comparaba la similitudes entre el teatro y la Torre de *Hāmān*, mencionada en el *Corán*, (*Sura* 28: 38 y 40: 36-7) donde se indica que Faraón, el personaje coránico, gobernante de Egipto y enfrentado a Moisés y su dios, habría ordenado a *Hāmān* la construcción de una torre con ladrillos cocidos para que pudiera llegar al dios y comprobar que éste mentía. De este modo, el teatro quedaba vinculado con esas míticas construcciones del periodo de la *Ŷāhiliyya*<sup>141</sup>. No es el único caso en el que esto sucede. Igualmente una estatua en Játiva es el centro de una profunda reflexión sobre el pasado en el poema de Abū ‘Āmir al-Burriyānī (m. 533/1138-9):

“Resta admirable del que deixaren els romans (*rūm*); en fer-la ens mostraren domini de llur ciència.] No sabem què hi albergaren, tan sols que nacions passades ens el dreçaren com a temple (*sanam*).] Com a cisell únic, no errà el seu artífex: ha superat dies i nacions, és cert.] Quina meravella! Una pedra dura que ens parla, més commovedora i més eloqüent que Quss per als qui l’entenen.] És com un predicador molt de temps dempeus que parla a la gent sobre ‘Ād i Iram.]”<sup>142</sup>.

Debió de ser una estatua clásica, tal y como apuntaban M<sup>a</sup>. J. Rubiera y M. de Epalza, reutilizada en un espacio público y procedente quizás de las mismas ruinas de la

---

<sup>140</sup> Ambas noticias se remiten a Muḥammad Ibn Waḍḍāh: al-Bakrī, *K. al-masālik*, 1514/31; Ibn Galib, *Farhat*, 31/371 y al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 58-9/25.

<sup>141</sup> Ṣafwān b. Idrīs, *Adib al-Andalus*, 187-8/trad. en Alubudi, 1993-4, 223-5. Acerca de *Hāmān* y Faraón *E.I.* 2<sup>a</sup> ed.

<sup>142</sup> Remito al quinto capítulo, nota 136. El hecho de que la imagen “hable” podría corresponder con una estatua romana *ad locutio*, tal y como sugiere Marcks-Jacobs, 2013, 97.

romana *Saetabi*<sup>143</sup> y, aunque es atribuida igualmente a los romanos (*rūm*), el autor resalta su vinculación con personajes de la tradición bíblica y coránica como Quss b. Sa'ida, un personaje y legendario célebre por su sabiduría, o los pueblos míticos de Ad e Iram, mencionados también en el *Corán* y a los que se les atribuían diversas construcciones<sup>144</sup>.

En definitiva, este tercer grupo de noticias resulta pues interesante. Ejemplos similares a estos se encuentran en el resto del mundo musulmán, particularmente en el norte de África donde también se detectan múltiples referencias a Alejandro/Dū l-Qarnayn o se señala, al igual que ocurre con los *išbān*, que la región habría sido conquistada por un rey yemení llamado *Ifrīqūš b. Abraham* o *Ifrīqūš b. Qays*, quien habría transportado a los beréberes del país de *Qan'an* y fundado una ciudad llamada *Ifrīqiya*<sup>145</sup>. En ambas regiones (al-Andalus y el Magreb) estas noticias parecen tener en su mayoría un origen oriental (particularmente provenientes de Egipto) o yemení (especialmente aquellas vinculadas a la figura de Alejandro/Dū l-Qarnayn) y circularon ya durante el siglo VIII y la primera mitad del siglo IX, a partir de autores andalusíes como Ibn Ḥabīb o Muḥammad b. Waḍḍāḥ. Incluso se puede apuntar la posibilidad de que, dada la popularidad de estas tradiciones orientales, una serie de feluses con una figura de un “guerrero” en el anverso, datados en la primera mitad del VIII y emitidos en enclaves andalusíes y del norte de África próximos al Estrecho de Gibraltar, pudieran representar en realidad a Dū l-Qarnayn puesto que de hecho la imagen recuerda efectivamente la efigie de Alejandro en las monedas helenísticas, retratado con los cuernos del carnero (figs. 25-27)<sup>146</sup>. En cualquier caso, ambos autores andalusíes no se limitan a copiar estas referencias sino que las seleccionan (Ibn Ḥabīb parece prestar atención a noticias vinculadas con Salomón) y reelaboran (por ejemplo, pese a remitir a las mismas fuentes egipcias, los relatos de Ibn Ḥabīb e Ibn ‘Abd al-Ḥakam presentan diferencias), de tal manera que adquieren ahora un marcado carácter local, evidente sobre todo en las noticias atribuidas a Muḥammad b. Waḍḍāḥ, centradas en Algeciras,

---

<sup>143</sup> Rubiera y de Epalza, 1987, 148-9. Otro autor contemporáneo, Ṣafwān b. Idrīs, también se refiere al ídolo de Játiva: en *Zad*, 133/trad. Labarta, *et al.* 2011, 78-9, n° 40.

<sup>144</sup> Sobre Quss: *EI*, 1° Ed. y 2ª Ed.

<sup>145</sup> Basset, 1887-8 y 1888; Dakhliā, 1987; Marín, 1991, 74 y Siraj, 1995, 231-33. E incluso cabría apuntar aquí otra noticia llamativa en la que Ibn Jurdaḡbah (m. c. 272/885) retrotrae la genealogía de los romanos (*rūm*) a un mítico rey de origen persa llamado *Afrīdūn*: Ibn Jurdaḡbah, *K. al-masālik wa-l-mamālik*, 15.

<sup>146</sup> Peña y Vega, 2008. En cambio, S. Fontenla, 2002 señala que parece haber paralelos en acuñaciones tardorromanas y visigodas y que, por tanto, el personaje no sería nadie identificable en principio.

*Carteia* e *Itálica*<sup>147</sup>. Esta tendencia más local se reconoce también en Aḥmad al-Rāzī, a quien cabe atribuir las noticias sobre el fabuloso botín de procedencia oriental obtenido en Mérida y Toledo. Sin embargo, este autor va a incidir precisamente en el origen preislámico de estos objetos y a construir un relato sobre el pasado preislámico mucho más apegado a las fuentes clásicas<sup>148</sup>.

El propósito de estas noticias al reescribir el pasado también parece claro. Por un lado, pretenden integrar el Magreb, conquistado más tardíamente, dentro del mundo musulmán, “santificando” la región, prefigurando su conquista y justificando la expansión musulmana en el norte de África y en al-Andalus<sup>149</sup>. Ch. Picard y N. Clarke señalan además que las figuras de *Dū l-Qarnayn* o Salomón permiten racionalizar y “civilizar” un espacio, los confines occidentales del mundo conocido, una región vista como misteriosa, oscura y peligrosa, una idea que no resulta muy distinta de la función que ejercieron los mitos griegos en la Península Ibérica: configurar el espacio geográfico descubierto e integrarlo en el mundo conocido. Incluso se trata del mismo tipo de personaje: el héroe poderoso, civilizador, que se adentra en lo desconocido y en el caos y que permite integrar la región en cuestión dentro del orden y de la ecúmene<sup>150</sup>.

Por otro lado, parece igualmente evidente que Salomón y *Dū l-Qarnayn* son dos figuras con fama de grandes constructores de “maravillas” de época preislámica. Por ejemplo, el caso de Alejandro Magno/*Dū l-Qarnayn*, su prestigio dentro del mundo musulmán implica que, como afirma F. de Polignac, “tout monument qui signale une extrémité ou un passage au delà du monde familier est susceptible de fixier la légende d'Alexandre”<sup>151</sup>. Y a Salomón se le atribuyen la construcción de varias ciudades y enclaves preislámicos, por ejemplo, la ciudad y el Templo de Jerusalén, pero también

---

<sup>147</sup> Fierro, 1988, 35-6 donde se indica que K. A. Boiko, 1977, señalaba así que “los temas del folklore judeo-cristiano han sido reelaborados desde el punto de vista de la historia andalusi local”.

<sup>148</sup> Posteriormente el panorama cambia. Los autores tardíos se hacen eco de tradiciones relacionadas con Alejandro/*Dū l-Qarnayn*, el puente sobre el Estrecho y el Ídolo de Cádiz, así como con Salomón y la Ciudad de Cobre, a las que añaden nuevas referencias que vinculan a estos dos personajes con como Toledo, Zaragoza y Mérida. Se trata de referencias que no se retrotraen más allá del siglo XI-XII y sospecho que tienen necesidad de subrayar la presencia de figuras de la historia islámica frente al avance cristiano y la inseguridad de una continuidad del islam en la Península.

<sup>149</sup> Dakhliā, 1987, 243-245, alude a una serie de noticias que vinculan el Magreb con figuras como Noé, al-Jidr, Alejandro Magno o los Amalecitas. También Marín, 1991; Siraj, 1995, 231-240. Un propósito similar se detecta en Irán según S. Bowen-Savant, 2013b, 34-60 o 121.

<sup>150</sup> Picard, 2003 y Clarke, 2012, 69-83. Sobre los mitos griegos aplicados a la península y el Estrecho y su función en este sentido: López Pardo, 1997; Janni, 1998; Bravo, 2003 y González Ponce, 2008.

<sup>151</sup> Polignac, 1999, 220. Varias construcciones de Alejandro Magno en al-Andalus recuerdan la construcción del muro de Gog y Magog: el puente sobre el Estrecho y la muralla de Zaragoza. Souto y Bramon, 1987, 12 y Marín, 1991, 72-3 y 82-3y Hernández, 1996, 129.



ciudades antiguas como Palmira o Baalbeck en Siria y Persépolis e Istajr en Irán<sup>152</sup>. De este modo, los monumentos andalusíes sólo podrían haber sido construidos por estos dos afamados personajes capaces de edificar otras “maravillas” semejantes. Con ello se aporta una explicación satisfactoria acerca del origen de estas ruinas y se busca compensar la posición periférica que ocupa el Magreb dentro del mundo musulmán (a nivel geográfico e historiográfico) y situarlo como uno de los escenarios donde los reyes y profetas de la historia islámica desempeñaron también diversas acciones<sup>153</sup>.

## VI. Tergiversación.

La tergiversación es un proceso más complejo. Implica una reescritura del pasado en busca de hacer olvidar los verdaderos hechos que, aun siendo conocidos a través de las fuentes clásicas o de la arqueología, no interesa conservar. En su lugar se crea un relato que no sólo omite estos datos, generalmente porque resultan “incómodos”, sino que además, y esto es lo realmente significativo, tergiversa el pasado de acuerdo a unos objetivos muy específicos, haciendo que resulte verosímil y aceptable.

Algunas noticias que pueden ser incluidas en este grupo son aquellas en las que el pasado preislámico es un cliché o un recurso habitual que busca otorgar credibilidad puesto que seguramente resultaban inverosímiles a los propios autores árabes. Por ejemplo, la noticia de la apertura del paso de los Pirineos a hierro, fuego y vinagre por Cleopatra resulta a todas luces un error. En realidad, la noticia debe vincularse con Aníbal y el paso de los Alpes, pero los autores remiten la noticia a Ptolomeo, una alusión que sirve aquí para otorgar esa credibilidad extra a la noticia<sup>154</sup>. Igualmente, Ibn Ŷulŷul cita a Orosio cuando alude a la estatua de Asclepio que se localizaba en un templo de Roma. La comparativa entre los textos de Orosio, el *K. Hurūšiyūs* y las *Ţabaqāt* de Ibn Ŷulŷul muestra sensibles diferencias, de tal manera que, lo más probable es que la noticia fuera reelaborada a partir de diversas referencias (vinculadas

---

<sup>152</sup> Según el Corán, Salomón podía controlar a los genios o demonios que construyeron para él todo tipo de edificios e incluso estatuas (*timaṭil*): Corán, XXI: 79-82; 27: 16-7, 20-29, 39; 34, 11-14; 38: 35-7. Para la imagen de Salomón como constructor: Rubiera, 1981, 45-54; Borrut, 2003; Mottahedeh, 2013 y a Bowen-Savant, 2013b, 54-9.

<sup>153</sup> Siraj, 1995, 240. También Marín, 1991, 72-3; Bowen-Savant, 2013b, 54-60, 137-169 y Tixier, 2014, 233 para referencias y apreciaciones similares.

<sup>154</sup> Al-‘Uḡrī, *Tarṣī*, 121; al-Bakrī, *K. al-masālik*, 1495/19; Yāqūt, *Mu‘yam*, I, 264/ 97; Ibn Ṣa‘īd al-Magrībī, *K. bast al-ard*, ed. Vernet, 1958, 113a y al-Maqqarī, *Nafh*, I, 128. La noticia podría relacionarse también con aquellos relatos que atribuían distintas hazañas a princesas y reinas, siguiendo un *topos* específico. Remito para ello al quinto capítulo de esta tesis.

seguramente con la astrología y las tradiciones sabeas) y que se atribuye a Orosio para otorgarle autoridad<sup>155</sup>. Y de la misma forma, la noticia de Ibn ʿYulʿul acerca de la llegada del libro de Orosio procedente de Constantinopla como regalo del emperador bizantino ofrece serias dudas ya que, como incicaba en el primer capítulo, la obra era bien conocida en las bibliotecas mozárabes y, en cambio, las obras latinas eran realmente desconocidas en la corte bizantina por entonces<sup>156</sup>. Aunque los intercambios entre las cortes bizantina y cordobesa fueron reales, el origen bizantino de esta obra sería visto como un elemento prestigioso. Es probable por tanto que en este caso Ibn ʿYulʿul decidiera otorgar este origen a la traducción de Orosio, comparando la labor de los omeyas en al-Andalus con la que siglos antes habían llevado a cabo los abbasíes.

Del mismo modo, en las noticias sobre los hallazgos de estatuas y objetos, la referencia al pasado preislámico puede ser a veces también tergiversada. Esto parece ocurrir especialmente con los talismanes, puesto que la constatación del pasado preislámico de las piezas suele ser uno de los elementos a destacar y sirve para ratificar su poder mágico o talismánico<sup>157</sup>. Por ejemplo, al-ʿUḍrī aludía a los dos toros de bronce en Lorca, encontrados al excavar en los cimientos de unas construcciones antiguas (*al-awwal*), y que protegían la región frente a las enfermedades del ganado<sup>158</sup>. La noticia puede aludir a unas esculturas ibéricas, pero este tipo de hallazgo se menciona también para otras localizaciones del norte de África y es un *topos* habitual<sup>159</sup>. Así mismo, otra noticia ya destacada, el hallazgo en la principal iglesia de Toledo de un conjunto de libros dedicados a la alquimia o a la ciencia talismánica, guarda relación con noticias orientales que aluden de manera similar a los libros antiguos, localizados en iglesias, templos o monasterios, como ha puesto de manifiesto P. S. Van Koningsveld. Con ello se pretende, de hecho, justificar su estudio y distinguirlos de los “libros de los infieles” ante los ojos de los alfaquíes y ulemas<sup>160</sup>.

---

<sup>155</sup> Ibn ʿYulʿul, *Ṭabaqāt*, 11-2/trad. Penelas, 2009, 234; Orosio, *Hist.* III, 22, 5 y *K. Hurūshiyūs*, 191, n° 118/trad. Penelas, 2009, 234. M. Penelas, 2009, 236 resalta la poca fiabilidad de Ibn ʿYulʿul en sus citas.

<sup>156</sup> Los libros latinos eran realmente escasos por entonces en Bizancio: Mango, 1975.

<sup>157</sup> Flood, 2006, 160. En el mismo sentido: Bresc, 1992, 70 y Calasso, 1992, 88.

<sup>158</sup> Molina, 1972, 48; al-ʿUḍrī, *Tarṣī*, 2 y reproducido por al-Qazwīnī en *Ātār*, 373, y al-Ḥimyarī en *Rawḍ*, 512-3/207. Sólo al-Ḥimyarī señala que eran de piedra (*tawrāni min ṣajr*). Puede tratarse de un error de copia entre piedra (*sajr*) y bronce (*ṣufr*): Molina, 1972, nota 27. Acerca de las esculturas ibéricas de toros en la región Chapa, 1984, 54-58, 150-166.

<sup>159</sup> Hernández, 1996, 328-9.

<sup>160</sup> Ibn ʿAbd al-Barr, *K. al-qaṣd wa-al-umam*, ed. M. ʿAzab, ʿA. Tihāmī y M. Sharqāwī, 1998, 29-30/trad. Dunlop, 1953, 161; Ibn al-Kardabūs, *K. al-Iktifāʾ*, 48-9/64 y al-Maqqarī, *Nafh*, I, 242, 247, 251, IV, 353/I,

Junto con estos ejemplos he seleccionado tres casos particularmente interesantes en los que los autores árabes reescriben el pasado y deciden, pese a conocer la realidad histórica o la existencia de otras tradiciones, tergiversar la historia.

### **La Iglesia de S. Vicente y la mezquita de Córdoba.**

La construcción de la mezquita de Córdoba por ‘Abd al-Raḥmān I es un ejemplo particularmente llamativo. Se trata de una “reescritura del espacio urbano”, un proceso en el que, tal y como ha apuntado F. B. Flood, la construcción de una mezquita persigue objetivos pragmáticos (el dotar a la comunidad de un espacio de culto) e ideológicos (la supresión del orden político anterior y el paisaje urbano asociado a él y su sustitución por uno nuevo)<sup>161</sup>. Sin embargo, hay noticias que ahondan en el pasado preislámico del lugar en el que se levantó el oratorio. En concreto, varios autores señalan existió una gran iglesia (*kanīsa kabīra*), mientras que otros insisten además en que, tras la conquista islámica, cristianos y musulmanes compartieron espacio de culto hasta el año 169/785, cuando el emir decidió construir la mezquita, compró la iglesia a los cristianos y la demolió, construyendo en su lugar el primitivo oratorio<sup>162</sup>.

Múltiples investigadores han considerado estas noticias y han tratado de localizar los restos de la iglesia mencionada por las fuentes árabes. En las excavaciones en los años 30 de F. Hernández se documentaron una serie de estructuras que fueron interpretadas como los restos de la basílica de San Vicente, siguiendo para ello la mención a la iglesia de *Šant B.n.ŷ.n.t* que aparece en el texto de al-Maqqarī. Sin embargo, pese a los diversos intentos de interpretación y las posteriores excavaciones llevadas a cabo por P. Marfil, los restos hallados no parecen identificarse de modo convincente con un recinto cristiano. En ello ha insistido recientemente de forma convincente F. Arce-Sainz<sup>163</sup>.

En las excavaciones realizadas se han documentado la existencia de al menos tres horizontes histórico-constructivos anteriores a la mezquita. El último de ellos, el que resultaba visible en el siglo VIII y fue demolido para construir la mezquita, ha

---

282-3. Dunlop, 1953 relaciona el hallazgo con determinados libros vinculados a la ciencia talismánica y la figura de Hermes y Van Koningsveld, 1998, 348-256.

<sup>161</sup> Flood, 2011, 127.

<sup>162</sup> *Ajbār Maŷmū’a*, 61/65 y *Faṭḥ*, 59/57; Ibn ‘Idārī, *Bayān*, II, 244-5/378; *Ḍikr*, 29/42-3; al-Maqqarī, *Nafḥ*, I, 560-1/I, 217-8.

<sup>163</sup> Gómez-Moreno, 1951; Ocaña, 1942, 1979 y 1986; Fernández-Puertas, 1974-5 y 2009; Nieto, 1998; Marfil 2000, 2006 y 2007; Sánchez-Ramos, 2009; Bermúdez, 2010; Calvo Capilla, 2007, 2010 y 2011 y Arce-Sainz, 2015.

proporcionado varias estructuras localizadas en dos puntos: bajo el solar de la mezquita y en el Patio de los Naranjos. En la primera localización se encontraron los muros de un “edificio ruin”, en opinión de M. Gómez-Moreno, que presenta una estructura absidada interpretada como la cabecera de un templo cristiano, pero que ofrece una lectura ciertamente dudosa, como ha subrayado F. Arce-Sáinz<sup>164</sup>. En la segunda localización, el patio, se descubrió lo que parece ser un atrio porticado de función y cronologías no del todo claras, pero que en realidad estaba ya amortizado en el siglo VIII. En ningún caso se ha localizado mobiliario y objetos litúrgicos cristianos, ni enterramientos, algo habitual en el terreno adyacente a las iglesias<sup>165</sup>. Incluso en la denominada puerta de San Esteban, una cata abierta por F. Hernández permitió localizar un pozo negro amortizado y sellado por las obras de la mezquita que perteneció a un ambiente doméstico del siglo VIII, según parece apuntarse de la cerámica hallada<sup>166</sup>.

No parece, pues, que haya ninguna seguridad a la hora de identificar estas estructuras como templos cristianos. Más bien parece tratarse de un ámbito urbano de diversa categoría. Sin embargo, resulta curioso comprobar cómo las fuentes árabes subrayan este aspecto y, cómo a partir de ellas (sin dudar en este caso de su credibilidad, aun cuando esto suele ser lo habitual por parte de la historiografía) se ha intentado interpretar estas estructuras como un complejo episcopal del que no existen evidencias claras<sup>167</sup>. Por ejemplo, M. Ocaña trató de conciliarlas con los datos arqueológicos descubiertos por F. Hernández. Señalaba que, aunque los relatos árabes están “falseados”, las noticias relativas a la basílica merecían “entero crédito”, descartando como mito el uso compartido del recinto sagrado y afirmando que seguramente tan sólo se habría expropiado una pequeña iglesia. De igual forma, indicaba que el propósito de los autores árabes sería el de divulgar y ensalzar la actitud tolerante que los musulmanes habían mostrado hacia los cristianos<sup>168</sup>.

---

<sup>164</sup> Sánchez-Ramos, 2009. Arce Sainz, 2015, 36-7, señala las diferentes cotas a las que se encontraba este edificio, por lo que resulta difícil que funcionara a un mismo tiempo.

<sup>165</sup> Aluden a este edificio Gómez-Moreno, 1951, 19 y Bermúdez, 2010, que piensa que este atrio sería un *episcopalis audientia*. Sin embargo, parece que la diferencia de cotas entre ambos espacios sería significativa, según señala M. Gómez-Moreno (el atrio del patio se habría localizado a dos metros bajo el suelo actual). Ello hace pensar que este edificio ya estaba amortizado en el siglo VIII: Marfil, 2000, 130 y 2007, 194; Arce Sainz, 2015, 32.

<sup>166</sup> Fernández-Puertas, 2009, 80-84.

<sup>167</sup> Arce Sainz, 2015, 27, nota 35, señala que falta por definir si se trata de un ámbito ciudadano cristianizado desde antiguo o si ya ha sido islamizado en el siglo VIII y que por eso será el espacio escogido para la construcción de la mezquita.

<sup>168</sup> Ocaña, 1942, 355-6.

En realidad, se trata de narraciones que buscan trazar un paralelismo con la construcción de la mezquita de Damasco, tal y como han puesto de manifiesto N. Khoury o S. Calvo Capilla<sup>169</sup>. En ambos casos, las fuentes aluden al uso compartido de una iglesia cristiana (la iglesia de San Juan Bautista en Damasco) hasta que finalmente el califa omeya al-Wālīd decide construir la mezquita y adquiere la mitad de la iglesia a los cristianos, al igual que habría hecho ‘Abd al-Raḥmān I en Córdoba<sup>170</sup>. Incluso se observa un interés por señalar que la mezquita de Córdoba se construyó sobre un lugar previamente santificado, pese a que las evidencias arqueológicas no apunten a ello como indicaba. Para ello se alude a la figura de Salomón, aprovechando ciertas tradiciones que vinculan al rey bíblico con las mezquitas erigidas por los omeyas en Oriente: se menciona así las losas de porfirio de la mezquita de Damasco que habrían formado parte del trono de la reina de Saba<sup>171</sup> o se apunta igualmente a que Salomón construyó un santuario previo en el actual emplazamiento de la mezquita al-Aqsa de Jerusalén<sup>172</sup>. En Córdoba esta tradición alusiva a Salomón también está presente y es recogida por diferentes autores que señalan (acaso jugando con la realidad y la mentira piadosa) que:

“en el lugar donde está la mezquita aljama de Córdoba había una gran fosa a la que los cordobeses arrojaban sus basuras (*qumāma*) y otras cosas. Y llegó Salomón, hijo de David, a Córdoba y dijo a sus genios: -Cegad este lugar e igualadle, pues en él habrá una casa en la que se adorará a Dios-”<sup>173</sup>.

La confusión parte, pues, de estas narraciones árabes que tergiversan la realidad arqueológica. Por tanto, resulta interesante determinar en qué momento se elaboraron estos relatos que ahondan en el vínculo político y religioso de los omeyas andalusíes con sus antepasados sirios, un recurso fundamental en la ideología y la legitimación del

---

<sup>169</sup> Khoury, 1996 y Calvo Capilla, 2007, 171-3, y 2010 particularmente.

<sup>170</sup> La semejanza entre ambas mezquitas aparece resaltada por Ibn ‘Idārī, *Bayān*, II, 229/378 y al-Maqqarī, *Analectes*, I, 368/I, 217-8. El primero remite a al-Rāzī y éste a su vez al alfaquí Muḥammad b. ‘Īsā (m. 221-2/835-6) y el segundo copia el relato del *Mugrib* de Ibn Ṣa‘īd, que cita para ello a Ibn Baṣkuwal, quien a su vez remite a al-Rāzī. Por su parte, las noticias orientales relativas a la mezquita de Damasco aparecen recogidas por al-Balāḍurī, *Futūḥ*, 123-6/189-193, quien remite a al-Waqīdī, que asegura, sin embargo, no haber hallado ningún documento que pruebe que cristianos y musulmanes hubieran compartido oratorio en Damasco). También es recogido por autores tardíos como Ibn Asākir (m. 571/1176), que toman sus noticias de autores anteriores.

<sup>171</sup> Milwright, 2005, 216 y nota 37.

<sup>172</sup> Borrut, 2003, 110.

<sup>173</sup> Al-Maqqarī, *Nafh*, I, 563/trad. en Rubiera, 1981, 54; al-Zuhrī, *K. al-Ŷugrāfiyya*, 221/150 y *Dīkr*, 36-7/42. La noticia presenta diferencias entre los diversos autores. Al-Zuhrī indica que entonces Córdoba no habría sido construida, que estaba llena de prados y aguas encharcadas y Salomón ordenó que se pavimentara con piedras (*qarṭibūha bi-l-ḥiṣāra*), dando origen al nombre de Córdoba (*Qurtuba*).

Emirato y Califato cordobés<sup>174</sup>. Es probable que estas tradiciones, elaboradas primero en Oriente seguramente en el siglo VIII, circularan y fueran reelaboradas en al-Andalus ya en el siglo X. Los autores que se hacen eco del paralelismo entre ambas mezquitas omeyas son Ibn ‘Idārī y al-Maqqarī, y en ambos casos las noticias son remitidas a Aḥmad al-Rāzī. Sin embargo, Ibn Ḥayyān cita a al-Rāzī para aludir a la ampliación de la mezquita realizada por ‘Abd al-Raḥmān II, indicando que los conquistadores musulmanes fundaron el oratorio (*asās mukhtaṭṭ al-masjid al-mubārak*), sin mencionar en ningún caso la existencia previa de una iglesia en su solar<sup>175</sup>. En mi opinión, la noticia no refleja una contradicción con las versiones de Ibn ‘Idārī y al-Maqqarī, pero sí evidencian que existían dudas y controversia al respecto en el siglo X<sup>176</sup>. En cambio, las noticias que relacionan el solar de la mezquita con Salomón parecen ser más tardías, en torno al siglo XII, pese a que no se pueda descartar quizás un origen anterior. Ibn Ḥayyān recoge un poema laudatorio en honor de la ampliación realizada por el emir ‘Abd al-Raḥmān II mencionaba a Salomón señalando que la obra del emir era comparable con la *Ka’ba* y con las obras de los genios de Salomón<sup>177</sup>.

### **La Mesa de Salomón y el fabuloso botín capturado en la conquista.**

Un segundo ejemplo de tergiversación del pasado alude en este caso al hallazgo de la famosa Mesa de Salomón en el transcurso de la conquista islámica de la Península. Tal y como señalaba en el tercer capítulo de esta tesis, los primeros autores que recogen esta narración e identifican el objeto hallado como la Mesa de Salomón son Ibn Ḥabīb e Ibn ‘Abd al-Ḥakam. Curiosamente, el propio Ibn ‘Abd al-Ḥakam atribuía la identificación de la mesa con Salomón a la “gente del libro” (*ahl al-kitāb*), justificando así su antigüedad y ratificando el carácter sagrado y simbólico del objeto<sup>178</sup>. Posteriormente, los autores árabes, entre los que destaca Aḥmad al-Rāzī, ahondaron de manera especial en el origen de la mesa y su llegada a la Península, indicando que habría sido parte del botín que *Išbān b. Ṭīṭuṣ* habría obtenido en su saqueo de Jerusalén.

<sup>174</sup> Martínez-Gros, 1992 y Safran, 2000.

<sup>175</sup> Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* II-I, trad. Makkī y Corriente, 2001, 140v.

<sup>176</sup> S. Calvo Capilla, 2011, 153, nota 79 prefiere pensar que la vinculación entre ambas mezquitas omeyas sería una interpolación de Ibn ‘Idārī, sin embargo, en su artículo publicado un año anterior (2010) sostenía que estas tradiciones eran conocidas en al-Andalus en los siglos X-XI (Capilla, 2010, 292).

<sup>177</sup> Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* II-I, trad. Makkī y Corriente, 2001, 141r.

<sup>178</sup> Ibn ‘Abd al-Ḥakam, *Futūḥ*, 207.

No podemos saber qué era realmente la Mesa de Salomón, si un objeto litúrgico o una pieza con un simbolismo político importante<sup>179</sup>. Ningún autor visigodo alude a ella. Tan solo M<sup>a</sup>. J. Rubiera apuntaba a un texto de Procopio en su *Historia de la Guerra Gótica* en la que el autor se hace eco de la derrota visigoda en la batalla de Vouillé (507) y el asedio de Carasona por los francos donde, según indica, se encontraba el tesoro real constituido por objetos pertenecientes a Salomón que, tras el saqueo de Jerusalén por Tito, habrían recalado en Roma donde Alarico se habría hecho con él<sup>180</sup>. En cualquier caso, la identificación del objeto con el rey de la tradición bíblica sigue seguramente un *topos* oriental y responde a un propósito: la legitimación de la conquista islámica y los saqueos que tuvieron lugar, y que quedan justificados alegando la recuperación para el islam de un objeto sagrado<sup>181</sup>.

Hay además un detalle significativo. El hecho de que las ciudades que quedan vinculadas al botín obtenido por *Išbān b. Ṭīṭuš* contaran en época visigoda con una iglesia dedicada o vinculada con Jerusalén podría explicar el origen de estas tradiciones árabes asociadas con la ciudad santa. Por ejemplo, en Mérida, la iglesia donde Mūsà b. Nuṣayr encuentra una piedra reluciente y un cántaro de aljófar, se ha identificado con la iglesia de Santa María bajo la advocación de *Sancta Ierusalem*, conocida a través de un epígrafe reutilizado en la alcazaba emeritense<sup>182</sup>. Igualmente en Sevilla, donde habrían recalado algunos de los mármoles requisados en el saqueo, parece que existió otra iglesia de Santa Jerusalén<sup>183</sup>.

Sin embargo, no todos los autores aceptan este relato y la identificación del objeto hallado como la Mesa de Salomón. De nuevo, por tanto, nos encontramos con dudas y versiones distintas que evidencian que estamos ante una narración creada *ex profeso*. Por ejemplo, ‘Arīb b. Sa’d niega que se tratase de la mesa de Salomón y ofrece una visión alternativa sobre su origen que, de hecho, resulta mucho más verosímil. Según señala:

“Ṭāriq se apoderó de la mesa que estaba adornada con perlas, jacintos y esmeraldas, que se pretendía había sido de Salomón. Pero esto no es cierto, sino

---

<sup>179</sup> Se han formulado varias hipótesis (según sea la fuente a la que se recurra), entre ellas que se trate de arca empleada en la liturgia o el *missorium aureum* donado por Aecio al rey Turismundo tras la batalla de los Campos Cataláunicos: Menéndez Pidal, 1906; Chalmeta, 1994, 153-7 y Hernández, 1996, 239 y ss.

<sup>180</sup> Procopio, *Bellum Gothicum*, V, XXX, 28 y Rubiera, 1980, 29.

<sup>181</sup> Martínez-Gros, 1992; Hernández, 1996, 208-248; Clarke, 2012, 84-101.

<sup>182</sup> Torres Calzada, 2014.

<sup>183</sup> Ortu, 2012, 485.

que los cristianos más ricos cuando morían dejaban sus riquezas a las iglesias, con lo que se hacían atriles sobre los que se colocaban los Evangelios en las festividades, siendo la mesa uno de esos objetos”<sup>184</sup>.

Otra noticia discordante con la versión oficial es la que ofrece Ibn ‘Iḍārī, el único que relata que, tras el saqueo de Jerusalén, la Mesa de Salomón habría correspondido en realidad al rey de los romanos:

“Cuando el rey de los rumíes pasó por Egipto la gente le pidió que dejara las reliquias allí para que pudieran obtener bendiciones a través de ellas, diciéndole: ¡Roma está alejada de nosotros!. Esta gente le había ayudado y había luchado junto a él contra los hijos de Israel y le pedían alguna de estas reliquias. El rey de los rumíes les entregó la mesa. Los obispos la llevaron a Alejandría pero cuando ‘Abd Allāh b. ‘Amr b. al-‘Āṣ llegó a Barqa huyeron con ella a la ciudad de Cartago. Al entrar los musulmanes en Tánger se trasladaron con ella a la ciudad de Toledo, sin que tuvieran un lugar más inaccesible a donde huir con ella tras Toledo”<sup>185</sup>.

El recorrido de la Mesa de Salomón coincide aquí con el de la propia expansión islámica por el norte de África hasta alcanzar la Península Ibérica y puede corresponder con una tradición alternativa acerca del fabuloso objeto hallado en Toledo.

### **La derrota de Julio César ante Toledo.**

El tercer ejemplo de tergiversación del pasado es también muy llamativo. Me refiero al relato de las guerras lusitanas y numantinas frente a Roma, que aparecen perfectamente relatados en el *Kitāb Hurūšiyūs*, siguiendo el original de Orosio, pero que son totalmente tergiversados en *Rasis* y en Ibn Ḥayyān (citando a ‘Īsā b. Aḥmad al-Rāzī). Tal y como evidenciaba en el tercer capítulo, este otro relato alude a Viriato como rebelde de Lusitania y señor de Toledo, subrayan la rebeldía de la ciudad frente a Roma después de su muerte y cómo, transcurridos cien años, Toledo volvió a rebelarse bajo el liderazgo de un príncipe llamado *Antus* o *Antonius*, que resistió en Toledo el asedio de los romanos comandados por Julio César, hasta conseguir vencer y obligar a éste a volver a Roma derrotado y deshonrado.

---

<sup>184</sup> El texto se encuentra recogido en la obra de Ibn al-Šabbāṭ, *Šilat al-simt*, 1971, 149/trad. De Santiago, 1973, 58-9, que cita a ‘Arīb b. Sa’d como autor de esta noticia. Aun así Ibn al-Šabbāṭ le contradice y expresa su opinión de que sí era la Mesa de Salomón. También en al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 393-4/159 y al-Maqqarī, *Nafh*, I, 272 que lo habría tomado de Ibn Ḥayyān.

<sup>185</sup> Ibn ‘Iḍārī, *Bayān*, II, 17-8 y Rubiera, 1980, 29.



¿Cómo explicar estas particularidades y las diferencias entre el relato del *Kitāb Hurūšiyūs* y el que, probablemente, quepa atribuir a Aḥmad al-Rāzī?. Este es el único caso en el que ambas obras, redactadas en la primera mitad del siglo X, ofrecen un relato tan discordante. Podría ser que *Rasis* e Ibn Ḥayyān completaran su relato con otras fuentes y tradiciones desconocidas pero, en realidad, creo que la vinculación de Toledo con Viriato, *Antus* o *Antonius* y Julio César difícilmente puede explicarse acudiendo a fuentes clásicas desconocidas o aduciendo a un error. En este caso, como en los anteriores, nos encontramos ante una deliberada tergiversación del pasado.

A la vista de algunos detalles, da la impresión de que la fuente empleada para elaborar el relato que ofrecen *Rasis* e Ibn Ḥayyān no sería otra que el propio *Kitāb Hurūšiyūs*. Por un lado, ambos autores remiten su relato a fuentes antiguas pese a que las diferencias con la narración que proporciona Orosio son evidentes. Con ello se busca seguramente otorgar cierta credibilidad al relato, un recurso habitual como ya hemos visto<sup>186</sup>. Por otro lado, cabe sospechar que el episodio referido por *Rasis* e Ibn Ḥayyān sea en realidad un relato reelaborado a partir de distintos *topoi* y noticias tomadas del propio *Kitāb Hurūšiyūs*: la alusión al propio Viriato como rebelde lusitano y su muerte a traición por sus propios hombres<sup>187</sup>, pero también otros episodios tales como el relato de la fracasada campaña de Quintus Pompeius frente a Numancia<sup>188</sup>, la noticia de la conquista final de Numancia por Escipión Emiliano, detallando como los numantinos fueron rodeados por fortalezas y carecían de comida<sup>189</sup>, la noticia de la muerte de *Gaius Sempronius Gracchus* y el envío de su cabeza al cónsul<sup>190</sup>, y posiblemente también episodios relativos a la rebelión de Sertorio en *Hispania*<sup>191</sup>, la victoria final de J. César sobre los partidarios de Pompeyo en la Península y su muerte final en Roma<sup>192</sup>.

¿Por qué reelaborar estas noticias con un sentido tan distinto al del original?. En mi opinión, el relato que recogen *Rasis* e Ibn Ḥayyān es una tergiversación de la historia, construida en el siglo X, y que busca trazar una comparativa entre el pasado y el propio presente de la Península. El objetivo es la justificación y legitimación por

---

<sup>186</sup> Ibn Ḥayyān señala que los cien años en los que Toledo permaneció bajo obediencia romana están calculados según sus crónicas. Luego afirma que la ciudad siguió siendo una espina para los césares posteriores a Julio Cesar y, según otros, hasta después del nacimiento de Jesús.

<sup>187</sup> Orosio, *Hist.* V, 4, 1 y 14 y *K. Hurūšiyūš*, 255, 5-6 y 257, 12.

<sup>188</sup> Orosio, *Hist.* V, 4, 13 y *K. Hurūšiyūš*, 257, 11.

<sup>189</sup> Orosio, *Hist.* V, 7, 1-18 y *K. Hurūšiyūš*, 262-4, 28-32.

<sup>190</sup> Orosio, *Hist.* V, 12, 8-9 y *K. Hurūšiyūš*, 268-270, 46.

<sup>191</sup> Orosio, *Hist.* V, 23, 1-15 y *K. Hurūšiyūš*, 295-7, 139-147.

<sup>192</sup> Orosio, *Hist.* VI, 16, 3-9 y *K. Hurūšiyūš*, 330, 83-84.

parte de la autoridad omeya y para ello se transmite la imagen de Toledo caracterizada como una ciudad en rebeldía a lo largo de toda la época preislámica. De este modo, Ibn Ḥayyān introduce este relato justo en el momento en que ‘Abd al-Raḥmān III consigue poner fin a la guerra civil que asolaba al país desde finales del siglo IX y reconquistar la ciudad de Toledo tras un arduo asedio. Con ello establece la paz en la ciudad, algo que no solo Julio César, sino tampoco Ṭāriq b. Ziyād o ‘Abd al-Raḥmān I habían podido conseguir<sup>193</sup>.

En definitiva, la tergiversación del pasado es un proceso complejo y bien atestiguado en al-Andalus. Los tres ejemplos señalados, las alusiones a la basílica de S. Vicente, a la Mesa de Salomón y a la derrota de Julio César frente a la ciudad rebelde de Toledo, suponen la reelaboración de unos relatos que obvian y tergiversan los hechos conocidos, generalmente porque éstos resultan incómodos, como en el caso del origen de la mezquita de Córdoba o porque resultan más convenientes como justificación y legitimación, como ocurre en los otros dos ejemplos. Además, hay un detalle significativo: estos tres episodios fueron elaborados seguramente en el siglo X y parece probable pensar que su artífice pudiera ser Aḥmad al-Rāzī.

## **VII. Destrucción y *damnatio memoriae*.**

El último apartado que analizamos dentro del olvido del pasado implica la desaparición total de la antigüedad: la destrucción del pasado supone un paso más allá, puesto que exige no sólo su negación o tergiversación, sino su mutilación y eliminación. En al-Andalus, como en el resto del mundo medieval islámico, contamos con noticias textuales y evidencias materiales en las que monumentos, ruinas y estatuas han sido destruidos. En este apartado aludiré a estos ejemplos y a las causas o factores que los explican (causas religiosas, políticas o pragmáticas), pero antes quisiera ahondar en la retórica de la destrucción de las ruinas preislámicas en el islam, puesto que aparece con frecuencia en los textos árabes como un motivo recurrente.

### **La retórica de la destrucción del pasado**

---

<sup>193</sup> Ibn Ḥayyān, *Muqtabis*, V, 214-5, relata la conquista de la ciudad por el califa y las connotaciones que ello supone, citando a ‘Arīb b. Sa’d.

Las fuentes árabes recogen varias ideas vinculadas a la destrucción del pasado preislámico que derivan de la concepción ambigua que se tenía de las ruinas antiguas y a la que ya me refería en el segundo capítulo de esta tesis, mencionando las *āṭār al-’awā’il*. Por un lado, las ruinas evocan el paso del tiempo y sus efectos. Las estatuas de Játiva y Sagunto a las que ya me he referido parecen “hablar” a aquellos que les escuchan, según señalan los poemas. Ambas evocan y advierten del paso del tiempo y de la banalidad de los bienes y poderes terrenales<sup>194</sup>. Por otro lado, los autores árabes aluden igualmente a la idea contraria y se maravillan ante los monumentos de los antiguos, capaces de resistir los embates del tiempo “sin haber sufrido desperfectos” en el caso de Tarragona o Cádiz<sup>195</sup>.

Esta concepción particular de las ruinas antiguas condiciona también la idea que se tiene en el mundo islámico medieval de la destrucción del pasado. Los autores inciden a mi modo de ver en dos ideas fundamentales.

En primer lugar, se señala la facilidad que supone destruir frente a la complejidad y el esfuerzo que requiere construir. Ibn Jaldūn recurre a esta idea al relatar varios intentos de destrucción de monumentos antiguos como el *Iwān* de Cosroes en Ctesifonte y las Pirámides de Gizeh en Egipto. Ya aludía a ello en el segundo capítulo de esta tesis. Indicaba entonces que la idea aparece conformada como un *topos* que sirve a Ibn Jaldūn para aseverar que “una dinastía fue capaz de construir lo que otra no pudo destruir”<sup>196</sup>. En al-Andalus, la idea de que los monumentos antiguos no se pueden destruir aparece también en fechas muy tempranas. Las noticias acerca de la fabulosa perduración en el tiempo de las ruinas de Tarragona, Cádiz y Medinaceli remiten seguramente a Aḥmad al-Rāzī<sup>197</sup>. El ejemplo de Tarragona es particularmente interesante:

“E Taragona fue de los logares mas antiguos que fallan fundamentos muy viejos e muy maravillosos, e a y cosas que se non desfacen por ningun tiempo, maguer todas las destruyo Taris, fijo de Mazayr, quando entro en España, e el mato

---

<sup>194</sup> Labarta, *et al.* 2011, 78-9, n° 43 para la estatua de Játiva y Safwan b. Idris, *Zād al-Musāfir*, 151-2/trad. en Labarta, *et al.* 2011, 65, n° 11 en el caso de Sagunto.

<sup>195</sup> Así lo apuntaba al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 392/153, al aludir a los monumentos de Tarragona. También el *Dikr*, 65-6/72 sobre los monumentos de Cádiz.

<sup>196</sup> Ibn Jaldūn, *Ibar, al-Muqaddima*, (trad.) F. Ruiz Girela, 2008, Lib. I, 16, p. 303.

<sup>197</sup> “Calis ha rrastrros antiguos que se non desataran por tiempo que venga; a muy maravillosas lauores e de muchas naturas e non ha omne en el mundo que se non marauille mucho”: *Rasis*, 101 e Ibn Gālib, *Farhat*, 26/382. Medinaceli “es muy fuerte villa e muy buena e muy viçiosa e muy fermosa e ay munchas señales antiguas que non se pueden desfazer”: *Rasis*, 58 e Ibn Gālib, *Farhat*, 288/377.

las gentes e destruyo las obras, mas non pudo todas, tanto las fizieron de firmes»<sup>198</sup>.

La noticia refleja una confusión entre Ṭāriq b. Ziyād (*Taris*) y Mūsa b. Nuṣayr (*Mazayr*), y no parece que la realidad de los hechos que se relatan esté confirmada. En cualquier caso, la noticia recoge perfectamente este *topos*: la imposibilidad de destruir completamente el pasado<sup>199</sup>.

Una segunda idea recurrente en las fuentes árabes es que la destrucción de un monumento antiguo es un acto, si no reprobable, sí ciertamente peligroso: la destrucción siempre acarrea consecuencias. En Oriente, por ejemplo, al-Qazwīnī recoge una noticia anterior seguramente, que alude a cómo Marwān, último califa omeya, destruyó la muralla de Palmira así como una estatua femenina que había sido hallada junto con una inscripción que indicaba cuál era su nombre, Palmira. La inscripción advertía de terribles consecuencias contra aquél que atentara contra la estatua. Desoyendo la advertencia, Marwān ordenó quemarla. Días después, según afirma al-Qazwīnī, el califa omeya fue derrotado por los abbasíes y ello significó el fin de su dinastía<sup>200</sup>.

La idea se repite en al-Andalus con diversas connotaciones en cada caso. Por ejemplo, aparece en una noticia muy interesante: el intento de destrucción del Ídolo de Cádiz por parte del emir Muḥammad I, un suceso recogido en la obra de Ibn Ḥayyān, quien remite a su vez a Aḥmad al-Rāzī. Según señala, habiendo llegado hasta esa zona durante una cacería, el emir intentó apoderarse de los tesoros que se suponía que estaban ocultos en el interior del Ídolo. Ordenó colocar un montón de leña y le prendió fuego, pero no consiguió nada. El fuego se volvió contra él y devastó sus propios reales<sup>201</sup>. Se trata por tanto de un caso muy similar a las noticias orientales, particularmente al relato del intento de destrucción de una de las pirámides de Gizeh por el califa al-Ma'mūn en el que encontramos idénticos elementos: el fuego como

---

<sup>198</sup> *Rasis*, 41 y *C. 1344*, 46.

<sup>199</sup> Acerca de la supuesta destrucción de Tarragona: Virgili i Colet, 1984.

<sup>200</sup> Al-Qazwīnī, *Ātār*, 169-70; Rubiera, 1988, 53.

<sup>201</sup> Ibn Ḥayyān, *Muqtabis*, ed. Makkī, 1973, 277-8. La noticia acerca de este texto la daba E. Lévi-Provençal, 1957, 205, nota 30. P. Martínez Montávez, 1974, 27-8, rescataba el texto, señalaba la necesidad de confirmar y contrastar el relato y se preguntaba por el escaso aprovechamiento que había hecho de él el arabista francés. También Fierro, 2015, 131.

elemento destructor, la búsqueda de un tesoro supuestamente oculto en el monumento y la derrota en ambos casos del emir y del califa, incapaces de cumplir su objetivo<sup>202</sup>.

Muy similar también parece ser otro relato tardío pero también interesante, relativo a la destrucción de una estatua en *Madīnat al-Zahrā'* a cargo del califa almohade. Según nos relata Ibn 'Idārī, en 585-6/1190, el califa tenía el “propósito de meditar sobre los monumentos de los siglos pasados y de los pueblos pretéritos” (quizás una referencia al Califato Omeya y a los Antiguos). Una vez allí, “mandó arrancar la estatua (*ṣuwara*) que estaba sobre su puerta”. Al hacerlo, se levantó un viento huracanado que dañó el campamento y su tienda. En este caso además, la noticia parece corresponderse con una estatua real: la cabeza de un retrato femenino datado en el siglo III y procedente de la explanada frontera al Pórtico<sup>203</sup>.

Igualmente, las noticias andalusíes vinculan la destrucción de monumentos antiguos y estatuas con otras consecuencias, en este caso, determinados sucesos históricos y cambios políticos. De este modo, obtienen una explicación para estos eventos y una justificación satisfactoria. Por ejemplo, al-'Uḍrī menciona la destrucción accidental de la imagen de un caballo en las cercanías de *Madīnat Ilbīra*, a la que ya me he referido. Unos niños estaban jugando, montándose en el caballo, y acabaron por dañarlo. El suceso significó la ruina de la ciudad y la entrada de los beréberes en ella<sup>204</sup>. Otro caso significativo es el Ídolo de Cádiz. El relato de cómo fue destruido resulta interesante por los detalles que nos consagra, así como por subrayar de nuevo la idea de que estas destrucciones siempre acarrear consecuencias:

“Voici dans quelles conditions 'Alī b. 'Iṣā [Ibn Maimūn] démonit le temple de Cádiz: On lui avait fait croire qu'il était bâti au dessus de trésors énormes et qu'il était lui-même rempli à l'intérieur de poudre d'or. Il fit alors venir des manoeuvres et des maçons, qui se mirent à extraire des pierres de l'appareil de maçonnerie: chaque fois qu'une Pierre en avait été coupée, on étayait son ancien logement à l'aide de poutres. La masse énorme du temple finit ainsi par ne plus se trouver soutenue que par des étais. On mit ensuite le feu à cette charpente, après avoir relié entre eux les poutres au moyen de morceaux de bois. Le tout alors s'écroula dans un vacarme épouvantable. On ne put extraire des décombres que le

---

<sup>202</sup> Acerca de este otro relato: Cooperson, 2010, 185 y ss. Este autor define este *topos* como “the humiliation of a Muslim ruler by a relic of antiquity”, expresión que dice tomar de M. Pettigrew.

<sup>203</sup> Beltrán, 1988-90, 112-3 y Lam. I, 2 y Vallejo, 2010, 262-3, fig. 208.

<sup>204</sup> Remito al quinto capítulo, nota 54.

plomb qui liait les pierres les unes aux autres et le cuivre, dont la statue était faite: c'était du cuivre doré. La vanité de l'entreprise d'Ibn Maimūn apparut alors tout entière. On disait que celui qui démolirait le temple de Cádiz périrait de mort violente, et c'est bien ainsi qu'il en fut"<sup>205</sup>.

Tal y como podemos comprobar, estas referencias apuntan a un panorama mucho más complejo de lo que podríamos pensar en un principio. No parece que estas destrucciones se deban por lo general a un “rechazo” hacia la antigüedad, ni siquiera que se deban en su mayoría a criterios y convicciones religiosas, sino que, como veremos, éstas se explican por factores esencialmente pragmáticos y atienden por lo general a contextos y lugares muy precisos. Por tanto, nuestro propósito en este apartado es analizar todas estas referencias relativas a la destrucción o mutilación de las evidencias del pasado (en su más amplio sentido) y ahondar en las causas.

Teniendo en cuenta todo ello, creo que debemos distinguir entre cuatro causas distintas que podrían explicar estas destrucciones. De esta forma, aludiré en primer lugar a un rechazo hacia la antigüedad y sus vestigios sustentado en convicciones religiosas y, fundamentalmente, en el rechazo de la representación figurada que habitualmente se relaciona con el islam. En segundo lugar, la destrucción del pasado obedece igualmente a causas políticas y militares y se enmarca en contextos de conquista y enfrentamiento que jalonaron la historia de al-Andalus. En tercer lugar cabe considerar el desmantelamiento de edificios y estructuras con vistas a la reutilización de su material (lo que implica por tanto una destrucción ordenada y planificada, por lo general), y el expolio o el saqueo sistemático de las ruinas (implica una destrucción desordenada que busca un beneficio inmediato y rápido). Finalmente y en cuarto lugar, es posible aducir en algunos casos algo más, una *damnatio memoriae*, es decir, un deseo expreso de borrar y eliminar el pasado de forma no sólo física sino también simbólica, destruyendo no sólo lo material, sino incluso la memoria que se tiene de ello. Es por ello que el término *damnatio memoriae* puede resultar pertinente y adecuado, no en vano estas destrucciones suelen tener un carácter público y ejemplarizante similar al que tenían en Roma<sup>206</sup>.

---

<sup>205</sup> Al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 449/177. Acerca del almirante ‘Alī b. ‘Iṣā b. Maimūn véase los comentarios a la traducción de la obra de al-Zuhrī en Bramon, 1992, 161, nota 792.

<sup>206</sup> D. Kinney, 1997, empleaba el término *damnatio memoriae* justamente para incidir en la destrucción y el olvido que implicaba la reutilización de material antiguo en determinados casos y ejemplos. Conviene,

### A).- Causas religiosas: convicción y rechazo.

Tradicionalmente se ha considerado que el islam es una religión destructora o poco o nada interesada en el pasado. Esta idea se encuentra por lo general firmemente asentada, hasta el punto de condicionar la investigación. Si en el siglo XIX Th. Mommsen se refería al islam como el “destructor del Helenismo”, las recientes destrucciones acaecidas en el Próximo Oriente a manos del grupo terrorista Estado Islámico serían ahora buena prueba de ello para algunos. Sin embargo, tal y como señalaba, estas ideas no resultan asumibles en ningún caso: el islam no es una religión opuesta y enfrentada al pasado, a la historia o a la ciencia. Los ejemplos en que se puede presuponer una destrucción por causas religiosas resultan muy concretos y no son en ningún caso generalizables. De hecho, curiosamente, el fenómeno de destrucción o mutilación de imágenes y estatuas paganas a manos cristianas en época tardoantigua es mucho más acusado<sup>207</sup>.

Una de las ideas comúnmente admitidas es la prohibición en el islam de toda representación figurada. Sin embargo, nuevamente la idea debe ser matizada convenientemente. Cuando en 2001 el gobierno talibán ordenó la destrucción de los budas tallados en la roca de Bamiyan, F. B. Flood publicó un artículo titulado “Between Cult and Culture: Bamiyan, Islamic Iconoclasm, and the Museum”, abordando el problema de las destrucciones en el mundo islámico y en época medieval en particular. En él señalaba que la supuesta prohibición islámica de representar la figura humana no se basa en el *Corán* sino en los *hadices* o tradiciones del Profeta y esta prohibición estipula que no se pueden representar imágenes con alma (*rūh*)<sup>208</sup>. En realidad, el denominado “aniconismo” del islam se refiere únicamente a la representación de Dios y, efectivamente, la imagen figurada está ausente en los espacios religiosos (en las mezquitas encontramos decoración geométrica y vegetal), pero no así en los espacios profanos o seculares<sup>209</sup>. Varios ejemplos muestran que la imagen figurada era

---

no obstante, tener presente que el término *damnatio memoriae* no fue empleado en el imperio romano, sino que tiene su origen en época moderna.

<sup>207</sup> Stewart, 1999; Frankfurter, 2008; Trombley, 2008.

<sup>208</sup> Flood, 2002. No hay una prohibición canonical contra la representación humana. Varios estudios abordan este tema: Ahmad Muḥammad Isa, 1955; Dodd, 1969; Barrucand, 1993; Baer, 1999.

<sup>209</sup> Allen, 1988 o Naef, 2007. La imagen figurada zoomorfa (en relieves o esculturas) sí fue tolerada y se encuentra en las entradas y muros exteriores de mezquitas, definidas como talismanes: Flood, 2006. De hecho, la distinción entre espacios sagrados y profanos cuenta con varias excepciones que indican que quizás no es del todo correcta: Flood, 2002, 644. Por ejemplo, al-Garnāfī, *al-Mu'rib*, 84/162, alude a una columna de piedra en la mezquita mayor de El Cairo en la que hay una figura humana.

ampliamente tolerada y empleada en el mundo islámico, en todas las regiones y periodos: las pinturas de Qusayr ‘Amra, el palacio construido por Wālīd II (125-126/743-44) (fig. 28)<sup>210</sup>, las imágenes figuradas de época omeya y de época abbasí en Samarra (figs. 29-30)<sup>211</sup>, la fabulosa colección de sarcófagos y estatuas romanas de *Madīnat al-Zahrā’* a la que me referiré más adelante<sup>212</sup> o las imágenes (estatuas y pinturas) en los baños son sólo algunos ejemplos<sup>213</sup>.

Tanto las fuentes textuales como las evidencias arqueológicas señalan que, aunque efectivamente tuvieron lugar diversas destrucciones por causas religiosas (especialmente de estatuas e imágenes figuradas como veremos), el número no debió de ser significativo y éstas responden a un contexto muy preciso. Este es el caso, por ejemplo, de la destrucción de un ídolo en un baño público de Alejandría en el año 104/722-3 como resultado de un supuesto edicto del califa omeya Yazīd II que ordenaba destruir las imágenes del paganismo<sup>214</sup>. Aquí nos encontramos ante un suceso que aparece marcado por un contexto político y religioso muy específico: la codificación del texto coránico y de los *hadices*, debates en torno precisamente a la idoneidad de la representación figurada tanto dentro como fuera del islam (el momento en el que tiene lugar la publicación de este edicto coincide con la denominada “fase iconoclasta” en el imperio bizantino), y el contexto político del califato omeya, embarcado por entonces en una campaña de propaganda en todo el Oriente Próximo<sup>215</sup>.

En al-Andalus tampoco hay una evidencia de una destrucción sistemática a causa de motivos religiosos. Los ejemplos resultan muy similares a los de Oriente y parecen obedecer a contextos muy particulares. Las fuentes y la arqueología constatan estos aspectos.

Por lo que respecta a las fuentes textuales, las pocas referencias que encontramos aparecen en crónicas y textos de carácter histórico. Curiosamente, las fuentes jurídicas

---

<sup>210</sup> Grabar, 1954; Fowden, 2004a y 200b; Vibert-Guigue, Bisheh e Imbert, 2007.

<sup>211</sup> El Islamische Museum fur Islamische Kunst de Berlin tiene varios ejemplos provenientes de Samarra, así como imágenes de estuco de época omeya dispuestas en los denominados palacios del desierto omeyas. Incluso, según B. Finster, 2009, 283, Abb 11, varias serían reproducciones de estatuas clásicas.

<sup>212</sup> Acerca de la colección de *Madīnat al-Zahrā’*: Beltrán Fortes, 1989-1990, 1993, 1999; Beltrán, García y Rodríguez, 2006; Vallejo, 2010; Calvo Capilla, 2012, 2013 y 2014.

<sup>213</sup> Arnold, 2004 (red. 1928), 85-6; Pérès, 1983 (red. 1937), 333, 340.

<sup>214</sup> Arnold, 2004, 85 n. 2-3; Vasiliev, 1956 y Haarmann, 1980, 61-2, n. 81.

<sup>215</sup> Vasiliev, 1956 y Griffith, 2007. El contexto político y económico vuelve a ser fundamental a la hora de explicar otra ola de destrucciones acaecidas en Egipto durante los siglos XIII y XIV: Haarmann, 1980, 62-5; 1996, 612. En estos casos además, la destrucción no es un “rechazo” generalizado, sino que éste se identifica con los sectores religiosos más radicales.



(fetuas, etc.) no ofrecen casos en los que se aludan a la destrucción de monumentos o estatuas preislámicas por causas religiosas. De este modo, un ejemplo interesante corresponde precisamente a la conquista islámica de la Península. Se trata de una noticia de Ibn Ḥabīb, un pasaje de fuerte simbolismo en el que Mūsà profetiza la descripción del conquistador de al-Andalus, Ṭāriq b. Ziyād y el desembarco en la Península. Allí, Ṭāriq habría de encontrar un ídolo (*ṣanam*) con forma de toro (*ṣūra tawr*) que deberá destruir. La imagen en cuestión podría ser una escultura ibérica, tal y como ya apuntó J. Samsó, pero lo que sorprende del texto es justamente que la estatua debe ser destruida. Quizás el mensaje subraya una legitimación religiosa para la invasión de la Península, en este caso, con la destrucción de los ídolos paganos (tal y como refleja el término *ṣanam*), pero puede interpretarse también dentro de estos debates en torno a la representación figurada que estaban teniendo lugar en Oriente por entonces<sup>216</sup>.

Otro ejemplo, aunque algo tardío, se refiere a la estatua de Játiva. Durante el transcurso de su viaje por tierras levantinas, Ṣafwān b. Idrīs alude a la imagen como un ídolo y critica a sus habitantes y su mala acogida, señalando que la ciudad “ha pospuesto la mezquita con desprecio y se relacionó con el ídolo (*ṣanam*) como la dependencia del sujeto con el predicado”. La noticia resulta significativa puesto que parece reflejar un vínculo popular de los habitantes con la estatua que parece escandalizar al viajero<sup>217</sup>.

El rechazo o la destrucción no solo afecta a monumentos y estatuas sino también a libros. La doctrina malikí es clara a este respecto y promulgaba la quema de los libros de los infieles hallados durante la *ḡihād*, pero admitía que las hojas o pergaminos sueltos, una vez convenientemente borrados, pudieran ser vendidos y utilizados por los copistas musulmanes<sup>218</sup>. A este mismo celo religioso debe inscribirse también la quema de los libros de la biblioteca del califa al-Ḥakam ordenada por Almanzor, con la intención de congraciarse con los juristas malikies más ortodoxos. La destrucción fue en todo caso selectiva, focalizada en determinadas materias (filosofía y astronomía especialmente): libros jurídico-religiosos distintos a la doctrina malikí o de contenido

---

<sup>216</sup> Ibn Ḥabīb, *K. al-Ta'rīj*, 1991, 137/trad. Samsó, 1990, 232 y *K. al-imāma*, 120-1/105-6. También Makkī, 1957, 221 y Samsó, 1992, 24-7. J. Samsó, 1990, 233, menciona dos interpretaciones para la alusión al toro: una vinculación con Tauro para señalar la fecha del 21 de Mayo como momento propicio para comenzar la expedición, o bien, que se tratase de verraco ibérico, como ya señalaba.

<sup>217</sup> Ṣafwān b. Idrīs, *Adīb al-Andalus*, 1999, 187-8/trad. Alubudi, 1993-4, 226-7 y Rubiera y de Epalza, 1987, 148-9.

<sup>218</sup> Al-Wanṣarīsī, *al-Miyār*, ed. M. Hajji, Rabat, 1981, I, 93. También Van Koningsveld, 1998, 351.

claramente herético. Šā'id al-Andalusī relata de este modo el suceso y de él se desprende que tuvo también unas claras connotaciones políticas y simbólicas que ahondan en las circunstancias del ascenso al poder de Almanzor:

“[Almanzor] dedicó su atención a las bibliotecas de al-Ḥakam, padre de Hišām, en las cuales se hallaban recogidos todos los libros mencionados anteriormente y algunos más. Hizo que se exhibieran los diferentes tipos de obras que se hallaban en estas [bibliotecas] en presencia de sus principales consejeros religiosos y les mandó separar, del resto de libros, todas aquellas obras relacionadas con las ciencias antiguas que versaran sobre lógica, astronomía y otras ciencias cultivadas por los antiguos, a excepción de los libros de medicina y cálculo. Cuando se hubieron separado, del resto de los libros, las obras de lexicografía, gramática, poesía, historia, medicina, derecho islámico, tradiciones del Profeta y otras ciencias permitidas por las escuelas [jurídicas] de al-Andalus - a excepción de aquellas que escaparon mezcladas entre estas últimas, que fueron pocas - mandó [Almanzor] que fueran quemadas y destruidas. Algunos de estos libros fueron quemados, otros arrojados a los pozos de palacio, donde fueron enterrados con tierra y con piedras o, en fin, destruidos de cualquier otra forma. [Almanzor] hizo todo esto para granjearse el afecto del pueblo de al-Andalus y para criticar, ante éste, el sistema del califa al-Ḥakam”<sup>219</sup>.

Por lo que respecta a las evidencias materiales, también encontramos ejemplos de destrucciones debidas principalmente a motivos religiosos, pero de nuevo, los casos no serían numerosos. Parece además que se trata por lo general de acciones muy concretas que buscan recontextualizar la imagen, mostrando que no pueden ser veneradas (reutilizando relieves figurados en el suelo, por ejemplo), o bien transformándolas, decapitando, recortando o mutilando las imágenes, especialmente en el rostro y en la nariz, consiguiendo de este modo que quedaran “inanimadas”, perdiendo su alma o *rūh*. F. B. Flood muestra varios ejemplos de este tipo de actuaciones a lo largo de todo el mundo islámico<sup>220</sup>.

---

<sup>219</sup> Sa'id al-Andalusī, *Ṭabaqāt*, 163-4/142-3 y añade que esta destrucción no significó el fin de la biblioteca. Los restantes libros fueron malvendidos a las cortes de taifas promoviendo el gran impulso cultural del siglo XI. Acerca de esta quema de libros y de otros sucesos similares: Van Koningsveld, 1998, que apunta que Ibn Ūlūl no alude al suceso y Safran, 2014, 151-4.

<sup>220</sup> Flood, 2002, 643-648 que añade que estas destrucciones y mutilaciones no diferencian entre imágenes de dos y tres dimensiones.

En al-Andalus también es posible apuntar varios ejemplos. En estos casos resulta difícil determinar la fecha y autoría de estas destrucciones. Pese a ello, han sido tradicionalmente vinculadas al “rigorismo” que se atribuye a almorávides y especialmente a los almohades, de acuerdo con la idea que alude la prohibición de la imagen figurada en el islam<sup>221</sup>.

Un primer ejemplo de estas destrucciones o mutilaciones de imágenes sería una estatua femenina hallada en Alhama de Almería (fig. 31). Según señalan L. Cara Barrionuevo y J. M<sup>a</sup> Rodríguez López, la imagen habría sido decapitada de manera intencional, una acción que los autores asocian precisamente con los almohades. Indican además que las extremidades inferiores presentan un corte limpio, que las aristas han sido pulimentadas y que tiene también una rotura accidental en el brazo<sup>222</sup>.

Un segundo ejemplo es un fragmento de un sarcófago cristiano tardo-romano reutilizado como umbral de una puerta de una casa musulmana en Córdoba y al que se le ha practicado un agujero para encajar un gozne (fig. 32). La particularidad es que la pieza está colocada con la decoración figurada hacia arriba cuando lo práctico habría sido al revés, para aprovechar la superficie lisa. La intención sería entonces la de pisar las figuras, de ahí el desgaste que presentan. Además, es posible detectar una destrucción intencional de los rostros y de alguna escena, en concreto, el sacrificio de Isaac en un altar, por lo que, a los ojos musulmanes, podría parecer la adoración de un ídolo, motivo por el cual podría haber sido eliminada<sup>223</sup>.

Otro ejemplo referido igualmente a un fragmento de sarcófago romano de temática cristiana lo encontramos en la mezquita de Córdoba, reutilizado como cimiento de uno de los pilares del oratorio (fig. 33). La pieza no era en ningún caso visible, pero

---

<sup>221</sup> El “rigorismo” de los almohades se ha apuntado como causa del reducido número de sarcófagos romanos figurados hallados en el sur de la Península Ibérica: García y Bellido, 1949, 208; Schlunk, 1972, 189-191; Sotomayor, 1973, 106, n. 16; Moralejo, 1984, 187-188; Beltrán Fortes, 1999, 32-7; Fernández, 2001, 88-9. Ha sido recientemente cuando se han considerado otras causas y se ha sugerido que, teniendo en cuenta la colección de sarcófagos de *Madīnat al-Zahrā'*, la cifra resulta similar a la del resto de la Península Ibérica: García García, 2004 y Beltrán, García y Rodríguez, 2006, 38, n. 101 y 40.

<sup>222</sup> Cara Barrionuevo y Rodríguez López, 1992b, 402 y 417. Los autores no señalan ningún argumento que confirme la autoría de los almohades, puesto que nada señalan acerca de la cronología y características de los materiales islámicos con los que apareció la estatua.

<sup>223</sup> No se precisa la cronología de la casa musulmana, pero R. Hidalgo, 2001, 248 la vincula al arrabal de época califal construido en las inmediaciones del complejo de Cercadilla. Sobre la escena eliminada: Sotomayor, 2000, 280-1. También García García, 2004, 246-7, figs. 5 y 6; Calvo Capilla, 2012, 148.

lo interesante es que las figuras cristianas han sido rudamente mutiladas con la excepción de dos personajes realizados en bajorelieve<sup>224</sup>.

Finalmente, el conjunto de sarcófagos (paganos y cristianos) y estatuas romanas de *Madīnat al-Zahrā'* merece una atención especial. Los sarcófagos fueron reutilizados como fuentes (se conservan todavía los orificios por los que el agua se vertía), pero no tenemos ninguna pista acerca de la función que habrían desempeñado las estatuas. En todo caso, tanto los sarcófagos como las estatuas fueron supuestamente destruidos durante la revuelta beréber del año 400/1010 o quizás durante el periodo almohade (recordemos el ejemplo mencionado anteriormente en el que el califa almohade ordenó arrancar una estatua en *Madīnat al-Zahrā'*)<sup>225</sup>. Ello explicaría el estado en el que fueron encontrados. Los sarcófagos fueron completamente destrozados y sus fragmentos fueron localizados frecuentemente en las terrazas inferiores y en las alcantarillas, hasta donde habrían sido arrastrados por el agua y las lluvias (fig. 34-36)<sup>226</sup>. E igualmente, las estatuas parecen haber sufrido daños. Por ejemplo, a un *herma* que representa a Hércules-niño le falta la cabeza<sup>227</sup>. Contamos también con un fragmento de la cabeza de un retrato masculino<sup>228</sup> y la cabeza de un retrato femenino datado en el siglo III y procedente de la explanada frontera al Pórtico (quizás la misma que el califa almohade acabó destruyendo) (figs. 3, 37 y 38)<sup>229</sup>.

Todos estos ejemplos pueden corresponder efectivamente a destrucciones y mutilaciones de imágenes y estatuas por causas religiosas pero, seguramente, éste no es el único factor que debemos tener en cuenta, y seguramente no fue el más significativo. En realidad, estatuas y monumentos antiguos fueron destruidos por causas mucho más

---

<sup>224</sup> Fontaine, 1947, p. 99; Sotomayor, 1973, 105-6; García García, 2004, 245-6, fig. 3 y 4. La pieza ya fue reutilizada en época visigoda como placa de revestimiento y redecorada en la cara posterior con un motivo de cruces biseladas.

<sup>225</sup> Beltrán, 1988-90, 111; Hernández, 1985, 183-4; Vallejo, 2010, 262. J. Beltrán ha apuntado a una serie de ejemplos que podrían haber sufrido "hipotéticos ataques musulmanes": Beltrán, 2006, 38, que se refiere a los números 55, 3, 24, 22, 2, 26 y 25.

<sup>226</sup> El sarcófago con el tema de "Meleagro y la caza del jabalí de Calidón" se localizó en la alcantarilla central del denominado Patio de los Pilares nº 16, y es donde, tras la reconstrucción, ha quedado instalado: Jiménez, *et al.* 1926, 8 y ss, lams. VII y VIII y García y Bellido, 1949, nº 264. Los fragmentos del sarcófago de la "Puerta del Hades" proceden del llamado Patio de los Relojes y allí es donde debió situarse: Hernández y Fernández Puertas, 1985, 54 y ss. Los restos de un tercer sarcófago figurado sin identificar aparecieron en la alcantarilla del patio del conjunto nº 23: Vallejo, 2010, 237. Un gran número de restos se han localizado en el andén norte del Jardín Bajo, entre ellos el sarcófago de "Difuntos entre filósofos y musas". Deberían proceder de las terrazas superiores occidentales, desde donde habrían sido arrastrados: Jiménez, *et al.* 1924, 17, lams. VII, 2 y IX, 1. Vallejo, 2010, 237.

<sup>227</sup> Beltrán, 1988-90, 112. Lam. I, 1 y Beltrán, 1993.

<sup>228</sup> Beltrán, 1988-90, 113.

<sup>229</sup> Beltrán, 1988-90, 112-3 y Lam. I, 2 y Vallejo, 2010, 262-3, fig. 208.

ordinarias: para obtener material barato y fácil de reutilizar y para obtener cal (especialmente esto en el caso de las estatuas)<sup>230</sup>. Por ejemplo, en *Madīnat al-Zahrā'*, tal y como ha señalado A. Vallejo, los sarcófagos nofigurados muestran el mismo nivel de destrucción y fragmentación, de tal manera que se puede sospechar que la destrucción habría sido llevada a cabo por manos inexpertas o con la intención seguramente de obtener cal<sup>231</sup>.

### **B).- Causas políticas y militares: desafío y castigo**

La destrucción de monumentos y edificios antiguos también se puede explicar atendiendo a causas militares y políticas, aunque de nuevo no encontramos evidencias que apunten a que la destrucción fuera un proceso sistemático. En estos casos, la destrucción tiene lugar dentro de los conflictos militares que jalonaron buena parte de la historia de al-Andalus desde su conquista. Dos momentos resultan significativos: la conquista islámica y el periodo de la *fitna*, comprendido entre mediados del siglo IX y las primeras décadas del siglo X.

En primer lugar, contamos con noticias acerca de la destrucción de edificios y monumentos como consecuencia de la conquista musulmana. Las iglesias protagonizan algunas estas referencias, pero su destrucción no parece responder en principio a criterios religiosos, sino a causas militares. Además, tampoco hay evidencias arqueológicas claras más allá de las noticias que apuntan las fuentes árabes<sup>232</sup>. Córdoba es buen ejemplo de ello. La iglesia de San Acisclo (*Šant Ayilluh*), situada extramuros e identificada con el complejo de Cercadilla, sirvió de refugio al gobernador visigodo y sus hombres tras la conquista de la ciudad. Allí consiguieron resistir por varios meses hasta que finalmente los musulmanes prendieron fuego a la iglesia y quemaron parte de lo que había en ella, obligándoles a salir<sup>233</sup>. No sería la única iglesia destruida en el transcurso de la conquista. Las fuentes indican que cuando el emir ‘Abd al-Raḥmān I

---

<sup>230</sup> Greenhalgh, 2009 y 2012 ha insistido en estas causas pragmáticas para explicar estas destrucciones, no solo en el mundo islámico. El incremento y la concentración de población en determinadas áreas y ciudades podría ser un factor determinante. Acerca de la destrucción de estatuas para obtener cal puede verse un ejemplo en Arce, 2003, 214.

<sup>231</sup> Vallejo, 2010, 262, n. 92.

<sup>232</sup> Calvo Capilla, 2011 y Fierro, 2015, 125.

<sup>233</sup> El episodio aparece recogido por varios autores y sólo *Fath* e Ibn al-Šabbāṭ aluden al incendio final de la iglesia: *Fath*, 21/14 e Ibn al-Šabbāṭ, *Šilat al-simt*, 141, 143-4. También Manzano, 2012, f77-78. Acerca de la identificación de San Acisclo con el complejo de Cercadilla y el debate suscitado sobre ello: Hidalgo, 1996, 56; Marfil, 2000, 120-3.

decidió construir la mezquita aljama, permitió a los cristianos reconstruir las iglesias extramuros destruidas durante la conquista<sup>234</sup>.

También resultan significativos los relatos relativos al saqueo de iglesias y edificios en Mérida y Toledo durante la conquista islámica y a los que ya nos hemos referido en varias ocasiones. Las fuentes árabes aluden al fabuloso botín hallado: una jarrita de aljófar y una piedra luminosa, identificada como el zafiro o jacinto (*iāqūta*) de Dū l-Qarnayn, localizada por Mūsà b. Nuṣayr en una de las iglesias emeritenses, probablemente la *Ecclesia senior* de Mérida, Sta. María en advocación a *Santa Ierusalem*<sup>235</sup>. En Toledo se mencionaba entre otros objetos y libros, la famosa Mesa de Salomón, hallada en la “Casa Cerrada”, también denominada como iglesia del rey o de los reyes (*kanīsa al-muluk*), y que debe corresponder con la basílica de Santa Leocadia<sup>236</sup>.

Aunque las fuentes árabes no aluden en ningún momento a la destrucción de estas iglesias es de suponer que pudieron haber sufrido algún tipo de daño. Gracias a la arqueología sabemos que las principales iglesias emeritenses (particularmente las situadas extramuros) fueron abandonadas, parcialmente destruidas y expoliadas, si no ya en el siglo VIII en algunos casos, sí a largo del siglo IX, fruto seguramente de los conflictos militares durante los constantes asedios a los que fue sometida por los omeyas durante la *fitna*. Es el caso de la basílica de Santa Eulalia, Casa Herrera, el *xenodochium* de Masona o la *ecclesia senior*<sup>237</sup>. Ello explicaría por ejemplo que varias pilastras del *xenodochium* y una inscripción de la *ecclesia senior* de Santa María fueran reutilizadas en la alcazaba y el Aljibe construidos por Abd al-Raḥmān II en Mérida<sup>238</sup>.

En segundo lugar, el periodo comprendido entre el primer cuarto del siglo IX y las primeras décadas del siglo X es también un momento clave en cuanto a las destrucciones se refiere. A raíz de los conflictos de la *fitna* entre Córdoba y las ciudades

---

<sup>234</sup> C. 1344, 183, indica que los musulmanes destruyeron varias iglesias y quemaron los cuerpos de los santos cristianos, pero la noticia podría estar refiriéndose quizás a los mártires cristianos, a mediados del siglo IX. Sobre ello: Arce, 2003, matizado en 2015 y Fierro, 2015, 125-6.

<sup>235</sup> La iglesia debía situarse donde hoy se alza la catedral: Torres Calzada, 2014, 249-252.

<sup>236</sup> *Rasis*, 191-2; C. *Pseudo-Isidoriana*, VII, 37-42 identifican ambos recintos. También al-Kardabūs, *K. al-Iktifā'*, 48-9/64; Ibn al-Šabbāt, *Šilat al-simt*, 149/trad. De Santiago, 1973, 58-9.

<sup>237</sup> En la basílica de Santa Eulalia se construye un pozo de noria en época musulmana (siglos IX-XI, sin especificar): Mateos, 1999, 89-90, 94-8. Se desprende que la zona había sido parcialmente destruida, abandonada y dedicada a labores agrícolas. En Casa Herrera, en uso hasta el siglo VIII, la destrucción debió ser parcial, puesto que parece que sirvió de cárcel entre el IX y X: Barceló Torres, 2001, 2002.

<sup>238</sup> Navascués y de Juan, 1948, 309-310 y 354 y Torres Calzada, 2014, 251-2. Aludiré a las pilastras reutilizadas en el aljibe emeritense posteriormente.

rebeldes a los omeyas, el paisaje todavía tardoantiguo de ciudades como Mérida, Toledo y Zaragoza cambió significativamente a medida que el estado omeya construía su autoridad sobre al-Andalus. Desempeñaban un papel estratégico y militar de primer orden, y es por ello que fueron sistemáticamente destruidos (e igualmente reparados como veremos). De hecho, las fuentes permiten señalar que una de las medidas habituales de los emires y califas omeyas para conquistar y garantizar el sometimiento de estas ciudades era justamente la destrucción parcial y total de sus puentes y murallas.

Toledo es un buen ejemplo de ello. Coincidiendo con las primeras muestras de rebeldía frente a Córdoba, los omeyas centraron sus esfuerzos en asegurar el control de los accesos a la ciudad. De este modo, en el año 180/797 una campaña del emir al-Ḥakam I contra los toledanos supuso la construcción de fortalezas y defensas en las inmediaciones de puerta del puente. Bajo la administración de ‘Amrūs b. Yūsuf (49-67/797-807) se construyó una primera alcazaba y posteriormente se levantaron nuevas fortificaciones en época de ‘Abd al-Raḥmān II, poco antes del 224/838<sup>239</sup>.

El mismo esquema de actuaciones por parte de los omeyas se desprende en el caso de Mérida, el caso más significativo y también el mejor estudiado a nivel arqueológico. La muralla constituía, junto con el puente, una de las principales defensas de la ciudad y estarían en buen estado<sup>240</sup>. De ello dan buena cuenta los asedios que la ciudad soportó durante la primera mitad del siglo IX, primero con al-Ḥakam I y luego con ‘Abd al-Raḥmān II<sup>241</sup>. Precisamente, tras la sumisión de los emeritenses en este segundo asedio, la ciudad experimentó las primeras transformaciones ligadas al poder emiral. ‘Abd al-Raḥmān II ordenó la construcción en el 220-1/835 de una alcazaba que controlaba el acceso a la ciudad por el puente romano, siguiendo el esquema ya ensayado en Toledo por el emir al-Ḥakam I. Su construcción supuso la destrucción de la puerta del puente de Mérida y significó el control exclusivo del puente por parte de la guarnición de la alcazaba (fig. 39-41)<sup>242</sup>. A esto cabe añadirle otras medidas acometidas, particularmente

---

<sup>239</sup> Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* II-I, trad. Makkī y Corriente, 2001, 93v; Ibn ‘Idārī, *Bayān*, II, 70 y 84-5/112 y 138. También Valdés, 2006, 409, nota 7.

<sup>240</sup> Ambos habían sido reparados en época de Eurico, según atestiguaría una inscripción colocada en el puente: Alba, 1996, 2004, 227-9; Arce, 2008. A comienzos del siglo VIII la muralla debía de encontrarse en un buen estado, según se desprende del relato del asedio de Mūsā b. Nuṣayr en el 713, y lo mismo debemos sospechar del puente: *Ajbār Maʿmūʿa*, 17/29 y trad. James, 2012, 55 y 160, nota 31.

<sup>241</sup> Se ha documentado la creación de un corredor interurbano en el que se derribaron viviendas adosadas a la muralla en el sector meridional de la ciudad para la defensa de la ciudad. Permaneció despejado durante todo el siglo VIII, usado como vertedero: Mateos y Alba, 2000, 154, fig. 4 y Alba, 2001, 275-6.

<sup>242</sup> Valdés, 1995, 1996; Álvarez Martínez, 2006, 235 y ss, acerca de la primitiva puerta del puente arrasada, así como Alba, 2001c, 283-6.

el desmantelamiento parcial de varios sectores de la muralla mediante la realización de unos cortes o brechas en las defensas que desmontaron la fábrica romana hasta el nivel de roca<sup>243</sup>. A estas actuaciones debe corresponder la noticia del hallazgo de una singular inscripción en mármol y descifrada por un viejo clérigo, a la que ya he aludido.

Pese a estas medidas, durante el reinado del emir Muḥammad I ambas ciudades protagonizaron una nueva insurrección. El emir asedió la ciudad de Toledo en el 244/858-9. Las fuentes señalan que, tras hacerse con el control del puente, ordenó minarlo, de tal manera, que cuando los toledanos se hicieron con él de nuevo, el puente se derrumbó y los defensores toledanos perecieron ahogados<sup>244</sup>. Y la misma actuación encontramos en Mérida. En el año 255/868 una expedición comandada por el propio emir Muḥammad I sitia a ciudad de Mérida en respuesta a una nueva rebeldía de sus habitantes. En el transcurso de los enfrentamientos se afirma que el emir destruyó uno de los pilares del puente y esta acción movió justamente a los emeritenses a solicitar el perdón del emir. Éste acometió entonces nuevos cambios en la ciudad, esta vez mucho más drásticos: la demolición completa de la muralla, quedando únicamente la alcazaba para la residencia de los gobernadores omeyas<sup>245</sup>. La arqueología ha corroborado la versión de las fuentes. La muralla será totalmente desmantelada y sólo en época califal se levantará una nueva cerca construida a base de tapial y cantos que se apoyaba sobre la arrasada muralla romana a modo de cimiento y zócalo<sup>246</sup>.

Las medidas adoptadas por los emires omeyas no concluyeron aquí ni se reducen únicamente a estas dos ciudades. El programa de reconquista de enclaves y ciudades rebeldes encabezado por ‘Abd al-Raḥmān III a comienzos del siglo X presenta similares modos de actuación. En Écija, la campaña del 301/913 supuso la rendición de sus habitantes y la destrucción de sus murallas y su puente<sup>247</sup>. Lo mismo sucedió en Sevilla

---

<sup>243</sup> Alba, 2001c, 293; Alba y Feijoo, 2005, 103.

<sup>244</sup> *Rasis*, 64; Lévi-Provençal, 1953, 81; al-Bakrī, *K. al-masālik*, 1521/24-5; Ibn ‘Idārī, *Bayān* II, 96/157, trad. en castellano en Souto, 1995, 218, nota 51. Ibn Ḥayyān y al-Maqqarī aluden al hecho e incorporan en su obra un poema de ‘Abbas Ibn Firnās (m. 274/887) sobre la toma de Toledo y la destrucción del puente: al-Maqqarī, *Nafh*, I, 162/I, 47-8.

<sup>245</sup> Ibn ‘Idārī, *Bayān*, II, 100/163-4 y trad. castellano en Souto Lasala, 1995, 224; Ibn al-Aṭīr, *Kāmil*, VII, 189/243, así como *Dikr*, 148/157 o al-Maqqarī, *Nafh*, I, 351/II, 127, que señalan que la ciudad fue completamente destruida y arrasada. También Souto Lasala, 1995, 224, nota 94; Alba, 2001c, 294.

<sup>246</sup> Mateos y Alba, 2000, 163; Alba, 2001c y Alba y Feijoo, 2005a.

<sup>247</sup> Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* V, 33-4/52-3, menciona la destrucción de la muralla, pero no alude al puente; al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 53/20-1 sí alude a la destrucción del puente y la muralla. La destrucción de Abd al-Raḥmān III se esgrime como causa de que no haya evidencias arqueológicas de la muralla. S. García-Dils, 2010, 88-92, apunta que el desmantelamiento habría ocasionado un negativo en el terreno y que podría corresponder con el foso que precedía a la actual muralla almohade de la ciudad.



donde las murallas desmanteladas serían seguramente las que ‘Abd al-Raḥmān II levantó tras el saqueo normando de la ciudad en el 230/844<sup>248</sup>. Algo idéntico podría suponerse en el caso de Carmona, donde se señala que durante el periodo de paz se abrieron portillos en su muralla (seguramente demoliciones parciales) que fueron cerrados en la segunda *fitna* posterior al fin del Califato Omeya<sup>249</sup>. Igualmente, cuando ‘Abd al-Raḥmān III conquistó Toledo en el 321/932, Ibn Ḥayyān nos señala que el califa acometió un ambicioso plan de demoliciones (y reconstrucciones) que afectaron seguramente a parte de la muralla y edificios, quizás iglesias también puesto que piezas visigodas (veneras y placas-nicho) fueron reutilizadas en las nuevas obras acometidas<sup>250</sup>. Finalmente, un último ejemplo lo encontramos en Zaragoza, donde se nos señala como ‘Abd al-Raḥmān III conquistó la ciudad en el año 326/937 y se percató de la solidez y dimensiones de las murallas (*sūr*) en las que:

“reconoció la causa de la frecuente disidencia de su población y fuerte inclinación de sus espíritus a la rebelión. Ordenó, pues, derruirlos y echarlos por tierra, lo que se comenzó a hacer con muchos operarios en la mañana del jueves siguiente a su entrada, sometiéndose entonces los zaragozanos a la obediencia, dejando su altivez y dando un adiós sin retorno a la insolencia para con el sultán”<sup>251</sup>.

La noticia debe tomarse como una metáfora de la sumisión obtenida más que como una destrucción real. Las tareas debieron de centrarse en derribar algunas torres o lienzos puesto que las murallas se conservaban bien en la Baja Edad Media y aun hoy se conservan varios tramos<sup>252</sup>. Lo realmente interesante es que la noticia refleja precisamente el desafío a la autoridad omeya que representaban estas obras antiguas y el modo en el que debe interpretarse este tipo de actuaciones por parte de los omeyas: la

---

<sup>248</sup> Ibn Ḥayyān, *Muqtabis*, II-I, trad. Makkī y Corriente, 2001, 188v; al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 58-9/26. Las excavaciones en Sevilla han proporcionado exiguos resultados con cronología muy amplia, anterior al 914, y que no permite extraer conclusiones sobre si Sevilla contaba con una muralla romana anterior: Beltrán Fortes, *et al.* 2005, 64-9; Jiménez Maqueda; Diarte, 2012, 159 y Pérez Quesada, 2013.

<sup>249</sup> Al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 461/190. Sobre las murallas de Carmona: Schattner, 2005 y García Baeza, 2006, 1363.

<sup>250</sup> Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* V, 215/240 y Barroso Cabrera, *et al.* 2009.

<sup>251</sup> Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* V, 284/313. Igualmente alude al desmantelamiento de la muralla al-‘Uḍrī, *Tarṣī*, 45/trad. De la Granja, 1966, 48.

<sup>252</sup> Souto Lasala, 1993, 848, nota 36, expresaba sus dudas acerca de esta demolición y señalaba que las medidas debieron centrarse quizás en “el desmochamiento de cubos y apertura de boquetes en los lienzos”. Quizás deban relacionarse con estas actuaciones el vaciado de las torres de la muralla y que hasta la Edad Media habían permanecido macizas mientras que ahora la mayoría serán ocupadas por viviendas: De Asís Escudero, 2001, 33.

destrucción o reparación de puentes, murallas e iglesias responden a las necesidades políticas y militares del momento.

### **C).- Causas pragmáticas: desmantelamiento y expolio.**

Las destrucciones de murallas, puentes e iglesias que hemos mencionado ofrecieron la posibilidad de un acceso fácil y barato a gran cantidad de material. Sin embargo, el desmantelamiento y el expolio de estos monumentos con vistas a su reutilización o reciclaje (para la obtención de cal, así como el expolio y saqueo de elementos de metal) debió de ser en sí mismo una de las causas de su destrucción y no tanto una consecuencia de la misma. De hecho, los materiales del edificio en cuestión determinan la forma en la que se producen estas destrucciones. En algunos casos asistimos a una destrucción ordenada y planificada, es decir, un desmantelamiento en busca del reaprovechamiento de los materiales. En otros casos, la destrucción simplemente persigue un expolio desordenado o un saqueo en busca de materiales concretos y un rápido aprovechamiento. Lo que resulta claro es que destrucción y construcción son fenómenos estrechamente relacionados<sup>253</sup>.

En al-Andalus, el valor económico y constructivo de las ruinas aparece constatado de forma frecuente en las fuentes árabes. Se alude a la calidad de los materiales empleados por los antiguos, a la perfecta talla de los sillares, y a la técnica empleada en sus construcciones. La arqueología también constata este tipo de destrucción en busca también del desmantelamiento y expolio de materiales. Por ejemplo, las destrucciones registradas en Mérida en el siglo VIII y sobre todo en el IX obedecen a criterios políticos y militares, pero proporcionaron el material constructivo para levantar el nuevo trazado de las murallas y la construcción de la alcazaba, tal y como refiere de hecho Ibn al-Aṭīr<sup>254</sup>. Algo similar apuntaba también en el caso de Toledo. Las demoliciones efectuadas por orden del califa al conquistar la ciudad buscaban también el material necesario para acometer las obras que también se llevaron a cabo en el puente y en el sector de la Puerta de Alcántara<sup>255</sup>. E incluso, más allá de estos ejemplos, resulta evidente que ciertas ciudades antiguas debieron de proporcionar buena parte de los

---

<sup>253</sup> Los ejemplos de desmantelamiento y expolio de ruinas antiguas han sido bien estudiados por M. Greenhalgh, 2005, 2009, 2012, en el ámbito mediterráneo e islámico y por O. El Daly, 2005, en el caso concreto del Egipto medieval y su pasado faraónico.

<sup>254</sup> Ibn al-Aṭīr, *Kāmil*, VII, 189/243 y Picard, 1996, 108, nota 15.

<sup>255</sup> También Th. G. Schattner, 2009, ha señalado la amplia reutilización de materiales romanos (fustes y capiteles) en distintos edificios de la ciudad, provenientes de estas u otras demoliciones.

materiales antiguos empleados en las construcciones islámicas: Itálica, Mérida, Cartagena o Tarragona<sup>256</sup>. Así mismo, las ruinas de Segóbriga habrían sido empleadas en buena medida para construir Uclés, así como Recópolis, expoliada para levantar Zorita cerca de ella, según afirma *Rasis*: “fizieronla de las piedras de Rracupel, que las ay muy buenas”<sup>257</sup>.

Algunos monumentos también debieron sufrir las consecuencias de un expolio y desmantelamiento continuado. El teatro de Itálica muestra evidencias de expolio durante época califal<sup>258</sup>. Las fuentes árabes no citan en ningún caso el teatro y se limitan a señalar que Itálica (*Tāliqa*) “es una ciudad antigua, con soberbias ruinas (*āṭār*)”<sup>259</sup>. Sin embargo, sí aluden al hallazgo de una estatua femenina que es trasladada a Sevilla, tal y como ya hemos visto. Ello refrendaría el saqueo de materiales de la antigua ciudad<sup>260</sup>. En Guadix, el teatro romano presenta un expolio atribuido a época musulmana, en el que se llega a excavar una trinchera sobre el frente escénico para poder saquear materiales<sup>261</sup>. Y el teatro de Medellín, por su cercanía a la fortaleza, fue expoliado y sus materiales se emplearon en la construcción de sus murallas durante época omeya<sup>262</sup>.

Igualmente se atestigua el expolio de ruinas en Córdoba. Por ejemplo, la zona del templo de la calle Marcelo siguió siendo saqueada en época islámica, al igual que en el foro colonial y en el complejo sacro de la calle Morería<sup>263</sup>, mientras que los sarcófagos lisos reutilizados en *Madīnat al-Zahrā'* parecen proceder del expolio de las necrópolis occidentales de ciudad<sup>264</sup>. Además, algunos expolios parecen tener lugar ya en el siglo VIII. Es el caso de la muralla. Las fuentes árabes aluden a la reutilización de los sillares para reconstruir el puente, mientras que para reconstruir la cerca se utilizaría ladrillo si

---

<sup>256</sup> En Tarragona, por ejemplo, se alude a que la ciudad y su muralla eran un sitio donde aprovisionarse fácilmente de mármol: I-Idrīsī, *Description*, 191/231; al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 392/153.

<sup>257</sup> *Rasis*, 62.

<sup>258</sup> Las excavaciones han mostrado un saqueo sistemático de sillares y bloques de *opus caementicium* en la parte norte de la escena y en el pórtico: Corzo y Toscano, 2003, I, 137, II, 87; Corzo, 1992a, 168; Rodríguez, 2004, 402. Rodríguez y Vera, 1999, 194-5 señalan un expolio ya en época preislámica.

<sup>259</sup> Al-‘Uḍrī, *Tarṣīṭ*, 96/trad. en Martínez Montávez, 1974, 11 y ss. y nota 28.

<sup>260</sup> Remito al quinto capítulo 39-2.

<sup>261</sup> El arqueólogo A. López Marcos apuntaba esto en una entrevista en el diario *Granada Hoy*. Remito a López Marcos, 2015.

<sup>262</sup> Del Amo, 1982b, 317-322 y Gurriarán y Márquez, 2005, 55-61. Las excavaciones de los años 70 en el teatro proporcionaron abundante cerámica omeya datada en los siglos X y XI.

<sup>263</sup> En el templo de la calle Marcelo, los arqueólogos del conjunto apuntan a abundantes intrusiones islámicas en los estratos antiguos: Murillo, *et al.* 2003. Respecto al foro colonial se alude a saqueos en época medieval y moderna: García y Carrasco, 2004, 169. En el complejo sacro de la calle Morería, peldaños de escalera, coronamiento de arquitrabe y placas de friso con inscripciones en *litterae aureae* fueron reutilizados en la cimentación de un muro en época musulmana: Ventura, 2007, 217-8.

<sup>264</sup> Vallejo, 2010, 238 nota 37.

no había suficiente piedra<sup>265</sup>. La noticia apunta quizás a una jerarquización de la importancia y prioridad de las actuaciones más que a una realidad, pero en todo caso también podría apuntar al desconocimiento en este momento temprano de canteras donde obtener la piedra necesaria o a la desarticulación de las redes de abastecimiento<sup>266</sup>.

Igualmente, la necesidad de materiales y espacio para construir la mezquita de Córdoba en el 170/786-7 podría ser un factor muy importante a la hora de explicar el desmantelamiento y expolio de buena parte del paisaje arquitectónico preislámico de la ciudad. A. Peña señala que la mayoría de las columnas y capiteles empleados en su construcción debían provenir de la arquitectura civil y eclesiástica de época tardoantigua, concretamente de iglesias y basílicas que ya hacían uso de columnas romanas reutilizadas, y que habrían sido destruidas durante la conquista musulmana o desmanteladas *ex profeso* para la nueva construcción de la mezquita, construida gracias a ello en un tiempo record<sup>267</sup>. Ello explicaría quizás los pocos datos arqueológicos correspondientes a iglesias extramuros, arrasadas seguramente durante la conquista musulmana. También se podría relacionar con el expolio de la iglesia de San Acisclo, ubicada en el recinto de Cercadilla, donde se ha atestiguado el saqueo masivo de las estructuras de *opus caementicium* con vistas a la obtención de cal datadas a finales del siglo VIII, coincidiendo por tanto con la construcción de la mezquita<sup>268</sup>. E igualmente cabe relacionar la construcción de la mezquita y el expolio de materiales con la serie de piezas cristianas visigodas supuestamente procedentes de las excavaciones realizadas en el subsuelo de la mezquita en los años 30 y de la basílica de San Vicente: una placa nicho con venera y crismón, una pila decorada con crismón y el fragmento de sarcófago parcialmente mutilado y ya comentado. Sobre ellas existen ciertas dudas acerca de su

---

<sup>265</sup> *Ajbār Maʿmūʿa*, 23-4/35; trad. James, 2012, 58-9 y *Fath*, 46/37.

<sup>266</sup> Gurriarán, 2004, 300.

<sup>267</sup> Nieto, 1998, 210; Peña, 2003; 2009, 255-8 y 2010. Remitimos al apartado en el que analizamos la reutilización de material preislámico en la mezquita. A. Peña descarta la idea de que las columnas del complejo de Cercadilla fueran reutilizadas en la mezquita puesto que las dimensiones resultan del todo imposibles. Por su parte, M. Greenhalgh, 2009, 177, apuntaba a las villas romanas del Guadalquivir como origen de los materiales.

<sup>268</sup> Acerca del expolio y su vinculación con las obras de la mezquita: Hidalgo, 1996, 31, nota 24 y 56; 2004, 104 y Peña, 2012, 114.

origen concreto, si realmente estas piezas pertenecían a los edificios cristianos que allí existirían o si son restos de material reutilizado en la construcción de la mezquita<sup>269</sup>.

Otro ejemplo significativo de desmantelamiento lo encontramos referido a Évora y sus murallas. En una expedición a cargo de Ordoño II en agosto del 300/913 la ciudad fue asaltada por los cristianos, la mayoría de su población huyó o fue asesinada y la ciudad quedó temporalmente abandonada. Durante el transcurso de la batalla, parece que la muralla sufrió algunos desperfectos, pues se nos indica que los asaltantes consiguieron abrir una brecha en la cerca. Para evitar que la ciudad cayera en manos inapropiadas, uno de los notables de la región, ‘Abd al-Raḥmān al-Ŷillīqī, “destruyó los torreones, echó abajo el resto de sus murallas, hasta dejarlas por tierra”, para, un año después, acudir de nuevo a Évora “con gentes y pertrechos, trayendo obreros con diverso material y empezando a construir la derruida muralla, cerrando brechas y reforzando esquinas y cerrando luego sus recias puertas”<sup>270</sup>.

Los estudios realizados sobre la actual muralla de Évora resultan a día de hoy insuficientes para determinar la verosimilitud de estas noticias. Sin embargo, y a la espera de nuevos trabajos al respecto, todo parece corroborar el relato de las fuentes árabes, observándose distintas secuencias estratigráficas en los paramentos, así como una reconstrucción planificada y bien organizada en función del amplio material disponible<sup>271</sup>. Lo significativo por tanto es que, en Évora, como en los restantes ejemplos, destrucción y reconstrucción son procesos planificados en función del contexto y las necesidades, y en los que el material resulta el elemento más atractivo y solicitado. Es su valor económico y constructivo lo que fuerza una destrucción ordenada y planificada, un desmantelamiento en este caso, mientras que en otros la destrucción es rápida y desordenada, un expolio o saqueo de materiales.

#### **D).- Otras causas: *damnatio memoriae*.**

Las destrucciones del pasado preislámico obedecen por tanto a causas religiosas, políticas, militares o pragmáticas. Sin embargo, creo que es conveniente considerar

---

<sup>269</sup> Nieto, 1998, 49-51 solo aceptaba la procedencia de estas tres piezas; Caballero, 2009, 29, apuntaba que fueran *spolia*; Arce, 2015, 24-5, no les concede demasiada credibilidad como evidencias de la supuesta basílica de S. Vicente. Ni Hernández ni Gómez-Moreno aluden a estas piezas.

<sup>270</sup> Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* V, 62-4 y 70/82-4 y 90, remite a Aḥmad al-Rāzī. También *Crónica anónima de al-Nāṣir*, 43-7/108-113.

<sup>271</sup> Acerca de la muralla de Évora: Lima, 1996 o Branco Correia, 2007 y 2014 y De Man, 2011, 209-216, menciona una inscripción que documenta la reconstrucción islámica de la muralla, pero parece citar una fuente errónea, por lo que el dato resulta incierto.

también en algunos casos un valor simbólico y ejemplarizante nada desdeñable que busca destruir no sólo la evidencia material sino también su memoria. Es por ello que consideramos que el término *damnatio memoriae* puede ser interesante aplicar en determinados ejemplos. Uno de ellos, pese a que no atiende en ningún caso a la destrucción de antigüedades, resulta enormemente significativo en este sentido. Me refiero a la destrucción decretada por el emir al-Ḥakam I del barrio de Secunda, situado en la orilla opuesta de Córdoba. Tras la rebelión de sus habitantes contra la autoridad del emir, éste decretó su destrucción, ordenando que en lo sucesivo no se volviera a construir en el solar. Las excavaciones arqueológicas realizadas corroboran estos sucesos y subrayan el carácter político y simbólico de la destrucción del arrabal<sup>272</sup>.

En mi opinión, hay dos elementos que permiten ahondar en el carácter simbólico que tienen estas destrucciones y avalan el sentido que el término *damnatio memoriae* sugiere.

Por un lado, las ruinas del pasado son obras de los Antiguos, tienen un prestigio añadido y su destrucción está rodeada de toda una serie de *topoi* y lecturas como señalábamos, pero además, cabe considerar estos monumentos como símbolos del pasado de estas ciudades y “lugares de memoria” (*lieux de mémoire*). P. Nora, acuñaba este término, referido a cómo la memoria y el nacionalismo cristaliza en diferentes objetos, instituciones y lugares. Recientemente ha sido retomado por S. Bowen-Savant para aludir justamente al contexto posterior a la conquista islámica de Irán y a la memoria del pasado preislámico sasánida en la región<sup>273</sup>.

Es en este sentido como cabe considerar algunos de los monumentos mencionados (iglesias, murallas y puentes), destruidos en Mérida, Toledo o Zaragoza. Por ejemplo, las murallas de una ciudad son uno de los elementos que la definen como tal y, en cierto sentido, constituyen su imagen y el primer elemento que observan los viajeros al llegar a la ciudad. Los autores árabes inciden especialmente en ellas, señalando a veces como único elemento reseñable en su descripción la existencia de una muralla. Algo similar podemos deducir de la noticia de Ibn Ḥayyān acerca de la entrada de ‘Abd al-Raḥmān III en Zaragoza cuando señala que el califa, al ver sus murallas “reconoció la causa de la frecuente disidencia de su población y la fuerte inclinación de sus espíritus a la

---

<sup>272</sup> María Teresa Casal García está desarrollando actualmente una tesis doctoral sobre el arrabal de Secunda y el registro arqueológico en el CSIC.

<sup>273</sup> Nora, 1989 y Bowen-Savant, 2013b, 19-20.

rebelión”, lo que equivale no sólo a reconocer la función defensiva y estratégica que desempeñaban sus murallas, sino también la causa o el motivo de su insistente rebeldía: un cierto orgullo por su pasado. Igualmente en Mérida, la puerta del puente, destruida durante las labores de construcción de la alcazaba debía ser un “lugar de memoria”, no en vano, la puerta había sido símbolo de sus acuñaciones en época romana (fig. 39-41). El componente simbólico de su destrucción ya ha sido puesto de manifiesto por F. Valdés<sup>274</sup>.

Por otro lado, las fuentes árabes inciden especialmente en el carácter simbólico de estas destrucciones de una forma claramente interesada, destacando la figura del emir o el califa, dibujado en las fuentes como benefactor de la comunidad o como artífice de su castigo y sumisión en caso de rebeldía contra su autoridad. De este modo, las destrucciones adquieren un carácter no sólo público y simbólico, sino incluso religioso, aspectos que nos llevan de nuevo a incidir en la idoneidad del término *damnatio memoriae* para estos casos. El emir o el califa protagoniza cada una de estas actuaciones: la destrucción parcial de los puentes de Toledo y Mérida en busca de la sumisión de ambas ciudades, la destrucción parcial y luego completa de la muralla de Mérida fueron supervisadas personalmente por ‘Abd al-Raḥmān II y Muḥammad I. Igualmente Ibn Ḥayyān señala que cuando ‘Abd al-Raḥmān III conquistó Toledo acometió un plan de demoliciones en la que el califa participó de forma activa, controlando y supervisando personalmente los trabajos. Incluso se podría apuntar este tipo de destrucción simbólica o ritual en el caso de la quema parcial de la biblioteca de al-Ḥakam II. En este caso es Almanzor el que protagoniza el acto, dotado de una clara dimensión pública y un profundo simbolismo evidente en el relato de Ṣā’id al-Andalusī, y que incide incluso no sólo en la destrucción física de los libros en cuestión, sino también en su destrucción simbólica, enterrados en pozos en el propio palacio.

En definitiva, el olvido y la destrucción del pasado presentan en al-Andalus diversos matices y categorías que responden a su vez a factores pragmáticos o ideológicos. Las fuentes escritas y la arqueología atestiguan esto con gran afinidad y muestran una vez más como las referencias se aglutinan en torno al siglo X, momento en el que se registran las actuaciones más contundentes: la elaboración de un discurso

---

<sup>274</sup> Valdés, 1995, 293 y 295, 1996 y 2006; Álvarez Martínez, 2006, 235 y ss, con una reconstrucción de la puerta (fig. 19) y una reproducción de la moneda emitida en la ceca emeritense y con la representación de la Puerta del Puente (fig. 20). Alba, 2001c, 283-6.

que hace invisible el pasado preislámico de los “no-arabes”, las tergiversaciones en las narraciones o un programa de demoliciones destinado a fraguar un nuevo paisaje urbano en las ciudades de Hispania. Con ello, al-Andalus muestra la originalidad que ya he puesto de manifiesto en repetidas ocasiones. El empleo de fuentes clásicas supone un antídoto frente a una amnesia que, en otras regiones del mundo islámico, se intuye mucho más profunda e irreversible. La mención a estatuas vinculadas a Hércules o Venus, como veremos, o la inclusión de relatos y pasajes mitológicos en el *Kitāb Hurūšiyūs* como la guerra de Troya que perfectamente podían haber sido obviados, aluden a un pasado preislámico que suscita más atención e interés del que se ha considerado hasta ahora. Es en estos aspectos en los que se se necesita incidir y sobre los que vamos a tratar a continuación.



## *Capítulo 7*

Memoria y reconstrucción del pasado preislámico

Ciertamente, el pasado fue olvidado y destruido, pero también fue recordado y reconstruido. Ambos son procesos enteramente complementarios, y en ambos casos cabe distinguir diversas actitudes que oscilan entre el pragmatismo y la ideología. En este caso se constata tanto una simple valoración estética o pragmática de la antigüedad y sus monumentos como un verdadero interés por conocer y preservar el pasado y sus evidencias.

Estos aspectos son están bien atestiguados en el mundo islámico medieval. Los procesos más pragmáticos parecen ser predominantes: se valora la antigüedad por la calidad, la técnica y la estética de los materiales empleados en las construcciones preislámicas, o por la información científica o histórica que contienen los tratados greco-latinos<sup>1</sup>. Sin embargo también cabe destacar procesos que ahondan en el terreno de la ideología. A. I. Sabra o D. Gutas han subrayado el trasfondo político e ideológico que denotan las traducciones árabes llevadas a cabo en Bagdad desde el siglo VIII. El primero emplea el término “apropiación” para señalar cómo el mundo islámico reclama como propio el legado clásico y es en este mismo sentido como lo utilizamos también en esta tesis doctoral. El segundo ahonda en el trasfondo de justificación y legitimación que secundó el proyecto de traducciones, impulsado en gran medida por la dinastía abbasí<sup>2</sup>. Igualmente, regiones concretas parecen haber otorgado un papel especial al

---

<sup>1</sup> En este sentido resultan fundamentales los estudios de M. Greenhalgh o F. Rosenthal que han profundizado en cada una de estas perspectivas: Greenhalgh, 2005, 2009, 2012 y Rosenthal, 1975.

<sup>2</sup> Sabra, 1987 y 1996 y Gutas, 1998.

pasado preislámico y permiten entrever procesos significativos de memoria y reconstrucción de la antigüedad. Egipto e Irán son dos buenos ejemplos de ello. En ambos casos el peso del pasado resulta muy notable y existen relatos árabes sobre el pasado preislámico de cada una de las regiones que se remontan al siglo IX y X<sup>3</sup>. Igualmente se detecta un especial interés en la búsqueda y acopio de material preislámico, especialmente en el caso de Egipto, algo sobre lo que O. El Daly ha llamado la atención<sup>4</sup>.

Al-Andalus comparte estas características y presenta además aspectos originales y novedosos. En las siguientes páginas ahondaremos precisamente en los distintos procesos o categorías que pueden ser catalogados dentro de la memoria y reconstrucción del pasado preislámico. Al igual que en el anterior capítulo, cada una de estas categorías define ciertas pautas que van en *crescendo*, desde actitudes más simples o pragmáticas, motivadas por factores constructivos o económicos, hasta las más complejas, que denotan un trasfondo ideológico.

## **I. Búsqueda, selección y acopio de antigüedades**

La búsqueda, selección y acopio de antigüedades (en su más amplio sentido) son los aspectos más básicos que denotan un aprecio y consideración por el pasado preislámico. Pueden referirse a la búsqueda de tratados greco-latinos o a la selección y acopio de material constructivo o decorativo con vistas a su reutilización en nuevas edificaciones. En cualquier caso, los criterios por los que se escogen estas obras o piezas suelen ser pragmáticos: criterios científicos, constructivos, estéticos o decorativos. Así queda reflejado en las fuentes y evidenciado por la arqueología. No obstante, la antigüedad de estas piezas es además un valor o prestigio añadido a su consideración. Tal y como ha sugerido F. B. Flood, el uso de piezas, relieves o imágenes preislámicas tiene que ver con un valor o una eficacia extra otorgada a la pieza, un “antiquity effect” como lo denomina el autor<sup>5</sup>.

En este sentido, las fuentes árabes aluden a la búsqueda y selección expresa de “libros antiguos”. Recordemos la noticia que nos transmite Ibn Ḥayyān acerca del

---

<sup>3</sup> Acerca del pasado preislámico y la historia faraónica en las fuentes árabes: introducción, nota 18.

<sup>4</sup> El Daly, 2005.

<sup>5</sup> Flood, 2006, 160.

encargo realizado a ‘Abbās b. Nāṣiḥ para que se desplazara a Bagdad a “buscar y copiar libros antiguos”, en las primeras décadas del siglo IX. Posteriormente, Ṣā’id al-Andalusī señalaba como el príncipe al-Ḥakam igualmente “hizo traer de Bagdad, Egipto y otras provincias de Oriente las más brillantes y prestigiosas obras y las composiciones más raras relacionadas con las ciencias antiguas y modernas (*al-qadīma wa l-ḥadīṯa*)”<sup>6</sup>.

Algo similar cabe señalar con respecto a la búsqueda y selección y de material preislámico. Por un lado, cabe considerar el valor decorativo y constructivo de estas piezas. Las fuentes árabes son claras en este sentido y ahondan en la consideración especial que merece el mármol, aluden a la belleza de las estatuas, a la perfecta talla de las imágenes y materiales empleados por los antiguos y destacan la importancia que tiene el color a la hora de seleccionar estas piezas. Interesan especialmente columnas y capiteles para la construcción de nuevos edificios y, por tanto, es el valor constructivo el que predomina en estos casos. Sin embargo, cabe considerar, como hacen M. A. Utrero y I. Sastre, que el empleo de columnas reutilizadas obedeciera a un desconocimiento de la técnica constructiva que permite extraer las columnas, por lo que quizás se trata de una simple necesidad y no tanto de una elección<sup>7</sup>. Por otro lado, la disponibilidad de material, la facilidad de acceso al mismo y la proximidad son también factores a tener en cuenta en este proceso. Las noticias árabes y las evidencias arqueológicas evidencian estos aspectos de forma clara así que los casos más interesantes para nosotros son aquellos en los que no siguen estas características y apuntan a una procedencia de las piezas no inmediata o local sino a una auténtica búsqueda de antigüedades<sup>8</sup>.

En este caso cabe mencionar aquí las noticias que aluden a la búsqueda de materiales para la construcción de *Madīnat al-Zahrā’*: las columnas provenían de Roma o del país de los francos, habían sido enviadas por el emperador bizantino o transportadas desde Cartago, Sfax y otros lugares de África, mientras que el resto habrían sido extraídas de las canteras de al-Andalus, en concreto de Tarragona, Almería y *Rayya* (Málaga). Además, en el marco de las embajadas entre Córdoba y el imperio bizantino, habrían llegado también dos fuentes. Una era una gran pila en bronce dorado, regalo del *basileus*, que estaba esculpida en bajorrelieve con “grabados y esculturas

---

<sup>6</sup> Ṣā’id al-Andalusī, *Ṭabaqāt*, 162-3/142.

<sup>7</sup> Utrero y Sastre, 2012. Se puede señalar el abandono de las canteras y la desarticulación de las redes de abastecimiento de piedra tras la conquista islámica: Gurriarán, 2004 y Azuar, 2005.

<sup>8</sup> Por ejemplo, la imagen femenina hallada entre las ruinas de Itálica fue trasladada a Sevilla y la estatua de un togado de época julio-claudia reutilizada y mencionada por las fuentes en Sagunto procedería seguramente de la zona anexa del foro: Aranegui Gascó, 1990, 41-2.

antropomórficas”. La otra, más pequeña y verde, pero acaso más importante aun, provenía de Siria<sup>9</sup>. En realidad estas noticias resultan dudosas. Estarían conformadas a partir de *topoi*, algo habitual en estos casos, donde el origen foráneo de los materiales ahonda precisamente en el prestigio y la autoridad de aquel que es capaz de reunirlos. Recordemos, por ejemplo, las noticias relativas a *Išbān b. Tituš* y su traslado de objetos y materiales desde Jerusalén a Toledo, Sevilla, Mérida o Beja<sup>10</sup>.

Resulta mucho más factible pensar que la búsqueda de materiales se restringiera a al-Andalus. Las fuentes árabes aluden a ello y la arqueología sí parece corroborar este aspecto. Con respecto a las fuentes, cabe destacar una noticia de Ibn Ḥayyān que señala que el emir ‘Abd al-Raḥmān II “fue el primero que hizo fastuosos edificios y cumplidos alcázares, utilizando avanzada maquinaria y revolviendo todas las comarcas en busca de columnas”<sup>11</sup>. Igualmente hemos mencionado ya a al-‘Āsī b. ‘Abd Allāh b. Ṭa‘laba, gobernador y constructor de la alcazaba emeritense, quien confesaba que estaba “prendado de la calidad de sus mármoles” y que “siempre que encontraba algún tipo de mármol que me gustaba, pedía que me lo trajeran”<sup>12</sup>. Y se puede mencionar aquí también que las campañas militares eran una fuente importante de abastecimiento y acopio de piezas significativas y material constructivo. Es conocida por ejemplo la noticia del saqueo de Narbona en 177/793 por el emir Hišām I y el cuantioso botín que reportó. Al-Maqqarī alude de forma general a los “materiales obtenidos de la demolición de sus muros” (seguramente mármol) y que se emplearon para construir una nueva mezquita en Córdoba y para reparar el puente<sup>13</sup>.

Por su parte, la arqueología plantea también un panorama similar. La cantidad y calidad de las piezas reutilizadas en la mezquita de Córdoba o en *Madīnat al-Zahrā’* sugiere que estamos ante un proceso mucho más complejo de lo que podríamos pensar en un principio. Los sarcófagos lisos reutilizados en la ciudad palatina parecen provenir

---

<sup>9</sup> La noticia remite a Ibn Ḥayyān, pero se conserva en el *Dikr*, 163/173; Ibn ‘Idārī, *Bayān*, II, 246-7/283 y al-Maqqarī, *Naḥḥ*, I, 526-7 y 568/I, 234-6. También Signes, 2004 y Valdés, 2013.

<sup>10</sup> Acerca de las dudas que inspiran este tipo de noticias relativas a embajadas e intercambios de regalos: Cutler, 2001. A. Peña considera la posibilidad de que las columnas del *miḥrāb* de al-Ḥakam, trasladadas desde el construido por ‘Abd al-Raḥmān II, no sean en realidad romanas, sino de origen bizantino, fruto del intercambio de embajadas que tuvieron lugar en época de ‘Abd al-Raḥmān II: Peña, 2009, 2010.

<sup>11</sup> Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* II-I, trad. de Makkī y Corriente, 2001, 143v.

<sup>12</sup> Al-Ruṣāṭī, *Iqtibās*, 54-5 y texto árabe y trad. en Torres Calzada, 2014, 255-6 y 243-4.

<sup>13</sup> *Faḥ*, 46/37; Ibn al-Qūṭīyya, *Ta’rīj*, 43/33-4 y trad. James, 2009, 83, nota 7 y al-Maqqarī, *Analectes*, I, 299 y 302-3/II, 99. Peña, 2009, 256. Al-Maqqarī, *Analectes*, I, 299 y 302-3/I, 209, también indicaba que la *Bāb al-Sudda*, la principal puerta del alcázar, tenía planchas de hierro y un anillo de bronce representando a un hombre con la boca abierta, que era parte del botín del saqueo de Narbona.

de las necrópolis occidentales de Córdoba, pero las piezas figuradas resultan extraordinarias y sin descartar para ellas este mismo origen cordobés, la posibilidad de que fueran trasladadas desde Mérida o Sevilla no resulta desdeñable<sup>14</sup>.

Particularmente interesantes son tres capiteles corinizantes de época julio-claudia reutilizados en la mezquita de Córdoba y que parecen provenir de Mérida, pues es allí donde se localizó otro capitel idéntico reutilizado igualmente en la alcazaba de la ciudad<sup>15</sup>. En este sentido, la noticia que veíamos anteriormente acerca del acopio de materiales emeritenses que habría efectuado al-‘Āṣī b. ‘Abd Allāh b. Ṭa‘laba resulta significativa. La llegada de estas piezas se habría producido entonces entre el 220/835 (cuando se acomete la construcción de la alcazaba emeritense) y el 233/848, cuando comienza la ampliación de la mezquita de Córdoba<sup>16</sup>. Y si admitimos el origen emeritense de estos tres capiteles, cabría considerar la misma procedencia para otros materiales reutilizados en la mezquita. A. Peña sugiere esta posibilidad acerca de unos fustes realizados probablemente en mármol de Estremoz, algo que concuerda con la noticia del interés del emir ‘Abd al-Raḥmān II en buscar columnas en todas las comarcas de al-Andalus<sup>17</sup>. E igualmente cabría pensar en otras piezas tomadas de otros enclaves próximos y que habrían servido de auténticas canteras de material: Itálica o Écija e incluso enclaves más lejanos como Cartagena y Tarragona<sup>18</sup>.

Junto con la búsqueda y selección de antigüedades también cabe referirse a su acopio. Por ejemplo, fruto de esta recepción de obras greco-latinas durante el siglo IX y X es la conformación de la famosa biblioteca de al-Ḥakam II, cuyas primeras evidencias se remontan en realidad al reinado del emir Muḥammad I<sup>19</sup>. Con ello al-Andalus sigue un modelo claramente oriental y constatado para otras regiones del mundo islámico en esta misma época como atestiguan la *Bayt al-Ḥikma* de los abbasíes en Bagdad o la *Dār al-‘ilm* de los fatimíes en el Cairo<sup>20</sup>. E igualmente cabe aludir a una acumulación de

---

<sup>14</sup> Vallejo, 2010, 238 nota 37 y Calvo Capilla, 2014, 9.

<sup>15</sup> De la Barrera, 1984, 48, nº 64; Peña, 2009, 2010. T. Hauschild, 1968, 279, ya había defendido el origen emeritense de algunas de estas piezas.

<sup>16</sup> A. Peña remite esta noticia, pero descarta su relación con los hechos al confundir el periodo en el que este gobernador habría estado al frente de Mérida con ‘Abd al-Raḥmān II y no con Muḥammad I, sino: Peña, 2009, 256, nota 47. Sobre al-‘Āṣī b. ‘Abd Allāh b. Ṭa‘laba remito al quinto capítulo, nota 29.

<sup>17</sup> Peña, 2009, 256, aunque en este caso, a diferencia de los tres capiteles, no se puede descartar que las piezas fueran trasladadas en época romana.

<sup>18</sup> A. Monterroso me señalaba amablemente que algunas columnas de la mezquita de Córdoba solamente pueden proceder de Écija, puesto que el tipo de mármol no se encuentra en Córdoba.

<sup>19</sup> Remito al cuarto capítulo, nota 20.

<sup>20</sup> Eche, 1967.

material preislámico, reservado para distintos proyectos. Las fechas permiten determinar que así habría sucedido en el caso de estas grandes construcciones (la mezquita de Córdoba o *Madīnat al-Zahrā'*) que requieren una planificación y un acopio previo de los materiales<sup>21</sup>. De hecho, considerando las destrucciones y el desmantelamiento de iglesias en Córdoba ya antes de la construcción de la mezquita o el origen emeritense de algunos de sus materiales, debió existir un lugar en el que estas piezas pudieran ser almacenadas hasta que fueran finalmente empleadas en la construcción y ampliación de la mezquita o en la edificación de *Madīnat al-Zahrā'*. A. Peña ha planteado la hipótesis de que el alcázar de Córdoba pudiera haber desempeñado esta función y creo que la idea merece consideración<sup>22</sup>.

### **El alcázar de Córdoba: ¿lugar de acopio de antigüedades?**

Algunas piezas visigodas decorativas halladas o vinculadas al alcázar cordobés podrían apuntar en este sentido, pero en realidad son las fuentes árabes las que nos proporcionan algunas referencias interesantes<sup>23</sup>. Es significativa una noticia de Ibn 'Idārī alusiva a las imágenes halladas en la Casa Cerrada de Toledo cuando Rodrigo abrió el recinto. La mayoría de los autores que remiten el relato se refieren a unas imágenes pintadas sobre un lienzo, en cambio, Ibn 'Idārī alude a ellas como estatuas (*ṣūwar*) y añade además que “los árabes habían puesto [estas imágenes] en las mezquitas de al-Andalus y que ‘Abd al-Raḥmān b. Mu‘āwiya las trasladó al alcázar de Córdoba”<sup>24</sup>. También al-Maqqarī indica que parte del botín obtenido en la campaña de Narbona quedó almacenado enfrente del alcázar<sup>25</sup>. E igualmente destaca la noticia de Ibn Ḥayyān acerca de cómo el emir ‘Abd al-Raḥmān II rebuscaba en todas las comarcas

---

<sup>21</sup> En el caso de la mezquita de Córdoba se reutilizaron 142 columnas en el oratorio de Abd al-Raḥmān I y 80 más en la ampliación de Abd al-Raḥmān II, así como 70 capiteles tardoantiguos entre ambas construcciones: Peña, 2009, 258. M. Greenhalgh, 2009, 71-2, señalaba también la necesaria acumulación de materiales para la construcción de la mezquita.

<sup>22</sup> Peña, 2009, 256.

<sup>23</sup> Bermúdez Cano y León Pastor, 2008, aluden a un conjunto de piezas (capiteles o fragmentos de placas), documentadas en las excavaciones o descontextualizadas, pero vinculadas con el alcázar. Acerca del alcázar y los datos reportados por la arqueología: Montejo y Garriguet, 1998; Marfil, 2000, 138-40.

<sup>24</sup> Ibn 'Idārī, *Bayān*, II, 3/5. La referencia llevó a R. Basset a plantear que las imágenes eran estatuas: Basset, 1898; Hernández, 1996, 201-2.

<sup>25</sup> Al-Maqqarī, *Analectes*, I, 299 y 302-3/II, 99 que alude a “loads of earth out of the demolished walls”, “and not only was the mosque built of those materials, but a large quantity still remained piled up in front of the royal palace”. Greenhalgh, 2009, 71-2, consideraba la noticia como una referencia a que entre el botín y los materiales requisados se encontraba “presumably old marble”. También Peña, 2010, 256.

de al-Andalus en busca de columnas e instrumentos de toda clase, reuniéndolos y “llevándolos a la residencia califal de Córdoba”<sup>26</sup>.

Otras referencias resultan también significativas y aluden a la presencia de piezas y antigüedades dentro del alcázar omeya. Ibn Ḥayyān también mencionaba cómo el emir ‘Abd al-Raḥmān II reconstruyó un canal para hacer llegar el agua hasta el alcázar cordobés, donde era vertida a una pila de mármol que había mandado traer y colocar ante la Puerta del Jardín<sup>27</sup>. Al-Nuwayrī (m. 733/1332) menciona una *Bāb al-Siba* o Puerta de los Leones en el alcázar cordobés, en referencia seguramente a la presencia de algunas esculturas zoomorfas<sup>28</sup>. Ibn ‘Idārī aludía a una *bāb al-Šikāl* (Puerta de las Figuras) en el alcázar<sup>29</sup>. Ibn Ḥayyān menciona la existencia en el alcázar de una alcázar denominada Casa del Mármol (*qaṣabat Dār al-ruḥām*)<sup>30</sup>. E Ibn Baškuwal (m. 578/1183), en su descripción del alcázar omeya recogida por al-Maqqarī, señala explícitamente la presencia de antigüedades, en concreto, “construcciones antiguas y monumentos maravillosos de los griegos, de los romanos, de los godos y de otros pueblos aun más antiguos, que son indescriptibles” y añade además que:

“Los emires construyeron en su alcázar verdaderas maravillas; levantaron monumentos extraordinarios y bellos jardines que regaron con aguas traídas desde la serranía de Córdoba, a grandes distancias, por medio de enormes tuberías que llegaban al norte del recinto. Luego las aguas corrían por cada patio a través de tuberías de plomo y salían al exterior a través de fuentes que tenían diferentes formas y eran de oro, plata y cobre, llenando los enormes estanques, las bellas albercas y los maravillosos zafareches con pilones de mármol romano de bellísimos dibujos”<sup>31</sup>.

La noticia de Ibn Baškuwal señala no sólo la presencia de antigüedades de diferentes pueblos y cronologías, sino que además indica que algunas de estas piezas (seguramente sarcófagos figurados) habían sido dispuestas y reutilizadas como fuentes.

---

<sup>26</sup> Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* II-I, trad. de Makkī y Corriente, 2001, 143v.

<sup>27</sup> Ibn Ḥayyān, *Muqtabis*, II-I, trad. Makkī y Corriente, 2001, 140r-v, que cita para ello a Aḥmad al-Rāzī. También Ventura, 2002, 126.

<sup>28</sup> Remito al quinto capítulo, nota 50. La llamada Torre de los Leones se encuentra en el ángulo noroccidental del alcázar cristiano. Podría ser en realidad una misma alusión a la imagen del león mencionada por varios autores en el transcurso de la conquista islámica de la ciudad.

<sup>29</sup> Ibn ‘Idārī, *Bayān*, III, 89; Lévi-Provençal, 1957, 241, nota 101.

<sup>30</sup> Ibn Ḥayyān, *Muqtabis*, trad., García Gómez, 1967, 334. La mención aparece referida al paso de revista de las tropas por el califa al-Ḥakam II y en este sentido es interpretado como un distrito militar dentro del alcázar por Montejo y Garriguet, 1998, 305.

<sup>31</sup> Al-Maqqarī, *Nafh*, I, 464/trad. tomada de Rubiera, 1981, 122.



La descripción recuerda justamente el escenario de *Madīnat al-Zahrā'*, donde, efectivamente, sí se ha podido documentar sarcófagos romanos reutilizados como fuentes de agua y que ocupaban distintos emplazamientos del palacio, como veremos<sup>32</sup>.

### **¿Un sistema organizado de búsqueda, selección y acopio de antigüedades?**

Estas noticias plantean la posibilidad de que el alcázar hubiera servido como lugar de acopio de botín y materiales antiguos (como almacén, pero también como lugar en el que las piezas quedaban expuestas y reutilizadas), pero incluso se podría considerar algo más allá: la existencia de todo un sistema dedicado a la búsqueda, selección y acopio de antigüedades a través de al-Andalus controlado por la autoridad omeya en Córdoba.

La hipótesis cuenta con sendos paralelismos en Oriente y Egipto donde las noticias corroboran que, junto con las campañas militares y la diplomacia, otra forma de búsqueda y acopio de materiales era precisamente la existencia de un sistema dedicado a la búsqueda de piezas y al control de los hallazgos que tenían lugar<sup>33</sup>. En este sentido resultan interesantes algunas referencias a antigüedades encontradas en el transcurso de la conquista islámica o que aluden a su transporte y traslado. Por ejemplo, al-Mas'ūdī indica que la iglesia de la Virgen María en Antioquía sirvió de cantera para algunos materiales de la mezquita de Damasco, en particular columnas de mármol y alabastro que se transportaron por la costa hasta llegar a la altura de Damasco<sup>34</sup>. Igualmente, varias de las antigüedades encontradas en Egipto fueron enviadas a Damasco por el gobernador 'Abd al-'Azīz b. Marwān (65-86/685-705) entre ellos se encontraban igualmente estatuillas figuradas en piedra. Lo interesante es que el califa 'Umar I (99-101/717-720) solía mostrar esta colección de objetos a sus visitantes, a los que explicaba que estas estatuas habían sido fosilizadas en piedra como castigo divino al faraón de Moisés<sup>35</sup>. También en Samarra se reutilizaron materiales provenientes de distintos enclaves preislámicos<sup>36</sup>. Y en Egipto, O. El Daly ha puesto de manifiesto cómo las autoridades regularon de manera estricta la búsqueda y el destino final de los

---

<sup>32</sup> Beltrán, 1999, 37. No sabemos si Ibn Baškuwal pudo confundirse y vincular los sarcófagos de *Madīnat al-Zahrā'* con el alcázar de Córdoba. No parece que sea así: Montejo y Garriguet, 1998, 306.

<sup>33</sup> Greenhalgh, 2008, 67-8, señala que la diplomacia y los contactos entre el imperio bizantino y el califato omeya supusieron la llegada a Damasco de piezas enviadas por el *basileus*, según señala al-Mas'ūdī. Significativo es el envío de artistas y operarios. Para el caso andalusí: Valdés, 2013.

<sup>34</sup> Greenhalgh 2008, 59-60.

<sup>35</sup> El Daly, 2005, 41-2 señala que las figurillas mencionadas serían piezas faraónicas habituales en los entrenamientos del antiguo Egipto. También Greenhalgh, 2008, 67-8.

<sup>36</sup> Herzfeld, 1948, 117 y Golvin, 1974, 26.

hallazgos ya desde gobierno de ‘Amr b. al-‘Āṣ , según atestigua Ibn ‘Abd al-Ḥakam<sup>37</sup>. En época tuluní el sistema resulta ya plenamente establecido, decretándose que nadie podría excavar sin el permiso previo de las autoridades y que además estas excavaciones se harían bajo la supervisión de un oficial del estado. Incluso en época fatimí el sistema se habría reforzado con la creación de la figura del *amīr al-maṭalibīn* (jefe de los buscadores) y del *naqīb al-maṭalibīn* (encargado de los buscadores)<sup>38</sup>.

Ciertamente estas noticias ilustran que la búsqueda y acopio de materiales era un hecho evidente en el mundo islámico. La realidad de al-Andalus no sería muy distinta de la que apuntan estas noticias y quizás deberíamos imaginar sistema similar controlado por el emir o el califa y secundado quizás por los gobernadores de cada región de al-Andalus, que se encargarían de buscar y requisar piezas singulares o solicitadas, como columnas y capiteles, y que estaría completamente establecido quizás en época califal<sup>39</sup>. Recordemos de nuevo, por ejemplo, la noticia de Ibn Ḥayyān relativa a la búsqueda de columnas por parte de ‘Abd al-Raḥmān II y a la actividad que ejercía su gobernador en Mérida, interesado en las antigüedades y requisando algunas de ellas. También las noticias relativas a la construcción de *Madīnat al-Zahrā* aportan interesantes detalles acerca de las personas y el sistema que se había empleado para hacerse con los materiales necesarios. Se menciona el precio pagado por los materiales y los nombres de los responsables a los que se les había encomendado la tarea de transportarlos desde *Ifrīqiya*, Tarragona o *Rayya*<sup>40</sup>. Otra noticia interesante alude en Córdoba a la existencia de un “zoco de las piedras” (*sūq al-ṣujūr*) en el siglo X, al que habría acudido Ÿa‘far al-Ṣaqlabī para buscar piedras de sillería con las que construir la ampliación de la mezquita de al-Ḥakam II<sup>41</sup>. Incluso la arqueología podría aportar alguna perspectiva al respecto: la cantidad y la calidad de las piezas reutilizadas en la mezquita de Córdoba y en *Madīnat al-Zahrā* apuntarían no solo a la necesidad de un

---

<sup>37</sup> Ibn ‘Abd al-Ḥakam, *Futūḥ*, 86-7, citado por El Daly, 2005, 41.

<sup>38</sup> El Daly, 2005, 34-5. Acaso ambas figuras, el *amir al-Maṭalibeen* y el *Naqīb al-Maṭalibeen*, podrían ser en realidad una misma. El Daly, 36-42, señala la existencia de libros y manuales sobre la práctica de la búsqueda y saqueo de yacimientos y tumbas faraónicas. Noticias similares aunque tardías acerca de un sistema de búsqueda de piezas y antigüedades en Egipto en Behrens-Abouseif, 2014, 205-207.

<sup>39</sup> Greenhalgh, 2008, 62-3, apunta la idea de que los califas pedían a los emires que buscaran hombres y materiales para sus proyectos constructivos. Ibn Ḥawqal, *K. ṣūrat al-ard*, 35, constata ya en el siglo X que el soberano del Magreb tenía agentes para controlar la recogida del coral.

<sup>40</sup> Remito al séptimo capítulo, nota 9. El pago por los materiales se documenta en otros ejemplos: el califa al-Wālīd hizo acopio de mármol, columnas y sillares pero no tomó nada de ello sin pagar convenientemente según Greenhalgh, 2008, 68.

<sup>41</sup> Ibn ‘Idārī, *Bayān*, II, 233. Aunque no se atestigua que se trate de material reutilizado, y de hecho en la ampliación no se detecta el empleo de material de acarreo como en las fases anteriores, la noticia es muy significativa y atestigua la existencia de un mercado de la piedra y de una regulación sobre el mismo.

lugar de acopio para ellas, sino también a la existencia de un sistema de buscadores que localizara y seleccionara aquellas que eran de interés y utilidad. Todo ello organizado por el poder omeya y evidente en tres edificios vinculados con la dinastía: la mezquita y el alcázar cordobés y la ciudad palatina de *Madīnat al-Zahrā'*.

## II. Reutilización.

Una vez que hemos señalado qué materiales interesaban y la búsqueda y el acopio de los que eran objeto, nos centramos a continuación en señalar de qué forma fueron reutilizados. En estos casos, al ser extraídos, han perdido con ello buena parte de su conexión con el pasado, y al ser reutilizados, se le ha despojado igualmente de la función y el sentido con el que fueron concebidos en primera instancia. De este modo, la reutilización implica olvido, destrucción y expolio, pero supone igualmente memoria, preservación y aprecio y, de este modo la antigüedad se hace visible y útil.

Los ejemplos de reutilización en al-Andalus que mostramos evidencian un interés eminentemente constructivo, estético y decorativo en el uso que se hace de estos materiales. Sin embargo, también cabe tener en cuenta los condicionamientos legales y jurídicos en este proceso de reutilización. Esto resulta evidente en el conjunto de fetuas recopiladas por el ulema magrebí al-Wanšārīsī (m. 914/1508), entre las que se encuentran algunas referidas a al-Andalus durante los siglos IX y X. Por ejemplo, al-Wanšārīsī recoge una serie de fetuas que insisten en la necesidad de reglamentar el origen de los materiales que se van a emplear en nuevas construcciones (si proceden de cementerios abandonados, de hallazgos puntuales, del botín obtenido o de una compra-venta), especialmente en lo que se refiere a la edificación de mezquitas<sup>42</sup>. Por ejemplo, una fetua emitida por el cadí cordobés Ibn Lubāba (m. 314/926) se muestra desfavorable a que se reutilicen piezas y materiales de los cementerios abandonados para la construcción de puentes o mezquitas<sup>43</sup>. Igualmente se desautoriza el empleo de amuletos

---

<sup>42</sup> Al-Wanšārīsī, *al-Miyār*, ed. M. Hajji, Rabat, 1981, VII, 66, 138, 143 y 153-4. Acerca este autor y esta importante obra: Vidal Castro, 1993 y 1995; Lagardère, 1995; García Sanjuán, 2001.

<sup>43</sup> Al-Wanšārīsī, *al-Miyār*, VII, 103 y una noticia muy similar en VII, 456-7. También Lagardère, 1995, 254 y 291. La noticia no señala que se trate de cementerios preislámicos, pero aun así es muy significativa. Contrasta con los ejemplos que mencionaremos a continuación, donde la reutilización de material procedente de las necrópolis preislámicas está bien documentada al igual que el acarreo de columnas, capiteles o cimacios en diversas mezquitas de al-Andalus.

(*talismāt*) con motivos no-árabes (*qalām al-‘ayām*)<sup>44</sup>. En cambio, en otra fetua se autoriza la reutilización de papel procedente de territorio cristiano, así como la copia y traducción de libros antiguos<sup>45</sup>.

De este modo, encontramos ejemplos de reutilización referidos a la mayoría de materiales que podían ser empleados de este modo: mosaicos, inscripciones, placas, veneras, estelas, pilastras, estatuas, columnas, capiteles, cimacios y sarcófagos.

### **Mosaicos reutilizados**

Son pocos los datos que aluden a la reutilización de mosaicos en al-Andalus y aun en el mundo islámico. Sin embargo, se trata seguramente de uno de los elementos que mayor fascinación causaron y cuya tradición se mantuvo en gran medida durante los primeros siglos del islam gracias a la preponderancia de los artistas bizantinos. Los magníficos mosaicos de la mezquita de Damasco son un excelente ejemplo de ello.

M. Greenhalgh ha estudiado en profundidad estos aspectos, destacando cómo los mosaicos y aquellos que trabajan esta técnica eran apreciados y solicitados. Las fuentes árabes señalan precisamente cómo el califa al-Walīd había tratado de buscar musivarios en sus dominios y que además solicitó al emperador bizantino que le enviara estos trabajadores con los que decorar la mezquita de Damasco<sup>46</sup>. También en al-Andalus las fuentes aluden a la petición del califa al-Ḥakam II al *basileus* para que le enviase a un especialista en la ejecución de mosaicos dentro de los intercambios diplomáticos que tuvieron lugar en el siglo X entre ambas cortes, alguien que pudiera realizar “una imitación de lo que al-Wālīd b. ‘Abd al-Malik había hecho en la construcción de la mezquita de Damasco”<sup>47</sup>. El resultado habría sido la llegada de 320 quintales de *tesserae*, un especialista y varios aprendices que habrían dado lugar a los magníficos mosaicos que todavía se pueden admirar en la mezquita y el *miḥrāb* de Córdoba<sup>48</sup>.

---

<sup>44</sup> Al-Wanšarīsī, *al-Miyār*, XI, 173.

<sup>45</sup> Al-Wanšarīsī, *al-Miyār*, I, 75-104. La fetua es de Abū ‘Abd Allāh b. Marzūq (m. 842/1439) en Tremecén.

<sup>46</sup> Greenhalgh, 2008, 59 se hace eco de estas noticias. Los mosaicos empleados en la mezquita de Damasco podrían provenir del palacio bizantino anexo a la mezquita según Flood, 2001, 149.

<sup>47</sup> Ibn ‘Idārī, *Bayān*, II, 237/392. Signes Codoñer, 2004, 243-244. La llegada de estos artistas bizantinos es aceptada por Stern, 1976 y Valdés, 2013, que apunta también a la llegada de alfareros. En cambio, Cutler, 2001, 253-4, se muestra más reacio a aceptar la verosimilitud de estas noticias relativas a la itinerancia y llegada de maestros mosaicistas a las cortes islámicas.

<sup>48</sup> Acerca de los mosaicos de la mezquita de Córdoba: Stern, 1976; Ocaña 1976 y Duda, 1976.

Por lo que respecta a la reutilización de mosaicos preislámicos y las referencias o evidencias que podemos apuntar en al-Andalus, éstas son ciertamente escasas pero aun así interesantes. Curiosamente, las dos noticias árabes que conocemos se refieren a la ciudad de Cádiz. Al-Ḥimyarī, siguiendo seguramente a al-Bakrī, mencionaba la existencia de un arbusto semejante al retoño de palmera: de él sale una goma que, si se mezcla con vidrio, produce una pasta vítrea que se hace dura como una piedra y de la que se hacen cubos de mosaico (*faṣṣ*)<sup>49</sup>. La segunda noticia es de al-Zuhrī, quien menciona un alcázar (*qaṣr*) y unas cisternas cubiertas (*ṣahārīy al-latī*) en las que se vertían las aguas que discurrían por el acueducto de la ciudad, y en las que describe de forma muy detallada los mosaicos o pavimentos de *opus signinum* que allí había:

“[Estas cisternas] constituían una de las cosas más maravillosas que se han construido en la faz de la tierra, pues eran planas con trocitos de los granos de sésamo coloreados con los más excelentes colores. Estaban construidos sólidamente, formando anillos, circunferencias y triángulos, siendo la forma de cada uno diferente de los demás y adheridos con cola finísima y con engrudo de modo que ni el agua ni el fuego pudiera dañarlos. Aquellas aguas, pues iban a parar a dichas cisternas”<sup>50</sup>.

Por lo que respecta a las evidencias arqueológicas habría que señalar el conjunto de mosaicos hallados en las excavaciones de la mezquita de Córdoba correspondiente al edificio identificado como la basílica de San Vicente. Los mosaicos documentados quedaron enterrados con la edificación del oratorio y fueron por tanto desechados y abandonados. Únicamente un pavimento de *opus signinum* de más de 20 metros hallado en el extremo oeste del Patio de los Naranjos habría sido reformado mediante un empedrado en momentos previos a la construcción del primitivo oratorio<sup>51</sup>.

### **Inscripciones reutilizadas**

Las inscripciones también fueron objeto de reutilización. Las fuentes árabes y la arqueología nos permiten apuntar igualmente a algunos ejemplos significativos relativos a época emiral o califal y en ellos parece evidente que estas inscripciones fueron empleadas como simple material constructivo, aunque, tal y como ya he puesto de

---

<sup>49</sup> Al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 448/173-4. La noticia parece proceder de las *Etimologías* (XIV, 6, 7) como señalábamos en el segundo capítulo: Vallvé, 1967, 256-7 y García y Bellido, 1951, 101-104.

<sup>50</sup> Al-Zuhrī, *K. al-Ŷugrāfiyya*, 228/159.

<sup>51</sup> Marfil, 2000, 127-30. Los mosaicos documentados en la denominada iglesia de Santa Catalina habrían sido olvidados y abandonados, como el resto del solar, hasta el siglo X: Marfil, 2000, 130-4.

manifiesto, varios epígrafes fueron hallados o documentados y los autores árabes recurrieron a estas piezas para añadir nuevos datos e informaciones acerca de la historia preislámica de la Península y sus ruinas. Por ejemplo, ya he aludido a la inscripción que atestigua la consagración de la iglesia de San Vicente en Guadix por Recaredo. Los autores atribuyen esta iglesia al rey visigodo a partir de este epígrafe<sup>52</sup>. Igualmente, las noticias sobre la Vía Augusta en las fuentes árabes aluden a los miliarios romanos en los que, según señalan, aparecía escrito el nombre de Julio César, la ciudad a la que se dirigía la calzada y la distancia hasta llegar a Roma<sup>53</sup>. Y lo mismo se puede constatar en el caso de la inscripción de Mérida hallada por al-‘Āṣī b. ‘Abd Allāh b. Ṭa‘laba en la muralla de la ciudad. Según señala K. Torres Calzada, la inscripción sería la misma que se documentó reutilizada en el arco de ingreso a la alcazaba, recortada para encajar en ese lugar (fig. 2)<sup>54</sup>. En estos casos, las lecturas de las inscripciones que hacen los autores árabes no son del todo fidedignas, pero sospecho que los errores no son tanto por un desconocimiento o una confusión, sino por una lectura interesada<sup>55</sup>.

La arqueología también aporta otras evidencias significativas. Contamos con ejemplos en Cáceres<sup>56</sup>, Badajoz<sup>57</sup>, Mérida<sup>58</sup>, Talavera de la Reina<sup>59</sup>, Trujillo o en la Atalaya de Toya en Jaén<sup>60</sup>. E igualmente, uno de los cimacios reutilizados en la mezquita de Córdoba construida por ‘Abd al-Raḥmān I es en realidad el pedestal de una estatua con una inscripción. Está datado en el siglo IV d.C. situado en la novena columna de la hilera diecisiete del primitivo oratorio, orientado hacia el norte, hacia el patio, pero lo interesante es que ha sido recortado y adaptado como cimacio, con la inscripción en posición invertida (fig. 42)<sup>61</sup>.

Otro ejemplo es el remitido por L. Torres Balbás que alude al hallazgo de una inscripción latina en la parte baja de torre de la iglesia de San Salvador, la antigua

---

<sup>52</sup> Remito al tercer capítulo, nota 193.

<sup>53</sup> Remito al quinto capítulo, nota 155.

<sup>54</sup> Navascués y de Juan, 1948, 309-310 y 354 y Torres Calzada, 2014, 251-2.

<sup>55</sup> Remito al segundo capítulo, nota 74.

<sup>56</sup> Valdés Fernández, 1998, 175.

<sup>57</sup> Cruz, 1994-95, 329.

<sup>58</sup> Estela funeraria emplazada en el muro este de la alcazaba emeritense: *Hispania Epigraphica*, nº 21575 y Edmondson, 2006, 186-189, nº 44, con foto, láms. XXVIb y XXXVIII. Otra estela funeraria en *Hispania Epigraphica*, nº 23253.

<sup>59</sup> Cortés, Fernández y Ocaña, 1989-1990.

<sup>60</sup> Pavón Maldonado, 1999, 591-7 y 666-7.

<sup>61</sup> Nieto Cumplido, 1998, 90; Stylow, 2000.

aljama de Ibn Adabbás en Sevilla, construida en el 214/829<sup>62</sup>. Su propósito debe haber sido eminentemente constructivo, al igual que en otro caso, una pilastra de una fuente con la inscripción del personaje que había financiado su construcción, reutilizada como sillar en un muro califal en Córdoba<sup>63</sup>.

También son interesantes los datos referidos al puente de Alcántara en Cáceres y sus inscripciones romanas. El estudio llevado a cabo por J. Carbonell, H. Gimeno Pascual y A. Stylow ha subrayado que las inscripciones romanas del puente, la dedicada a Trajano (*CIL*, II, 759) y la placa de los *populi* (*CIL*, II, 760), no fueron visibles hasta finales del siglo XV, cuando fueron descubiertas en el desmantelamiento de las construcciones árabes que protegían el puente<sup>64</sup>. Curiosamente, la inscripción dedicatoria a Trajano (*CIL*, II, 759) estuvo accesible en época andalusí y atrajo ya la atención. Presenta múltiples grafitos árabes datados entre el siglo XI y primeros del XII que constituyen un documento interesante y que han sido estudiadas por S. Gilotte. Se extienden a lo largo de toda la superficie, aunque se concentran en la parte central y la mayor parte de ellos respetan la disposición subhorizontal. Uno de ellos tiene un marcado carácter militar. Narra un supuesto hecho acaecido en Lorca cuando el autor del grafito habría cedido su caballo a al-Mu'tadd al-Abbadī, el hijo de al-Mu'tamid, último rey de la taifa sevillana. Quizás sería realizado por uno de los soldados de la guarnición como apunta S. Gilotte, pero en cualquier caso tiene relevancia el que se utilice una inscripción latina conmemorativa de este carácter para plasmar un grafito henchido de orgullo<sup>65</sup>.

Otros ejemplos de inscripciones reutilizadas son las conocidas aras romanas (hoy son sólo visibles dos de ellas) situadas en los cuatro ángulos de la base de la Giralda, pero cuya cronología es tardía y por eso no son consideradas en esta tesis doctoral<sup>66</sup>.

---

<sup>62</sup> Torres Balbás, 1946b, 436. Se trata de una inscripción honorífica en homenaje a Seneca Fabio: *Hispania Epigraphica*, nº. 1146.

<sup>63</sup> Ventura, 1996, 95-7.

<sup>64</sup> Como señalan Carbonell, *et al.* 2007, en origen, el arco de Alcántara habría ocupado la cabeza oriental del puente y los árabes lo habrían incorporado a su fortificación, convirtiéndolo en su entrada. Sólo a finales del siglo XV, una vez descubiertas las inscripciones latinas y desmanteladas las defensas árabes, éstas fueron trasladadas hasta la torre árabe que efectivamente ocupaba el centro del puente y que, con las remodelaciones llevadas a cabo por los Reyes Católicos y por Carlos V, acabó convirtiéndose en un arco, antecesor del que hoy se puede observar.

<sup>65</sup> Carbonell, *et al.* 2007, 253 y 255; Gilotte, 2006, 227-8.

<sup>66</sup> Acerca de las aras romanas y su reutilización en la Giralda: Blanco Freijeiro, 1989, 33; Tabales, Romo y García, 1998, 113-114 y Cressier, 2001, 322.

## Sillares, placas y veneras en la puerta y el puente de Alcántara en Toledo

En Toledo encontramos varias piezas reutilizadas en el puente y en el sector de la Puerta de Alcántara. Se trata de un conjunto de sillares y relieves decorados con diferentes motivos, situados en el entorno de la muralla próxima a la Puerta de Alcántara, y otro conjunto, compuesto de varias veneras y una placa-nicho, colocadas en el lienzo del puente que se orienta al camino (fig. 43).

B. Pavón Maldonado ya había reparado en estos materiales reutilizados<sup>67</sup>, pero ha sido recientemente cuando han sido analizados propiamente por F. Valdés, R. Barroso, J. Carrobles y J. Morín. Las conclusiones apuntadas por estos investigadores señalan un complejo programa de reutilización de piezas de origen visigodo. Éstas podrían proceder de la iglesia de los Santos Apóstoles Pedro y Pablo o de algún edificio perteneciente a una arquitectura áulica o de prestigio, y deben circunscribirse al amplio programa de demoliciones y construcciones que emprendió Abd al-Raḥmān III en la principal zona de acceso a la ciudad<sup>68</sup>. No en vano, entre las reformas emprendidas estaba la reparación del puente, según asegura Ibn Ḥayyān<sup>69</sup>.

## Estelas de la fortaleza de Gormaz

Otro ejemplo destacable es el conjunto de estelas funerarias reutilizadas en la fortaleza califal de Gormaz, localizadas en su extremo oeste (fig. 44)<sup>70</sup>. Se trata de un conjunto de tres estelas con rosetas y estrellas como motivos decorativos. El estudio estilístico y formal ha permitido determinar que la estela central es hispano-romana de tradición indígena. Ésta presenta además una inscripción muy desgastada<sup>71</sup>. La estela situada a la izquierda es un fragmento de sepultura considerado también reaprovechado, aunque labrado en época islámica y ligado a la tradición decorativa indígena, mientras que la estela de la derecha está esculpida *ex profeso*. Éstas habrían sido colocadas seguramente con motivo de la reedificación de la fortaleza que llevaron a cabo los

---

<sup>67</sup> Pavón Maldonado, 1990, I, 135.

<sup>68</sup> Barroso Cabrera, *et al.* 2006, 191-3; Valdés, 2006, 409-10; Schattner, 2009, 138.

<sup>69</sup> Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* V, 215/240.

<sup>70</sup> El conjunto de piezas reutilizadas en la fortaleza incluye, según J. Zozaya 2001, otros *spolia* de origen romano y celtíbero, como una ménsula en el umbral de una de las puertas, restos de una estela funeraria ibérica con un jinete en uno de los lienzos de la zona sur y cerca otra puerta, restos del tambor de una columna estriada puesto bajo un desagüe, y un sillar decorado con flores de loto de época visigoda.

<sup>71</sup> En la inscripción sólo es visible “PLEXILIS” y una “F”: Valdés, 1978-9.



generales Abū Tammām Gālib b ‘Abd al-Raḥmān y Yaḥyà b. Muḥammad al-Tuḡībī en 364/965 y, según apunta F. Valdés, procederían seguramente de la vecina *Uxama*<sup>72</sup>.

### **Sillares y pilastras reutilizadas en la alcazaba y el aljibe de Mérida**

Otro ejemplo llamativo de reutilización de materiales antiguos es la alcazaba de Mérida y en concreto el aljibe (figs. 45-6). La fortaleza omeya está construida enteramente a partir de los sillares de la muralla y de la puerta romana de la ciudad, desmanteladas por orden de Abd al-Raḥmān II, tal y como refiere de hecho Ibn al-Aṭīr<sup>73</sup>. Lo mismo ocurre en el aljibe donde destacan un conjunto de pilares visigodos ricamente labrados con motivos vegetales, roleos de vid y racimos de uvas, reutilizados como pilastras en las dos entradas exteriores que presenta el aljibe, mientras que en el interior han sido aprovechados como dinteles y jambas de las escaleras que dan acceso al agua. Finalmente, al final del recorrido encontramos otra pilastra visigoda, coronada por un capitel corintio. En total, pues, ocho pilastras visigodas a las que habría que añadir dos más que fueron robadas, y otras piezas menores, jambas, dinteles y umbrales de puertas romanas empleadas en los corredores, así como un sarcófago romano recortado y un bloque de mármol con cinco oquedades. Incluso una venera de mármol, también reutilizada, estaría situada en el exterior del edificio. Por tanto, tal y como observó F. Valdés, se trata de un conjunto extraordinario de piezas, elegidas seguramente con gran cuidado<sup>74</sup>.

El lugar en el que han sido reutilizadas las piezas resulta un aspecto a tener en cuenta. El edificio ha sido reinterpretado por S. Feijoo y M. Alba, quienes han señalado que el aljibe formaría parte de una construcción de varios pisos de altura, que incluiría un oratorio y una torre de comunicaciones, identificada con un *ribāṭ*-campamento, una hipótesis que no parece haber sido aceptada por F. Valdés y que plantea ciertas dudas<sup>75</sup>. En cualquier caso, en otros *ribāṭ* se ha documentado igualmente la presencia de material

---

<sup>72</sup> F. Valdés, 1978-9, propone que esta estela central provenga de la vecina *Uxama*, algo que me parece factible. La otra posibilidad es que provenga de los restos de un antiguo enclave, anterior a la fortaleza califal, y que está atestiguada por fuentes escritas y recientemente documentada, según Almagro, 2008. También Valdés, 1977 y Cressier, 2001.

<sup>73</sup> Ibn al-Aṭīr, *Kāmil*, VII, 189/243 y Picard, 1996, 108, nota 15.

<sup>74</sup> Valdés, 1995 y Feijoo y Alba, 2002, 571-2, 574 y 583

<sup>75</sup> Feijoo y Alba, 2002, 2205b; Valdés, 2009, 474. La existencia de un oratorio musulmán implica unas condiciones de pureza que no se respetan en el lugar y que ponen en duda esta hipótesis.

reutilizado y piezas decoradas con motivos vegetales y con roleos de vid, como en el *ribāṭ* de Susa<sup>76</sup>.

La procedencia de estas piezas es también un factor interesante. La venera y los pilares ricamente labrados procederían del *xenodochium* construido por el obispo Masona en las inmediaciones de la basílica de Santa Eulalia, según apuntaba ya F. Valdés. Quizás es de suponer que los materiales procedieran de los trabajos de demolición llevados a cabo por orden de ‘Abd al-Raḥmān II<sup>77</sup>.

### **Estatuas reutilizadas**

Las estatuas reutilizadas en al-Andalus se localizan preferente en dos ubicaciones: por un lado, los baños de las ciudades, y por otro lado, las puertas y murallas. A éstas cabe añadir una mención especial a los fragmentos de esculturas hallados en *Madīnat al-Zahrā’* y que estarían ubicadas, al igual que los sarcófagos, en los patios principales del palacio. Por ejemplo, un busto al que le falta el retrato fue encontrado en el patio anexo a la *Dār al-ŷund*<sup>78</sup>.

Por lo que respecta a las imágenes situadas en los baños andalusíes contamos con varias noticias que aluden a estatuas e imágenes femeninas dispuestas en baños de uso público o privado. Un caso significativo lo constituye la estatua ya mencionada de una mujer, un niño y una serpiente hallada entre las ruinas de Itálica, colocada “en uno de los baños públicos” de Sevilla del que incluso se señala su nombre: *ḥammām al-Š.ṭ.ra*. Otra estatua femenina mencionada por Ibn Zaydūn se encontraba igualmente en Sevilla. Como ya señalaba anteriormente, estaba situada en este caso en un *ḥamma* (baño termal) frecuentado por al-Mu’tadid, rey taifa sevillano<sup>79</sup>. E igualmente habría imágenes figuradas femeninas en los baños cordobeses, según se desprende de una escueta noticia de Ibn Ḥazm en su conocida obra *El Collar de la Paloma*, sin que se pueda determinar

---

<sup>76</sup> Casos peninsulares de Almonaster la Real (Huelva), Almonacid de Toledo, y Monastil (Alicante), que a su vez siguen modelos conocidos, como el ribat de Susa y el de Monastir en el Magreb: Cressier, 2001, 2004; Feijoo y Alba, 2005. En concreto, P. Cressier, 2004, ha llamado la atención sobre la relación que hay entre estos ribats y los yacimientos antiguos o protohistóricos.

<sup>77</sup> Valdés, 1995, 293, nota 26 y 2009, 474, así como Franco Moreno, 2013, 133. F. Hernández, 1940, II, 204, consideraba que habría existido un tiempo entre la destrucción del edificio y la construcción del aljibe, donde se colocarían estas piezas, idea que acepta F. Valdés, pero que parece también considerar la posibilidad de que el edificio fuera demolido con la intención de construir el aljibe y no hubiera ese lapso de tiempo: Valdés, 1995, 286, nota 15.

<sup>78</sup> No se sabe si ése fue su emplazamiento original: Beltrán, 1988-90, 111-2; Beltrán, 1999, 37. El resto de piezas, el herma que representa a Hércules-niño, y el fragmento de un retrato masculino, no parecen poder ser adscritos a un lugar concreto.

<sup>79</sup> Remito al quinto capítulo, nota 274.

si se trataba de esculturas, pinturas o relieves. En ella el autor le reprocha a un amigo que se haya enamorado de una mujer con la que soñó y que no conoce, diciéndole que si al menos se hubiera enamorado “de una de las imágenes (*ṣūwar*) del baño”<sup>80</sup>.

La presencia de estatuas, imágenes y pinturas figuradas en los baños resulta un aspecto conocido en el mundo islámico. H. Pèrés aludía al término *ṣuwar al-ḥammām* para aludir a este tipo de representaciones en los baños<sup>81</sup>. Conocemos incluso la noticia de al-Ḥimyarī, que alude a un toro de mármol (*ṣūra tawr min ruḥām*) colocado en el *Ḥammām al-Tawr* (Baño del Toro) de Jaén<sup>82</sup>. Sin embargo, la única evidencia arqueológica que conocemos para la Península Ibérica proviene de la estatua femenina hallada en Alhama de Almería y a la que aludíamos anteriormente a propósito de la decapitación intencional que habría sufrido la pieza. Esta estatua habría sido hallada junto con materiales medievales (islámicos) en las proximidades del baño termal de esta localidad, mencionado de forma frecuente en las fuentes árabes, por lo que la hipótesis de que debiera vincularse con este recinto resulta desde luego factible<sup>83</sup>.

Con respecto a la presencia de imágenes figuradas en las puertas y murallas de las ciudades andalusíes, las fuentes árabes nos remiten múltiples ejemplos: Córdoba<sup>84</sup>, *Qurquba*<sup>85</sup>, Pechina<sup>86</sup>, Niebla<sup>87</sup> y Écija<sup>88</sup>, así como las estatuas ya mencionadas de *Madīnat al-Zahrā'*, que el califa almohade habría ordenado arrancar o la de un joven togado en Sagunto. A éstas podríamos añadir además más casos mencionados también por las fuentes árabes. Por ejemplo, la *Bāb al-Sudda*, la principal puerta del alcázar de Córdoba, tenía planchas de hierro y un anillo de bronce que representaba a un hombre con la boca abierta y que era parte del botín obtenido al saquear la ciudad de Narbona<sup>89</sup>. También Ibn ‘Idārī aludía a una *bāb al-ṣikāl* (Puerta de las Figuras) en Córdoba, en el

<sup>80</sup> Sánchez Ratia, 2009, 63 nota 6 donde indica que tanto M. A. Makkī como G. Martínez-Gros pensaban que se trataba de una estatua en sus respectivas traducciones de la obra de Ibn Ḥazm. Sólo F. Valdés, 2004, 590, nota 26, indicaba que no se sabía si era una pintura, un relieve o una estatua.

<sup>81</sup> Pèrés, 1953, 333-8, 341-4. Acerca de los baños andalusíes y sus características: Cressier, 2001; 2002.

<sup>82</sup> Jaén es una de las provincias en las que más escultura ibérica zoomorfa se ha hallado, entre las que figura por supuesto el toro: Chapa, 1984, 75-92, 150-166; Morena López, 2004. La misma opinión apuntaba Pavón Maldonado, 1990, 302.

<sup>83</sup> Cara Barrionuevo y Rodríguez López, 1992b, 402 y 417.

<sup>84</sup> Ibn ‘Idārī, *Bayān*, III, 13-5/trad. Maíllo, 1993, 21.

<sup>85</sup> Ibn Ḥayyān, *Muqtabis*, ed. Makkī, 2003, 456-7/trad. *Muqtabis* II-I, trad. Makkī y Corriente, 2001, 187r. Enclave en la región de Niebla sin identificar. García Sanjuán, 2003a, 263 incluye un cuadro se ha sintetizado todas las referencias a *Qurquba* y *Qirqiya* en las fuentes árabes.

<sup>86</sup> Al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 79/47-8.

<sup>87</sup> Al-‘Uḍrī, *Tarṣī*, 110 y trad. en Molina, 1982, 251, nota 6; al-Ḥimyarī: *Rawḍ*, 507-8/trad. Molina, 1982, 252, nota 8; *Dikr*, 59-60/66.

<sup>88</sup> Ibn Ḥayyān, *Muqtabis*, V, 33/53 y al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 53/20.

<sup>89</sup> Al-Maqqarī, *Analectes*, I, 299 y 302-3/I, 209.

camino hacia *Madīnat al-Zāhira*<sup>90</sup>. E igualmente las fuentes aluden a imágenes zoomorfas que ocupaban esta misma localización en Almería (un águila de piedra mencionada por al-Maqqarī) o en Córdoba (un león mencionado ya en los relatos de la conquista islámica de la ciudad), a las que se les podría añadir otros ejemplos<sup>91</sup>.

La ubicación de estas imágenes y estatuas en las puertas y murallas de las ciudades andalusíes no resulta en ningún caso extraordinaria. En Oriente encontramos múltiples ejemplos, no sólo en el mundo islámico<sup>92</sup>. En Constantinopla destaca por ejemplo la famosa Puerta Áurea, coronada por una composición escultórica de varios elefantes y por las estatuas del emperador y de la Victoria, tal y como describen diversas fuentes bizantinas<sup>93</sup>. E igualmente la arqueología también ha confirmado que la reutilización de material antiguo en puertas y murallas es algo habitual, por ejemplo, la Porta Consolare de Spello o en las puertas medievales de Pavía, Benevento y Konya<sup>94</sup>. Este último caso es interesante. El grabado de un viajero francés del siglo XIX, L. De Laborde, nos dejó constancia de la estatua y las estelas que custodiaban las puertas de Nicea y Konia y muestra que, en Anatolia bajo el dominio de los turcos selyukíes, varias imágenes, estelas e inscripciones fueron colocadas en las murallas de las ciudades más emblemáticas (fig. 47)<sup>95</sup>.

En al-Andalus el número de imágenes localizadas en puertas y murallas es realmente notable, aunque la mayoría de las referencias provienen únicamente de las fuentes escritas. Los casos documentados se restringen por ahora a unos cuantos ejemplos. Los de Sagunto y *Madīnat al-Zahrā'* ya han sido mencionados. La primera imagen sería el togado conservado en el Museo Arqueológico de Sagunto al que ya he hecho referencia. Debió de ser la estatua que se situaba en una de las puertas de su fortaleza (Puerta del Ídolo o de Mahoma, como era denominada) (fig. 4 y 5). Dado que ningún autor anterior al siglo XII menciona la estatua, esto nos señalaría una cronología más clara, posterior a la conquista de la ciudad por las tropas del Cid, algo que encaja

---

<sup>90</sup> Ibn 'Idārī, *Bayān*, III, 56 y 89; Levi Provençal, 1957, 241, nota 101.

<sup>91</sup> L. Torres Balbás menciona una Puerta del León (*Bāb al-Asad*) en Granada y en Almería, que es mencionada por al-'Udrī, (*Tarṣī*, 83), una puerta de la serpiente (*Bāb al-Hanas*) en Valencia y en Sevilla se alude a una Puerta del León en los alcázares y a dos cabezas de león que sujetaban las aldabas de la puerta de la mezquita de Ibn Adabbas: Torres Balbás, 1982, II, 647-653; Juez, 1999, II, 360-1.

<sup>92</sup> Hernández, 1996, 323; Flood, 2006, 149.

<sup>93</sup> La Puerta Áurea era la *porta triumphalis* por donde entraban a la ciudad todas las procesiones triunfales en dirección al palacio imperial: McCormick, 1990; Bassett, 1993; Mango, 2000; Espluga, 2009.

<sup>94</sup> Greenhalgh, 1999, 802; 2008, 206 y 221-224.

<sup>95</sup> Redford, 1993, 153; Greenhalgh, 2009, 222.

bien con la importancia más bien tardía que adquirió Sagunto en al-Andalus<sup>96</sup>. Por su parte, la la cabeza femenina hallada en *Madīnat al-Zahrā'* sería seguramente la misma que es mencionada por las fuentes árabes y que el califa almohade ordenó arrancar. Fue hallada en la explanada frontera al Pórtico, una puerta ceremonial de ingreso al núcleo del palacio (fig. 3).

A estos dos casos habría que añadir otros ejemplos atestiguados también gracias a la arqueología. Por ejemplo, C. Marks-Jacobs ha referido un caso en la ciudad de Toledo. Se trata de un busto femenino en relieve de mediados del siglo II d.C. que se insertó en el arco de una de las puertas del primitivo alcázar musulmán de la ciudad, conservado hoy en las estructuras del siglo XVI (figs. 48-49)<sup>97</sup>. Y también se podría apuntar un cuarto ejemplo en la misma ciudad de Toledo. En concreto, la Puerta del Sol presenta varias reutilizaciones de material antiguo muy significativas: varios sillares, un dintel romano, un fragmento figurado de sarcófago paleo-cristiano del siglo IV d.C. y una cabeza femenina del siglo II d.C. sobre las que M. Sotomayor ya llamó la atención (figs. 50-52)<sup>98</sup>. No parece que estos elementos reutilizados estuvieran ya en una primitiva puerta islámica anterior a la actual del siglo XIV, tal y como supuso C. Delgado<sup>99</sup>. Más bien parece que deben tener otro origen, como sugiere M. Sotomayor (siguiendo a J. Amador de los Ríos y a J. Porres), quien señala que el busto femenino sería el mismo que era mencionado por L. Hurtado de Toledo (m. 1598) en su *Memorial de algunas cosas notables de Toledo*, localizándolo en otra puerta, ésta sí de época andalusí, la denominada *Bāb al-Mardūm* o Valmardón (alude a “un letrado arábigo con una cabeza de mujer de piedra en alabanza de su secta y perjuicio de nuestra religión cristiana”). El busto habría sido sustituido en 1576 por un crucifijo y, seguramente, el busto habría sido colocado en la Puerta del Sol después del 1576, junto con los restantes fragmentos<sup>100</sup>.

---

<sup>96</sup> Azuar, 1987, 70, señalaba, atendiendo al uso del tapial en la fortaleza y a que no han aparecido materiales califales, que debía ser quizás del siglo XI.

<sup>97</sup> Schattner, 2009, 114, 136-138 y Marks-Jacobs, 2013, 91-92. Del alcázar de los siglos IX y X se conoce muy poco. Th. G. Schattner opina que debe pertenecer al siglo IX. También Delgado, 1987, 195-226.

<sup>98</sup> Sotomayor, 1973, 30-6; 1975, 177-8 para detalles del sarcófago y Schattner, 2009, 115, 134-6.

<sup>99</sup> Delgado, 1987, 148 y ss. Los estudios actuales sólo han podido identificar una torre cuadrada datada al parecer entre los siglos XI y XII: Tsiolis, 2005.

<sup>100</sup> Sotomayor, 1973, 30-6, ya estableció este posible origen de la pieza. La puerta de Valmardón se encuentra en las cercanías de la Puerta del Sol y a diferencia de ésta responde a una factura islámica a la que sólo se le ha añadido un rastrillo que rompe con la obra original. Delgado, 1987, 154-6.

Por tanto, serían dos las puertas o arcos de Toledo que presentarían una figura femenina reutilizada y, curiosamente, ambas responden a la misma cronología, piezas del siglo II reutilizadas en paramentos de los siglos IX o X, y que deben conectarse quizás con las obras y remodelaciones emprendidas por ‘Abd al-Rahmān III al reconquistar la ciudad. Estas coincidencias, junto con las otras evidencias ya apuntadas y el amplio conjunto de referencias en las fuentes árabes, hacen que se pueda considerar la existencia de un especial interés en al-Andalus por reutilizar imágenes clásicas, así como una preferencia por imágenes femeninas, de cierta cronología, con ciertas características, y que además son reutilizadas de esta determinada forma. Son aspectos a destacar ahora, pero sobre los que incidiré en los siguientes apartados.

### **Columnas y capiteles reutilizados en las mezquitas: el caso de Córdoba.**

Varias mezquitas evidencian una reutilización muy significativa de material preislámico. En la mezquita aljama de Ibn Adabbás en Sevilla se reutilizaron diez columnas, así como capiteles y cimacios romanos y visigodos procedentes de los edificios del foro romano, situado en sus proximidades, o de la iglesia de Santa Jerusalén, que ocuparía el mismo solar en el que luego se edificó la mezquita<sup>101</sup>. En el caso de la mezquita de Almonaster la Real (Huelva) encontramos varias columnas reutilizadas, así como algunas piezas visigodas significativas decoradas con diferentes motivos: roleos, rosetas, palmetas, pavos reales y cruces cristianas (fig. 53). Todos estos materiales procederían probablemente de un edificio preislámico previo, seguramente una iglesia o monasterio visigodo a tenor de los materiales, y que fue transformado en mezquita en el siglo X<sup>102</sup>. Y también se ha podido documentar varias piezas preislámicas reutilizadas en la mezquita de *Bāb al-Mardum* en Toledo, edificada en torno al 390/999-1000<sup>103</sup>.

La mezquita de Córdoba es el ejemplo más significativo de reutilización al que podemos aludir (fig. 54). Lo es por varios motivos: se trata de la primera construcción

---

<sup>101</sup> Las piezas son visibles en el patio de la actual iglesia colegial del Salvador que reutilizó buena parte de sus estructuras. Tres capiteles son visigodos y el resto son de cronología romana. A este conjunto de piezas hay que añadir 22 fustes romanos y visigodos procedentes de la misma mezquita pero ubicados luego en las tiendas de la Plaza del Pan: Torres Balbás, 1946b; Cómez Ramos, 1994 y 2012; Gómez Piñol, 2000 y Mendoza, 2008.

<sup>102</sup> Jiménez, 1975, 59-68 donde describe y detalla cada una de las piezas preislámicas aparecidas y reutilizadas en la mezquita de Almonaster. También Martín, 2003. El epígrafe en una de las columnas confirma esta función religiosa islámica: Barceló Torres, 2001, 94-5.

<sup>103</sup> En concreto cuatro capiteles visigodos, de los que sólo se conservan tres: Ewert, 1977; Delgado Valero, 1992; Cressier, 2001, 230-1; Barroso Cabrera, *et al.* 2006, 193.

omeya de entidad en la Península, un edificio que contó con una especial vinculación con la dinastía (de hecho todos los emires de al-Andalus intervinieron de algún modo), y que ejerció una notable influencia en las posteriores mezquitas edificadas en al-Andalus. Pero, además, es el edificio que más material reutilizado empleó en el siglo VIII en todo el Mediterráneo, algo que no puede pasar desapercibido. En concreto se contabilizan un total de 680 piezas reutilizadas entre fustes (generalmente lisos pero también acanalados, con contracanales y helicoidales), capiteles (corintios o pseudo-corintios en su mayoría, pero también jónicos, la mayoría de época julio-claudia), cimacios y basas, de las que 360 serían romanas, a las que habría que añadir otras 40 basas bajo el pavimento actual, 90 cimacios lisos y 190 piezas tardoantiguas o visigodas<sup>104</sup>.

La reutilización visible en la mezquita de Córdoba es además el ejemplo que más estudios ha suscitado entre los especialistas, y ello nos ha permitido conocer también las pautas con las que este material fue reutilizado. Ya en 1981, C. Ewert elaboró un catálogo del conjunto del material empleado y consideró sus criterios de distribución. En 1984, P. Cressier afrontó el estudio de los capiteles, y más recientemente, M. Nieto Cumplido y sobre todo A. Peña, han dedicado nuevos estudios al respecto<sup>105</sup>. Sus conclusiones siguen resultando plenamente válidas. En concreto, se señala que la reutilización se circunscribe a época emiral, es decir, al primitivo oratorio construido por ‘Abd al-Raḥmān I entre el 170/786-7 y la ampliación de Abd al-Raḥmān II en el 238/848, mientras que las reformas emprendidas por Abd al-Raḥmān III (circunscritas al alminar de la mezquita) y las nuevas ampliaciones llevadas a cabo por al-Ḥakam II y Almanzor no hacían uso de piezas reutilizadas, sino de columnas y capiteles tallados *ex novo*. La única excepción son las cuatro columnas del *miḥrāb* de la ampliación de al-Ḥakam II, trasladadas desde el construido por ‘Abd al-Raḥmān II, y algunas columnas emplazadas en la ampliación de Almanzor, desplazadas en realidad en el siglo XVI. Sin embargo, no todas las piezas empleadas en época emiral son reutilizadas, sino que se

---

<sup>104</sup> Peña, 2009 y 2010, señala que el oratorio primitivo de ‘Abd al-Raḥmān I contó con 142 columnas frente a las 140 de la mezquita al-‘Aqsa tras la reforma efectuada por el califa al-Mahdi en el 163/780. Las fuentes árabes no aluden al uso de material reutilizado. Mencionan la presencia de columnas de mármol, destacando sus colores, por ejemplo, un panegírico que recoge Ibn Ḥayyān, *Muqtabis*, II-I, trad. Makkī y Corriente, 2001, 142r.

<sup>105</sup> Ewert y Wisshak, 1981; Ewert, 2009; Cressier, 1984, 1985, 1991 y 2001; Nieto, 1998; Peña, 2003, 2009, 2010. Los análisis de C. Ewert y P. Cressier privilegiaban el estudio de los fustes y capiteles, mientras que en el reciente trabajo de A. Peña encontramos un análisis completo de todas las piezas (basas y cimacios) en función de su distribución.

constata la presencia de 16 capiteles elaborados expresamente para la ampliación de ‘Abd al-Raḥmān II<sup>106</sup>.

Igualmente se destaca entre las conclusiones que la distribución de estos materiales atiende a criterios estéticos y decorativos que siguen una coherencia, aunque curiosamente, no sea la misma para todos los materiales. Ello se evidencia en unos juegos de colores y simetrías o asimetrías, en las que unos materiales resultan más importantes que otros, en concreto, los capiteles y especialmente los fustes, distribuidos en función de su color<sup>107</sup>. Ello permite articular y jerarquizar el espacio interno de la mezquita de una forma muy similar a la que se observa en otros edificios y mezquitas del Mediterráneo<sup>108</sup>.

En este sentido, hay tres espacios que cobran especial significado: los accesos, la nave central y parte del muro de la *qibla*. En el acceso a la mezquita primitiva se concentran una serie de cimacios decorados con cruces patadas, borradas de forma parcial<sup>109</sup>. En la nave central, la distribución más significativa reside en los fustes y capiteles. Los primeros presentan una ordenación significativa: una monocromía de fustes rosados de *lumachella carnina* en la nave central frente a la bicromía en rosado y gris de las naves laterales, donde parecen formarse parejas del mismo color de fuste. En cuanto a los capiteles de la nave central, P. Cressier señalaba el empleo casi sistemático de capiteles corintios normales, el uso preferente de piezas tardoantiguas sobre las romanas y la formación de algunas parejas<sup>110</sup>. Finalmente, en el muro de la *qibla*, donde se sitúa el *miḥrāb*, encontramos parejas de cimacios decorados con rosetas, palmetas y roleos de vid, así como algunas parejas de capiteles simétricos según apuntaba P. Cressier<sup>111</sup>.

---

<sup>106</sup> Cressier, 1991 y 2001.

<sup>107</sup> Es por ello que se destaca el empleo casi exclusivo de fustes de mármol de color o que se relega el uso de ciertas piezas como las basas, únicamente empleadas en el primitivo oratorio de ‘Abd al-Raḥmān I. Los colores de los fustes de la ampliación de al-Ḥakam II, pese a no emplearse material reutilizado, siguen recurriendo a los mismos criterios y alternan el rojo y el negro: Nieto, 1998, 210.

<sup>108</sup> Criterios como la paridad y la simetría fueron definidos ya por F. W. Deichmann, 1975, 121 y ss.

<sup>109</sup> Peña, 2009 y 2010. La existencia de cruces en mezquitas está atestiguada en el caso de Almonaster la Real así como los materiales reutilizados en el alcázar de Badajoz (Valdés, 2009), donde también han sido parcialmente borradas. A. Peña señala igualmente una concentración peculiar de piezas tardoantiguas situadas preferentemente en las naves transversales más próximas al acceso al edificio.

<sup>110</sup> Cressier, 1984, 1985 y 2001. Los argumentos de P. Cressier no resultan convincentes para A. Peña, 2009 y 2010, que descartaba el uso de los capiteles según estos criterios y prefirió señalar un valor secundario en su distribución en la mezquita.

<sup>111</sup> Cressier, 2001.



### **Sarcófagos reutilizados en *Madīnat al-Zahrā'*.**

El último ejemplo al que aludimos es el conjunto de sarcófagos lisos y figurados de *Madīnat al-Zahrā'* y que, junto con la mezquita de Córdoba, constituye uno de los mejores casos de estudio de reutilización en al-Andalus y en el mundo islámico (fig. 34-36). Se piensa que la cifra de sarcófagos puede alcanzar actualmente los veinticinco, de los cuales los sarcófagos figurados, por sus dimensiones y calidad, ocupan un primer plano. Están datados entre mediados y segundo cuarto del siglo III d.C., y seguramente se trataría de piezas importadas en época romana puesto que, como señala J. Beltrán, todos los sarcófagos figurativos son piezas excepcionales en el contexto hispánico<sup>112</sup>.

El principal problema a la hora de abordar su estudio es el estado en el que se encontraron y al que ya hemos aludido: completamente fragmentados y destruidos, ya sea por causas religiosas o simplemente para obtener cal. Sólo dos de ellos (“Meleagro y la caza del jabalí de Calidón” y la “Puerta del Hades”) han sido reconstituidos<sup>113</sup>. En total se han identificado al menos siete de temática pagana y uno o dos paleocristianos<sup>114</sup>. Además, a su estado fragmentario se le añade otro problema y es que en la mayoría de los casos las piezas están descontextualizadas. Sólo se ha podido reconocer la procedencia de tres de ellos por ahora. El sarcófago con el tema de “Meleagro y la caza del jabalí de Calidón” se localizó entre 1945 y 1945 en la alcantarilla central del denominado Patio de los Pilares nº 16, y es donde, tras la reconstrucción, ha quedado instalado<sup>115</sup>. Los fragmentos del sarcófago de la “Puerta del Hades” proceden del llamado Patio de los Relojes y allí es donde debió situarse<sup>116</sup>. Y los restos del tercer sarcófago, sin identificar, aparecieron en la alcantarilla del patio del conjunto nº23<sup>117</sup>. El resto ha aparecido descontextualizado, como decíamos. Un gran número de ellos se han localizado en el andén norte del Jardín Bajo, entre ellos el sarcófago de “Difuntos entre filósofos y musas”, y deberían proceder de las terrazas superiores occidentales, desde donde habrían sido arrastrados<sup>118</sup>. De este modo, parece

---

<sup>112</sup> Beltrán Fortes, 1988-90.

<sup>113</sup> Las reconstrucciones en Beltrán Fortes, 1999, 112-166.

<sup>114</sup> Vallejo, 2010, 236.

<sup>115</sup> Jiménez, *et al.* 1926, 8 y ss, lams. VII y VIII. García y Bellido, 1949, nº 264.

<sup>116</sup> Hernández, 1985, 54 y ss. Sobre características y paralelos del sarcófago: Beltrán, 1988-90, 113 y ss y Lams II y III, 1.

<sup>117</sup> Vallejo, 2010, 237. Los restos aparecidos en el patio nº 23 son un descubrimiento reciente.

<sup>118</sup> Jiménez, *et al.* 1924, 17, lams. VII, 2 y IX, 1; Vallejo, 2010, 237. Sobre los aspectos formales del sarcófago: Beltrán, 1988-90, 116 y ss y Lams. IV, 2, y V 1-2.

que estos sarcófagos figurados se instalaron en lugares preeminentes del palacio, a los que se les debió otorgar una función administrativa, pero no residencial<sup>119</sup>.

Junto a estos sarcófagos figurativos destaca también un importante conjunto de fragmentos pertenecientes a otros lisos y pulimentados. Se encontraban descontextualizados en los almacenes y, tras su estudio, se han podido reconstruir cuatro de ellos que presentan ángulos redondeados y una morfología y dimensiones muy similares, datados entre los siglos II y III d.C.<sup>120</sup>. Además, la procedencia de estos sarcófagos lisos sí es conocida. Uno de ellos estaría emplazado en el patio del Edificio Superior nº 6, otro en la estancia contigua por el oeste a la Puerta Norte, y uno más en el conjunto nº 32 donde existe un rebaje practicado en el pavimento para emplazar allí el sarcófago<sup>121</sup>. El patio principal de la Casa de Yafar habría albergado otro sarcófago, no sabemos si figurado o liso. Y en la zona de servicio de esta misma residencia se han encontrado más fragmentos de esa pila irregular por lo que presumiblemente podría pertenecer a esas estancias. En definitiva ocuparían espacios secundarios, destinados al servicio o residencia<sup>122</sup>.

Un ejemplo más de reutilización es la pila circular que se conserva *in situ* en las habitaciones anejas al Salón de ‘Abd al-Raḥmān III, en el llamado Patio de la Pila (Fig. 55). Destaca por sus dimensiones y decoración y, junto a otras pilas labradas ya *ex novo* y de cronología califal, constituyen un conjunto de piezas que fueron empleadas también en ambientes privados<sup>123</sup>.

La funcionalidad que hubieron de desempeñar estos sarcófagos y pilas ha sido también un tema planteado por la investigación desde distintos puntos de vista. La tesis más difundida es la de que fueron empleados como pilas de agua<sup>124</sup>. La clave de esta interpretación reside en las intervenciones que parecen haber sufrido los sarcófagos para

---

<sup>119</sup> Vallejo, 2010, 240.

<sup>120</sup> Vallejo, 2010, 238 nota 37. Al igual que los sarcófagos figurados, éstos están labrados en mármol foráneo, del Proconeso, como han evidenciado los análisis. A ellos hay que añadir una tapa de un sarcófago infantil en el que se talló una pileta, y un pilón muy irregular.

<sup>121</sup> Vallejo, 2010, lam. 190.

<sup>122</sup> Vallejo, 2010, 239-40.

<sup>123</sup> Vallejo, 2010, 240.

<sup>124</sup> La tesis, como señala A. Vallejo, ya fue formulada en las memorias de excavación del yacimiento de los años veinte: Jiménez, *et al.* 1924, 17 y Jiménez, *et al.* 1926, 8-10; Vallejo, 2010, 236. Ha sido aceptada por J. Beltrán, 1988-90, 110. S. Calvo Capilla ha propuesto una hipótesis alternativa: aun aceptando su uso como pilas de agua, plantea la posibilidad de relacionar la presencia de estos sarcófagos con determinados espacios consagrados al saber: Calvo Capilla, 2012, 148 y ss, 2013 y 2014 especialmente. Me referiré a ello más adelante.

ser empleados de este modo: han sido pulidos, restaurados parcialmente con estuco y presentan orificios (Figs. 56-7)<sup>125</sup>. Por ejemplo, el sarcófago de “Meleagro y la caza del jabalí de Calidón” tiene dos perforaciones que coinciden con los dos orificios existentes en la tapa de la alcantarilla del Patio de los Pilares. Esto ha permitido por tanto conocer su ubicación exacta en el centro del patio así como su orientación, con su frente principal orientado al oeste y las caras laterales en dirección norte y sur<sup>126</sup>.

Igualmente, los sarcófagos lisos presentan orificios de desagüe situados en el centro de uno de los lados largos, junto a la base, y una pequeña caja recta en el borde de uno de los lados actuaba como rebosadero<sup>127</sup>. Estos sarcófagos lisos aparecen además recortados en su parte superior hasta eliminar las cajas de engaste de sus tapas originales y se ha pulimentado todo el borde exterior. Esto nos habla de un trabajo concienzudo de adaptación de los materiales preislámicos a su nueva función y colocación. Además, se conoce también el sistema de alimentación de estos sarcófagos lisos, puesto que se han identificado unas piezas de calcarenita que serían empleadas como surtidores, y que estarían adosadas a uno de los lados de la pila<sup>128</sup>. En el caso de uno de ellos, el sarcófago del patio del Edificio Superior nº 6, sabemos que, al igual que el de “Meleagro”, estaría emplazado al sur del orificio de desagüe que presenta el patio y al que verterían las aguas. Por este dato sabemos que los lados largos estaban orientados al norte y el sur<sup>129</sup>. Y también se conoce el sistema de alimentación empleado para la pila aparecida en las habitaciones anejas al Salón de ‘Abd al-Raḥmān III. En concreto se encontró en las mismas salas una pieza rectangular de mármol que por su forma se adapta perfectamente a esta pila y que se encuentra parcialmente vaciada para engastar en ella una tubería de plomo<sup>130</sup>.

Finalmente merecen destacarse las noticias árabes relativas a estos sarcófagos reutilizados como fuentes y pilas de agua. Por un lado, evidencian que fuentes árabes y arqueología coinciden una vez más en la información que nos proporcionan y, por otro

---

<sup>125</sup> Calvo Capilla, 2012, 145 y fig. 7 y 2014, 8, aporta el dato de que los sarcófagos habrían sido restaurados antes de ser colocados a partir del ejemplo de la aplicación de una capa de estuco que cubre ciertas partes, sobre todo los bordes, del sarcófago de “Filósofos y Musas”. Cita para ello a A. Uscatescu.

<sup>126</sup> Vallejo, 2010, 237 y nota 34 y señala que pese a resolver el problema de su ubicación, se desconoce el sistema de alimentación y desagüe.

<sup>127</sup> Vallejo, 2010, 238, añade que dos de los cuatro sarcófagos presentan también perforaciones indicaría quizás cambios de emplazamiento.

<sup>128</sup> Vallejo, 2010, 239-240, lam 191 y 192 señala que se han hallado dos de estos surtidores, uno en la vivienda nº 9 y otro en la estancia en recodo de la Puerta Norte..

<sup>129</sup> Vallejo, 2010, 239.

<sup>130</sup> Vallejo, 2010, 242, y nota 47 y lam. 193.

lado, estas referencias ponen de manifiesto el sentido eminentemente decorativo y ornamental que debió tener esta reutilización<sup>131</sup>.

De este modo, junto al texto ya mencionado de Ibn Baškuwal referido al alcázar de Córdoba y a los sarcófagos figurados por los que discurría el agua, encontramos otros textos también ilustrativos alusivos a la ciudad palatina. Por ejemplo, una noticia relativa a una fuente de mármol y un surtidor situados en un jardín de *Madīnat al-Zahrā'*:

“Dos pájaros enamorados no dejan de dar vueltas, del jardín a la fuente, pues las burbujas de la fuente les incita a beber una y otra vez. Es como si las piezas de mármol hubiesen revestido su material con un agua que ni se congela, ni fluye, o como si el mármol se hubiese desgajado del aire en un día claro y desde entonces el sol se hubiese debilitado por su causa. Se enorgullece por la finura de la epidermis de sus mejillas, en las que corre el agua de rubor a la hora de la vergüenza. Cuando se levantan sobre él las estrellas parece que saltan de su agua fuego sin chispa. Cuando le empuja el céfiro, te parece la superficie de la espada empuñada por un valiente”<sup>132</sup>.

Otro texto de al-Maqqarī alude a las maravillas de la ciudad palatina, señalando “sus enormes albercas perfectamente realizadas, sus pilas y sus maravillosas estatuas de figuras humanas, que ni siquiera la imaginación halla camino para expresar”<sup>133</sup>. E igualmente debemos recordar las dos fuentes regaladas por el *basileus* bizantino a los califas omeyas y de la que dan buena cuenta las fuentes, señalándonos que la pila en bronce dorado esculpida con “grabados y esculturas antropomórficas” fue colocada emplazada en el centro del dormitorio, en un salón oriental llamado El Íntimo, a la que se le añadieron además doce figuras representando animales en oro y plata que servían de surtidores<sup>134</sup>.

---

<sup>131</sup> Un rápido bosquejo por la literatura árabe nos ofrece noticias similares acerca de estatuas, surtidores y pilas que decoraban palacios míticos y contemporáneos a *Madīnat al-Zahrā'*. En especial Rubiera, 1988, 30, y para referencias a imágenes de leones como surtidores, 36-7.

<sup>132</sup> Tomado de Rubiera, 1981, 130-1. El autor de esta referencia es Ibn al-Kattānī (m. 420/1029), contemporáneo a la época de Madinat al-Zahra y médico de Almanzor.

<sup>133</sup> Al-Maqqarī, *Nafh*, I, 566. Tomado de Puerta Vílchez, 2013, 57, nota 26.

<sup>134</sup> Remito a nota anterior número 40. A. Labarta y C. Barceló, 1987, 102-3, preferían hacer una interpretación rigurosa opinando que las noticias están reelaboradas a partir de la llegada en efecto de una fuente como regalo a la que se le van añadiendo elementos, adornos, origen hasta incluso llegar a duplicarse y mezclarse con otras noticias como la que alude a que un león vertía agua por sus fauces en la almunia al-Naura y que quizás pudo confundir a los cronistas.

### **III. Reocupación**

La reocupación supone la reutilización de edificios y monumentos. En al-Andalus la reocupación de construcciones preislámicas es un fenómeno ampliamente constatado y documentado por las fuentes y la arqueología. Un análisis detallado de cada uno de los casos conocidos escapa a los propósitos de esta tesis doctoral, y de hecho la mayoría de los ejemplos han sido ya estudiados y analizados, incidiendo en las pautas de continuidad y ruptura con el mundo antiguo que cabe señalar en cada caso. Sin embargo, no se ha reparado convenientemente en la perspectiva que ofrecen los estudios de recepción de la antigüedad y las razones que cabe aducir para explicar estas reocupaciones. Es en estos aspectos en los que voy a centrar mi atención.

La reocupación de construcciones preislámicas es un fenómeno que afectó particularmente en al-Andalus a los templos romanos y las iglesias cristianas. Las razones que se pueden esgrimir para ello deben incidir sobre todo en las características constructivas y estructurales de estos edificios, así como su ubicación privilegiada en el interior de las ciudades. Igualmente, debe valorarse la ocupación previa de los templos ya en época visigoda, así como en la existencia de unas magníficas columnas que, por sus dimensiones, no resultaban fáciles de reutilizar<sup>135</sup>.

#### **Reocupación y transformación de templos romanos en al-Andalus.**

El llamado “templo de Diana” en Mérida constituye un caso realmente extraordinario de reocupación de un templo romano. Su buen estado de conservación se debe seguramente a una ocupación ya en época visigoda al igual que en época emiral, mientras que desde el siglo XVI fue transformado para uso residencial aprovechando el espacio entre las columnas para construir los muros y cerrar el espacio, siendo conocido como la “Casa de los Milagros” y “Palacio de los Corbos”<sup>136</sup>.

De la fase de ocupación visigoda del edificio sabemos realmente poco. Únicamente a raíz del conjunto de piezas reutilizadas en el “Palacio de los Corbos” o encontradas en las diversas excavaciones desarrolladas en el área del templo romano

---

<sup>135</sup> Este aspecto ha sido resaltado por M. Greenhalgh, 2009, creo que de forma acertada. A los musulmanes les interesaban las columnas de mármol de colores y lisas preferentemente, como se muestra en la mezquita de Córdoba.

<sup>136</sup> La “Casa de los Milagros” hace referencia a lo extraordinario que suponía la pervivencia de sus columnas. Durante los siglos XVII y XVIII numerosos eruditos se refirieron a sus ruinas, dibujaron grabados y especularon acerca de su origen y dedicación. El primero de ellos fue B. Moreno de Vargas que aludió al edificio como “templo de Diana”: Álvarez Martínez, 1991, 83.

han permitido apuntar a P. Mateos e I. Sastre la posibilidad de que el templo fuera reocupado en dos momentos distintos. Un primer estadio, en torno al siglo VI, está asociado a varias piezas, algunas de claro simbolismo cristiano y litúrgico, y una segunda etapa, que los investigadores acotan entre el siglo VIII y la primera mitad del IX, se correspondería con otro conjunto de piezas documentadas<sup>137</sup>.

Esta segunda fase coincide con una ocupación emiral en el área adyacente al templo y que consistió en dos actuaciones: la regularización del terreno, pensada para habilitar los restos del templo para un nuevo uso, seguramente residencial o palacial en opinión de M. Alba, y la construcción de una nueva construcción frente a la fachada del templo<sup>138</sup>. Se trata de un edificio singular construido enteramente con materiales reutilizados, con muros sólidos y contrafuertes en las paredes exteriores, y en el que destaca una gran estancia central de 55 metros cuadrados. Su cronología se podría llevar desde finales del siglo VIII a las primeras décadas del IX, es decir, durante los reinados de Hišām I (172-180/788-796) y al-Ḥakam I (180-206/796-822), mientras que su amortización data de época califal o taifa, cuando el edificio ya había sido desmantelado y en su lugar se había construido una vivienda<sup>139</sup>.

Junto con el “templo de Diana”, el foro provincial, dotado de pórticos, un templo y el denominado Arco de Trajano, también fue ocupado en época emiral, aprovechando las ruinas que eran visibles tras el expolio y reocupación de época tardoantigua. Se construye un nuevo edificio, que reutiliza y se adapta a las estructuras que subsistían del pórtico, destacando por sus gruesos muros y por la presencia de unos silos en las inmediaciones, y que, por los materiales documentados, llegan hasta el siglo X. A este edificio habría que añadir seguramente otras construcciones, en opinión de P. Mateos y M. Alba. Los restos del *podium* del templo, convertidos en un promontorio, sería un lugar idóneo para ello, pero no hay datos disponibles todavía al respecto. Y habría que añadir además las evidencias de boquetes y anclajes en el Arco de Trajano, destinados a

---

<sup>137</sup> Mateos y Sastre, 2004, 411-5. Alba y Mateos 2000, 147-8 apuntaban que tuviera un uso no religioso, sino más como un palacio fortificado sobre el *podium*.

<sup>138</sup> La regularización de la fachada consistió en la construcción de un frente restaurado de sillares de más de dos metros y medio de alzado: Alba, 2004, 63.

<sup>139</sup> En opinión de M. Alba, que se trataba de un edificio compuesto quizás de dos plantas: Mateos y Alba, 2000, 160-2; Alba, 2001, donde por primera vez se mencionaba el edificio documentado y sus características, así como Alba, 2004, 60 y 66. Los paralelos en el uso de contrafuertes se encuentran en la arquitectura cristiana asturiana del siglo IX.

colocar portalones, por lo que este espacio podría haber estado cerrado y protegido en época emiral<sup>140</sup>.

La función que debieron desempeñar estos dos edificios y espacios comentados resulta difícil de determinar. En el caso del “templo de Diana” y del edificio emiral construido frente a él, M. Alba apunta a una arquitectura de poder y a un posible conjunto palacial con una función residencial y gubernamental, dado que la gran sala central del edificio emiral podría estar concebida justamente como un espacio de recepción y representación<sup>141</sup>. En el caso del foro provincial, parece ser que tendría una función no tanto residencial como de control gubernamental y fiscal, vinculado al almacenaje y administración de estos silos<sup>142</sup>. En cualquier caso, se trata de dos zonas claves de la ciudad, interesantes por las condiciones defensivas que ofrece el *podium* de los templos, y que apuntan en ambos casos a la fortificación y entidad de ambos enclaves<sup>143</sup>.

Las fuentes árabes no aluden en ningún caso a estos espacios antiguos reocupados. Las únicas noticias que podrían ponerse en relación con estos edificios provienen de al-Idrīsī, que alude a una gran arcada situada en el centro de la ciudad y que suele ser identificarse con el Arco de Trajano. También Ibn ‘Idārī menciona entre las antigüedades (*āṭār*) de la ciudad los palacios (*quṣūr*) e iglesias (*kanā’is*)<sup>144</sup>.

Los autores árabes sí aluden a otro caso que nos interesa destacar y que podría ser similar a los ejemplos emeritenses, puesto que de nuevo se trataría de una reocupación defensiva o fortificada de los templos romanos. Se trata del templo romano de Évora, situado en el centro de la ciudad y sobre una pequeña elevación. Sus estructuras han perdurado hasta nuestros días, seguramente porque también fueron reocupadas, no sólo

---

<sup>140</sup> Alba y Mateos, 2006, 372-80. Los autores apuntan igualmente al otro edificio posiblemente relacionado con este recinto, pero del que sólo se conservan las columnas con epígrafes árabes del siglo IX y reutilizadas en el claustro del parador nacional de la ciudad: Barceló Torres, 2001.

<sup>141</sup> Mateos y Alba, 2000; 2001, 161; Alba, 2004, 66.

<sup>142</sup> Alba y Mateos, 2006, 378. Los autores vinculan los silos con este edificio emiral, pero destacan que éstos presentan una secuencia de uso-abandono y que habría hiatos en los que el espacio habría quedado abandonado. Si bien la función residencial del edificio pudo desaparecer en alguno de estos hiatos, la dedicación de almacenaje pervivió hasta época califal.

<sup>143</sup> Alba apunta a la fortificación del “templo de Diana” y al hecho de que las puertas del nuevo edificio emiral situado frente al templo son de mocheta simple y que denotan que el edificio fue concebido para hacer frente a posibles ataques, dotándole de una defensa o protección extra: Alba, 2004, 62 y 66. Y los anclajes del Arco de Trajano parecen indicar también esta función defensiva.

<sup>144</sup> Al-Idrīsī, *Description*, 182/220. Canto, 2001b, 36, piensa que la referencia de al-Idrīsī no puede aludir al Arco de Trajano, sino a otro monumento hoy desaparecido. Ibn ‘Idārī, *Bayān*, II, 14/21-22.

en época moderna, sino también en etapas anteriores<sup>145</sup>. De hecho, posiblemente haya que pensar en el templo a la hora de identificar los “edificios antiguos” en los que varios notables de la ciudad se refugiaron e hicieron frente a las tropas de Ordoño II en agosto del 300/913, según relata Ibn Ḥayyān<sup>146</sup>. Se trataría, por tanto, de un edificio fortificado aprovechando el *podium* del templo y vinculado a la élite de la ciudad, quizás acaso el alcázar del gobernador o el palacio de alguno de los notables de la ciudad, seguramente un ejemplo muy similar al documentado en Mérida.

Los ejemplos de Mérida y Évora podrían apuntar la existencia de una pauta común a la hora de reutilizar estas estructuras antiguas tan significativas. Otros ejemplos podrían quizás sumarse a esta hipótesis. Por ejemplo, la mención en Carmona a “una torre conocida bajo el nombre de *Burẏ al-‘aḡam*” en la que “en caso de guerra, se colocan sobre esta plataforma lanza-proyectiles”, podría corresponderse con el templo romano que, según T. G. Schattner, ocupaba la plataforma formada por la Puerta de Sevilla de *Carmo*, transformada acaso en baluarte o fortificación<sup>147</sup>. Y en Córdoba, los restos del templo de la calle Marcelo apuntan a un expolio y desmantelamiento masivo de sus materiales, pero también constatan la continuidad del hábitat doméstico creado en torno al templo y en su pórtico ya en época tardoantigua y hasta el siglo VIII-XI<sup>148</sup>.

### **Reocupación y transformación de iglesias.**

Junto con esta reocupación de templos romanos en al-Andalus debemos destacar igualmente un fenómeno similar con respecto a iglesias y basílicas cristianas. La conversión en mezquitas es un fenómeno relativamente mencionado por las fuentes escritas y atestiguado únicamente en algunos casos por la arqueología. Esto quizás puede deberse a la función religiosa previa de estos edificios. La sacralización del solar en el que se construyen las mezquitas resulta un aspecto sobre el que insisten las fuentes árabes a lo largo del Mediterráneo. Hemos visto por ejemplo las noticias relativas a la basílica de San Vicente en el solar de la actual mezquita de Córdoba y las dudas que suscita este caso. Además, algunas fuentes jurídicas muestran que determinar la pureza

---

<sup>145</sup> El edificio parece ser una construcción del siglo I d. C. pero su dedicación y características se desconocen todavía en buena medida. Durante el siglo XVI y XVII perteneció a la Inquisición, luego fue usado como matadero y en el siglo XVIII un grabado nos muestra un edificio medio enterrado y transformado en una casa fortificada, con muros construidos entre las columnas, similar por tanto al “templo de Diana”: Hauschild, 1991, 1993.

<sup>146</sup> Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* V, 62-3/82. Como ha señalado Sidarus, 1994, 7, los defensores se refugiaron no en varios edificios, sino en uno sólo, y en su opinión, este sería el templo romano.

<sup>147</sup> Schattner, 2005 y 2006.

<sup>148</sup> Jiménez, Ruiz y Moreno, 1996; Murillo, *et al.* 2003 y Diarte, 2012, 133.



del solar y establecer con claridad el origen de los materiales que conforman una mezquita eran asuntos de gran preocupación<sup>149</sup>.

En al-Andalus hay varios casos de reocupación de iglesias y basílicas como mezquitas. Si atendemos a las referencias que aparecen en las fuentes árabes existen algunos casos interesantes. Por ejemplo, la denominada “iglesia de Sevilla” o “iglesia (*kanīsa*) de *Rabīna* o *Rubayna*” debe ponerse en relación con una basílica o iglesia dedicada a las mártires Justa y Rufina, dada la similitud de las grafías. En esta iglesia vivía ‘Abd al-‘Azīz, el hijo y sucesor de Mūsà b. Nuṣayr, junto con su esposa, la viuda de Rodrigo, y de ella salió una mañana para dirigirse a un edificio contiguo denominado igualmente como iglesia o mezquita (*al-mas’yid Rabīna*), para cumplir con la oración del alba y donde fue finalmente asesinado por sus enemigos<sup>150</sup>. Se alude por tanto a dos iglesias, una reocupada como palacio y otra como mezquita, lo que quizás puede apuntar a un complejo episcopal ubicado en el centro de la ciudad y en el que quedaban vinculados poder político y religioso ya en una época muy temprana<sup>151</sup>.

Por su parte, la arqueología ha permitido documentar algunos ejemplos (no del todo claros a veces), tal y como ha puesto de manifiesto S. Calvo Capilla. Es el caso del mausoleo tardorromano de Las Vegas de Pueblanueva (Toledo), que habría sido reocupado primero como iglesia cristiana y luego quizás como mezquita, a raíz de un posible nicho semicircular identificado como *miḥrāb*<sup>152</sup>. E igualmente se ha apuntado la reocupación de los complejos episcopales de l’Almoína en Valencia y la Basílica de San Vicente en Córdoba, aunque ya hemos expresado las dudas existentes al respecto<sup>153</sup>.

La islamización de las iglesias sería, por tanto, uno de los procesos de reocupación, pero igualmente se pueden apuntar otros casos en los que la función religiosa de estos edificios queda abandonada. En Valencia, por ejemplo, el mausoleo

---

<sup>149</sup> Al-Wanṣarīsī, *al-Miḥrāb*, ed. M. Hajji, Rabat, 1981, VII, 66, 138, 143 y 153-4.

<sup>150</sup> Ibn al-Qūṭiyya, *Ta’rīj*, 11/8; Ibn Abī-l-Fayyāḍ, texto árabe y trad. Álvarez de Morales, 1978-1979, 50/86; *Fath*, 43/31-2; Ibn ‘Iḍārī, *Bayān*, II, 24; al-Maqqarī, *Nafh*, I, 281. Ya E. Lévi-Provençal, 1957, I, 33 apuntaba la identificación con las mártires Justa y Rufina.

<sup>151</sup> Calvo Capilla, 2007, 159 y ss. 2011, 145-6, opina que la iglesia estaría situada extramuros y habría sido construida *ex novo*. Ambas cosas resultan poco factibles. Tratándose de la residencia del gobernador y de una mezquita se situarían siempre intramuros. Acerca de los datos arqueológicos relativos a construcciones cristianas en Sevilla: Tahiri, 2011a, 389; Ortu, 2012; Diarte, 2012, 159.

<sup>152</sup> Acerca del mausoleo: Hauschild, 1978. No se sabe la cronología exacta del añadido de este *miḥrāb*.

<sup>153</sup> Calvo Capilla, 2007, 164-5, 167 y 2011, 148-152 y ss. apunta otros ejemplos como Casa Herrera en Mérida y que la epigrafía parece desmentir, o en El Gatillo (Cáceres). También: Ocaña, 1942, 1979, 1986; Marfil, 2000; Albiach, *et al.* 2009; Diarte, 2012, 239-240.

cristiano será reconvertido en *ḥammām*<sup>154</sup>, y en Mérida se construyó un pozo de noria en la basílica de Santa Eulalia, lo que evidencia que la zona había quedado dedicada a trabajos agrícolas<sup>155</sup>. Otros ejemplos muestran una desacralización de las iglesias, su expolio, destrucción parcial y reocupación como espacio doméstico, tal y como ha constatado S. Gutiérrez Lloret en la basílica del Tolmo de Minateda<sup>156</sup>. Y en otros casos, la epigrafía documenta la posibilidad de que varios de los templos cristianos fueran aprovechados como cárceles durante el siglo IX y X. Sobre ello ha llamado la atención C. Barceló, aludiendo a Casa Herrera en Mérida, a otra de las iglesias emeritenses cuyas columnas con grafitis árabes se conservan en el Parador Nacional de la ciudad, y seguramente también sería el caso del edificio de Milreu, dedicado quizás a un culto a las aguas en época romana y que luego sería transformado en iglesia<sup>157</sup>.

En definitiva, los ejemplos de reocupación que hemos apuntado dibujan un panorama que no es muy distinto del que se puede comprobar en otras regiones orientales o mediterráneas, donde se han documentado escasas destrucciones de iglesias, una notable continuidad de los templos en uso en los siglos posteriores<sup>158</sup>, algunas reconversiones de iglesias en mezquitas<sup>159</sup> así como reocupación de templos romanos como edificios fortificados y vinculados al poder y control de las ciudades, como en Baalbek o Palmira<sup>160</sup>. Egipto es un ejemplo conveniente porque reúne ejemplos muy significativos: el templo de Luxor fue convertido primero en iglesia y luego en mezquita

---

<sup>154</sup> El mausoleo fue compartimentado y subdividido con nuevas paredes para crear las habitaciones cálidas que eran necesarias. La construcción parece posterior al conducto, datado en el siglo IX o X: Albiach *et al.* 1992; Albiach, *et al.* 2009; Martínez Jiménez, 2011, 135-6 y Diarte, 2012, 239-240. El *ḥammām* estaría abastecido igualmente por este conducto.

<sup>155</sup> Mateos, 1999, 89-90, 94-8.

<sup>156</sup> Gutiérrez Lloret, 2002. También la iglesia y baptisterio de Algezares en Murcia ha proporcionado material cerámico de tipo doméstico, pero que ha sido localizado en el exterior y no en el interior del edificio: Calvo Capilla, 2011, 148-9.

<sup>157</sup> Barceló Torres, 2001, 2002. Para Casa Herrera: Ulbert y Cruz, 1991, 200. Milreu es el caso más controvertido. Se ha propuesto que el edificio fuera una mezquita o como tumba, en función de interpretaciones alternativas de los epígrafes que parecen referirse al edificio como *al-ḥamma*, quizás por el conducto preislámico que atraviesa el edificio y lo abastecía de agua: Hauschild, 1980; Teichner, 1993 y 2008, I, 250-6 y 260-1; Teichner y Sidarus, 1997. La propuesta de Barceló parece la más acertada.

<sup>158</sup> Los estudios realizados en Palestina, Siria o norte de África parecen señalar que fueron pocas las destrucciones de iglesias y que muchas continuaron en uso por los cristianos, construyéndose incluso algunas nuevas: Schick, 1995, 130 y ss. y Burns, 2005, 105-106.

<sup>159</sup> Creswell, 1989, 6, 60-65 y 84-100 cita ejemplos de iglesias convertidas en mezquitas en Hama (Siria) y compartidas entre ambas comunidades como San Juan de Homs en Siria o en Diyārbakir (Turquía). Una noticia alude a la conversión de una iglesia copta en Egipto: Calvo Capilla, 2007, 164, nota 63. En Siria o Palestina no parece que muchas iglesias fueran convertidas en mezquitas. En Damasco, la mezquita se asienta sobre el *temenos* del templo de Júpiter y la posterior iglesia de San Juan Bautista parece que habría sido demolida y sus materiales y solar reaprovechados: Calvo Capilla, 2007, 171-3, 2011, 138.

<sup>160</sup> En Baalbek, el templo de Júpiter y sus inmediaciones fueron reocupados y adaptados como ciudadela fortificada en el siglo XII. Y en Palmira, el templo de Bel también fue reconvertido en fortaleza: Starcky y Gawlikowski, 1985; Gaube, 1998 y Calvo Capilla, 2011, 138.

en el siglo XII, al igual que el *Serapeum*, e incluso el Faro de Alejandría fue reocupado por una iglesia y posteriormente por una mezquita y continuó en pie hasta el siglo XIV<sup>161</sup>.

Igualmente, también se ha documentado el proceso de reocupación de teatros y su conversión en fortalezas, tal y como se constata en Aspendos o en Bosra, contribuyendo así a su extraordinaria conservación<sup>162</sup>. En al-Andalus únicamente un caso permite apuntar esta hipótesis. Nos referimos al teatro de Cádiz en el que el *Dikr* aludía a “restos de templos antiguos (*āṭār haykal al-awwal*) y dos castillos (*ḥuṣnān*), uno llamado Sancti Petri y el otro *al-Mal‘ab* (el Teatro)”<sup>163</sup>. La referencia, por tanto, es a una “fortaleza del teatro” (*ḥiṣn al-mal‘ab*), y la alusión puede ser simplemente una interpretación de las ruinas, pero podría también hacer referencia a la reocupación de sus ruinas como fortaleza. De hecho, la alcazaba medieval, a la que se le supone un origen islámico, y que experimentó unas importantes remodelaciones llevadas a cabo por Alfonso X, se alzaba justamente sobre la *cavea* del teatro y su pórtico<sup>164</sup>.

#### IV. Reinterpretación.

La reinterpretación de las evidencias del pasado es otro de los procesos más interesantes que se evidencian en al-Andalus. Bajo el término reinterpretación debemos incluir aquellos ejemplos en los que se dota de significado y explicación al pasado para integrarlo en el presente y justificar así su utilidad y sentido. El pasado, por tanto, es reelaborado y alterado, pero también salvaguardado y, desde este punto de vista, supone un paso más allá respecto a la reutilización y a la reocupación<sup>165</sup>.

Hay tres aspectos que evidencian este tipo de reinterpretación del pasado. En primer lugar, la reinterpretación simbólica e ideológica de determinadas piezas reutilizadas, donde los criterios habituales eminentemente prácticos, constructivos y decorativos no resultan una explicación del todo satisfactoria. En segundo lugar, un

---

<sup>161</sup> Behrens-Abouseif, 2006 y McKenzie, 2007, 246-7, 313.

<sup>162</sup> Redford, 1993, 151.

<sup>163</sup> *Dikr*, 65/71.

<sup>164</sup> Corzo, 1992b, 136. Fierro Cubiella, 2008, 19-20, hace remontar la construcción del castillo al siglo X, aun cuando no hay evidencias arqueológicas de ello.

<sup>165</sup> He escogido estos dos términos “re-interpretados” y “re-imaginados” para expresar un proceso por el cual la imagen o la pieza es re-presentada tras un proceso de reutilización de manera que adquiere un nuevo significado y sentido al hacerlo. Es una adaptación personal de las reflexiones que suscita a F. B. Flood el término *détournement*, aplicado al uso de los *spolia* (Flood, 2006, 161-2).

caso significativo, las estatuas clásicas, reutilizadas y consideradas como talismanes mágicos, como veremos. Y en tercer lugar cabe distinguir una reinterpretación del propio pasado preislámico y de sus ruinas y monumentos.

#### **A).- Reutilización simbólica e ideológica.**

La reutilización de materiales es un fenómeno ampliamente generalizado que ha sido atestiguado en todo el Mediterráneo y que obedece a criterios estéticos, funcionales y eminentemente prácticos en los que el valor simbólico no está presente<sup>166</sup>. Teniendo esto en cuenta, debemos distinguir aquellos casos en los que esta reutilización de materiales antiguos se produce en contextos o estructuras donde las explicaciones tradicionales resultan simples e insuficientes y donde entran en juego otros criterios<sup>167</sup>. Parece lógico diferenciar entre el uso de materiales con fines prácticos, como puede ser el empleo de piezas antiguas en las esquinas de las casas como refuerzo, y aquellos otros casos en los que por la cantidad, disposición o calidad de los materiales no podemos considerar que la reutilización se deba a una mera solución de facilidad, a una falta de habilidad técnica, e incluso que pueda ser interpretado como un signo de decadencia, como denunciaba P. Cressier<sup>168</sup>.

De este modo, en varios casos se detecta que estos materiales han sido “re-interpretados” o “re-imaginados” y se les reserva un papel especial o simbólico en la construcción. Pienso que serían solo unos pocos los que se pueden ajustar a estos criterios. Por ejemplo, se ha apuntado que la reutilización de piezas en el aljibe de Mérida buscaba escenificar el dominio omeya sobre la ciudad y sus habitantes, empleando piezas de un edificio vinculado al pasado de la ciudad y obligando a los emeritenses a inclinarse ante ellos al entrar en la escalera del aljibe en busca de agua, aceptando así la autoridad omeya, tal y como señalaba F. Valdés<sup>169</sup>. No creo que en este caso podamos sostener esta afirmación y apuntar a una interpretación simbólica y triunfalista de la reutilización, puesto que las piezas reutilizadas son tanto romanas como visigodas y tienen un carácter eminentemente decorativo y constructivo.

---

<sup>166</sup> Deichmann, 1975; Goodwin, 1977; Greenhalgh, 1989, 1999, 2005, 2009, 2012; Saradi, 1997; Kinney, 2001.

<sup>167</sup> Kinney, 1995; Schattner y Valdés, 2009.

<sup>168</sup> Cressier, 2001.

<sup>169</sup> Valdés, 1995.

Otro caso similar e igualmente dudoso en mi opinión es la reutilización de diferentes piezas en el puente y en el sector de la Puerta de Alcántara de Toledo. Según apuntaban R. Barroso, J. Carrobles y J. Morín, resulta factible pensar que estas piezas, por su colocación visible y estratégica, así como por el uso general de material visigodo, serían un ejemplo de “reutilización consciente” del pasado toledano en busca de una legitimación del poder de los omeyas como conquistadores de la ciudad y dominadores de al-Andalus<sup>170</sup>. Creo más bien que, de poder señalar un sentido distinto al meramente constructivo y decorativo, éste sería acaso un valor profiláctico o talismánico, similar al que veremos para algunas imágenes y estatuas situadas en las puertas y murallas de las ciudades andalusíes.

Algo similar también se ha apuntado acerca del conjunto de estelas reutilizadas en Gormaz que “debió actuar como ‘signo’, y cuyo papel, dado el repertorio iconográfico utilizado, era apotropaico, profiláctico, con más razón todavía en una zona y en un momento de *yihād*”<sup>171</sup>. En nuestra opinión, su sentido debe ser nuevamente similar al de las imágenes situadas en puertas y murallas, sin olvidar que la reutilización en estos espacios es un aspecto ampliamente documentado y habitual. Sin embargo, el hecho de que las estelas no se localicen en la entrada principal de la fortaleza, en el sur, sino en el lienzo oeste, en uno de los extremos de la fortaleza y frente a la fontera cristiana, quizás nos señala algo distinto: ¿Más que una protección era una advertencia contra las tropas cristianas?.

Tampoco creemos que haya que apuntar un sentido ideológico en la reutilización de los sarcófagos en *Madīnat al-Zahrā'* más allá de su eminente función decorativa y estética. Recientemente S. Calvo Capilla ha planteado una sugestiva hipótesis acerca del significado otorgado a estos sarcófagos reutilizados. Aun aceptando su uso como pilas de agua, plantea la posibilidad de relacionar su presencia con el uso dado a las salas y patios en los que se encontrarían. En concreto, señala que el Patio de los Pilares y el Patio de los Relojes no tendrían un uso administrativo, como apuntaba A. Vallejo, sino que deben vincularse con determinados espacios consagrados al saber (biblioteca, educación de los príncipes, astronomía). De este modo, los sarcófagos y estatuas

---

<sup>170</sup> Barroso Cabrera, *et al.* 2009, 191-3.

<sup>171</sup> Valdés, 1977, 1978-9 y Cressier, 2001, 317.

ubicados en ellos serían “alegorías del Saber de los Antiguos” y “su significado debía ser comprendido en gran medida”<sup>172</sup>.

La hipótesis, pese a ser ciertamente sugestiva, obvia la amplia distribución de sarcófagos (y estatuas) a lo largo de toda la ciudad palatina, tanto estancias privadas como públicas, y obvia también el hecho de que la arqueología y las fuentes árabes coinciden en resaltar su reutilización como fuentes y su sentido eminentemente decorativo y estético<sup>173</sup>. En nuestra opinión, la reutilización de material preislámico en *Madīnat al-Zahrā'* (sarcófagos figurados y lisos, y estatuas) es muy destacada por la calidad y cantidad de las piezas, pero responde justamente a ese “gusto anticuario” al que aludía J. Beltrán, es decir, al aprecio de las piezas por su belleza y antigüedad<sup>174</sup>.

El único ejemplo de reutilización simbólica e ideológica que considero como tal es la mezquita de Córdoba. El esquema que dibujan los materiales reutilizados sigue criterios constructivos y decorativos, pero sirve igualmente para prestigiar y jerarquizar espacios, en concreto los accesos, la nave central y parte del muro de la *qibla*, un esquema que, como ha resaltado A. Peña recientemente, coincide con el recorrido procesional del emir hasta el lugar donde lleva a cabo la oración (Fig. 58). Según afirma, “la principal motivación para el uso de *spolia* en la mezquita de Córdoba debió ser de índole ideológica”<sup>175</sup>. De hecho, tal y como sostiene este autor, la posición del emir o califa solía remarcarse en este tipo de edificios y así sucede en las mezquitas de Damasco y Jerusalén, donde la antesala del *mihrāb* está cubierta por una cúpula, en la mezquita de Qayrawān, donde encontramos dos fustes de pórfido rojo y una cúpula, y en la mezquita de Córdoba, en concreto en la ampliación efectuada por ‘Abd al-Raḥmān II, donde se encuentran dos fustes acanalados (posiblemente bizantinos, sostiene A.

---

<sup>172</sup> Calvo Capilla, 2012, 148 y ss, 2013 y 2014 especialmente. A. Vallejo, 2010 apuntaba al uso administrativo en función de una cerámica aparecida.

<sup>173</sup> Calvo Capilla se centra en las referencias acerca del pasado preislámico peninsular y sus ruinas y destaca las traducciones y la bibliofilia del califa al-Ḥakam II. Cuando la cuestión se centra en los sarcófagos, el argumento consiste sólo en señalar que al menos dos de los sarcófagos representan a musas y filósofos, o que los relojes hallados en el Patio de los Relojes se relacionan con la astronomía de la época. Cuando la autora presentó esta ponencia en las V Jornadas Complutenses de Arte Medieval, A. Vallejo, ex-director del yacimiento, no se mostró del todo de acuerdo con la hipótesis.

<sup>174</sup> Beltrán Fortes, 1988-9, 109.

<sup>175</sup> Peña, 2009, 268. P. Creesier, 2001, observaba en cambio un esquema religioso en T.

Peña), así como en la ampliación de al-Ḥakam II, donde la antesala está delimitada por arcos polilobulados y sendas cúpulas<sup>176</sup>.

A este hecho se deben añadir otras consideraciones que refuerzan el carácter simbólico e ideológico del reaprovechamiento de material en la mezquita. Por un lado, la reutilización obedece aquí a una tradición constructiva que los omeyas ya habían puesto de manifiesto en las mezquitas construidas en Oriente. Ello confiere al oratorio cordobés un carácter dinástico muy singular. De hecho, la dinastía abbasí no parece hacer uso de material preislámico de forma tan masiva y significativa como la de los omeyas<sup>177</sup>. Por otro lado, el uso de materiales antiguos es una prerrogativa regia asociada al poder ya desde Constantino. Desde este punto de vista, se acentúa así el papel del emir como soberano plenamente legítimo. Quizás por esto mismo ‘Abd al-Raḥmān II utiliza en su ampliación materiales provenientes no sólo de Córdoba, sino también de Mérida.

De esta manera, la reutilización de material antiguo está asociada, por su antigüedad y prestigio, a la figura del emir y califa, a su posición como Príncipe de los Creyentes y al ejercicio de su autoridad. Estos vestigios sirven para remarcar la propiedad y la legitimidad, y, por su valoración especial, son aptos para integrar o conformar el espacio del poder. Es en este sentido en el que quizás deben entenderse también los anteriores ejemplos en los que, el uso de estos materiales parece ser una atribución exclusiva del soberano. Es por eso que se hace uso de ellos al conquistar una ciudad rebelde como Mérida o Toledo, en las fortalezas reconstruidas como baluarte de al-Andalus en el caso de Gormaz o en la ciudad palatina de *Madīnat al-Zahrā’*.

### **B).- Reinterpretación de estatuas como talismanes mágicos.**

Las noticias referentes a estatuas constituyen uno de los aspectos más llamativos de las fuentes árabes y de las evidencias atestiguadas por la arqueología. Su reutilización obedece a criterios prácticos y estéticos como en otros casos. Por ejemplo, la localización de estas imágenes figuradas en una ubicación particular, las puertas y murallas de las ciudades andalusíes, podría tener una mera razón práctica: muchos de los cementerios se encuentran a las afueras de las ciudades y sería fácil emplazarlas en

---

<sup>176</sup> Como señala A. Peña este esquema procesional reservado al emir coincide con las propuestas ya planteadas por J. Sauvaget y R. Hillenbrand, quien señalaba que determinados aspectos del diseño de las mezquitas omeyas pretendían justamente recalcar la importancia del califa en las ceremonias religiosas.

<sup>177</sup> Peña, 2009, 2010; Finster, 2009.

las puertas como material de acarreo<sup>178</sup>. Sin embargo, cabe considerar también otros criterios. Por un lado, las puertas y murallas de las ciudades constituyen un símbolo de la misma y, por tanto, estas piezas fueron consideradas como símbolos de la ciudad, como muestra de su poder militar y riqueza<sup>179</sup>. Por otro lado, las fuentes árabes indican que estas estatuas e imágenes eran consideradas talismanes y tenían propiedades mágicas. Es en este aspecto en el que voy a incidir.

Algunas noticias resultan llamativas en este sentido como, por ejemplo, la referencia de al-Ĥimyarī acerca de la estatua en Lamaya a la que había hecho referencia brevemente. Según señala, de su nariz derecha caían gotas de agua. Las mujeres debían colocar su mano debajo de ella. Si la gota de agua caía en su mano era prueba de que era virgen, pero si no lo era, la gota caía al lado, pese a todos los intentos por colocar la mano para recibirla<sup>180</sup>. En otros casos, las estatuas resultan estar animadas: se mueven, gritan, sudan y lloran<sup>181</sup>. Y a otras se les atribuyen poderes mágicos y talismánicos en conexión con la astrología, empleando en casos concretos el término talismán (*tilasm*)<sup>182</sup>. Todo ello constituye un aspecto enormemente interesante puesto que esta singular reinterpretación de las estatuas preislámicas sirve justamente para vencer las reticencias que pudieran inspirar unas imágenes vinculadas siempre con la *yāhiliyya* y el paganismo, integrándolas en el presente andalusí, reinterpretándolas y otorgándoles una función determinada. De hecho, se podría aducir que las destrucciones y mutilaciones de imágenes a las que antes aludíamos tienen en realidad la intención de “neutralizar” estas estatuas y quitarles justamente su componente mágico<sup>183</sup>.

La reinterpretación mágica de estas estatuas es un fenómeno bien conocido y documentado ya en la tardoantigüedad y en otras regiones del Mediterráneo<sup>184</sup>. En

---

<sup>178</sup> Greenhalgh, 2009, 221.

<sup>179</sup> Greenhalgh, 1999, 801-2, 809-10; 2009, 221-4; Ciranna, 2005, 56.

<sup>180</sup> Al-Ĥimyarī, *Rawḍ*, 511/204-5. Bresc, 1992, 69, alude precisamente a un tipo de estatuas presente en las fuentes y que se distingue por ser “dispensadoras de saber”, en el que encaja este tipo de noticias.

<sup>181</sup> En el mundo musulmán los relatos de las *Mil y Una Noches* contienen este tipo de noticias referidas a estatuas animadas o autómatas: Khawam, 1975; Tuczay, 2005; Duggan, 2009. Por ejemplo, un jinete de cobre indicaba con el brazo la dirección a la Ciudad de Cobre (Vernet, 1975, noche 570, 824).

<sup>182</sup> *E.I.* 2ª ed. y Corriente, 1997, 332.

<sup>183</sup> Flood, 2002, 648. Varios casos de destrucciones de estatuas entran dentro de esta idea. Por ejemplo, el obispo de Gaza en el siglo V d. C expulsa a un demonio de una estatua de Venus, que se rompe. O en el siglo IX el patriarca de Constantinopla acaba con una amenaza de los bárbaros al mutilar una estatua con tres cabezas en el Hipódromo de la ciudad: James, 1996, 15 y 17, nota 62.

<sup>184</sup> Faraone, 1992; James, 1996; Pugliara, 2003; Vorster, 2008; Corbeill, 2009 y Chatterjee, 2011. Estatuas con similares propiedades son mencionadas en el mundo bizantino y en Constantinopla. Remito al quinto capítulo, nota 26. En Roma y en las conocidas guías de peregrinos que relataban los



realidad, la conexión con el antiguo paganismo es quizás el aspecto más llamativo de esta reinterpretación islámica de las estatuas clásicas. El origen de la misma parece estar vinculado justamente a las comunidades helenizadas de los sabeos de Harran, donde la conexión con las tradiciones herméticas y astrológicas parecen estar en la base de estas ideas<sup>185</sup>. De hecho, la conexión entre los talismanes y la astrología aparece una y otra vez en las fuentes andalusíes, de tal manera que, se puede apuntar a una posible relación entre estas noticias y el desarrollo de las ciencias de los astros en al-Andalus ya en la segunda mitad del siglo X, cuando aparecen obras que ahondan justamente en esta conexión entre astrología y magia talismánica: el *Libro de las Cruces*, una traducción latina del taller de Alfonso X de una obra árabe del siglo VIII-IX sobre astrología, así como el tratado andalusí de Ibn al-Ḥātim (s. X), conservado en una versión bilingüe árabe-latina del s. XV, el *De imaginibus caelestibus*, y sobre todo, dos obras: el *Gāyat al-ḥakīm* (“El Objetivo del sabio”), traducida al latín en la corte de Alfonso X el Sabio con el título de *Picatrix* y el *Rutbat al-ḥakīm* (“El Grado del sabio”), ambas del mismo autor, identificado con Abū l-Qāsim Maslama al-Qurṭubī (m. 353/964)<sup>186</sup>.

Las estatuas e imágenes talismánicas quedan definidas por varios aspectos o características que se nos consignan en las noticias: una localización determinada y precisa, frecuentemente se alude a un origen preislámico y sustentan su eficacia en la analogía, es decir, adoptan la imagen de aquello sobre lo que ejercen su poder. Están realizadas en piedra, mármol, bronce, oro u otro metal precioso y basan su poder en una correspondencia o influencia con entes superiores que por lo general se refieren a un planeta o figura celeste<sup>187</sup>. Gracias a ello protegen una ciudad, una región o incluso un país, pero si son alterados de alguna manera, el encantamiento de disuelve y el talismán deja de ser efectivo<sup>188</sup>.

---

maravillosos monumentos y ruinas en las *Mirabilia Urbis Romae* encontramos referencias a estatuas prodigiosas: Nallino, 1966.

<sup>185</sup> El *Corpus Hermeticum* y *Asclepio* son obras redactadas entre los siglos II y III d. C. muy difundidas y que inciden en los aspectos mágicos y talismánicos de las estatuas. Posteriormente estos textos serán fundamentales para los sabeos de Harran: Copenhagen, 2000, 59; Pingree, 2002.

<sup>186</sup> Acerca de Ibn al-Ḥātim y el *De imaginibus caelestibus*: Oliveras, 2009. Acerca del *Gāyat al-ḥakīm/Picatrix* y del *Rutbat al-ḥakīm* y del desarrollo de la astrología en al-Andalus remito a l cuarto capítulo, nota 3 y al sexto capítulo, nota 91.

<sup>187</sup> Loinaz, 2012, 180. La definición de *ṭilasm* es “an inscription with astrological and other magic signs or an object covered with such inscriptions, especially also with figures from the zodiacal circle or the constellations and animals which were used as magic charms to protect and avert the evil eye”, *E.I.* 2ª ed.

<sup>188</sup> Bresc, 1992, 69; Calasso, 1992, 88; Hernández, 1996, 329. Sobre el recurso a la analogía o *similia similibus curantur*: Doutté, 1909, 143 y ss; Frazer, 1986, 33-63; Calasso, 1992, 90; Flood, 2006, 154 y ss. y Boudet *et al.* 2011. Flood, 2006, 160, habla de una eficacia extra que la antigüedad otorga a estos

Según las fuentes árabes, cabe identificar al menos tres tipos de funciones asignadas a estas estatuas con poderes talismánicos en al-Andalus y que pueden ser diferenciadas según el tipo de imagen que se reutiliza y dónde se emplazan.

### **Estatuas talismánicas frente a enemigos**

En primer lugar, destaco aquellas estatuas que representan al enemigo y cuya función es conjurar la amenaza que se cierne sobre el país y garantizar su protección. Éste es el caso de las imágenes de la Casa Cerrada de Toledo o del Ídolo de Cádiz.

Las imágenes de la Casa Cerrada estaban pintadas en un paño, según unos autores, o eran auténticas estatuas según otros, e iban acompañadas de una advertencia que señalaba que “entrarán en este país aquellos cuyos atributos y descripción es ésta y la poseerán y se harán con ella”<sup>189</sup>. La noticia corresponde a una tradición oriental, como ya indicamos. Tanto Ibn Ḥabīb como Ibn ‘Abd al-Ḥakam remiten su narración a Egipto y de hecho en esa región se emplazan varias noticias similares al relato de la Casa de los Cerrojos. Por ejemplo una estatua de un jinete de bronce con arco en la espalda habría sido enterrada por los romanos en Fustat para retrasar la conquista árabe de Egipto<sup>190</sup>. Resulta pues probable que el relato fuera simplemente un *topos* aplicado al contexto andalusí como una forma de explicar y legitimar la rápida conquista musulmana<sup>191</sup>. En todo caso lo interesante es el tipo de interpretación que se hace de estas imágenes como talismanes: presentan una localización determinada, imagen análoga de aquello que se quiere evitar, origen preislámico (por ejemplo, al-Maqqarī señala que estas imágenes habían sido construidas por los griegos tras consultar las estrellas y ver el peligro que deparaba para ellos el futuro), protegen una región, y una vez alterados pierden su poder y se desata la desgracia. Sólo dos autores se refieren a ellas como talismanes (*talismāt*), Ibn ‘Idārī y al-Maqqarī, aunque la mayoría vincula el descubrimiento de las imágenes con la posterior conquista musulmana de la Península<sup>192</sup>.

---

talismanes, un “antiquity effect”. El material de estos talismanes es otro factor determinante. Flood, 2006, 149, nota 22, opina que ciertas tradiciones aludirían a la habilidad del metal de advertir a los genios y demonios. Algo similar ha señalado Milwright, 2005, 216, con respecto al mármol.

<sup>189</sup> Ibn Ḥabīb termina añadiendo que en ese mismo año tuvo lugar la conquista musulmana: Ibn Ḥabīb, *K. Ta’rīj*, 140-1; Hernández, 1996, 200.

<sup>190</sup> Delpech, 2007, 119, nota 43 y 44. También al-Qazwīnī alude a un templo edificado, según algunos por la reina Daluka, que protegía a Egipto de sus enemigos: Calasso, 1992, 90-1.

<sup>191</sup> Krappe, 1924, 1928a y b; Hernández, 1996, 202; Delpech, 2007; Clarke, 2012, 84-101.

<sup>192</sup> Al-Maqqarī, *Nafh*, I, 251/I, 257-63; Ibn ‘Idārī, *Bayān*, II, 3/5.

Por su parte, el Ídolo de Cádiz, era considerado un ídolo *ṣanam* de la *yāhiliyya*, pero también un talismán que protegía todo al-Andalus y que estaba conectado con una sabiduría ancestral (*lahu sha'n fi l-ḥikma*)<sup>193</sup>. De este modo, los autores árabes, particularmente los tardíos, asociaban el destino de uno con el del otro. Por ejemplo, al-Ḥimyarī afirma que según un “autor versado en las predicciones curiosas”, el ídolo fue erigido para proteger al-Andalus. Cada uno de los miembros de la estatua (cabeza, pecho, etc.) representaban una zona concreta de la Península y cada daño que sufría la estatua tenía su reflejo en ella<sup>194</sup>. Además, algunos autores indican que la estatua representaba a un beréber (*barbar*) y que el ídolo habría sido construido para impedir que estos enemigos pudieran conquistar la ciudad<sup>195</sup>. Otros en cambio señalan que la estatua impedía la llegada de naves enemigas procedentes del Océano<sup>196</sup>. Solo algunos autores identifican a estos enemigos: los *ma'yūs*, es decir, los idólatras, en este caso con los normandos, vinculando así el Ídolo con aquellos que son idólatras. Al-Zuhrī en cambio nos da una visión opuesta. Establece una clara vinculación entre la destrucción del faro y el cese de las incursiones de los normandos y de sus naves<sup>197</sup>.

### **Estatuas talismánicas protectoras de ciudades: el ejemplo de Venus**

En segundo lugar, otro tipo de talismanes se refieren a aquellas estatuas que se localizan en las puertas y murallas de las ciudades y que parecen proteger la ciudad frente a cualquier tipo de amenaza. De hecho, las puertas de las ciudades eran el lugar indicado para colocar amuletos y talismanes que habrían de proteger a toda la ciudad, como por ejemplo en las puertas de Micenas y Hattusas, custodiadas por leones. La misma idea aparece en distintas obras acerca de la creación de amuletos y talismanes<sup>198</sup>. Por ejemplo, F. B. Flood aludía al león que custodiaba una de las puertas de la ciudad

<sup>193</sup> Ibn Ḥayyān, *Muqtabis*, ed. Makkī, 1973, 277-8.

<sup>194</sup> Al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 448-9/175-6.

<sup>195</sup> Ibn al-Jallikān, *Wafayāt*, V, 324-7; Yāqūt, *Mu'ayyam*, IV, 290-1/235-7; al-Qazwīnī, *Ātār*, 369/trad. Roldán, 1990, 145-6; *idem*, *K. 'ayā'ib*, 124; al-Maqqarī, *Nafh*, I, 244-5/I, 21, 71-80, 257-263.

<sup>196</sup> Al-Dimasqī, ed. Mehren, 1874, 348 y Hernández, 1996, 94. La *General Estoria* de Alfonso X (cap. 420) también señalaba que las naves no podían acercarse a la torre ni a la ciudad de Cádiz.

<sup>197</sup> El término *ma'yūs* designa a los “magos” o “idólatras”, pero también es empleado como categoría religiosa y jurídica que designa a los que no son seguidores del Libro ni tienen profeta conocido y han de pagar la *yizya*. Designa a los vikingos, pero también a los vascos: *E.I.* 1ª y 2ª ed. y Epalza, 2008. Al-Mas'ūdī es el primer autor que hace referencia a los *ma'yūs* y al ídolo para señalar que los *ma'yūs* llegaban a esta zona cada doscientos años provenientes de un canal, distinto del que conducía al faro de cobre: al-Mas'ūdī, *Murūy*, ed. corregida por Pellat, 1966, I, n° 404. Al-Zuhrī, *K. al-Ŷugrāfiyya*, 215/161-2.

<sup>198</sup> Por ejemplo, en una de estas “recetas” que se han hallado en los documentos de la Geniza del Cairo: Burnett, 1996, 13; Flood, 2006, 153 y Faraone, 1992, 39.

persa de Hammadhan, atribuido a *Balinas* (Apolonio de Tiana), y que funcionaba como un talismán frente al frío y las duras condiciones del invierno de Persia<sup>199</sup>.

Las referencias andalusíes ya eran catalogadas por L. Torres Balbás como talismanes, aunque no todos los casos presentan iguales características<sup>200</sup>. En el caso de las estatuas mencionadas en Écija la función protectora parece quedar sugerida: se indica que las imágenes estaban colocadas en las almenas a modo de soldados, vigilando los accesos a la ciudad<sup>201</sup>. Igualmente, en la referencia al caballo de piedra que al-‘Uḍrī sitúa en *Madīnat Ibīra*, la función protectora de la imagen resulta evidente puesto que cuando ésta es destruida también lo es la ciudad<sup>202</sup>. Y en Niebla, las imágenes se encuentran en la muralla sosteniéndola sobre sus cuellos, según la descripción que hacen los autores árabes. Quizás podríamos pensar entonces en varias estatuas empotradas en los muros y su sentido sería eminentemente práctico. Sin embargo, al-Qazwīnī, al-Ḥimyarī y el *Dīkr* nos indican además el nombre que recibían: de las cuatro imágenes (*taṣawīr*) que se mencionan, un ídolo (*ṣanam*) era llamado popularmente *Dardiyā*, y otro era conocido por *Muḥīkā*<sup>203</sup>. El que se constate su nombre es algo muy poco frecuente, e igualmente resulta llamativo que se aluda a ellas como *aṣnam* o ídolos, un término que evoca directamente la *yāhiliyya*. Todo ello sugiere algo que va más allá de una simple reutilización práctica y que apunta a una reinterpretación simbólica o talismánica.

Otras noticias son más claras con respecto a su función como talismanes y evidencian además una clara conexión astrológica. Un buen ejemplo de ello es la estatua de Córdoba situada sobre la Puerta de la Estatua o *Bāb al-Ṣūra*, es decir, la puerta del Puente, el principal acceso a la ciudad. No se indica que fuera un talismán, sino que se refieren a ella como la representación de la protectora o señora (*ṣāḥiba*) de la ciudad:

---

<sup>199</sup> La explicación del fenómeno residiría quizás en que la evocación de la constelación Leo vinculada al Sol y al calor: Flood, 2006, 149-150.

<sup>200</sup> Torres Balbás, 1982, II, 647-653.

<sup>201</sup> Ibn Ḥayyān, *Muqtabis*, V, 33/53 y al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 53/20.

<sup>202</sup> Al-‘Uḍrī, *Tarṣī*, 88/trad. Sánchez Martínez, 1976, 51 y reproducido también por *Dīkr*, 32/26 y por al-Ḥimyarī en *Rawḍ*, 28/37.

<sup>203</sup> Este pasaje y su transmisión a los autores posteriores ha sido analizado por L. Molina. Para al-Qazwīnī: Molina, 1982, 252 nota 7; al-Ḥimyarī: *Rawḍ*, 507-8/trad. Molina, 1982, 252, nota 8; *Dīkr*, 59-60/66. Al-‘Uḍrī no menciona los nombres de estos dos ídolos: al-‘Uḍrī, *Tarṣī*, 110 y trad. en Molina, 1982, 251, nota 6. Las grafías varían: el *Dīkr* indica *Dardiyā* y *Muḥīkā*; al-Qazwīnī: *D.r.d.y.ā* y *M.kijā* y al-Ḥimyarī señala: *D.r.d.b* y *M.k.b.h.*

“En este año [397, empieza el 27 de septiembre del 1006] se produjo una conjunción de los siete planetas en Leo (*Asad*) [signo del fuego], que luego llegó a Spica (*al-Sunbula*), que es Virgo (*al-'adrā*) [signo de tierra], señora (*ṣāhibā*) de Córdoba, de la cual los sabios antiguos (*aqādim ḥukamā'i-him*) colocaron su imagen (*ṣūra*) sobre la puerta de la alquibla de su ciudad, que es la puerta del puente (*Bāb al-Qanṭara*). Dijeron que en ella [conjunción] se produjo el dominio (*isti'lā*) de Saturno (*al-Zuhal*) e indicó la ruina del estado”<sup>204</sup>.

Ibn 'Idārī es el autor de esta noticia, pero en realidad parece estar recogiendo la opinión que suscitó esta conjunción de planetas entre los astrólogos de Córdoba, en concreto la de Maslama al-Ma'yūrī <sup>205</sup>. La influencia de Saturno era considerada nefasta y este tipo de conjunciones se entienden como factor determinante para grandes cambios históricos. Todo ello fue interpretado como el fin del Califato y el estallido de la *fitna*<sup>206</sup>.

Igualmente interesante es la mención de Ibn 'Idārī a los sabios antiguos como los responsables de colocar la imagen. Puede que la atribución sea un cliché, pero resulta factible pensar que se trataba de una estatua clásica reutilizada<sup>207</sup>. Así se han pronunciado la mayoría de autores que se han dedicado a estudiar la estatua de Córdoba. E. Lévi-Provençal pensaba que se trataba de una escultura clásica que representaría a una diosa pagana, identificada por los musulmanes como la Virgen María interpretando literalmente la referencia a '*adrā* (virgen)<sup>208</sup>. E. Santiago rechazó esta conclusión y apuntaba a una lectura errónea del arabista francés que leyó *al-'adrā* y no *al-Udrā*<sup>209</sup>. La respuesta a esta nueva lectura vino de la mano de M. Ocaña, que se decantaba por la posibilidad de que la figura representara la constelación Virgo, sin descartar tampoco la

---

<sup>204</sup> Ibn 'Idārī, *Bayān*, III, 13-5/trad. Mañllo, 1993, 21.

<sup>205</sup> La noticia evidencia la existencia de un nutrido grupo de astrólogos en la capital de al-Andalus desde finales del siglo X, tal y como señalan Vernet, 1970 y Samsó, 1979, 230 y nota 14. En cuanto al papel de los astrólogos: Saliba, 1992. Maslama al-Ma'yūrī fue astrólogo en la corte: Samsó, 1992, 80-110. Un tratamiento de esta conjunción y de las distintas fuentes que lo recogen en Samsó, 2004, 488-496, quien apunta que estas predicciones debieron surgir entre los círculos de oposición a Almanzor.

<sup>206</sup> Acerca de la influencia nefasta de Saturno puede servir de ejemplo las *Memorias* del rey 'Abd Allāh de Granada (García Gómez y Lévi-Provençal, reed. 2005, 83). En todo caso, no será la única estatua asociada a la misma fecha. Lo veremos también en el Ídolo de Cádiz.

<sup>207</sup> Debí de ser quizás una imagen de Venus o que, por su identificación con la constelación de Virgo, se tratara de una imagen femenina, sentada o de pie, con espigas en cada mano, tal y como apuntaba M. Ocaña 1982, 448 y ss, siguiendo las representaciones islámicas que conocemos de la constelación de Virgo. Esta representación encajaría más con las imágenes que conocemos de Ceres o Cibeles y que suelen portar espigas: Elvira Barba, 2008, 348 y 118.

<sup>208</sup> Lévi-Provençal, 1957, 236.

<sup>209</sup> Santiago Simón, 1969-70.

opinión del arabista francés<sup>210</sup>. La última interpretación es la de M. Ación que apuntaba que ésta y otras estatuas femeninas de al-Andalus representan al planeta Venus (*Zuhara*)<sup>211</sup>.

La hipótesis de una vinculación con Venus es realmente interesante y merece nuestra atención. En efecto, la estatua de Córdoba no es la única que puede ser vinculada con Venus. Ibn ‘Iḍārī también recoge también la noticia relativa a la estatua de *Madīnat al-Zahrā*’ y a cómo el califa almohade ordenó arrancarla en el año 585-6/1190. Al hacerlo, identifica la estatua con Venus:

“Mandó arrancar la estatua (*ṣuwara*) que estaba sobre su puerta y fue una coincidencia que soplase un viento huracanado, al atardecer de aquel día, causando en la tienda de la zaga algún daño y cortando un poco sus cuerdas. Propalaron los ignorantes de la plebe de Córdoba que aquello se debía a la estatua de Venus (*Zuhara*), pues era un talismán (*ṭilasm*) para las cosas que se rompían. Llegó esto a conocimiento de al-Mansūr [el califa] y lo tomó por una de las ciencias de la gente antigua de Córdoba y por una de sus imbecilidades y credulidades vituperables”<sup>212</sup>.

Recordemos igualmente las menciones al templo o montaña de Venus (*haykal al-Zuhara/Īabal al-Zuhara*) en la confluencia entre al-Andalus y el reino de los francos. E incluso se podría apuntar acaso a la estatua de Pechina, sobre la que al-Ḥimyarī, copiando seguramente a al-Bakrī, señalaba las circunstancias de su reutilización y que remiten directamente al ejemplo cordobés: indica que unos marinos (*al-baḥriyyūn*) provenientes del norte de África se habrían asentado en el lugar, obteniendo la autorización de los emires cordobeses para fundar un emporio mercantil independiente, Pechina. Al-Ḥimyarī señala que “para su construcción y adorno tomaron modelo de

---

<sup>210</sup> Ocaña, 1982, 448-9. J. Samsó corroboró las hipótesis de Ocaña: Samsó, 1985-6, 89; 1992, 80. La constelación zodiacal de Virgo tiene como estrella más importante la *Spica Virginis* de los romanos. La vinculaban en la antigüedad con Démeter, la diosa de la fertilidad. *Al-Sunbula* es en árabe espiga y *Adra* es Virgen, de ahí la conexión con Virgo. Véase las representaciones en Ocaña, 1982, 448 y ss. Virgo aparece también mencionada en el *Calendario de Córdoba*, ed. Dozy y trad. Pellat, 1961, 12-3 y 134-5. También “al-Sunbula” y “al-Simāk” en *EI*, 1ª ed. y Carboni, 1997, 3-6, 15 y 35.

<sup>211</sup> Ación, 1995, 189-190, subrayaba precisamente la conexión astrológica de este tipo de imágenes y le otorgaba una función profiláctica. En la misma línea Calvo Capilla, 2012, 134-5.

<sup>212</sup> Ibn ‘Iḍārī, *Bayān*, ed. Huici Miranda, 1953, 158-9; *Anónimo de Madrid y Copenhague*, 60-1/trad. F. Maillo, 1993, 64. También Castejón, 1961-2, 74 y Vallejo, 2010, 178 y 262. El nombre de *Zuhara* resulta ciertamente próximo al de la ciudad palatina.

Córdoba; sobre una de las puertas de la ciudad colocaron una estatua (*ṣūra*) semejante a la que se encuentra en Córdoba sobre la Puerta del Puente”<sup>213</sup>.

La influencia talismánica y protectora de Venus sobre Córdoba y aun en todo al-Andalus queda también refrendado por varias noticias. En el *Libro de las cruces* se señala que “los grados que son termino de Uenus en el signo de Virgo son ensenorados et apoderados en Cordova”<sup>214</sup>. Venus parece haber ejercido también una influencia especial sobre los andalusíes, según señala al-Bīrūnī, quien indica que el planeta era protector de al-Andalus<sup>215</sup>. Igualmente, Ibn Gālib, citado por al-Maqqarī, señala que es Ptolomeo el que afirma que, debido a la influencia de Venus, los andalusíes se inclinan al gusto, el cuidado y el placer<sup>216</sup>. Y también refiriéndose a Córdoba, *Rasis* nos dice que “los que la fizieron fundaronla por el firmamento de las estrellas”<sup>217</sup>. La idea se encuentra también en otros tratados como el *Picatrix*, según resaltó M. Ación, donde se nos dice que “en la construcción de las ciudades hay que utilizar las estrellas y en la construcción de las casas los planetas”<sup>218</sup>.

La arqueología también podría apuntar algunas claves al respecto del papel relevante de Venus en al-Andalus. El hecho de que la mayoría de las estatuas mencionadas por los autores árabes en las puertas y murallas sean femeninas y estén en algunos casos documentadas arqueológicamente podría indicar una predilección por esas imágenes clásicas, que serían acaso buscadas, reutilizadas e interpretadas como Venus. Además, resulta significativo destacar el conjunto de monedas andalusíes acuñadas en los momentos inmediatamente posteriores a la conquista islámica de la Península y en la que figura una inscripción latina que proclama la profesión de fe musulmana y una estrella de ocho puntas en el anverso que parece posible identificar con Venus o Hesperia (Fig. 59)<sup>219</sup>. Del mismo modo, quizás cabe pensar en este tipo de representación astral en las estelas reutilizadas en la fortaleza de Gormaz, situadas en el

---

<sup>213</sup> Al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 79/47-8. Acerca de estos “marinos” y su asentamiento en Pechina puede los comentarios de Lévi-Provençal, 1938, 47-8, nota 5.

<sup>214</sup> *Libro de las cruces*, ed. Kasten y Kiddle, 1961, 160. Contiene también una referencia a esta conjunción planetaria con el “mudamento al signo de Uirgo” y que interpreta como la debilidad de los árabes y comienzo del predominio cristiano en la Península (Kasten y Kiddle, 1961, 10).

<sup>215</sup> Ación, 1995, 190; Calvo Capilla, 2012, 135 nota 18. También “Zuhara” en *EI*, 1ª y 2ª ed.

<sup>216</sup> Al-Maqqarī, trad. De Gayangos, 1840-43, I, 121.

<sup>217</sup> *Rasis*, 19; *Cr. 1344*, 35.

<sup>218</sup> Ación, 1995, 189-90; *Picatrix*, ed. Ritter y Plessner, 324, 7 y Villegas, 1978, 357.

<sup>219</sup> Flood, 1999.

lienzo oeste y frente a la frontera cristiana. Quizás fuera una advertencia de que la plaza y al-Andalus entero estaban bajo la protección de Venus.

### **Estatuas talismanicas frente a enfermedades y plagas**

Finalmente, el tercer grupo de noticias referidas a estatuas mágicas o talismánicas lo constituyen aquellas que protegen frente a enfermedades y plagas. Así pues, relacionada con la protección de las ciudades, pero desde un ámbito distinto, encontramos una noticia referida a Zaragoza según la cual las serpientes (*ḥanaš*) no podían entrar en la ciudad. Recogen la noticia varios autores, el más antiguo es al-‘Uḍrī:

“Dicen que en Zaragoza no se da el caso de que entren culebras, ni pueden éstas vivir en la ciudad. Los habitantes afirman que hay un talismán contra las culebras (*ṭilasm al-ḥanaš*), y otros que Zaragoza está construida en su mayor parte con un mármol (*ruḥām*) traído a la ciudad, que es un mármol blando, de una variedad de sal gema, y que las culebras no pueden entrar en los sitios en que hay esta clase de sal”<sup>220</sup>.

Son varias las propuestas que se han formulado acerca del origen y la interpretación de este pasaje. Según J. Vallvé, la noticia de al-‘Uḍrī procedía de las *Etimologías* de San Isidoro<sup>221</sup>. Hoy en día la hipótesis se ha descartado, aunque no deja de llamar la atención que Aḥmad al-Rāzī es el primer autor que se refiere a esta piedra de sal gema blanca<sup>222</sup>. También se propuso que la noticia provenga de una leyenda de origen griego, localizada también en Siracusa y finalmente en Zaragoza<sup>223</sup>. Sin embargo, la hipótesis más factible vincula el rechazo de las culebras con la presencia de dos *tabi'un* enterrados en la ciudad. El propio al-‘Uḍrī se refiere a estos dos figuras: “En la ciudad de Zaragoza murió Ḥanaš b. ‘Abd Allāh aṣ-Ṣan’ānī y ‘Alī b. Rabāḥ al-Lajmī, dos de los más ilustres *tab'ies*. Se conoce el lugar en que están enterrados, situado en el cementerio de la Puerta de la Qibla, en Zaragoza, que son unos montones de piedras”<sup>224</sup>.

---

<sup>220</sup> Al-‘Uḍrī, *Tarṣī*, 23/trad. De la Granja, 1966, 12. La noticia aparece en al-Qazwīnī y al-Ḥimyarī. Otros autores como al-Zuhrī, al-‘Umarī, *Dikr* y al-Maqqarī no aluden al talismán: Souto y Bramón, 1987, 17.

<sup>221</sup> Vallvé, 1967, 245-6.

<sup>222</sup> *Rasis*, 55 de la que parece ser una referencia al material con el que estaba construida la ciudad y que por su color blanco y brillante hizo que fuera denominada “la blanca” (*al-bayda*).

<sup>223</sup> Souto y Bramón, 1987, 17; Bramón, 1992, 143, nota 695. Encontramos alusiones similares en Ibiza y Formentera: Bramón, 1992, 143, nota 695; Delgado Pérez, 2003, 158, 171.

<sup>224</sup> Al-‘Uḍrī, *Tarṣī*, 21-2/De la Granja, 1966, 11. Acerca de estas dos figuras: Marín, 1981.



Nos interesa especialmente Ḥanaš aṣ-Ṣanʿānī, al que se le atribuye la construcción de la mezquita aljama de Zaragoza y que por su nombre (*ḥanaš*) permite establecer una relación entre la tumba de estos personajes y el rechazo a las culebras<sup>225</sup>. J. Hernández ahondaba en esta interpretación y vinculaba la noticia de Zaragoza con otros casos similares en los que la referencia a un hombre santo como talismán frente a las alimañas<sup>226</sup>. La noticia parece haberse fraguado entonces en el siglo X-XI, aunando éste y otros *topoi*<sup>227</sup>. De hecho, el propio al-Maqqarī comenta que la noticia de Zaragoza resulta muy similar a las de otros países<sup>228</sup>.

En este mismo grupo de talismanes frente a plagas y enfermedades debemos también incluir varias noticias de al-ʿUḍrī, por ejemplo, los dos toros de bronce hallados en Lorca y la langosta de oro en la misma ciudad a la que al-ʿUḍrī da de hecho la categoría de talismán (*ṭilasm*). El descubrimiento de los toros supuso la pérdida de su efectividad y que se declarase una enfermedad en el ganado, mientras que el robo de la langosta de la iglesia (*kanīsa*) en la que se encontraba desencadenó una plaga<sup>229</sup>. Además no ha de ser una casualidad que, tal y como ha puesto de manifiesto J. Hernández, estos talismanes zoomorfos se sitúan en la región de Tudmir, una zona eminentemente agrícola y ganadera<sup>230</sup>.

Esta interpretación de las imágenes zoomorfas como representaciones mágicas y talismánicas podría tener sentido igualmente en otros contextos: los baños. En este sentido nos interesa especialmente la conexión existente entre medicina, magia, astrología y religión popular<sup>231</sup>, así como aquellas tradiciones que asocian los baños con lugares de veneración de santones dotados de una especial *baraka*, tal y como veíamos

---

<sup>225</sup> Souto y Bramón, 1987, Samsó, 1992, 23-4 y nota 8.

<sup>226</sup> Ocurre algo similar con ʿUqba b. Nafī que expulsó a las serpientes de Qayrawān. Como señala, ambos casos resultan muy parecidos tanto en la figura protagonista como en el hecho de que en ambas ciudades se ha hecho una interpretación islámica de tradiciones cristianas previas. En este caso el antecedente es S. Cipriano de Cartago, en el caso de Zaragoza, como señalaba J. Vallvé, sería la leyenda de los mártires cristianos: Hernández, 1996, 318-323; Vallvé, 1967, 245-6 y Souto y Bramón, 1987, 15-6.

<sup>227</sup> La protección y *baraka* que brindan las tumbas de estos hombres santos en el mundo musulmán es algo habitual en el norte de África, por ejemplo: Calasso, 1992. En Nápoles la ciudad estaba infestada de serpientes y Virgilio las condujo hacia la Porta Ferrea: Pavía, 1950, 62.

<sup>228</sup> Al-Maqqarī, *Nafh*, I, 121/I, 64-65. Noticias de talismanes frente a serpientes y toda clase de alimañas es algo habitual en Constantinopla o en Hamadán en Persia y se atribuyen a Balinas: Loinaz, 2012.

<sup>229</sup> Para los dos toros: al-ʿUḍrī, *Tarṣī*, 2/trad. Molina, 1972, 48; al-Qazwīnī en *Ātār*, 373, y al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 512-3/ 207, y que señala que son dos toros de piedra. Y para la langosta: al-ʿUḍrī, *Tarṣī*, 2/trad. Molina López, 1972, 47-8 y al-Qazwīnī, *Ātār*, 373 y al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 512-3/207 que omite la iglesia.

<sup>230</sup> Hernández, 1996, 328

<sup>231</sup> Beneito, 1990; Álvarez de Morales, 2006. Para la conexión entre medicina, astrología y magia: Albarracín y Martínez, 1987 y Barkaī, 1996.

en el caso de Zaragoza<sup>232</sup>, o con aquellas ideas que vinculan los genios o demonios (*yinn*) a las enfermedades y la suciedad, que los representan como animales monstruosos, y que indican que el baño es el lugar donde expulsarlos, purificarse y recuperar la salud y la belleza<sup>233</sup>.

Este podría ser el sentido dado al toro de mármol que al-Ḥimyarī mencionaba en uno de los baños de Jaén<sup>234</sup>. La idea parece corroborarse si acudimos a los textos donde se suelen mencionar imágenes zoomorfas en los baños orientales y andalusíes<sup>235</sup>. Y parece extensible al resto del Mediterráneo. Por ejemplo, también se atribuye a Virgilio la construcción de unos baños en Baia y Pozzuoli decorados con imágenes que representaban enfermedades y que indicaban en que baño se podían sanar<sup>236</sup>.

La función que desempeñarían las estatuas femeninas en estos baños sigue siendo, en cambio, una incógnita. Las noticias resaltan únicamente el valor decorativo y estético de las imágenes, como hemos dicho, y por tanto debemos presuponer que éste era su sentido o función. Sin embargo, también podríamos pensar que estas estatuas eran una alegoría de la belleza, la juventud y la salud, y se consideraba que estas imágenes tenían el poder de transmitirlos. En este sentido, al-Ghuzūlī (m. 795/1392), en su *Maṭāli‘ al-budūr*, subraya una idea muy similar. Según indicaba, los baños “deberían contener imágenes de alto mérito artístico y gran belleza, representando a parejas de amantes, jardines y campos de flores, elegantes caballos galopando y fieras bestias; porque imágenes como éstas son apropiadas para potenciar las energías del cuerpo, ya sea animal, natural o espiritual”. Y continuaba citando a un autor anterior, a Muḥammad b. Zakarīyā al-Rāzī (m. 313/925), que subraya la misma idea, pero trazando una interesante conexión con la antigüedad: “Piensa en aquellos sabios del pasado que reflexionaron acerca del baño durante años, y cómo reconocieron con su mente afilada y aguda que se pierde una gran cantidad de energía en el baño. Con inteligencia encontraron un medio para compensar esta pérdida, por lo que pintaron tres tipos

---

<sup>232</sup> Cressier, 1997, 524-5; Ramírez Águila, 1997.

<sup>233</sup> De Epalza, 1989, 23; Álvarez de Morales, 1999, 75 y Arnold, 2004 (1928), 89, nota 3. Acerca de los *yinn* y genios: Henninger, 2004.

<sup>234</sup> Al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 183/88.

<sup>235</sup> Rubiera, 1981, 97-103.

<sup>236</sup> Pavía, 1950, 62. Y en *Picatrix* se alude a unas imágenes o estatuas. En sus cabezas se habían grabado las enfermedades que curaban y los enfermos al dirigirse a ellas, sanaban: *Picatrix*, ed. Ritter y Plessner 278 y Villegas, 1978, 308.

diferentes de magníficas imágenes en colores hermosos y agradables; éstas fueron hechas atendiendo a la parte animal, natural y espiritual del hombre”<sup>237</sup>.

La conexión entre estatuas, medicina, astrología y magia talismánica vuelve a repetirse en una noticia interesante, tanto por la fecha como por la temática de la obra en la que se incluye. Se trata de Ibn ʿUyūn (m. 384/994) y su *Kitāb Ṭabaqāt*, por tanto, un autor del siglo X y una obra sobre medicina. En ella alude a una estatua (*ṣūra*) colocada en un templo de Roma que hablaba y respondía a preguntas:

“El ídolo (*haykal*) *ʿsq.labiyus* –según cuenta el historiador Orosio– se hallaba en un templo de una ciudad romana, en el que había una estatua que les hablaba cuando ellos le consultaban. La descubrió *ʿsq.labiyus* en la antigüedad. Los paganos (*mayūs*) de Roma afirmaban que la estatua (*ṣūra*) había sido erigida de acuerdo con el movimiento de los astros y que en su interior habitaba el espíritu (*rūhaniyya*) de una de las siete estrellas. Antes del cristianismo los romanos rendían culto a los astros. Así dice Orosio”<sup>238</sup>.

Tal y como hemos señalado con anterioridad, la cita expresa de Orosio no se corresponde con el *Kitāb Hurūšiyūs* y quizás solo busca otorgar autoridad a la noticia<sup>239</sup>. En cualquier caso, la referencia a Orosio y el *Kitāb Hurūšiyūs* nos aclara el sentido de la noticia de Ibn ʿUyūn y la conexión que se formula entre estatuas, astrología y medicina, puesto que la imagen servía para conjurar la amenaza de la peste<sup>240</sup>.

Por último, hay una última noticia que podría encajar dentro de esta conexión entre estatuas, medicina y magia talismánica. Se trata de la estatua de Sagunto. Ésta recibía un nombre: *al-mardā*, que según C. Barceló significa “leproso”, interpretada aquí como una referencia irónica sobre la estatua a la que quizás le faltaba algún miembro<sup>241</sup>. Lo cierto es que se trata de un topónimo conocido en la zona y que ha

---

<sup>237</sup> Tomado de Arnold, 2004 (1928), 88 y Behrens-Abouseif, 1999, 136-7, traducción propia del inglés. Pèrés, 1953, 336, nota 58, indica que aparece también en al-Maqqarī en *Analectes*, II, 235-6. Sobre al-Rāzī: *EI*, 2ª ed.

<sup>238</sup> Penelas, 2009, 234; Samsó, 1985-6, 86 (trad. al inglés); texto árabe *Kitāb Ṭabaqāt* en ed. Sayyid, 1955, 11-12.

<sup>239</sup> *K. Hurūšiyūs*, Penelas, introd. 2001, 72; Levi della Vida, 1954, 107 y Penelas, 2009, 233 y ss.

<sup>240</sup> Asclepio era conocido dentro del mundo musulmán como padre de la medicina y pupilo de Hermes. Ibn ʿUyūn alude a ambos al mencionar los orígenes de disciplina, vinculados a la revelación divina y al conocimiento antediluviano, algo que nos recuerda las tradiciones sabeas de Harran, muy interesadas en ambas figuras y en la ciencia talismánica.

<sup>241</sup> Pèrés, 1953, 334; Barceló Torres, 2007, 82.

sobrevivido hasta nuestros días. Es posible que quizás hubiera una leprosería en ese lugar dado que se solían localizar a las afueras de la ciudad<sup>242</sup>. Todo esto podría apuntar la posibilidad de que la estatua de Sagunto fuera también una imagen con poderes mágicos que protegía la ciudad de la enfermedad y la lepra.

### C).- Reinterpretar el pasado preislámico y sus ruinas.

Un tercer grupo de ejemplos de reinterpretación, junto con la reutilización simbólica de piezas y la interpretación talismánica de estatuas, lo constituye ciertas noticias en las que encontramos toda una reformulación que busca otorgar un determinado sentido y explicación al pasado en base al presente de al-Andalus.

En este sentido, toda la historia preislámica a la que aluden las fuentes árabes es en realidad una reelaboración o una reinterpretación. El relato se centra en el paso de distintos pueblos sobre la Península y la autoridad que ejercieron en ella diferentes reyes y dinastías. Los autores árabes obvian, simplifican, tergiversan y reinterpretan la historia y sus fuentes. De este modo, algunos reyes y personajes son “buenos” y benévolo, fundan ciudades, construyen monumentos, recaudan impuestos y fomentan la prosperidad del país, otros, en cambio, son dibujados como “malos”, tiránicos y corruptos. Y lo que es aun más interesante, su sucesión en el dominio de la Península viene de la mano de acciones violentas (guerras y conquistas), pero ante todo está determinada por la voluntad divina: es Dios el que “castiga” a un pueblo por su impiedad, lo borra de la faz de la tierra e instiga a otros pueblos contra él, como señalan las fuentes árabes acerca de los *andaluṣ* o los *afāriqa*, por ejemplo<sup>243</sup>.

En algunas noticias este tipo de reinterpretación resulta significativa. Es el caso de una referencia de Ibn Ḥayyān que se inserta en el relato árabe de las dramáticas invasiones normandas en el sur de al-Andalus, durante el reinado de Abd al-Raḥmān II, en el año 230/844. Los normandos desembarcaron en Cádiz y Sidonia, y remontaron el Guadalquivir atacando Coria, Tablada y finalmente Sevilla, saqueándola durante tres días. Ante la presión musulmana fueron retirándose, esquilmando el Aljarafe y Niebla, para finalmente emprender la ruta hacia Ossonoba, Beja y Lisboa.

---

<sup>242</sup> En el *Llibre del Repartiment* de Jaime I de 1248 se cita un *Casal de Mardà* como una alquería y una torre defensiva a las afueras de Sagunto. En la zona se habría construido ya en época moderna una torre defensiva frente a los ataques berberiscos. Hoy en día la zona es conocida como Almardá, a unos kilómetros al norte de Sagunto, junto a la costa: *Llibret Falla el Mocador*, 2007, 154.

<sup>243</sup> El *Dikr* incluye algunas referencias interesantes en este sentido: *Dikr*, 81, 84 y 87 /87-8, 90 y 93.

El texto en cuestión es una carta, enviada por el jefe de las tropas ‘Abd Allāh b. Kulayb encargado de las operaciones contra los *mayūs* (idólatras, como denominaban a los vikingos) en Niebla, al emir ‘Abd al-Raḥmān II:

“He leído en la carta de ‘Abd Allāh b. Kulayb al emir ‘Abderrahmān acerca de Sevilla: <Al venir a Beja, Dios honre al emir, he visto en la margen del río de Córdoba vestigios (*ātār*) de ciudades, fortalezas, castillos y atalayas conexas y próximas, hasta que, al llegar a *Qal’at Gazwan*, esas fortalezas conectan con Itálica y Coria hasta Sevilla, y luego se extienden hasta *Qal’at Ward*, Jerez [de la cora de] Sidonia, y *Aṣṭah*, hasta Cádiz y aquella zona costera; no tengo la menor duda de que los antiguos (*al-Awwal*) hicieron estas fortalezas y atalayas sólo como defensa contra este enemigo normando que habrá estado llegándoles en distintas épocas, y ahí tenemos la ciudad de (>*qrqbh*< o >*qrqyb*<), en la cora de Niebla, en cuya puerta hay, de obra y hechura de los antiguos (*al-Awwal*), unas estatuas de personas (*ṣuwara ṣuwar raḥul*) parecidas sobre todo a los normandos que combaten ahora a los musulmanes, así como reproducciones de naves (*ṣuwar wa marākab*) como las suyas, que sin duda hicieron y reprodujeron en esa puerta como talismanes (*al-talismāt*) que debían ayudarles a alejarlos de su país>.

Esas obras han desaparecido y se han borrado, salvo vestigios por los conocedores e investigadores deducen que no se las hizo sino para este atroz enemigo, aunque Dios, de elevada gloria, lo sabe mejor”<sup>244</sup>.

El texto resulta interesante por varios aspectos. Comencemos por indicar que la carta se encuentra en la obra de Ibn Ḥayyān, pero que debe remitirse a ‘Īsā b. Aḥmad al-Rāzī. Sabemos que éste tuvo acceso a los archivos palatinos dada su proximidad al califa al-Ḥakam II porque reprodujo en su obra varios de estos documentos, entre ellos el parte oficial de victoria sobre los vikingos.

Los topónimos mencionados son también muy llamativos y han suscitado la atención y el debate de los investigadores. No todos parecen estar identificados<sup>245</sup>. Y no está clara tampoco el nombre de la ciudad en la que se encontraban estas estatuas. Las

<sup>244</sup> Ibn Ḥayyān, *Muqtabis*, 2003, 456-7/trad. Makkī y Corriente, 2001, 187r.

<sup>245</sup> Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* II-I, trad. Makkī y Corriente, 2001, 187r, nota 673 y 372; Abellán, 2004, cap. II. *Qal’at Gazwan* sería la actual Alcalá de Guadaíra. *Qal’at Ward* debe situarse en la cora de Sidonia, sin que podamos precisar su localización exacta. Y *Ṣadūna* ha sido identificada tradicionalmente con Medina-Sidonia, aunque según M. A. Borrego-Soto debe identificarse con la actual Sidueña, en el entorno del Castillo de Doña Blanca: Borrego Soto, 2007, 2009, 2010. El resto son conocidos: *Aṣṭah* es Hasta Regia y *Ṭaliqa* es Itálica.

dos lecturas posibles (*Qurquba* o *Qirqiya*), aparecen mencionadas por varios autores aparte de Ibn Ḥayyān. Ibn Gālīb y Yāqūt por ejemplo mencionan *Qirqiya*<sup>246</sup>. La propuesta de A. García Sanjuán de identificar el topónimo con Querquena, citada en la *Cr.1344* resulta interesante<sup>247</sup>. En la crónica medieval leemos que “*Querquena e desfezieron la los antiguos*”<sup>248</sup>. Pero, aun aceptando esta idea, resulta imposible localizar el enclave<sup>249</sup>.

E igualmente significativa es la alusión a esas estatuas e imágenes de naves, representando a los enemigos, que habrían sido construidas por los antiguos como talismanes frente al mismo enemigo al que ahora se enfrentaban los andalusíes. Y lo mismo podemos señalar con respecto a esas “fortalezas”. En realidad, importa poco si se refieren a estatuas y yacimientos reales. La noticia está reelaborando en verdad ese mismo *topos* de las imágenes de la Casa Cerrada de Toledo que representaban aquello que querían conjurar. Lo llamativo es la asociación entre pasado y presente que coloca a Antiguos y Modernos en un mismo bando frente a un enemigo común, algo que atestigua una profunda y significativa reinterpretación y reflexión sobre el pasado y sus ruinas, y que tiene lugar en el siglo X o incluso ya en el siglo IX, si aceptamos que ‘Īsà b. Aḥmad al-Rāzī reprodujese sin más la carta del general al emir ‘Abd al-Raḥmān.

Otro ejemplo de reinterpretación del pasado lo constituye otra noticia ampliamente difundida entre los autores tardíos, pero que debe remitirse igualmente a los siglos IX y X, a Ibn Ḥabīb y Aḥmad al-Rāzī. Me refiero a la estatua que detuvo el avance de Mūsà b. Nuṣayr en *Ifranġa* (Francia). Esta es la narración que nos proporciona *Faṭḥ al-Andalus*:

“A principios del año 94 (712) Mūsà b. Nuṣayr -Dios tenga misericordia de él- entró en tierras de *Ifranġa*. Se adentró hasta llegar a un gran desierto, una tierra llana en la que había monumentos antiguos (*ātār*), entre los que halló una gran estatua erigida sobre una columna (*ṣanam an 'aḏīman qā'iman*) y en la que había una inscripción en árabe grabada. La leyeron y decía: “Hijos de Ismael, si habéis

---

<sup>246</sup> Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* II-I, trad. Makkī y Corriente, 2001, 187r, nota 675. García Sanjuán, 2003a, 263, donde en un cuadro se ha sintetizado todas las referencias a *Qurquba* y *Qirqiya* en las fuentes árabes.

<sup>247</sup> García Sanjuán, 2003a, 84. Sería mencionada entonces por al-Rāzī. Por el contrario, deben rechazarse las hipótesis de F. Roldán, que vinculaba *Qāšturuh* (*iqḷīm* o distrito citado por al-‘Uḏrī) y *Qašruh* (*iqḷīm* o distrito mencionado por Yāqūt) con *Qirqiya*, y la identificaba con la actual Cartaya: Roldán Castro, 1993a, 118-120, 295-6, 299; Pérez Macías, 2004, 277; García Sanjuán, 2002b, 50.

<sup>248</sup> *C. 1344*, 72.

<sup>249</sup> Sólo se ha apuntado que cerca de Bollullos del Condado hay un arroyo llamado Carcava: García Sanjuán, 2003a, 80, nota 28 y Makkī, 2003 nota 185.

llegado hasta aquí, dad la vuelta”. Mūsà b. Nuṣayr atemorizado, dijo: “Estas palabras sólo pueden entrañar algo grave”, y emprendió el camino de vuelta con su gente, cuando estaban a punto de atravesar el país entero. Regresó hasta hacer alto en Córdoba, donde aquel año celebró la fiesta de los Sacrificios (6 Septiembre 713)”,<sup>250</sup>.

La noticia aparece recogida por un amplio abanico de autores, pero únicamente al-Zuhrī, al-Nuwayrī y al-Maqqarī consignan un detalle: desobedecer la advertencia de no continuar y volver sobre sus pasos conllevaría el estallido de la *fitna* o guerra civil en al-Andalus<sup>251</sup>. Por tanto, el mensaje que transmite la noticia es claro: advertir de los límites que los musulmanes no deben cruzar, justificando así el cese de la expansión musulmana una vez conquistada la Península, pero más importante que eso, lo que se ha conseguido con esta noticia es hacer coincidir de alguna manera los límites del imperio islámico con los del mundo conocido<sup>252</sup>.

Cabe señalar por último otro ejemplo de reinterpretación que no se refiere propiamente a ruinas preislámicas, sino a conocimientos y técnicas de manufactura no necesariamente antiguas. El *Dīkr* atribuye a Hércules la introducción del cultivo de las moreras, el árbol necesario para la cria del gusano de seda, y *Rasis*, la *C. Pseudo-Isidoriana* y al-Ḥimyarī señalan que Diocleciano habría sido el primero en utilizar prendas y tejidos bordados en oro, siguiendo para ello una noticia de Isidoro de Sevilla o de San Jerónimo<sup>253</sup>. De este modo, dos figuras antiguas quedan vinculadas con la producción de tejidos y de seda, atestiguada en al-Andalus a partir del siglo VIII, procedente de Oriente, y vinculada en la Península al poder califal a través de la *Dār al-Tirāz*<sup>254</sup>.

---

<sup>250</sup> *Faḥ*, 29/22.

<sup>251</sup> Antes que el *Faḥ*, menciona la noticia al-Bakrī ya en el siglo XI, *K. al-masālik*, 1532. También al-Zuhrī, *K. al-Ŷugrāfiyya*, 200/134; Ibn ‘Idārī, *Bayān*, II, 17/25; al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 27/34-5; Ibn al-Aṭīr, *Kāmil*, IV, 565; Ibn Jaldūn, *Histoire des berberes*, ed. De Slane, 1978, I, apéndice, 351-2; Al-Maqqarī, *Analectes*, I, 175; al-Gassānī, *Riḥla*, 203-4. El embajador al-Gassānī dice tomar el texto de al-Rāzī que cita a Ibn Ḥabīb. Ibn ‘Idārī en cambio cita a Yusuf ibn Hišam, un personaje no identificado, según Fagnan, 1904, II, 25, nota 1. Al-Maqqarī habla de dos inscripciones en la estatua. La primera es similar a la de *Faḥ*, la segunda contiene esta referencia a las disensiones y luchas internas.

<sup>252</sup> Hernández, 1996, 106; Clarke, 2012, 77.

<sup>253</sup> Jerónimo, *Chron.* p. 310 y Isidoro, *Chron.* 326; *Dīkr*, 73/67; *Rasis*, 191-2; *C. Pseudo-Isidoriana*, VII, 37-41; Al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 569/232. La *C. Albeldense*, XIII, 41 también aludía a las insignias imperiales adoptadas por Diocleciano.

<sup>254</sup> Lombard, 1978, 95 y Rodríguez Peinado, 2012.

## V. Apropiación.

La apropiación es un paso más allá con respecto a la reinterpretación, puesto que no sólo considera útil el pasado, sino que además se cree provechoso y necesario incorporarlo al presente y hacerlo propio. En este sentido, hablamos de una “islamización” del pasado, porque estos elementos son apropiados, siguen manteniendo el fondo y la forma que tenían en la antigüedad, pero son ahora parte indistinguible del mundo islámico y de su propio pasado.

De este modo, podemos definir las traducciones como un proceso de apropiación, tal y como subrayaba A. I. Sabra. No en vano, el legado greco-latino fue considerado como propio durante los mismos momentos en los que se estaban traduciendo estas obras en Bagdad<sup>255</sup>. Según ha señalado D. Gutas, en el pensamiento islámico de la época, la ciencia griega no sería en realidad griega sino que, según la ideología sasánida, retomada por los abbasíes, era en realidad algo propio. Así, indican que Alejandro Magno habría ordenado traducir las obras persas al griego, destruyendo y quemando después las bibliotecas y apropiándose para los griegos de las ciencias y obras persas. De este modo, el mundo islámico justificaba y avalaba el proceso de traducciones, definiéndose de paso a sí mismos como herederos y garantes del conocimiento<sup>256</sup>.

Varios ejemplos ilustran esta idea pero quizás ninguno sea tan evidente como la imagen de Homero ataviado y caracterizado como musulmán (Fig. 60)<sup>257</sup>. En cualquier caso, una idea similar se encuentra igualmente en al-Andalus y refleja este tipo de apropiación. Ibn Ŷulŷul y Ŷa'īd al-Andalusī falsifican la historia para señalar que el legado científico por el que los griegos eran conocidos provenía en realidad de maestros orientales, algunos de ellos mencionados en el Corán. De este modo, los autores árabes cierran el círculo y convierten en suyo aquello que no lo era. Por ejemplo, Pitágoras debía sus conocimientos a su maestro Hermes y Empédocles habría estudiado filosofía

---

<sup>255</sup> Sabra, 1987 y 1996.

<sup>256</sup> Gutas, 1998, 40 y ss. En el mismo sentido Yücesoy, 2009 que se refiere a las traducciones de las obras clásicas al árabe como un proceso de “conquista” y “apropiación”.

<sup>257</sup> Etman, 2011, 74 y Graziosi, 2015.



en Siria con *Luqmān*, un personaje legendario de la Arabia preislámica reconocido por su sabiduría según el *Corán*<sup>258</sup>.

Algo similar podemos señalar con respecto a algunas noticias sobre ruinas y monumentos preislámicos, que quedan igualmente “apropiados”, “islamizados” y vinculados a la historia islámica, construyéndose con ello una nueva memoria<sup>259</sup>. En Egipto, por ejemplo, la extraordinaria perduración y conservación de las pirámides de Gizeh se argumentaba aduciendo que dos compañeros del profeta se habían asentado y muerto en Egipto y habían escrito grafitis piadosos en ellas<sup>260</sup>. Y en Irán, S. Bowen-Savant ha evidenciado procesos similares a la hora de integrar la historia preislámica de la región y las ciudades y monumentos sasánidas<sup>261</sup>.

También es posible señalar algunos de estos ejemplos en al-Andalus. La muralla de Mérida es uno de ellos. Según señala el anónimo *Ajbār Maʿyū'a* acerca de la conquista de la ciudad por Mūsā b. Nuṣayr, los musulmanes atacaron la muralla de la ciudad sin apenas hacer mella en ella, e incluso, en un momento dado, los cristianos contraatacaron y causaron graves bajas a los musulmanes. Muchos de ellos murieron de tal manera que la torre en la que tuvo lugar el suceso se llamó desde entonces la Torre de los Mártires (*burʿ al-ṣuḥadā*)<sup>262</sup>. De este modo, la muralla deja de constituir una referencia desafiante del pasado no-islámico de la Península, para constituir una parte esencial de una nueva memoria.

Otro caso similar lo encontramos en Córdoba, en concreto en la iglesia de San Acisclo, donde los autores árabes se afanan en construir un relato particular de la conquista islámica. Según señalan, en ella se refugió el gobernador visigodo y varios de sus hombres hasta que éstos se rindieron. Según una tradición, la iglesia pasaría a ser conocida entonces como iglesia de los Cautivos (*kanīsat al-ʿa ṣār*), mientras que, según

---

<sup>258</sup> Ibn ʿUyūn, *Ṭabaqāt*, 5 y Saʿīd al-Andalusī, *Ṭabaqāt*, 72/80-1. Sobre Luqmān en el Corán, *sura XXX*, 12-9; *E.I.* 2ª ed. y Norris, 1983, 378-381.

<sup>259</sup> Caiozzo, 2009, utiliza este concepto de “apropiación” en referencia a las noticias árabes concernientes a los monumentos preislámicos del norte de África.

<sup>260</sup> Hamarneh, 1971, 79; El Daly, 2005, 48. También Zychowicz-Coghill, 2012, 57, señala que el pasado queda “apropiado” y santificado, se convierte en un legado que se considera propio y que hay que preservar. Alude a una islamización del pasado faraónico de Egipto del que la obra de Ibn ʿAbd al-Ḥakam es un buen ejemplo. Añade que las ruinas no suponen un desafío, sino que son integradas fácilmente.

<sup>261</sup> Bowen-Savant, 2013a y 2013b.

<sup>262</sup> *Ajbār Maʿyū'a*, 17/29; trad. James, 2012, 55. La noticia procedería en realidad de Aḥmad al-Rāzī, puesto que aparece mencionada por Ibn Abī-l-Fayyāḍ en Álvarez de Morales, 1978-1979, 47; Ibn ʿIḍārī, *Bayān*, I, 14-5; Ibn al-Aḥfār, *Kāmil*, IV, 564-565; al-Maqqarī, *Nafh*, I, 269-270/I, 284-5; la *C. 1344*, 149-151 y Jiménez de Rada, *Rebus*, 112-3.

otros autores, la iglesia fue finalmente incendiada y conocida como la Iglesia del Incendio (*kanīsat al-harīka*)<sup>263</sup>.

Incluso en el teatro de Sagunto podemos apuntar algo similar, puesto que uno de los autores que aludía a él, Ṣafwān b. Idrīs, lo compara con Torre de *Hāmān*, mencionada en el *Corán* como una construcción del periodo anterior al islam, la *yāhiliyya*. La referencia coránica señala como Faraón, el mítico gobernante de Egipto enemigo de Moisés, ordenó a su arquitecto *Hāmān* la construcción de una torre con ladrillos cocidos para poder llegar al dios de Moisés y comprobar que éste mentía<sup>264</sup>. Se trata, por tanto, de un recurso literario del autor para describir seguramente el graderío, pero igualmente sirve para integrar el edificio dentro de un esquema religioso, cultural e histórico muy concreto y plenamente asumible.

Las estatuas e imágenes zoomorfas también son objeto de este tipo de apropiación, quizás porque era necesaria una justificación que explicara su pervivencia y avalara la fascinación que suscitaban pese a ser consideradas como ídolos y pervivencias del paganismo y la *yāhiliyya*. Por ejemplo, la estatua de Játiva es un ídolo (*ṣanam*), un “resta admirable del que deixaren els romans (*rūm*), en fer-la ens mostraren domini de llur ciencia”, sin embargo, ésta no evoca en ningún caso el antiguo paganismo, sino el recuerdo de Quss, en referencia a Quss b. Sa’ida, un personaje coránico legendario célebre por su sabiduría, y que aparece mencionado en el poema de Abū ‘Āmir al-Burriyānī. Y también aparecen en el poema la referencia a los pueblos de *’Ād* e *Iram*, tribus antiguas mencionadas en el Corán a las que se les atribuyen construcciones míticas<sup>265</sup>.

En las noticias árabes, las estatuas aparecen además contextualizadas en momentos claves de la historia de al-Andalus como la conquista musulmana, la *fitna* del siglo IX o la crisis y desintegración del Califato, señalando que su destrucción, como talismanes que son, siempre conlleva consecuencias. En todos estos casos las estatuas aparecen como testigos de las conquistas, avalando sus actuaciones y advirtiendo de los peligros, como veíamos al referirnos a la estatua que Mūsà b. Nuṣayr encontró al adentrarse en *Ifranýa* o a las fortalezas y estatuas mencionadas en el transcurso de la

---

<sup>263</sup> El episodio aparece recogido por varios autores y sólo *Fath* e Ibn al-Šabbāṭ aluden al incendio final de la iglesia: *Fath*, 21/14 e Ibn al-Šabbāṭ, *Šilat al-simṭ*, 141, 143-4. También Manzano, 2012, f77-78.

<sup>264</sup> *Corán*, XXVIII: 38 o XL: 36-7. Acerca de *Hāmān*: *E.I.* 2ª Ed.

<sup>265</sup> Labarta, *et al.* 2011, 78-9, nº 43. Sobre Quss: *E.I.* 1ª Ed y 2ª Ed.

invasión de los *mayūs* en el 230/844. En este sentido, las imágenes quedan apropiadas e integradas en la historia de al-Andalus, preceden y auguran el poder musulmán en la Península, reforzando la idea del poder universal del islam y denotan una clara justificación e intencionalidad en la elaboración de estos relatos, como se trasluce en las imágenes de la Casa Cerrada de Toledo<sup>266</sup>.

Hay varios ejemplos de este tipo de referencias a estatuas que se emplazan en distintos momentos de la historia de al-Andalus. Por ejemplo, Ṭāriq b. Ziyād es el protagonista de una noticia acerca de unos toros de piedra situados en las cercanías de Toledo y a los que se subió para pasar revista a sus tropas antes de conquistar la ciudad<sup>267</sup>. También se menciona a Ṭāriq en la noticia de Écija y de las estatuas colocadas en sus murallas y que parecían soldados<sup>268</sup>. Y en Córdoba contamos con dos tradiciones relativas a la conquista islámica de la ciudad y en cada una de ellas se alude a una imagen o estatua. El primer relato aparece recogido en el *Ajbār Maʿmūʿa* y en Ibn ʿIdārī, pero que debe remitirse a Aḥmad al-Rāzī. Aquí la toma de Córdoba tiene como protagonista a *Mugīl al-Rūmī*, que entra con sus tropas por la *Bāb al-Šūra* o Puerta de la Estatua, el único punto débil de la muralla, según les había indicado un pastor<sup>269</sup>. El otro relato menciona, en cambio, la imagen de un león, la *šūrat al-Asad* y se omite la referencia a *Mugīl al-Rūmī*. Aparece mencionado en el anónimo *Faṭḥ* y por Ibn al-Šabbāt, pero debe remitirse en realidad a ʿArīb b. Saʿd. Según relatan, los conquistadores penetran en Córdoba por una brecha en la muralla, situada bajo esta estatua del león, junto a una higuera<sup>270</sup>.

Igualmente, otras imágenes son situadas en los sucesos de la *fitna* o guerra civil que estalló en al-Andalus a finales del siglo IX y primeras décadas del X. La situación llegó a ser verdaderamente dramática para los omeyas, que apenas controlaban la ciudad

---

<sup>266</sup> Picard, 2003.

<sup>267</sup> Al-Qazwīnī, *Ātār*, 367/134. Este fragmento no se haya en al-ʿUḍrī, sino que lo conocemos a partir de al-Qazwīnī y de al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 394/161-2. Ambos autores no coinciden en algunos detalles. Al-Qazwīnī es el único que le da categoría de talismán y al-Ḥimyarī utiliza el término (*timjāl*), alude a dos oteros (*tūr*) en vez de toros, un error, según señala E. Lévi-Provençal. Añade además que estaban a veinte millas al oeste de Toledo y dice que Ṭāriq b. Ziyād se subió a uno de ellos para pasar revista a su ejército.

<sup>268</sup> Simplemente se señala que la ciudad fue conquistada por Ṭāriq y acto seguido se describe su muralla y las estatuas que ya hemos analizado.

<sup>269</sup> *Ajbār Maʿmūʿa*, 10-2/23-4; trad. James, 2012, 51-53; Ibn ʿIdārī, *Bayān*, II, 9-10/14-6. Ibn al-Aḫṭar, *Kāmil*, IV, 563; Jiménez de Rada, *De Rebus*, 110; la *Cr. 1344*, 138-9 y al-Maqqarī, *Nafh*, I, 261-2, reproducen el relato. Martínez-Gros, 1992, 57-60 y Clarke, 2011 y 2012, 102 y ss. han aludido a la carga de *topos*, simbolismo y legitimación que presentan estos relatos.

<sup>270</sup> *Faṭḥ*, 20-21/13-4 e Ibn al-Šabbāt, *Šilat al-simṭ*, 141 y 143-4. En cuanto a la atribución del relato a ʿArīb b. Saʿd: Clarke, 2011 y Manzano, 2012, f77.

de Córdoba. El peligro lo representaba ‘Umar b. Hafṣūn, cuya revuelta en el sur de la Península llegó a constituir una alternativa al dominio omeya, llegando a amenazar la propia ciudad de Córdoba durante el reinado del emir ‘Abd Allāh I. Este suceso queda recogido en una noticia del *Ajbār Maʿyū’a* en el que se hace mención a la estatua situada sobre la puerta del puente de la capital omeya. La crónica señala que uno de los caballeros de ‘Umar b. Hafṣūn osó llegar hasta el puente y arrojó su lanza contra la estatua<sup>271</sup>. La anécdota parece estar claramente elaborada y no describiría quizás un suceso real, pero sirve para ilustrar la gravedad de la situación, identificando la estatua con la propia ciudad de Córdoba y con los omeyas, y apropiándose de ella para hacer del suceso un símbolo de la amenaza sufrida.

Algo distintas son las noticias que vinculan las estatuas con sucesos posteriores como la descomposición del califato y la *fitna* del siglo XI o la conquista cristiana de ciudades andalusíes. En estos casos, las fuentes árabes subrayan mediante una profecía o advertencia la conexión existente entre la destrucción o los daños sufridos por una estatua y determinados acontecimientos políticos. Por ejemplo, ya hemos mencionado como al-‘Uḍrī alude a la destrucción de la imagen de un caballo en las cercanías de *Madīnat Ilbīra* que significó la ruina de la ciudad y la entrada de los beréberes en ella. Y veíamos también el ejemplo de la estatua de la señora o protectora (*ṣāhibā*) de Córdoba que representaba a Venus/Virgo y las consecuencias nefastas que habría que esperar para la ciudad y para al-Andalus de la influencia negativa asociada a Saturno, refiriéndose así a los sucesos que acabarían por suponer la caída del Califato de Córdoba<sup>272</sup>.

En realidad, éste es un esquema conocido, propio de predicciones escatológicas y *topoi* que conforman un género denominado *‘ilm al-hidān*. En todas estas noticias, la “predicción” es en realidad una construcción a posteriori de los sucesos, un recurso habitual en la historiografía árabe que, en estos ejemplos, se elabora a partir de las estatuas<sup>273</sup>. Se trata igualmente de una apropiación, pues la destrucción de estas estatuas, acaso por su capacidad para evocar el pasado y el paso del tiempo como señalan los autores, sirve para explicar determinados sucesos de la propia historia de al-Andalus, vinculando así pasado y presente.

---

<sup>271</sup> *Ajbār Maʿyū’a*, 151/131-2; trad. James, 2012, 131-2.

<sup>272</sup> Ibn ‘Idārī, *Bayān*, III, 13-5/trad. Maíllo, 1993, 21.

<sup>273</sup> Marín 1984; Hernández, 1996, 96-7.

El Ídolo de Cádiz es quizás el mejor ejemplo de ello. Era considerado un ídolo *ṣanam* de la *ŷāhiliyya*, pero también un talismán que protegía todo al-Andalus. Cualquier alteración sufrida por el monumento tendría consecuencias para la estabilidad política y la hegemonía musulmana en la Península. En otros casos son los atributos de la estatua (un bastón, llave o pergamino, según diferentes autores) los que permiten explicar determinados sucesos. Por ejemplo, al-Ḥimyarī se hace eco de una tradición que atribuye a ciertos “*ahl al-hidtān* de épocas antiguas” y alude a dos supuestas llaves que la estatua tenía en sus manos. La caída de la primera llave supondría el estallido de revueltas en al-Andalus. Al-Ḥimyarī señala que cayó en el año 400/1009 y, aunque no señala la conexión, la fecha coincide con la muerte de ‘Abd al-Malik, hijo y sucesor de Almanzor, tras el cual se inicia la descomposición del Califato de Córdoba y la división de al-Andalus en distintos reinos taifas. La caída de una segunda llave significaría, en cambio, la ruina y el fin de al-Andalus. Al-Ḥimyarī no señala que hubiera caído, pero sí vuelve a advertir que la destrucción del ídolo significaría la conquista cristiana de al-Andalus. Ésta se produjo en el año 540/1145 y ello significó la toma de Córdoba por los cristianos y el pago de tributos de Sevilla<sup>274</sup>.

## VI. Reconstrucción.

La reconstrucción del pasado constituye el último proceso que vamos a analizar. Supone preservar la forma y función originaria, pero también salvaguardar su memoria y garantizar la pervivencia del pasado en el futuro. Por tanto, dentro de esta categoría sitúo aquellas reparaciones de edificios y monumentos de la antigüedad, pero también determinadas actitudes referentes a otras evidencias del pasado, como pueden ser los libros y tratados greco-latinos o aun toda la historia preislámica de al-Andalus. Lo que me interesa destacar en este caso son aquellos criterios pragmáticos (constructivos, estéticos, económicos, militares, culturales o científicos) que parecen haber condicionado qué elementos de la antigüedad eran útiles y convenientes de preservar y reconstruir.

---

<sup>274</sup> Al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 448-9/175-6. La caída de la llave en el 400/1009 también en al-Qazwīnī, *Ātār*, 369/145-6.

## Reconstrucción de puentes, murallas y acueductos en al-Andalus

Las fuentes árabes detallan la reconstrucción de puentes, murallas y acueductos principalmente. Por su condición de capital, Córdoba es un buen ejemplo de estas actuaciones y las fuentes árabes recogen cada una de las reparaciones que se efectuaron a lo largo de toda la etapa omeya, incidiendo de nuevo en la figura del emir o el califa como protagonista de la misma.

Precisamente una de las primeras medidas llevadas a cabo tras conquistar la ciudad fue la reconstrucción de su puente, supuestamente en ruinas, así como de sus murallas. El encargado de realizarla habría sido el *wālī* al-Samh en el año 100/719-720, siguiendo para ello instrucciones del califa de Damasco, según subrayan las fuentes. Éste había decretado que los sillares de la muralla sirvieran para reconstruir el puente, mientras que para reparar la cerca se utilizara ladrillo si no había suficiente piedra<sup>275</sup>. Posteriormente, se alude a una nueva reparación de la muralla, acometida por ‘Abd al-Raḥmān I en el 111/766<sup>276</sup>, y del puente, bajo el reinado de Hišām I, quien ordenó reforzar los pilares y amortiguar la fuerza de la corriente, supervisando personalmente la obra y empleando para ello parte del botín obtenido en el saqueo de Narbona<sup>277</sup>. Al-Ḥakam I habría reparado igualmente las murallas y fortificado el alcázar<sup>278</sup>. Y conocemos también la reconstrucción del arrecife (*al-rasīf*) por parte de ‘Abd al-Raḥmān II, en el años 212/827-8, un malecón que discurría junto a la muralla meridional de la ciudad y que la protegía de las crecidas del río<sup>279</sup>. Además, seguramente cabe sospechar nuevas actuaciones en el puente en el siglo IX y primeras décadas del siglo X, pese a que las fuentes sólo aluden a los desperfectos sufridos por el puente debido a varias crecidas del Guadalquivir<sup>280</sup>.

---

<sup>275</sup> *Ajbār Maʿyūmūʿa*, 23-4/35; trad. James, 2012, 58-9 y *Fath*, 46/37. Ambos señalan que el puente estaba en ruinas y la gente accedía a Córdoba en barcas. También el *Dīkr*, 21/37.

<sup>276</sup> Según al-Nuwayrī, el emir ‘Abd al-Raḥmān I “ciñó la ciudad de Córdoba con la construcción de una muralla”: Castejón, 1929, 263.

<sup>277</sup> Ibn al-Qūṭiyya, *Taʿrīj*, 43/33-4 y trad. James, 2009, 83, nota 7; *Fath*, 46/37. Las obras llevadas a cabo por Hišām venían a reparar los daños causados por la crecida del río del año 779 en la que varios arcos habrían quedado destruidos, según asegura Lévi-Provençal, 1957, 243. De hecho el *Fath* alude a la aparición ya de varias grietas en el reinado de Abd al-Raḥmān I.

<sup>278</sup> Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* II-I, trad. Makkī y Corriente, 2001, 111r. Al-Maqqarī, *Nafh*, I, 358, también alude a esta reconstrucción del alcázar: Acién y Vallejo, 1998, 114; León y Murillo, 2009, 418.

<sup>279</sup> Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* II-I, trad. Makkī y Corriente, 2001, 140r, cita a Aḥmad al-Rāzī.

<sup>280</sup> Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* III, ed. Antuña, 1937, 139, señala que en el año 288/901, una avenida del río abre una brecha en el puente. Según Ibn ‘Idārī, *Bayān* II, 213/354, en el año 334/945 una nueva crecida del río Guadalquivir se habría llevado lo que quedaba del puente: León Muñoz, 2002-3, 398, nota 10.

Especialmente significativa debió ser la nueva reparación del puente en agosto de 361/971, durante el reinado de al-Ḥakam II. Las obras implicaron el desvío del curso del río, la reparación del revestimiento de yeso de los pilares del puente y el empleo, ahora así, de bloques de piedra extraídos, según nos dice ‘Īsà b. Aḥmad al-Rāzī, de las canteras. Las fuentes subrayan de nuevo el papel desempeñado por los omeyas en este tipo de actuaciones. Señalan que la obra fue supervisada personalmente por el califa, que se acercaba hasta el puente o se asomaba desde el alcázar hasta que finalmente, concluidos los trabajos el 18 de Noviembre, cruzó el puente con su caballo expresando su alegría por la labor realizada y dando gracias a *Allāh* por la ayuda prestada<sup>281</sup>.

También son destacadas por las fuentes árabes las reparaciones de los acueductos cordobeses, destinadas a abastecer el alcázar omeya, una almunia privada, la *Dār al-Naūrā*, y la mezquita aljama.

Con respecto a la conducción del alcázar, según señala Ibn Ḥayyān, ‘Abd al-Raḥmān II:

“trajo agua dulce hasta su alcázar desde las cimas de las montañas [...] perforando para ello las duras rocas hasta conducirla a su palacio con bien trazado plan, con el que consiguió abundantes aguas para beber y para las conducciones de su parque, e hizo llegar el excedente al pilón que instaló ante [la puerta] meridional central de su alcázar, la llamada Puerta del Jardín, donde se vertía en una pila de mármol a la que tenía acceso toda la gente que iba a su alcázar o pasaba por él”<sup>282</sup>.

Posteriormente, en 306/918, ‘Abd al-Raḥmān III remodeló el estanque y la fuente de la que se abastecía la población, ordenando que se construyese un pilón y tres tazas alimentadas de agua<sup>283</sup>. Y al-Maqqarī, citando a Ibn Baṣkuwal, también aludía a cómo los emires regaron los jardines del alcázar “con aguas traídas desde la serranía de Córdoba, a grandes distancias, por medio de enormes tuberías que llegaban al norte del recinto”<sup>284</sup>.

---

<sup>281</sup> ‘Īsà b. Aḥmad al-Rāzī, *Anales Palatinos*, trad. García Gómez, 1967, 77-8.

<sup>282</sup> Ibn Ḥayyān, *Muqtabis*, II-I, trad. Makkī y Corriente, 2001, 140r-v, cita a Aḥmad al-Rāzī. También Ventura, 2002, 126.

<sup>283</sup> *Crónica anónima de al-Nāṣir*, 57/126. La noticia proviene de ‘Arīb b. Ṣa’īd, *Mujtaṣar*, 96v/154, que tiene una mención más breve. También Ibn ‘Iḍārī, *Bayān*, II, 182/289.

<sup>284</sup> Al-Maqqarī, *Nafh*, I, 464/trad. tomada de Rubiera, 1981, 122.

Al-Maqqarī alude también a la inauguración de una conducción que abastecía la almunia *Dār al-Naū'rā*:

“En el principio de este año (329/940-1) completó al-Nāṣir la construcción de una magnífica conducción (*qanāt*), el cual traía el agua potable desde la Sierra de Córdoba hasta el alcázar de *Naū'rā*, situado al occidente de Córdoba. El acueducto era una maravilla de la técnica de ingeniería; por su interior abovedado corría el agua por medio de una disposición portentosa, y terminaba dicha conducción en una alberca sobre la que había una figura de un león enorme, construido con arte maravilloso de tal modo que su visita por sorpresa causaba pavor, pues parecía de aquellas figuras de los reyes de la antigüedad”<sup>285</sup>.

Finalmente, Ibn 'Idārī transmite las obras efectuadas por orden del califa al-Ḥakam II para abastecer de agua potable la mezquita aljama en un ejemplo revestido de magnanimidad y celo religioso, tal y como se subraya:

“En este año 356/967 el agua empezó a llenar los depósitos (*siqāya*) y las pilas occidental y oriental de las abluciones. Era agua pura procedente de un manantial de la Sierra de Córdoba, en cuya busca habían excavado la tierra. Era traída en una cañería de piedra, sólida y artísticamente construida, en la que estaban unos tubos de plomo para que el agua no se ensuciara. Comenzó a correr el agua el viernes a diez andados de *Ṣafar* y dijo Muḥammad b. Šuhayd en una *qaṣīda* dirigida a él con este motivo. [...] Has roto los flancos de la tierra para encontrar raudales de agua, la más pura, que llevas a la mezquita, tanto para purificar a los cuerpos cuando están sucios como para dar de beber a los hombres cuando están sedientos. Has hecho así a la vez cosa extraordinaria, un acto glorioso y una buena obra en bien del pueblo, de quien eres pastor y protector”<sup>286</sup>.

La arqueología parece corroborar las noticias que ofrecen las fuentes árabes, especialmente en lo referente al estado de la muralla, las actuaciones acometidas en el alcázar y las reparaciones de los acueductos romanos de Córdoba. En cambio, nada sabemos de las actuaciones llevadas a cabo en el puente, puesto que las continuas reparaciones hasta época moderna han eliminado cualquier traza de ello.

Por lo que respecta a la muralla se conoce su estado a principios del siglo VIII, dado que se han podido documentar varios desplomes o vencimientos de la muralla

---

<sup>285</sup> Al-Maqqarī, *Analectes* I, 371/trad. Arjona, 1982, 99.

<sup>286</sup> Ibn 'Idārī, *Bayān*, II, 240 y 396-7/trad. Arjona, 1982, 143. También Ventura, 2002. 125-6.



romana meridional, la más débil por las acometidas del río<sup>287</sup>. La arqueología indica que las actuaciones omeyas sobre la muralla de Córdoba deben haber sido concretas y localizadas, especialmente en los sectores sur, oriental y occidental<sup>288</sup>. En cambio, en algunos de los tramos septentrionales no parece haberse realizado ninguna reforma en época andalusí y hasta llegar a época cristiana, de lo que se deduce que la muralla preislámica seguía en vigencia y uso<sup>289</sup>.

Las obras acometidas por los emires en el antiguo palacio visigodo reflejan no tanto una fortificación del mismo, sino la adaptación y reparación de la mayoría de los edificios existentes del antiguo complejo del siglo VI y finalmente la amortización de un amplio espacio hipóstilo que queda cerrado y compartimentado en espacios menores<sup>290</sup>.

También son bien conocidas por la arqueología las actuaciones omeyas destinadas a reconstruir y rehabilitar el uso de los acueductos romanos que abastecían de agua a la antigua *Corduba*. La arqueología parece corroborar el relato de las fuentes árabes y suscribe aun otras actuaciones nuevas<sup>291</sup>. Por ejemplo, el *Aqua Maximiniana* era un estrecho *specus* que mediante un conducto abastecía el complejo de Cercadilla, el ninfeo y los baños, y que ya en el siglo IV sería convertido seguramente en la iglesia de San Asciclo. A esta iglesia debe referirse un episodio ya mencionado en el que un grupo de cristianos se hicieron fuertes en la iglesia en el transcurso de la conquista islámica de la ciudad, gracias justamente a que había una acequia (*sāqiya*) que abastecía de agua a la iglesia. Cuando ésta fue finalmente interceptada, aquellos se rindieron<sup>292</sup>. Seguramente, fue esta conducción la que ‘Abd al-Raḥmān I habría ordenado rehabilitar y derivar hasta su almunia al norte de Córdoba, *al-Ruṣāfa*. Las excavaciones arqueológicas realizadas en este lugar han remitido al hallazgo de una espectacular cisterna recubierta con *opus signinum* y que, por los materiales cerámicos

---

<sup>287</sup> Ambas murallas (romana y andalusí) discurren bajo en alcázar cristiano de forma paralela, separadas apenas por un estrecho relleno. Esto parece apuntar a su deficiente estado a principios del siglo VIII: Montejo y Garriguet, 1994, 256-7, 259. Este sector meridional ya habría sido objeto de reparación en época visigoda: León, Murillo y León, 2008, 269-70. Quizás la muralla atestiguada bajo el alcázar podría corresponder a las obras de Abd al-Raḥmān I, pero tampoco se puede descartar una cronología califal: Montejo y Garriguet, 1994, 256-7, 259. También Lévi-Provençal, 1957, 236.

<sup>288</sup> Escudero Aranda, *et al.* 1999, 207-8.

<sup>289</sup> Molina Mahedero, 2005.

<sup>290</sup> Montejo y Garriguet, 1998 y León y Murillo, 2009.

<sup>291</sup> La bibliografía al respecto es abundante desde que A. Ventura iniciara los estudios: Ventura, 1996, 2002; Moreno y Pizarro, 2010; Pizarro Berengena, 2010 y 2013; Martínez Jiménez, 2013, 68-78.

<sup>292</sup> La noticia tiene como fuente a Ibn Abī-l-Fayyāḍ y aparece reproducida por Ibn al-Šabbāt, *Šilat al-simt*, 144 y por al-Maqqarī, *Nafh*, I, 262.

documentados, habría sido abandonada a finales del siglo VII o principios del siglo VIII. Ello corroboraría la continuidad de la conducción romana y reaprovechamiento en época andalusí<sup>293</sup>.

Se conoce también el ramal construido en época emiral que abastecía al alcázar andalusí. Se han documentado dos secciones del mismo, junto a la *Bāb āmir* o Puerta de los Gallegos y el Vial Norte. Según señalaba A. Ventura, la conducción fue modificada en un momento dado, modificando su pendiente. Para ello se dispusieron sendas capas de guijarros y mortero blanco sobre la solera original, una actuación que correspondería a las obras decretadas por ‘Abd al-Raḥmān II, destinadas a abastecer el alcázar<sup>294</sup>. Sin embargo, estas evidencias también se podrían poner en relación con una noticia que proporciona el *Ajbār maymū’a*. La crónica señala que ‘Āmir b. Amr al-Qurasī al-Abdarī construyó en un momento indeterminado del siglo VIII una acequia que llevaba su nombre (*qanāt ‘Āmir*), situada en el oeste de Córdoba, seguramente en las inmediaciones de la puerta y el cementerio que lleva su nombre, y que abastecía una fortaleza (*ḥazr*) construida en una almunia de su propiedad<sup>295</sup>.

Se conserva también una inscripción en el Museo Arqueológico de Córdoba que alude a las obras de una canalización sin identificar, emprendidas por ‘Abd al-Raḥmān III en el año 326/940. A. Ventura propuso que la inscripción se refiriera al *qanāt* que abastecía el alcázar, sin embargo, no hay evidencias al respecto. Quizás podría vincularse incluso con las canalizaciones romanas descubiertas en la Huerta de Santa Isabel, en el occidente de Córdoba y que muestran una clara continuidad en época islámica, de manera que, como sugieren A. Moreno y G. Pizarro, éstas podrían ser las canalizaciones construidas por ‘Abd al-Raḥmān III para abastecer de agua la almunia de la *Dār al-Naū’rā*<sup>296</sup>.

Se conoce también la actuación realizada por ‘Abd al-Raḥmān III sobre el acueducto de Valdepuentes, para abastecer en ese caso la ciudad palatina de *Madīnat a-Zahrā’*. Las obras consistieron en desviar el caudal de agua, destruyendo el antiguo

---

<sup>293</sup> Hidalgo, 1996 y 2002, 36; Ventura, 2002, 126; Murillo Redondo, 2009, 463-71.

<sup>294</sup> Ventura 2002, 125-6; Pizarro Berengena, 2013, 93-4.

<sup>295</sup> *Ajbār maymū’a*, 63/67-8.

<sup>296</sup> Moreno y Pizarro, 2010.

punto romano y construyendo uno nuevo, así como un conducto que llegaba hasta la ciudad, realizado en sillares y revestido de estuco rojo<sup>297</sup>.

E igualmente se ha podido documentar la conducción que servía para abastecer la mezquita. Su origen se sitúa en el acueducto romano descubierto en la estación de autobuses y que dejó de funcionar en el 356/967 cuando se acometieron las obras ordenadas por el califa. De este modo, la torre de diversión de aguas que se construyó bloquea el acueducto romano, y en su lugar se construyó un nuevo conducto islámico que pasaba a ser subterráneo. Los restos de vidrio hallados ratifican la fecha del abandono en el siglo X y, de hecho, la estructura documentada en La Albaida aun lleva agua a la catedral<sup>298</sup>.

Junto con Córdoba, otras ciudades también vieron reparados sus puentes, murallas y acueductos. Con respecto al puente de Zaragoza, varios autores aluden a unas fuertes crecidas del río en el año 212/827-8 que ocasionaron varios desperfectos, derribando varios pilares, por lo que hubo que reparar el puente<sup>299</sup>. Seguramente a causa de estos desperfectos u a otros nuevos, el emir ‘Abd al-Raḥmān II ordenó en el año 224/838-9 la reparación del puente de la ciudad, pero también de sus murallas. Las fuentes señalan que en todo ello empleó diez mil dinares<sup>300</sup>. Igualmente, el puente de Écija, destruido junto con las murallas de la ciudad por ‘Abd al-Raḥmān III, fue reconstruido por Almanzor, gastando grandes cantidades de dinero en ello, según afirma Ibn ‘Idārī<sup>301</sup>.

En Toledo, el puente fue reparado por ‘Abd al-Raḥmān III tras reconquistar la ciudad<sup>302</sup>. Años después hubo otras obras removidas por Almanzor pese a que en este caso no conocemos el alcance ni el tipo de actuaciones que se llevaron a cabo. La noticia proviene de un epígrafe hoy perdido, pero conservado a través de varias copias

---

<sup>297</sup> Ventura, 1996, 33-5 y 2002 y Vallejo Triano, 2010, 95-101 y 228-54. El nuevo conducto no podía abastecer la residencia privada del califa en la ciudad palatina debido a su elevada altura. El antiguo conducto romano continuó en uso como parte de la red de alcantarillado del palacio.

<sup>298</sup> Ventura, 1996, 186 y 2002, 119-120; Pizarro Berengena, 2010 y 2013, 104.

<sup>299</sup> Pavón Maldonado, 1990, I, 156; Souto Lasala, 1993, 845, nota 11, aluden a las referencias de al-Nuwayrī e Ibn al-Aṭīr.

<sup>300</sup> Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* II-I, trad. Makkī y Corriente, 2001, 179v-180r.

<sup>301</sup> Ibn ‘Idārī, *Bayān*, II, 288/480. Debió incluso hacerse en piedra total o parcialmente puesto que en el siglo XII al-Idrīsī, *Description*, 205/253, menciona un puente de piedra en Écija.

<sup>302</sup> Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* V, 215/240.

del original y en el que se buscaba su exaltación como benefactor de la *umma* y servidor del califa, tal y como han apuntado J. A. Souto Lasala y M<sup>a</sup>. J. Rodríguez<sup>303</sup>.

Estas reparaciones significaron en varios casos la fortificación de los puentes romanos mediante la construcción de torres o fortalezas en ambos extremos del puente o en su punto medio<sup>304</sup>. En el de Zaragoza se alude así a unas torres (*abrāy*) que protegían el puente<sup>305</sup>. En Toledo, Ibn Ḥayyān alude a la reparación de un alcázar sobre el puente por orden de ‘Abd al-Raḥmān II<sup>306</sup>. También en Mérida se menciona la existencia de una torre situada en medio del puente y que contaba con una bóveda bajo la cual la gente podía pasar. De hecho la torre llegó a perdurar hasta el siglo XVII y XVIII, según atestiguan dibujos e informaciones locales<sup>307</sup>. Y por supuesto, destaca igualmente el puente de Córdoba. En un extremo se encontraba la Puerta del Puente (*Bāb al-Qanṭara*) o Puerta de la Imagen (*Bāb al-Ṣūra*), y en el otro estaba la Torre de Calahorra que, aunque se trata de una fortificación ampliamente remodelada y reocupada tras la conquista cristiana, en realidad parece remontarse a época califal, concretamente al periodo amirí<sup>308</sup>.

Un último ejemplo significativo de la fortificación de los puentes lo encontramos en el puente de Alcántara (actual provincia de Cáceres). Al-Zuhrī o el *Dīkr* mencionaban una torre (*burṣ*) situada en la mitad del puente y sobre la que se encontraría la espada que le daba el nombre de Puente de la Espada, con el que los autores árabes se refieren a él<sup>309</sup>. Las evidencias arqueológicas confirman este punto. La inscripción dedicada a Trajano (*CIL*, II, 759) y la placa de los *populi* (*CIL*, II, 760) no fueron visibles hasta finales del siglo XV, cuando fueron descubiertas en el desmantelamiento de las construcciones árabes que protegían el puente. Ambas fueron trasladadas hasta la torre árabe que, efectivamente, ocupaba el centro del puente y que,

---

<sup>303</sup> Souto Lasala y Rodríguez, 2000, 200.

<sup>304</sup> Es probable, a la vista de las noticias árabes, que varios de los arcos honoríficos romanos de entrada a los puentes fueran reaprovechados por los árabes para la construcción de torres defensivas que protegieran los accesos.

<sup>305</sup> Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* V, 280/308-9

<sup>306</sup> Ibn Ḥayyān, *Muqtabis*, II-I, trad. Makkī y Corriente, 2001, 179v.

<sup>307</sup> Al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 518/211. Según Picard, 1996, 110, esta torre fue construida por Abd al-Raḥmān II en el 219/835. Valiente, 1997, 73 platea que fuera construida por Muḥammad I. En el siglo XVII, Moreno de Vargas se refiere a la torre como “la Torrecilla” y se la atribuye a los “moros”, y en el siglo XVIII aparece reproducida en una de las láminas de don Manuel de Villena (1791-1794): Canto, 2001a, 48; Canto 2001b, 149-151. Para esta autora la noticia de al-Ḥimyarī supone la confirmación de que existió en ese punto un arco honorífico romano, reutilizado por los árabes. Sin embargo, no parece existir ninguna evidencia al respecto.

<sup>308</sup> León Muñoz, 2002-3.

<sup>309</sup> Remito al quinto capítulo, nota 204.

con las remodelaciones llevadas a cabo por los Reyes Católicos y por Carlos V, acabó convirtiéndose en un arco, antecesor del que hoy se puede observar<sup>310</sup>. De este modo, tal y como señalan de J. Carbonell, H. Gimeno Pascual y A. Stylow, en origen, el arco de Alcántara habría ocupado la cabeza oriental del puente y los árabes lo habrían incorporado a su fortificación, convirtiéndolo en su entrada<sup>311</sup>. La imagen recuerda efectivamente las noticias árabes que señalaban que el puente sólo puede ser atacado por el lado de la puerta. En cualquier caso, no resulta fácil determinar cuándo se habrían llevado a cabo estas actuaciones. Los grafitos árabes presentes en la inscripción dedicatoria y a los que ya hemos aludido están datados a finales del siglo XI, principios del siglo XII, pero no se puede descartar que hubiera estructuras de época omeya, puesto que ésta parece ser ya una actuación habitual<sup>312</sup>.

Las fuentes también resaltan la reparación y reconstrucción de varias murallas preislámicas en ciudades y enclaves fronterizos con un importante papel estratégico y militar. Uno de estos casos sería la reconstrucción de Medinaceli encomendada al general Gālib en el año 331/946 y que se hizo reaprovechando el antiguo emplazamiento entonces abandonado<sup>313</sup>. De hecho, el famoso arco romano que se puede contemplar hoy en día formaba en el pasado parte de la muralla de la ciudad y seguramente eso ha contribuido a su conservación<sup>314</sup>. En Calahorra, también sería el general Gālib junto con Saʿīd b. al-Ḥakam, el encargado de reconstruir la muralla romana en el año 357/968. Ibn ʿIḍārī nos dice que ambos “reconstruyeron (*banà*) su cinturón (*ḥizām*)” y añadieron una octava torre en lo más alto del cerro, dejando luego una guarnición al cuidado de la fortaleza (*ḥiṣn*)<sup>315</sup>. Igualmente, parece que los emeritenses habrían reconstruido su muralla tras las demoliciones parciales decretadas por ʿAbd al-Raḥmān II. Ello explicaría la resistencia que la ciudad ofreció a Muḥammad I y la decisión posterior de este emir de demoler por completo la primitiva cerca de la

---

<sup>310</sup> Carbonell, *et al.* 2007, 253 y 255.

<sup>311</sup> Carbonell, *et al.* 2007, 255.

<sup>312</sup> Gilotte, 2006, 227-8.

<sup>313</sup> Ibn ʿIḍārī, *Bayān*, 214/354-5.

<sup>314</sup> Las investigaciones realizadas apuntan a que el arco se construyó a finales del siglo I d. C. y se planificó ya entonces como una puerta ornamental de la muralla romana de la ciudad. En época medieval, sin que los investigadores hayan precisado la cronología, se reutilizó la cimentación de la muralla original, se rehicieron algunos tramos usando una argamasa rosácea y el arco quedó integrado como puerta de entrada: Borobio, *et al.* 2002, 47 y Lerín, *et al.* 2002, 56.

<sup>315</sup> Ibn ʿIḍārī, *Bayān*, II, 241/398. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis*, V, 123 y 126/148 y 151, señala su destrucción por los cristianos en los años 920 y 924. También Souto Lasala, 1994, II, 268-9 y Sáez de Haro, 2007. Acerca de la muralla romana de Calahorra: Diarte, 2012, 94.

ciudad<sup>316</sup>. Y también se puede mencionar aquí el caso de Évora y la reconstrucción de la muralla de la ciudad efectuada por ‘Abd al-Raḥmān al-Ŷillīqī tras el asalto sufrido por Ordoño II en agosto del 300/913<sup>317</sup>.

Por lo que respecta a la reconstrucción y rehabilitación de acueductos romanos también contamos con ejemplos interesantes aparte de los ya mencionados en Córdoba<sup>318</sup>. Curiosamente, no parece haber evidencias de reparaciones islámicas en los acueductos emeritenses, más allá de la atención que estos merecen por parte de los autores árabes. El acueducto de los Milagros estaría en desuso en el siglo V o en el VI y algo similar cabe apuntar para los de Cornalvo y San Lázaro<sup>319</sup>. En Sevilla, el supuesto acueducto romano habría sido reconstruido por el califa almohade en el año 583/1187, según se afirma en la crónica de Ibn Šāḥib al-Šalā (m. c. 600/1203)<sup>320</sup>. Y en Valencia la arqueología sí ha documentado materiales desde época romana hasta el siglo XI en el *specus* del acueducto romano localizado en Carrer de Quart, lo que indica que estuvo en funcionamiento hasta esa fecha. Además, el descubrimiento de un conducto islámico en la Almoína, construido en el siglo IX a partir de materiales reutilizados (bloques de piedra, tambores de columnas, etc.) debe estar relacionado con este *specus* romano y, cruzando el antiguo *forum*, podría haber abastecido el alcázar de Valencia<sup>321</sup>.

En definitiva, estas reconstrucciones de puentes, murallas y acueductos atienden a criterios pragmáticos, constructivos y militares (y por estas mismas razones fueron igualmente destruidos, como hemos visto), mientras que únicamente en el caso de los acueductos se busca facilitar un servicio privado o bien religioso, pero nunca cívico y público, tal y como era habitual en el mundo romano (excepción notable parece ser la fuente instalada en una de las puertas del alcázar). La monumentalidad de estas

---

<sup>316</sup> Pérez Álvarez, 1992, 153 y Valiente Lourtau, 1997, 70.

<sup>317</sup> Ibn Ḥayyān remite la noticia a Aḥmad al-Rāzī. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* V, 62-4 y 70/82-4 y 90. También *Crónica anónima de al-Nāšir*, 43-7/108-113.

<sup>318</sup> La única referencia dudosa es la de Tarragona, donde Fernández Casado, 2008 (1972), 29 repetía una información de Puig i Cadafalch, quien aseguraba que el acueducto habría sido reparado por ‘Abd al-Raḥmān III “siendo muy visible en el monumento la obra correspondiente”, sin embargo, no parece haber ninguna evidencia arqueológica al respecto. Las mismas dudas expresa Martínez Jiménez, 2013, 107. Sobre los acueductos de Tarragona: Fernández Casado, 2008 (1972), 29-52 y 258-9.

<sup>319</sup> Martínez Jiménez, 2013, 91-4 apunta a unas reparaciones visigodas en el siglo V en el acueducto de los Milagros, atendiendo a la diferencia de material constructivo que se observa en algunos pilares. Sostiene que quizás alguno de los acueductos siguiera en uso en época islámica, siguiendo el texto de al-Idrīsī en el que se menciona un tubo (*qanāt*), sin embargo, la referencia no avalaría esta posibilidad.

<sup>320</sup> Fernández Casado, 2008, (1972), 159-160. Acerca del acueducto de Sevilla: Fernández Casado, 2008, (1972), 159-185 y 264-5; Canto, 1979; Martínez Jiménez, 2013, que alude a la existencia de unas cisternas datadas en los siglos V y VI, vinculadas con el acueducto y en uso hasta el siglo XI.

<sup>321</sup> Albiach, *et al.* 1992; Martí y Pascual 2000, 510-2; Martínez Jiménez, 2011 y 2013, 132-7, donde plantea que hubiera habido previas reparaciones visigodas del acueducto.

construcciones y la cantidad de dinero que requerían para su reparación hacen pensar en proyectos verdaderamente planificados y organizados que responden a objetivos y necesidades muy concretos. Las fuentes árabes inciden además de forma interesada en las figuras de los emires o califas omeyas como artífices de estas obras que evidencian su autoridad, generosidad y magnanimidad, pero estas actuaciones también fueron llevadas a cabo por los propios emeritenses o por un personaje local y relevante como ‘Abd al-Raḥmān al-Ŷillīqī.

### **La preservación del pasado y su legado: ¿anticuarios en al-Andalus?.**

Llegados a este punto hay aspectos destacados en los procesos señalados hasta ahora que evidencian este tipo de acercamiento y recepción de la antigüedad. La complejidad que denotan los procesos de selección, búsqueda y acopio de antigüedades en al-Andalus es un claro ejemplo de ello. La predilección por las estatuas clásicas femeninas, ubicadas en puertas y murallas de las ciudades, así como el complejo proceso de reinterpretación que experimentan o su conexión con Venus o con Hércules, atestiguan también este interés. Del mismo modo, la reutilización masiva y planificada en la mezquita de Córdoba o en *Madīnat al-Zahrā’* resultan casos extraordinarios que hacen de al-Andalus un escenario singular. En definitiva, un interés “anticuario” si así se puede definir, y que resulta enormemente singular y “moderno”, porque va más allá de los criterios más pragmáticos y habituales.

El término “anticuario” como el de “coleccionismo” son empleados particularmente para aludir a los comienzos de una arqueología no-profesional todavía, que surge en Europa en los siglos XVI o XVII<sup>322</sup>. El término ha sido empleado por diversos investigadores para referirse a este tipo de interés por el pasado que manifiestan en regiones del mundo musulmán medieval como al-Andalus. Por ejemplo, H. Gaube aludía a un “*antiquarisches Interesse*” al referirse al empleo de fuentes no árabes por autores como al-Ṭabarī o al-Mas’ūdī; S. Moralejo y J. Beltrán Fortes señalaban también un “gusto anticuario” en referencia precisamente a la reutilización tan significativa de sarcófagos romanos en *Madīnat al-Zahrā’* y M. Cooperson se

---

<sup>322</sup> Mora Rodríguez, 1998; Mancini, 2001; Amores, Beltrán y Fernández, 2008; Morán Turina, 2010; Schnapp, 1998, 2007, 2008, 2011, 2013.

planteaba de hecho si el término *antiquarism* resultaba apropiado para definir el interés por el pasado faraónico que se constata en el Egipto medieval<sup>323</sup>.

En mi opinión es necesario insistir en este término, puesto que resulta evidente la necesidad de reformular buena parte de estos conceptos habitualmente empleados para analizar y comprender la recepción del mundo antiguo en la Europa cristiana medieval o moderna. La evidencia es que el interés por el pasado preislámico no se circunscribió en ningún caso al mundo cristiano y, de hecho, estos procesos y este interés son en realidad más acusados y más antiguos en el mundo musulmán. Sin embargo, para los estudios centrados en el mundo islámico carecemos todavía de pautas y criterios que sirvan para analizar la recepción de la antigüedad. Constatar el interés o la indiferencia hacia el pasado, como suele ser habitual, resulta insuficiente. Ya me he referido a ello. Se necesitan nuevos conceptos con los que entender la realidad de al-Andalus, por ejemplo.

Por tanto, considero que el término “anticuario” es necesario y aplicable al caso andalusí. Este “gusto anticuario” o coleccionista habría de entenderse como la valoración y recuperación de antigüedades, motivada tanto por una curiosidad como por un deseo de estudio, de determinar el origen, procedencia y sentido que debieron tener estos objetos antiguos, así como una voluntad de hacer acopio de ellos, coleccionarlos y también preservarlos. Por ejemplo, la noticia relativa al gobernador de Mérida, al-‘Āṣī b. ‘Abd Allāh b. Ṭa‘laba podría encajar dentro de esta categoría, puesto que la noticia refleja una fascinación y atracción por las antigüedades y el mármol, pero también por conocer los detalles de la inscripción que pueden remitir alguna información acerca de su origen y significado.

Se puede objetar que este “gusto anticuario” no resulta compatible con la reutilización que se hace de piezas antiguas, puesto que en estos casos los materiales no son objeto de admiración y estudio, sino simples piezas constructivas. Tampoco sería el caso de las traducciones de obras greco-latinas al árabe, puesto que suponen la radical transformación y apropiación de la misma. Desde luego, en estos casos, las antigüedades pierden parte de su conexión con el pasado al ser retalladas, reubicadas o traducidas en un nuevo emplazamiento o en una nueva obra, adquiriendo además una

---

<sup>323</sup> Gaube, 1982, 100; Moralejo, 1982, 188; Beltrán Fortes, 1988-9, 109 y Cooperson, 2013, 209-210. Con el mismo propósito de dar un marco amplio y comparativo a los fenómenos de anticuariado y coleccionismo: Schnapp, 2007. Morán Turina, 2010, en cambio, dedica unas breves páginas a la reutilización y la “memoria de las piedras” en al-Andalus y sólo constata una fascinación e interés.



nueva finalidad o propósito. Sin embargo, estas antigüedades están cargadas de un prestigio y de un valor singular, derivado justamente de su pasado, y que era reconocida por aquellos que las contemplaban. Por ejemplo, cuando diversos autores atribuyen a Orosio o a Ptolomeo ciertas noticias falsas o reelaboradas, lo cierto es que lo hacen recurriendo al prestigio y la autoridad de estos autores<sup>324</sup>. De igual manera, las piezas preislámicas reutilizadas tienen un valor añadido que deriva de su antigüedad, un “antiquity effect” como lo denomina F. B. Flood<sup>325</sup>.

Incluso se puede señalar que, al reutilizar estas piezas, se persigue siempre su visualización y exposición, y además, éstas quedaban preservadas y no podemos descartar que también fuera éste uno de los objetivos contemplados<sup>326</sup>. De este modo, La antigüedad queda integrada en el presente, y esto es algo que también ponen de manifiesto tanto las fuentes escritas como las evidencias materiales, tal y como hemos visto. De hecho, las reflexiones de W. M. K. Shaw acerca de los inicios del coleccionismo y de la “cultura de los museos” en el Imperio Otomano durante el siglo XIX resultan significativas en este sentido. Indica que el uso de material reutilizado suele tener propósitos narrativos y didácticos comparables, pero obviamente muy distintos ideológicamente, a los que se contemplan en los museos<sup>327</sup>. De este modo, ejemplos mencionados como los califa ‘Umar I y su colección de piezas egipcias, se pueden integrar dentro de esta idea, puesto que eran visitadas y motivaban igualmente la reflexión acerca de su antigüedad y sentido, y seguramente podemos apuntar algo similar para las estatuas y la colección de piezas y sarcófagos que estarían igualmente dispuestas y reutilizadas en el alcázar de Córdoba y en *Madīnat al-Zahrā*. Desde este punto de vista, este gusto anticuario, definido como la curiosidad y el deseo de estudio por determinar el origen, procedencia y sentido de las antigüedades.

También se pueden señalar otros ejemplos de este tipo de interés anticuario por el pasado en al-Andalus. Son muy significativas aquellas noticias y evidencias en las que se detecta una valoración de las antigüedades como “monumentos”, dignos de aprecio más allá de ser fuente de aprovisionamiento de materiales, o casos en los que se constata

---

<sup>324</sup> Autores indican que la que habría atravesado los Pirineos habría sido Cleopatra, citando para ello a Ptolomeo: remito al tercer capítulo, nota 94. Ibn ʿYulʿul, *Ṭabaqāt*, 11-2/trad. Penelas, 2009, 234, cita a Orosio cuando alude a la estatua de Asclepio que se localizaba en un templo de Roma.

<sup>325</sup> Flood, 2006, 160.

<sup>326</sup> Kinney, 2001 y 2006.

<sup>327</sup> Shaw, 2003, 38-9: The “use of architectural *spolia* often had narrative or didactic functions comparable to but ideologically quite different from those of museum exhibits”, “and attempt to preserve as well as display these objects”.

también un interés por conocer y preservar el conocimiento y la historia preislámica. Se detecta aquí un interés por el pasado en sí, por el estudio, comprensión o reconstrucción “objetiva” de la antigüedad y sus monumentos.

Este tipo de valoración del pasado y sus antigüedades hunde en realidad sus raíces en la Antigüedad Tardía. Por ejemplo, en el edicto de Teodosio ordenando preservar los templos y edificios paganos ya abandonados prima su concepción como monumentos: edificios públicos admirables en su estética. La idea se repite en Prudencio, que a principios del siglo V exhortó a mantener las estatuas de los ídolos paganos como “obras de los grandes artistas”, y como espléndidos “adornos de nuestra patria”, e igualmente Casiodoro, ya en época de Teodorico, abogaba por la preservación de las estatuas paganas y la restauración de los monumentos de Roma<sup>328</sup>.

Actitudes similares cabe encontrar dentro del mundo musulmán medieval. Por ejemplo, R. Mottahedeh llamaba la atención sobre las razones que apuntaba al-Bīrūnī (m. 440/1048) para recomendar un libro singular de Mani (con una reputación muy negativa, tanto para cristianos como para musulmanes) llamado *Šaburkan*. En concreto, al-Bīrūnī destaca que Mani puede ser tenido como el mejor testigo de su tiempo y del reinado del rey persa Ardashir, pero además asegura que recoge relatos desconocidos y prohibidos y que no tenía necesidad de falsificar la historia<sup>329</sup>. Igualmente O. El Daly destacaba la figura de ‘Abd al-Laṭīf al-Baghdādī (m. 629/1231), quien expresaba su admiración por los príncipes que protegían y preservaban los monumentos de la antigüedad argumentando que éstos debían ser considerados y valorados, puesto que proveían evidencias de la antigüedad del mundo y de su cronología, del destino de los hombres y de la sabiduría y el conocimiento de los antiguos<sup>330</sup>.

En al-Andalus también encontramos ejemplos similares de este tipo de consideración por los monumentos antiguos. Sagunto es la “madre de las maravillas” (*Umm al-‘ayā’ib*)<sup>331</sup>. Ibn ‘Abd al-Barr se hace eco de las noticias antiguas y modernas que se referían al Ídolo de Cádiz. Señala que se trata de una “maravilla” y que ha de importar que “las gentes hablen de veneración” hacia el ídolo, porque este monumento

---

<sup>328</sup> Prudencio, *Contra Symm.* I, 502, 503-5; Casiodoro, *Variae*, 7, 13, 15. Acerca de esta concepción de los edificios antiguos como monumentos que había que restaurar, preservar y admirar por su belleza: Fontenla San Juan, 1995; Fauvinet-Ranson, 2006.

<sup>329</sup> Al-Bīrūnī, *Āḡār-ul-bāqiyā*, trad. Sachau, 1879, 121 y Mottahedeh, 1994, 22.

<sup>330</sup> El Daly, 2005, 10.

<sup>331</sup> Ṣafwān b. Idrīs, *Adib al-Andalus*, 187-8/trad. en Alubudi, 1993-4, 223-5.

proclama “la existencia de un gran soberano, cuyo poderío rebaja para siglos la cerviz de los hombres”<sup>332</sup>. Por tanto, estas ‘*ayā’ib* o *garā’ib* con los que se designan precisamente a las “maravillas” y “curiosidades” aparecen en ambos autores y en ellos está implícito un tipo de admiración y consideración que debe trascender las diferencias de pueblos y credos.

También es un buen ejemplo de esta consideración y gusto anticuario por el pasado las noticias referidas a la llegada de un original griego de la obra de Dioscórides y del monje Nicolás, que habría de ayudar a su traducción. La traducción árabe conocida hasta entonces era de procedencia oriental y presentaba graves problemas y carencias con respecto a los nombres de plantas y fármacos y mantenía en algunos casos los términos en griego, a la espera de que en el futuro se pudiera conseguir una traducción e identificación correctas. Según señala Ibn Ŷulŷul, el monje Nicolás permaneció diez años en la corte andalusí, y aunque no parece que se llevara a cabo una nueva traducción al árabe del original, sí se pudo realizar una identificación correcta de todos los fármacos mencionados por Dioscórides y superar, tal y como se pretendía, la traducción oriental. De ello se deduce pues un interés ciertamente científico en realizar una traducción de los términos ajustada y fiel al original.

Dos obras de Ibn Ŷulŷul son buena prueba de ello. Por un lado el *Tafsīr asmā’ al-adwiya al-mufrada min kitāb Discorides* (“La explicación de los nombres de los medicamentos simples del libro de Dioscórides”) donde no sólo traducía dichos nombres al árabe, sino que también señalaba sus equivalentes en latín, siríaco o persa. Por el otro lado, el *Maqāla fī dīkr al-adwiya allatī lam yaḍkur-hā Diyasqūrīdus fī kitābihi mim mā yusta malu fī šinā at al-ṭibb wa-yuntafa ‘u bihi wa-mā lā yusta malu li-kaylā yujfalu ḍkruhu* (*Epístola acerca de los medicamentos que no cita Dioscórides pero que se utilizan en medicina y son útiles y de los que no se emplean para que no caigan en el olvido*)<sup>333</sup>. En él se alude a 62 nuevos simples, bien porque el autor clásico no los conocía o bien porque no se utilizaban en esa época. En este caso el objetivo que se tenía era claro y, tal y como aparece en el propio título de la obra: se pretendía

---

<sup>332</sup> Ibn ‘Abd al-Barr, *Bahyat al-mayalis*, III, 180-1; trad de Velázquez en Abellán, 2005, 55-6, que traduce de este modo, pese a que se trata de un poema.

<sup>333</sup> Ibn Abi Uṣaybi’a ‘*Uyūn al-anbā fī ṭabaqāt al aṭibbā’*’, ed. Jahier y Nouredine, 1958, 40-1. También Vernet, 1968, 449.

completar la obra de Dioscórides y anotar todos los compuestos para evitar que cayesen en el olvido<sup>334</sup>.

Otras referencias ahondan en el mismo tipo de valoración científica y “anticuaria” quepretendo evidenciar aquí. Por ejemplo, Şaʿīd al-Andalusī se refiere a los libros de la famosa biblioteca de al-Ḥakam II que acabaron siendo vendidos y distribuidos en las diferentes cortes de los reyes taifas como los “tesoros de las ciencias antiguas”<sup>335</sup>. También resulta muy significativa la valoración que merece la traducción árabe de Orosio para Ibn ʿUyūn: una magnífica crónica (*taʿrīj ʿayāʾib*) que contiene muchas cosas de provecho (*fawāʾid ʿazīma*)<sup>336</sup>, muy similar a la que hace el propio Ibn Jaldūn acerca también del *Kitāb Hurūšiyūs* y su relato de la monarquía goda, al que se refiere como “lo más verídico que hemos visto al respecto”<sup>337</sup>. Incluso, la misma actitud podría quizás apuntarse para Aḥmad al-Rāzī, sobre el que su hijo señala que “se puso a recoger datos de cuantos maestros y transmisores pudo alcanzar, recopilándolos en orden y siendo el primero en al-Andalus que estableció las normas de la historiografía (*taʿrīj*)”<sup>338</sup>. De hecho, en el prólogo de la *Crónica del Moro Rasis* el autor (supuestamente el historiador cordobés) afirma que compuso su obra “porque las cosas que pasan en el mundo non fuesen olvidadas”, la misma idea que repetía Ibn ʿUyūn<sup>339</sup>.

De este modo, estas noticias no sólo evidencian una clara distinción por parte de los autores de aquellas fuentes y noticias que resultan más fantasiosas o verídicas, sino que también muestran una valoración, una búsqueda y un deseo de preservar o reconstruir un relato de la historia preislámica lo más ajustado y verosímil posible, acudiendo precisamente a estas mismas fuentes escritas. En este sentido, el *Kitāb Hurūšiyūs* y el *Taʿrīj fi ajbār mulūk al-Andalus* de Aḥmad al-Rāzī son casos excepcionales. La originalidad y “modernidad” que supone este tipo de acercamiento a la historia preislámica reside justamente en la alusión a personajes históricos concretos como Julio César, Octavio Augusto o Diocleciano, y a figuras mucho más desconocidas como Viriato y Hércules. Son justamente aquellos casos o noticias que resultan más verosímiles a nuestros ojos modernos los que eran en realidad resultan más extraños

---

<sup>334</sup> Sobre el *Tafsīr* remito al estudio de Garijo, 1990, y sobre el *Maqāla* existe una edición y traducción a cargo de Garijo, 1992. También Vernet, 1968, 472-7 y Samsó, 1992, 114-5.

<sup>335</sup> Şaʿīd al-Andalusī, *Ṭabaqāt*, 165/143.

<sup>336</sup> Ibn ʿUyūn, *Ṭabaqāt*, prólogo, k-kʾ/trad. Molina, 1984, 67. En este sentido König, 2015, 85.

<sup>337</sup> Ibn Jaldūn, *Ibar*, ed. 1867, II, p. 236; ed. 1956, II, p. 493; trad. Machado, 1955, 155.

<sup>338</sup> Ibn Ḥayyān, *Muqtabis*, ed. Makkī, 1973, 269/trad. Chalmeta, 1994, 45 y García Sanjuán, 2013, 214 y *B.A.*, 7, nº 1652.

<sup>339</sup> *Rasis*, 8.

para la concepción islámica del pasado, concretamente aquellos que se sustentan en fuentes clásicas o pueden resultar ciertamente factibles. Estas noticias suponían un marcado contraste con la tradición coránica y oriental predominante y reflejan justamente ese “gusto anticuario” por preservar y reconstruir el pasado preislámico.

Al-Andalus es por esto un caso especial que requiere respuestas adicionales. Lo vemos, por ejemplo, en el caso del Ídolo de Cádiz y su vinculación con Hércules, que se remonta al siglo X. Un autor oriental como al-Mas’ūdī mencionaba de hecho a Hércules y vinculaba el Ídolo con las Columnas de Hércules, pero aun así este autor se limita a fundir en su noticia la tradición coránica/oriental y la clásica. Además, en realidad ésta es su única mención al héroe griego. Las noticias andalusíes, en cambio, presentan características distintas. Desarrollan todo un relato de la venida del héroe, la conquista de la Península y la construcción de varios monumentos e imágenes en al-Andalus de las que el Ídolo es uno más. Con ello abandonan la tradición coránica y oriental netamente islámica por una tradición latina que resultaba foránea y extraña. ¿Qué es lo que se buscaba con ello? ¿Por qué dedicar tiempo y recursos a traducir y completar una obra como las *Historias* de Orosio? Son estas preguntas las que van a centrar nuestra atención en el siguiente apartado.

# CUARTA PARTE

La construcción de un discurso omeya de legitimación  
sobre el pasado preislámico

## *Capítulo 8*

El pasado preislámico en al-Andalus:  
emires y califas omeyas, rebeldes y reinos cristianos

Lo visto hasta ahora arroja algunas conclusiones preliminares realmente significativas: los autores andalusíes prestan atención al pasado preislámico, a la historia, las ciencias y los monumentos antiguos de forma clara ya en el siglo X, como reflejan dos obras fundamentales, el *Kitāb Hurūšiyūs* y el relato de Aḥmad al-Rāzī. Además, esta atención por el pasado preislámico resulta enormemente compleja y encierra múltiples procesos y perspectivas en las que el pasado es recibido (bien sea olvidado y destruido o recordado y reconstruido), atendiendo fundamentalmente a criterios pragmáticos (constructivos, estéticos, económicos o militares) pero también a criterios ideológicos y a aspectos que denotan un “gusto anticuario” y un deseo de conocer y preservar la antigüedad.

Fuentes árabes y arqueología reflejan pues una idea común: es el presente el que determina este acercamiento e interés por el pasado y el que da pie a su recepción y transformación. Esta realidad es a la vez pragmática e ideológica, debe entenderse siempre de acuerdo al presente, y resulta evidente en todo el ámbito mediterráneo. M. Greenhalgh ahondó en esta cuestión de en su estudio sobre reutilización de material antiguo y por eso lo tituló precisamente *Marble Past, monumental Present*<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Greenhalgh, 2009. Algo similar ha subrayado Clarke, 2012, 103, para las fuentes árabes, redactadas y reelaboradas de acuerdo a un contexto preciso que explican, aclaran o justifican y que buscan en definitiva cimentar una comunidad mediante la codificación del pasado.



Partiendo pues de esta idea, esta cuarta parte profundiza en aquellas cuestiones que son justamente más interesantes y originales en al-Andalus y que denotan una perspectiva ideológica que responde igualmente al presente. De este modo, el interés por la antigüedad que se constata en el siglo X responde al contexto político del momento y, es especial, a las circunstancias y necesidades de elaboración de un discurso referido al pasado preislámico que integre la población heterogénea que compone al-Andalus, que explique de manera satisfactoria ciertas evidencias y sucesos y que justifique y legitime a la dinastía omeya.

### **I. El pasado preislámico en la primera mitad del siglo IX**

Las fuentes árabes analizadas y las evidencias arqueológicas a las que he apuntado evidencian que hay una serie de procesos de recepción de la antigüedad que funcionan en al-Andalus durante época omeya e incluso posteriormente. El olvido (el abandono, la amnesia, la reescritura, tergiversación y destrucción del pasado) la memoria del pasado (su búsqueda y acopio, su reinterpretación, reocupación o reconstrucción) están atestiguados con múltiples ejemplos. Por tanto, pudiera parecer que hay elementos que no parecen cambiar en el transcurso de los siglos. Por ejemplo, el recurso a los *topoi* por parte de los autores árabes es un aspecto recurrente a lo largo de las centurias, como lo es también la inclusión de elementos fantásticos y la concepción de las ruinas y monumentos como “maravillas”, el expolio o la reutilización de materiales así como la destrucción o reconstrucción de edificios y monumentos antiguos. Sin embargo, es posible identificar también transformaciones fundamentales en esta recepción de la antigüedad, que permiten trazar un esquema evolutivo ciertamente básico pero muy significativo.

Por lo que respecta a las fuentes árabes se evidencia un aumento del número de noticias desde el siglo IX hasta el X, mientras que en el siglo XI las referencias alcanzan no solo ya a las obras de historia y geografía sino a la poesía o a la literatura de *adab*. Se detecta también una descripción más detallada de los monumentos, ruinas y estatuas, y es evidente igualmente un cambio llamativo entre aquellas primeras noticias sustentadas más quizás en el recelo, el misterio e incluso el rechazo hacia el pasado, y las elaboradas en época califal y taifa en la que el pasado y las antigüedades aparecen ya integradas en las ciudades y en el presente de al-Andalus. Por ejemplo, puede observarse el cambio

entre la noticia de Ibn Ḥabīb en la que Mūsà b. Nuṣayr exhorta a Ṭāriq a destruir un ídolo con forma de toro y la referencia ya en el siglo X acerca de la estatua de Córdoba, considerada *ṣāhibā* y protectora de la ciudad o a la referencia de al-‘Uḍrī en el siglo XI indicando que Ṭāriq se encaramó a dos toros de piedra en el transcurso de su asedio a Toledo. De este modo, las imágenes y estatuas, antes agresivas o misteriosas, ahora enamoran a los hombres (como ocurre con la noticia de la estatua femenina hallada en Itálica y emplazada en uno de los baños de Sevilla) y su destrucción conlleva consecuencias.

Igualmente es significativa la aparición de un tipo de reinterpretación de los monumentos y especialmente de las estatuas como imágenes talismánicas ya en el siglo X, coincidiendo de este modo con el desarrollo de las ciudades y de la astrología en al-Andalus. Y es también llamativo el cambio destacado de unas noticias sustentadas en fuentes y tradiciones yemeníes y orientales en el siglo IX a, primero, la selección y reelaboración de estas noticias que adquieren ahora un marcado carácter local (evidente ya en Ibn Ḥabīb o en Muḥammad b. Waḍḍāḥ), desembocando finalmente en el siglo X en la aparición de referencias provenientes de fuentes latinas y aludiendo a aquellas construcciones y monumentos que habrían sido obra de Hércules, Julio César, Octavio Augusto, Leovigildo o Recaredo. Sin embargo, posteriormente, a partir del siglo XI-XII, se detecta un desinterés por incluir nuevos detalles relativos a estas figuras y episodios de la historia preislámica y, en cambio, resulta evidente una progresiva mitificación de las noticias referentes al origen y los monumentos antiguos de las ciudades andalusíes. Los autores se limitan a copiar la información ya disponible en el siglo X y figuras como Hércules caen ciertamente en el olvido. Los compiladores tardíos “fragmentan” el relato de la historia preislámica elaborado en época califal y prefieren aludir de manera separada al pasado y las antigüedades de cada ciudad y región de al-Andalus. Se añaden nuevas noticias y se elaboran otras viejas pero en ningún caso encontramos crónicas que aporten material inédito significativo acerca de la historia preislámica de la Península.

Transformaciones similares se observan si atendemos a las evidencias materiales y arqueológicas y, curiosamente, estos cambios parecen encajar notablemente bien en el proceso de aceptación, consideración e inclusión del pasado preislámico que reflejan las fuentes árabes y que acabamos de señalar.

De este modo, durante los primeros momentos tras la conquista islámica de la Península parecen primar criterios pragmáticos y de plena necesidad. Las ruinas son apreciadas en la medida en que son útiles como cantera, lugar de expolio, obtención de cal y material reutilizable. El mismo esquema resulta apreciable en las décadas posteriores. En Mérida, por ejemplo, prima el desmantelamiento y la rápida reutilización del material preislámico disponible. Este es el caso de los edificios documentados en la zona de Morería, anteriores a la construcción de la alcazaba emeritense y que fueron contruidos con mampostería rematada por tapial y abundante material reutilizado, y lo mismo se constata en el edificio documentado junto al “Templo de Diana”, cuya cronología oscila entre finales del siglo VIII y las primeras décadas del IX y que fue construido enteramente con material reutilizado. Lo mismo ocurre en la propia alcazaba emeritense donde se hace un uso masivo de material reutilizado procedente de estructuras desmanteladas y expoliadas para ese propósito. Y por supuesto en la mezquita de Córdoba, donde el oratorio de ‘Abd al-Raḥmān I y la ampliación de ‘Abd al-Raḥmān II están realizadas completamente a partir de columnas, capiteles y cimacios reutilizados<sup>2</sup>.

En cambio, a medida que transcurren las décadas se detecta un retroceso en el uso de material reutilizado. En el siglo X encontramos casos contados, pero muy significativos, tal y como sucede por ejemplo con los sarcófagos y estatuas reutilizadas en *Madīnat al-Zahrā’*. Aquí la reutilización parece obedecer a un nuevo “lenguaje del poder”, que constituye un símbolo de prestigio y autoridad, y aunque tal vez esto era ya evidente en el siglo IX, no será hasta época califal cuando el uso de piezas significativas parece quedar reservado al califa y a sus construcciones. De este modo, el ejemplo de *Madīnat al-Zahrā’* no obedece a las necesidades constructivas, sino que responde a una planificación y evidencia la maduración de los procesos de búsqueda, selección y acopio de antigüedades a lo largo de todo al-Andalus.

Además, la reutilización no es el único elemento que parece cobrar un nuevo significado. Algo similar cabe señalar con respecto a las pautas de destrucción, desmantelamiento o reconstrucción de edificios y monumentos preislámicos. Si bien los rasgos ya señalados aparecen en el siglo IX, en el siglo X cobran mucho más protagonismo. Las actuaciones llevadas a cabo por Abd al-Raḥmān III en Toledo o

---

<sup>2</sup> El mismo panorama parece evidente en otras ciudades de al-Andalus donde la reutilización es el fenómeno más evidente: Gurriarán, 2004 y Azuar, 2005.

Zaragoza obedecen igualmente a criterios políticos y militares y continúan la labor llevada a cabo por ‘Abd al-Raḥmān II y Muḥammad I en la propia Toledo o en Mérida, pero ahora adquieren mayores dimensiones y simbolismo. Las fuentes subrayan el papel de los emires y califas como artífices de estas medidas, destacando el interés y la supervisión personal de las obras y el mensaje que debe inferirse de ellas en términos de castigo o generosidad, actuando especialmente sobre aquellas ciudades que habían gozado de mayor poder o prestigio en época tardoantigua. En este sentido son interesantes las obras acometidas en Córdoba y la reconstrucción de las conducciones hidráulicas romanas de la ciudad. Las obras efectuadas por ‘Abd al-Raḥmān III y al-Ḥakam II reflejan una enorme planificación y ahondan ante todo en la imagen y autoridad del califa: la rehabilitación y el reaprovechamiento de las antiguas infraestructuras romanas parece perseguir ahora un uso vinculado directamente con el califa como se denota en la propia *Madīnat al-Zahrā’* o en la almunia *al-Nau’rā*. Incluso la obra de abastecimiento de agua a la Mezquita de Córdoba por parte de al-Ḥakam II debe verse ante todo como un acto piadoso. Ambos siguen de este modo las pautas marcadas ya por las actuaciones de ‘Abd al-Raḥmān I en *al-Ruṣāfa* y ‘Abd al-Raḥmān II, salvo quizás por el hecho de que este último sí construyó una fuente pública con el caudal de agua sobrante que llegaba hasta el alcázar desde el acueducto romano<sup>3</sup>.

Estos transformaciones denotan a mi entender un aspecto destacado: fuentes árabes y arqueología coinciden en señalar que los procesos de recepción en al-Andalus se documentan de forma más clara y evidente precisamente en los dos momentos en los que el estado omeya presenta más fuerza y autoridad en al-Andalus, esto es, la primera mitad del siglo IX y el Califato de Córdoba en el siglo X.

El primero de estos momentos es identificado por lo general con el reinado de ‘Abd al-Raḥmān II (207-237/822-852) y, pese a que es en el siglo X cuando el interés por el pasado preislámico resulta evidente y presenta características muy significativas, cabe sospechar que este interés estuviera ya presente en al-Andalus en el siglo IX. Algunas evidencias apuntan en este sentido.

En primer lugar, cabe destacar las referencias presentes en las fuentes árabes. Destaco a Ibn Ḥabīb, un autor muy destacado artífice de una obra de historia universal y

---

<sup>3</sup> Ibn Ḥayyān, *Muqtabis*, II-I, trad. Makkī y Corriente, 2001, 140r-v, que cita a Aḥmad al-Rāzī. También Ventura, 2002, 126.

profética que no alude en principio al pasado preislámico. Sin embargo, parece que no conservamos completa esta obra o que al menos existirían versiones o reeaboraciones diferentes puesto que en ocasiones los autores árabes posteriores citan el *Kitāb Ta'rīj* y las referencias no aparecen en el único manuscrito de la obra que conservamos. Uno de estos casos es el embajador al-Gassānī, quien atribuye a Ibn Ḥabīb un relato acerca del origen preislámico de la Mesa de Salomón. En el manuscrito que conservamos esta cuestión no parece interesar todavía, sin embargo, al-Gassānī señala que, según Ibn Ḥabīb, la mesa habría correspondido a un rey de al-Andalus que habría participado junto con Nabucodonosor en el saqueo y destrucción de Jerusalén<sup>4</sup>. Sí alude Ibn Ḥabīb a los *išbān* como un pueblo proveniente de la ciudad de Isfahan (*Iṣbahān*). La noticia procede de fuentes orientales, en concreto de al-Waqidī, pero aun así se trata de una referencia muy importante puesto que es la primera alusión a los *išbān* que realiza un autor andalusí, anterior de hecho a las menciones que aparecen en las crónicas asturianas de finales del siglo IX<sup>5</sup>. Además, no cabe duda que Ibn Ḥabīb sí menciona episodios que se ubican en los momentos inmediatamente anteriores a la conquista islámica, por ejemplo, los relatos relativos a Rodrigo y la apertura de la Casa Cerrada de Toledo, también de procedencia oriental. Curiosamente además, pese a compartir estas fuentes orientales como un autor como Ibn ‘Abd al-Ḥakam, lo cierto es que ambos presentan algunas diferencias significativas en sus relatos y, de hecho, Ibn Ḥabīb incluye detalles ausentes en la obra de Ibn ‘Abd al-Ḥakam: por ejemplo, menciona el número de reyes godos e se refiere a ellos como *al-Qūṭīyyūn*<sup>6</sup>. De este modo, aunque no hay evidencias para afirmar que Ibn Ḥabīb incluyera en su obra un relato sobre la historia preislámica, ésta contenía algunas referencias significativas y, desde luego, el autor seleccionó y reelaboró las fuentes disponibles e incorporó referencias tomadas de informantes o de tradiciones locales.

Así mismo, cabe destacar también otros autores o noticias que evidencian un interés por el pasado preislámico ya en estos momentos tan tempranos. Por ejemplo, la carta enviada al emir ‘Abd al-Raḥmān II por ‘Abd Allāh b. Kulayb, encargado en Niebla de las operaciones contra los *maḡyūs* (vikings) y en la que se menciona una serie de fortalezas y obras que cabe atribuir a los antiguos y que eran talismanes frente a los

---

<sup>4</sup> Al-Gassānī, *Riḥla*, 119-120/112-3, transmite aquí un relato netamente similar al *Fath*, pero esta referencia sólo aparece en su obra. Otro ejemplo es una noticia de *Fath*, 21-22/15 que alude efectivamente a Julián, atribuida a Ibn Ḥabīb, pero que no aparece en su obra.

<sup>5</sup> Ibn Ḥabīb, *Kitāb Ta'rīj*, 138, n° 397. También Makkī, 1957, 205-7.

<sup>6</sup> Respecto a estas diferencias: Filios, 2009 y 2014 y König, 2015, 154-6.

vikings. Se conserva recogida en la obra de Ibn Ḥayyān, pero que remite para ello a ‘Īsā b. Aḥmad al-Rāzī. Tal y como ya ponía de manifiesto, en esta carta se evidencia una asociación entre pasado y presente que coloca a Antiguos y Modernos en un mismo bando frente a un enemigo común, algo que atestigua una reinterpretación y reflexión sobre el pasado y sus ruinas<sup>7</sup>. Así mismo, otro autor, Muḥammad b. Waḍḍāḥ, reelabora noticias orientales pertenecientes a la tradición bíblica y coránica, y las atribuye a Algeciras, *Carteia* e Itálica, dándoles de este modo una dimensión local en la Península Ibérica<sup>8</sup>. E igualmente cabe mencionar aquí la noticia relativa a ‘Abbās b. Nāsiḥ, que se desplaza hasta Bagdad a comienzos del siglo IX para buscar obras y tratados escritos por los Antiguos<sup>9</sup>, así como la referencia al emir ‘Abd al-Raḥmān II, y su interés por buscar en todas las comarcas de al-Andalus columnas e instrumentos de toda clase, que reunía y transportaba al alcázar cordobés<sup>10</sup>.

En segundo lugar, por lo que respecta a las evidencias arqueológicas que apuntan a este interés por el pasado en la primera mitad del siglo IX, también es posible apuntar varios casos. Córdoba, por su condición de capital de al-Andalus, es un escenario significativo. De este modo, el primer momento en el que se detecta un cambio significativo es en el emirato de ‘Abd al-Raḥmān I: la construcción de *al-Ruṣāfa*, denominada así según “en recuerdo de la *Ruṣāfa* de su abuelo Hišām en Siria”, así como a la reparación de la muralla en el 149/766, la reconstrucción del alcázar cordobés en el 168/785 y la construcción de la mezquita de Córdoba en el 168-9/785-6, supone de hecho una transformación radical del paisaje urbano de la ciudad. Posteriormente, durante el reinado de ‘Abd al-Raḥmān II, la ciudad de Córdoba registra nuevas transformaciones urbanas que resultan significativas: una nueva remodelación del alcázar, la reconstrucción del arrecife (*al-rasīf*) en el año 212/827-828, la rehabilitación de una conducción romana para hacer llegar el agua hasta el Alcázar, la erección de nuevas mezquitas y de edificios vinculados al nuevo aparato administrativo del estado

---

<sup>7</sup> Ibn Ḥayyān, *Muqtabis*, 2003, 456-7/trad. Makkī y Corriente, 2001, 187r.

<sup>8</sup> Una de estas noticias que se le atribuyen está recogida por al-Bakrī, *K. al-masālik*, 1518/34 y al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 223/92. Ambos autores citan para esta noticia a Muḥammad b. Waḍḍāḥ, quien se basaría a su vez en Wakī b. al-ʿYarrāḥ al-Kūfī, un jurista y tradicionalista oriental (m. 197/812). Remito al primer capítulo, nota 64.

<sup>9</sup> Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* II-I, trad. Makkī y Corriente, 2001, f. 139v.

<sup>10</sup> Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* II-I, trad. de Makkī y Corriente, 2001, 143v.

como la *Dār al-Sīkka* y el *Ṭirāz* y, ante todo, la ampliación de la mezquita aljama de Córdoba en el año en el 234/848<sup>11</sup>.

Todas estas obras y actuaciones requirieron por primera vez la demolición y alteración de importantes estructuras preislámicas previas, así como la selección y acopio de material y su reutilización de acuerdo a una planificación concreta, subrayando el ejercicio de la autoridad y la soberanía del emir, construyendo una memoria de la dinastía que nos retrotrae a Siria y a Damasco y reescribiendo sobre el terreno que al-Andalus tiene nuevos dueños y nueva religión. Además, las obras emprendidas por ‘Abd al-Raḥmān I y ‘Abd al-Raḥmān II evidencian un cambio significativo en cuanto a las técnicas constructivas y los materiales empleados. La mezquita de Córdoba es el primer edificio de al-Andalus en el que parece atestiguar la talla expresa de sillares empleados para construir la cimentación del primitivo oratorio<sup>12</sup>. En cambio, para el espacio visible se prefiere el empleo de material reutilizable. Aquí la reutilización puede ser una necesidad, pero más bien parece una elección. El edificio emplea un número de columnas muy significativo, 142, cuando años antes, en el 163/780, sabemos que el califa abbasí al-Mahdī había remodelado la mezquita al-Aqṣā de Jerusalén, construida por el califa al-Wālīd I, y que con ello había alcanzado las 140 columnas<sup>13</sup>. Posteriormente, la ampliación de la mezquita de Córdoba por ‘Abd al-Raḥmān II supone el empleo tanto de fustes y capiteles reutilizados como de nuevos capiteles labrados *ex profeso*, que imitan a los antiguos con gran precisión y detalle<sup>14</sup>. Así pues, la reutilización no es aquí una necesidad, sino una decisión, y a ello apunta el empleo en la ampliación de material antiguo proveniente de diferentes regiones y ciudades de al-Andalus (seguramente el caso de varios capiteles emeritenses)<sup>15</sup>. De nuevo además, se denota una rivalidad en el Mediterráneo en cuanto al número de columnas empleado. La remodelación de la mezquita de la Cúpula de la Roca en Jerusalén en el 216/831 por el califa al-Ma’mūn (borrando el nombre de su constructor, el califa omeya ‘Abd al-Malik, y colocando el suyo propio) o la construcción de la mezquita aljama de Qayrawān en el 221/836 por los aglabíes,

---

<sup>11</sup> Ación y Vallejo, 1998; Casal, Murillo y Castro, 2004; León Muñoz, 2006, 416-7.

<sup>12</sup> Azuar, 2005, 152.

<sup>13</sup> Peña, 2009, 263-4 y 268-9; Peña, 2010.

<sup>14</sup> Cressier, 1991 y Peña, 2009 y 2010.

<sup>15</sup> Peña, 2009, 255-6 y 2010.

empleando un total de 220 columnas. En respuesta, la reforma de ‘Abd al-Raḥmān II supuso la ampliación de la mezquita de Córdoba hasta las 222 columnas<sup>16</sup>.

Igualmente deben remitirse a este momento las primeras evidencias de ciertas pautas reconocibles en las actuaciones de los emires ‘Abd al-Raḥmān II y Muḥammad I a la hora de destruir, dismantelar, reaprovechar y reconstruir ciertos monumentos preislámicos en Córdoba, Mérida, Toledo o Zaragoza. En ello se refleja una valoración y una toma de conciencia de la utilidad y el desafío que pueden suponer las murallas, los puentes y los acueductos antiguos.

De este modo, parece claro que estas evidencias denotan cierto interés y consideración por el pasado preislámico. Además, estos aspectos deben ponerse en relación con las transformaciones que está experimentando la sociedad y el propio estado omeya en estos momentos. Ya he hecho alusión en el cuarto capítulo de esta tesis al proceso de “orientalización” de al-Andalus que pone en marcha ‘Abd al-Raḥmān II y al “renacimiento” de la cultura latina mozárabe a mediados del siglo IX.

Con respecto a la “orientalización”, ésta engloba un conjunto de reformas: la adopción del rito malikí, el incremento de la presión fiscal y cambios administrativos, de protocolo o de usos y costumbres por los que el emirato se adapta así a los influjos y modas importadas desde Oriente, particularmente las tendencias y formas de organización estatal tomadas de los abbasíes. Todo ello persigue un objetivo claro: la formación de un estado omeya sólido y centralizado en la Península Ibérica<sup>17</sup>. En ello, el pasado preislámico parece haber jugado ya un papel importante y al-Andalus manifiesta ya algunas características particulares al respecto. Por ejemplo, cabe vincular la llegada de traducciones de obras clásicas al proceso que se estaba llevando a cabo en Bagdad desde el siglo VIII y IX y bajo patronazgo abbasí. Esto implicaría una dependencia andalusí con respecto a la recepción de la antigüedad que estaba teniendo lugar por entonces en Oriente, algo similar a lo que se evidencia con respecto a Ibn Ḥabīb y otros autores andalusíes, que recurren a tradiciones orientales para aludir al pasado preislámico peninsular. De este modo, al-Andalus seguiría esta estela. Sin embargo, lo

---

<sup>16</sup> Peña, 2009, 263-4 y 268-9 y 2010.

<sup>17</sup> Para estudiar la llegada de elementos orientales un punto de partida fundamental es el ensayo sobre las aportaciones orientales de Makkī, 1957. El fenómeno abarca distintas facetas: desde el esfuerzo por importar de Oriente los principios de la práctica y la normativa musulmana (Manzano, 2006) al cambio de modas que supuso la llegada de Ziryab en el protocolo (Rocher, 2004). También Ación y Vallejo, 1998, 117 y Ramírez del Río, 2002.



cierto es que los abbasíes no hicieron un uso tan masivo y significativo de material reutilizado como el que se constata para los omeyas, primero en Oriente y luego en al-Andalus. Además, autores como Ibn Ḥabīb incorporan pequeños detalles y noticias referidas al pasado y que no proceden de fuentes orientales, sino de informaciones locales. Creo que la diferencia resulta significativa y señala esas formas y características propias de al-Andalus a las que me refería<sup>18</sup>.

Con respecto a este movimiento cultural protagonizado por figuras como Esperaindeo, S. Eulogio o Álvaro de Córdoba, parece que sus características son netamente distintas a lo que podemos indicar con respecto a los omeyas, como hemos visto. Aun así, el latín y la cultura latina, directamente asociados con la ortodoxia cristiana, se convierten en un referente para un grupo de mozárabes<sup>19</sup>. Por tanto, ¿es este renacimiento una reacción de los cristianos a un interés omeya por un pasado peninsular que considerarían como propio? Los datos apuntan a que fue así: las reformas emprendidas por la administración omeya, así como la búsqueda de libros antiguos parece retrotraerse en realidad al reinado del emir al-Ḥakam I y serían, por tanto, anterior al movimiento mozárabe<sup>20</sup>; e igualmente, Álvaro de Córdoba en su obra *Indiculus luminosus*, denuncia que los jóvenes estaban olvidando el latín en beneficio de la poesía y la cultura árabe<sup>21</sup>. En cualquier caso, tal y como ya he señalado, este movimiento tiene características muy diferentes al interés que se constata en el ámbito omeya. No es en ningún caso un intento de recuperación del pasado preislámico, ni por supuesto el origen del interés que manifiestan omeyas y andalusíes por la antigüedad en los siglos IX-X.

En definitiva, ya desde la primera mitad del siglo IX encontramos evidencias de un panorama cultural dinámico en el que el pasado preislámico parece ocupar una parte importante de la atención de los soberanos omeyas. Quizás es todavía algo tímido, pero evidencia en algunos casos, como en las noticias de Ibn Ḥabīb o en la carta sobre el ataque normando enviada a ‘Abd al-Raḥmān II, una profunda reflexión sobre el pasado y sus ruinas, así como un deseo de introducir nueva información local.

---

<sup>18</sup> Peña, 2009, 2010; Finster, 2009.

<sup>19</sup> Acerca del latín como signo marcante de la comunidad cristiana: Díaz y Díaz, 2008, 6-7. También Aillet, *et al.* 2008 y Aillet, 2010, 133-139.

<sup>20</sup> La fecha del viaje de ‘Abbās b. Nāṣiḥ correspondería al reinado de al-Ḥakam y no de su hijo puesto que éste fallece a finales del reinado de este emir: Lévi-Provençal, 1950, 174 y Forcada, 2004, nota 76.

<sup>21</sup> Álvaro de Córdoba, *Indiculus luminosus*, 35, 46-62, ed. Gil, 1973, 314-315. *K. Hurūšiyūs*, Penelas, 2001, introd. 35-40.

## II. El pasado preislámico y la *fitna*: finales del siglo IX y principios del X.

Tal y como he indicado, las fuentes árabes y arqueología coinciden en señalar que los procesos de recepción de la antigüedad en al-Andalus se documentan de forma más clara y evidente en los dos momentos en los que el estado omeya presenta más fuerza y autoridad en al-Andalus: la primera mitad del siglo IX y el Califato de Córdoba.

El primero de estos momentos, tal y como hemos visto, corresponde al reinado de ‘Abd al-Raḥmān II, supone el desarrollo de todo un conjunto de reformas (fiscales, militares, administrativas) destinadas a desplegar la autoridad omeya en todo el territorio andalusí. El objetivo es cambiar la realidad política de la Península Ibérica, marcada todavía por la conquista islámica y dominada por diferentes grupos y poderes: los conquistadores árabes y bereberes asentados en la Península, pero también los poderosos linajes muladíes y mozárabes cuya posición se debía a los pactos firmados durante la conquista islámica y que sancionaban de hecho los privilegios y la autonomía que habían disfrutado en época visigoda, tal y como ya puso de manifiesto M. Ación<sup>22</sup>. Es aquí donde la obra de Ibn Ḥabīb adquiere una importancia especial puesto que, el interés que refleja este autor por relatar los sucesos de la conquista de la Península transcurridos ya más de cien años, obedece precisamente a la necesidad de determinar si la conquista islámica había sido mediante capitulación o conquista por las armas. Ambas situaciones plantean una dimensión legal o jurídica muy distinta. Aquellas ciudades que hubieran sido conquistadas por la fuerza quedaban sometidas a los conquistadores, es decir, a los califas omeyas y por ende, a los emires de Córdoba, a los que les correspondía el quinto que estipula la ley islámica. Igualmente, los pactos y lazos de clientela (*walā’*) suscritos durante la conquista debían remitirse igualmente a los omeyas y en ningún caso a los primitivos conquistadores árabes y bereberes.

Según Ibn Ḥabīb, la mayor parte de al-Andalus había sido sometida por la fuerza y únicamente el norte peninsular, los reinos cristianos, habían sido sometidos por capitulación y por ello debían un tributo a Córdoba. Se trata pues de toda una revisión y reescritura del pasado en la que este autor desempeñó un papel determinante al priorizar las tradiciones elaboradas por los juristas malikíes egipcios frente a aquellas tradiciones locales que señalaban por el contrario la existencia de pactos generalizados<sup>23</sup>.

---

<sup>22</sup> Ación, 1994a y 2000; Manzano, 2006.

<sup>23</sup> Manzano, 1999, 2000, 2006 y 2014.

La respuesta de aquellos que se vieron afectados por esta reelaboración de las tradiciones sobre la conquista fue la rebelión y disidencia de la mayoría de ciudades y grupos (árabes, beréberes, muladíes y mozárabes) en defensa justamente de los privilegios heredados del sistema visigodo “protofeudal” y los pactos alcanzados durante la conquista. Es esto lo que se conoce como primera *fitna* de al-Andalus, cuyo episodio inicial lo encontramos quizás ya en la conocida revuelta del arrabal de Córdoba del año 202/818 contra el emir al-Ḥakam I, motivada justamente por la subida y generalización de los impuestos, tal y como atestigua Ibn Ḥayyān<sup>24</sup>. En cualquier caso, el punto álgido de la *fitna* se alcanzará en las décadas posteriores, en el último tercio del siglo IX y el primero del siglo X, momentos en los que el poder omeya en al-Andalus se tambaleó de forma dramática sacudido por las continuas revueltas, la más importante de ellas la protagonizada por ‘Umar b. Ḥafṣūn<sup>25</sup>.

El estallido de la *fitna* en al-Andalus coincide además con otro proceso relevante para nosotros: el denominado “neovisigotismo” de los reinos cristianos en el que se trata de identificar a los monarcas asturianos como herederos y continuadores de los reyes visigodos de Toledo y legitimados, por tanto, para “reconquistar” al-Andalus. De hecho, en realidad, ambos procesos están vinculados entre sí puesto que un papel muy importante en el desarrollo de la ideología del “neogoticismo” y la “reconquista” estuvo desempeñado por los grupos de mozárabes que, provenientes de las ciudades andalusíes, huían de la excesiva carga de impuestos y buscaron refugio en los reinos cristianos, especialmente en el reino astur.

El “neovisigotismo” es pues un proceso interesante y que debemos considerar. Tal y como ha puesto de manifiesto M. Zimmermann, el reino astur no es el único en el que podemos encontrar este tipo de formulación, sino que los condados catalanes, aun encontrándose dentro de la órbita del imperio carolingio, seguían identificándose igualmente como *hispani* y *Gothi*, de tal manera que la identidad gótica habría pervivido en la región de forma más clara de lo que habría cabido pensar, pasando a ser de hecho un factor fundamental en la conformación de la “Marca Hispánica”<sup>26</sup>. Sin embargo, el testimonio más claro de este “neovisigotismo” se encuentra en las crónicas

---

<sup>24</sup> Ibn Ḥayyān. *Muqtabis* II-I, trad. Makkī y Corriente, 2001,110r.

<sup>25</sup> Las causas del estallido de la *fitna* no parecen responder tanto a un conflicto étnico o religioso entre árabes y beréberes o entre cristianos y musulmanes como apuntaba P. Guichard, sino que parece tener una dimensión eminentemente política y económica, como ya puso de manifiesto M. Ación. Remito a la introducción, nota 2.

<sup>26</sup> Zimmermann, 1992 y 2008.

asturianas, redactadas bajo el reinado de Alfonso III (866-910) en las últimas décadas del siglo IX y entre las que se incluyen, por un lado, la *Crónica Albeldense*, la primera de ellas en redactarse, a la que se le insertó posteriormente la denominada *Crónica Profética*, y por el otro lado, la *Crónica de Alfonso III*, conservada en dos versiones la *Rotense* y la *ad Sebastianum* o *Sebastianense*<sup>27</sup>.

La *Crónica Albeldense* es la que resulta más interesante en este sentido. Contiene una breve introducción geográfica sobre la Península Ibérica y un sucinto relato de la historia de Roma, de sus reyes y emperadores, a los que les siguen los reyes visigodos y astures hasta llegar al reinado de Alfonso III. El esquema es ciertamente parecido al que después desarrollará al-Rāzī, pero la obra del cronista cordobés resulta mucho más ambiciosa y se centra de manera más minuciosa en relatar los pueblos y reyes que gobernaron la Península Ibérica, incluyendo el relato de la historia prerromana, ausente en la crónica asturiana. Sí resulta interesante un detalle: al igual que hará también al-Rāzī, la crónica refleja una reivindicación sobre toda *Hispania*, puesto que en la obra se incluye no sólo la descripción de la Península Ibérica o la nómina de los reyes visigodos, sino también la referencia a los emperadores romanos que les precedieron (algo que debe relacionarse con la recuperación de la idea de *Imperium*, al calor de la formación del Imperio Carolingio)<sup>28</sup>.

Estos procesos son pues coincidentes en el tiempo y deben relacionarse entre sí y con los distintos aspectos de la recepción de la antigüedad que hemos resaltado hasta ahora. Por ejemplo, tras la mención a los *išbān* en la obra de Ibn Ḥabīb, la *Crónica Albeldense* se refiere también a la figura de *Hispan/Išbān* como un primitivo monarca, siguiendo para ello las noticias de San Isidoro<sup>29</sup>.

También comparten fuentes andalusíes y cristianas la errónea identificación de Numancia con Zamora. Hasta el siglo VII, Numancia era correctamente identificada, según refleja el Anónimo de Rávena, sin embargo en los siglos posteriores la identificación desaparece y en su lugar, en el siglo X, queda vinculada con Zamora. Esta idea aparece en el *K. Hurūšiyūs* y en *Rasis*, así como en documentos e historias de la

---

<sup>27</sup> Estas crónicas han sido editadas por Gil, Moralejo y Ruiz de la Peña en 1986 y de la que interesa destacar también la introducción y estudio de los autores.

<sup>28</sup> Sobre el “neovisigotismo” y la legitimación política del reino astur en el pasado visigodo peninsular pueden verse algunos estudios fundamentales: Díaz y Díaz, 1976b; Isla, 1995, 1998 y 1999; Torrente Fernández 2002 o Monsalvo Antón, 2009.

<sup>29</sup> *C. Albeldense*, II. La *C. Pseudo-Isidoriana*, I, 35-41 señala también: *Yspania ab Hispano rege qui eam subiugavit nuncupatur. Dicitur et ab Espero sidere Esperia.*

corte de Ramiro III, en la redacción ovetense de la *Crónica de Alfonso III* e incluso en la *Estoria General de España* de Alfonso X el Sabio. Quizás en este caso, la identificación sirva a ambos bandos, de ahí su éxito: para los omeyas, la localización de Numancia en el Duero permitiría explicar que los reinos cristianos se muestran rebeldes a la autoridad de Córdoba igual que se mostraron frente a Roma, mientras que para el reino astur la ciudad de Zamora es un enclave prestigioso y que permite recordar esa resistencia<sup>30</sup>.

Igualmente es ahora cuando se constata en al-Andalus también la aparición de la *nisba* al-Qūṭi en personajes como Ḥafṣ b. Albar al-Qūṭi o Ibn al-Qūṭiyya (“hijo de la Goda”), y que reivindicaban igualmente la ascendencia e identidad visigoda de sus ancestros. Ibn al-Qūṭiyya decía descender de Sara, la hija de Witiza, y afirmaba a su vez que Ḥafṣ b. Albar al-Qūṭi descendía de Rómulo, hijo igualmente de Witiza<sup>31</sup>. Incluso existen similares pautas de acopio y reutilización de material preislámico tanto en al-Andalus como en los reinos cristianos. Por ejemplo, es conocida el acta de consagración de la basílica de Santiago de Compostela dada por Alfonso III en el 899, en la que se alude a la expedición del rey contra *Cauriae* (Coria) con el objeto de obtener para su construcción y decoración: *petras marmoreas quas avi nostri ratibus per Pontum transvexerunt et ex eis pulcras domos aedificaverant, quae ab inimicis destructae manebant*<sup>32</sup>. La noticia refleja ciertamente una clara noción de la antigüedad de las ruinas y de su apropiación como botín de conquista. E igualmente interesantes resultan los ejemplos de reutilización constatados en los reinos cristianos en los que parece detectarse, de forma similar a al-Andalus, una reutilización cada vez más selectiva con el paso de los siglos, un valor principalmente decorativo y constructivo de las piezas y un propósito eminentemente pragmático, salvo quizás en algunos ejemplos en los que se podría suponer un componente simbólico<sup>33</sup>.

---

<sup>30</sup> K. *Hurūṣiyūs*, 262, n° 29; *Rasis*, 160-1; *Crónica de Alfonso III, Rotense*, 13, 9. Acerca de la identificación de Numancia con Zamora y su peso en la historiografía hispana: *Rasis*, Catalán introd. LXXIII, nota 2; De la Torre, 1998; Jimeno, 2000; Jimeno y De la Torre, 2005.

<sup>31</sup> Acerca de Ibn al-Qūṭiyya: *B A.* 4, n° 968 y sobre Ḥafṣ b. Albar al-Qūṭi: *B A.* I, n° 231. Ibn al-Qūṭiyya también menciona a Ayyūb b. Sulaymān b. Ḥakam b. 'Abd Allāh b. B(i)lKāysh b. Ilyan al-Qūṭi, como descendiente del conde Julián y *mawālī* de los omeyas: Dunlop, 1954 y 1955 y Barceló i Roca, 1981, 188-9 que indica que estos ejemplos apuntan a que la ascendencia visigoda era considerada prestigiosa. También: Wassestein, 2002, 280-1 y Fierro, 2009, 188.

<sup>32</sup> Al respecto Sánchez Alborno, 1980 y López Pereira, 1993, del que he tomado la referencia (p. 276).

<sup>33</sup> La reutilización es un fenómeno generalizado en el reino astur. Se observa que la convivencia de dos sistemas de obtención del material (la explotación de canteras y el expolio de edificios antiguos) y que la reutilización obedece acaso a las limitaciones de la tecnología (en el caso de aquellas piezas circulares como los fustes) y los la necesidad de recursos: Marín Valdés, 1993; Caballero y Utrero, 2005, 175-6 y Sastre y Utrero, 2012. También Caballero y Sánchez, 1990; Arias Ferrer, 2009.

## ¿Reivindicaron los rebeldes un origen preislámico?

Junto con los emires cordobeses y con los reyes cristianos, el protagonismo en la *fitna* corresponde también a los rebeldes, desafectos con la causa omeya. Su relación con el pasado preislámico es un aspecto que solo ha sido esbozado hasta ahora, pero que se intuye importante para comprender por qué en el siglo X interesa el pasado preislámico de forma tan clara en Córdoba.

Los “rebeldes” constituyen un grupo heterogéneo, conformado tanto por mozárabes o *dimmies*, caudillos árabes y beréberes y conversos al islam o *muladíes* (*muwalladūn*), descendientes estos últimos en la mayoría de ejemplos de una poderosa aristocracia feudal visigoda que habría perdurado en al-Andalus gracias a los pactos firmados durante la conquista que sancionaban la continuidad de sus posesiones<sup>34</sup>. Fue M. Ación quién definió esta “rebelión” como “la herencia del protofeudalismo visigodo frente a la imposición del Estado islámico” y fue él quien evidenció el origen visigodo de estos *muladíes* rebeldes a través de las noticias recogidas por las fuentes árabes. Éstas resultan, sin embargo, un tanto “ingratas” con ellos dado que ofrecen una visión pro-omeya de la que resulta difícil desembarazarse. No obstante, en este estudio quisiera ir más allá y plantear una hipótesis que considero sugerente: al igual que el estado omeya justificó las reformas emprendidas en una reelaboración de las tradiciones sobre la conquista, algunos de estos rebeldes sustentaron la defensa de sus posiciones y privilegios en la reclamación del cumplimiento de los pactos alcanzados durante la conquista así como en la reivindicación de su pasado preislámico, del prestigio y la autoridad que ejercían en sus respectivos territorios, heredada del reino visigodo. Varios ejemplos pueden ajustarse a esta interpretación.

Si atendemos a las fuentes árabes, cabe señalar algunos casos llamativos. Destaca por ejemplo la familia de los *Banū Qasī*, un linaje *muladí* asentado en la región de Tudela cuya autoridad en la región fue determinante en algunos momentos, llegando a controlar la ciudad de Zaragoza, y cuya actitud osciló entre la sumisión y la rebeldía frente a Córdoba en la misma medida en la que oscilaba la capacidad de intervención de

---

<sup>34</sup> Ación, 1997, 1999, 2000; Manzano, 2006. El término *muwalladūn* resulta difícil de interpretar. Según Fierro, 2009, 189, “no fue la forma en la que los historiadores de época califal omeya enmascararon que los así llamados eran en realidad *mawali* de los árabes de la conquista, es decir, una forma de evitar toda mención a los lazos que habían unido a los pobladores indígenas con los conquistadores”. En cambio, la opinión de Manzano, 2013, 263, es que el término sería “un apelativo polémico, un insulto surgido en un ambiente en el que ciertos conflictos se expresaron como enfrentamientos entre árabes y descendientes de indígenas arabizados e islamizados”, tal y como es empleada en Egipto ya en el siglo IX.

los omeyas en la región. Lo interesante es que, según señala Ibn Ḥazm, los *Banū Qasī* eran descendientes de *Casius*, “conde de la frontera en época de los godos (*qūmis al-thagr fī ayyām al-qūṭ*)”<sup>35</sup>. El mismo origen godo sobresale también en la *Crónica de Alfonso III*, contemporánea a estas rebeliones, en la que se alude a Mūsà b. Mūsà, el gran caudillo de los *Banū Qasī* conocido como “tercer rey de España” (*tertium rex in Spaniam*), es: *natione Gothus sed rito Mamentiano deceptus*<sup>36</sup>. Aunque recientemente se ha argumentado que el papel del conde Casio pudiera haber estado exagerado, lo cierto es que la firma de pactos con los conquistadores musulmanes fue algo habitual y por tanto, a tenor de las evidencias, es más probable que se tratase de una figura relevante. En cualquier caso, lo que nos interesa destacar aquí es justamente la reivindicación de un ancestro visigodo como justificación y legitimación de la posición privilegiada de los *Banū Qasī* en el Alto Ebro<sup>37</sup>.

Otro ejemplo es el de ‘Umar b. Ḥafṣūn, un muladí convertido posteriormente al cristianismo que llegó a controlar buena parte del territorio actual de Andalucía, manteniendo contactos con los fatimíes y ofreciendo una seria alternativa al poder omeya en al-Andalus. Sobre él también conservamos una genealogía, recogida por diversas fuentes árabes a través de Ibn Ḥayyān, que señalaba que su tatarabuelo habría sido un aristócrata visigodo (*qūmis*) llamado Ildefonso o Alfonso, citándose todavía otras tres generaciones anteriores a él. Igualmente se señala que su abuelo se habría convertido al islam mientras que por el contrario, Ibn al-Qūṭīyya indica que habría sido su padre el primero en convertirse al islam<sup>38</sup>. A la vista de estas contradicciones y de la extraordinaria amplitud de la genealogía de ‘Umar b. Ḥafṣūn (algo que no suele ser habitual puesto que normalmente las genealogías se remontan dos o tres generaciones a lo sumo), D. Wasserstein apuntó que se trataría probablemente de una invención y que tendría un claro sentido político<sup>39</sup>. Sostenía que la genealogía atribuida a ‘Umar b. Ḥafṣūn debe remitirse en última instancia al mismo caudillo y su círculo y relacionarse quizás con la fecha del 276/889, momento en el que el caudillo se habría convertido al cristianismo y habría fraguado una alianza con los fatimíes, haciéndose eco tal vez de la

---

<sup>35</sup> Ibn Ḥazm, *Yamharat ansāb al-‘arab*, ed. M. Harun, Beirut, 1982, 502.

<sup>36</sup> *Crónica de Alfonso III*, 25, p. 218. También Lorenzo Jiménez, 2010, 186-188.

<sup>37</sup> Acerca de los *Banū Qasī*: Cañada Juste, 1980; Lorenzo Jiménez, 2009 y 2010; Fierro, 2009; Manzano, 2013. Fierro, 2009, 188 ha apuntado que la constatación del origen godo de Mūsà b. Mūsà que hace la crónica alfonsí debe relacionarse con el neovisigotismo que se advierte en el reino astur y que aquí acaso debería buscarse el origen de esta atribución.

<sup>38</sup> Acién, 1994a, 88-9; Fierro, 1995, 223-4.

<sup>39</sup> Wasserstein, 2002. La hipótesis ha sido aceptada en un principio por Fierro, 2013, 188.

ola de mesianismo que circulaba por todo el norte de África, pero tratando acaso de atraerse la simpatía de la monarquía asturiana de Alfonso III al nombrar a uno de sus ancestros precisamente como Alfonso. En cualquier caso, aceptemos o no esta lectura que propone D. Wasserstein, lo cierto es que el pasado preislámico de ‘Umar b. Ḥafṣūn es también un factor fundamental en su legitimación personal<sup>40</sup>.

Las fuentes árabes también ponen de manifiesto la existencia de ciertas obras que tenían como protagonistas justamente a estos rebeldes. Actualmente estas crónicas están perdidas, pero quizás recogían una visión alternativa y muy distinta de estos personajes. Ibn Ḥazm en su *Epístola apologética* alude a una *Crónica de ‘Umar b. Ḥafṣūn, el que se sublevó en Rayya, sus vicisitudes, gestas y guerras*, a otra obra *Crónica sobre las noticias de ‘Abd al-Raḥmān b. Marwān al-Ŷillīqī, el que se sublevó en el Norte* y a unas *Noticias de los Banū Qasī, los Tuḡībīs, los Banū Ṭawīl y de la Frontera Superior*<sup>41</sup>. Incluso cabe destacar una figura controvertida, Ibn Faray al-Ŷayyānī (m. 366/976), encarcelado por orden de al-Ḥakam II y autor de un *Libro de aquellos que se rebelaron y se insurreccionaron en al-Andalus y sus historias*<sup>42</sup>.

Las fuentes árabes señalan pues algunos ejemplos interesantes<sup>43</sup>. La arqueología, por su parte, evidencia un panorama similar. En concreto, dos ejemplos de reutilización de material antiguo resultan significativos, pues no responden en principio a una arquitectura oficial, sino que deben atribuirse precisamente a los rebeldes. Se trata de la edificación de la alcazaba de Badajoz y el desmantelamiento y posterior reconstrucción de la muralla de Évora, siendo ambas actuaciones fruto de una misma familia de origen muladí originaria de Mérida.

Las obras emprendidas en Badajoz fueron llevadas a cabo por ‘Abd al-Raḥmān b. Marwān al-Ŷillīqī, un poderoso muladí que se había rebelado en Mérida contra la

---

<sup>40</sup> Wasserstein, 2002, 291-6, piensa que habría sido elaborada por cristianos y transmitida por autores árabes.

<sup>41</sup> Vallvé, 1986, 66.

<sup>42</sup> Pons Boigues, 1898, n° 36. A otro autor, Ishāq al-Qaynī (m. c. 368/978), se le atribuye un *K. fī Ajbār Rayya* que aludía a los gobernadores, catillos, guerras, alfaquies y poetas de la región de Málaga entre los que se aludía a ‘Umar b. Ḥafṣūn y su revuelta. Sin embargo, escribió su obra al servicio del califa al-Ḥakam II: *B.A.* 7, n° 1613.

<sup>43</sup> Resulta destacado el caso del rebelde de Somontín (Jaén), ‘Ubayd Allāh b. Umayya b. al-Šāliyya, del que un poeta a su servicio señalaba que por él corrían “venas de nobleza de cuatro generaciones”. Acien, 1994a, 83 y ss. Aunque no se indica que se trate de ancestros que hunden sus raíces en época visigoda, la hipótesis debe ser considerada. Fierro recuerda también el intento de alianza entre los Banū Qasī y ‘Umar b. Ḥafṣūn que trató de fraguar Abū ‘Alī al-Sarray, y que podría estar relacionado con esta misma posición política y acaso con el común origen godó: Fierro, 1987, 106; 2009, 188.



autoridad omeya, obteniendo el perdón del emir y el permiso de éste para asentarse en Badajoz en el 261/875, pero desde donde siguió ostentando una actitud oscilante entre la rebeldía y el entendimiento con Córdoba hasta su muerte, anterior al 299/912. Las obras consistieron en la edificación de una alcazaba, un palacio y una mezquita entre el 266/880 y el 276-7/889-90. Lo interesante en este caso son dos aspectos. Por un lado, el empleo de materiales procedentes de Mérida, de donde era oriunda la familia de Ibn Marwān y, por otro lado, el hecho de que estas actuaciones se hicieron con el beneplácito del emir ‘Abd Allah “quien le proporcionó albañiles y dinero” y le permitió construir un oratorio privado en su palacio, haciendo uso de la *maqṣūra*, sellando así el pacto por el que se le concedía un autoridad prácticamente independiente y un privilegio semejante al de un príncipe.

Las excavaciones realizadas por F. Valdés han podido documentar la existencia de una pequeña mezquita que reproduce el esquema de la mezquita de ‘Abd al-Raḥmān II en Córdoba y que, a su juicio, apuntaría a la presencia real de estos canteros y alarifes enviados por el emir omeya. Igualmente, se ha documentado un “salón de recepción” en el que estarían dispuestas al menos dos pilastras visigodas conservadas en el Museo Arqueológico de Badajoz, procedentes de Mérida e idénticas a las empleadas en el aljibe emeritense, cuyo esquema de hecho, serviría de inspiración para esta sala de recepciones<sup>44</sup>. La interpretación que hace F. Valdés resulta pues interesante. En su opinión, estas piezas emeritenses subrayaban la autoridad de Ibn Marwān y remarcaban la conexión y la legitimidad de su gobierno con su pasado emeritense, pero igualmente resaltaban la magnanimidad y clemencia del emir que había dado su beneplácito a su establecimiento en Badajoz. De esta manera, estos materiales sirven para sellar un pacto político y reflejan un juego de lealtades y autoridad<sup>45</sup>.

El segundo ejemplo, el desmantelamiento y reconstrucción de las murallas de Évora, tiene lugar años después, tras el saqueo de la ciudad por Ordoño II en el 300/913 y que causó una ola de estupor en el Occidente andalusí, ordenando entonces ‘Abd al-Raḥmān b. Marwān b. Yūnus al-Ŷillīqī (hijo del anterior) que se realizasen tareas de fortificaciones en todas las ciudades de la región. Posteriormente “destruyó los torreones (*abrāy*), echó abajo el resto de sus murallas, hasta dejarlas por tierra”, para

---

<sup>44</sup> Valdés, 1999 y 2009. En la alcazaba de Badajoz se documentan además distintas piezas (fustes, capiteles, etc.) reutilizadas, procedentes de Mérida.

<sup>45</sup> Valdés, 2009.

evitar que la ciudad de Évora cayera en manos inapropiadas, y un año después regresó “con gentes y pertrechos, trayendo obreros con diverso material y empezando a construir la derruida muralla, cerrando brechas y reforzando esquinas y cerrando luego sus recias puertas”, entregando la plaza a un aliado suyo, Mas’ūd b. Sa’dūn<sup>46</sup>.

En mi opinión, ambos ejemplos ilustran bien la situación de la autoridad omeya a finales del siglo IX y principios del X. Quizás, sin ir tan lejos como apunta F. Valdés, estos ejemplos reflejan que el desmantelamiento y la reutilización de material preislámico obedecen a un nuevo “lenguaje del poder” y constituyen un símbolo de prestigio y autoridad. En el ejemplo de Évora se constata además la plena independencia de este poderoso linaje asentado en Badajoz, encabezando actuaciones que transforman de manera radical el paisaje preislámico de la Península y que hasta entonces habían estado únicamente protagonizadas en las fuentes árabes por los emires y califas<sup>47</sup>.

En definitiva, todos estos ejemplos apuntan a una profunda reflexión sobre el pasado preislámico que tiene lugar en la Península Ibérica durante el siglo IX y que parece estar marcado por la situación política del momento e impulsado por distintos protagonistas: los emires de Córdoba, los rebeldes, los mozárabes y los reinos cristianos, especialmente el reino astur. Incluso cabría la posibilidad de plantear que algunas de las ciudades rebeldes frente a los omeyas como Mérida, Toledo, Zaragoza o Sevilla, también tuvieran una fuerte conciencia de sí mismas y de un pasado prestigioso al que recurrir como argumento de autoridad y legitimación de sus reivindicaciones y que incluso forjaran historias locales (no conservadas o quizás reelaboradas y apropiadas en las propias noticias que recogen Aḥmad al-Rāzī y otros autores) y que relataran las circunstancias de su fundación y el origen de sus monumentos antiguos<sup>48</sup>. Pese a que los ejemplos no son definitivos y ofrecen más preguntas que respuestas, lo que sí es evidente y destacado es que, según nos adentrarnos en el siglo X, este interés por el pasado preislámico se acentúa, especialmente en lo que se refiere a al-Andalus y al papel ejercido por los emires y califas omeyas.

---

<sup>46</sup> Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* V, 70/90, remite la noticia a Aḥmad al-Rāzī.

<sup>47</sup> Su control sobre esta región fue prácticamente independiente hasta que ‘Abd al-Raḥmān III capturó al último descendiente de esta dinastía, el nieto de Ibn Marwān, al conquistar Badajoz en el año 319/931.

<sup>48</sup> Algunas noticias referentes a Mérida, Toledo y Zaragoza, en la que por ejemplo se vincula las antiguas murallas de la ciudad con el orgullo y la rebeldía frente a los omeyas, podrían ahondar en este sentido. Se podrían explicar así ciertas contradicciones en las fuentes que atribuyen distintos orígenes para una misma ciudad.

### III. El pasado preislámico en el siglo X: el califato de Córdoba.

La aparición en la primera mitad del siglo X del *Kitāb Hurūšiyūs* y del relato de Aḥmad al-Rāzī marca un punto de inflexión extraordinario. Denotan una “explosión” de noticias sobre el pasado que adquieren una complejidad y elaboración desconocidas hasta la fecha y que están tomadas de fuentes latinas e hispanas, mientras que en época de Ibn Ḥabīb, las noticias referentes al pasado peninsular procedían de autores orientales. Además, la obra de al-Rāzī elabora su relato de la historia preislámica acudiendo no solo al *Kitāb Hurūšiyūs*, sino a otras obras y autores (por ejemplo, la crónica de S. Jerónimo o la de Juan de Biclario), e incorpora de manera sistemática noticias locales y hallazgos de estatuas o inscripciones con las que complementar el relato peninsular. El resultado es una obra extraordinaria, que tiene a la Península Ibérica como objeto histórico de su obra, y que busca ofrecer un relato riguroso y ambicioso, que supere a las crónicas asturianas y que resulte aceptable para la audiencia a la que estaba dirigida.

En el siguiente apartado abordamos esta problemática y ahondamos en este cambio fundamental que tiene lugar en el siglo X. En mi opinión, es el presente, el contexto político peninsular, el que explica este acercamiento al pasado tan singular y la necesidad de elaborar un discurso referido al pasado que integre a toda la población andalusí, que explique ciertas evidencias y sucesos y que legitime a la dinastía omeya.

La proclamación del califato tiene una dimensión religiosa muy notable, en la que parecen haber jugado un papel nada desdeñable las influencias mesiánicas y proféticas provenientes del norte de África y desarrolladas, tanto al calor de la aparición fulgurante de los fatimíes, como a partir del “recuerdo” del pasado califal de la dinastía omeya en Siria. Sin embargo, entiendo igualmente que la adopción del título perseguía la reclamación de una autoridad no sólo religiosa sino también política. En este sentido, la ocupación un año antes del reducto de Bobastro, núcleo de la rebelión liderada por ‘Umar b. Ḥafsūn resulta significativa<sup>49</sup>.

En mi opinión, la grave crisis experimentada por la autoridad omeya durante la segunda mitad del siglo IX y las primeras décadas del X había sido esencialmente de tipo político y exigía por tanto una respuesta del mismo tipo. El “neovisigotismo” elaborado desde la corte asturiana necesitaba de una respuesta, como también era

---

<sup>49</sup> Manzano, 2006.

necesario responder al discurso alternativo que proponían los rebeldes muladíes o algunas de las ciudades más prestigiosas de la antigua Hispania y que habrían reivindicado igualmente su pasado visigodo.

Es en este contexto donde debe situarse la aparición del *Kitāb Hurūšiyūs* y del *Ta'rīj fī ajbār mulūk* de Aḥmad al-Rāzī, en la primera mitad del siglo X, y que supone un cambio trascendental en el proceso de recepción de la antigüedad en al-Andalus. Sin embargo, lo interesante y lo que no ha sido subrayado de manera conveniente en nuestra opinión, es que ambas obras deben ponerse en relación con este contexto político y con la proximidad a la corte omeya. De hecho, de creer a Ibn Jaldūn, el *Kitāb Hurūšiyūs* habría sido traducido para el príncipe al-Ḥakam II, mientras que de Aḥmad al-Rāzī sabemos que era una figura claramente vinculada a la corte omeya y discípulo de Qāsim b. Aṣḡab, *mawlā* de los omeyas y preceptor de 'Abd al-Raḥmān III y al-Ḥakam II<sup>50</sup>. Curiosamente, no son los únicos autores en los que puede vislumbrarse esta conexión con los omeyas y en especial con el príncipe y posterior califa al-Ḥakam II. Éste es el caso varios historiadores activos durante la segunda mitad del siglo X y que parecen ser artífices de diversas obras sobre la historia de al-Andalus (sin que podamos determinar si incluían una narración completa sobre la historia preislámica de la Península, puesto que no conservamos sus obras completas), compuestas de hecho por mandato de al-Ḥakam: el propio hijo de Aḥmad al-Rāzī, 'Isā b. Aḥmad al-Rāzī, es uno de ellos, como también lo son 'Arīb b. Sa'd e Ishāq al-Qaynī (m. c. 368/978). Igualmente, Muḥammad al-Warrāq vivió durante casi toda su vida en Qayrawān hasta que se trasladó a Córdoba y compuso varias obras históricas sobre el Magreb bajo el auspicio de al-Ḥakam II. Y también otro cronista ya mencionado, Ibn al-Nazzām (m. 393-397/1002-7), aparece mencionado en relación a ciertas noticias sobre la historia preislámica de al-Andalus<sup>51</sup>.

El *Kitāb Hurūšiyūs* y el relato de Aḥmad al-Rāzī no son pues dos obras aisladas y extraordinarias, sino que se incluyen dentro de un amplio proceso de reflexión sobre el pasado preislámico que se atestigua ya en el siglo IX y que evidencia, de hecho, la elaboración de un discurso omeya al respecto. En cualquier caso, la necesidad de conocer, reconstruir y reelaborar el pasado preislámico que denotan ambas obras resulta ciertamente interesante y original. Quizás podría interpretarse como una reactivación de

---

<sup>50</sup> Ibn Jaldūn, *Ibar*, ed. 1867, II, p. 88 y 197; ed. 1956, II, p. 169 y 401-2 respectivamente; trad. en Penelas, 2001, 28.

<sup>51</sup> Ya aludía a estos autores en el primer capítulo de la tesis.

las medidas adoptadas por ‘Abd al-Raḥmān II tras el periodo de interrupción que supuso la *fitna*, sin embargo, existen aspectos que resultan enormemente significativos y que no pueden explicarse como una simple continuación de la “orientalización” emprendida en el siglo IX o incluso como una influencia a partir de otras regiones del mundo islámico. ¿Qué necesidad había de traducir y completar una obra como la de Orosio, de relatar la historia preislámica de la Península Ibérica y de cada una de sus ciudades? ¿Qué necesidad había de aludir a Hércules, por ejemplo? No se trata de una mera influencia oriental, ni de simple curiosidad o inquietud personal por parte de al-Ḥakam II, ni siquiera tan solo de un interés científico. En nuestra opinión, lo que estas dos obras reflejan es un proyecto político e ideológico vinculado estrechamente con la proclamación del califato omeya de Córdoba y que pretende justificar y legitimar el dominio ejercido por los omeyas en la Península.

Es el pasado al servicio del presente. Ambas obras tienen la necesidad, ahora sí, de aludir no solo al final del reino visigodo o a la conquista islámica como podía hacer Ibn Ḥabīb, sino de reelaborar la totalidad de la historia preislámica, de conocer la historia universal en el caso del *Kitāb Hurūšiyūs* y de comprender el papel desempeñado por la Península Ibérica en el pasado, por lo que respecta al relato de Aḥmad al-Rāzī. De hecho, da la impresión de que las noticias que dedicaba el historiador cordobés servían de complemento al *Kitāb Hurūšiyūs* y trasladan la historia universal al marco peninsular, señalando el origen del nombre, las ruinas y ciudades de al-Andalus, tratando también de explicar el presente y justificar los cambios políticos acaecidos en el siglo IX y X.

El mensaje es claro. Por un lado, el deseo de superar el relato ofrecido por las crónicas asturianas, incluyendo más detalles y fuentes consultadas, construyendo una obra “total” que resultara más verosímil y creíble. Es desde este punto de vista que debemos entender la traducción y compilación de la obra de Orosio o la inclusión de las noticias árabes referentes a Hércules, los *afāriqa*, los *Išbān* o Aníbal así como el esquema tripartito adoptado por Aḥmad al-Rāzī (descripción geográfica, historia preislámica e historia de al-Andalus) y que sitúa a este autor en un lugar ciertamente relevante dentro de la tradición historiográfica hispano-medieval, entre San Isidoro y el proyecto historiográfico de Alfonso X<sup>52</sup>. Por el otro lado, se busca la afirmación y

---

<sup>52</sup> Vallvé, 1967, 259; Matesanz, 2004, 17-9.

reivindicación del derecho de conquista por parte de los omeyas y la autoridad ejercida por los reyes y emperadores de al-Andalus en época preislámica. Al igual que griegos, *afāriqa*, *išbān*, romanos, *šabūnqāt* y godos, los omeyas son los nuevos señores de Hispania y, al igual que ellos, han conquistado la Península. Antes que los reyes godos y los emperadores romanos existieron diversos pueblos que se hicieron dueños de la Península Ibérica por voluntad de Dios. De hecho, es el sur peninsular donde se encuentran las ruinas más maravillosas y las capitales desde las que se ha gobernado la Península Ibérica. Córdoba sería una de ellas. En cambio, el norte es una región invisible, como ya señalaba, donde el pasado en todas sus facetas (historia, ciencias y ruinas), solo ha pasado de puntillas. De este modo, ambas obras, el *Kitāb Hurūšiyūs* y el *Ta'rīj fī ajbār mulūk* funden política y religión, trazan paralelismos entre los antiguos señores de la Península (Hércules, Julio César, Octavio Augusto o Leovigildo) y sus nuevos amos y, desde este punto de vista, sitúan a los omeyas como herederos de este pasado preislámico en al-Andalus<sup>53</sup>.

Se trata pues de un discurso que persigue dos objetivos: en primer lugar, la construcción de una nueva legitimidad política acorde a las nuevas necesidades y a los cambios políticos experimentados, y en segundo lugar, la justificación y explicación de por qué se habían producido las rebeliones y la *fitna* del siglo IX, por qué los omeyas no habían podido someter a los rebeldes hasta las primeras décadas del siglo X y qué significaba el triunfo conseguido por ‘Abd al-Raḥmān III al lograr transformar al-Andalus en un estado islámico. Las fuentes escritas y las evidencias materiales nos permiten destacar algunos de los aspectos en los que esta vinculación entre pasado y presente de al-Andalus evidencia un trasfondo ideológico.

#### **A).- La “Querrela entre Antiguos y Modernos”**

En los siglos XVI y XVIII buena parte de los intelectuales y artistas europeos estuvieron interesados en determinar si las obras y las construcciones que aparecían entonces eran equiparables a los logros de los antiguos o si incluso cabía poder superarlos. El debate no era nuevo y hundía sus raíces en plena época medieval. La conocida afirmación que sintetiza la cuestión, “somos enanos, pero subidos a los hombros de los gigantes vemos más lejos que ellos” se atribuye de hecho a Bernardo de

---

<sup>53</sup> En ningún caso consideramos que los omeyas sostuvieran que estos reyes y emperadores de la antigüedad eran sus ancestros. Éstos no eran otros que los califas omeyas de Damasco. Sin embargo, sí creo que ambas obras buscan trazar un paralelismo y una comparativa entre Antiguos y Modernos.

Chartres a mediados del siglo XII. Todo ello se denomina la “Querrela entre Antiguos y Modernos”<sup>54</sup>.

En este sentido y salvando las distancias temporales, es posible identificar una comparativa similar entre Antiguos y Modernos en al-Andalus, visible en ciertas noticias presentes en las fuentes árabes y que, en mi opinión, constituyen una parte esencial del discurso de legitimación califal construido sobre el pasado preislámico.

Por ejemplo, ya en el siglo IX cabe destacar la carta enviada al emir ‘Abd al-Raḥmān II por el jefe de las tropas encargadas de hacer frente a las incursiones vikingas en el Bajo Guadalquivir y que ya hemos visto. En ella se alude a una serie de ruinas y fortalezas que habrían sido construidas por los Antiguos (*al-’Awā’il*) como defensa contra el mismo enemigo que ahora atacaba a los musulmanes de al-Andalus. En definitiva, la noticia sitúa a Antiguos y Modernos en el mismo bando y traza un nexo entre el pasado y el presente de al-Andalus que sirve para explicar y justificar los sucesos y hallazgos<sup>55</sup>.

En el siglo X esta comparativa entre Antiguos y Modernos es ya más que evidente. Por ejemplo, los autores árabes subrayan que la biblioteca de al-Ḥakam II tendría casi 400.000 libros, curiosamente la misma cifra se apuntaba para la biblioteca de Alejandría<sup>56</sup>. Otro ejemplo de este tipo de comparativa sería el de uno de los salones más relevantes de *Madīnat al-Zahrā’* que recibía el nombre de Alargado (*al-Mumarrad*), en referencia al pabellón de cristal construido por Salomón, según la tradición árabe. En su cúpula ‘Abd al-Raḥmān ordenó colocar ladrillos o tejas de oro. Luego les preguntó a sus parientes y consejeros: “¿Habéis oído de un rey, antes que yo, que hiciese algo semejante a esto?”<sup>57</sup>. Y también es interesante la noticia de al-Maqqarī relativa a la inauguración por parte de ‘Abd al-Raḥmān III de una conducción (*qanāt*) y una alberca que abastecían la almunia *Dār al-Naū’rā* y a la que ya nos hemos referido. Lo interesante en este caso es que al-Maqqarī subraya precisamente la comparativa

---

<sup>54</sup> Stock, 1979; Maravall, 1986; Courtenay, 1987; Gilbert, 1987; Trinkaus, 1987.

<sup>55</sup> Ibn Ḥayyān, *Muqtabis*, 2003, 456-7/trad. Makkī y Corriente, 2001, 187r. La carta se encuentra en la obra de Ibn Ḥayyān, pero debe remitirse a un autor anteriormente citado: ‘Isā b. Aḥmad al-Rāzī. Sabemos que éste tuvo acceso a los archivos palatinos dada su proximidad al califa al-Ḥakam II porque reprodujo en su obra varios de estos documentos, entre ellos el parte oficial de victoria sobre los vikingos.

<sup>56</sup> Para la referencia a la biblioteca de Alejandría: Vernet y Samsó, 1997, 276. Por su parte, Said al-Andalusí, *Ṭabaqāt*, 162-3/142, indica que al-Ḥakam deseaba “parecerse a los monarcas ilustrados”.

<sup>57</sup> Todos aplaudieron y reconocieron su obra excepto el cadí, que manifestó su desaprobación comparando el palacio con una mansión de los infieles: al-Maqqarī, *Nafh*, II, 108-9. Acerca de la influencia de Salomón en *Madīnat al-Zahrā’* y otros palacios: Rubiera, 1981, 49-51, 61-2, 129, 134 y 136-7.

entre Antiguos y Modernos, indicando que la figura de león que vertía el agua en un estanque, acaso una pieza preislámica, “causaba pavor, pues parecía de aquellas figuras de los reyes de la Antigüedad” y que toda la construcción del acueducto recordaba “a aquellos monumentos de los reyes de la Antigüedad por todas las características de ambos: dimensiones, forma de construcción y métodos de construcción”, destacándose así el logro alcanzado por ‘Abd al-Rahmān III al imitar e igualar las maravillas de los Antiguos<sup>58</sup>.

Otro ejemplo significativo es un poema de Ibn ‘Abd Rabbihi (m. 328/940), poeta y panegirista vinculado a la corte omeya, que compara a ‘Abd al-Rahmān III con Salomón y Alejandro Magno/Dū l-Qarnayn<sup>59</sup>:

“En una sola campaña te apoderaste de doscientas fortalezas,  
llenadas todas de petulantes rebeldes:  
Ni Salomón tal hiciera,  
ni el constructor de la muralla de Gog y Magog”<sup>60</sup>.

El poema fue compuesto seguramente con motivo de la primera campaña llevada a cabo por el emir entre abril y julio del año 300/913 contra las fortalezas rebeldes de la zona de Jaén y Elvira, según señala Ibn Ḥayyān. Nos encontramos, pues, en un momento previo a la proclamación del califato en el que se pone en marcha la nueva propaganda que secundó su proclamación como emir apenas unos meses antes. La comparación con estas dos figuras, Salomón y Alejandro Magno/Dū l-Qarnayn, quien habría construido la muralla que encerraba a Gog y Magog, ahonda además en una legitimación religiosa, pues ambas aparecen mencionadas en el Corán precisamente como ejemplos a imitar y adalides del monoteísmo<sup>61</sup>.

Además, no es el único caso en el que un gobernante de al-Andalus queda equiparado con figuras de la historia preislámica. Al-Maqqarī recoge la noticia de que

---

<sup>58</sup> Remito al séptimo capítulo, nota 285.

<sup>59</sup> Acerca de Ibn Abd al-Rabbihi remito al cuarto capítulo, nota 77. A. Borrut y I. Toral-Niehoff han destacado su labor como panegirista también de otra de las vertientes de la legitimación omeya: la memoria dinástica de sus antepasados, los califas omeyas de Damasco.

<sup>60</sup> Ibn Ḥayyān, *Muqtabis*, V, 62/57-8; *Crónica anónima de al-Nasir*, 38/102. Los versos sin embargo no parecen encontrarse en su obra el *Iqd al-Farid*.

<sup>61</sup> El poema podría hacer referencia a las tradiciones yemeníes resaltadas por Marín, en las que se señalaba que Dū l-Qarnayn habría entrado en la Península y sometido a sus habitantes en castigo por la muerte de *Girgir*, enviado como mensajero para que se convirtieran a la verdadera fe: Ibn Hišām, *K. al-Tīyān*, en Doufekar-Aerts, 1996, 199, a partir de la edición de Lidzbarski, 1983, 287 y Marín, 1991, 75-6.



Almanzor era comparado con Hércules (*Hirqal*), al que sobrepasó en el número de sus ejércitos, y con Alejandro Magno (*Iskandar*), al que superó en prudencia y talento militar. No es posible determinar el origen de la noticia pero, dada la mención a Hércules, no resulta descabellado relacionar esta noticia con algún panegírico o autor del siglo X, momento en el que la figura de Hércules sí era bien conocida en al-Andalus<sup>62</sup>.

También al-Maqqarī recogía otra comparación, en este caso no entre gobernantes sino entre pueblos, los andalusíes y los griegos, con el aliciente añadido de que en este caso sí existe una referencia concreta al pasado preislámico de la Península Ibérica y hace a los primeros herederos de la sabiduría griega:

“Varios autores han tratado sobre la semejanza entre los musulmanes de al-Andalus y los griegos, pero esto se puede considerar fácilmente dada la circunstancia de que los griegos habitaron al-Andalus durante gran tiempo de tal manera que los musulmanes se convirtieron en herederos de toda su sabiduría”<sup>63</sup>.

La noticia alude además a la continuidad y pervivencia de la ciencia y sabiduría de los griegos en al-Andalus, una idea muy similar a la que apuntaban Ibn Ŷulŷul y Sa’id al-Andalusí cuando aludían al desarrollo de las ciencias de los Antiguos en la Península bajo el dominio de los omeyas.

### **B).- El contexto mediterráneo: francos, bizantinos, abbasíes y fatimíes.**

La maduración de este discurso sobre la antigüedad de al-Andalus tiene lugar en el siglo X y bajo el Califato de Córdoba. Atiende a un contexto político eminentemente peninsular, pero el resto del mundo mediterráneo medieval contribuyó de manera determinante a que este punto de inflexión tuviera lugar precisamente en este momento.

Se trata de un mundo más fragmentado en lo político y más inter-conectado y dinámico que en el siglo IX. Por un lado, en el siglo X, el imperio carolingio se ha desintegrado en varios estados entre los que sobresale el reino de Francia, Italia y sus activas ciudades comerciales, y sobre todo el Sacro Imperio Germánico de los Otones.

---

<sup>62</sup> Al-Maqqarī, *Nafh*, III, 189/I, 34. P. de Gayangos traduce la referencia no como Hércules sino como Heraclio, emperador bizantino del siglo VII, pero se refiere aquí a Hércules.

<sup>63</sup> Al-Maqqarī, *Nafh*, rad. De Gayangos, 1840-43, I, 118, (trad. propia al castellano desde el inglés). Introduce esta noticia dentro de un pasaje tomado de Ibn Gālib, *Farhat*, 13/371, en el que éste y elogia el carácter de los habitantes de al-Andalus comparándolo con las mejores cualidades de otros pueblos, entre ellos los griegos.

El Imperio Bizantino parece registrar, en cambio, un nuevo periodo de mayor estabilidad y afirmación que en el siglo IX. Y el mundo islámico, sin embargo, registra igualmente una fragmentación política, inédita hasta la fecha y que resulta significativa. Por primera vez el mundo islámico no está unido, aunque sea nominalmente, bajo la autoridad del califa abbasí, sino que éste comparte su posición con el califato omeya de Córdoba y con el califato fatimí, asentado en la región de Ifrīqiya y, a partir del 358/969, radicado en Egipto y caracterizado por su confesión chiita frente al sunismo de omeyas y abbasíes. Por otro lado, se trata de un mundo, pese a esta fragmentación política y confesional, mucho más interconectado que en el siglo IX. Conocemos por las fuentes árabes la llegada a al-Andalus de embajadas procedentes no sólo del imperio bizantino, sino también del rey de Italia, de ciudades comerciales italianas como Amalfi, de Cerdeña, y del Sacro Imperio Germánico. Viajeros y espías fatimíes como Ibn Ḥawqāl podían llegar hasta al-Andalus y libros procedentes de al-Andalus habrían sido empleados por al-Masʿūdī para redactar su obra en Egipto, a mediados del siglo X. Nunca hasta entonces al-Andalus había estado tan conectada al resto del Mediterráneo como en el siglo X<sup>64</sup>.

En este mundo medieval y mediterráneo, la reflexión y reconsideración del pasado es también un elemento destacado. Es conocida la denominada *Renovatio Imperii* auspiciada por Carlomagno que tiene su ejemplo más manifiesto en su coronación como nuevo emperador en el año 800. También son significativos los procesos de recepción de la antigüedad en la Roma medieval, protagonizados en buena medida por el Papado<sup>65</sup>. Igualmente, es reconocido el interés por el pasado antiguo en el imperio bizantino donde parece percibirse ya desde finales del siglo IX un renacimiento cultural cuyo mejor exponente son los *Excerpta histórica*, elaborados durante el reinado de Constantino VII Porfirogéneta<sup>66</sup>. Sin embargo, solo recientemente los investigadores han reconocido un panorama similar o superior en el mundo islámico.

Sí es conocido el proceso de traducciones llevado a cabo en Bagdad entre mediados del siglo VIII y el X, pero no así se reconocía la profunda reflexión que ello

---

<sup>64</sup> Vernet, 1996; Signes Codoñer, 2004; Manzano, 2006; Valdés, 2013.

<sup>65</sup> Frugoni, 1984; Gramaccini, 1985; Herklotz, 2000. Es interesante la tesis doctoral de V. Úbeda Martínez, dedicada a analizar la recepción de la antigüedad en la ciudad de Roma medieval y el protagonismo adquirido por el Papado.

<sup>66</sup> Acerca de la cultura literaria y clásica en el seno del mundo bizantino durante los siglos IX y X: Dain, 1954; Wilson, 1975; Mango, 1975; Huxley, 1980. Kaldellis, 2007 y 2009 señala que la identificación con el pasado y la cultura griega no tuvo lugar en Constantinopla hasta por lo menos los siglos XII y XIII, hasta entonces se consideraban así mismos como romanos.

supuso en el seno del islam con vistas a justificar y apropiarse de este legado clásico y a situarse y definirse como herederos de la sabiduría griega y garantes de su preservación, tal y como ha demostrado D. Gutas. Las traducciones llevadas a cabo en Bagdad obedecen pues a causas sociales, culturales y científicas, pero también a un determinado proyecto ideológico que reconstruía el pasado, el origen de las ciencias y que situaba a los abasíes como cabeza visible y como herederos de la antigüedad y sus logros<sup>67</sup>. Así mismo, varios estudios que han tratado de profundizar en el interés y la consideración hacía el pasado que podrían haber manifestado estos estados islámicos, particularmente acerca del pasado sasánida en Irán y el mundo faraónico en Egipto. Desde finales del siglo IX se conoce la aparición de verdaderas “historias universales” que sobrepasan la tradicional historia profana y religiosa (de reyes y profetas judeo-cristianos) y, recurriendo a fuentes persas, siríacas o coptas, narran la historia preislámica de Persia y Egipto. Es el caso del *Kitāb al-Ajbār al-ṭiwāl* de al-Dinawarī, del *Tā’rīj al-Rusul wa al-Muluk* de al-Ṭabarī, o del *Shāh-nāmāh* o *Libro de los Reyes* de Abū al-Qāsim Firdawsī, que narra la historia y mitología de Irán desde la creación hasta la conquista musulmana, al igual que la obra de Aḥmad al-Rāzī. En Egipto -cuyo peso en el desarrollo de la historiografía andalusí resulta muy relevante-, destaca *el Futuh Miṣr wa-l-Magrib wa-l-Andalus (La conquista de Egipto, el Magrib y al-Andalus)* de ‘Abd al-Ḥakam que traza igualmente la historia preislámica de Egipto, comenzando de hecho con una descripción de la región y llegando hasta la conquista árabe, un esquema muy similar al de Aḥmad al-Rāzī.

No resulta pues del todo claro cuál es el tipo de influencia que habría ejercido este contexto mediterráneo e islámico con respecto al desarrollo de la historiografía andalusí y sobre todo al interés por el pasado preislámico. Lo que sí resulta evidente es que abasíes y fatimíes constituyen una referencia (como rivales y enemigos) para los omeyas en al-Andalus, y esta rivalidad política conforma también una parte fundamental del discurso omeya de legitimación con respecto al pasado preislámico.

Con respecto a los abasíes, su imagen en al-Andalus está claramente vinculada a las traducciones llevadas a cabo en las décadas anteriores bajo el auspicio de la Casa de la Sabiduría y el patronazgo de ciertos califas. Las fuentes árabes andalusíes destacan este aspecto pero subrayan además la independencia cultural de al-Andalus con respecto

---

<sup>67</sup> Gutas, 1998; Yücesoy, 2009.

a Oriente y recalcan de manera singular el acceso propio a fuentes greco-latinas. De este modo, en época califal podemos sospechar a partir del relato que hace Ibn ʿUyūn, que el discurso oficial dio mucha mayor importancia a las obras originales llegadas desde Constantinopla, como la de Dioscórides, así como a la presencia en al-Andalus de traductores griegos como el mencionado monje Nicolás. Igualmente, las fuentes son unánimes al tratar de comparar y equiparar a los omeyas con la labor realizada por los abbasíes en Oriente. De este modo, Ibn ʿUyūn aludía a la decadencia cultural abbasí ya en tiempos del califa al-Rāḍī (m. 328/940) al tiempo que subrayaba, en clara referencia a al-Andalus, que “los sabios sólo aparecen en los estados cuyos reyes buscan la sabiduría”<sup>68</sup>. En cambio Ṣāʿid al-Andalusī es mucho más claro al respecto y subraya las similitudes y diferencias entre ambas dinastías señalando que al-Ḥakam II “llegó a reunir, al final del reinado de su padre y, después de éste, durante su propio reinado, una cantidad similar a la que habían conseguido reunir los califas abbasíes en un tiempo mucho mayor”<sup>69</sup>.

Con respecto a los fatimíes, la rivalidad política con los omeyas es uno de los aspectos más relevantes del siglo X. En este caso las fuentes árabes manifiestan el enfrentamiento preferentemente a través del discurso religioso, en oposición al chiísmo de los fatimíes (reclamaban una legitimidad sustentada en su descendencia directa del Profeta, su primo ʿĀli y su hija Fátima). No obstante, hay un elemento interesante ya subrayado por M. Ación. Nos referimos a la identificación preferente de al-Andalus, Córdoba y *Madīnat al-Zahrāʾ* con Venus como astro protector, identificado con algunas de las estatuas preislámicas que adornaban estas ciudades. En ello M. Ación veía reminiscencias de la competencia con los fatimíes<sup>70</sup>, y en este sentido puede ser interesante el caso de la ciudad de El Cairo, nueva fundación y capital fatimí en Egipto a partir del 358/969, y que aparece vinculada por una serie de relatos sobre su fundación con el planeta Marte (*al-Qāhir*). Ello ahondaría precisamente en esa rivalidad entre omeyas y fatimíes, en este caso a través de la advocación a planetas o constelaciones

---

<sup>68</sup> Ibn ʿUyūn, *Ṭabaqāt*, 116/trad. en Vernet, 1968, 453

<sup>69</sup> Ṣāʿid al-Andalusī, *Ṭabaqāt*, 162-3/142. Viguera, 2005, 105 habla de una “competencia bibliófila” entre las diferentes dinastías y bibliotecas islámicas del mediterráneo.

<sup>70</sup> Ación, 1995, 190; Calvo Capilla, 2012, 135. También Fierro, 2004.

protectoras como Venus en el caso de Córdoba y al-Andalus, y Marte en el caso de El Cairo<sup>71</sup>.

Hay también un episodio de la historia preislámica de al-Andalus que podría hacer referencia, en mi opinión, a esta rivalidad con los fatimíes. Me refiero a la figura de *Išbān* o *Išbān b. Ṭīṭuṣ*, el saqueo de la ciudad santa de Jerusalén y la llegada hasta la Península Ibérica de una serie de objetos simbólicos (y religiosos): la mesa de Salomón que se encontró Ṭāriq b. Ziyād en Toledo así como la piedra y jarra de aljófar hallada en Mérida por Mūsà b. Nuṣayr. Es un episodio muy interesante puesto que ningún otro personaje recibe la enigmática visita de al-Jiḍr, ni contamos con otros relatos reelaborados y difundidos de manera tan destacada. De hecho, el episodio encarna la conexión entre al-Andalus y Oriente y entre ambas historias preislámicas, señalando la participación de los reyes hispanos en grandes acontecimientos de la historia antigua como son los saqueos y destrucciones de Jerusalén.

Según E. Tixier-Caceres, *Išbān* sería un contra-modelo que encarna el pasado pagano e idólatra de al-Andalus. Su lectura se centra especialmente en el encuentro con al-Jiḍr en el que éste le señala que “cuando te apoderes de Jerusalén sé benévolo con los descendientes de los profetas”, algo que no cumple, puesto que mata y cautiva a la población de Jerusalén y se hace con sus objetos sagrados. Serán los musulmanes los que al conquistar la Península encuentren la mesa, la piedra y el jarrito, y quienes las restituyan a los “descendientes de los Profetas”, enviándolas al califa de Damasco, justificando y validando de este modo la conquista de la Península<sup>72</sup>.

Esta lectura resulta muy sugerente. Ciertamente, la intervención de la divinidad es una constante en la historia preislámica trazada por los autores árabes. Dios modifica el curso de la historia, alzando y castigando pueblos y reyes. *Išbān* es uno de los que ha escogido y elevado a una condición superior. Sin embargo, acaba masacrando y saqueando la ciudad. El relato de *Išbān* es, por tanto, la narración de una ofensa, a Dios, a la ciudad santa y al monoteísmo, un relato con un mensaje eminentemente religioso y moral que se desarrolla justamente en el siglo X, cuando los autores árabes parecen estar más interesados en determinar el origen de las piezas halladas en la conquista y la

---

<sup>71</sup> Acerca de la conexión de El Cairo con Marte y las dudas que sugieren los relatos conservados: Kunitzsch, 1975.

<sup>72</sup> Tixier, 2006.

razón por la cual se encontraban en al-Andalus<sup>73</sup>. En mi opinión, la lectura de este pasaje no estaría centrada en el pasado pagano de la Península o en la justificación de su conquista, sino en la distinción entre verdaderos y falsos creyentes, entre los que traicionan el mensaje de Dios y aquellos que corrigen el error cometido y protegen y restituyen la *umma*, la comunidad de los “descendientes de los Profetas”. En definitiva, se trata en realidad de una contraposición entre quienes han de ser los verdaderos “descendientes de los Profetas” y los defensores y adalides del monoteísmo, es decir, los omeyas, y aquellos que ofenden a Allāh, acaso una referencia no tanto a los abbasíes como a los fatimíes.

Finalmente, cabe señalar un último aspecto en el que este contexto político de enfrentamiento entre omeyas, abbasíes y fatimíes podría tener sentido en nuestro análisis de la recepción del pasado en al-Andalus. Siguiendo los ejemplos de Irán y sobre todo de Egipto, cabe apuntar quizás la existencia también en al-Andalus de un cierto “regionalismo” o “sentimiento identitario” sustentado en un pasado singular y perceptible en diversas fuentes y noticias<sup>74</sup>.

En las fuentes geográficas orientales de los siglos IX y X apenas si se presta atención a la Península Ibérica salvo para señalar que es un territorio secundario, periférico y situado en el confín del mundo. Ello responde a los criterios administrativos y políticos con los que escribían estos autores, aunque quizás cabe considerar también una omisión intencionada al ser al-Andalus una región dominada por los omeyas<sup>75</sup>. Desde este punto de vista, la descripción geográfica de la Península realizada por al-Rāzī pretende cubrir este vacío dejado por la geografía árabe, tal y como ha puesto de manifiesto E. Tixier<sup>76</sup>. Pero podemos interpretar también que el relato de la historia preislámica y la mención de los fabulosos monumentos y ruinas de al-Andalus pretendían resaltar la importancia de la Península en la antigüedad, reivindicar su pasado y presente, y contribuir así a forjar una identidad propia, sustentada en la singularidad del pasado andalusí, recurriendo a fuentes latinas desconocidas para los

---

<sup>73</sup> Hernández, 1996, 215, indica que los autores del siglo X no estaban interesados “en el desarrollo de la conquista o en la descripción de la mesa, sino por el contrario en el origen remoto de ésta y en la razón por la cual se encontraba en al-Andalus”.

<sup>74</sup> Los trabajos acerca de Egipto, con opiniones enfrentadas a veces: Crone y Cook, 1977, 50-5, 112-15; Haarmann, 1980; 1996; Cook, 1983; El Daly, 2005; Sijpesteijn, 2011 o Behrens-Abouseif, 2014. En el caso de Irán: Khalidi, 1994, 102-4; Donner, 1998, 198-9 y Bowen-Savant, 2006, 2013a, 2013b. Apuntaban ideas similares Marín, 1991, 72-3 y Siraj, 1995, 236 y 240, para el caso del Magreb.

<sup>75</sup> García Sanjuán, 2003b y 2015.

<sup>76</sup> Tixier, 2014, 233.

autores orientales. De hecho, la propia obra de Aḥmad al-Rāzī evidencia este tipo de conciencia territorial al convertir la Península Ibérica en el sujeto histórico de su obra<sup>77</sup>. Es quizás en este sentido en el que debemos interpretar las menciones a Hércules o Viriato y noticias como la construcción del puente de Córdoba por Octavio Augusto. También es significativa una referencia de al-Maqqarī que aparece incluida además dentro de un relato acerca de la presencia en la Península de los antiguos griegos. La prosperidad que experimentó entonces al-Andalus, dice al-Maqqarī, hizo que uno de sus sabios señalara que, dado que el país en el que se asentaban había sido llamado “el pájaro con cola”, y puesto que el mundo conocido tenía forma de un pájaro con sus alas extendidas, éste debía ser un pavo real, que destaca justamente por la belleza de su cola. Acto seguido, al-Maqqarī incluye una tradición en la que, a la cuestión que el califa abbasí Hārūn al-Rašīd había dirigido a un magribí (-se dice que el mundo tiene forma de pájaro y que el Magreb es la cola-), éste había respondido que, sin duda, el califa estaba en lo cierto, pero que el pájaro en cuestión es un pavo real. De este modo, el prestigio y la excepcionalidad de al-Andalus y del Magreb hunde sus raíces ya en época preislámica<sup>78</sup>.

### **C).- La rebeldía de los hispanos en época preislámica.**

Junto con las noticias anteriores, las fuentes árabes contienen una serie de referencias sobre las que no se ha reparado hasta ahora y que subrayan una idea común: los hispanos eran tradicionalmente rebeldes contra sus gobernantes ya en época preislámica y siempre han hecho gala de una actitud díscola e insumisa. De este modo, no solo se justifica el episodio de la *fitna*, sino que también sirve para remarcar la paz alcanzada tras la victoria de ‘Abd al-Raḥmān III sobre los distintos rebeldes y las ciudades sublevadas. El califa de al-Andalus es entonces el único que habría logrado una auténtica sumisión y reconocimiento de su autoridad en toda la Península a diferencia de cada uno de los pueblos y reyes de la antigüedad, e incluso por encima de de figuras como Ṭāriq b. Ziyād o ‘Abd al-Raḥmān I.

Algunos ejemplos resultan significativos en este sentido. Es el caso del relato de la conquista de Écija realizada por el *ḥāyib* Badr b. Aḥmad a principios del año

---

<sup>77</sup> Molina, 2014, 611 y García Sanjuán, 2015.

<sup>78</sup> Al-Maqqarī, *Nafh*, I, 243-4/I, 258. Esta tradición es atribuida a ‘Abd Allāh b. ‘Amr b. al-‘Āṣ según la cual, la tierra tenía forma de pájaro y miembros equivaldrían a los diferentes países del mundo islámico. Makkī, 1957, 162-3 alude a esta tradición y señala que ya aparece en Ibn ‘Abd al-Ḥakam, *Futūḥ*, 1.

300/913. En la referencia que dedica al-Ḥimyarī a la ciudad, éste recoge esta idea: “sus habitantes, tanto en tiempo del paganismo (*yāhiliyya*), como en tiempo del islam, han estado siempre inclinados a la revuelta y a la insubordinación”<sup>79</sup>. Y la misma idea se encuentra repetida, aunque en otros términos, en Ibn Ḥayyān:

“Dice otro autor que Écija, cercana como está de la sede califal, constituía para ésta un muy serio escollo, por el espíritu cismático, insumiso y petulante sin límites de sus moradores, que durante largo tiempo maltrataron corazones e hirieron pechos, hasta que an-Nāṣir, tan pronto fue entronizado, la hizo blanco de su resolución y meta de su empeño y decisión”<sup>80</sup>.

También resulta aquí interesante el poema de Ibn ‘Abd Rabbihi al que ya nos hemos referido, y en el que traza una comparativa entre el emir ‘Abd al-Raḥmān III y Salomón o Dū l-Qarnayn<sup>81</sup>. Lo interesante aquí es que ambas figuras aparecen conectadas justamente con el sometimiento de los rebeldes. El primero es conocido por poder controlar y someter a los genios y demonios que se habían rebelado contra su autoridad y a los que encerró en vasijas selladas con plomo, tal y como se relataba en la obra de Ibn Ḥabīb. El segundo, Alejandro Magno/Dū l-Qarnayn, aparece en el poema como constructor de la muralla que encerraba a los pueblos de Gog y Magog, pueblos igualmente rebeldes y enemigos. Además, su figura se relaciona también con distintos episodios que buscan separar a pueblos enfrentados, a justos de injustos, así como a la expresión de la benevolencia o el castigo de Dios sobre ellos<sup>82</sup>. Incluso se puede apuntar un detalle adicional y es que algunas fuentes árabes vinculan directamente a los godos como descendientes de Gog, por lo que quizás puede verse aquí también una referencia a ese discurso alternativo de los rebeldes que reivindica el pasado visigodo. En concreto, al-Maqqarī atribuye esta idea a Aḥmad al-Rāzī, pero en realidad la identificación parece retrotraerse ya al siglo IX, puesto que aparece en una de las

---

<sup>79</sup> Al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 53/20. Es interesante el empleo del término *yāhiliyya* en este punto, vinculado a un sentido cronológico pero también indica una actitud, la rebeldía y la insubordinación, que se identifican como propias de la *yāhiliyya*. M. Abumalham, 2007, 16, señalaba acertadamente que, más allá del contexto temporal del término “las actitudes de la *yāhiliyya* pueden darse en cualquier contexto histórico”, algo que tiene pleno sentido en la noticia de al-Ḥimyarī.

<sup>80</sup> Ibn Ḥayyān, *Muqtabis*, V, 33/53. Ambos autores coinciden también en referirse a las estatuas que coronaban la muralla de Écija al modo de soldados vigilantes y protectores.

<sup>81</sup> Ibn Ḥayyān, *Muqtabis*, V, 62/57-8; *Crónica anónima de al-Nasir*, 38/102.

<sup>82</sup> Recordemos, por ejemplo, en el texto editado por García Gómez, 1929, 34-5, 45 y 74, Alejandro afirmaba que “construirá una muralla ante todo aquel pueblo que sea injusto”. Acerca de los pueblos de Gog y Magog encerrados por Dū l-Qarnayn: Bacqué-Grammont, *et al.* 2000 donde también se resalta la conexión de estas narraciones con la escatología musulmana, algo que también podría estar influyendo en la imagen de ‘Abd al-Raḥmān III y en este poema.



profecías contenidas en la *Crónica Profética* y en última instancia había sido formulada ya por S. Isidoro<sup>83</sup>.

El mismo interés en vincular el pasado preislámico de la Península Ibérica con la actitud rebelde de sus habitantes resulta manifiesto en otra noticia ya mencionada en la que Ibn Ḥayyān relata la entrada de ‘Abd al-Raḥmān en Zaragoza, indicando que el califa, al ver sus murallas, “reconoció la causa de la frecuente disidencia de su población y la fuerte inclinación de sus espíritus a la rebelión”, lo que equivale no sólo a reconocer la función defensiva y estratégica que desempeñaban sus murallas, sino también la causa o el motivo de su insistente rebeldía: un cierto orgullo por su pasado<sup>84</sup>.

El ejemplo de la caracterización de los hispanos como un pueblo rebelde en época preislámica se refiere especialmente a Toledo. En este caso se trata de la antigua capital de los reyes godos, la ciudad de los reyes (*madīnat al-muluk*), como la denominan las fuentes árabes, el lugar donde había comenzado a gestarse la conquista islámica y donde se habrían hallado las imágenes de los guerreros musulmanes y la Mesa de Salomón. Pero además Toledo aparece vinculada en las fuentes árabes con la rebeldía y el devenir del poder islámico sobre la Península. Fue la ciudad que se rebeló contra ‘Abd al-Raḥmān I y que apoyó a Yūsuf ‘Abd al-Raḥmān al-Fihri (el último gobernador de al-Andalus), y la ciudad que ejemplifica la “precariedad” en la que se asentaba el islam en al-Andalus<sup>85</sup>. En este sentido es conocida la profecía recogida en la obra de Ibn Ḥabīb:

“Toledo la de las ruinas, edificada sobre la matanza y la lucha. Cuando [sus habitantes] se reconcilien con los politeístas no les quedará ni plebe ni monarca. Por culpa de sus habitantes vendrá la ruina y la gente abandonará aquel país”<sup>86</sup>.

E igualmente es conocida la reacción que supuso su conquista cristiana en 478/1085, según el poema de Ibn al-‘Assal (m. 487/1094) en el que advertía:

---

<sup>83</sup> Isidoro, *Hist. Goth.* 66 o *Etym.* IX, 2, 89; al-Maqqarī, *Nafh*, I, 140/I, 27. Remito al séptimo capítulo, nota 134.

<sup>84</sup> Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* V, 284/313. También alude al desmantelamiento de la muralla al-‘Uḍrī, *Tarṣī*, 45/trad. De la Granja, 1966, 48.

<sup>85</sup> Fierro, 2005, 38-46 acerca de la imagen de Toledo como rebelde.

<sup>86</sup> Ibn Ḥabīb, *Ta’rīj*, 96.

“Andalusíes, arread vuestras monturas; el quedarse aquí es un error. Los vestidos suelen comenzar a deshilacharse y veo que el vestido de la Península ha roto desde el principio, por el centro”<sup>87</sup>.

Toledo es por todo ello un ejemplo excepcional en el que plasmar un discurso que trata de explicar por qué los omeyas no habían podido someter a los rebeldes y qué significaba el triunfo de ‘Abd al-Raḥmān III al reconquistar la ciudad en el 308/932 y pacificar al-Andalus.

En este caso, Ibn Ḥayyān recoge un relato al que ya hice alusión precisamente como un ejemplo de tegiversación del pasado. Nos referimos a la inclusión, justo antes de la narración del asedio y la conquista final de Toledo por ‘Abd al-Raḥmān III, de todo un amplio relato acerca de la historia preislámica de Toledo y que Ibn Ḥayyān afirma tomar de ‘Īsà b. Aḥmad al-Rāzī (aunque la narración está relacionada con el relato que hacía Aḥmad al-Rāzī, puesto que la versión de *Rasis* es netamente similar a la de Ibn Ḥayyān) y a Ishāq al-Qaynī, que remite una versión de los últimos reyes visigodos (igualmente similar a *Rasis*).

El esquema que traza Ibn Ḥayyān transforma la rebelión de Viriato frente a Roma en la primera de una serie de rebeliones de la ciudad de Toledo a lo largo de la historia y que “luego tomarían por costumbre”. Viriato es aquí un lusitano de Mérida que arrebató la ciudad a los romanos. Tras su muerte a traición, la ciudad “volvió luego a sublevarse contra los romanos y rechazar su obediencia, expulsando a su general y causando la discordia y cisma de la gente de al-Andalus”. La rebelión continúa al mando de un nuevo caudillo “llamado Antonius (*Antuniš*), que los maltrataba pero que se cuidó de su ciudad”, que continuó la sublevación hasta que, los romanos “procuraron desunir a la gente” y uno de sus hombres le asesinó y abrió las puertas de la ciudad a los romanos. Posteriormente, el relato continúa y parece alcanzar su cenit al aludir al asedio al que habría sometido Julio César a la ciudad y que habría concluido en un sonoro fracaso<sup>88</sup>. Ibn Ḥayyān subraya el hecho con un enigmático epílogo con el que concluye el pasaje tomado de ‘Īsà b. Aḥmad al-Rāzī, pero la referencia se encuentra igualmente en el *Dikr*, pese a que en este caso la actitud de rebeldía se aplique al conjunto de habitantes de al-Andalus en época preislámica. Ambos textos son pues muy sugerentes:

---

<sup>87</sup> Garulo, 1988, 130 y 191.

<sup>88</sup> Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* V, 181/207 y el texto netamente similar en *Rasis*, 162-3.

“Toledo siguió siendo una espina para los Césares posteriores a *Julius*, y según otros hasta después de la natividad de Cristo, pues rara vez se sometía, antes bien seguía siendo bocado difícil, hasta extinguirse su poder en al-Andalus”<sup>89</sup>.

“Los habitantes de al-Andalus son los de más fuerte brazo, pero los más difíciles de gobernar. Se dice que al gran César (*Qaiṣar*) que reinaba en la época de Jesucristo se habían sometido la mayor parte de las gentes del mundo y nunca había encontrado entre todas las naciones con las que había topado una más difícil, más valerosa ni más esforzada en el combate que ésta”<sup>90</sup>.

Por tanto, la ignominiosa derrota de Julio César sirve para recrear la situación dramática que atravesaba la Península y que también recoge el *Dikr*: momentos de incertidumbre y una población rebelde, sumida en la guerra civil, encastillada y que había abandonado las labores agrícolas y ganaderas, en definitiva, un panorama que resulta muy similar al de la propia *fitna* andalusí de finales del siglo IX y principios del siglo X<sup>91</sup>.

Posteriormente Ibn Ḥayyān introduce el relato de los reyes godos (desde Suintila hasta D. Rodrigo) a partir del relato de Ishāq al-Qaynī, al que le sigue una breve historia de la ciudad de Toledo desde la conquista islámica hasta la época inmediatamente anterior a la campaña efectuada por ‘Abd al-Raḥmān III y que conducirá a su rendición tras meses de asedio. El relato insiste de nuevo en la rebeldía característica de la ciudad y como el sometimiento conseguido por Ṭāriq b. Ziyād o por ‘Abd al-Raḥmān I es sólo temporal y efímero:

“Gobernó a los godos uno de ellos llamado Rodrigo, que fue el último, pues los árabes lo invadieron, tras abrir la puerta de la casa prohibida de Toledo según la noticia. Tras él vino el estado islámico, mas Toledo había conservado su vehemencia y aumentado su insolencia, hasta que Dios mandó el islam, extendiéndose el poder de los árabes que penetraron en la tierra de al-Andalus. El primer conquistador árabe, Ṭāriq b. Ziyād se apresuró a conquistar Toledo en los primeros momentos favorables de la conquista, con el triunfo del islam y la gloria de su pía religión, ya que las sediciones de su gente los habían desunido y

---

<sup>89</sup> Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* V, 181-2/207.

<sup>90</sup> El *Dikr*, 30/36.

<sup>91</sup> El *Dikr*, 91/98, indica que surgieron en al-Andalus “discordias y transcurrieron doscientos años en continuas guerras civiles, hasta el punto de que todos los habitantes se confinaron en los castillos y las labores agrícolas y ganaderas se interrumpieron casi totalmente por los continuos disturbios y revueltas”.

disminuido en número. Más luego, al sucederse los gobernadores de al-Andalus, ya en el reino islámico, la ciudad no cesó de revolverse contra ellos y desobedecerlos, sin que nunca les faltaran allí turbulencias no revueltas, situación que continuó bajo los gobernadores de los califas omeyas, a los que pasó el poder en al-Andalus, pues se sublevaban constantemente y había sucesos de tiempo en tiempo, lo que les venía de naturaleza por su misma alimentación, pues su tierra y compleción son de las peores: por ello no cesan de levantarse contra los reyes y frustrar a los más poderosos y astutos que la procuran”<sup>92</sup>.

El recurso a la alimentación o a las condiciones climáticas y geográficas es un aspecto habitual y ciertamente tópico que refuerza aquí las causas de la rebeldía de la ciudad. Tampoco es definitiva la conquista de la ciudad por ‘Abd al-Raḥmān I:

“Mucho fatigaron al primer califa, implantador de la dinastía en al-Andalus y primer omeya que aquí vino, ‘Abdarrahman b. Mu’awiya b. Hisam, al que se sometió todo el país, pero se le resistió la ciudad 7 años, no pudiendo entrar en ella sino tras dura guerra, dificultad y vencimiento, para luego no tardar en rebelarse”<sup>93</sup>.

La rebelión, intermitente, continúa bajo el reinado de todos los posteriores emires. El autor nombra a todos ellos, incapaces de poner fin a la situación hasta la llegada de al-Nāṣir:

“Llegó luego la época del imán an-Nāṣir y borró la tiniebla y en cuyo brillo se guiaron los perdidos y se sometieron los montaraces, mas ellos siguieron en su error y desvío, creyéndole como sus antecesores con los que habían tenido que haberse las, hasta experimentar la sacudida de su firme brazo y sufrir sus permanentes algaradas, pues les puso alrededor ejércitos, levantó contra ellos fortalezas, les cortó los lazos con quienes apoyaban su error y se quedaron solos en el malentendido, sin poder resistir sus ardides, hasta que los dominó y bajó los humos, haciéndolos obedecer a la fuerza y entrar violentamente en la comunidad”<sup>94</sup>.

Y a continuación, Ibn Ḥayyān comienza el relato de la campaña emprendida en el año 318/930 por ‘Abd al-Raḥmān III para conquistar Toledo, y que sólo culminaría dos

---

<sup>92</sup> Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* V, 183/209.

<sup>93</sup> Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* V, 183/209.

<sup>94</sup> Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* V, 184/210.

años después. Para ello vuelve a remarcar esta misma idea acerca de la rebeldía de Toledo, citando para ello a otro autor del siglo X, ‘Arīb b. Sa’d, que vuelve a suscribir la idea de una rebeldía constante de los toledanos en época preislámica:

“Dice: cuando al-Nāṣir hubo terminado la conquista de las ciudades del oeste de al-Andalus, Beja, Ossonoba, Mérida, Badajoz, Santarem y sus dependencias, su tesón y resolución le movieron a continuar con Toledo, fortaleza y capital principal, de gran importancia en la antigüedad, que resistió con éxito a los reyes de diversas naciones”<sup>95</sup>.

Y también corresponde a ‘Arīb b. Sa’d el relato de la entrada de ‘Abd al-Raḥmān III en Toledo, donde de nuevo se vislumbra la misma idea y se resalta justamente el logro conseguido por el califa frente a todos sus antecesores:

“Al día siguiente de su llegada al campamento [2 de Agosto de 308/932], cabalgó al-Nāṣir hasta Toledo. Entró y la recorrió por todas partes: comprobó su inexpugnabilidad [...] Dio miles de gracias a Dios por habérsela facilitado y supo entonces que, de no haber sido por el tesón y la firmeza recibidos de él, esta ciudad no estaría ahora en sus manos. Así lo hacían ver su fortificación, su posición dominante y la tendencia habitual de los toledanos, que solían mezclar a los cristianos en sus asuntos pidiéndoles protección y ayuda contra los propios califas. ¡Cuántas veces frustró a reyes, resistió a ejércitos e hizo volver sin éxito a expediciones! Pero la gracia divina y la fuerza que le habían sido otorgadas al Príncipe, permitieron que éste la conquistara”<sup>96</sup>.

Entendemos por tanto que estos textos recogidos por Ibn Ḥayyān y otros autores posteriores permiten afirmar que la idea de una consumada rebeldía de la ciudad de Toledo (y en realidad de todo al-Andalus) buscaba explicar de forma satisfactoria la dramática situación sufrida en la *fitna* así como ensalzar la figura y los hechos conseguidos por ‘Abd al-Raḥmān III. En definitiva, un discurso que estaba ya presente en al-Andalus en el siglo X y que habría sido elaborado en algún momento posterior a los hechos, por un autor indeterminado todavía (acaso Aḥmad al-Rāzī) y que fue

---

<sup>95</sup> Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* V, 186/212. Este texto no aparece reproducido en la crónica de ‘Arīb b. Sa’d, ni en el *Bayān* de Ibn ‘Idārī, que también suele seguir de cerca su obra. Si aparecen los sucesos posteriores que relata Ibn Ḥayyān, tanto en la obra de ‘Arīb b. Sa’d como en la de Ibn ‘Idārī, aunque faltan algunos detalles significativos (como los nombres de los notables que compusieron una primera embajada enviada por el califa a los toledanos): ‘Arīb b. Sa’d, *Mujtaṣar*, 166v/216; Ibn ‘Idārī, *Bayān*, II, 202-3/334 y ss.

<sup>96</sup> ‘Arīb b. Sa’d, *Mujtaṣar*, 185r/226-7; Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* V, 214-5/239 e Ibn ‘Idārī, *Bayān*, II, 207/343-4.

desarrollada en las décadas posteriores por autores vinculados a la corte omeya como son ‘Īsà b. Aḥmad al-Rāzī, Ishāq al-Qaynī y ‘Arīb b. Sa’d.

En definitiva, las referencias vistas en este capítulo ponen punto y final a esta tesis doctoral. Tras ver las fuentes árabes en la primera parte, después de ver qué es lo que refieren acerca del pasado preislámico en la segunda parte y de analizar en la tercera qué es lo que hacen con el pasado, los diferentes procesos de recepción que se registran, las causas que lo motivan y cómo el panorama material secunda estos aspectos, esta cuarta parte pone de manifiesto algo muy importante. En concreto, señala que el interés por la antigüedad que se constata en el siglo X responde al contexto político del momento y, es especial, a las circunstancias y necesidades de elaboración de un discurso referido al pasado preislámico que integre la población heterogénea que compone al-Andalus, que explique de manera satisfactoria ciertas evidencias y sucesos y que justifique y legitime a la dinastía omeya, que explique el porqué del fracaso cosechado y el “trauma” que supuso la *fitna* y que proporcione una respuesta contundente a las ideas desarrolladas en los reinos cristianos peninsulares y aun entre los propios rebeldes andalusíes. En última instancia, el *Kitāb Hurūšiyūs* y del *Ta’rīj fī ajbār mulūk al-Andalus* de Aḥmad al-Rāzī son dos obras que evidencian un punto de inflexión en la recepción del pasado en la Península. En mi opinión, no son elementos aislados o extraordinarios dentro de la indiferencia por el pasado que generalmente se suele atribuir al islam, ni cabe entender ambas obras como fruto de un contexto hispanomozárabe que habría salvaguardado la identidad y la cultura clásica durante la Edad Media peninsular. Ambas obras responden a un “gusto anticuario”, a un acercamiento e interés por el pasado que engloba diversas categorías, pero que, en última instancia, forma parte de un discurso omeya sobre el pasado que solo encontramos en el siglo X y que responde a unas necesidades muy concretas.

# CONCLUSIONES FINALES

Esta tesis doctoral es un estudio de las fuentes árabes y las evidencias materiales que pone de manifiesto cuáles son las pautas y procesos de recepción de la antigüedad en al-Andalus durante época omeya (92/711-422/1031). Las conclusiones que se pueden extraer suponen un paso adelante en los estudios de recepción y abordan un tema que, en mi opinión, no ha sido considerado hasta ahora de forma adecuada. Por ejemplo, se subraya a menudo que el mundo islámico medieval no mostró ningún interés por conocer y preservar el mundo antiguo, sino únicamente ignorancia, indiferencia o rechazo, a diferencia de la Europa cristiana, que sería considerada la heredera de la civilización clásica. Por tanto, la más evidente de las conclusiones de este estudio es que esta lectura tradicional debe ser claramente revisada. En el caso de al-Andalus es posible detectar que, ya desde las primeras décadas del siglo X, existió un interés por el pasado preislámico que resulta original y complejo y sobre el que no se había reparado hasta ahora. Dos obras concretas, la traducción árabe de la obra de Orosio y el relato atribuible a Aḥmad al-Rāzī, son exponentes de ello. A partir de aquí se pueden poner de manifiesto otras conclusiones que subrayo en los siguientes apartados.



## **La consideración de las fuentes árabes y las evidencias materiales sobre el pasado preislámico en al-Andalus.**

Tradicionalmente se ha señalado que las fuentes árabes relativas al pasado preislámico están plagadas de *topoi*, fantasías y leyendas y que por tanto resultan poco o nada fiables como fuente histórica. Incluso se ha rechazado que puedan ser de alguna utilidad en la investigación. Por lo que respecta a las evidencias materiales, la realidad arqueológica ha sido interpretada a veces de manera tendenciosa (caso de aquellas destrucciones atribuidas al mundo islámico), centrando el debate académico en términos de ruptura o continuidad en torno a la enigmática fecha del 711 o en procesos interesantes como la reutilización de material antiguo en edificios islámicos, pero sin reparar en ningún caso en las perspectivas de recepción que aquí analizamos.

Este estudio es por tanto el primero que analiza fuentes árabes y evidencias materiales de manera conjunta y que trata de ofrecer un panorama completo de los procesos de recepción de la antigüedad durante los primeros siglos de al-Andalus. Con ello creo haber demostrado no solo que las fuentes árabes presentan detalles provenientes de las fuentes clásicas que resultan admisibles y que ofrecen de hecho una perspectiva del pasado original y enriquecedora, o que las fuentes materiales permiten abarcar la totalidad de los procesos de recepción analizados, sino que, además, se observa que ambas fuentes (escritas y materiales) dibujan un panorama muy similar y coinciden en detallar ese interés por el pasado preislámico. Por ejemplo, ambas fuentes reflejan cambios similares en las pautas de recepción durante época omeya. De este modo, en época emiral, las fuentes árabes escritas no muestran una atención particular por el pasado peninsular (como se advierte en la obra de Ibn Ḥabīb) y sí se detecta un auge en la reutilización de material antiguo para la construcción de nuevos edificios, por ejemplo en el caso de la mezquita de Córdoba. En época califal sucede, sin embargo, lo contrario, y esto resulta muy interesante: las fuentes escritas manifiestan un novedoso interés por conocer y reescribir el pasado preislámico de la Península, mientras que la reutilización desaparece casi por completo. Los sarcófagos reutilizados en *Madīnat al-Zahrā'* son casi la única excepción que encontramos, con el interés añadido de que se trata de una colección muy relevante tanto por el número como por la calidad de las piezas, que están reservadas para las distintas estancias, públicas y privadas, de la ciudad palatina.

La comparativa entre fuentes refleja también, sin embargo, algunas contradicciones que resultan llamativas: monumentos que debieron ser visibles no son mencionados por los autores árabes, e igualmente, ruinas a las que aluden los autores no parecen tener un respaldo arqueológico. En este caso concreto, las fuentes árabes insisten, por ejemplo, en la presencia de imágenes y estatuas en las puertas y baños de las ciudades andalusíes. El número de referencias es bastante notable; sin embargo, la arqueología solo parece poder documentar algunos de estos casos. Se necesita por tanto seguir profundizando en este aspecto.

**La comprensión del concepto de *Yāhiliyya* y del modo en que el mundo islámico percibe y entiende el pasado preislámico.**

La ambigüedad con la que se refieren los autores árabes al pasado preislámico es quizás una de las primeras conclusiones que se pueden deducir de este estudio. Ello queda reflejado de manera clara en la interpretación que cabe hacer del concepto de *Yāhiliyya*. Éste designa al pasado preislámico desde un punto de vista temporal y religioso, pero no necesariamente negativo en estos momentos tempranos del islam.

Esta ambigüedad con la que se percibe el pasado queda manifiesta en múltiples aspectos. Por ejemplo, cuando los autores árabes aluden a los Antiguos (*al-'Awā'il*) lo hacen sin especificar una cronología o un protagonismo claro. Con ellos se menciona tanto a reyes y pueblos paganos y adoradores de ídolos, como a constructores de maravillosos monumentos y obras científicas. De igual modo, el término *yāhiliyya* alude al periodo o la actitud caracterizada por la “ignorancia” del mensaje del islam, pero también a la ciencia o conocimiento de los Antiguos (*'Ulūm al-'Awā'il*). El pasado preislámico es por tanto un periodo en el que hay elementos que son admirables o execrables, útiles o totalmente prescindibles, dignos de imitar, asimilar y apropiarse o de rechazar y destruir.

Igualmente es importante subrayar que el pasado preislámico es solo comprensible y asimilable en el mundo islámico en la medida en que se utilicen para definirlo y explicarlo ciertas categorías propias. De este modo, un pasado que resulta misterioso y extraño queda integrado en el mundo islámico y en su ortodoxia. El ejemplo más claro es quizás el de las estatuas. Éstas aparecen definidas como *ṣūra* (imagen) *timtāl* (estatua) y *dumya*, pero también como *ṣanam* (ídolo), un término relacionado directamente con la *yāhiliyya* y con el paganismo. Sin embargo, las

estatuas, lejos de ser destruidas o rechazadas pasan a ser un elemento destacado de las ciudades, son colocadas en sus puertas y baños, son consideradas como protectoras o señoras (sing. fem. *ṣāhibā*) de una ciudad y se les concede una interpretación talismánica (*tilsam*) que sirve justamente para vencer las reticencias que pudieran inspirar, pero que las integra en el presente andalusí y les otorga una función. De hecho, se podría aducir que los casos de destrucciones y mutilaciones de imágenes a las que hemos aludido en este estudio tienen en realidad la intención de “neutralizar” justamente este componente mágico y que, al mismo tiempo, este carácter talismánico hacía que su destrucción tuviera siempre consecuencias nefastas y que por tanto esto fuera visto como un acto reprobable. En definitiva, esta ambigüedad con la que el pasado preislámico es percibido en el mundo islámico esconde en realidad procesos complejos como el que acabamos de mencionar y que supone la reinterpretación de las estatuas.

#### **Nuevos conceptos e ideas con los que entender la recepción de la antigüedad en al-Andalus.**

Esta complejidad es un aspecto que no siempre ha sido convenientemente resaltado: se necesitan conceptos que permitan analizar y definir estos procesos sin caer en simplificaciones. Por ejemplo, determinar si existe un interés o un desinterés por el pasado por parte del mundo islámico resulta del todo insuficiente como conclusión de un estudio, y sin embargo, éste ha sido el resultado habitual de las investigaciones. Igualmente, emplear términos frecuentes en los estudios de recepción en la Europa medieval como *imitatio*, revival, influencia clásica o *renovatio* resulta cuanto menos engañoso o inexacto. Estos conceptos se emplean para aludir a procesos como la reutilización de material o la copia de modelos, pero estos fenómenos son en realidad más importantes, masivos y antiguos en el mundo islámico. Además, estos conceptos denotan un componente ideológico que pocas veces puede ser atestiguado de forma evidente, pero que interesa poner de manifiesto, especialmente en aquellos estudios que siguen adoptando una perspectiva “eurocéntrica” y sitúan a Europa como cuna y heredera de la civilización greco-latina.

En esta investigación, en cambio, he intentado aportar una serie de conceptos que creo que son válidos y adecuados para definir estos procesos, que permiten además analizar de manera conjunta las fuentes escritas y arqueológicas, y que ponen de

manifiesto las causas pragmáticas o ideológicas que subyacen. Este tipo de aproximación al tema supone además recurrir a conceptos provenientes de diversas disciplinas y corrientes de investigación (conceptos como olvido, amnesia, apropiación o reutilización están tomados de estudios de recepción, memoria o historia del arte) en un intento por ofrecer un estudio multidisciplinar que pueda explicar la complejidad de estos procesos. Por tanto, entiendo que éste es un aspecto enteramente novedoso y que ofrece de hecho algunas conclusiones llamativas.

En primer lugar, cabe distinguir dos formas de recepción de la antigüedad en al-Andalus (pero que en realidad resultan extrapolables a otros contextos históricos): por un lado hemos aludido al olvido y destrucción del pasado preislámico, y por otro lado, a la memoria y reconstrucción. Ambas perspectivas son complementarias, atienden a diversas causas (pragmáticas e ideológicas) y varían según el contexto cronológico. Sin embargo, lo realmente significativo es su clara vinculación con las actuaciones llevadas a cabo por el estado omeya cordobés desde el siglo VIII al XI. De este modo, durante el reinado de ‘Abd al-Raḥmān II y posteriormente con ‘Abd al-Raḥmān III y la conformación del Califato de Córdoba, tiene lugar un proceso de consolidación y centralización que tiene también su reflejo en el modo en el que se percibe y se recibe el pasado preislámico en al-Andalus. Las fuentes escritas y las evidencias materiales se concentran en estos dos momentos y evidencian un interés creciente por el pasado preislámico y más concretamente por la búsqueda y el acopio de obras greco-latinas, de columnas y materiales constructivos, así como la destrucción y reconstrucción de algunos monumentos y edificios según las necesidades políticas y militares.

En segundo lugar resulta conveniente ahondar en las causas pragmáticas o ideológicas que operan en cada una de estas dos perspectivas y que motivan tanto el olvido y la destrucción del pasado como su memoria y reconstrucción. Se puede afirmar que la recepción del pasado preislámico en al-Andalus responde fundamentalmente a criterios pragmáticos que buscan obtener la utilidad rápida y asequible que proporciona el pasado, sus ruinas, su cultura y su legado. Ello resulta evidente tanto en las fuentes escritas, donde por ejemplo se omiten o se traducen detalles de acuerdo a lo que se considera útil o adecuado conocer y conservar, como en las fuentes materiales, donde los procesos de obtención de cal, expolio y reutilización están bien documentados y debieron de ser mayoritarios. No obstante, no se puede obviar el aspecto ideológico de esta recepción, que cobra gran relevancia en el siglo X, no solo con la aparición de dos

obras singulares y extraordinarias, el *Kitāb Hurūšiyūs* y el relato de Aḥmad al-Rāzī, sino con lo que ya hemos puesto de manifiesto en este estudio: la existencia de un interés científico, político e ideológico por conocer el pasado y explicar y legitimar el presente a partir de él. Curiosamente, sin embargo, este aspecto que consideramos esencial ha sido obviado en gran medida por la historiografía como he señalado. Obras fundamentales como las de G. Martínez-Gros o J. M. Safran omiten las referencias al pasado preislámico e incluso no aluden al *Kitāb Hurūšiyūs* o la obra de Aḥmad al-Rāzī.

En cualquier caso, la recepción de la antigüedad en al-Andalus presenta características originales que necesitan ser consideradas a la luz de los estudios de recepción. No se trata de un simple interés o una curiosidad por el pasado y sus “maravillas”. Durante el siglo X existió un verdadero propósito de conocer y recuperar aquello que se consideraba útil del pasado preislámico. Por ejemplo, de la llegada a al-Andalus del original griego de la obra de Dioscórides se deduce un interés ciertamente científico por realizar una traducción de los términos y fármacos ajustada y fiel al original. Las obras de Ibn Ŷulŷul dan buena cuenta de ello y subrayan el objetivo que se perseguía: completar la obra de Dioscórides y anotar todos los compuestos para evitar que cayesen en el olvido. Lo mismo cabría señalar en el caso de Aḥmad al-Rāzī y su relato de la historia preislámica peninsular puesto que, en el prólogo de la *Crónica del Moro Rasis*, el autor afirma que compuso su obra “porque las cosas que pasan en el mundo non fuesen olvidadas” (*Rasis*, 8).

En el caso concreto del relato de la historia preislámica presente en las fuentes árabes, estas cuestiones cobran especial importancia. Las fuentes no solo evidencian la distinción que hacían los autores árabes de las obras preislámicas consultadas, de aquellas noticias que resultan más fantásticas o verídicas, sino también manifiestan una valoración, una búsqueda y un deseo de preservar o reconstruir un relato de la historia preislámica lo más ajustado y verosímil posible, acudiendo precisamente a sus mismas fuentes escritas o a informaciones locales con las que elaborar un relato que se pretende que sea completo. En este sentido, el *Kitāb Hurūšiyūs* y el *Ta’rīj fi ajbār mulūk al-Andalus* de Aḥmad al-Rāzī son casos excepcionales. La originalidad y “modernidad” que supone este tipo de acercamiento a la historia preislámica reside justamente en la alusión a personajes históricos concretos como Julio César, Octavio Augusto o Diocleciano, y a figuras mucho menos conocidas como Hércules o Viriato. Son justamente aquellos casos o noticias que resultan más verosímiles a nuestros ojos

modernos las que eran en realidad más extrañas para la concepción islámica del pasado, concretamente aquellas que se sustentan en fuentes clásicas o pueden resultar ciertamente factibles. Estas noticias suponían un marcado contraste con la tradición coránica y oriental predominante y reflejan un cierto “gusto anticuario” por preservar y reconstruir el pasado preislámico.

Al-Andalus es por esto un caso especial. Lo vemos por ejemplo al aludir al Ídolo de Cádiz y su vinculación con Hércules, que se remonta al siglo X. Las noticias andalusíes, a diferencia de los autores orientales, desarrollan todo un relato de la venida del héroe, su conquista de la Península y la construcción de varios monumentos e imágenes, de las que el Ídolo es uno más. Con ello, los autores andalusíes abandonan las categorías de comprensión de la realidad que les eran más familiares, es decir, la tradición coránica y oriental netamente islámica, y la sustituyen por una tradición latina que resultaba foránea y extraña. Con ello, lo que están haciendo es un trabajo de erudición, un intento por comprender y recuperar el pasado y obtener de él una explicación del presente.

El problema que surge a continuación es precisamente el de definir estos procesos de recepción y preguntarse si resulta aceptable recurrir para ello a términos como “anticuario” o “coleccionismo” que son empleados particularmente al aludir a los comienzos de una arqueología pseudo-profesional europea en los siglos XVI o XVII. Por lo pronto, parece evidente que este “gusto anticuario” o coleccionista ha de entenderse como la valoración y recuperación de antigüedades, motivada tanto por una curiosidad como por un deseo de estudio (de determinar el origen, procedencia y sentido que debieron tener estos objetos antiguos), así como una voluntad de hacer acopio de ellos, coleccionarlos y también preservarlos. De este modo, la noticia relativa al gobernador de Mérida, al-‘Āṣī b. ‘Abd Allāh b. Ṭa‘laba podría encajar dentro de esta categoría puesto que manifiesta una fascinación y atracción por las antigüedades y el mármol, pero también por conocer los detalles de la inscripción que pueden proporcionar alguna información acerca de su origen y significado.

Incluso se podría ir más allá en esta búsqueda de conceptos y términos que pudieran explicar de forma válida y satisfactoria los procesos de recepción que tienen lugar en al-Andalus. En concreto resultan muy interesantes conceptos empleados por la historiografía de la arqueología como “gabinete de curiosidades” o “gabinete de

maravillas”, con los que se conocen justamente a las primitivas colecciones que conformaron los primeros anticuarios y arqueólogos de época moderna y que constituyeron el germen de los actuales museos. Estos términos podrían aplicarse al mundo islámico recurriendo a los términos ‘*ayā’ib* o *garā’ib* con los que se designa precisamente a las “maravillas” y “curiosidades” del mundo conocido y que hacen referencia por lo general a las evidencias del pasado preislámico. Con ello seguimos la tesis propuesta por Alain Schnapp en la que se plantea la posibilidad de aplicar el término en distintos marcos cronológicos y temporales. En el caso islámico y andalusí, el término “gabinete de maravillas” tiene además una clara ventaja y es que permite englobar tanto referencias y obras escritas (la literatura de ‘*ayā’ib* en concreto es un género ampliamente extendido a partir de los siglos XI y XII) como evidencias materiales (las antigüedades son consideradas como “maravillas”, tal y como ya hemos señalado).

El concepto de “gabinete de maravillas” permite también ahondar en las causas (pragmáticas e ideológicas) que explican este interés por el pasado preislámico en al-Andalus. Por ejemplo, Charles Picard señalaba en un artículo publicado en 2003 que las menciones al pasado preislámico presentes en las fuentes árabes vendrían a ser una suerte de “inventario” para los nuevos dominadores de la Península cuyo objetivo sería legitimar la autoridad de los musulmanes en al-Andalus como continuadores del poder ejercido por los antiguos reyes y pueblos, apropiándose también de sus méritos y virtudes. De esta manera se consigue dar una visión universalista y teleológica del islam como el último y más grande imperio de todos. Desde este punto de vista el concepto de “gabinete de maravillas” alude a todas aquellas antigüedades y curiosidades del pasado preislámico que resultan curiosas e útiles de conocer y preservar, que sirven para explicar y entender el presente de al-Andalus, una idea no muy distante de la que perseguían los primeros anticuarios y arqueólogos a comienzos de la era moderna.

### **El contexto político peninsular como clave para entender el recurso al pasado en al-Andalus.**

Al-Andalus es una región en la que la recepción de la antigüedad cobra especial relevancia y presenta características propias que deben ser tenidas en cuenta. La Península Ibérica es una región aislada y alejada del corazón del mundo islámico medieval que constituye además una frontera con el mundo cristiano. A esto se le debe

añadir además dos factores importantes. Por un lado, la antigua Hispania es una región de tradición latina, a diferencia del resto del mundo islámico medieval que se asienta en las regiones orientales fundadas sobre una tradición griega. Por otra parte, al-Andalus se va a constituir a partir del año 132/756 en un emirato independiente, regido por los descendientes de los antiguos califas omeyas de Damasco, enfrentados a aquellos que les habían derrocado, la dinastía de los abbasíes. Posteriormente, con la aparición del califato fatimí en el norte de África, la situación política va a experimentar un nuevo giro que se vio reflejado en la proclamación del califato de Córdoba en el 319/929.

No ha existido hasta la fecha un estudio global que analice cómo estas particularidades definieron las pautas y el sentido de la recepción del pasado preislámico en al-Andalus y, sin embargo, su influencia me parece fundamental. Ante todo, este contexto peninsular explica algunos elementos destacados y originales que encontramos en al-Andalus, por ejemplo, la comparación entre Córdoba y Damasco o Bagdad a propósito del origen de la mezquita aljama o de la formación y volumen de ejemplares de las bibliotecas, así como la búsqueda de un nexo de unión entre al-Andalus y Oriente ya en el pasado. Esto queda ejemplificado en la figura de *Išbān b. Tītuš*, el monarca epónimo de la historia preislámica peninsular, conformado a partir de diversas *topoi* y figuras históricas (los emperadores Vespasiano y Tito, su encuentro con al-Jdir o su vinculación con Nabucodonosor), artífice del saqueo de la ciudad santa de Jerusalén y responsable de que algunos de los objetos más simbólicos de la ciudad (como la mesa de Salomón) recalaran en la Península y fueran hallados en ciudades como Toledo y Mérida en el transcurso de la conquista islámica.

El contexto peninsular tiene además algunas connotaciones políticas que resultan muy destacadas y que condicionaron también el modo y las causas por las que el pasado preislámico resultaba atractivo en al-Andalus. En concreto, la Península Ibérica era una región fronteriza y poco cohesionada a nivel político y estatal. El estado omeya se fraguó en este contexto, lidiando por una parte con los reinos cristianos y por otra con una serie de factores heredados del mundo tardo-visigodo y que estallaron finalmente en la *fitna* (segunda mitad del siglo IX y primeras décadas del siglo X), el conflicto que enfrentó al incipiente estado omeya con aquellas ciudades y rebeldes, herederos del mundo visigodo proto-feudales y reacios a integrarse en un estado cada vez más centralizado.



Esto es importante. Por un lado, la ideología de la Reconquista, fraguada a finales del siglo IX y recogida en el conjunto de crónicas asturianas, supone en última instancia una interpretación del pasado, que se reclama como propio por parte de los cristianos. Por otra parte, aunque las evidencias disponibles no resultan del todo claras, los rebeldes también podrían haber hecho uso de este pasado para reivindicar sus privilegios frente a Córdoba. En todo caso, lo que sí resulta evidente es que tenían una fuerte conciencia de sí mismos y de su pasado indígena. En definitiva por tanto, a finales del siglo IX y principios del siglo X el pasado preislámico empieza a desempeñar un papel fundamental en la legitimación política en la Península y parece evidente que hubo algún tipo de interacción en este sentido. Por ejemplo, la figura de *Išbān* aparece recogida tanto en la *Crónica Albeldense* como en el *Kitāb Ta'riḥ* de Ibn Ḥabīb y en el resto de autores árabes del siglo X y XI. También comparten fuentes andalusíes y cristianas la errónea identificación de Numancia con Zamora: aparece en el *K. Hurūšiyūs* y en *Rasis*, así como en documentos e historias de la corte de Ramiro III y en la redacción ovetense de la *Crónica de Alfonso III*. Y lo vemos incluso también en otros ámbitos, como el de la reutilización, donde encontramos procesos similares a los registrados en al-Andalus. Por ejemplo, en el acta de consagración de la basílica de Santiago de Compostela dada por Alfonso III en el 899 se alude a la expedición del rey contra *Cauriae* (Coria) con el objeto de obtener para su construcción y decoración: *petras marmoreas quas avi nostri ratibus per Pontum transvexerunt et ex eis pulcras domos aedificaverant, quae ab inimicis destructae manebant*.

Lo que nos interesa poner de manifiesto es que todo ello coincide justamente con el momento en el que se detecta un interés por conocer y reescribir el pasado peninsular. Hasta entonces esto no había sucedido en al-Andalus. Es ahora cuando se traduce la obra de Orosio y cuando Aḥmad al-Rāzī escribe su relato sobre la historia preislámica de la Península. De hecho, tal y como hemos evidenciado, gran parte de las referencias al pasado expresadas en las fuentes árabes consultadas pueden remitirse al siglo X y proceden de obras y crónicas históricas, elaboradas por autores conectados de manera más o menos clara con la corte omeya. Por tanto, todo ello responde a una reclamación del pasado de la que los omeyas y los musulmanes de al-Andalus se sienten herederos, y una respuesta al desafío que supone el discurso neovisigotista acuñado en el reino astur, pero, además, es un intento de justificación y explicación del propio presente y de las dificultades atravesadas por los omeyas para conseguir el control sobre todo al-Andalus.

En este sentido es importante destacar las referencias de distintos autores árabes que igualmente se pueden llevar hasta el siglo X y que resaltan de manera insistente la rebeldía de los hispanos en época preislámica. El ejemplo más evidente de ello lo constituye el texto preservado en el *Muqtabis* de Ibn Ḥayyān (pero en el que se cita en realidad a ‘Īsà b. Aḥmad al-Rāzī) relativo al pasado preislámico de Toledo, caracterizada por ser una ciudad con una población siempre levantisca y rebelde, capaz de resistir incluso a Julio César, y que únicamente pudo ser sometida y pacificada por ‘Abd al-Raḥmān III.

### **¿Por qué traducir a Orosio y reescribir la historia preislámica de la Península, tal y como hizo Aḥmad al-Rāzī?**

¿Qué es lo que se buscaba con ello? ¿Por qué dedicar tiempo y recursos a traducir y completar una obra como las *Historias* de Orosio o para relatar toda la historia preislámica peninsular? Tal y como hemos puesto de manifiesto, es el presente, el contexto político peninsular, el que determina el tipo y la necesidad de acercamiento al pasado que reflejan las fuentes escritas y materiales. Ambas obras, el *Kitāb Hurūšiyūs* y el relato de Aḥmad al-Rāzī no pueden entenderse fácilmente dentro de un contexto únicamente islámico puesto que en este caso lo que nos encontraríamos serían obras que trazan la historia de los omeyas como dinastía, desde Damasco hasta Córdoba, pero este no es el caso de estas dos obras tan significativas. El relato de Aḥmad al-Rāzī es muy claro en este sentido: la Península Ibérica es el sujeto de su obra. No es un pueblo, como sucedía por ejemplo en la obra de San Isidoro (*Historia Gothorum*) ni es una dinastía, como la de los omeyas. En este sentido, la concepción de su obra resulta extraordinariamente moderna, más próxima en realidad al proyecto historiográfico de Alfonso X en el siglo XIII que igualmente traza la historia de la Península Ibérica. Es pues el presente el que determina este peculiar interés por el pasado preislámico y esto resulta evidente en ambos casos.

Por un lado, la traducción árabe de la obra de Orosio constituye un elemento netamente singular y extraordinario dentro del mundo islámico medieval. No existen evidencias de ninguna otra obra histórica, griega o latina, que fuera traducida y compilada al igual que el *Kitāb Hurūšiyūs*. Si alguna obra histórica podía haber sido traducida al árabe ésta no habría sido otra que las *Historias* de Orosio, puesto que su concepción religiosa de la historia resulta en realidad muy próxima y compatible con la

visión islámica de la historia preislámica. De hecho, la obra ofrece perspectivas interesantes que, insertadas en el contexto andalusí del siglo X, pueden quizás explicar las razones por las que se dedicó tiempo y esfuerzo a traducir y ampliar la obra. Por ejemplo, la obra de Orosio y su perspectiva providencialista, centrada en la historia sagrada de la salvación y en el monoteísmo, ofrecía perspectivas interesantes frente a la rivalidad con los fatimíes y su propia concepción de la historia. De igual modo, la importancia que adquiere en la obra de Orosio el triunfo del cristianismo, la instauración de la *Pax Romana* y el reinado de Augusto tras su victoria en la guerra civil plantea quizás un sugerente paralelismo con el contexto andalusí marcado por la *fitna*, el ascenso de ‘Abd al-Raḥmān III y la instauración del Califato de Córdoba. En definitiva, el *Kitāb Hurūšiyūs* debe relacionarse con el interés por el pasado preislámico que se percibe en al-Andalus durante el siglo X, vinculado con el propio círculo omeya y con un propósito cultural, “anticuario” y político.

Por otro lado, la obra de Aḥmad al-Rāzī y su relato de la historia preislámica de la Península Ibérica supone también un hito dentro de la historiografía árabo-islámica medieval e hispano-medieval. La ambiciosa perspectiva global que plantea el relato, tomando a la Península Ibérica como protagonista y trazando una narración completa de la historia preislámica resulta enormemente singular y poderosa. El sentido de su redacción debe buscarse en el contexto político andalusí de la primera mitad del siglo X, al igual que ocurre con el *Kitāb Hurūšiyūs*, y en la necesidad de construir una legitimación política que respondiera a los nuevos problemas y desafíos que rodean la instauración del Califato de Córdoba trazando una comparativa entre pasado y presente. De este modo, cabría interpretar quizás menciones y detalles singulares como pueden ser la llegada desde Oriente de los griegos, escapando de los persas según relata al-Maqqarī (acaso un eco de los propios omeyas frente a los abbasíes), como también ocurre en el caso de los *andaluṣ* o los *išbān*, mientras que los *afāriqa* provienen del norte de África y habrían recalado, al igual que los conquistadores musulmanes, en la costa de Cádiz. Igualmente, la reconstrucción objetiva o la reelaboración interesada del relato histórico oscila en función de las necesidades, tal y como refleja el episodio falseado de la rebeldía de Toledo, Viriato y Julio César. Aquí la fiabilidad con respecto a las fuentes clásicas queda en un segundo plano frente al propósito de construir un escenario en el pasado que recuerda inevitablemente a la propia *fitna*. Así mismo, también resulta difícil identificar pueblos históricos como fenicios o cartagineses dentro

de las menciones a los *afāriqa*, por ejemplo, cuando quizás esta mención no es más que el trasunto del propio contexto andalusí y una referencia tal vez a los *bahriyyûn* (gentes del mar), esos misteriosos comerciantes y marineros procedentes del Norte de África y asentados en diversos enclaves de la costa mediterránea peninsular como Pechina.

De este modo, la obra de Aḥmad al-Rāzī responde al presente de al-Andalus a comienzos del siglo X, al contexto peninsular al que nos referíamos, y su propósito no sería otro que el de rescatar del pasado una visión particular que sirviera para explicar y justificar ese presente y la realidad visible esos momentos. Tiene por tanto un propósito claramente pragmático, pero también político o ideológico que debe relacionarse con el círculo omeya del que el historiador cordobés fue un colaborador cercano.

### **¿Existió una agenda omeya sobre el pasado preislámico de al-Andalus?**

La consolidación de la dinastía de los omeyas en al-Andalus entre los siglos VIII y X condicionó de manera clara los procesos y las pautas de la recepción de la Antigüedad en al-Andalus. Esto resulta evidente en las actuaciones llevadas a cabo por los omeyas a lo largo de estos siglos y en cómo los distintos procesos documentados (el acopio de materiales, su reutilización, o la destrucción y reconstrucción de monumentos) están vinculados directamente a los momentos en los que el estado omeya se muestra más consolidado y cohesionado, bajo el reinado de ‘Abd al-Raḥmān II y durante el siglo X con la instauración del Califato de Córdoba, tal y como ya hemos apuntado. Lo que no ha sido planteado hasta ahora y, sin embargo, creemos que resulta necesario, es si existió una agenda que explica estas actuaciones o si por el contrario se trata de elementos aislados que en ningún modo se pueden conectar con una política omeya.

En mi opinión, la existencia de esta agenda, es decir, de un programa o un discurso con unos objetivos precisos orquestados por y para una causa omeya, es claramente evidente en el siglo X. El discurso sobre el pasado preislámico, tanto a nivel externo (frente a los reinos cristianos) como interno (frente a los rebeldes y de cara a justificar la *fitna* y el poder ejercido por la dinastía omeya), resulta evidente en múltiples aspectos ya mencionados, especialmente en la obra de Aḥmad al-Rāzī o en la insistencia que se hace en el carácter rebelde de los antiguos hispanos. Igualmente, es evidente la búsqueda de un paralelismo entre los antiguos reyes y los emires y califas

omeyas. Las noticias relativas a *Išbān b. Tituš* y su traslado de objetos y materiales desde Jerusalén a diversas ciudades andalusíes sirven para sancionar una práctica que tuvo que ser común. Del mismo modo, ‘Abd al-Raḥmān III es comparado con Salomón y con Dul-Qarnayn/Alejandro Magno, ensalzando su capacidad para someter a los rebeldes, y con los reyes de la antigüedad, con los que podía competir construyendo grandes edificaciones.

Hay además, otra serie de elementos que también apuntan en esta dirección y que conviene destacar. Por ejemplo, se detecta en aquellas noticias relativas al pasado preislámico un interés por dibujar una geografía histórica del poder, con un control y un dominio de la Península ejercido desde el sur y un norte olvidado e invisible en este aspecto. Igualmente interesante es la conexión que se puede establecer entre el desarrollo de la astrología en el siglo X y las menciones a Venus (*Zuhara*) como planeta protector de al-Andalus y de Córdoba, cuya imagen estaba representada en algunas de las estatuas ubicadas tanto en Córdoba como en *Madīnat al-Zahrā*. La utilización de esta conexión por parte de los omeyas resulta un tanto confusa pero lo cierto es que estas atribuciones reflejan ciertas reminiscencias de la competencia con los Fatimíes, cuya nueva capital en Egipto, El Cairo, aparece vinculada por una serie de relatos sobre su fundación con el planeta Marte (*al-Qahir*).

También es importante destacar que la obra de Aḥmad al-Rāzī no es un *unicum* durante el siglo X, sino que su relato fue reelaborado y reactualizado (prueba de la necesidad de construir un discurso de legitimación califal centrado en el pasado preislámico y de que quizás éste no estaba siendo todo lo efectivo que se deseaba) durante las décadas posteriores por una serie de autores, igualmente vinculados a la corte omeya y, en concreto, a la figura de al-Ḥakam II. Nos referimos al propio hijo de Aḥmad al-Rāzī, ‘Īsā b. Aḥmad al-Rāzī, así como ‘Arīb b. Sa’d, Iṣḥāq al-Qaynī, Muḥammad al-Warrāq e Ibn al-Nazzām. Todos ellos son autores activos durante de la segunda mitad del siglo X y todos ellos parece que escribieron de forma más o menos detallada sobre el pasado preislámico de la Península. Se trata por tanto de todo un discurso historiográfico y no tanto de una obra singular y aislada.

No obstante, hay una serie de procesos vinculados directamente con la realidad material que apuntan a que esta agenda omeya, evidente en el siglo X, es en realidad la culminación de un proyecto anterior o, quizás mejor dicho, un nuevo giro motivado por

el contexto político peninsular y mediterráneo, pero que en realidad ya contaba con bases sólidas sobre las que construirse. En concreto, los procesos de búsqueda, selección y acopio de antigüedades, tanto de piezas antiguas como de obras greco-latinas, tienen su comienzo en la primera mitad del siglo IX, durante el reinado de ‘Abd al-Raḥmān II. Tal y como hemos señalado, creo factible que existiera en al-Andalus un sistema que se encargaría de buscar y requisar piezas singulares o solicitadas como columnas y capiteles, que serían almacenadas seguramente en el alcázar de Córdoba y que estaría controlado por el emir o el califa y secundado quizás por los gobernadores de cada región. Sistemas similares a este se han podido documentar en Egipto también en el siglo IX y X, y conviene recordar en este sentido la noticia de Ibn Ḥayyān relativa a la búsqueda de columnas por parte de ‘Abd al-Raḥmān II y a la actividad que ejercía su gobernador en Mérida, interesado en las antigüedades y requisando algunas de ellas. Igualmente el acopio de libros y obras de las ciencias de los Antiguos y la conformación de una biblioteca tiene sus primeras evidencias en al-Andalus en el reinado del emir Muḥammad I. También algunas de las actuaciones más simbólicas llevadas a cabo por los omeyas, la rehabilitación de los monumentos romanos en Córdoba y en concreto de los acueductos, comienza ya en los siglos VIII y IX. Incluso algunas de las primeras acuñaciones monetarias realizadas en los momentos inmediatos a la conquista de la Península Ibérica, contienen la estrella de ocho puntas que puede ser identificada con Venus.

Creo por tanto que estas actuaciones omeyas pueden ser explicadas justamente por la existencia de una agenda propia que, desde la llegada de ‘Abd al-Raḥmān I a la Península, propugna por crear un estado propio e independiente, para lo cual el recurso al pasado es una herramienta fundamental, igual que para los reinos cristianos.

# CONCLUDING REMARKS

This Phd thesis is a study of Arabic sources and material evidences that show the reception patterns and processes of antiquity in al-Andalus during the Umayyad period (92/711-422/1031). The conclusions that can be pointed out are a step forward in reception studies and approach a topic which, in my opinion, has not been considered adequately. For example, it is often suggested that medieval Islamic world did not show any interest in knowing and preserving the ancient world. The common current belief goes that there were only ignorance, indifference and/or rejection, unlike Christian Europe, considered the heir of classical civilization. Therefore, the most obvious conclusion of this study is that this traditional reading must be reviewed. In al-Andalus it is possible to detect that, already from the first decades of the 10th century, there was an authentic and complex interest in the pre-Islamic past that hasn't been pointed out until now. Two specific works, the Arabic translation of the work of Orosio and the story written by Aḥmad al-Rāzī, are examples of this. Apart from them, other conclusion might come out, which will be shown in the following sections.



### **Consideration of Arabic sources and material evidences about the pre-Islamic past in al-Andalus.**

It has been traditionally noted that Arabic sources relating to the pre-Islamic past are plagued with *topoi*, fantasies and legends and that they are, therefore little, or not at all, reliable as historical sources. Their usefulness has even been rejected in investigations. With regards to the material evidence, archaeological reality has sometimes been tendentiously interpreted (case of the destruction attributed to the Islamic world), focusing the academic debate in terms of rupture or continuity around the enigmatic date of 711 or emphasizing just processes such as the reuse of material in Islamic buildings, but without taking into account the different reception's perspectives analysed here.

Therefore, this study is the first to put into together Arabic sources and material evidences, which provides a complete overview of the processes of reception of antiquity during the first centuries of al-Andalus. Thus, it is clear not only that Arabic sources took details from classical sources that are acceptable and offer an original and enriching perspective on the past, or that material evidences cover all of the reception's processes analysed, but furthermore, this study points out that both sources considered (written and material) reflect a similar picture and both agree on their references to the pre-Islamic past. For example, both sources show similar changes of patterns on reception during Umayyad period. In this way, during the Emirate, Arabic written sources do not evidence a particular attention to the past (as it is clear in the work of Ibn Ḥabīb), but it is common to reuse of ancient material for the construction of new buildings, for example in the case of the Cordova's mosque. However, in the Caliphate period, it is the other way round: written sources show a new interest in knowing and rewrite the pre-Islamic past, while reuse disappears almost completely. The sarcophaguses reused in *Madīnat al-Zahrā'* are almost the only exception we found in this period, but it is a very important collection considering the number and the quality, which are reserved for different rooms, public and private, of the Palatine city. Reuse became then more selective and symbolic.

The comparison between sources reflects also, however, some contradictions that are striking: monuments that should have been visible are not mentioned by Arabic authors, and also ruins that are pointed out seem not to have an archaeological support.

In this case, Arabic sources insist, for example, in the presence of images and statues in the gates and bathrooms of the Andalusian cities. The number of references is quite remarkable; archaeology, however, only appears to have documented some of these cases. Therefore, there is need of further studies in these aspects.

**The understanding of the concept of *Īāhiliyya* and the way in which the Islamic world perceives and understands the pre-Islamic past.**

The ambiguity with which the Arabic authors refer to the pre-Islamic past is perhaps one of the first conclusions that can be considered in this study. This is clearly reflected in the interpretation that should be given to the concept of *Īāhiliyya*. This refers to the pre-Islamic past with a temporal and religious meaning, but not necessarily with a negative point of view in these early times of Islam.

The ambiguity with which the Arabic authors perceive the pre-Islamic past is evident in multiple aspects. For example, when they allude to the Ancient (*al-'Awā'il*), they do it without specifying a clear timeline or role. They refer both to pagan kings and peoples, worshipers of idols, but also to creators of wonderful monuments and scientific works. Similarly, the term *īāhiliyya* refers to the period or the attitude characterized by the “ignorance” of the message of Islam, but also to the science or knowledge of the old (*'Ūlūm to 'Al-Awā'il*). The pre-Islamic past is, therefore, a period in which there are elements that are admirable or despicable, useful or totally expendable, worth imitating, assimilating and adapting or rejected and destroyed.

It is also important to underline that the pre-Islamic past is only understandable and assimilated in the Islamic world if certain own categories are used to define and explain it. Thus, a past that is mysterious and strange can be integrated in the Islam and in its orthodoxy. The clearest example refers perhaps to the statues. These are defined as *ṣūra* (image), *timṭāl* (statue) and *dumya*, but also as *ṣanam* (idol), a term directly related with the *īāhiliyya* and paganism. However, far from being rejected or destroyed, the statues became a prominent element of the cities, are placed in their gates and baths, are considered as patrons or “ladies” (sing. fem. *ṣāhibā*) of a city and are given a talismanic interpretation (*ṭilsam*), which just serves to overcome the reluctance that could inspire, but also integrates them into the present and gives them a function in it. In fact, it might be argued that the cases of destruction and mutilation of images to which we have alluded in this study are actually intended to “neutralize” precisely this magical

component and that, at the same time, this talismanic character implies that their destruction always had disastrous consequences, and was therefore seen as a reprehensible act. To sum up, the ambiguity with which the pre-Islamic past is perceived in the Islamic world actually hides complex processes like the one just mentioned referring to the reinterpretation of the statues.

### **New concepts and ideas to understand the reception of antiquity in al-Andalus.**

This complexity is an aspect that has not always been conveniently highlighted: we need concepts to analyse and define these processes without simplifications. For example, determine if there is or not an interest in the Islamic world about the past is quite insufficient as conclusion of a study, and however, this has been the usual outcome of several investigations. Also, employ terms frequently used in medieval European reception studies such as *imitatio*, revival, classical influence Europe or *renovatio* is almost misleading or inaccurate. These concepts are used to refer to processes such as the reuse of material or the copy of models, but these phenomena are actually more important, massive and ancient in the Islamic world. In addition, these concepts denote an ideological component which rarely can be witnessed clearly, but which shows a "Euro-centric" perspective that places Europe as cradle and heir of the Greco-Roman civilization.

In this research, on the contrary, I have try to provide a series of concepts that I think are valid and appropriate to define these processes, which allow also to analyse together written and archaeological sources and which point out the pragmatic or ideological causes that underlie. This type of approach to the subject also consider concepts from different disciplines and research fields (concepts such as oblivion, amnesia, appropriation or reuse are taken from reception studies or memory and history works) in an attempt to offer a multidisciplinary studio that could explain the complexity of these processes. Therefore, I understand that this is an aspect completely new which offers in fact some striking conclusions.

First of all, it can be distinguished two forms of reception of antiquity in al-Andalus (but which actually can be extrapolated to other historical contexts): on the one hand, I have mentioned the oblivion and destruction of the pre-Islamic past, and, on the other hand, its memory and reconstruction. Both perspectives are complementary,

attending to different causes (pragmatic and ideological) and change according to the chronological context. However, what is really significant is its clear linkage with the actions carried out by the Umayyad state in Cordoba from the 8th to the 11th century. In this way, during the reign of 'Abd al-Raḥmān II and later, with 'Abd al-Raḥmān III and the conformation of the Caliphate of Córdoba, there is a process of consolidation and centralization that is also reflected in the way that the pre-Islamic past is perceived and received in al-Andalus. Written sources and material evidences are concentrated in these two moments and show a growing interest in the pre-Islamic past and more specifically in the search and collection of works, columns and building materials, as well as destruction and reconstruction of monuments and buildings according to political and military needs.

Secondly, it is necessary to study the pragmatic or ideological causes that operate in each of these two perspectives and that motivate both, oblivion and destruction of the past and its memory and reconstruction. It can be established that the reception of the pre-Islamic past in al-Andalus primarily responds to pragmatic criteria seeking to obtain the quick and affordable utility that provides the past, its ruins, its culture and its legacy. This is evident not only in the written sources, where for example details are omitted or translated according to what is considered useful or appropriate to know and use, but also in material evidences, where process of obtaining lime, *spolia* and reuse are well documented and must have been majority. However, the ideological aspect of this reception can not be neglected. It acquires great relevance in the 10th century, not only with the appearance of two unique and extraordinary works, the *Kitāb Hurūšiyūs* and the story of Aḥmad al-Rāzī, but also with which we have already shown in this study: the existence of an interest scientific, political and ideological know the past and explain and legitimize the present from it. Curiously, however, this aspect that we consider essential has been overlooked largely in the historiography, as I have pointed out. Important works of authors such as G. Martinez-Gros or J. M. Safran omit references to the pre-Islamic past and even do not allude to the *Kitāb Hurūšiyūs* or the work of Aḥmad al-Rāzī.

Therefore, the reception of antiquity in al-Andalus points out original characteristics, which need to be considered in the light of the studies of reception. It is not a simple interest or a curiosity for the past and its “wonders”. During 10th century, it existed a true purpose of knowing and recovering which was considered to be useful

from the pre-Islamic past. For example, the arrival to al-Andalus in the Greek original of the work of Dioscorides follows a certainly scientific interest in conducting a translation of terms and drugs adjusted and faithful to the original. The works of Ibn ŶulŶul give good account of it and underline the aim that was sought: complete the work of Dioscorides and write down all the compounds so that they did not fall into oblivion. It is the same in the case of Aḥmad al-Rāzī and his account of the peninsular pre-Islamic history since, in his foreword to the *Crónica del Moro Rasis*, the author states that he composed his work obra “porque las cosas que pasan en el mundo non fuesen olvidadas” (*Rasis*, 8).

In the case of the story of the pre-Islamic history found in Arabic sources, these issues have special importance. They not only show how Arabic authors consulted and distinguished between pre-Islamic works and different notices, which were more fantastic or truthful, but also manifest a valuation, a search and a desire to preserve or reconstruct a story of pre-Islamic history as adjusted and convincing as possible, going precisely to classical written sources or local information to develop a story that is intended to be complete. In this sense, the *Kitāb Hurūšiyūs* and the *Ta'rīj fi ajbār mulūk al-Andalus* of Aḥmad al-Rāzī to are exceptional cases. Originality and “modernity” posed by this type of approach to pre-Islamic history resides precisely in allusion to specific historical figures like Julio Cesar, Augusto Octavio or Diocletian, and much less known as Hercules or Viriato figures. It is precisely those cases or news that are more credible to our modern eyes which were in reality was more foreign to the Islamic conception of the past, specifically those that are based on classical sources or can be certainly feasible. These news posed a significant contrast to the predominantly eastern and Qur'anic tradition and reflect a true “taste antiques” to preserve and reconstruct the pre-Islamic past.

Al-Andalus is therefore a special case. For example, regarding the idol of Cádiz and its link with Hercules, dating back to the 10th century. Al-Andalus references, unlike the Eastern authors, develop a complete story of the hero's coming to the Iberian Peninsula, his conquest and the construction of several monuments and images and of which the idol is one more. These Andalusian authors do not employ here the categories of understanding that were more familiar, the Koranic and Eastern Islamic tradition. On the contrary, they rather prefer a Latin tradition that was alien and strange to them.

Therefore, what they are doing is a work of erudition, an attempt to understand and recover the past to get from it an explanation of the present.

The problem that arises then is precisely defining these processes of reception and ask ourselves if it is acceptable to use terms such as "antiquarism" or "collectionism", which are employed to describe the beginnings of a European pseudo-professional archaeology in the 16th and 17th centuries. So far, it seems obvious that this antiquarian taste has to be understood not only as the consideration and recovery of antiquities, motivated by curiosity and a desire to study (to determine the origin, provenance and function) but also, a desire to collect and preserve them. This could be the case of the governor at Merida al-‘Āṣī b. ‘Abd Allāh b. Ṭa‘laba, since the reference shows a fascination and attraction to antiquities and marble, but also a desire to know the details of the inscription, its origin and meaning.

We could even go further in this search for concepts and terms that could explain the reception processes taking place in al-Andalus. Some are quite interesting, particularly those terms employed by the historiography of archaeology such as "Cabinet of curiosities" or "Cabinet of wonders", which define the primitive early antiquarians and archaeologists formed collections, the germ of museums. These terms may apply to the Islamic world by using the terms *'ayā'ib* or *garā'ib*, which refer precisely to "wonders" and "curiosities" of the world and usually to the pre-Islamic past ruins. By doing this we follow the thesis suggested by Alain Schnapp, who has raised the possibility of applying this term in different chronological and geographical contexts. Furthermore, concept of "Cabinet of wonders" has in the Arabic meaning a clear advantage: it can refer both to written works (literature of *'ayā'ib* is well-known in XI and XII centuries) and material evidences (antiquities are also considered "marvels").

The concept of "Cabinet of wonders" also permits to consider the causes of reception's processes (pragmatic and ideological). For example, Charles Picard has pointed out that references to the pre-Islamic past in Arabic sources would come to be a kind of "inventory" for the new rulers of the Peninsula, whose objective would be to legitimize the authority of Muslims in al-Andalus as heirs of the power exercised by ancient kings and peoples, assuming its achievements and virtues. In addition, this idea gives an universalist and a teleological vision of Islam as the last and more powerful

empire of all. From this point of view, the concept of "Cabinet of wonders" refers to all those antiquities and curiosities of the pre-Islamic past that are interesting and useful to know and preserve, which serve to explain and understand the present of al-Andalus, an idea not far from the aim of the first antiquarians and archaeologists at the beginning of the modern archaeology.

### **The peninsular political context as a key to understand the use of the past in al-Andalus.**

Al-Andalus is a region in which the reception of antiquity acquires special relevance and characteristics that must be taken into account. The Iberian Peninsula is a region isolated and far from the heart of the medieval Islamic world, but also a border with the Christian world. Furthermore, there can be considered two other factors. On the one hand, the ancient Hispania is a region of Latin tradition, unlike the rest of the medieval Islamic world, that sits in the eastern regions and is based on a Greek tradition. On the other hand, al-Andalus is going to constitute an independent Emirate in 132/756, ruled by the descendants of the ancient Umayyad Caliphs of Damascus, facing those who had overthrown them, the Abbasid dynasty. Later, with the emergence of the Fatimid caliphate in north Africa, the political situation will experience a new twist which was reflected in the proclamation of the Caliphate of Cordoba in the 319/929.

There has not been until date a global study that analyses how these political context conditioned the characteristics and the meaning of the pre-Islamic past's reception in al-Andalus, and however, its influence seems to be important. First of all, this peninsular context explains some outstanding and original elements found in al-Andalus, for example, the comparison between Cordoba and Damascus or Baghdad regarding the origin of the mosque of Cordoba and the Umayyad library, as well as the search for a link already in the past between al-Andalus and the Middle East. This is exemplified in the figure of *Išbān b. Ṭīṭuš*, the eponymous pre-Islamic king of the Iberian Peninsula, whose story appears to be formed from various *topoi* and historical figures (the emperors Vespasian and Titus, his meeting with al-Jdir or its link to Nebuchadnezzar). He took part in the looting of Jerusalem and brought to al-Andalus some of the most symbolic objects of the city (such as the table of Solomon), which later were found in cities such as Toledo and Mérida during the Islamic conquest.

The peninsular context has also some political connotations which are very important and which also influenced the way and causes by which the pre-Islamic past was attractive in al-Andalus. In particular, the Iberian Peninsula was a border region and little cohesive political and state. The Umayyad State was forged in this context, on the one hand, dealing with the Christian kingdoms, and secondly, with a number of inherited factors from the late-roman and Visigothic kingdom, which finally erupted in the *fitna* (second half of the 9th century and first decades of the 10th century), the conflict between the early Umayyad state with those cities and rebels, heirs of the Visigothic proto-feudal past and reluctant to integrate themselves into a centralized state with capital in Cordoba.

This is important. On the one hand, the ideology of the “Reconquista”, forged at the end of the 9th century and quite clear in the Asturian Chronicles, is ultimately an interpretation of the past, which is claimed as its own by the Christians. On the other hand, although available evidence are not entirely clear, rebels also could have made use of this past to claim their privileges against Córdoba. In any case, what is obvious is that they had a strong awareness of themselves and of their indigenous past. Ultimately therefore, end of the 9th century and early 10th century pre-Islamic past begins to play a fundamental role in the political legitimacy on the Peninsula and it seems obvious that there was some kind of interaction in this respect. For example, the figure of *Išbān* appears collected both in the Chronicle chronicles the *Kitāb Ta'rīj* Ibn Ḥabīb and the rest of Arab authors of the 10th and 11th century. Also share Al-Andalus and Christian sources the erroneous identification of Numancia with Zamora: appears in the *K. Hurūšiyūs*, *Rasis*, as well as in documents and stories from the court of Ramiro III and in the *Chronicle of Alfonso III*. And we see it even in other areas such as the re-use of material, where we find processes similar to those recorded in al-Andalus. For example, the act of consecration of the basilica of Santiago de Compostela given by Alfonso III in the 899 refers to the campaign of the king against *Cauriae* (Coria) in order to obtain materials for its construction and decoration: *petras marmoreas quas avi nostri ratibus per Pontum transvexerunt et ex eis pulcras domos aedificaverant, quae ab inimicis destructae manebant*.

What we want to point out is that all these aspects just coincide when we detect an interest in knowing and rewrite the peninsula past. Until then this had not happened in al-Andalus. It is now when the work of Orosio is translated and when Aḥmad al-Rāzī



wrote his story on the pre-Islamic history of the Peninsula. In fact, as we have shown, much of the references to the past provided by Arabic sources may come from the 10th century and from works and historical chronicles, prepared by authors connected more or less clearly with the Umayyad court. Therefore, it seems to be a reclaim of the past, which the Umayyads and the Muslims of al-Andalus consider to be also its own, and a response to the challenge posed by the speech “neovisigothic” of the Asturian Kingdom. Furthermore, it is an attempt to justify and explain the own present and the difficulties suffered by the Umayyads to gain the control over all of al-Andalus. In this sense, it is important to highlight the references from different Arabic authors who also may come from the 10th century focusing on the rebel character of the Hispani in pre-Islamic era. The main example could be the text preserved in the *Muqtabis* of Ibn Ḥayyān (actually quoting 'Īsa b. Aḥmad al-Rāzī) referring to the pre-Islamic past of Toledo, characterized for being a city whose population always was rebel, capable of resisting even to Julius Caesar, and that it could only be submitted and pacified by 'Abd al-Raḥmān III.

#### **Why was translated Orosio and rewrote the history of pre-Islamic peninsula by Aḥmad al-Rāzī?**

What was wanted with it? Why was necessary to waste time and resources to translate and complete a work such as the stories of Orosio, or to relate the entire peninsular pre-Islamic history? It is the present, the peninsular political context, which determines the type of approach to the past that written sources and materials reflect. Both works, the *Kitāb Hurūšiyūs* and the story of Aḥmad al-Rāzī cannot be understood just only within an Islamic context, since in this case what we would find would be works that trace the history of the Umayyads as a dynasty, from Damascus to Córdoba, but this is not the case of these two significant works. The story of Aḥmad al-Rāzī is very clear in this regard: the Iberian Peninsula is the subject of his work. It is not an ancient people, as for example in the work of Isidore (*History Gothorum*) nor is a dynasty, such as the Umayyad. In this sense, the conception of his work is extremely modern, quite similar to the historiographical project of Alfonso X in the XIIIth century, which also traces the history of the Iberian Peninsula. Then, is the present that determines this peculiar interest in the pre-Islamic past and this is evident in both cases.

On the one hand, the Arabic translation of the work of Orosio is a unique and extraordinary element in the medieval Islamic world. There is no evidence of other historical work, Greek or Latin, which was translated and compiled as the *Kitāb Hurūšiyūs*. If any historical work could have been translated into Arabic, it would have been no other than the stories of Orosio, since its religious conception of history is very close and compatible with the Islamic view of pre-Islamic history. In fact, the work offers interesting insights which, inserted in the Andalusian context of the 10th century, can perhaps explain the reasons why is devoted time and effort to translate and complete it. For example, the work of Orosio has a providential point of view, focusing on the sacred salvation history and monotheism, and this offered interesting parallels to the rivalry with the Fatimids and their own conception of history. Similarly, the importance that acquires the triumph of Christianity, the establishment of the *Pax Romana* and the reign of Augustus after his victory in the civil war in the work of Orosio suggest perhaps other parallels with the Andalusian context marked by the *fitna*, the rise of 'Abd al-Raḥmān III and the establishment of the Caliphate of Córdoba. To sum up, the *Kitāb Hurūšiyūs* must be related to the interest on the pre-Islamic past perceived in al-Andalus during the 10th century, linked to the Umayyad circle and with a cultural, "antiquarian" and political purpose.

On the other hand, the work of Aḥmad al-Rāzī and his story of the pre-Islamic history of the Iberian Peninsula is also a milestone in the Arabic-Islamic historiography, medieval and hispano-medieval. The ambitious global perspective that the story raises, taking to the Iberian Peninsula as a protagonist and tracing a complete narrative of pre-Islamic history is quite unique and powerful. Its purpose must be found in the political context of the first half of the 10th century and in the need to build a political legitimacy that would respond to the new issues and challenges surrounding the establishment of the Caliphate of Cordoba by drawing a comparison between past and present. Therefore, details such as the arrival from the East of different ancient peoples that conquered al-Andalus, such as the Greeks from East, escaping from the Persians, according to al-Maqqarī (perhaps an echo of the own Umayyads against the Abbasids), as also happens in the case of the *andaluṣ* or the *išbān*, while the *afāriqa* come from North Africa and would have landed, as well as the Muslim conquerors, on the coast of Cadiz. Similarly, find a reconstruction of the ancient facts or a fake and interested historical account in this work depends on the needs, as it is reflected in the distorted episode of the rebellion

of Toledo, Viriato and Julio Cesar. Here, the reliability with respect to the classical sources is secondary, but the purpose is to build a scenario in the past that resembles the *fitna*. Likewise, it is also difficult to identify historical peoples such as Phoenicians or Carthaginians in the references to the *afāriqa*, for example, when perhaps this mention is nothing more than the transcript of the Andalusian context and a reference perhaps to the *baḥriyyun* (people of the sea), those mysterious traders and sailors from the North of Africa who settled in various locations such as Pechina.

Thus, the work of Aḥmad al-Rāzī responds to the political context of al-Andalus at the beginning of the 10th century, and its purpose would not be other than the rescue of a particular vision from the past that could serve to explain and justify the present and the visible world of that moment. Therefore, it has a clearly pragmatic aim, but also a political or ideological dimension, which must be connected to the Umayyad circle of which the cordovan historian was a close collaborator.

### **There was an Umayyad agenda about the pre-Islamic past of al-Andalus?**

The consolidation of the dynasty of the Umayyads in al-Andalus between the 8th and 10th centuries conditioned clearly the processes and patterns of the reception of antiquity in al-Andalus. This is evident in the actions carried out by the Umayyads throughout these centuries and in how various documented processes (materials, reuse, collection or destruction and reconstruction of monuments) are directly linked to the moments in which the Umayyad State shown more consolidated and cohesive, under the reign of 'Abd al-Raḥmān II and during the 10th century, with the establishment of the Caliphate of Cordoba. The question that has not been raised so far and it is necessary, is if there was an agenda that explains these actions, or if instead, there are isolated elements, which can not be connected with an Umayyad policy.

In my opinion, the existence of this agenda, I mean, a program or a speech with a few precise objectives orchestrated by and for an Umayyad cause, is clearly evident in the 10th century. The discourse on the pre-Islamic past, both external (as opposed to the Christian kingdoms) as internal (against rebels and in order to justify the *fitna* and the power exercised by the Umayyad dynasty), is evident in multiple aspects already mentioned, especially the work of Aḥmad al-Rāzī or in the claim of a rebel character of the ancient Hispani. The search of a parallelism between the ancient kings and Emirs and Umayyad Caliphs is also evident. The references concerning *Iṣbān b. Tituš* and the

objects and materials brought by him from Jerusalem to al-Andalus serves to sanction a practice that had to be common. In the same way, 'Abd al-Raḥmān III is compared to Solomon and Dhu'l-Qarnayn/Alexander the great, extolling his ability to subdue the rebels, or to the ancient Kings, building also marvellous buildings.

There is also another series of elements that also point in this direction and that should be noted. For example, is detected in those references relating to the pre-Islamic past an interest in drawing a historical geography of power, with a control of the Peninsula served from the south and a forgotten and invisible north in this aspect. Equally interesting is the connection that can be set between the development of astrology in the 10th century and mentions to Venus (*Zuhara*) as a planet protector of al-Andalus, Cordoba, whose image was represented in some of the statues located in Córdoba and in *Madīnat al-Zahrā'*. The use of this connection by the Umayyads is somehow confusing, but the truth is that these attributions reflect certain reminiscences of the competition with the Fatimids, whose new capital of Egypt, Cairo, was founded under the protection of the planet Mars (*al-Qahir*).

It is also important to note that the work of Aḥmad al-Rāzī is not an *unicum* during the 10th century, but his story was later rewritten and updated (proof of the need to build a caliphal legitimacy discourse focused on the pre-Islamic past and that perhaps this was not as effective as desired) by a series of authors also linked to the Umayyad court and, in particular, to the figure of al-Ḥakam II. We refer to the son of Aḥmad al-Rāzī, 'Īsa b. Aḥmad al-Rāzī, as well as 'Arīb b. Sa'd, Muḥammad al-Warrāq and Iṣḥaq al-Qaynī, Ibn al-Nazzām. All of them are active authors during the second half of the century X and all of them seem to have written about the pre-Islamic past in the Peninsula. It is therefore all a historiographical discourse and not just a unique and isolated work.

However, there are a number of processes linked directly with the material evidences that point to this Umayyad agenda, evident in the 10th century, is actually the culmination of an earlier project, I mean, a new change of discourse motivated by the peninsular and mediterranean political context, but that had solid earlier foundations. In particular, processes of search, selection and collection of antiquities and classical works have begun in the first half of the 9th century, during the reign of 'Abd al-Raḥmān II. As we have said, I believe quite probable that it would exist in al-Andalus a

system that would search and collect unique antiquities or selected pieces and materials such as columns and capitals, store it in the alcazar of Cordoba and controlled it by the Emir or the Caliph, seconded by the governors of each region. Similar systems have been documented in Egypt also in the 9th and 10th century. It can be considered here the reference of Ibn Ḥayyān concerning the search of columns from 'Abd al-Raḥmān II and the activity exercised by his governor in Merida, interested in antiques and collecting some of them. Also the acquisition of books and works of the ancient sciences and the formation of a library has its first evidences during the reign of Muḥammad I. Furthermore, some of the most symbolic actions carried out by the Umayyads, such as the rehabilitation of the Roman monuments in Cordoba and in particular of the aqueducts, begins already in the 8th and 9th centuries. Even some of the first monetary coins made in the moments immediately following the conquest of the Iberian Peninsula, contain the eight-pointed star that can be identified with Venus.

Therefore, I believe that these Umayyad performances can be explained just by the existence of an own agenda which, since the arrival of 'Abd al-Raḥmān I to the Peninsula, proposes to create an own and independent State for which recourse to the past is an essential tool, as well as to the Christian kingdoms.

# APÉNDICES

# I. LISTA CRONOLÓGICA DE AUTORES Y CRÓNICAS ÁRABES MENCIONADOS

(Fechas en la Hégira / Después de Cristo)

## Siglo VIII:

Wahb ibn Munabbih' (m. 110-114/728-32)

Ibn al-Muqaffa' (m. 140/757)

Al-Layṭ b. Sa'd (m. 175/791)

## Siglo IX:

Wakī' b. al-Ŷarrāḥ al-Kūfī (m. 197/812)

'Abd Allāh b. Wahb (m. 197/812)

Aban al-Lahiḡi (m. 200/815)

Hišām ibn al-Kalbī (m. 206/821-2)

Al-Waqidī (m. 207/822)

Ibn Hišām (m. 212-218/828 o 833)

Muḥammad b. 'Īsā (m. 221-2/835-6)

Abī 'Uṭmān Sa'īd b. Kaṭīr b. 'Ufayr al-Miṣrī  
(m. 226/840)

Ibn Ḥabīb (m. 238/853)

*Kitāb al-imāma wa-l-siyāsa*

Ya'qūb ibn Ishāq al-Kindī (m. 252/866)

'Amr ibn Baḥr al-Ŷāḥiz (m. 255/868-9)

Ibn 'Abd al-Ḥakam (m. c. 257/871)

Yaḥyā b. Ibrahīm b. Muzain (m. 259/872)

Ibn Jurdaḡbah (m. c. 272/885)

Abū Ma'sar (m. 272/886)

'Abbas ibn Firnās (m. 274/887)

Al-Balāḡurī (m. 279/892)

Al-Dinawarī (m. 283/895-6)

Al-Ya'qūbī (m. 284/897)

Muḥammad ibn Waḡḡāḥ (m. 287/900)

Abū 'Uṭmān al-Šaḡunī (?)

## Siglo X:

'Umāra b. Watīma (m. 289/902)

Ibn al-Faḡīḥ (m. c. 290/903)

Ibn Rustah (m. c. 290/903)

Ishāq b. Ḥunayn (m. 298/910)

Al-Ṭabarī (m. 310/923)

Ibn 'Abd Rabbihi (m. 328/940)

Al-Iṣṭajrī (m. c. 340/951)

Qāsim b. Aṣḡbag, (m. 340/951)

*Kitāb Hurūsiyūs* (1ª mitad X)

Sa'd b. 'Abd Rabbihi (m. 324/953 o 366/977)

Aḡmad al-Rāzī (m. 344/955)

Al-Mas'ūdī (m. 345-6/956-7)

Ibn Faray al-Ŷayyānī (m. 366/976)

Al-Warrāq (m. 363/973)

Ibn al-Qūṭiyya (m. 367/977)

Ishāq al-Qaynī (m. c. 368/978-9)

'Arīb b. Sa'd (m. c. 370/980)

Ibn Ḥawqal (m. c. 368/978)

Al-Muqaddasī (m. c. 378/988)

'Īsā b. Aḡmad al-Rāzī (m. 379/989)

Ibn Ŷul'ul (m. c. 384/994)

Ibn al-Nadīm (m. 385/995)

*Ajbār maymū'a* (colección de noticias X-XI)

### Siglo XI:

Abū Sulaymān al-Sijistānī (m. 391/1001)  
Ibn al-Nazzām (m. 393-397/1002-7)  
Ibn Šuhayṣ (m. 398/1009)  
Abūl-l-Qāsim al-Zahrawī (m. c. 414/1013)  
Abū al-Qāsim Firdawsī (m. 416/1025)  
Ibrāhīm b. Waṣīf Šāh (s. XI)  
Ibn Mufarriḡ (m. 429/1038)  
Muḡammad al-Bīrūnī (m. c. 442/1050)  
Ibn ‘Abd al-Barr (m. 463/1071)  
Ibn Zaydūn (m. 463/1071):  
Ibn Ḥazm (m. 456/1064)  
Ibn Abī-l-Fayyāḡ (m. 459/1066)  
Šā’id al-Andalusī (m. 462/1070)  
Abū Marwān Ibn Ḥayyān (m. 469/1076)  
Muḡammad b. ‘Īsā b. Muzayn (m. 471/1078-9)  
Abū l’Abbās al-‘Uḡrī (m. 478/1085)  
Abū ‘Ubayd al-Bakrī (m. 487/1094)  
*Historia Universal de Qayrawān* (¿s. XI?)

### Siglo XII:

*Fath al-Andalus* (s. XI-XII)  
Al-Zuhrī (1<sup>a</sup> mitad siglo XII)  
Al-Ruṣāṭī (m. 542/1147)  
Al-Idrīsī (m. 560/1166)  
Abū Ḥāmid al-Garnāṭī (m. 565/1169)  
Al-Ḥiḡārī (escribe su obra antes del 540/1140)  
Ibn Baṣkuwal (m. 578/1183)  
Ibn Gālib (segunda mitad del siglo s. XII)  
*Kitāb al-Istibṣār fī a’ḡā’ib al-amṣār* (2<sup>a</sup> mitad siglo XII)  
Abū ‘Āmir al-Burriyānī (m. 533/1138-9)  
Abū-l-Qāsim ibn al-Barrāq (m. 597/1200)

### Siglo XIII- XVII:

Šafwān ibn Idrīs (m. 598/1202)  
Ibn Šāḡib al-Šalāt (m. c. 600/1203)  
Ibn al-Šabbāt (ss. XII-XIII)  
Ibn al-Kardabūs (ss. XII-XIII)  
Yāqūt al-Ḥamawī (m. 626/1229)  
Ibn al-Aṡīr (m. 630/1233)  
Ibn ‘Arabī (m. 638/1240)  
Ibn al-Abbār (m. 658/1260)  
Ibn Jallikān (m. 679/1281)  
Al-Qazwīnī (m. 682/1283)  
Ibn Sa’id al-Magrībī (m. 685/1286)  
Ibn ‘Idārī (finales s. XIII-XIV)  
Al-Ḥimyarī (m. c. 726/1325-6)  
Al-Dimasqī (m. 727/1327)  
Abū-l-Fidā’ (m. 732/1331)  
Al-Nuwayrī (m. 733/1332)  
*Dīkr bilad al-Andalus* (escrito no antes de la 2<sup>a</sup> mitad del s. XIV)  
Ibn Faḡl Allāh al-‘Umarī (m. 749/1349)  
Ibn al-Jatīb (m. 776/1374)  
Al-Ghuzūlī (m. 795/1392)  
Ibn Jaldūn (m. 808/1406)  
Al-Maqrīzī (m. 845/1442)  
Al-Qalqašandī (m. c. 821/1418)  
Ibn al-Wardī (m. 861/1457)  
Yaḡya b. Muḡammad al-Wanšarīsī (m. 914/1508).  
Al-Maqqarī (m. c. 1041/1632)  
Ibn Zenbel (s. X/XVI)  
Al-Gassānī (s. IX/XVII)



## II. LISTA DE AUTORES Y OBRAS DE ORIGEN ANDALUSÍ

‘Abd al-Malik b. Ḥabīb	Ibn Zaydūn
Muḥammad b. Waḍḍāḥ	Ibn Ḥayyān
Qāsim b. Aṣḥab	Al-‘Uḍrī
Ibn ‘Abd Rabbiḥī	Al-Bakrī
<i>Kitāb Hurūṣiyūs</i>	<i>Fath al-Andalus</i>
Aḥmad al-Rāzī	Al-Ruṣāṭī
Ibn al-Qūṭīyya	Abu Ḥāmid al-Garnāṭī
Ibn Faray al-Ŷayyānī	Al-Ḥiṭārī
Al-Qaynī	Al-Zuhrī
‘Arīb b. Sa’d	Ibn Baṣkuwal
‘Īsā al-Rāzī	Ibn Gālib
Ibn Ŷulŷul	Abū ‘Amir al-Burriyānī
Ibn al-Nazzām	Abū-l-Qāsim Ibn al-Barrāq
<i>Ajbār maymū’a</i>	Ibn al-Abbār
Ibn Ḥazm	Ṣafwān b. Idrīs
Ṣā’id al-Andalusī	Ibn al-Kardabūs

**III. LISTA DE AUTORES Y OBRAS CALIFALES CON REFERENCIAS AL PASADO PREISLÁMICO DE LA PENÍNSULA IBÉRICA**

*Kitāb Hurūšiyūs*

Aḥmad al-Rāzī

Ishāq al-Qaynī

‘Arīb b. Sa’d

Al-Warrāq

‘Īsā al-Rāzī

Ibn al-Nazzām

#### IV. NOTICIAS ÁRABES SOBRE EL PASADO PREISLÁMICO DE LA PENÍNSULA IBÉRICA.

A).- NOTICIAS ÁRABES RELATIVAS AL PASADO DE HISPANIA.

B).- NOTICIAS ÁRABES SOBRE LA ANTIGÜEDAD DE LAS CIUDADES DE HISPANIA.

C).- NOTICIAS ÁRABES SOBRE LOS MONUMENTOS ANTIGUOS DE HISPANIA

D).- NOTICIAS ÁRABES SOBRE ESTATUAS E IMÁGENES ANTIGUAS EN AL-ANDALUS

#### Abreviaturas utilizadas

**KŞ:** Ibn Ḥawqal, *Kitāb ṣūrat al-ard*, ed. M. J. De Goeje, Leiden, 1967/trad., *Configuración del mundo: fragmentos alusivos al Magreb y España*, trad., M. J. Romani Suay, Valencia, 1971.

**Aḥsan:** Al-Muqaddasī, *Aḥsan al-taqāsim fī maʿrifat al-aqālīm*, ed. M. J. De Goeje, Leiden, 1967/trad., *The Best Divisions for Knowledge of the Regions - Aḥsan al-taqāsim fī maʿrifat al-aqālīm*, trad. De B. Collins, Reading, 2001.

**TR:** Al-Ṭabarī, *Tāʾrīj al-rusul wa-l-mulūk*, ed. Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm, 10 vols, El Cairo 1967–79.

**Murūy:** Al-Masʿūdī, *Murūy*, edición y traducción de B. De Meynard y P. De Courteille, 1861 (revisada por Ch. Pellat), Beirut/París, 1965-6.

**Tanbīh:** Al-Masʿūdī, *Kitāb al-Tanbīh wa ʿiṣrāf*, edición M. J. De Goeje, 1894/trad., *Kitāb al-Tanbīh, Le Livre de l'Advertissement et de la Revision*, trad., de B., Carra de Vaux, Frankfurt am Main, 1896.

**FM:** Ibn ʿAbd al-Ḥakam, *Futūḥ Miṣr wa-l-Magrib*, ed. y trad. *Conquete de l'Afrique du Nord et de l'Espagne (Futūḥ Miṣr wa-l-Magrib)*, edición y traducción de A. Gateau, Alger, 1948.

**KT:** Ibn Ḥabīb, *Kitāb al-taʾrīj*, edición de J. Aguadé, Fuentes Árabe-Hispanas, 1, Madrid, 1991.

**IQ:** Ibn al-Qūṭiyya, *Taʾrīj iftitāḥ al-Andalus*, edición y traducción de J. Ribera, *Historia de la conquista de España de Abenalcotía el Cordobés. Seguida de fragmentos históricos de Abencotaiba*, Madrid, 1926.

**AM:** *Ajbār maymūʿa, Crónica anónima del siglo XI*, edición y traducción de E. Lafuente Alcántara, Madrid, 1867.

**BM:** Ibn ʿIdārī, *Kitāb al-bayān al-mugrib fī ajbār al-Andalus wa l-Magrib*, edición G. S. Colin y E. Lévi-Provençal, Leiden, 1948-1951/trad., *Histoire de l'Afrique et de l'Espagne intitulée Al-Bayano l-Mogrib*, trad., E., Fagnan, Argel, 1901-1904.

**Fatḥ:** *Fatḥ al-Andalus*, edición de L. Molina, Fuentes Árabe-Hispana, 18, Madrid, 1994/trad., *La conquista de al-Andalus*, trad., M., Penelas, Fuentes Árabe-Hispanas, 28, Madrid, 2002.

**NT:** Al-Maqqarī, *Nafh al-ḥib min gusn al-Andalus al-raṭīb*, ed. I. Abbas, 8 vols., Beirut, 1968/trad., *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain*, trad., de P. de Gayangos, 1840-43, 2 vols., Londres.

- Analectes:** *Analectes sur l'histoire et la littérature des arabes d'Espagne*, edición de R. Dozy, et al., 5 vols., Leiden, 1855-61.
- Rasis:** *Crónica del moro Rasis versión del Ajbār mulūk al-Andalus de aḥmad ibn muḥammad ibn mūsa al-rāzī 889-955; romanizada para el rey don dionís de Portugal hacia 1300 por mahomad, alarifé, y gil Pérez, clérigo de don perianes porçel*, ed. D. Catalán y M<sup>a</sup> Soledad de Andrés, Madrid, 1975.
- CI344:** *Crónica General de Espanha de 1344*, ed. L. F. Lindley Cintra, 1951-4; la versión castellana fue editada por D. Catalán y M<sup>a</sup> S. de Andrés, Madrid, 1971.
- KM:** Abū 'Ubayd al-Bakrī, *Kitāb al-Masālik wa-l-mamālik*, edición de A. P. Van Leeuwen y A. Ferré, (eds.), 2 vols., Túnez, 1992/trad., *Geografía de España (Kitāb al-Masālik wa-l-mamāik)*, trad., E. Vidal Beltrán, Zaragoza, 1982.
- TA:** Al-'Uḍrī, *Tarṣī' al-ajbār*, ed. A. A. al-Ahwanī, Madrid, 1965/trad. parcial F. de la Granja, 1966; E. Molina, 1972; R. Valencia, 1986 o M., Sánchez Martínez, 1976.
- KSI:** Ibn al-Šabbāt, *K. Šilat al-simṭ*, ed., A. M. al-'Abbādī, Madrid, 1971.
- RM:** Al-Ḥimyarī, *Rawḍ al-mi'tār*, edición, I. Abbas, Beirut, 1975/trad., *La Péninsule Ibérique au Moyen-Age d'après le Kitāb al-rawḍ al-mi'tār fī habar al-aḳṭār d'Ibn 'Abd al-Mun'im al-Ḥimyarī*, edición y traducción de E. Lévi-Provençal, Leiden, 1938.
- Dīkr:** *Dīkr bilad al-Andalus*, ed. y trad. L. Molina, Madrid, 1983.
- MU:** Ibn Ḥayyān, *Muqtabis*, ed. M. A. Makki, 1973, *Muqtabis II*, ed., M. A. Makki, 2003 y *Muqtabis V*, ed. P. Chalmeta, 1979/trad. M. A. Makki y F. Corriente, 2001; M<sup>a</sup> J. Viguera y F. Corriente, 1981 o E. García Gómez, 1967.
- MB:** Yāqūt al-Ḥamawī, *Mu'yaḥ al-buldān*, edición en 5 vols., por Dar Sadir, Beirut, 2007/trad., "La España musulmana en la obra de Yāqūt (s. XII-XIII). Repertorio enciclopédico de ciudades, castillos y lugares de al-Andalus. Extraído del *Mu'yaḥ al-buldān* (Diccionario de los Países)", trad., de G., 'Abd al-Karīm, *Cuadernos de Historia del Islam*, 1974, n<sup>o</sup> 6.
- Ātār:** Al-Qazwīnī, *Ātār al-bilad*, edición F. Wüstenfeld, Gottingen, 1848-9/trad., *El Occidente de al-Andalus en el Ātār al-bilad de al-Qazwīnī*, estudio y traducción de F. Roldán Castro, Sevilla, 1990 y "El Oriente de al-Andalus en el Ātār al-bilad de al-Qazwīnī", trad., F., Roldán Castro, *Sharq al-Andalus*, IX, 1992, pp. 29-46.
- KA:** Al-Qazwīnī, *'Aḡā'ib al-majluqāt*, edición F. Wüstenfeld, Gottingen, 1848-9.
- KY:** Al-Zuhrī, *Kitāb al-Ŷugrāfiyya. Mappamonde du calife al-Mamun reproduite par Fazari (III/IX s) réédité et commenté par Zuhri (VI/IX)*, edición de M. Hadj-Sadok, en *Bulletin d'Études Orientales*, XX, Damasco, 1968/trad., *El mundo en el siglo XII. Estudio de la versión castellana y del "Original" árabe de una geografía universal: El Tratado de al-Zuhrī*, estudio, traducción y notas de D. Bramón, Barcelona, 1992.
- FA:** Ibn Gālib, *Kitāb Farhat al-Anfus*, edición de 'Abd al-Badī' Lutfī, en *Revista del Instituto de Manuscritos Árabes de la Liga Árabe*, I, fascículo 2, El Cairo, 1955/trad., "Una descripción de España de Ibn Gālib", trad., J., Vallvé, (1975), *Anuario de filología*, n<sup>o</sup> 1, pp. 369-384.
- Mu'rib:** Abū Hamīd al-Garnāṭī, *al-Mu'rib 'an ba'd 'aḡā'ib al-Magrib* (Elogio de algunas maravillas del Magrib), edición y traducción por I. Bejarano, Fuentes Árabe-Hispanas, 9, Madrid, 1991.
- Tuḥfat:** Abū Hamīd al-Garnāṭī, *Tuḥfat al-albāb*, ed., G. Ferrand., París, 1925/trad., *Thufat al-albab (El Regalo de los espíritus)*, trad., A., Ramos, Fuentes Árabe-Hispanas, 10, Madrid, 1990.
- Nujbat:** Al-Dimasqī, *Nujbat al-dahr*, edición M. Fraehn y A. F. Mehren, St. Petersburg, 1866/trad., *Manuel de cosmographie du Mogen Age*, trad., M. A. F., Mehren, Amsterdam, 1964.
- Idrīsī,** Al-Idrīsī, *Description de l'Afrique et de l'Espagne par Edrisi*, edición y traducción de R. Dozy y M. J. De Goeje, Leiden, 1866.

- Pseudo**, *La chronica gothorum pseudo-isidoriana* (ms. París BN 6113), edición y traducción de F. González Muñoz, A Coruña, 2000.
- KĀ**: Ibn al-Aʿīr, *al-Kāmil fī at-taʿrīj*, edición C. J. Tornberg, 13 vols., Beirut, 1967-9/trad., *Annales du Maghreb et de l'Espagne*, trad. E., Fagnan, Alger, 1898.
- IQT**: Al-Ruṣāʿī, *Andalus en el Kitāb iqtibās al-anwār y en el Ijtisār iqtibās al-anwār*, edición de E., Molina López y J. Bosch-Vilá, Madrid, 1990.
- KI**: Ibn al-Kardabūs, *Kitāb K. al-Iktifāʾ*, ed., al-ʿAbbādī, Madrid, 1971/trad., *Historia de al-Andalus*, trad. F. Maíllo, Madrid, 1986.
- RI**: Al-Gassānī, *Rihla al-wazīr fī ftikāk al-asīr. El viaje del visir para la liberación de los cautivos*, edición y traducción A., Bustani, Tánger, 1949.
- CAN**: *Crónica anónima de ʿAbd al-Raḥmān III al-Nāṣir*, edición y traducción de E., Lévi-Provençal E., García Gómez, Madrid-Granada, 1950.
- ʿIB**: Ibn Jaldūn, *Taʿrīj Ibn Jaldūn al-musammā bi-Kitāb al-ʿIbar wa-dīwān al-mubtadaʾ wa-l-jabar fī ayyām al-ʿarab wa-l-ʿayām wa-l-barbar wa-man ʿāṣara-hun min dawī l-sulṭān al-akbar*, 7 vols., Būlāq, 1867, ed., con índices preparados por Y. A. Dagir, Beirut, 1956-61/trad., “La historia de los godos según Ibn Jaldun”, trad., O. A., Machado, *Cuadernos de Historia de España*, 1944, 12, pp. 139-155.
- WA**: Ibn Jallikān, *Wafayāt al-aʿyān wa-anbāʾ abnāʾ al-zamān*, edición de I. Abbas, 8 vols., Beirut, 1968.
- HUQ**: *Historia Universal de Qayrawān*, edición y traducción de G., Levi della Vida, (1962), “Un texte mozárabe d’histoire universelle”, en *Études d’orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*, I, París, 175-83, reed. M. Nallino, (1971), Note di storia letteraria arabo-ispánica, con apéndice inédito, Roma, pp. 123-92.

A).- NOTICIAS ÁRABES RELATIVAS AL PASADO DE HISPANIA.

Pueblo o episodio	Detalles mencionados	Fuentes o autores árabes
<i>Ibāriyun y afandaluṣ</i>	<i>Ibāriyun</i> e <i>afandaluṣ</i> procedían de la progenie de Túbal, quien descendía a su vez de Jafet, nieto de Noé.	<i>K. Hurūšiyūs</i> , 48, nº 161; <i>Pseudo</i> , II, 14-5 y 20-1; 'IB, II, 235/149.
<i>Andaluṣ/Andalus</i>	Un pueblo idólatra que se estableció en la Península Ibérica después del Diluvio, dándole su nombre a la Península y ostentando su autoridad sobre ella. También un personaje descendiente de Jafet y Noé.	RM, 33/8 e KSI, 164 y 166; KĀ, IV, 556-7/36; BM, II, 1/2; FA, 14/370; <i>Dikr</i> , 81/87 y NT, I, 125 y 133/I, 23 y 27.
<b>La sequía y la llegada de los <i>afāriqa</i></b>	Dejó de llover y la Península quedó despoblada y abandonada por un periodo de cien años. La sequía era un castigo divino por la idolatría de los <i>andaluṣ</i> . Posteriormente, fue poblada por los <i>afāriqa</i> , provenientes de <i>Ifrīqiya</i> . Desembarcaron en Cádiz, Itálica habría sido su capital y habrían reinado once monarcas.	BM, II, 1-2/2; RM, 32/3 y 33/8; KĀ, IV, 556-7/36; KSI, 164; <i>Dikr</i> , 81-4/87-90; NT, I, 133-4/I, 23-4; <i>Rasis</i> , cap. LXIV. También MU, V, 180/206; <i>Primera Crónica General de España</i> , I, cap. XIII
<i>Iṣbān</i>	Pueblo de origen oriental y son provenientes de la ciudad de Isfahan ( <i>Iṣbahān</i> )	KT, 138, nº 397; Ibn Jurdaḡbah, <i>Kitāb al-masālik</i> , 6; al-Balādhurī, <i>Futūḥ</i> , 230/I, 365; TR, 6, 468 y <i>Murūy</i> , ed., y trad., corregida por Pellat, 1965/6, I, nº 398, 410; KM, 505 y 516; KSI, 166; KĀ, IV, 556; BM, II, 2/3-4; NT, I, 134/I, 24.
<i>Iṣbān</i>	<i>Iṣbān</i> sería un mítico rey que habría dominado la Península y que le habría dado su nombre, <i>Iṣbāniya</i> .	<i>C. Albeldense</i> , II; <i>Pseudo</i> , I, 35-41; <i>Rasis</i> , caps. L y LI; KM, 1487/15; <i>Fath</i> , 35-6/27-8 y RI, 119-120/112-3; RM, 32/3 e KSI, 131/trad., en De Santiago, 1973, 25-6.
<i>Iṣbān ibn Ṭiṭuṣ</i>	Rey de los <i>iṣbān</i> que derrota a los <i>afāriqa</i> y conquista la Península Ibérica, fundador de Sevilla, protagonista de un encuentro singular con al-Jiḡr y partícipe del saqueo de Jerusalén junto con Nabucodonosor, desde donde transporta a al-Andalus como botín toda clase de objetos maravillosos entre los que destaca la Mesa de Salomón y que fueron hallados en Toledo y Mérida durante la conquista.	KSI, 139 y 172-3/trad., en De Santiago, 1973, 41-2, nº 23 y 74-5, nº 9; TA, 97-8/trad., Valencia, 119; KM, 1514/32 y <i>Rasis</i> , 134-7; RM, 32-4, 58-9, 381, 519/8-9, 25-6, 149 y 213; KĀ, IV, 557-8/36-8; BM, II, 3/2; <i>Dikr</i> , 87-8/93-4 y 88/94-5; NT, I, 135-8/I, 24-6.
<b>Biṭrūṣ o Pedro, Bazyān y Conuen</b>	Estos reyes preislámicos de la Península Ibérica habrían protagonizado un saqueo de Jerusalén muy similar al llevado a cabo por <i>Iṣbān ibn Ṭiṭuṣ</i> .	<i>Fath</i> , 35-6/27-8; RI, 119-120/112-3 y <i>Rasis</i> , 139-44; IQT, 54-55; KSI, 147-8/trad. de Santiago, 1973, 56-7, nº 41; NT, I, 135/I, 25, nota 48 y <i>Rasis</i> , 78.
<b>Griegos (<i>al-yūnānīn</i> o <i>al-Igriqīyyūn</i>)</b>	Habitaron la Península Ibérica y construyeron algunas de las ruinas más singulares de al-Andalus.	KM, 1496/20; KSI, 3/trad., De Santiago Simón, 1973, 21; RM, 33/5 y 448/174; NT, II, 203 y I, 243-8/I, 77 y 257-63; <i>Fath</i> , 35/2; <i>Pseudo</i> , II, 16-2; <i>Dikr</i> , 84-6/90-93; WA, V, 323-8.
<b>Hércules (<i>Hirqal, Hirkuliṣ</i> o <i>Irkuliṣ</i>)</b>	Hércules llega a Cádiz, conquista la Península Ibérica, funda varias ciudades según <i>Rasis</i> y es constructor de varios monumentos, entre ellos los tres ídolos que delimitaban geográficamente la Península, entre ellos el ídolo de Cádiz. Se le atribuye el cultivo de las moreras, la derrota de las amazonas, llegó	<i>Murūy</i> , I, 257-8; KY, 216/160; <i>K. Hurūšiyūs</i> , 21, nº 15, 186-7 nº 99 y 103, 212, nº 28 y 273, nº 61; <i>Rasis</i> , (Cap. LII-LIII); <i>Fath</i> , 35/27; RM, 448-9/174-9; <i>Dikr</i> , 73, 84-5 y 91/67 y 90-2; KM, 470 y 1496/20;

	hasta la India, cruzó el Estrecho y murió lanzándose a las llamas en <i>Trāqīā</i> .	
<b>Aníbal (Anībal) y la Segunda Guerra Púnica</b>	Aníbal se apoderó de la Península Ibérica y fundó Cartagena (sólo <i>Rasis</i> alude al asedio y toma de otra ciudad, “Medinaçeli”, que hace referencia en realidad a Sagunto) y atraviesa los Pirineos y los Alpes a hierro ( <i>hadīd</i> ), fuego ( <i>nār</i> ) y vinagre ( <i>jāl</i> ), asedia Roma hasta que, de vuelta en Cartago, es derrotado.	<i>K. Hurūšiyūs</i> , 229, nº 92, nota 318 y 231-2, nº 99; <i>Rasis</i> , 145-152; <i>Dīkr</i> , 89-90/96-7; KM, 1177-8/trad., de Slane, 92-3.
<b>Hispania y Roma: Viriato y Numancia</b>	<i>Barbate</i> o <i>Birbāt</i> , un sublevado de Lusitania ( <i>Luyidānia</i> ) de Mérida, señor de Toledo, extendió la rebelión contra los romanos y los derrotó hasta que fue traicionado por sus propios hombres y muerto. El <i>K. Hurūšiyūs</i> sí alude al episodio de Numancia y únicamente <i>Rasis</i> alude a Numancia/Zamora.	<i>K. Hurūšiyūs</i> , 255 y 257, nº 5-7, 10 y 12 y 262-3, nº 28-32; <i>Rasis</i> , 153-160; MU, V, 180-1/206-7; <i>Dīkr</i> , 91/98.
<b>Julio César</b>	El nombre de César procede de la cesárea que le habrían practicado a su madre. Es el primero de los Césares. Bajo su reinado se procedió a medir el mundo conocido. Habría sido el fundador de diversas ciudades en la Península Ibérica (Córdoba, Zaragoza, Mérida, Sevilla y Beja) que luego habría concluido Augusto.	<i>Rasis</i> , 164-6, 169; MU, V, 180-1/206-7; <i>Pseudo</i> , V, 12-4; BM, II, 14/22 y NT, I, 481/I, 202-3; IQT, 54/trad., Torres Calzada, 2014, 243; <i>Rasis</i> , 80-1; <i>C. 1344</i> , 67; FA, 307; RM, 75/45 y <i>Dīkr</i> , 55-6/61.
<b>Octavio Augusto y la Era de Bronce (Ta’rīj aṣ-ṣufr)</b>	Retratado como soberano del mundo y autor del comienzo de un periodo de paz en el Mediterráneo. Habría sido el constructor de diversas ciudades en la Península Ibérica (Córdoba, Zaragoza, Mérida, Sevilla y Beja) y habría ordenado la pavimentación con placas de bronce del cauce del Tíber, un acontecimiento que había marcado el inicio de la denominada “Era de Bronce” y que se refiere sin lugar a dudas a la Era Hispánica.	<i>K. Hurūšiyūs</i> , 334, nº 8 y 335, nº 9-10; <i>Rasis</i> , 169-170; <i>Pseudo</i> , V, 3-14; BM, II, 14/22 y NT, I, 157/I, 55 y 202-3; TA, 9, 95-6/trad., De la Granja, 1966, 9; RM, 317/118-9, así como NT, I, 95; IQT, 54/trad., Torres Calzada, 2014, 243; KM, 1514/31-3; RM, 58-9/25.
<b>Adriano</b>	Emperdor romano de origen hispano, nacido en Itálica que reconstruyó Jerusalén.	TA, 97/trad., Valencia, 1986, 119; KM, 1514/32; RM, 59/26; <i>Rasis</i> , 176.
<b>Dicleciano</b>	Se señala la adopción del atuendo imperial y las insignias propias del Bajo Imperio romano.	<i>Rasis</i> , 191-2; <i>Pseudo</i> , VII, 37-41; RM, 569/232.
<b>Constantino</b>	Se alude a su conversión al cristianismo o a la fundación de Constantinopla y a la “División de Constantino”, una tradición hispana que divide <i>Hispania</i> en seis provincias y que aparece recogida en el <i>Codex Escorialensis R-II-18</i> y por múltiples autores árabes.	<i>Kitāb Hurūšiyūs</i> , 368-372, nº 212-223; <i>Rasis</i> , 193-7 y notas 6-30; <i>Pseudo</i> , VIII, 1-4; <i>HUQ</i> , 128-9; KM, 1488-1493/15-8 y la <i>Primera Crónica General de España</i> , cap. 329; TA, 10 y 95-6; RM, 66, 97, 392 y 395.
<b>Marciano</b>	Emperador romano en cuyo reinado se lleva a cabo la división del mundo en ocho partes.	TA, 97-8/trad., Sánchez Martínez, 1971, 34. Las versiones de <i>Rasis</i> , 236-7; <i>Pseudo</i> , XI.
<b>‘Abīq, šuwāniš y los qandaluš</b>	Antes de los godos, tres pueblos ocuparon la Península Ibérica los ‘ <i>abīq</i> (alanos), los <i>šuwāniš</i> (suevos) y los <i>qandaluš</i> (vándalos), a lo que añade que “por el nombre de <i>qandaluš</i> se llamó (a la región) Andalus”. También son denominados como <i>afadalus</i> o <i>arandalus</i> , los <i>saltajes</i> y los <i>avequas</i> o <i>avequis</i> en <i>Rasis</i> .	‘IB, II, 235/149-150; <i>Rasis</i> , 225-8; <i>Pseudo</i> , IX, 65-77.

<p><b>Šabūnqāt o baštūliqāt</b></p>	<p>Derrotaron a los <i>Išban</i> y desaparecieron a su vez frente a los Godos. Un pueblo de bárbaros que venían de Roma y que habían conquistado anteriormente <i>Ifranġa</i> (Francia), asentándose en Mérida en tiempos del Mesías, e inaugurando una nueva dinastía que abarcaría veintisiete reyes. Acaso pueden ser igualmente los vándalos, suevos y alanos.</p>	<p>KĀ, IV, 558/38; RM, 34 y 518/9 y 210-11; NT, I, 138/I, 26; KSI, 167; BM, II, 2/2-3; <i>Fath</i>, 35-6/27-8 y RI, 119-120/112-3 y el <i>Dikr</i>, 84/90.</p>
<p><b>El reino visigodo: de Walia a Leovigildo.</b></p>	<p>Aluden a Walia y la entrada de los Godos en la Península Ibérica como federados, y a los reyes posteriores: Teodorico I, Turismundo, Teodorico II, Eurico, Alarico II, Geselaico, Amalarico, Teudis, Teudisclo, Agila, Atanagildo y Liuva.</p>	<p>‘IB, II, 235-6/150-3; <i>Rasis</i>, 225-252; <i>Pseudo</i>, IX, 65-XIII, 31-3; TA, 97-8/trad., Sánchez Martínez, 1971, 34; BM, II, 2-3/2-4; KĀ, IV, 558-9/38-9; RM, 34, 518/9, 210-11 y 213; NT, I, 138/I, 26; KSI, 167 y el <i>Dikr</i>, 91/98</p>
<p><b>Leovigildo y Recaredo</b></p>	<p>Leovigildo estableció la capital goda en Toledo, fundó Recópolis, combatió a nobles y rebeldes como su hijo Hermenegildo y extendió el reino sometiendo a Cántabros, Vascones, Bizantinos y Suevos. Recaredo destaca por su conversión al catolicismo y por la convocatoria del Concilio de Toledo. Se le atribuye la construcción de Montoro, de la iglesia cerca de Guadix y un palacio en Córdoba.</p>	<p><i>Rasis</i>, 253-258; KM, 1522; KĀ, IV, 559-560/39-40; <i>Pseudo</i>, XIV, 2-XV, 12; RM, 124 y 394/71 y 161; KM, 504, así como en ‘IB, II, 236/153.</p>
<p><b>El reino visigodo: de Recaredo a D. Rodrigo</b></p>	<p>Aluden a los reinados de Liuva II, Witerico, Gundemaro, Sisebuto, Recaredo II, Suintila, Sisenando, Chintila, Tulga, Chindasvinto, Recesvinto, Wamba, Ervigio, Egica y Witiza.</p>	<p><i>Rasis</i>, 259-278; <i>Pseudo</i>, XV, 14-XVIII, 24; KĀ, IV, 560-1/40-1; TA, 98/trad., Sánchez Martínez, 1971, 35; trad., Valencia, 1986, 120; MU, V, 182/208-9; <i>Dikr</i>, 91-3/98-99; ‘IB, II, 236/153-4; BM, 3-4/4 e NT, I, 26.</p>
<p><b>Rodrigo, la traición de Julián y la Casa Cerrada</b></p>	<p>Diversas leyendas aluden a cómo D. Julián habría permitido la entrada de los conquistadores musulmanes, motivado por un deseo de venganza contra D. Rodrigo por haber violado a su hija. Aluden igualmente a la Casa Cerrada, un palacio que D. Rodrigo decide abrir desoyendo todas las advertencias, donde encuentra unas imágenes de unos guerreros que acabaran conquistado la Península Ibérica.</p>	<p>KT, 140; al-Balādhurī, <i>Futūh</i>, 230/I, 365; FM, 205 y 234; IQ, 7-8/5-6; AM, 5-9/19-23; <i>Fath</i>, 12-15 y 18-20; KI, 42-44 y 48-9/53-56 y 64; KSI, 131-2/trad. Álvarez de Morales, 1978-1979, 69; BM, II, 3-4, 6-7; <i>Dikr</i>, 93-4/99-101; RM, 34 y 393/10 y 158; NT, I, 242-3 y 251-2. Igualmente Jiménez de Rada, <i>De Rebus</i>, 99-100; KĀ, IV, 561 y 567, RM, 34/10 o la <i>C. 1344</i>, 97 y 103-106.</p>



B).- NOTICIAS ÁRABES SOBRE LA ANTIGÜEDAD DE LAS  
CIUDADES DE HISPANIA.

Ciudad	Noticias sobre su Antigüedad
<b>Algeciras</b> ( <i>Julia Traducta</i> )	Se dice que es la ciudad que negó la entrada a al-Jiḍr y a Moisés y en la que se encuentra un muro levantado por al-Jiḍr en KM, 1518/34; RM, 223/ 92. La noticia remite a un pasaje coránico (Sura XVIII, 59-81) donde se menciona a ambos personajes y se alude a una ciudad en la que restauraron la construcción de un muro. <i>Dikr</i> , 67/73-4 añade que es una ciudad fundada por los primitivos pobladores de al-Andalus. Es en la “División de Constantino” por KM, 1493/18.
<b>Alicante</b> ( <i>Lucentum</i> )	Una de las ciudades mencionadas en el Pacto de Teodomiro según TA, 4-5/trad. Molina López, 1972, 58-60; RM, 67/43. Igualmente es mencionada por las dos versiones del pacto conservadas: la de al-Ḍabbī y la de al-Šarīf al-Garnāfi.
<b>Almuñécar</b> ( <i>Sexi</i> )	Se señala que es una fortaleza antigua y que en ella hay ruinas antiguas en TA, 90/trad. Sánchez Martínez, 1976, 57. Idrīsī, 199/242-3 describe también sus ruinas y se refiere a la localidad como <i>madīna</i> en atención seguramente a su antigüedad y sus vestigios. Tiene ruinas antiguas y conducciones de agua y monumentos que subsisten todavía en RM, 548-9/225-6. Y en <i>Dikr</i> , 69/75 se dice que su castillo es antiguo y que tiene restos de las construcciones levantadas por sus primeros pobladores.
<b>Al-Yabal al-Wāsīt</b>	“Cerca de Sidona se encuentra un lugar llamado <i>Al-Yabal al-Wāsīt</i> : es una montaña donde se conservan restos antiguos”, en RM, 339/123-4.
<b>Amaya</b> ( <i>Amaia</i> )	Es mencionada como <i>Amāya</i> en la “División de Constantino” por KM, 1492/17.
<b>Ampurias</b> ( <i>Emporion</i> )	Mencionada como <i>Anbūrīš</i> en la “División de Constantino” en KM, 1490/16.
<b>Aracena</b>	Es antigua en <i>C. 1344</i> , 72.
<b>Archidona</b>	Archidona era capital de la <i>kūra</i> de <i>Rayya</i> (Málaga). Ciudad antigua en <i>Rasis</i> , 106 y Lévi-Provençal, 1953, 98 y <i>C. 1344</i> , 80. La ciudad está dotada de monumentos antiguos según RM, 65/17. Podría corresponder con la <i>Rayyuh</i> mencionada en la “División de Constantino” por KM, 1493/18.
<b>Arcos de la Frontera</b>	Data de la antigüedad según RM, 14/20.
<b>Arnedo</b>	Es antigua en <i>Rasis</i> , 53, Lévi-Provençal, 1953, 78 y <i>C. 1344</i> , 52.
<b>Ar-Raqīm</b>	Se alude a <i>ar-Raqīm</i> como un enclave situado sobre una cueva y en la que había un antiguo oratorio, en KY, 247/169 y se indica que “había en las cercanías [de Granada y de Loja] una construcción romana llamada <i>ar-Raqīm</i> semejante a un castillo de forma circular y de la que quedaban en pie algunos lienzos de pared: se encontraba en un campo sembrado de ruinas” en RM, 271/98.
<b>Astorga</b> ( <i>Asturica Augusta</i> )	Una de las ciudades pobladas por Hercules y donde yace enterrado según <i>Rasis</i> , 129. Su trazado urbano resulta similar al de Zaragoza en TA, 9/trad. De la Granja, 1966, 9. Mencionada como <i>Aštīrqiya</i> en la “División de Constantino” en KM, 1490/16.
<b>Baeza</b>	Edificada por los antiguos en época remota, <i>Dikr</i> , 46/52. Es mencionada como <i>Bayyāsa</i> en la “División de Constantino” por KM, 1491 y 1493/17 y 18.
<b>Baelo Claudia</b>	Denominada como <i>Lakko</i> , es una ciudad antigua de la que todavía persisten sus ruinas y construida por Octavio según RM, 511/204.
<b>Bākarta</b>	Es mencionada en la “División de Constantino” por KM, 1493/18.
<b>Balsāna</b>	Es antigua según <i>Dikr</i> , 64-5/71, que la sitúa en la <i>kūra</i> de Sidonia (Cádiz). Frente a ella hay un cerro donde hay excavada una cueva dotada de unos estrados construidos en la antigüedad.
<b>Balyārīš</b>	Mencionada en la “División de Constantino” en KM, 1490/16. Debe corresponder con el Condado de Pallars.

<b>Barcelona (<i>Barcino</i>)</b>	Mencionada en la “División de Constantino” en KM, 1490/16.
<b><i>Baṭaqa</i></b>	Es mencionada en la “División de Constantino” por KM, 1489/16. Debe localizarse en la actual Galicia.
<b>Baza (<i>Bastī</i>)</b>	Es mencionada como <i>Basaṭa</i> en la “División de Constantino” por KM, 1491/17.
<b><i>Blntla</i></b>	Una de las ciudades del Pacto de Teodomiro según TA, 4-5/trad. Molina López, 1972, 58-60; RM, 67/43. Igualmente es mencionada por las dos versiones del pacto conservadas, la de al-Ḍabbī y la de al-Šarīf al-Garnāfī. Existen dudas acerca de su identificación pero quizás corresponde con la actual Villena.
<b>Beja (<i>Pax Iulia</i>)</b>	Según <i>Rasis</i> , 80-1, “fue fecha en tiempo de Ercoles el ualiente, e emendo en ella Julio Cesar, el que fue primero que començo a quartear e a partir la tierra”, pero también indica en p. 169, que fue una de las ciudades cuya edificación fue comenzada por Julio César y concluida por Octavio Augusto. También en <i>C. 1344</i> , 67. Para el <i>Ḍikr</i> , 55-6/61, es una ciudad antigua, construida en tiempos remotos y que posee restos antiguos. Se dice que la construyó Julio César, y que llamó Beja por el nombre de su hija. Según RM, 75/45, es una de las más antiguas de al-Andalus, construida en época de los césares, a lo que añade que es la más antigua de todas las ciudades. Julio César le dio el nombre de <i>Bāga</i> , que según los <i>‘aṣam</i> significa “Paz”. También FA, 21/379. Es mencionada como <i>Bāya</i> en la “División de Constantino” por KM, 1492/17.
<b>Boltaña (<i>Municipium Boletanum</i>)</b>	Es antigua según el <i>Ḍikr</i> , 72/78.
<b>Braga (<i>Bracara Augusta</i>)</b>	Data de la antigüedad y fue una de las fundaciones de los <i>rūm</i> y una de sus residencias reales, según RM, 169/83. Mencionada en la “División de Constantino” en KM, 1490/16.
<b><i>Britonia</i> (Mondoñedo, Lugo)</b>	Es mencionada como <i>Britāniya</i> en la “División de Constantino” por KM, 1490/16.
<b>Cabra (<i>Igabrum</i>)</b>	“Construida en tiempos remotos por los antiguos” en <i>Ḍikr</i> , 45/51. Es antigua según <i>Ātār</i> , ed. Beirut, 1984, 549/trad. Roldán, 1990, 139. Es mencionada como <i>Qabra</i> en la “División de Constantino” por KM, 1493/18.
<b>Cádiz (<i>Gadir/Gades</i>)</b>	Es antigua y con numerosos restos antiguos “a muy maravillosas laoures e de muchas naturas e non ha omne en el mundo que se non maraville mucho” en <i>Rasis</i> , 101 y Lévi-Provençal, 1953, 96-7. Igualmente en <i>Ḍikr</i> , 65/71; FA, 25/382; <i>Ātār</i> , 369/trad. Roldán, 1990, 145; RM, 448/173. En Cádiz desembarcaron por primera vez los <i>afāriqa</i> en KĀ, IV, 556-7/36; <i>Ḍikr</i> , 81-4/87-90; NT, I, 133-4/I, 23-4; <i>Rasis</i> , 101-2 y <i>C. 1344</i> , 77.
<b>Calahorra (<i>Calagurris</i>)</b>	<i>Rasis</i> , 53, alude a una ciudad antigua en las inmediaciones de Tudela y Calahorra llamada <i>Arryt</i> . Mencionada como <i>Qalahurra</i> en la “División de Constantino” por KM, 1491/17.
<b>Calatayud (<i>Bilbilis</i>)</b>	“Cerca de Calatayud e çibdat antigua a que llaman Nonvela” en <i>Rasis</i> , 56, donde se señala igualmente que “en Nonvela ha maravillosas señales antiguas soterradas en boueda” y Lévi-Provençal, 1953, 78, que señala que puede referirse a <i>Bilbilis</i> o a Nigüella, una localidad también cercana a Calatayud. Véase también la <i>C. 1344</i> , 54.
<b>Carmona (<i>Carmo</i>)</b>	“Antigua villa e fue poblada de antiguo” en <i>Rasis</i> , 96, Lévi-Provençal, 1953, 94 y <i>C. 1344</i> , 74. También constatan su antigüedad FA, 292/381; MB, IV, 69/249 y también RM, 461/190-1, que además señala que en su interior hay ruinas antiguas y una cantera de piedra. Es mencionada en la “División de Constantino” por KM, 1493/18.
<b>Cartagena (<i>Cartago-Nova</i>)</b>	Fundada por Aníbal según <i>Rasis</i> , 146; “era maravillosa y admirable” cuando fue edificada por los romanos, en <i>Ḍikr</i> , 76/82 que repite que fundada por Aníbal en <i>Ḍikr</i> , 89-90/96. Igualmente señalan que es una ciudad antigua en Idrīsī, 194/236 y se refiere a ella como <i>madīna</i> en atención a su antigüedad y sus vestigios. También señala que es antigua en RM, 151/181 y en NT, I, 131, 168. En Idrīsī y NT se confunde Cartagena con Cartago, en el Norte de África.

<b>Carteia</b>	Ciudad antigua en ruinas al este de Algeciras, junto al río. Es la ciudad de <i>Galandī</i> , rey de Cartago, donde hoy se siembran cereales pero donde se puede ver una escollera de piedra que servía para que atracasen los barcos. Se dice que hay una mezquita, la primera fundada en al-Andalus y por uno de los <i>tab'ies</i> del Profeta en un lugar conocido como <i>Kartāganna</i> . Véase RM, 223 y 462/91 y 93-4 y 180.
<b>Cástulo</b>	Mencionada como <i>Qaṣṭulūna</i> en la “División de Constantino” por KM, 1491/17; <i>Āṭār</i> , ed. Beirut, 1984, 553 alude a <i>Qaṣṭalūna</i> como una ciudad antigua en las cercanías de Baza ( <i>Basṭa</i> ).
<b>Ceuta (Septa)</b>	KM, trad. De Slane, 1901, 203-4 refiere que contiene varios monumentos de los pueblos antiguos que se habrían establecido en ella, entre otros, las ruinas de algunas iglesias y baños. Igualmente alude a su acueducto.
<b>Clunia</b>	Mencionada por como plaza fuerte y ciudad antigua en MU, V, 105-110 y 224-231/128-133 y 250-7.
<b>Coímbra (Aeminium/Conimbriga)</b>	Es antigua en <i>Rasis</i> , 86 y Lévi-Provençal, 1953, 89. Es mencionada como <i>Qulumbīra</i> o <i>Qulumriya</i> en la “División de Constantino” por KM, 1492/18.
<b>Constantina</b>	“Constantina ( <i>Qustaṭīna</i> ) era una gran ciudad, muy antigua, que conserva restos de iglesias. Se dice que fue edificada bajo el reinado de Constantino, soberano de los <i>Rūm</i> ”, en RM, 330/172.
<b>Córdoba (Corduba)</b>	Se fundó de acuerdo a las estrellas y <i>Herakles</i> la abasteció de todas las bondades según <i>Rasis</i> , 19. Fue sede real durante la <i>Yāhiliyya</i> ( <i>Dikr</i> citando a al-Rāzī, 21/37) Sede real del <i>rūmī</i> Rodrigo ( <i>Dikr</i> , 21/37, citando a Ibn Ḥayyān). Es mencionada en la “División de Constantino” por KM, 1493/18. BM, II, 14/22 y NṬ, I, 481/I, 202-3 indican que Octavio Augusto habría fundado la ciudad y sólo NṬ remite la noticia a al-Rāzī, Ibn Ḥayyān y al-Ḥiṭārī. NṬ, I, 481/I, 203 alude también a los hijos de ‘Ayssu, hijo de Ishāq, hijo de Ibrahim, asentados en al-Andalus, con capital en Córdoba y que serían derrotados por los Godos. Igualmente <i>Analectes</i> , I, 160-1/I, 207, señala que el Alcázar de la ciudad había existido “desde los tiempos del profeta Moisés” y que éste había habría sido construido por un antiguo rey que residía en la fortaleza de Almodóvar como núcleo a partir del cual se había originado la ciudad según aseguraban los nativos.
<b>Coria</b>	Es mencionada como <i>Qūriya</i> en la “División de Constantino” por KM, 1492/18. Es antigua en RM, 485/198.
<b>Denia (Dianium)</b>	Es antigua en <i>Rasis</i> , 36; Lévi-Provençal, 1953, 71 y <i>C. 1344</i> , 44. Se señala que es antigua y que aparece mencionada en la división administrativa ( <i>qisma</i> ) de Constantino, en TA, 10/trad. Molina López, 1972, 72 y en KM, 1491/17.
<b>Écija (Astigi)</b>	Es antigua en <i>Rasis</i> , 109; Lévi-Provençal, 1953, 99 y la <i>C. 1344</i> , 81, así como en FA, 26/384; <i>Dikr</i> , 69/75; MB, I, 174/68. Se dice que es antigua, que está construida sobre la vía Augusta, que cerca hay una iglesia y que cuenta con numerosas ruinas y restos subterráneos en RM, 14/20-1. Es mencionada como <i>Istiyā</i> en la “División de Constantino” por KM, 1493/18.
<b>Elche (Ilici)</b>	Una de las ciudades del Pacto de Teodomiro según TA, 4-5/trad. Molina López, 1972, 58-60, que la denomina <i>Ilš</i> . También en RM, 67/43. Igualmente es mencionada por las dos versiones del pacto conservadas, la de al-Ḍabbī y la de al-Šarīf al-Garnāfī. Estos tres últimos autores no se refieren a Elche como <i>Ilš</i> , sino como <i>Bqsra</i> o <i>Bilāna</i> . Es mencionada como <i>Alš</i> en la “División de Constantino” por KM, 1491/17.
<b>Elvira (Iliberri)</b>	Es antigua en <i>Rasis</i> , 26; Lévi-Provençal, 1953, 67; <i>C. 1344</i> , 38-9 y en el <i>Dikr</i> , 69/75. Es mencionada como <i>Ilbīra</i> en la “División de Constantino” por KM, 1493/18.
<b>Ercávica</b>	Ciudad antigua en Molina de Aragón llamada ahora <i>Bartuza</i> y que podría referirse a <i>Ercávica</i> y que “ovo fechos antiguos e muy maravillosas señales” en <i>Rasis</i> , 58 y Lévi-Provençal, 1953, 79, que señala que <i>Rasis</i> se refiere a <i>Ercávica</i> . Véase también la <i>C. 1344</i> , 55. Es mencionada como <i>Arkabīqa</i> en la “División de Constantino” por KM, 1491/17. El <i>Dikr</i> , 58/64 seguramente se refiera a ella al aludir a Santaver ( <i>Šantabarīya</i> ), señalando que es una ciudad antigua construida por los <i>Išbān</i> .

<b>Évora (Ebora)</b>	Es antigua, véase <i>Rasis</i> , 82; Lévi-Provençal, 1953, 88 y la <i>C. 1344</i> , 68. Es antigua según RM, 197-8/239-240 y se alude en ella a “edificios antiguos ( <i>mabna</i> )” en MU, V, 62-3/82 y en CAN, 43-7/108-113. Mencionada como <i>Yābora</i> en la “División de Constantino” en KM, 1492/18.
<b>Faro (Ossonoba)</b>	Denominada como Santa María del Algarve ( <i>Šantamariyya</i> ) o <i>Ukšūunuba</i> . Es antigua según <i>Ātār</i> , ed. Beirut, 1984, 542/trad. Roldán, 1990, 129 y RM, 348/141. Es mencionada como <i>Ukšūunuba</i> en la “División de Constantino” por KM, 1492/18.
<b>Fraga</b>	Es antigua según <i>Dīkr</i> , 71/77; y tiene subterráneos y galerías de las que se extrajo algunas monedas e inscripciones en <i>Ātār</i> , 549/43.
<b>Gerona (Gerunda)</b>	Mencionada en la “División de Constantino” en KM, 1490/16.
<b>Gibraleón (Huelva)</b>	Es antigua en KŞ, 80/68.
<b>Guadalajara</b>	Mencionada como <i>Wādī l-ḥiḡāra</i> en la “División de Constantino” en KM, 1491/17.
<b>Guadix (Acci)</b>	Es mencionada como <i>Wādī Āš</i> en la “División de Constantino” por KM, 1491/17.
<b>Hasta Regia</b>	Mencionada como enclave antiguo en MU, ed. 2003, 456-7/trad. Makki y Corriente, 2001, 187r.
<b>Huelva (Onuba)</b>	Es antigua y cuenta con vestigios antiguos según RM, 63/44, entre ellos un acueducto y una iglesia.
<b>Huesca (Osca)</b>	Es antigua en <i>Rasis</i> , 48; Lévi-Provençal, 1953, 75 y <i>C. 1344</i> , 49. Véase también FA, 18/376; MB, I, 199/73 y RM, 612/236-7. Mencionada en la “División de Constantino” en KM, 1490/16.
<b>Itálica</b>	Es antigua y capital de los <i>Afariqa</i> , en MU, 180/206, en MU, ed. 2003, 456-7/trad. Makki y Corriente, 2001, 187r y en <i>Dīkr</i> , 84/90; asediada por los <i>Išbān</i> en RM, 32-4/8-9 o en el <i>Dīkr</i> , 86-7/93 o por <i>Išbān ibn Ṭīḡuš</i> , en RM, 381/149. Igualmente es citada en relación a la historia preislámica de al-Andalus por los autores árabes que recogen la denominada “Historia Vulgata” como capital de los <i>Afāriqa</i> . En esta ciudad había nacido el emperador Adriano según <i>Rasis</i> , 176; TA, 97/trad., Valencia, 1986, 119; KM, 1514/32 y RM, 59/26. En ella residían los gobernadores romanos según Šā'id al-Andalusī, <i>Ṭabaqāt</i> , 156/138.
<b>Idanha-a-Velha (Egitania)</b>	<i>Exitania</i> es “muy antigua çibdat sobre el Tajo”, en <i>Rasis</i> , 86 y Lévi-Provençal, 1953, 89, quién la vincula a Idanha-a-Velha, la antigua <i>Egitania</i> . Sin embargo, <i>Egitania</i> no se emplazaba sobre el Tajo. La noticia no aparece en la <i>C. 1344</i> por lo que resulta dudosa. En el AM, 107 y 129/99 y 126, se alude a <i>Lajdāniya</i> y <i>Lujunyāta</i> y quizás pueda estar relacionado este término con la ciudad y a región de la ciudad romana de <i>Egitania</i> , la actual Idanha a Velha.
<b>Iria Flavia</b>	Es mencionada en la “División de Constantino” por KM, 1489/16.
<b>Játiva (Saetabi)</b>	Es antigua en <i>Rasis</i> , 37; Lévi-Provençal, 1953, 71 y <i>C. 1344</i> , 44. También constatan que es antigua y tiene ruinas en TA, 18; FA, 18/374; MB, III, 309/189; <i>Ātār</i> , 539/38 y <i>Dīkr</i> , 74/80, que añade que fue construida por los Césares. Es mencionada como <i>Šātiba</i> en la “División de Constantino” por KM, 1491/17.
<b>Jaén (Aurgi)</b>	Es antigua en KŞ, 75/62. Edificada por los antiguos en tiempos remotos en <i>Dīkr</i> , 46/52. Es mencionada como <i>Yayyān</i> en la “División de Constantino” por KM, 1493/18.
<b>La Coruña (Brigantium)</b>	Mencionada como <i>Briḡāniya</i> en la “División de Constantino” en KM, 1489/16. Los autores árabes aluden a la Torre de Hércules como el tercer ídolo que delimita la Península Ibérica junto con el de Cádiz y Tarragona. En KM, 1496/20.
<b>La Guardia (Mentesa)</b>	Es antigua en <i>Rasis</i> , 32; Lévi-Provençal, 1953, 69; <i>C. 1344</i> , 41 y también en FA, 15/373 y MB, V, 207-8/291. Es mencionada como <i>Mantiša</i> en la “División de Constantino” por KM, 1492/17 y 18.
<b>Lamaya</b>	Enclave mencionado al relatar las tareas de fortificación de una antigua ( <i>awail</i> ) peña conocida como <i>al-Madīna</i> durante una de las campañas de ‘Abd al-Raḡmān III en las cercanías de Bobastro en MU V, 211/162-3 y MUJ, 145r/196. Se alude en este enclave a una estatua en RM, 511/204-5.
<b>Lepe (Huelva)</b>	Es antigua en KŞ, 80/68.

<b>Lérida (<i>Ilerda</i>)</b>	Lérida “ha fundamentos antiguos”, según <i>Rasis</i> , 45, y es antigua en <i>Dikr</i> , 72/78. Mencionada en la “División de Constantino” en KM, 1489/16.
<b>Lisboa (<i>Olisipo</i>)</b>	Es antigua según el <i>Dikr</i> , 51/56; MB, V, 16/271; <i>Āṭār</i> , 555/159 y RM, 61/22. Es mencionada como <i>al-Ušbūna</i> en la “División de Constantino” por KM, 1492/18.
<b>Lorca</b>	Una de las ciudades del pacto de Teodomiro según TA, 4-5/trad. Molina López, 1972, 58-60, quien además alude al hallazgo de unos toros al excavar en unas construcciones antiguas. También en RM, 512-3/207. Igualmente es mencionada por las dos versiones del pacto conservadas, la de al-Ḍabbī y la de al-Šarīf al-Garnāfī.
<b>Luca</b>	Según <i>Rasis</i> , Luca es una “ḥibdat antigua” en el Llano de las Bellotas ( <i>Faḥṣ al-ballūt</i> ), la región de Los Pedroches, en <i>Rasis</i> , 69 y Lévi-Provençal, 1953, 83, que alude a Luque y la <i>C. 1344</i> , 61, donde se omite únicamente el nombre de la ciudad. En FA, 20/378 y en MB, V, 22/272 se alude a la ciudad de <i>Luk</i> (Luque) aunque sin señalar su antigüedad.
<b>Lugo (<i>Lucus Augusti</i>)</b>	Mencionada como <i>Lukkuh</i> en la “División de Constantino” en KM, 1489/16.
<b><i>Madīnat Dakyūs</i></b>	“Se encuentran [al sur de Granada] los restos de una ciudad romana: se la llama <i>madīnat Dakyūs</i> ; entre sus ruinas hemos notado la existencia de monumentos y tumbas”, en RM, 271/98.
<b>Málaga (<i>Malaca</i>)</b>	Es antigua, en <i>Rasis</i> , 106 y Lévi-Provençal, 1953, 98. Véase igualmente la <i>C. 1344</i> , 80; FA, 25/383 y <i>Dikr</i> , 68/74. Se dice que es antigua y que la mayor parte de la ciudad se extiende a lo largo de una obra de albañilería construida por los antiguos y que éstos la mencionan en sus libros, en RM, 518/213-5. Podría corresponder con la <i>Rayyuh</i> mencionada en la “División de Constantino” por KM, 1493/18.
<b>Marbella</b>	Tiene muralla antigua en RM, 534/217.
<b>Marchena (<i>Colonia Marcia</i>)</b>	Es mencionada como <i>Maršāna</i> en la “División de Constantino” por KM, 1493/18.
<b><i>Marsā Hāsim</i></b>	Un enclave en la costa, cercano a Mértola y que cuenta con una iglesia en RM, 569/232. Quizás identificable con <i>Esuri/Besuri</i> , la actual Castro Marim.
<b>Medinaceli</b>	Es una ciudad antigua con notables e importantes restos. Los autores árabes aseguran que Ṭāriq la halló despoblada y en ruinas. <i>Rasis</i> , 58, Lévi-Provençal, 1953, 79 y <i>C. 1344</i> , 55. La noticia la repiten Ibn Gālib, FA, 19/377 y Yāqūt, MB, III, 172/179
<b>Mérida (<i>Augusta Emerita</i>)</b>	En <i>Rasis</i> , 71-2, es una de las “camaras” de los césares y reyes cristianos, “fundándola el primero César”, “fundada por muy gran nobleza e por muy grant seso e por muy gran maestria” y todos los reyes realizaron obras y labraron piedras. Sede de los reyes antiguos y que cuenta con numerosos restos y con “las aguas a ella conducidas” en KM, 1519/34-5 y en RM, 518-9/210-3, que añade que gobernaron en ella 27 reyes de un pueblo antiguo, los <i>Šabūnqāt</i> . Según FA, 21/379 fue “una de las capitales que escogieron los ojos no árabes para sus jefes y césares”, y en MB, IV, 389-90/275 se señala que fue residencia de los reyes de césares y cristianos, hay en ella muchos mármoles y edificios altos y “monumentos de la antigüedad dignos de admiración”. En el <i>Dikr</i> , 56/62, es una ciudad antigua de remota fundación, construida por los amalecitas, edificada por uno de sus reyes. Igualmente se señala que su constructor fue <i>Mārid b. Lārid</i> , que fue capital de al-Andalus y que fue construida en tiempos del César Octavio. Idrīsī, 182/220, se refiere a ella como <i>madīna</i> . Mencionada en la “División de Constantino” por KM, 1492/17.
<b>Mértola (<i>Myrtilis Iulia</i>)</b>	Ciudad antigua que cuenta con “señales viejas” y un iglesia en <i>Rasis</i> , 81-2, 191-2 y Lévi-Provençal, 1953, 88 y la <i>C. 1344</i> , 67 que dice que tiene “edificios viejos”.
<b>Montoro (<i>Epora</i>)</b>	Por la ciudad pasa la Vía Augusta sobre la que se alza un arco, que era la puerta de la ciudad. La ciudad fue construida por Recaredo en RM, 164/71.
<b>Morón de la Frontera</b>	Es antigua en <i>Dikr</i> , 63/69. Es mencionada como <i>Mawrūr</i> en la “División de Constantino” por KM, 1493/18.
	Una de las ciudades del pacto de Teodomiro según TA, 4-5/trad. Molina

<b>Mula</b>	López, 1972, 58-60; RM, 67/43. Igualmente es mencionada por las dos versiones del pacto conservadas, la de al-Ḍabbī y la de al-Šarīf al-Garnāfī.
<b>M.sh.r</b>	<i>M.sh.r</i> , conquistada por Almanzor en una de sus expediciones y de la que nos indica que “estaba construida con piedra y plomo y había sido capital de los <i>Išbān</i> y de los godos” en <i>Dīkr</i> , 189/200. La expedición se dirigió contra Portugal y la zona de Coimbra y Montemor-o-Velho.
<b>Murcia</b>	Es antigua en <i>Dīkr</i> , 75/81.
<b>Niebla (Ilipla)</b>	Es una ciudad antigua en Lévi-Provençal, 1953, 92 y <i>C. 1344</i> , 72, y se constata su antigüedad y la presencia de ruinas antiguas en TA, 110; FA, 22-3/380-1; <i>Dīkr</i> , 59-60/65; <i>Āṭār</i> , 555/155; KSI, 19/51 y RM, 507-8/203. Es antigua en KŞ, 80/68. Es mencionada como <i>Labla</i> en la “División de Constantino” por KM, 1493/18.
<b>Oca (Auca)</b>	Mencionada en la “División de Constantino” en KM, 1490/17.
<b>Oporto (Portus Cale)</b>	Es antigua en el <i>Dīkr</i> , 55/61. Mencionada como <i>Burṭuqāl</i> en la “División de Constantino” en KM, 1489/16.
<b>Orense</b>	Mencionada como <i>Urya</i> en la “División de Constantino” en KM, 1489/16.
<b>Oreto (Oria/Oretum)</b>	Mencionada como <i>Urīt</i> en la “División de Constantino” por KM, 1491/17. Es antigua y mencionada también en la división de Constantino en RM, 66/42. Mencionada también como <i>Oria</i> en <i>Rasis</i> , 68 y Lévi-Provençal, 1953, 82.
<b>Orihuela</b>	Es “muy antiguo lugar en que moraron los antiguos por luengo tiempo” en <i>Rasis</i> , 35; Lévi-Provençal, 1953, 70 y <i>C. 1344</i> , 43. Se señala que es antigua, capital de los <i>‘ayam</i> , de Teodomiro y sede de su gobierno y mencionada en el Pacto de Teodomiro en TA, 4-5/trad. Molina López, 1972, 58-60 y RM, 67/43. Es antigua según MB, 102. Igualmente es mencionada por las dos versiones del pacto de Teodomiro conservadas, la de al-Ḍabbī y la de al-Šarīf al-Garnāfī. Es mencionada en la “División de Constantino” por KM, 1491/17.
<b>Osma (Uxama)</b>	Mencionada como plaza fuerte en la frontera en MU, V, 105-110 y 224-231/128-133 y 250-7 y en CAN, 12v/134. Mencionada como <i>Ukšuma</i> en la “División de Constantino” por KM, 1491/17.
<b>Osuna (Urso)</b>	Es mencionada como <i>Ašūna</i> en la “División de Constantino” por KM, 1493/18.
<b>Palencia (Pallantia)</b>	Es mencionada como <i>Balāziyā</i> en la “División de Constantino” por KM, 1491/17.
<b>Pamplona</b>	Mencionada como <i>Banbulūna</i> en la “División de Constantino” en KM, 1490/16-7.
<b>Pechina / Urci (Urš)</b>	Se señala que “en tiempos pasados” era la alquería más importante de Guadix (en TA, 86/trad. Sánchez Martínez, 1976, 48) o de <i>Urš al-Yaman</i> (según RM, 79/47), mientras que otro autor asegura que. Se señala que <i>Urci (Urš)</i> es Pechina y se la menciona como tal en la “División de Constantino” por KM, 1491 y 1493/17 y 18. Edificada por el primer rey de los <i>afāriqa</i> , <i>Anṭarīquš</i> en <i>Dīkr</i> , 83/89. En cambio, KŞ, 75/62 señala que es de moderna fundación.
<b>Qurquba o Qirqiya</b>	Mencionada como ciudad antigua con unas estatuas o imágenes construidas por los antiguos en MU, ed. 2003, 456-7/trad. Makki y Corriente, 2001, 187r. En <i>C. 1344</i> , 72: “Querquena e desfezieron la los antiguos” y Lévi-Provençal, 1953, 92 alude en cambio a la antigüedad de “Aracena”. Véase <i>Rasis</i> , 91, nota 15. En FA, 23/381 se alude a una ciudad llamada <i>Qirqiya</i> .
<b>Recópolis</b>	Es antigua y la fundó <i>Lanbilote</i> (Leovigildo) para su hijo y le puso su nombre en <i>Rasis</i> , 60-1 y Lévi-Provençal, 1953, 80. También en <i>Rasis</i> , 254; <i>Pseudo</i> , XIV, 16-18; KĀ, 559/39; KM, 1522 y RM, 394/161. Es de antigua construcción en MB, III, 58/169.
<b>Ronda (Ronda la Vieja o Acinipo)</b>	Es antigua en <i>Rasis</i> , 109; Lévi-Provençal, 1953, 99 y la <i>C. 1344</i> , 81, en MB, III, 73/170, antigua y conserva restos antiguos en RM, 129/78. Es mencionada como <i>Tākurunnā</i> en la “División de Constantino” por KM, 1493/18.
<b>Rota</b>	“En Rota hay un pozo con el fondo de guijarros... es un pozo de construcción antigua, que data de la antigüedad”, en RM, 340/125.

<b>Sagunto</b>	Es antigua y tiene “rastro de población muy antigua” en <i>Rasis</i> , 38; Lévi-Provençal, 1953, 72 y <i>C. 1344</i> , 44. Se alude también a vestigios de los antiguos ( <i>āṭār al-awwal</i> ) en TA, 19/trad. en Franco Sánchez, 2006, 53-4. En RM, 540/217, se alude a ídolos ( <i>aṣnām</i> ) en Sagunto. Igualmente se dice que Sagunto es la “madre de las maravillas” ( <i>Umm al-‘ayāib</i> ) en Ṣafwān b. Idrīs, <i>Adib al-Andalus</i> , 187-8/trad., Alubudi, 1993-4, 223-5
<b>Salamanca (<i>Salmantica</i>)</b>	Es mencionada como <i>Šalmantiqa</i> en la “División de Constantino” por KM, 1492/18.
<b>Santarem (<i>Scallabis</i>)</b>	Es antigua en el <i>Dikr</i> , 52/58. Es mencionada como <i>Šantarīn</i> en la “División de Constantino” por KM, 1492/18. En cambio, KŞ, 75/62 señala que es de moderna fundación.
<b>Santiago de Compostella</b>	Mencionada como <i>Šānt Yāqu</i> en la “División de Constantino” en KM, 1489/16.
<b>Sarria (Lugo)</b>	Es mencionada como <i>Šarra</i> en la “División de Constantino” por KM, 1489/16.
<b>Şayūtala</b>	Mencionada en la “División de Constantino” en KM, 1492/18. Podría corresponder con Setúbal.
<b>Segovia (<i>Segontia</i>)</b>	Es mencionada como <i>Šagūbiya</i> en la “División de Constantino” por KM, 1491/17.
<b>Sevilla (<i>Hispalis</i>)</b>	Según <i>Rasis</i> , 95, Hércules dejó dos palos en el solar donde habría de levantarse la ciudad y la pobló, llamándola Isla de Palos. Véase también Lévi-Provençal, 1953, 94. La noticia la repiten con algunas diferencias la <i>C. 1344</i> , 74. Se señala que la fundó Octavio Augusto y que estaba en la sexta división de Constantino y que contiene columnas levantadas por Octavio en TA, 95-6/trad. Valencia, 1986, 114-6. La fundó Julio César y que él construyó en el solar dos “alcazabas”, aunque también señala que se atribuye su origen a Octavio Augusto y que la ciudad que tiene numerosos restos de la antigüedad entre las que alude a grandes columnas, en KM, 1514-7/31-33 y en RM, 58-9/24-8, que añade que la ciudad tiene restos antiguos y pórticos que prueban la existencia de templos en la ciudad. El <i>Dikr</i> , 60-1/67-8 señala que es una ciudad antigua, de remota fundación, construida por los primeros pobladores y por los <i>Išbān</i> , a lo que añade que fue sede real y una de las cuatro capitales de al-Andalus, al igual que lo señalan FA, 23/381 y MB, I, 190/71 que además indica que “en ella se hallaba su lujoso trono que ahora está en Toledo”. Es mencionada en la “División de Constantino” por KM, 1493/18.
<b>Sidonia/<i>Šaḏūna/Šiḏūna</i></b>	Es una ciudad antigua “e muy grande a marauilla” y primer poblamiento de <i>Xerez Saduna</i> , con “rastos antiguos” según señala <i>Rasis</i> , 101 y Lévi-Provençal, 1953, 96. Es antigua en el <i>Dikr</i> , 64/70 y RM, 339/123-4, señala además que conserva sus murallas y tiene numerosas ruinas y además en otro pasaje (RM, 466/195) señala que <i>madīna Šaḏūna</i> es una antigua ciudad que aparece citada en los libros de los Césares. Ha sido identificada tradicionalmente con Medina-Sidonia, aunque según M. A. Borrego-Soto. 2007, 2009, 2010, debe identificarse con la actual Sidueña, en el entorno del Castillo de Doña Blanca.
<b>Sigüenza (Guadalajara)</b>	Es mencionada como <i>Šigūnsa</i> en la “División de Constantino” por KM, 1491/17.
<b>Silves</b>	De remota fundación, no se sabe quién la construyó según el <i>Dikr</i> , 53/59.
<b>Sintra</b>	Es mencionada como <i>Šintara</i> en la “División de Constantino” por KM, 1493/18.
<b>Talavera de la Reina (<i>Caesarobriga</i>)</b>	En <i>Rasis</i> , 66, se indica que Talavera habría sido fundada por los griegos, pero la <i>C. 1344</i> , 59 se señala por el contrario que “Talavera fizieronla los antiguos”. Igualmente aluden a su antigüedad KM, trad. Vidal, 1982, 25; MB, IV, 37-8/222; <i>Āṭār</i> , 545/131 y RM, 395/155, que indica que es antigua y forma parte de la tercera división de Constantino.
<b>Tarazona (<i>Turiaso</i>)</b>	Es mencionada en la “División de Constantino” por KM, 1490/17.
<b>Tarragona (<i>Tarraco</i>)</b>	“Muy vieja e poblada de los antiguos” según <i>Rasis</i> , 40-1; Lévi-Provençal, 1953, 73 y <i>C. 1344</i> , 46. Antigua y con “vestigios admirables” en FA, 17/375; el <i>Dikr</i> , 72/78, MB, IV, 32/221 y <i>Rasis</i> , 40-1. Se dice que tiene ruinas y antigua en NT, I, 202/I, 77. Se señala que es antigua y cuenta con

	amplios subterráneos y muchas edificaciones en <i>Ātār</i> , 545/41 y RM, 392/153, que añade además que fue una de las capitales de los Amalecitas y que Constantino la colocó en la tercera división.
<b>Tejada la Vieja (Huelva)</b>	Fundada por los <i>Išbān</i> según el <i>Dīkr</i> , 76/82.
<b>Teye, Tex o Tiš</b>	<i>Rasis</i> alude a una ciudad antigua y con “rastros antiguos” en las inmediaciones de Jaén en <i>Rasis</i> , 34, pero sólo en dos manuscritos se identifica la ciudad como <i>Teye</i> . En <i>C. 1344</i> , 38-9 la ciudad se transcribe como <i>Tex</i> . En MB, II, 32/145, aparece como <i>Tiš</i> diciendo que es un monte en la <i>kura</i> de Jaén en el que se encuentra una ciudad antigua.
<b>Toledo (Toletum)</b>	En <i>Rasis</i> , 63-4, Toledo fue “cámara” y morada de los Césares y reyes y una de las cuatro ciudades que Herakles pobló en al-Andalus. La <i>C.1344</i> , 67 omite la referencia a Herakles. “Una de las cuatro grandes ciudades cuya mención va en primera fila” y la más antigua de ellas, “los césares la encontraron ya construida”, en KM, 152124. Es antigua en KŠ, 75/62. Es mencionada en la “División de Constantino” por KM, 1491/17. Se señala que el que fundó la ciudad fue <i>Diyūsūqiyūs</i> , rey pagano, en el 5000 de la era de Adán y que fue ocupada por Viriato en MU, V, 180-2/206-7. Una de las cuatro capitales antiguas, capital de los godos, vinculada al reino de al-Nimrud, el faraón de Abraham, y fundada por los Jazar en el <i>Dīkr</i> , 47/53. En FA, 19/377, se asegura que fue capital de los reyes godos y su residencia preferida y que Toledo fue una de las cuatro capitales de al-Andalus, y la más importante. En MB, IV, 40/225 la ciudad queda asociada a Decio y a la leyenda de los siete durmientes, y es la ciudad de los reyes, sede de 72 reyes y entraron en ella Salomón, Jesús, <i>Ḍul-Qarnayn</i> y al-Jiḍr. También es conocida como la ciudad de los reyes en <i>Ātār</i> , 545/133. En Idrīsī, 187/227 y RM, 157-161 se señala que era sede de la realeza cuando Ṭāriq conquistó la ciudad, que fue construida por los Amalecitas, repite que es una de las cuatro capitales de al-Andalus y la más antigua, y añade que está en la quinta región (División de Constantino) y que el primer rey de al-Andalus que residió en ella fue Leovigildo.
<b>Tolmo de Minateda <i>Eio/Iyih</i></b>	Una de las ciudades del pacto de Teodomiro según TA, 4-5/trad. Molina López, 1972, 58-60; RM, 67/43. Igualmente es mencionada por las dos versiones del pacto conservadas, la de al-Ḍabbī y la de al-Šarif al-Garnāḩī. Seguramente se trate del yacimiento del Tolmo de Minateda y coincida con el obispado visigodo de <i>Eio</i> .
<b>Tortosa (Dertosa)</b>	Mencionada en la “División de Constantino” en KM, 1490/16. Construida por los césares según el <i>Dīkr</i> , 74-5/80 y es antigua en <i>Ātār</i> , 365/40. Se dice que tenía una antigua muralla, reutilizada por los omeyas en RM, 391/151.
<b>Tudela (Tutela)</b>	Mencionada en la “División de Constantino” en KM, 1490/16.
<b>Tuy</b>	Mencionada como <i>Tūda</i> en la “División de Constantino” en KM, 1489/16.
<b>Úbeda (Baetula)</b>	Es mencionada como <i>Ubda</i> en la “División de Constantino” por KM, 1493/18 y considerada antigua en <i>Dīkr</i> , 46/52.
<b>Valencia (Valentia)</b>	Es antigua según <i>Ātār</i> , 513/36. Es mencionada en la “División de Constantino” por KM, 1491/17 y RM, 60.
<b>Zamora</b>	Es mencionada como <i>Šamūra</i> en la “División de Constantino” en KM, 1492/18. Sus murallas fueron construidas por los soberanos de la Antigüedad según RM, 324/120.
<b>Zaragoza (Caesaraugusta)</b>	“Saraqusta, en lengua latina <i>Ŷāyār Augušt</i> , deriva del nombre de César Augusto que es quien la fundó”, en TA, 21/trad. F. de la Granja, 1966, 9. Fue construida por los godos, que habitaron al-Andalus en época de Moisés según KY, 210/142 y el <i>Dīkr</i> , 70/76. Es antigua y fue construida para Salomón según <i>Ātār</i> , 513/36-7. Su nombre deriva del César que la construyó según RM, 317/118. Mencionada en la “División de Constantino” en KM, 1490/16.



C).- NOTICIAS ÁRABES SOBRE LOS MONUMENTOS ANTIGUOS DE HISPANIA

TEATROS DE *HISPANIA* MENCIONADOS EN LAS FUENTES ÁRABES

(Noticias arqueológicas tomadas a partir de Diarte, 2012, Fernández Casado, 2008 [1980] y M. Durán, 1996, 168)

Teatros	Noticias arqueológicas	Noticias árabes
<i>Acci</i>	Recién descubierto y con evidencias de expolio de época islámica.	
<i>Acinipo</i>	Segunda mitad siglo II. Reocupación doméstica. Parcialmente colmatado.	<i>Tākurunnā</i> es antigua ( <i>madīna awwalīya</i> ) y que “hay en ella un pórtico antiguo ( <i>balāṭ min bunyān al-awwal</i> ), que desde entonces no ha sufrido ningún deterioro” en RM, 129/78.
<i>Emerita Augusta</i>	Finales del siglo IV. Reocupación doméstica. Expolio. Desplome <i>scaena</i> y parcialmente colmatado.	Casa de la Cocina ( <i>Dār al-tabīj</i> ) y un palacio ( <i>qaṣr</i> ) atribuido a una mítica reina epónima, la reina <i>Mārīda</i> en Idrīsī, 181-3/220-2 y RM, 518-9/211. Edificio muy singular, circular, con grandes gabinetes y estancias, por el que llegaba el agua, “llamado <i>al-furūnā</i> ,... en los que se sentaban los reyes <i>Jazar</i> en KY, 221/148-9 y <i>Dīkr</i> , 57/63-4.
<i>Baelo Claudia</i>	Siglo III. Reocupación doméstica y funeraria. En ruinas a causa de un terremoto.	
<i>Bilbilis</i>	Siglo III. Las excavaciones en el teatro han documentado la reocupación como viviendas altomedievales de algunas de las bóvedas internas.	<i>Rasis</i> , 56 aludía a una ciudad antigua cerca de Calatayud “que llaman Nonvela e en Nonvela ha maravillosas señales antiguas soterradas en boveda”. También <i>C. 1344</i> , 54. Podría quizás referirse al teatro de <i>Bilbilis</i> .
<i>Bracara Augusta</i>	Finales del siglo III. Expolio. Colmatación.	
<i>Caesaraugusta</i>	Mediados siglo VI. Expolio. Reocupación doméstica y funeraria. Colmatación.	
<i>Carmo</i>	Finales del siglo II. Destrucción y abandono.	
<i>Carteia</i>	Siglo III	
<i>Carthago Nova</i>	Segunda mitad siglo II. Expolio. Reocupación, destrucción y colmatación.	
<i>Clunia</i>	En uso hasta siglos XV o XVI. Reconvertido en Anfiteatro. Con agujeros de poste.	
<i>Corduba</i>	Primera mitad siglo III. Expolio. Reocupación doméstica	
<i>Gades</i>	Siglo II. Expolio. Reocupación doméstica y comercial.	<i>Hiṣn al-Mal‘ab</i> (Fortaleza del Teatro) en <i>Dīkr</i> , 65/71.
<i>Italica</i>	Segunda mitad del siglo III. Expolio. Reocupación doméstica, comercial y funeraria.	
<i>Malaca</i>	Finales siglo II-III. Expolio. Reocupación doméstica, comercial y funeraria. Colmatado.	

<b><i>Metellinum</i></b>	Varios sectores del frente escénico permanecían aun en pie en época islámica.	
<b><i>Olisipo</i></b>	Reocupado por edificio pequeño entre mediados del V y primeros del VI. No visible hasta el siglo XII por lo menos según Fernandes, 1994.	
<b><i>Pollentia</i></b>	Expolio. Reocupación funeraria en época tardoantigua – altomedieval.	
<b><i>Regina</i></b>	Mediados del siglo IV. Expolio. Reocupado por edificio de época bajomedieval.	
<b><i>Sagunto</i></b>	Siglo IV o V. Hundimiento de la <i>scaena</i> no antes del final del siglo XVI. Dibujo de A. de Wungaerde siglo XVI.	“Palacio fecho sobre la mar” en <i>Rasis</i> , 36-7; <i>C.1344</i> , 44-5. Definido como alcázar ( <i>qasr</i> ) en TA, 19/trad., en Franco Sánchez, 2006, 53-4; y como <i>dār mal’ab</i> en RM, 540/217. “¿Cuántas veces los <i>rūm</i> lo frecuentaron en reuniones?. Dijeron [los viajeros] que el teatro era algo extraordinario, y les contesté que sí, pero que ahora lo ocupan los caballos del viento y la pertinaz lluvia” en Šafwān ibn Idrīs, <i>Adib al-Andalus</i> , 187-8/trad., en Alubudi, 1993-4, 223-5. Igualmente descripciones de las ruinas en Ibn Sa’īd al-Magribī, <i>Al-Mugrib</i> , ed. Sawqi Dayf, 2 vols., El Cairo, 1964, I, 375/trad., en Labarta, <i>et al.</i> , 2011, 65, nº 12; MB, V, 99/281-2 y <i>Ātār</i> 378/45-6.
<b><i>Segobriga</i></b>	En uso durante siglo IV, V. Expolio. Reocupación doméstica.	
<b><i>Singilia Barba</i></b>	Ruinas mencionadas por autores modernos (ss. XVII)	
<b><i>Tarraco</i></b>	Finales siglo II. Expolio. Frecuentado hasta el siglo V. Colmatado.	

## ANFITEATROS DE *HISPANIA* MENCIONADOS EN LAS FUENTES ÁRABES

(Noticias arqueológicas tomadas a partir de Diarte, 2012, Fernández Casado, 2008 [1980] y M. Durán, 1996, 168)

<b>Anfiteatros</b>	<b>Noticias arqueológicas</b>	<b>Noticias árabes</b>
<i>Astigi</i>	Se encuentra bajo la plaza de toros de la ciudad.	Se alude a numerosas ruinas y restos subterráneos que acaso pudieran relacionarse con el anfiteatro en RM, 14/20-1.
<i>Augusta Emerita</i>	Siglo III. Expolio. Reocupación doméstica, artesanal. Parcialmente colmatado.	Casa de la Cocina ( <i>Dār al-ṭabīj</i> ) y un palacio ( <i>qaṣr</i> ) atribuido a una mítica reina epónima, la reina <i>Mārīda</i> en Idrīsī, 181-3/220-2 y RM, 518-9/211. Edificio muy singular, circular, con grandes gabinetes y estancias, por el que llegaba el agua, “llamado <i>al-furūnġa</i> ,... en los que se sentaban los reyes <i>Jazar</i> en KY, 221/148-9 y <i>Dīkr</i> , 57/63-4.
<i>Bobadela</i>	Siglo IV. Expolio. Destruído por un incendio, parcialmente colmatado.	
<i>Bracara Augusta</i>	Finales siglo III-IV. Mencionado por autores modernos.	
<i>Carmo</i>	Siglo IV. Reocupación funeraria.	
<i>Carthago-Nova</i>	Siglo II. Mencionado por autores modernos.	
<i>Conimbriga</i>	Siglo IV. Reocupación doméstica. Parcialmente colmatado.	
<i>Corduba</i>	Finales siglo III-IV. Expolio. Reocupado y colmatado.	
<i>Gades</i>	Dibujo de A. de Wungaerde siglo XVI.	En el siglo XII KY, 241/159, menciona un alcázar ( <i>qaṣr</i> ).
<i>Itálica</i>	Tardoantigüedad. Parcialmente colmatado.	
<i>Segóbriga</i>	Finales del siglo III. Expolio. Reocupación doméstica. Mencionado por autores modernos.	
<i>Tarraco</i>	Siglo V. Expolio. Reocupación religiosa y funeraria. En s. XII, se edifica una nueva iglesia y los restos del anfiteatro son dibujados por Wyngaerde	Una anécdota señala como unos viajeros se internaron en los subterráneos de Tarragona, perdiéndose varios días, y encontrándose galerías y habitaciones llenas de trigo y cebada de color negro debido al paso del tiempo. <i>Ālār</i> , 366/trad. Roldán, 1992, 41; RM, 392/153-4. También “sus edificios son imponentes y están adornados de hermosos pórticos”: RM 392/153. Y también se alude a un ídolo en Tarragona, que junto con el de Cádiz y el de La Coruña, delimitaban la Península. ¿Se refieren al anfiteatro u a otro monumento todavía visible en la ciudad?

CIRCOS DE *HISPANIA* MENCIONADOS EN LAS FUENTES ÁRABES

<b>Circos</b>	<b>Noticias arqueológicas</b>	<b>Noticias árabes</b>
<i>Astigi</i>	Tardoantigüedad. Reocupación funeraria.	
<i>Augusta Emerita</i>	Posterior al siglo V. Expolio. Reocupación doméstica.	
<i>Calagurris</i>	Siglo IV. Expolio.	
<i>Corduba</i>	Finales siglo II. Expolio. Parcialmente colmatado.	
<i>Saguntum</i>	Posterior al siglo III. Reocupación doméstica. Perduran sus ruinas hasta su destrucción en el s. XX.	La ciudad es la “madre de las maravillas” ( <i>Umm al-‘ayā‘ib</i> ), como lugar en el que se aglutinan los vestigios y las maravillas de la Antigüedad. Šafwān b. Idrīs, <i>Adib al-Andalus</i> , 187-8/trad., en Alubudi, 1993-4, 223-5.
<i>Segobriga</i>	Siglo IV-V. Expolio. Reocupación por un edificio altomedieval. Reocupación funeraria.	
<i>Tarraco</i>	Siglo V. Expolio. Reocupación doméstica. Parcialmente colmatado.	
<i>Toletum</i>	Siglo IV-V. Expolio. El solar fue ocupado por enterramientos de época emiral y califal que llegan a romper los niveles romanos y por cuatro alfares que aprovechaban las estructuras existentes del podio y las bóvedas del graderío.	Se menciona la demolición de unas alquerías en la zona del circo durante su campaña contra la ciudad del año 934 y que podría hacer referencia a las ruinas del monumento, MU, V, 188/214-5.
<i>Valentia</i>	Siglo V. Expolio. Reocupación doméstica, comercial y militar. Parcialmente colmatado.	

## PUENTES DE *HISPANIA* MENCIONADOS EN LAS FUENTES ÁRABES

(Noticias arqueológicas tomadas a partir de Diarte, 2012, Fernández Casado, 2008 [1980] y M. Durán, 1996, 168)

Puentes	Noticias arqueológicas	Noticias árabes
<b>Puente de Alcántara (Cáceres)</b>	Construido en el siglo II en honor del emperador Trajano. Consta de inscripción dedicatoria y un templete.	“E esta Alcantara tiene una puente sobre el rrio de Tajo que nunca omne oyo fablar de otra tal puente nin ome que vos lo pudiese contar si visto non la oviese” en <i>Rasis</i> , 87. Mencionado como Puente de la Espada ( <i>qaṅṭara al-sayf</i> ) en <i>KS</i> , 80/68. Construido por los reyes antiguos en <i>Murūy</i> , 360; construido por los <i>Jazar</i> en <i>KY</i> , 222/148 y <i>Dikr</i> , 52/58 y por Julio César en <i>NT</i> , 203/I, 61-2 y 77. Se señala las dimensiones del puente, su descripción y se indica que tenía una espada clavada en uno de los sillares del arco central del puente.
<b>Puente de Caparra</b>	Puente de origen romano aunque con importantes modificaciones.	
<b>Puente de Mérida</b>	Habría sido reparado por Eurico en el 483 d.C. y una inscripción colocada en el puente aludía a ello.	Mencionado en <i>AM</i> , 17/29; como antiguo en <i>BM</i> , II, 14/21 entre los monumentos destacados de la ciudad tras ser conquistada. Es “de construcción admirable; su longitud es de una milla y se ha construido de la forma más hermosa que pudiera imaginarse” en <i>RM</i> , 518-9/211 y 213.
<b>Puente de Salamanca</b>	Puente de origen romano.	
<b>Puente de Simancas</b>	Puente de origen romano.	
<b>Puente de Alconetar (Cáceres)</b>	Construido seguramente en el siglo II.	
<b>Puente de Albarregas (Mérida)</b>	Construido en el siglo I a. C. y discurre paralelo al Acueducto de los Milagros.	El topónimo <i>al-Barīqa</i> aparece vinculado a un acueducto, seguramente el de Los Milagros, que atravesaba igualmente el río Albarregas en <i>IQT</i> , 54/trad., Torres Calzada, 2014, 243. <i>Idrīsī</i> , 182/220-1 y <i>RM</i> , 518-9/211 también parecen describir un puente o un acueducto, situado al oeste de la ciudad, seguramente el Puente sobre el Albarregas o el Acueducto de los Milagros.
<b>Puente de Segura (Cáceres)</b>	Construido en el siglo II.	
<b>Puente de Alcantarilla (Sevilla)</b>	Puente de origen romano.	
<b>Puente de los Pedroches (Córdoba)</b>	Puente de origen romano	
<b>Puente Villa del Río (Córdoba)</b>	Puente de origen romano	
<b>Puente romano de Córdoba</b>	Construido en el siglo I.	“Por su fábrica y su perfección constituye una de las maravillas del mundo”, en <i>Dikr</i> , 21/37 y <i>NT</i> , I, 460/I, 201; “la madre que amamanta a la ciudad, el punto de confluencia de sus diferentes caminos, el lugar de reunión de sus variados aprovisionamientos, el collar que adorna su garganta y la gloria de sus monumentos insuperables”, <i>MU</i> , trad. García Gómez, 1967, 78. Construido por reyes antiguos en <i>Fath</i> ,

		46/37. Sería obra de Augusto según NT, I, 481/I, 202 y 213. Se describe el puente con 17 arcos en Idrīsī, 212/262-3; RM, 458/189 y con 18 en NT, trad. Gayangos, 1840-43, I, 112-3.
<b>Puente de Alcántara en Toledo</b>	Puente de origen romano supuestamente, mencionado también en época visigoda.	Construido por Salomón y sus genios, “un altísimo puente de piedra, que cruzaba de un monte a otro como si fuera un arco iris. Cada uno de estas piedras era como una casa, y se sostenían mediante unas vigas de hierro. Se les echó encima plomo fundido, formando así una sola pieza”, en <i>Mu'rib</i> , 14/65; <i>Āṭār</i> , 207/133. “E Toledo yaze sobre el rryo de Tajo. E en Atajo vuo una puente rrica e maravillosa, e atanto fue sotil mente labrada que nunca ome pudo asmar con verdad que otra tan buena avia fecha en toda España” en <i>Rasis</i> , 64 y se repite en KM, 1521/24-5; FA, 288/377; MB, IV, 40/224 y el <i>Dikr</i> , 47/53. “Gran puente de piedra con una longitud de cincuenta brazas”. KŞ, 81/69. Una noria ( <i>na'ūra</i> ) de noventa codos que subía el agua hasta el puente según Idrīsī, 187/227; RM, 393/157.
<b>Puente de Zaragoza</b>	Puente tardomedieval de probable origen romano.	Mencionado su reparación por MU, II-I, trad., Makki y Corriente, 2001, 179v-180r y para destacar sus notables dimensiones. Idrīsī, 190/231; RM, 317/118.
<b>Puente de Écija</b>	Puente tardomedieval de probable origen romano.	Se alude a su destrucción a principios del siglo X, RM, 53/20-1 y reconstruido posteriormente según BM, II, 288/480.
<b>Puentes de Gibrleón</b>	Sin evidencias arqueológicas documentadas	Es interesante constatar aquí los “vestigios de unos puentes antiguos” sobre el río Odiel ( <i>Wādī l-Qanāṭir</i> ), cerca de Gibrleón”, en <i>Rasis</i> , 91, nota 17 y 18; Lévi-Provençal, 1953, 92. También alude a este topónimo <i>Dikr</i> , 64-5/71.
<b>Puente sobre el Estrecho de Gibraltar</b>	Leyenda clásica y oriental acerca de un puente que comunicaba ambas orillas del Estrecho.	Los autores aluden a los materiales en los que estaba construido este puente, su longitud e incluso la fecha en el que fue destruido fruto de la subida del nivel del mar: doscientos años antes de la conquista musulmana de la Península o cien años antes de la conquista de Egipto (640 d. C). Se atribuye su construcción a Alejandro Magno/Dul-Qarnayn, en <i>Murūy</i> , I, 348/300, <i>Tanbīh</i> , 57/84; IQT, 138-9; <i>Nujba</i> , 179-80 y RM, 83/103.

## MURALLAS DE *HISPANIA* MENCIONADOS EN LAS FUENTES ÁRABES

(Noticias arqueológicas tomadas a partir de Diarte, 2012, Fernández Casado, 2008 [1980] y M. Durán, 1996, 168)

Murallas	Noticias arqueológicas	Noticias árabes
<b>Alcacer do Sal</b>	Sin evidencias arqueológicas claras	Ciudad fortificada en KŞ, 80/68
<i>Aquae Flaviae</i>	Muralla altoimperial.	
<i>Astigi</i>	¿Murallas romanas?	Muralla “antigua” ( <i>al-awal</i> ) en MU, V, 33-4/52-3.
<i>Asturica Augusta</i>	Finales III-V. Pervivencia estructural parcial.	
<i>Augusta Emerita</i>	Siglo V. Pervivencia estructural parcial.	Sus dimensiones serían doce codos de ancho y dieciocho codos de alto en KM, 1519/35. Relato del asedio musulmán a Mérida en el que se señala que la muralla estaba construida con un mortero tan sólido llamado por los andalusíes <i>al-lāsha māshasha</i> , que ninguna herramienta o pico conseguía hacer mella en ella en AM, 17/29. Un gobernador encuentra una inscripción latina en la muralla que alude al supuesto origen de la misma en <i>Rasis</i> , 72-6; la “reconstrucción” del texto de al-Rāzī por E. Lévi-Provençal, 1953, 84-5; KM, 1519/35; RM, 519/210-11; KSI, 138-9/trad. de Santiago, 1973, 41-2; IQT, 54-5 y texto árabe y trad. en Torres Calzada, 2014, 255-6 y 243-4.
<i>Baelo Claudia</i>	Muralla altoimperial. Pervivencia estructural total.	
<i>Barcino</i>	Siglo IV. Pervivencia estructural total.	RM, 91/53, donde solo se señala que la ciudad tiene murallas sólidas.
<i>Bracara Augusta</i>	Segunda mitad del siglo III. Sin pervivencia estructural.	
<i>Caesaraugusta</i>	Segunda mitad del siglo III. Pervivencia estructural total.	Salomón habría construido su muralla en <i>Mu'rib</i> , 14/65; <i>Āīār</i> , 513/36-7. Alejandro Magno/Dul-Qarnayn habría construido sus murallas en Ibn Said, <i>Mugrib</i> , II, 435; NT, I, 150/I, 64. “Sus murallas ( <i>sūrha</i> ) son de piedra ( <i>kaḏḏān</i> ) tallada [en bloques] ensamblados como macho en hembra. Su altura exterior es de cuarenta codos, más o menos, y en su interior es igual al nivel de las calles. La distancia existente desde el interior [de las casas a la muralla] no supera los cinco codos. Todas sus casas sobresalen por encima de las murallas” en KY, 226/142 y el <i>Dikr</i> , 70/76 que añade la existencia de un foso previo a la muralla e indica que la piedra en cuestión era blanca y tenía una apariencia marmórea ( <i>al-ruḥām</i> ).
<i>Calagurris</i>	Segunda mitad del siglo III. Pervivencia estructural parcial.	Se alude a su reconstrucción en el siglo X en BM, II, 241/398.
<b>Calatrava</b>	Sin evidencias arqueológicas claras	Ciudad fortificada en KŞ, 81/69.
<i>Carthago Nova</i>	Siglo IV-V	
<i>Carmo</i>	Muralla altoimperial. Pervivencia estructural parcial.	La ciudad “está rodeada por una muralla de piedra, de construcción antigua” y “a lo largo de esta muralla corre una fosa muy profunda que data de la antigüedad, y cuyo terraplén se una a la muralla”, “en la muralla Oeste

		hay una torre conocida bajo el nombre de <i>al-Burg al-Agamm...</i> de la muralla Norte hay otra más alta, que recibe el nombre de Samarmala” en RM, 461/190.
<b>Conimbriga</b>	Siglo IV. Pervivencia estructural parcial.	
<b>Corduba</b>	Siglo III-VI	Muralla antigua de piedra, muy sólida y de trazado circular en KŞ, 78/65.
<b>Gerunda</b>	Siglo V. Pervivencia estructural total.	
<b>Gigia</b>	Siglo III/V. Sin pervivencia estructural.	
<b>Guadalajara</b>		Muro de piedra en KŞ, 81/69.
<b>Hispalis</b>	Sin evidencias arqueológicas de muralla romana	Julio César sería el constructor de sus murallas en KM, 1514/31-3; RM, 58-9/25; NT, I, 157/I, 55.
<b>Ilici?</b>	Siglo VII. Sin pervivencia estructural.	
<b>Ilipla</b>		Ciudad antigua y con muralla en KŞ, 80/68.
<b>Itálica</b>	Siglo III-IV. Pervivencia estructural parcial.	
<b>Legio</b>	Mrallas altoimperiales y tardoantiguas.	
<b>Lepe</b>		Ciudad antigua y con muralla en KŞ, 80 /68.
<b>Lucus Augusti</b>	Siglo V. Pervivencia estructural total.	
<b>Malaca</b>	Finales III-IV. Sin pervivencia estructural.	
<b>Medinaceli</b>		Muralla en KŞ, 81-2/70.
<b>Munigua</b>	Finales III-IV. Pervivencia estructural parcial.	
<b>Myrtilis</b>	Siglo V. Sin pervivencia estructural.	
<b>Olisipo</b>	Segunda mitad siglo IV-V. Pervivencia estructural total.	
<b>Pax Iulia</b>	Muralla altoimperial. Pervivencia estructural parcial.	
<b>Pollentia</b>	Siglo V. Sin pervivencia estructural.	
<b>Segobriga</b>	Muralla altoimperial. Pervivencia estructural total.	
<b>Toletum</b>		Muralla sólida en KŞ, 81/69. <i>Antonius (Antuniš)</i> sería el constructor de su muralla en MU, V, 181/207.
<b>Tarraco</b>	Muralla altoimperial. Pervivencia estructural total.	Se indica que muchas de sus antigüedades permanecen a la vista sin haber sufrido graves desperfectos, entre ellas, las murallas. “Sus murallas son de mármol blanco y negro, y sería difícil encontrar otras semejantes”, en Idrīsi, 191/231y RM, 392/153
<b>Tiermes</b>	Finales siglo III. Sin pervivencia estructural.	
<b>Uxama</b>	Siglo IV. Pervivencia estructural parcial.	
<b>Valentia</b>	Siglo VI-VII. Pervivencia estructural parcial.	



## ACUEDUCTOS DE *HISPANIA* MENCIONADOS EN LAS FUENTES ÁRABES

(Datos tomados de Fernández Casado, 2008 (1972); Sánchez López, 2008, Sánchez López y Gozalbes Cravioto, 2012 y Martínez Jiménez, 2013)

Acueductos	Noticias arqueológicas	Noticias árabes
<b><i>Aurgi (Jaén)</i></b>	Contaba al menos con dos acueductos, cuyos restos eran visibles durante época moderna y que subsistieron hasta época reciente.	Al-Muqaddasī alude a doce fuentes, tres de ellas significativas: “una fuente abundante de agua dulce, recubierta de una bóveda de albañilería, que data de la antigüedad; se derrama en un gran estanque, cuya agua servía para alimentar varias termas”, y menciona una segunda fuente llamada “ <i>Ain al-balāt</i> , que está recubierta de una sala abovedada, de construcción antigua”, y una tercer caudal de agua, en RM, 183/88-9. El <i>Dikr</i> , 46/52 alude a Jaén como una estación termal importante.
<b><i>Baelo Claudia</i></b>	Siglo I.	
<b><i>Barcino</i></b>	Siglo I y II. Dos conducciones que derivan de un mismo acueducto. La conducción de Moncada está atestiguada por fuentes medievales que aluden a arcos antiguos o <i>aquaria</i> y cita a Mayer y Rodá, 1977 y Miró y Orengo, 2010. Paralelo a él iba un conducto del siglo XI que abastecía agua al palacio de los condes. Una ramificación de éste es la conducción de Collserola.	
<b><i>Corduba</i></b>	5 conducciones de época romana o post-romana. El acueducto de Valdepuentes, bien documentado e identificado con el <i>Aqua Augusta</i> a la que aluden algunas inscripciones. El <i>Aqua Maximiniana</i> era un conducto que servía para abastecer el palacio de Cercadilla, convertido posteriormente en la Iglesia de San Ascicio. El acueducto de Arroyo Pedroche, identificado como <i>Aqua Nova Domitiana</i> , cuyo recorrido no resulta del todo claro. Otro acueducto es el documentado en la estación de autobuses y que abastecía al suburbio oeste de Córdoba. El último es el conducto del Alcázar, documentado en la sección excavada en la Puerta de los Gallegos y en Vial Norte.	Se menciona una acequia ( <i>sāqiya</i> ) que abastecía de agua a una iglesia, que sirvió de refugio a unos cristianos durante la conquista islámica de Córdoba, seguramente la iglesia de San Ascicio. KSI, 144 y NT, I, 262. Se alude también en AM, 63/67-8, a que ‘Amir b. Amr al-Qurasī al-Abdarī construyó en el siglo VIII un <i>qanāt ‘Amir</i> situado seguramente en el oeste de la ciudad y que abastecía una fortaleza ( <i>ḥazr</i> ) construido en una almunia ( <i>munya</i> ) de su propiedad. Reconstrucción y reaprovechamiento de canales y acueductos romanos en época Omeya para abastecer el Alcázar por ‘Abd al-Raḥmān II y ‘Abd al-Raḥmān III en MU, II-I, trad., Makki y Corriente, 2001, 140r-v, CAN, 57/126; ‘Arīb b. Ṣa‘īd, MUJ, 96v/154; BM, II, 182/289 y NT, I, 464/trad. Rubiera, 1981, 122. Otra conducción abastecía la almunia <i>Dār al-Naū’rā</i> en <i>Analectes</i> I, 371/trad., Arjona, 1982, 99. También las obras del califa al-Ḥakam II para abastecer de agua potable la Mezquita aljama, BM, II, 240 y 396-7/trad., Arjona, 1982, 143.
	Cuatro acueductos: (el de los Milagros, el de San Lázaro, el de Cornalvo y el de las Abadías).	<i>Rasis</i> , 71-2, señala que los Césares y reyes de la antigüedad se dedicaron a “fazer y aduzir las aguas de muy lexos e por muy grant maestría, por muy grant fuerça”. KM, 1519/34-5, alude “a las aguas a ella conducidas”. IQT, 54/trad., Torres Calzada, 2014, 243, indica que los reyes antiguos

<b>Emerita</b>	Abandonados durante los siglos V y VI seguramente. El de los Milagros abastecía la ciudad desde el Oeste, cruzando el río Albarregas. Los de San Lázaro y Cornalvo abastecían la ciudad desde el Este, internándose en la ciudad por el sector del Teatro y el Anfiteatro.	“dejaron constancia de su poder trayendo agua desde fuera mediante la construcción conocida por ‘La Brillante’ ( <i>al-Barīqa</i> )”, y que podría aludir al acueducto de Los Milagros o de San Lázaro puesto que ambos cruzaban el río Albarregas ( <i>Barraeca</i> ). Idrīsī, 182/220-1 y RM, 518-9/211, describen un canal ( <i>sāqiya</i> ) que transporta el agua entre la ciudadela ( <i>qaṣr</i> ) y la Casa de la Cocina ( <i>Dār al-ṭabīj</i> ). Igualmente KY, 221/148-9 y <i>Dikr</i> , 57/63-4. Ellos emplean el término <i>arḡālāt</i> (arcuaciones) para definir una estructura compuesta de columnas y arcos (conformando dos niveles), que se eleva en el aire, encima de la cual circulaba el agua. Idrīsī y RM describen además lo que parece ser un puente o un acueducto situado al Oeste de la ciudad, acaso el puente sobre el Albarregas y el acueducto de los Milagros.
<b>Gades</b>	El acueducto romano transcurría desde Tempul hasta el antiguo puente de Zuazo, alcanzando finalmente unos depósitos rectangulares que aun existían en el siglo XIX, junto a las Puertas de Tierra y que se encuentran bien documentados por distintos autores y eruditos de los siglos XVI en adelante.	Descrito como un puente ( <i>qanṭara</i> ) de treinta arcos ( <i>qūsā</i> ) que transportaba agua desde Tempul ( <i>Ṭanbīl</i> ) hasta Cádiz, en concreto hasta unas cisternas situadas en el alcázar gaditano, discurriendo por las montañas y el Océano mediante pilares, arcos, puentes, tramos subterráneos y sifones construidos en piedra y ensamblados con plomo. Su constructor habría sido Alejandro Magno/Dul-Qarnayn según unos o, según otros, un mítico rey godo denominado <i>Sant Bāṭar</i> o <i>Sanb.ṭarīn</i> (¿San Pedro?) o una anónima princesa gaditana. En KY, 236 y 238/157-9, <i>Dikr</i> , 65-6/72 y MB, I, 212, y IV, 290-1/75-6 y 235-7. NT, I, 202 y 243-8/I, 77 y 257-63.
<b>Italica</b>	Contaba con dos acueductos que contaban con tramos <i>arcuaciones</i> y puentes y que abastecían la ciudad antigua y la ampliación adrianea, donde desembocaba en una gran cisterna.	
<b>Labla (Niebla)</b>	Se conservan evidencias de la construcción subterránea y de algunas <i>arcuaciones</i> en <i>opus incertum</i>	
<b>Onuba (Huelva)</b>	Se ha documentado un tramo del sistema de captación de aguas subterráneas, pozos de registro, un depósito y un tramo de <i>specus</i> .	“Está abastecida de agua por un acueducto, formado por arcadas de ancha abertura, que atraviesa altas montañas. El agua es conducida hasta la parte más baja de la ciudad, y sirve para el riego de una parte de sus jardines. No se sabe exactamente de dónde viene esta agua”, RM, 63/44.
<b>Recopolis</b>	Habría estado en uso hasta la Guerra Civil, pero sólo se conocen algunas evidencias escasas y por prospección arqueológica.	
<b>Segovia</b>	Siglo I. Una continuidad indeterminada. Reparaciones posteriores.	Se alega una destrucción en el 1071 por el rey de Toledo al-Maimun, aunque no se apuntan para ello ninguna fuente árabe que remita la noticia. Véase al respecto Somorrosto 1820, 237 o Fernández Casado, 2008, (1972), 65

<b>Septa (Ceuta)</b>	Los restos del acueducto han desaparecido en la actualidad, pero eran todavía visibles (al menos un puente de tres arcos de 15 metros) en 1901.	Descrito por KM, trad. Slane, 1901, 203-4, que refiere su antigüedad, y señala que discurría junto al mar hasta llegar a la antigua iglesia de la ciudad, luego convertida en la mezquita mayor.
<b>Sevilla?</b>	Los restos eran visibles hace siglos y destruido progresivamente en el XIX y XX. Según A. M <sup>a</sup> Canto, 1979, el acueducto sería entero de época musulmana.	Fue reparado por Califa almohade en 1187 según la crónica de Ibn Šāhib al-šalāt (fallecido después del año 600/1203) según Fernández Casado, 2008, (1972), 159-160.
<b>Sexi (Almuñécar)</b>	Siglo I. Se conservan los restos del acueducto y varios de sus tramos con arcadas. Las dudas en cambio persisten acerca de la identificación del lugar concreto en el que se verterían las aguas.	Una acequia ( <i>sāqīya</i> ) que llevaría el agua hasta la fortaleza y un ídolo ( <i>šanam</i> ) construido en piedra y yeso ( <i>al-hayāra wa-l- y.đ</i> ), de sólida factura; su altura era superior a los cien codos, según TA, 90/trad. Sánchez Martínez, 1976, 57. Un edificio ( <i>banā'a</i> ) cuadrado que se asemeja a una columna ( <i>kā-l-šanam</i> ), de ancha en su base y estrecha en la parte superior y un acueducto compuesto de muchas arcadas construidas en piedra muy dura ( <i>qanāṭ.r kaṭīra m'aqūda min al-hayar al-đ.l.d</i> ) según Idrīsī, 199/242-3. Se alude a un gran castillo de agua ( <i>daimās</i> ) en RM, 548-9/225-6.
<b>Tarraco</b>	Tres acueductos. El <i>Pont del Diable</i> , cuyos restos ya fueron identificados por Pons d'Icart en 1572 y que hoy en día se interpretan como parte del acueducto de Francolí. Los otros dos acueductos son los de Gaià y el que abastecía al suburbio de la ciudad, ambos mal conocidos.	“[Ibn Gālib afirma que el acueducto de Tarragona] transportaba el agua ( <i>m.nhā mā kān min yalbhum al-mā'a</i> ) desde el mar hasta la ciudad por un ligero desnivel y de la manera más admirable, y servía para poner en movimiento los molinos de la ciudad, siendo uno de los edificios más sólidos, magníficos y artificiosos jamás construido ( <i>đalik min a'a'yib mā š.n'a</i> )”, en NT, I, 202/I, 77. También <i>Dīkr</i> , 72/78 y RM, 392/153, que alude a los molinos.
<b>Valencia</b>	Tramo de <i>specus</i> del acueducto romano localizado en Carrer de Quart, tiene materiales de época romana hasta el siglo XI, lo que indica que estuvo en funcionamiento hasta esa fecha.	
<b>Valeria (Cuenca)</b>	Posee un Ninfeo destacado y uno de los ramales abovedados del acueducto y que finalizaba en este Ninfeo era visible puesto que es descrito desde el siglo XVI. El acueducto es descrito en los siglos XVIII y XIX.	
<b>Zaragoza</b>	Hay pocas evidencias y debate acerca de su curso, por el norte cruzando el río, o quizás más probablemente, tomado desde el Huerva, como apuntan Escudero y Galbe, 2011.	

TEMPLOS E IGLESIAS DE *HISPANIA* MENCIONADOS EN LAS FUENTES  
ÁRABES.

Ciudad	Noticias arqueológicas	Noticias árabes
<b>Acci (Guadix)</b>	Quizás la iglesia de San Vicente en la que se conserva una inscripción de su consagración durante el octavo año de reinado de Recaredo. <i>Pseudo</i> , introd., 67.	Iglesia denominada <i>al-Wazq'a</i> o <i>al-Mar.d.qa</i> construida por Recaredo en las proximidades de Guadix según una inscripción que había en el lugar. En KM, 1522; RM, 124 y 394/71 y 161; <i>Pseudo</i> , XV, 8-9 que indica que la iglesia “ <i>nomine Pictam</i> ”. También KĀ, IV, 560/40 y <i>Rasis</i> , 258, que se limita a señalar que construyó varias iglesias.
<b>Abfīr (Badajoz)</b>		“Tumba del Mártir” ( <i>qabr aš-šahīd</i> ) cerca de Badajoz que es antigua y en la que, al levantar alguna de las losas de la cubierta se puede ver el cadáver todavía intacto en el que el cabello todavía sigue creciendo, en RM, 93/16, que la sitúa en <i>Abfīr</i> , una fortaleza cercana a Badajoz no identificada.
<b>Almonaster la Real (Huelva)</b>	Conjunto de materiales preislámicos (varias columnas, piezas visigodas significativas decoradas con diferentes motivos: roleos, rosetas, palmetas, pavos reales y cruces cristianas) reutilizados en la mezquita del siglo X y que apuntan a la existencia de un edificio cristiano preislámico.	El topónimo <i>al-Munastir</i> haría referencia a un monasterio o enclave cristiano previo a la construcción de la mezquita.
<b>Cabo de San Vicente</b>	La zona cuenta con una amplia tradición sacra y es mencionada por autores clásicos como el Promontorio Sacro ( <i>hieron akroterion</i> ). Además, el cuervo es de hecho uno de los símbolos de este santo.	La Iglesia de los Cuervos ( <i>kanīsāt al-gurab</i> ) emplazada a siete millas de distancia del Cabo de San Vicente y vinculada al culto de este santo en Idrīsī, 180-1/218, que además destaca su fama como lugar de peregrinación de cristianos, las atenciones que brindan los clérigos, y las tradiciones relativas a diez cuervos que siempre estaban en la Iglesia. También mencionada como <i>ecclesia Coruorum Sancti Vicentii</i> en <i>Pseudo</i> , VIII, 7-8.
<b>Caesaraugusta</b>	La leyenda de los mártires cristianos, dieciocho, entre ellos santa Engracia, muertos por las persecuciones de Diocleciano a comienzos del siglo IV. La noticia de su muerte y el culto a sus tumbas se desarrolló durante época visigoda.	Quizás se pueda relacionar con la supuesta presencia en la ciudad de Ḥanaš b. ‘Abd Allāh aš-Šan’ānī y ‘Alī b. Rabāḥ al-Lajmī, dos de los más ilustres <i>tab’ies</i> , enterrados en la ciudad. E igualmente se puede vincular con la tradición recogida por varios autores acerca de que en la ciudad no podían entrar serpientes en TA, 23/trad., De la Granja, 1966, 12; NT, I, 121/I, 64-65.
<b>Carthago Nova</b>	Quizás podría corresponder con la <i>Torre Ciega</i> de Cartagena, aunque la descripción no encaja con el dibujo que conservamos del monumento en el siglo XVIII. Más bien parece tratarse del monasterio de San Ginés de la Jara.	Un convento ( <i>dayr</i> ) que guardaba los restos de una mártir muy venerada por los cristianos. Destacaba por su cúpula ( <i>qubba</i> ) que, por un extraño fenómeno, no podía ser sobrevolada por ningún pájaro hasta que unos cristianos procedentes de Francia ( <i>Ifrany</i> ) llegaron al convento y se llevaron las reliquias de la mártir y entonces el encantamiento se disolvió en TA, 6/trad. Molina López, 1986, 262-3 y RM, 462/182.
<b>Constantina (Sevilla)</b>	Sin evidencias arqueológicas.	RM, 330/172, señala que Constantina “era una gran ciudad, muy antigua, que conserva restos de iglesias”.
	La iglesia de San Acisclo ha sido identificada con el complejo de	AM, 61/65; <i>Fath</i> , 59/57; BM, II, 244-5/378; <i>Dikr</i> , 29/42-3; NT, I, 560-1/I, 217-8 indican que

<p><b>Corduba</b></p>	<p>Cercadilla. Se ha atestiguado el saqueo masivo de las estructuras de <i>opus caementicium</i> con vistas a la obtención de cal datadas a finales del siglo VIII coincidiendo por tanto con la construcción de la Mezquita. La mayoría de las columnas y capiteles empleados en la construcción de la mezquita debían provenir de la arquitectura civil y eclesiástica de época tardoantigua, concretamente de iglesias y basílicas que ya hacían uso de columnas romanas reutilizadas, y que habrían sido destruidas durante la conquista musulmana o desmanteladas <i>ex profeso</i> para la nueva construcción de la mezquita.</p>	<p>sobre el solar de la actual mezquita existió una gran iglesia (<i>kanīsa kabīra</i>), llamada de <i>Šant B.n.ŷ.n.t.</i>, y que tras la conquista islámica, cristianos y musulmanes compartieron espacio de culto hasta el año 169/785, cuando el emir ‘Abd al-Raḥmān I decidió construir la Mezquita Aljama, compró la iglesia a los cristianos y la demolió, construyendo en su lugar el primitivo oratorio. <i>Fath</i>, 20-1/14 y KSI, 141, 143-4, entre otros, aluden a la iglesia de San Acisclo (<i>Šant Aŷilluḥ</i>) sirvió de refugio al gobernador visigodo y sus hombres tras la conquista de la ciudad. Allí consiguieron resistir por varios meses hasta que finalmente los musulmanes le prendieron fuego a la iglesia y quemaron parte de lo que había en ella, obligándoles a salir. También es denominada como Iglesia del Incendio o como Iglesia de los Cautivos.</p>
<p><b>Daroca</b></p>	<p>Se ha apuntado la posibilidad de que la noticia hiciera referencia a la iglesia colegial de Santa María de los Corporales de Daroca.</p>	<p>En las inmediaciones de Daroca se alude a la Iglesia de <i>Abarūniya</i>, una maravilla de construcción que tiene 360 puertas en RM, 235/96.</p>
<p><b>Emerita</b></p>	<p>Basílica de Santa Eulalia, santuario tardorromano y visigodo situado extramuros, había sido parcialmente abandonada y destruida. Se construye un pozo de noria en el centro de su recorrido en época musulmana (siglos IX-XI, sin especificar). La iglesia de Santa María bajo la advocación de <i>Sancta Ierusalem</i> debía situarse justamente donde hoy se alza la Catedral y sería la <i>Eclessia senior</i> de Mérida. Se conserva un epígrafe en el que se alude a una iglesia dedicada a de Santa María bajo la advocación de <i>Sancta Ierusalem</i> y que también es mencionada por los autores árabes. Algunas de las las pilastras del <i>xenodochium</i> construido por el obispo Masona se encontrarían reutilizadas en el Aljibe de la Alcazaba.</p>	<p><i>Rasis</i>, 191-2, menciona una “iglesia de Merida, la que llaman la mas sotil” y en <i>Pseudo</i>, VII, 37-41, aparece como <i>Delicata</i>. En otro pasaje (<i>Pseudo</i>, X, 10-11) se alude a “<i>ad ecclesiam Sancte Eulalie nomine delicatam</i>”. Habría sido construida en tiempos de Diocleciano. También se alude a una iglesia en la que Mūsā ibn Nuṣayr habría hallado piezas y objetos fabulosos como la piedra reluciente y la jarrita de ajofar, procedentes del saqueo de Jerusalén en época preislámica. En TA, 8/trad. Valencia, 1986, 118; <i>Dikr</i>, 88-9/95; KSI, 139/trad. de Santiago, 1973, 41-2; BM, II, 17; <i>Fath</i>, 35/28; al-Ḥimyarī, <i>Rawḍ</i>, 519 /212-3; <i>Fath</i>, 35/28; RI, 119-120/112-3; <i>Rasis</i>, 76-8 y 143.</p> <p>BM, II, 14/21-22, alude a la existencia de monumentos, palacio e iglesias (<i>kanā’is</i>) en la ciudad.</p>
<p><b>Faro</b></p>		<p>Se menciona una iglesia con enormes columnas de plata de gran altura y perímetro, de tal manera que “es imposible que una persona abarque con los dos brazos una de ellas”, en <i>Ātār</i>, 364/trad. Roldán Castro, 1990, 129. Y MB, III, 367/210 que alude en cambio a Santa María de Albarracín.</p>
	<p>El <i>Herakleion</i>, del que no resulta clara su evolución en época medieval, si fue destruido, si</p>	<p>Una iglesia (<i>kanīsa</i>) conocida con el nombre de</p>

<b>Gades</b>	pereció sepultado bajo las aguas o si acabó siendo transformado y cristianizado. San Fructuoso fundó un monasterio en la isla de Cádiz. La identificación entre Hércules y San Pedro también parece ser otro factor a tener en cuenta.	San Pedro ( <i>Šant Bāṭar o Bītur</i> ), situada en uno de los extremos de la isla de Cádiz en el <i>Dikr</i> 65/71 y RM, 448/173-4.
<b>Hispalis</b>	Iglesia de Santa Rufina y Justa, mártires de la ciudad. Acaso un complejo episcopal ubicado en el centro de la ciudad, pero sin evidencias arqueológicas claras.  Iglesia de Santa Jerusalén ocuparía el mismo solar en el que luego se edificó la mezquita de Ibn Adabbás.	“Iglesia ( <i>kanīsa</i> ) de <i>Rabīna</i> o <i>Rubayna</i> ”. En esta iglesia vivía ‘Abd al-‘Azīz junto con su esposa, la viuda de Don Rodrigo, y de ella salió una mañana para dirigirse a un edificio contiguo denominado igualmente como iglesia o Mezquita de <i>Rabīna</i> o <i>Rubayna</i> ( <i>al-mašyīd Rabīna</i> ) para cumplir con la oración del alba, y allí fue finalmente asesinado por sus enemigos. En IQ, 11/8; Ibn Abī-l-Fayyād, texto árabe y trad., Álvarez de Morales, 1978-1979, 50/86; <i>Fath</i> , 43/31-2; BM, II, 24; NT, I, 281.
<b>Iqlīm al-Aṣnām (Sidonia, Cádiz)</b>		<i>Iqlīm al-Aṣnām</i> o distrito “de los Ídolos” situado en la zona de Sidonia en la provincia de Cádiz por MB, I, 212/75-6 y NT, I, 124.
<b>Lorca</b>		Se alude a una iglesia que contaba con un olivo maravilloso que florecía y sus frutos maduraban en un solo día y que era muy conocido y visitado, en TA, 7-8/trad. Molina López, 66; <i>Āṭār</i> , 373/trad. Roldán Castro, 1992, 44-5; RM, 512/206, que alude al olivo y al monte, pero no menciona la Iglesia.  El robo de una langosta de la iglesia principal de la ciudad ( <i>kanīsat al-markaz</i> ) en la que se encontraba desencadenó una plaga, en TA, 2/Molina López, 1972, 47-8 y <i>Āṭār</i> , 373.
<b>Marsā Hāsīm (Mértola)</b>	<i>Marsā Hāsīm</i> ha sido identificado por E. Lévi-Provençal con el yacimiento de Castro Marim en la desembocadura del Guadiana. El enclave goza de una antiquísima tradición como lugar sacro. También podría hacer referencia al complejo religioso de la antigua Mértola, levantado sobre el foro y compuesto de un rico baptisterio y de una posible basílica.	“ <i>Marsā Hāsīm</i> es una antigua fortaleza donde hay ruinas antiguas, así como una gran iglesia que fue construida bajo el reinado del César Diocleciano ( <i>Qasliyān</i> )”, en RM, 569/232 y <i>Rasis</i> , 191-2.
<b>Onuba</b>		Una gran iglesia venerada por los habitantes que sostienen que contiene los restos de uno de los Apóstoles en RM, 63/44.
<b>Saltés</b>		Se alude a la presencia de cristianos y a que en la isla había “lugares de culto que databan de la antigüedad” en RM, 343-4/136.
<b>Santiago de Compostela</b>	El descubrimiento del sepulcro del Apóstol Santiago habría tenido lugar durante el reinado de Alfonso II, /791-842)	Iglesia de Santiago ( <i>kanīsa Šant Yaḡūb</i> ) en Compostela. Los autores árabes se hacen eco de las tradiciones cristianas relativas al origen y llegada del apóstol. Por ejemplo, RM, 348/141-2.
		“La iglesia de Toledo que llaman la de los rreys, e que los christianos llaman santa Leocadia”, <i>Rasis</i> , 191-2; <i>Pseudo</i> , VII, 37-41,

<p style="text-align: center;"><b>Toledo</b></p>	<p>La basílica de Santa Leocadia solo se conoce a través de las fuentes y descripciones visigodas. Estaría ubicada supuestamente en la Vega Baja de Toledo.</p> <p>La Iglesia de San Ginés, construida sobre una estructura hidráulica de época romana y que ha sido identificada como la “Cueva de Hércules”.</p> <p>Varias piezas visigodas procedentes de las iglesias toledanas fueron reutilizadas en el puente y en el sector de la Puerta de Alcántara.</p>	<p>denominada como Iglesia del Rey (<i>kanīsat al-mālik</i>) en RM, 569/232. Habría sido construida también bajo el reinado de Diocleciano. Según la <i>Pseudo</i> es <i>nominata Diuitum ecclesia, que dicitur Sancta Leocadia</i>.</p> <p>Esta iglesia debe ser acaso la misma que aparece vinculada con el botín hallado en la Casa de los Cerrojos puesto que algunos autores aluden también a una “Casa de los Reyes” (<i>bayt al-mulūk</i>) donde se habrían encontrado las coronas votivas visigodas o un conjunto de libros, mientras que otro autor indica que el botín fue hallado en “la iglesia más grande de Toledo” en KI, 48-9/64.</p> <p>Una noticia vincula la Mesa de Salomón con un objeto de la liturgia habitualmente donados por los nobles cristianos en KSI, 149/E. de Santiago, 1973, 58-9; RM, 393-4/159 y NT, I, 272. .</p> <p>También se señala que <i>Antus</i> o <i>Antonius</i>, señor de Toledo en época preislámica, renovó la Iglesia de Toledo en Rasis, 162-3, y que el rey Wamba ordenó construir varias iglesias en Toledo en <i>Rasis</i>, 272; MU, V, 182/208 y <i>Pseudo</i>, XVIII, 6-9.</p> <p>En el año 257/871 toledanos solicitaron al emir poder reconstruir el alminar de la mezquita e incorporar la iglesia contigua al oratorio musulmán, en MU, ed. Makki, 1973, 327.</p>
<p style="text-align: center;"><b>Tolmo de Minateda</b></p>	<p>Expolio, destrucción parcial y reocupación como espacio doméstico de la basílica cristiana.</p>	
<p style="text-align: center;"><b>Valentia</b></p>	<p>El complejo episcopal de l’Almoína. El mausoleo cristiano será reconvertido en <i>hammam</i>, posteriormente al siglo IX o X.</p>	

D).- NOTICIAS ÁRABES SOBRE ESTATUAS E IMÁGENES

ANTIGUAS EN AL-ANDALUS

Localización	Identificación	Noticias árabes
<b>Alamín, Toledo</b>	Sanguijuela de cobre encontrada entre el barro de un pozo.	Cuando arrojaron la sanguijuela de nuevo al pozo el agua volvió a ser limpia Véase TA, 183; <i>Ātār</i> , 369/143; RM, 395/162.
<b>Almería</b>	Puerta del Águila	Había un águila de piedra que estaba allí desde los tiempos antiguos en <i>Analectes</i> , I, 102/I, 51.
<b>Astigi (Écija)</b>	Estatuas de piedra esculpidas de mármol blanco	Dispuestas en la muralla de Écija a modo de soldados en MU, V, 33/53; RM, 53/ 20-1.
<b>Aurgi (Jaén)</b>	Toro de mármol colocado en la ciudad de Jaén, en el Baño del Toro.	RM, 183/88.
<b>Corduba</b>	Puerta de la Estatua o Puerta del Puente. Representa a Virgo/Venus, señora ( <i>ṣāḥiba</i> ) de Córdoba.	La imagen de la Puerta de la Estatua fue colocada por los más antiguos de los sabios de la ciudad, según BM, III, 13-5/trad. F. Maillo, 1993, 21. Otra tradición se refiere a la estatua en el momento de la conquista islámica de Córdoba: AM, 24; BM, II, 9-10/14-6, así como KĀ, IV, 563; Jiménez de Rada, <i>De Rebus</i> , 110; Cr. 1344, 138-9 y NṬ, I, 261-2. Uno de los caballeros de ‘Umar ibn Hafṣūn arrojó su lanza contra la estatua en AM, 131-2. También mencionada en RM, 79/48.
<b>Corduba</b>	Imagen del León, Torre del León o Puerta de los Leones en el alcázar cordobés.	Emplazada acaso en el ángulo suroccidental dando nombre a una torre y a una puerta <i>Fath</i> , 20-21/13-4 y KSI, 141 y 143-4.
<b>Corduba</b>	Breve alusión a imágenes en los baños	Ibn Ḥazm, <i>Tawq al-hamama</i> , ed. M. A. Makki, 1993/trad., <i>El Collar de la Paloma</i> , Sánchez Ratia, 2009, 62-3.
<b>Corduba</b>	Puerta de las Figuras en Córdoba, en el camino hacia <i>Madīnat al-Zāhira</i> así como otra con el mismo nombre en el Alcázar califal.	BM, III, 56 y 89.
<b>Estatuas en...</b>	Estatuas ecuestres de metal en “ <i>Gales, Narbona, Galizia, Cartajena, Luçenia y Caliz</i> ” que representaban a reyes armados con una espada y colocados en estas ciudades por Recaredo.	<i>Rasis</i> , 257.
<b>Estatua en Ifranṣa (Francia)</b>	Una gran estatua erigida sobre una columna.	Estatua que detuvo el avance de Musa en <i>Ifranṣa</i> en la que había una inscripción en árabe grabada a modo de advertencia en KM, 1532; <i>Fath</i> , 29/22; KY, 200/134; BM, II, 17/25; RM, 27/34-5; KĀ, IV, 565; Ibn Jaldūn, <i>Histoire des berberes</i> , ed. de Slane, 1978, I, apéndice, 351-2; <i>Analectes</i> , I, 175; RI, 203-4.
		Los autores más importantes que mencionan el Ídolo son: Ibn Hišām, <i>Kitāb al-Tīyān</i> , ed. Lidzbarski, 263-312, ed. Hyderabad 1347 (1928-9), 83 ; <i>Tanbīh</i> , 68-9/101-2; <i>Murūy</i> , I, 257-8 y 364-5; <i>Kitāb Hurūšiyūs</i> , ed. M. Penelas, 2001, 21; KM, 1496/20; MU, ed. M. A. Makki, 1973, 277-8; Ibn ‘Abd al-Barr, <i>Bahyat al-mayalis</i> , ed. M. M. al-Hawli, 1981, III, 180-1/trad. F. N. Velázquez Basanta en J. Abellán, 2005, f.30; al-



<b>Gades</b>	Ídolo o Faro de Cádiz <i>Šanam/manāra Qadis</i> . También conocido como “conçilio”, torre, “estela” o talismán. Habría sido construido por ʿDul-Qarnayn o Hércules.	Idrīsī , <i>Description</i> , ed. R. Dozy y M. J. de Goeje, 1968, 2/1; <i>Mu'rib</i> , 71-2/141; <i>Tuhfat</i> , ed. Ismail al-Arabi, 1989, 61-3/46-7; KY, pp. 219-5/157-62; FA, 25/382; RM, 448-9/173-8; <i>Dīkr</i> , 65-7/71-3; Ibn Abi Zar, <i>Rawḍ al-Qirtas</i> , trad. A. Huici Miranda, 1964, II, 509; Ibn Waṣīf Šāh, <i>Mujtasar al-'Ayā'ib</i> , trad. B. Carra de Vaux, 1984, 311-3; <i>Nujba</i> , 131 y 243/348; Ibn al-Wardī, <i>Jarida</i> , ed. de 1910, 107 o 58?; MB, IV, 290-1/235-7; <i>Āṭār</i> , 369/145-6; KA, 124; WA, V, 324-7; NT, I, 244-5/I, 21, 71-80, 257-263. Y también autores cristianos: <i>Crónica Mozárabe 754</i> , 54, ed. y trad. J. E. López Pereira, 2009, pp. 226-7, la <i>Crónica Pseudo-Isidoriana</i> , <i>Pseudo-Turpin</i> , Jiménez de Rada, Alfonso X, la <i>Crónica del Moro Rasis</i> o la <i>Crónica de 1344</i> .
<b>Granada</b>	Talismán de latón que representa a un caballo montado por un jinete y que giraba con el viento.	KY, 249/170-1.
<b>Hispalis</b>	Estatua en un baño termal de Sevilla frecuentado por al-Mu'tadid.	Ibn Zaydūn, <i>Dīwān</i> , 1932, 86-7; Pérés, 1953, 336.
<b>Ídolo de toro</b>	Ídolo con forma de toro.	Según una profecía de Musa, Tāriq habría de destruirlo una vez desembarcara en la Península en KT, 137.
<b>Ilici</b>	Lobos en piedra en las inmediaciones de Elche	RM, 30/39.
<b>Italica/Hispalis</b>	Imagen de una muchacha, en mármol. Hallada en Itálica y trasladada a uno de los baños de Sevilla	KM, 1517/34; RM, 381-2/149-150; NT, I, 158 y 533/I, 60 y 367.
<b>Labla (Niebla)</b>	Su muralla se apoya sobre cuatro imágenes.	Un ídolo era llamado popularmente <i>Dardiyā</i> , y otro era conocido por <i>Muḥikā</i> en TA, 110 y trad. en Molina, 1982, 251, nota 6, al-Qazwīnī en Molina, 1982, 252 nota 7 y Roldán Castro, 1990, 155; RM, 507-8 /203; <i>Dīkr</i> , 59-60/66
<b>Lamaya, en el distrito de Rayya (Málaga)</b>	Estatua de un hombre.	De su nariz caían gotas de agua y la mujer debía colocar su mano debajo de ella según describe al-Ḥimyarī. Si la gota de agua caía en su mano era prueba de virginidad, pero si no lo era, la gota caería al lado pese a todos los intentos de colocar la mano para recibirla, en RM, 511/204-5
<b>Lorca</b>	Dos toros de piedra considerados talismanes.	Hallados al excavar unos cimientos de unas construcciones antiguas en TA, 2; <i>Āṭār</i> , 373; RM, 512-3/207
<b>Lorca</b>	Una langosta de oro considerada un talismán en el interior de la iglesia principal de la ciudad.	TA, 2; <i>Āṭār</i> , 373 y RM, 512-3/207
<b>Madīnat Ilbīra</b>	Caballo de piedra.	TA, 88/Sánchez Martínez, 1976, 51, y reproducido también por <i>Dīkr</i> , 32/26 y por RM, 28/37.
<b>Madīnat al-Zahrā'</b>	Estatua ( <i>suwara</i> ) en la puerta que representaba a Venus ( <i>Zuhara</i> ) y era un talismán. Fue mandada arrancar por el califa almohade en 585-6/1190.	BM, ed., Huici Miranda, 1953, 158-9; <i>Anónimo de Madrid y Copenhague</i> , 60-1/trad. F. Maillou, 1993, 64, y también MU, trad. Gracia Gómez, 1967, 68 y 153 y <i>Analectes</i> , I, 344/I, 232, que se refiere a ella como un relieve de la favorita del califa.
<b>Malaca</b>	Talismán similar al de Granada pero que, a diferencia	KY, 249/170-1

	de éste, no giraba con el viento.	
<b>Pechina o Ucci</b>	Estatua ( <i>ṣūra</i> )	Los marinos ( <i>al-baḥriyyūn</i> ) se establecieron en la ciudad y “sobre una de las puertas colocaron una estatua semejante a la que se encuentra en Córdoba sobre la Puerta del Puente”, en RM, 79/48.
<b>Qurquba en la cora de Niebla</b>	Estatuas de personas y representaciones de naves colocadas en la puerta de la ciudad.	Son “obra y hechura de los antiguos ( <i>al-awwal</i> )” y representaban a los <i>mayūs</i> y sus naves en MU, ed. Makki, 2003, 456-7/Makki y Corriente, 2001, 187r.
<b>Toletum</b>	Imágenes de guerreros musulmanes en un paño o lienzo halladas en la Casa Cerrada y consideradas talismanes ( <i>ṭalismāt</i> ).	KT, 140-1; FM, 234. Aparece en el <i>K. al-imama</i> , 125, 128-9; IQ, 7/5; <i>Fath</i> , 12-13/7-8; KI, 42-3/53-54; KSI, 131-2; BM, II, 3; <i>Dikr</i> , 93-4/99-101; RM, 34 y 393/10 y 158; KĀ, IV, 567; NT, I, 242-243/I, 257-63. Recogen el relato Jiménez de Rada, <i>De Rebus</i> , 99-100 o <i>Cr. 1344</i> , 103-106.
<b>Toletum</b>	Imagen de toros considerados talismanes ( <i>ṭalismāt</i> ). A veinte millas al Oeste de Toledo. Ṭāriq se subió a uno de ellos para pasar revista a su ejército.	<i>Āṭār</i> , 367/134 y RM, <i>Rawḍ</i> , 394/161-2.

## V. CLASIFICACIÓN DE CONCEPTOS SOBRE RECEPCIÓN DE LA ANTIGÜEDAD:

### OLVIDO Y MEMORIA

Olvido: conceptos	Definición
<b>Abandono</b>	El simple olvido en el que caen algunas ciudades y monumentos y que tiene su reflejo en la gruesa capa de sedimentos depositados sobre algunas de las ruinas preislámicas de al-Andalus. Cuando los musulmanes se establecen en ellos lo hacen olvidando el pasado del lugar y obviando quizás las pocas evidencias materiales que quedaban visibles y que no permitieron en ningún caso una identificación de las ruinas.
<b>Amnesia</b>	La amnesia es un olvido “involuntario” o una “ignorancia” de conceptos e ideas que resultan propias y naturales del mundo clásico, pero que parecen haber caído en desuso hasta desaparecer dentro del mundo islámico, como consecuencia de los cambios culturales y religiosos que se sucedieron en el Mediterráneo.
<b>Olvido selectivo</b>	Un olvido selectivo hacia determinados aspectos de la antigüedad que, aun siendo visibles o conocidos, son curiosamente obviados. Estas omisiones parecen responder más a factores pragmáticos que ideológicos y en ningún caso parecen que puedan relacionarse con la indiferencia o la falta de interés por el pasado preislámico. El olvido es aquí una “selección” de aquello que se considera aceptable y útil mencionar.
<b>Negación</b>	La negación se refiere a aquellas omisiones en las que es posible aducir un acto voluntario e intencionado que busca borrar y ocultar la antigüedad y sus evidencias. A diferencia de lo visto anteriormente, en este caso cabe destacar causas ideológicas a la hora de olvidar este pasado.
<b>Reescritura</b>	La reescritura supone la construcción de una nueva memoria que busca hacer olvidar los verdaderos hechos, que, aun siendo conocidos, no interesa conservar. Se trata de una forma de olvido mucho más elaborada. En su lugar, se reescribe el pasado, aunque no siempre resulte claro el propósito que se persigue con ello.
<b>Tergiversación</b>	La tergiversación es un proceso más complejo. Implica una reescritura del pasado en busca de hacer olvidar los verdaderos hechos que, aun siendo conocidos a través de las fuentes clásicas o de la arqueología, no interesa conservar. En su lugar se crea un relato que no sólo omite estos datos, generalmente porque resultan “incómodos”, sino que, además, (y esto es lo realmente significativo) tergiversa el pasado y lo falsifica, haciendo que resulte verosímil y de acuerdo a unos objetivos muy específicos.
<b>Destrucción</b>	La destrucción implica la desaparición total de la antigüedad: la destrucción del pasado supone un paso más allá, puesto que exige no sólo su negación, sino su mutilación y eliminación. Atiende a causas religiosas, políticas/militares, pragmáticas (expolio y desmantelamiento) o ideológicas. La destrucción puede tener un valor simbólico y ejemplarizante muy destacado que busca destruir no sólo la evidencia material, sino también su memoria. En estos casos cabe considerar una <i>damnatio memoriae</i> .

<b>Memoria: conceptos</b>	<b>Definiciones</b>
<b>Búsqueda, selección y acopio</b>	La búsqueda, selección y acopio de antigüedades (en su más amplio sentido) son los aspectos más básicos que denotan un aprecio y consideración por el pasado preislámico. En cualquier caso, los criterios por los que se escogen estas obras o piezas son enteramente pragmáticos: criterios científicos, constructivos, estéticos o decorativos.
<b>Reutilización</b>	Tras la búsqueda, selección y acopio de antigüedades cabe señalar de qué forma fueron reutilizados. En estos casos, al ser extraídos, ha perdido con ello buena parte de su conexión con el pasado, y al ser reutilizado, se le ha despojado igualmente de la función y el sentido con el que fue concebido en primera instancia. De este modo, la reutilización implica olvido, destrucción y expolio, pero supone igualmente memoria, preservación y aprecio y, de este modo la antigüedad se hace visible y útil.
<b>Reocupación</b>	La reocupación supone la reutilización de edificios y monumentos. La mayoría de los ejemplos han sido analizados incidiendo en las pautas de continuidad y ruptura con el mundo antiguo. Sin embargo, no se ha reparado en la perspectiva que ofrecen los estudios de recepción de la antigüedad y las razones que cabe aducir para explicar estas reocupaciones.
<b>Reinterpretación</b>	Bajo el término reinterpretación debemos incluir aquellos ejemplos en los que se dota de significado y explicación al pasado para integrarlo en el presente y justificar así su utilidad y sentido. El pasado, por tanto, es reelaborado y alterado, pero también salvaguardado y, desde este punto de vista, supone un paso más allá respecto a la reutilización y a la reocupación
<b>Apropiación</b>	La apropiación es un paso más allá con respecto a la reinterpretación, puesto que no sólo considera útil el pasado, sino que además se cree provechoso y necesario incorporarlo al presente y hacerlo propio. En este sentido, hablamos de una “islamización” del pasado, porque estos elementos son apropiados, siguen manteniendo el fondo y la forma que tenían en la antigüedad, pero son ahora parte indistinguible del mundo islámico y su propio pasado.
<b>Reconstrucción</b>	La reconstrucción preserva la forma y función originaria de las antigüedades, pero también salvaguarda su memoria y garantiza la pervivencia del pasado en el futuro. Por tanto, dentro de esta categoría sitúo aquellas reparaciones de edificios y monumentos de la antigüedad, pero también determinadas actitudes referentes a otras evidencias del pasado: un “gusto anticuario” o coleccionista que habría de entenderse como la valoración y recuperación de antigüedades, motivada tanto por una curiosidad como por un deseo de estudio, de determinar el origen, procedencia y sentido que debieron tener estos objetos antiguos, así como una voluntad de hacer acopio de ellos, coleccionarlos y también preservarlos.

# FIGURAS



Fig. 1: Fresco de los Seis Reyes, Qusayr Amra, Jordania. En Musil, A., 1902, *Kusejr 'Amra und Schlösser östlich von Moab*, Wien, vol. 2, pl. XXVI. The Khalili Research Centre Image Archive).

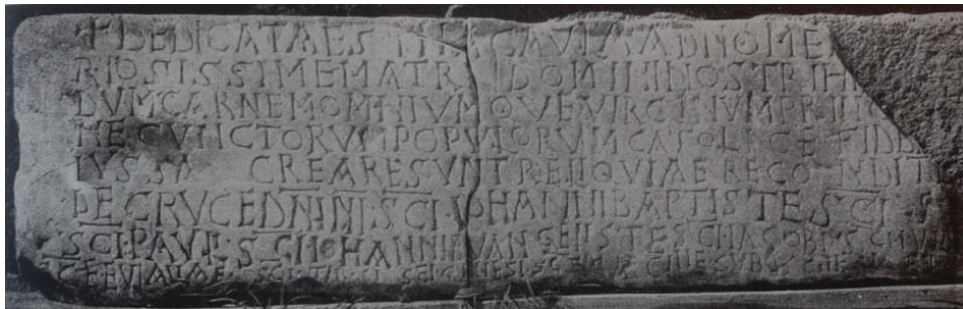


Fig. 2. La inscripción fue descubierta en 1947 en la alcazaba emeritense, retirada y estudiada por J. M. de Navascués y de Juan, 1948, 309-310 y 354, fig.3.



Fig. 3. Cabeza femenina del siglo III d. C procedente de la explanada frontera al Pórtico en *Madīnat al-Zahrā'*. Imagen cortesía de Conjunto Arqueológico *Madīnat al-Zahrā'*/Junta de Andalucía.



Fig. 4 y 5. Ídolo de Mahoma de Sagunto. Estatua de joven togado con *bullae* y conservada en el Museo Arqueológico de Sagunto. Tomada de Aranegui Gascó, 1990, catálogo gráfico, I. 2. Dibujo de Wyngaerde. (Tomada de Kagan, 1986, 193).



Fig. 6. Ataifor con motivo de caballo y ave, proveniente de *Madīnat Ilbira* (Granada). [http://www.qantara-med.org/qantara4/public/show\\_document.php?do\\_id=1242&lang=es](http://www.qantara-med.org/qantara4/public/show_document.php?do_id=1242&lang=es)  
Consultado el 16/03/2016.

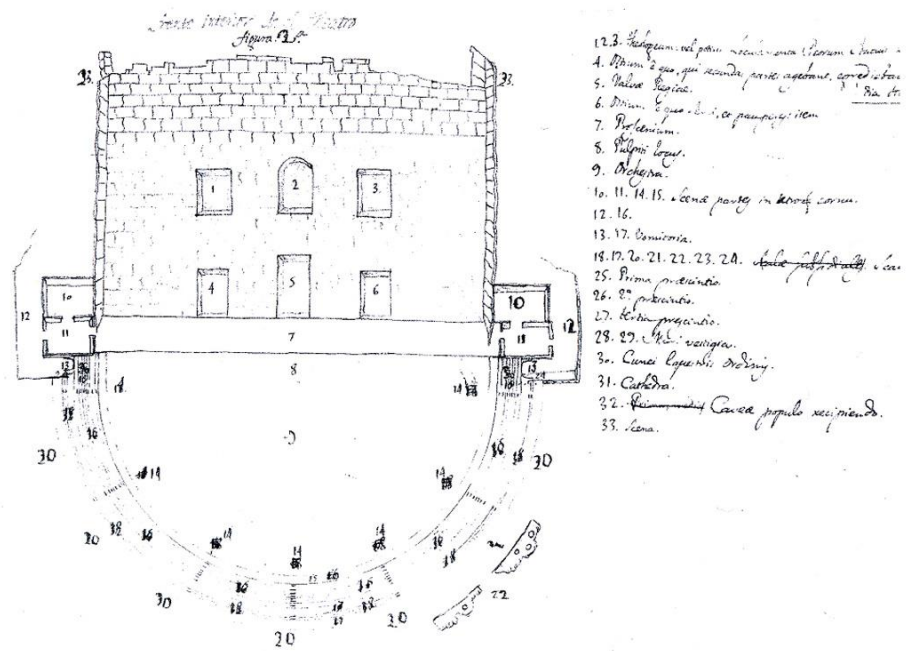


Fig. 7. Teatro de Acinipo, dibujado en detalle en 1750 por el Marqués de Valdeflores.  
[http://www.juntadeandalucia.es/cultura/rutasteatro/galeria\\_a/galeria\\_164.jpg](http://www.juntadeandalucia.es/cultura/rutasteatro/galeria_a/galeria_164.jpg).  
 Consultado el 08/09/2015.



Fig. 8. Anfiteatro de Cádiz, dibujado por A. de Wyngaerde en 1567.  
 Tomado de Kagan, 1986, 302.



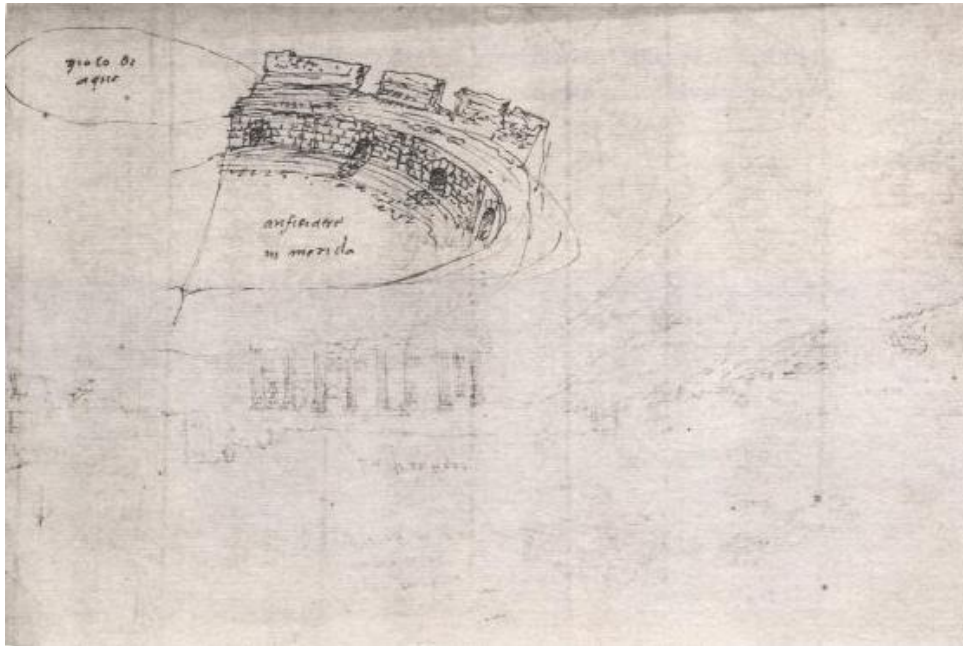


Fig. 9: Dibujo del teatro de Mérida por Wyngaerde, 1567. De R. L. Kagan, 1986, 340.

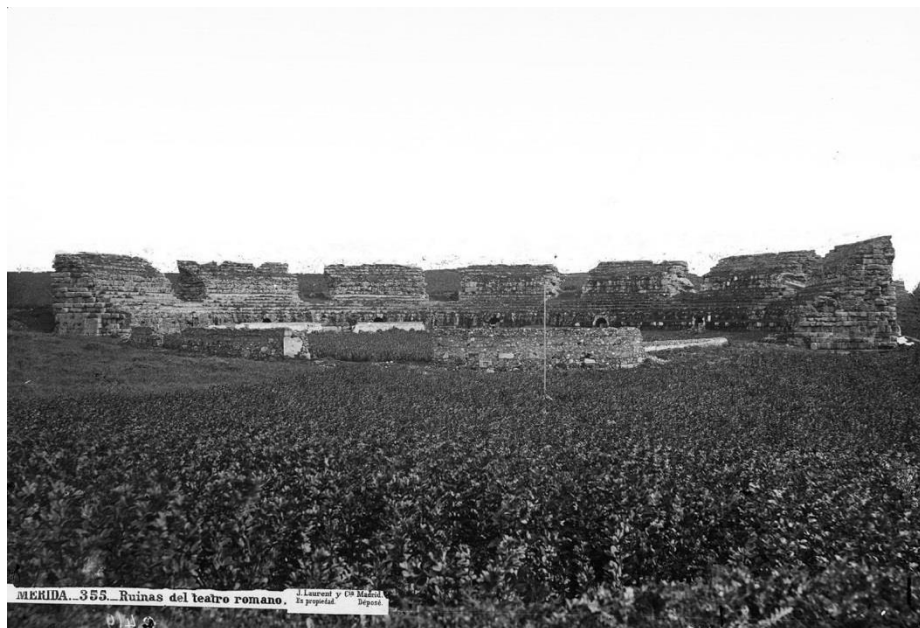
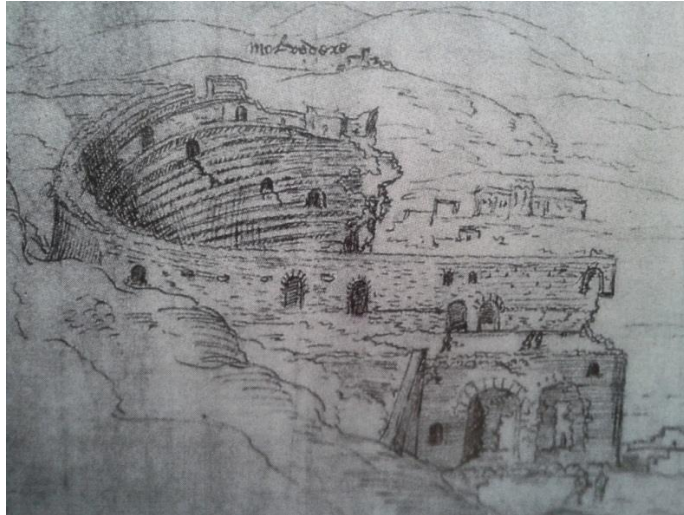


Fig. 10: Fotografía del teatro de Mérida antes de su excavación, por J. Laurent hacia 1867. Solo resultan visibles los vestigios de la summa cavea, las «siete sillas», como eran denominadas popularmente. Archivo y fototeca del Instituto del Patrimonio Cultural de España, Madrid.



Figs. 11-12: Dibujos del teatro de Sagunto por A. de Wyngaerde en 1563.  
Tomado de Kagan, 1986, 192 y 193.



Fig. 13. Acueducto de los Milagros en Mérida. Fuente: Wikimedia Commons



Fig. 14. Ídolo de Cádiz. Ms. 2168 de la Biblioteca Nacional de Francia, titulado *Kitāb tame albab wa-sahr al-adab*, fol. 16r.

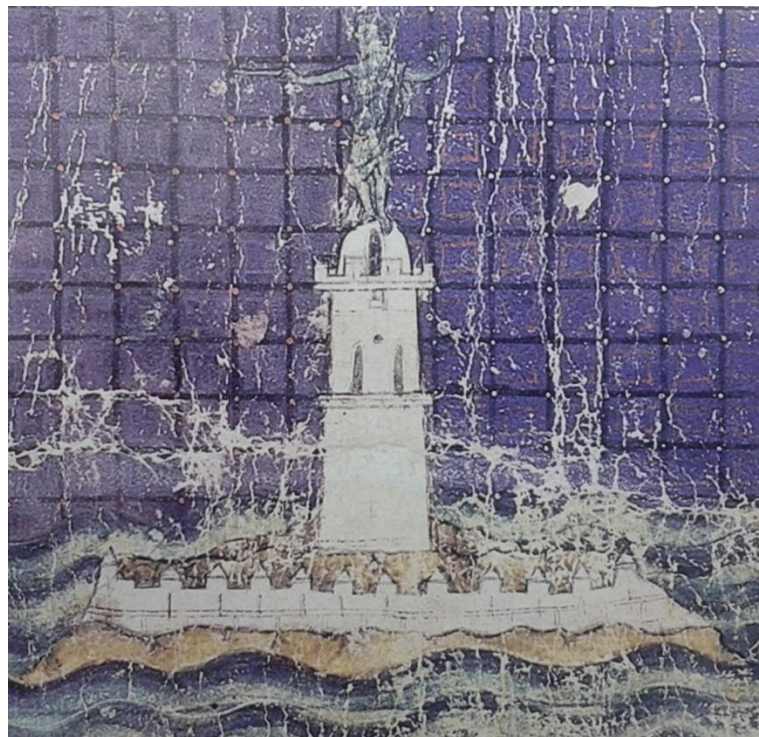


Fig. 15. Ídolo de Cádiz en miniatura de las *Estoria de España* de Alfonso X. Manuscrito del siglo XIII (Ms. Y.I.2, f.4r.) Morán Turina, 2010, 25, fig. 6.

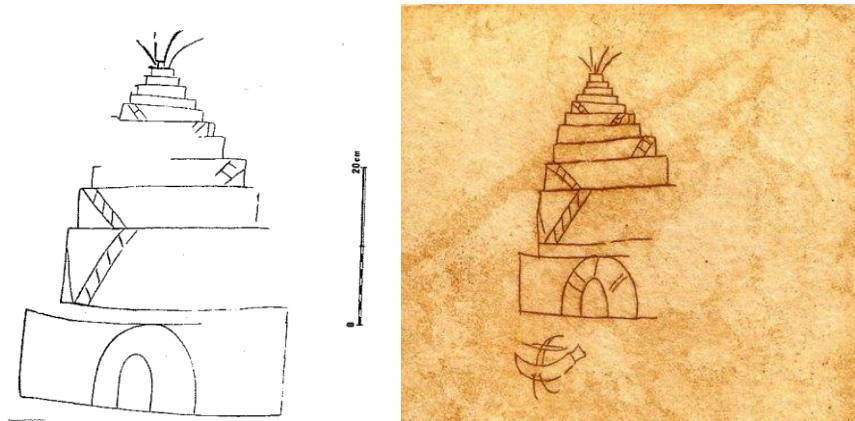


Fig. 16 y 17. Pintura hallada en una factoría de V. d. C en el antiguo Teatro Andalucía de Cádiz y que D. Bernal identificaba con el Ídolo de las fuentes árabes. Cobos *et al.*, 1997, 129, fig. 7; Bernal, 2009.



Fig. 18 y 19. Segundo grafito descubierto en el antiguo Teatro Andalucía de Cádiz. Cobos *et al.*, 1997, 129, fig. 7. <http://www.imperio-numismatico.com/t27233-lascuta>. Consultado el 24/10/2014.

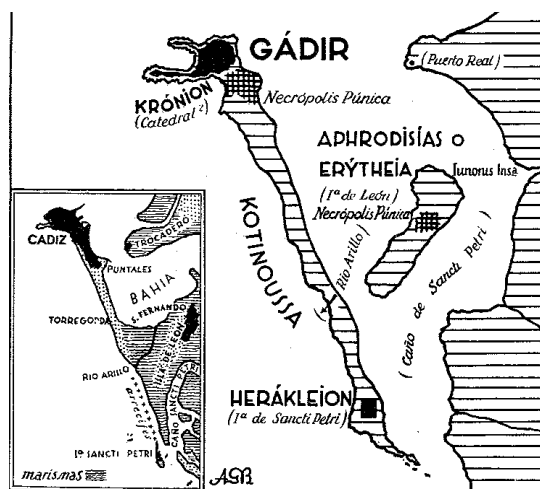


Fig. 20. Reconstrucción de la bahía de Cádiz según A. García y Bellido, 1951, 102.



Fig. 21. Escultura de *Hercules Gaditanus* encontrada en 1905 en Sancti Petri.  
[http://www.museosdeandalucia.es/cultura/museos/MCA/index.jsp?redirect=S2\\_3\\_1\\_1.jsp&idpieza=118&pagina=1](http://www.museosdeandalucia.es/cultura/museos/MCA/index.jsp?redirect=S2_3_1_1.jsp&idpieza=118&pagina=1). Consultado el 05/05/2016.



Fig. 22 y 23. Estatua thoracata de Rompetimones hallada en 1925, en el Museo Arqueológico de Cádiz y Augusto de Prima Porta. Tomados respectivamente de  
<http://www.celtiberia.net/verimg.asp?id=4117>  
[http://depiedraypapel.files.wordpress.com/2011/12/augusto\\_prima\\_porta.jpg](http://depiedraypapel.files.wordpress.com/2011/12/augusto_prima_porta.jpg)  
 Consultado el 09/11/2015.



Fig. 24. Estatua de Alejandro Magno. Xilografía de J. Bautista Suárez de Salazar en *Grandeza y antigüedades de la isla y ciudad de Cádiz*, 1610, 4º. Tomada de Morán Turina, 2010, 161, fig. 80.



Fig. 25. Moneda de Lisímaco con Alejandro con los cuernos del carnero y Atenea en el reverso. Tomada de Morkholm, O. *Early Hellenistic Coinage. From the accession of Alexander to the Peace of Apamea (336-188 B. C.)*, Cambridge, 1991, fig. 178, 179, 181 y 182.



Fig. 26. *Fals* recogido en el catálogo de J. Walker, *A Catalogue of the Arab-Byzantine and Post-Reform Umayyad Coins*, 1956, 22, con la representación figurada de un guerrero. Tomada de Peña y Vega, 2008, fig. 1.



Fig. 27. *Fals* procedente de *Tilimsān*, en el norte de África. Tomada de Peña y Vega, 2008, fig. 2, que la reproducen desde la página web *Coins of al-Andalus: Tonegawa Collection* ([www.alandaluscoinstonegawacollection.50g.com](http://www.alandaluscoinstonegawacollection.50g.com)).



Fig. 28. Mujer semidesnuda junto a una piscina de agua. Una de las pinturas de Qusayr-Amra (Jordania). Tomada de C. Vibert-Guigue y G. Bisheh, *Les peintures de Qusayr Amra*, 2007, Pl. 115.



Fig. 29-30. Fragmentos de estatuas femeninas procedentes de Meshatta y datadas a mediados del siglo VIII d.C. Tomadas ambas imágenes de la web Discover Islamic Art.



Fig. 31. Escultura femenina romana encontrada en las inmediaciones de las termas de Alhama de Almería. (Tomada de Cara y Rodríguez, 1992b, 406).



Fig. 32. Fragmento de sarcófago cristiano tardo-romano del siglo IV d.C. Tomado de Sotomayor, 2000, 276.





Fig. 33, Fragmento de sarcófago romano reutilizado como cimientto de uno de los pilares de la mezquita de Córdoba. Imagen de Flickr. Autor: Bogdan Migulski.

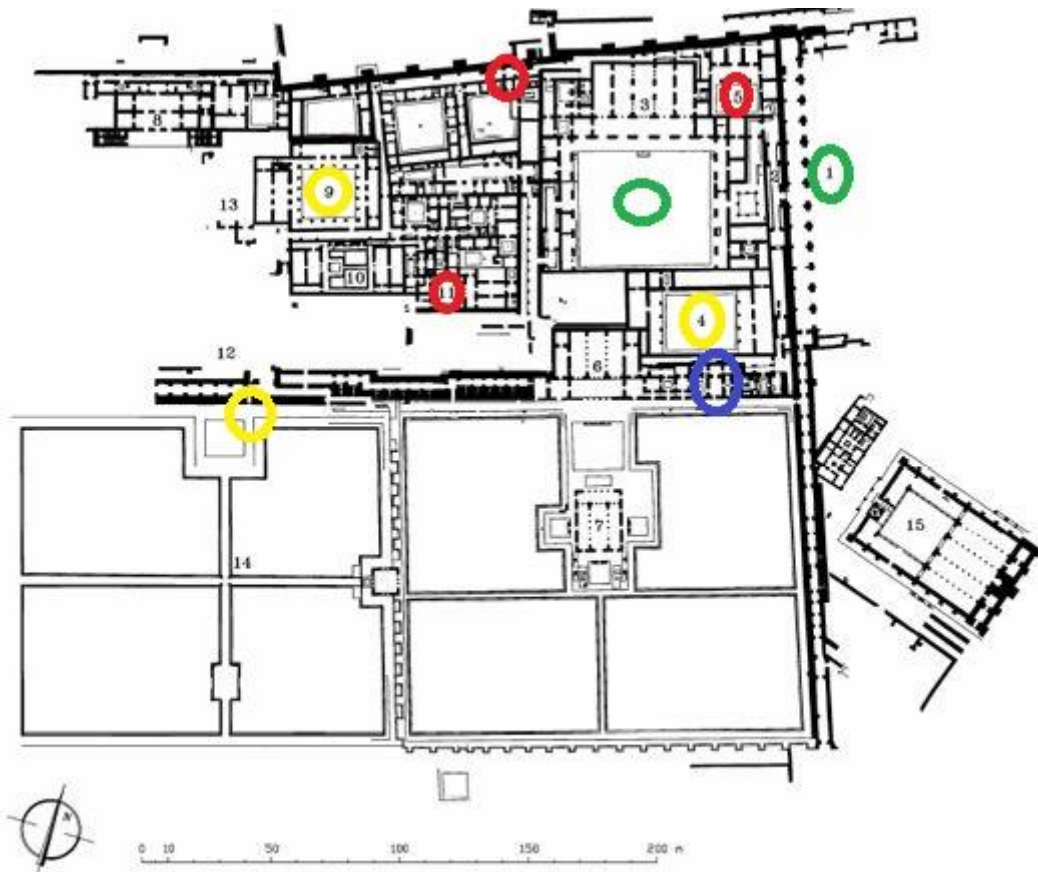


Fig. 34. En verde las esculturas de bulto redondo con procedencia conocida. En amarillo sarcófagos figurados con procedencia conocida (falta el del patio 23). En rojo sarcófagos lisos (falta uno en vivienda nº 32). En azul, Patio de la Pila. Mapa elaborado por el autor a partir de un mapa del yacimiento de *Madīnat al-Zahrā'*, <https://www.pinterest.com/pin/506021708109102163/> Consultado el 07/02/2015.



Fig. 35. Sarcófago de Meleago y la caza del jabalí de Calidón reconstruido. Imagen cortesía de Conjunto Arqueológico *Madīnat al-Zahrā'*/Junta de Andalucía.



Fig. 36. Sarcófago de mármol de las Caballerizas en *Madīnat al-Zahrā'*. (Foto del autor).



Fig. 37 y 38. Herma que representa a Hércules-niño al que le falta la cabeza y fragmento de una cabeza masculina. Imágenes cortesía de Conjunto Arqueológico *Madīnat al-Zahrā'*/Junta de Andalucía.



Fig. 39-41. moneda emitida en la ceca emeritense y con la representación de la Puerta del Puente de Mérida en Álvarez Martínez, 2006, 235, fig. 20. Restos de la cimentación de la Puerta del Puente en la entrada a la Alcazaba. (Fotos del autor).

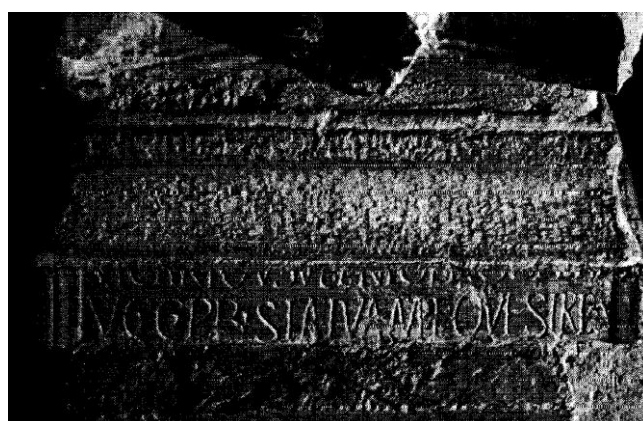


Fig. 42. Pedestal de una estatua que presenta una inscripción, reutilizada como cimacio en la Mezquita de Córdoba, en la novena columna de la hilera diecisiete del primitivo oratorio. En Stylow 2000 p. 426 fig. 1.



Fig. 43. Placa-Nicho aparecida junto a la Puerta de Alcántara.  
Barroso Cabrera y Morín de Pablos, 2007, 106-7.



Fig. 42: Estelas de la Fortaleza de Gormaz.  
(<http://www.panoramio.com/photo/32146383>. Consultado el 04/05/2014)





Figs. 45-6. Piezas reutilizadas en el Aljibe de Mérida. Vista exterior e interior tras la reconstrucción realizada.

[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Aljibe\\_de\\_la\\_Alcazaba\\_de\\_M%C3%A9rida.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Aljibe_de_la_Alcazaba_de_M%C3%A9rida.jpg)

<http://www.arqueotur.org/yacimientos/recinto-fortificado-alcazaba-de-merida.html?pagImg=3>.

Consultado el 13/02/2015.



Fig. 47. Konia. Murallas. A. L. J. de Laborde, en su *Voyage de l'Asie mineure*, 1838, Pl. LXIV, 133-134.

Imagen cortesía the la Universitätsbibliothek de Heidelberg.



Fig. 48-9. Arco medieval del Alcázar de Toledo y detalle de la cabeza femenina que se encuentra sobre él. (Tomado de Schattner, 2006, 114 y 137).



Fig.50-52. Cabeza femenina y fragmento de sarcófago paleo-cristianos reutilizados en la Puerta del Sol de Toledo. (Tomadas de Schattner, 2006, 115).



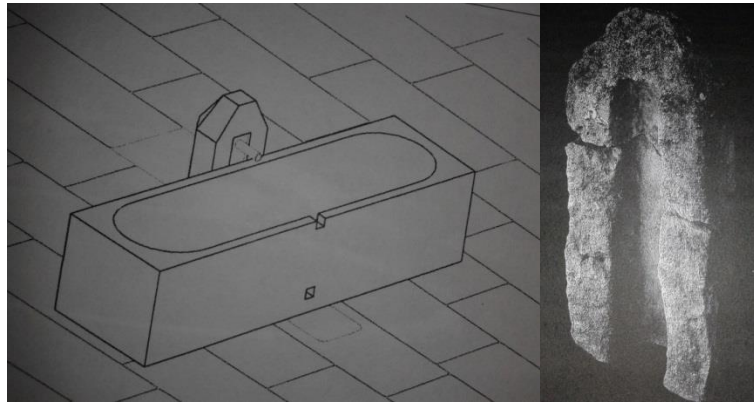
Fig. 53. Interior de la mezquita de Almonaster la Real. (Foto del autor).



Fig. 54. Detalle de columnas, capiteles y cimacios reutilizados en la primitiva mezquita construida por 'Abd al-Rahmān I.



Fig. 55. Pila circular en las habitaciones anejas al Salón de ‘Abd al-Raḥmān III, en el llamado Patio de la Pila. (<http://www.flickr.com/photos/javier1949/3694612904/> Consultado el 08/05/2016)



Figs. 56-7. Hipótesis de sistema de alimentación y pilastra-surtidor de calcarenita procedente de la vivienda nº 9. Tomado de Vallejo, 2010, 244, fig. 191 y 192.

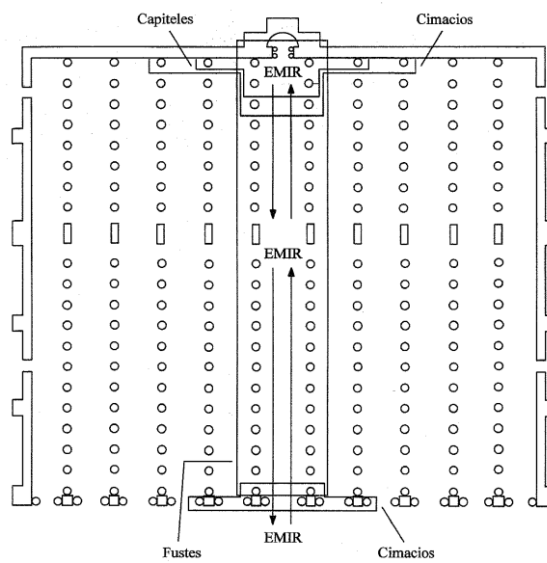


Fig. 58: Planta-resumen de los materiales reutilizados elaborada por A. Peña, 2009, 267, fig. 14.



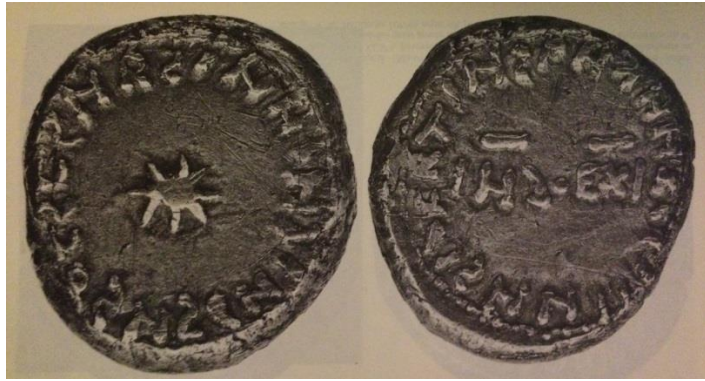


Fig. 59. Sólido del año 94/712-3, en el Museo Arqueológico Nacional. Anverso: Estrella e inscripción *IN Nomine DoMiNI nNon DeuS NiSi DeuS SoLuS MisericORS*. Reverso *IND. EXI* y *Novus Numus SoLiDus FeRiTus IN SPaNia ANNus XCIV*. Cátalogo A. M. Balaguer, 1976, 131, nº 16.



Fig. 60. “Homero Arabizado”, representado con la vestimenta árabe.  
Ms. Or. Quart. 785, f. 21v, Staatsbibliothek in Berlin (s. XIII).  
Mubaššir ibn Fātik (s. XI), *Muhtār al-ḥikam wa-maḥāsin al-kalim*.

# BIBLIOGRAFÍA

## FUENTES Y TRADUCCIONES

Abū-l-Fidā', *Géographie d'Aboulféda*, ed., y trad., M. Reinaud, París, 1848.

*Ajbār maẓmū'a*, *Crónica anónima del siglo XI*, edición y traducción de E. Lafuente Alcántara, Madrid, 1867.

- *A History of Early Al-Andalus. The Ajbār maẓmū'a. A study of the unique Arabic manuscript in the Bibliotheque Nationale de France, Paris, with a translation, notes and comments*, trad., D., James, London and New York, 2012.

Alfonso X el Sabio, *General estoria*, ed. P. Sánchez Prieto Borja, 2 vols, Madrid, 2001.

- *Primera crónica general*, ed. R. Menéndez Pidal, 2 vols, Madrid, 1977.

Apiano, *L'Ibérique*, ed., P., Goukowski, París, 1997.

- *Annibaïke*, ed., D., Gaillard, París, 1998.

- *Apiano, Sobre Aníbal y Sobre Iberia*, trad., F. J. Gómez Espelosín, Madrid, 1993.

'Arīb b. Sa'd, *Le Calendrier de Cordoue*, edición de R. Dozy y trad. Ch. Pellat, Leiden, 1961.

- *Muġtaṣar Ṭa'rīj al-Ṭabarī*, fragmentos relativos a al-Andalus editados por J. Castilla Brazales dentro de su Tesis Doctoral, Granada, 1991.

- *La Crónica de 'Arib sobre al-Andalus*, trad., J., Castilla, Granada, 1992.

Aristóteles, *Acerca del Cielo. Meteorológicos*, trad., M. Candel, Madrid, 1996.

Avieno, *Ora Maritima, Descriptio Orbis Terrae, Phaenomena*, ed., y trad., J. Mangas y D. Plácido, Madrid, 1994.

- *Fenómenos. Descripción del Orbe terrestre. Costas marinas*, trad., J. Calderón Felices y J. J. Iso, Madrid, 2001.

Al-Bakrī, *Kitāb al-Masālik wa-l-mamāik*, edición de A. P Van Leeuwen y A. Ferré, (eds.), 2 vols., Túnez, 1992.

- *Description de l'Afrique Septentrionale par Abou-Obeïd-El-Bakri*, trad., de M. De Slane, París, 1965.

- *Geografía de España (Kitāb al-Masālik wa-l-mamāik)*, trad., E. Vidal Beltrán, Zaragoza, 1982.

*Al-Balāḍūrī, Futūḥ al-buldān*, edición M. J. De Goeje, Leiden, 1870.

- *The origins of the Islamic state*, trad. P. K. Hitti, 2 vols. New York, 1916.

Bautista Suárez de Salazar, J., 1985, *Grandezas y Antigüedades de la isla y ciudad de Cádiz*, Facsímil de la edición de Cádiz de 1610, edición, introducción y notas de R. Corzo Sánchez, Cádiz.

Beramendi Freyre, C., *El País Valenciano a fines del siglo XVIII*, ed., de E. Soler Pascual, Alicante, 1994.

Beuter, P. A., *Primera Part de la Crònica General del Regne de València*, Valencia, 1538.

Beuter, P. A., *Primera parte de la Coronica General de toda España, y especialmente del Reyno de Valencia*, Valencia, 1604.

Al-Bīrūnī, *The Chronology of Ancient Nations. An English Version of the Arabic Text of the Ātār-ul-bāqiya of al-Bīrūnī or «Vestiges of the Past», Collected and Reduced to Writing by the Author in A.H. 390 - I, A.D. 1000*, trad., E. Sachau, Londres, 1879.

Casiodoro, *Senatoris Variarum*, ed. Weidmann, Dublín, 1970.

*Corpus Scriptorum Mozarabicorum*, ed. J. Gil, Madrid, 1973.

Corral, Pedro de., *Crónica del rey Don Rodrigo postrimero rey de los godos (Crónica Sarracina)*, edición de J. D. Fogelquist, 2 vols, Madrid, 2001.

*Crónica Albeldense*, ed., J. Gil, J. L. Moralejo y J. I. Ruiz de la Peña, en *Crónicas asturianas*, 1986, pp. 153-188.

*Crónica anónima de Abd al-Rahman III al-Nasir*, edición y traducción de E., Lévi-Provençal E., García Gómez, Madrid-Granada, 1950.

*Crónica arábigo-bizantina del 741*, ed., J. Gil, (1973), en *Corpus Scriptorum Muzarabicorum*, vol. 1, Madrid, pp. 7-14.

*Crónica de 1344 = Crónica General de España de 1344*, edición de D., Catalán y M<sup>a</sup> S. de Andrés, Madrid, 1971.

*Crónica de Alfonso III*, ed., J. Gil, J. L. Moralejo y J. I. Ruiz de la Peña en *Crónicas asturianas*, 1986, pp. 223-263.

*Crónica del moro Rasis, versión del ajbār mulūk al-andalus de ahmad ibn Muhammad ibn mūsā al-rāzī, 889-955; romanizada para el rey don dionís de Portugal hacia el 1300 por mahomad, alarife y gil Pérez, clérigo de don perianes porçel*, edición de D., Catalán y M<sup>a</sup> S. de Andrés, Madrid, 1975.

*Crónica Mozárabe de 754*, edición y traducción de J. E. López Pereira, Zaragoza, 1980. Nueva edición y estudio *Continuatio Isidoriana Hispana. Crónica mozárabe de 754*, León, 2009.

*Crónica Pseudo-Isidoriana = Historia Pseudoisidoriana*, edición Th. Mommsen, 1894, en vol. XI, *Chronica Minora*, vol. 2, Berlín, pp. 378-388.

- *La chronica gothorum pseudo-isidoriana (ms. París BN 6113)*, edición y traducción de F. González Muñoz, A Coruña, 2000.

Diago, F., *Anales del Reyno de Valencia*, Valencia, 1613.

Díaz de Games, G., *El Victorial*, ed. R. Beltrán Llavador, Madrid, 2000.

Al-Dimasqī, *Nujbat al-dahr*, edición M. Fraehn y A. F. Mehren, St. Petersburg, 1866.

- *Manuel de cosmographie du Mogen Age*, trad., M. A. F., Mehren, Amsterdam, 1964.

*Ḍikr bilad al-Andalus. Una descripción anónima de al-Andalus*, edición y traducción por L. Molina, Madrid, 2 vols., 1983.

- *Ḍikr bilad al-Andalus, Ta'rīj al-Andalus*, edición 'Abdul-Qādir Būbāyah, Beirut, 2007.

Al-Dinawarī, *Kitāb al-Ajbār al-ṭiwāl*, ed., W. Guirgass e I. Kratchkovsky, Leiden, 1888-1912.

Diodoro de Sicília, *Biblioteca histórica, Libros IV-VIII y Libros XVIII-XIX-XX*, trad., J. J. Torres Esbarranch, Madrid, 2004 y 2014.

Dion Cassio, *Historia romana. Libros XXXVI-XLV*, trad., J. M. Candau Morón y M<sup>a</sup>. L. Puertas Castaños, Madrid, 2004.

Dionisio de Halicarnaso, *Historia Antigua de Roma, Libros I-III*, trad., E. Jiménez y E. Sánchez, Madrid, 1984.

Dionisio Periegetes, *Geographi Graeci minores ... I. Dionysius Periēgētes Graece et Latine cum vetustis commentariis et interpretationibus*, ed., G., Berhardy, Leipzig, 1828.

- *Geographi graeci minores*, ed. Müller, 1861, vol. II, 107, 62-68ff.

*Discurides triumphans. Ein anonym arabischer Kommentar (Ende 12. Jahrh n. Chr) zur Materia medica*, ed., trad., A. Dietrich, 2 vols., Gotinga, 1988.

Escolano, G., *Décadas de la Insigne y Coronada ciudad y Reino de Valencia*, Valencia, 1610-11.

Estrabón, *The Geography of Strabo*, vol II, (Libros III-IV), ed., y trad., H. L. Jones, Cambridge/Londres, 1969.

- *Geografía de Iberia*, trad., M., O'Keefee, D. O'Sullivan, G. Cruz Andreotti y F. JJ. Espelosín, Madrid, 2007.

Eusebio de Cesarea, *Vida de Constantino*, trad., M. Gurruchaga, Madrid, 1994.

- *Historia Eclesiástica*, trad., A. Velasco-Delgado, Madrid, 2010.

Eutropio, *Breviarium ab urbe condita*, ed., F. Rühl, Lipsiae, 1919.

- *Eutropio. Breviario; Aurelio Victor. Libro de los Césares*, trad., E. Falque, Madrid, 1999.

*Fath al-Andalus* edición de L. Molina, Fuentes Arábico-Hispana, 18, Madrid, 1994.

- *La conquista de al-Andalus*, trad., M., Penelas, Fuentes Arábico-Hispanas, 28, Madrid, 2002.

Firdawsī, *Shahnameh: The Persian Book of Kings*, trad., D. Davis, Londres, 2006.

Flavio Josefo, *Autobiografía, Sobre la antigüedad de los judíos (Contra Apión)*, trad., M. V. Spottorno Dias-Caro y J. R. Busto Saiz, Madrid, 1987.

- *Guerra de los judíos y destrucción del templo y ciudad de Jerusalén*, trad., J. Martín Cordero, Barcelona, 1985.

Al-Garnāṭī, *Tuḥfat al-albāb*, ed., G. Ferrand., París, 1925.

- *Tuḥfat al-albāb*, ed. al-Arabi, Beirut, 1989.

- *Tuḥfat al-albāb (El Regalo de los espíritus)*, trad., A., Ramos, Fuentes Árabe-Hispanas, 10, Madrid, 1990.

- *al-Mu'rib 'an ba'd 'aya'ib al-Magrib (Elogio de algunas maravillas del Magrib)*, edición y traducción por I. Bejarano, Fuentes Árabe-Hispanas, 9, Madrid, 1991.

Al-Gassānī, *Riḥla al-wazīr fī ftikāk al-asīr. El viaje del visir para la liberación de los cautivos*, edición y traducción A., Bustani, Tánger, 1949.

*Geographi Graeci minores e codicibus recognovit prolegominis annotatione instruxit tabulis aeri incisus illustravit Carolus Mullerus, vol. II, Orbus descriptio*, ed., K., Müller, París, 1861.

*Geographi latini minores*, ed., A. Riese, Hildesheim, 1964.

Hidacio, *The Chronicle of Hydatius and the Comularia Constantinopolitana: Two Contemporary Accounts of the Final years of the Roman Empire*, ed. Burgess, R. W., Oxford, 1993.

Al-Ḥimyarī, *La Péninsule Ibérique au Moyen-Age d'après le Kitāb al-rawḍ al-mi'tār fī habar al-aktār d'Ibn 'Abd al-Mun'im al-Ḥimyarī*, edición y traducción de E. Lévi-Provençal, Leiden, 1938.

- *Rawḍ al-mi'tār*, edición, I., Abbas, Beirut, 1975.

- *Al-Ḥimyarī: Kitāb ar-Rawḍ al-mi'tār*, trad., M<sup>a</sup> Pilar González, Valencia, 1963.

*Historia Universal de Qayrawān*, edición y traducción de G., Levi della Vida, (1962), "Un texte mozárabe d'histoire universelle", en *Études d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*, I, París, 175-83, reed. M. Nallino, (1971), *Note di storia letteraria arabo-ispanica*, con apéndice inédito, Roma, pp. 123-92.

Hurtado de Mendoza, D., *Guerra de Granada, hecha por el rey D. Felipe II contra los moriscos de aquel reino, sus rebeldes*, Cádiz, 1990, (ed. facsímil de 1842).

Ibn Abī-l-Fayyāḍ, *Kitāb al 'Ibar*, edición y traducción de C., Álvarez de Morales, (1978-1979), "Aproximación a la figura de Ibn Abī-l-Fayyāḍ y su obra histórica", *Cuadernos de Historia del Islam*, 9, 29-127.

Ibn 'Abd al-Ḥakam, *The History of the Conquest of Egypt, North Africa and Spain known as the Futūḥ Miṣr*, editada por Ch. C. Torrey, New Haven, 1922.

- *Conquete de l'Afrique du Nord et de l'Espagne (Futūḥ Miṣr wa-l-Magrib)*, edición y traducción de A. Gateau, Alger, 1948.

- *Conquista de África del Norte y de España*, traducción E., Vidal Beltrán, Textos Medievales 17, Valencia, 1966.

Ibn Baṣkuwal, *Kitāb al-mustagītin bi-illah (En busca del socorro divino)*, edición de M. Marín, Fuentes Árabe-Hispanas, 8, Madrid, 1991.

Ibn Buluqqīn, 'Abd 'Allah, *El siglo XI en 1ª persona: las "memorias" de 'Abd Allah, último rey zirí de Granada destronado por los almorávides (1090)*, trad., E., Lévi-Provençal y E., García Gómez, Madrid, reed., 2005.

Ibn Gālib, *Kitāb Farḥat al-Anfus*, edición de ‘Abd al-Badi’ Lutfi, en *Maḡallat Ma‘had al-Majtūtāt al-‘Arabiya (Revista del Instituto de Manuscritos Árabes de la Liga Árabe)* I, fascículo 2, El Cairo, 1955.

- “Una descripción de España de Ibn Gālib”, trad., J., Vallvé, (1975), *Anuario de filología*, nº 1, pp. 369-384.

Ibn Ḥabīb, *Kitāb al-ta’rīj*, edición de J. Aguadé, Fuentes Árabe-Hispanas, 1, Madrid, 1991.

- *Muḡtaṣar fī l-tibb [Compendio de medicina]*, ed. y trad., C. Álvarez de Morales y F. Girón Irueste, Madrid, 1992.

Ibn Ḥawqal, *Kitāb ṣūrat al-arḍ*, ed. M. J. De Goeje, Leiden, 1967.

- *Configuration de la Terre*, trad., J. H. Kraemers y G. Wiet, Beirut, 1964, reed. 2001.

- *Configuración del mundo: fragmentos alusivos al Magreb y España*, trad., M. J. Romani Suay, Valencia, 1971.

Ibn Ḥayyān, *Muḡtabis*, edición M. A. Makkī, Beirut, 1973.

- *Muḡtabis II*, edición M. A. Makkī, Riyad, 2003.

- *Muḡtabis III*, ed. ed. M. Martínez Antuña, París, 1937.

- *Muḡtabis V*, edición P. Chalmeta, F. Corriente y M. Şubḥ, Madrid, 1979.

- *Muḡtabis VII*, ed. ‘A. R. al-Ḥayyī, Beirut, 1965.

- *Ibn Ḥayyān, de Cordoba: Crónica del califa Abderrahman III an-Nasir entre los años 912 y 942 (al-Muḡtabis V)*, trad., de M<sup>a</sup>. J. Viguera y F., Corriente, Textos Medievales nº 64, Zaragoza, 1981.

- *Muḡtabis II-I, Crónica de los emires Alhakam I y Abdarraḡman II entre los años 796 y 847 [Almuḡtabis II-1]*, trad., de M. A. Makkī y F., Corriente, Zaragoza, 2001.

- *Muḡtabis III*, trad. J. Guráieb, *Cuadernos de la historia de España*, nº 14-32, 1950-1960.

- *El califato de Córdoba en el "muḡtabis" de Ibn Ḥayyān. Anales palatinos del califa de Córdoba al-Hakam II, por ‘Isà b. Aḡmad al-Rāzī 971-975*, trad., E., García Gómez, Madrid, 1967.

Ibn Ḥazm, *El collar de la paloma. (El collar de la tórtola y la sombra de la nube)*, edición y traducción de J. Sánchez Ratia, Madrid, 2009.

- *Ŷamharat ansāb al-‘arab*, ed. M. Harun, Beirut, 1982.

Ibn Hişām, *Kitāb al-Tīyān*, ed. M., Lidzbarski, (1893), en “Zu den arabischen Alexandergeschichten”, *Zeitschrift für Assyriologie* 8, pp. 263-312; ed. Hyderabad 1347/1928-9.

Ibn ‘Abd Rabbihi, *al-‘Iqd al-Farīd*, edición de Aḡmad Amīn, *et al.*, 1940-53.

- *The unique necklace/Al-‘Iqd al-Farīd*, trad. I. J. Boullata, 3 vols. Reading, 2007-2012

- *El collar único de Ibn ‘Abd Rabbihi*, trad., parcial Veglison, Madrid, 2007.

- Ibn Abi Zar, *Rawḍ al-Qirtas*, trad. A. Huici Miranda, Valencia, 1964.
- Ibn al-Abbār, *Al-Takmila li-kitāb al-sila*, edición ‘Abd al-Salam al-Harras, 1995, 4 vols, Casablanca.
- Ibn al-Aṭīr, *al-Kāmil fī at-Ta’rīj*, edición C. J. Tornberg, 13 vols., Beirut, 1967-9.
- *Annales du Maghreb et de l’Espagne*, trad. E., Fagnan, Alger, 1898.
- Ibn ‘Abd al-Barr, *Bahyat al-mayalis*, edición M. M. al-Hawli, Beirut, 1986.
- Ibn ‘Abd al-Barr, *Kitāb al-qaṣd wa-al-umam; yalīhi al-Inbāh alā qabā’il al-ruwāh*, (dedicado a aludir a la genealogía de los pueblos antiguos), ed. M. ‘Azab, ‘A. Tihāmī y M. Sharqāwī, 1998, El Cairo,
- Ibn al-Faqīh, *Kitāb al-buldān*, edición M. J. De Goeje, t. V, Leiden, 1967.
- *Abrégé du Livre des pays*, trad., H., Massé, Damasco, 1973.
- Ibn ‘Iḍārī, *Kitāb al-bayān al-mugrib fī ajbār al-Andalus wa l-Magrib*, edición G. S. Colin y E. Lévi-Provençal, Leiden, 1948-1951.
- *El Anónimo de Madrid y Copenhague*, edición y traducción de A. Huici, Valencia, 1917.
- *Histoire de l’Afrique et de l’Espagne intitulée Al-Bayano l-Mogrib*, trad., E., Fagnan, Argel, 1901-1904.
- *Historia de al-Andalus*, trad., F., Fernández González, Málaga, 1999 (1ª ed. 1860).
- *Kitāb al-bayān, Los Almohades*, trad., A., Huici Miranda, Tetuán, 1953.
- *La caída del Califato de Córdoba y los Reyes de Taifas*, trad., F., Maíllo, Salamanca, 1993.
- Ibn Jaldūn, *Ta’rīj Ibn Jaldūn al-musammā bi-Kitāb al-‘Ibar wa-dīwān al-mubtada’ wa-l-jabar fī ayyām al-‘arab wa-l-‘aḡam wa-l-barbar wa-man ‘āṣara-hun min dawī l-sultān al-akbar*, 7 vols., Būlāq, 1867, ed., con índices preparados por Y. A. Dagir, Beirut, 1956-61.
- “La historia de los godos según Ibn Jaldun”, trad., O. A., Machado, *Cuadernos de Historia de España*, 12, 1944, pp. 139-155.
- *Introducción a la historia universal (al-Muqaddima)*, trad., de F., Ruiz Girela, Córdoba, 2008.
- Ibn Jallikān, *Wafayāt al-a’yān wa-anbā’ abnā’ al-zamān*, edición de I. Abbas, 8 vols., Beirut, 1968.
- Ibn Jurdaḡbah, *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik*, ed. M. J. De Goeje, t. IV, Leiden, 1967.
- Ibn al-Kalbī, *Kitāb al-aṣnām*, edición de A. Z. Zakī, El Cairo, 1914.
- *The Book of Idols or The Kitāb al-Aṣnām*, trad., N. A. Faris, Princeton, 1952.
- Ibn al-Kardabūs, *Kitāb K. al-Iktifā’*, ed. A. M. al-‘Abbādī, *Ta’rīj al-Andalus li-bn al-Kardabūs wa-waṣfu-hu li-bn al-Šabbāṭ*, Madrid, 1971.
- *Historia de al-Andalus*, trad. F. Maíllo, Madrid, 1986.



- Ibn al-Muqaffā', *Kalīla wa Dimna*, ed., Mustafā Lutfī l-Manfalūtī, Beirut, 1966.
- Ibn al-Nadīm, *Kitāb al-Fihrist*, ed., G., Flügel, Leipzig, 1871-2.
- Ibn al-Qūṭīyya, *Ta'rīj iftītāḥ al-Andalus*, edición y traducción de J. Ribera, *Historia de la conquista de España de Abenalcotía el Cordobés. Seguida de fragmentos históricos de Abencotaiba*, Madrid, 1926.
- *Early Islamic Spain. The History of Ibn al-Qūṭīyya. A study of the unique Arabic manuscript in the Bibliotheque Nationale de France, Paris, with a translation, notes and comments*, trad., D., James, London and New York, 2009.
- Ibn al-Šabbāt, *Šilat al-simṭ*, en *Ta'rīj al-Andalus li-bn al-Kardabūs wa-waṣfu-hu li-bn al-Šabbāt*, ed. A. M. al-'Abbādī, Madrid, 1971.
- "Un fragmento de la obra de Ibn al-Šabbāt (s.XIII) sobre al-Andalus", trad., De Santiago, E., *Cuadernos de Historia del Islam*, 5, 1973, pp. 7-100.
- Ibn Rustah, *Kitāb al-ajlāq al-nāfisa*, edición M. J. De Goeje, t. VII, Leiden, 1967.
- *Les Atours Precieux*, trad., G., Wiet, El Cairo, 1955.
- Ibn Ša'īd al-Magrībī, *Al-Mugrib*, ed. Sawqī Dayf, 2 vols., El Cairo, 1964.
- *El libro de las banderas de los campeones de Ibn Ša'īd al-Magrībī*, trad. E. Gómez Moreno, Barcelona, 1942.
- *Kitāb baṣṭ al-Arḍ fī al-Ṭūl wa-'l-Arḍ*, edición y trad., de J. Vernet, Tetuán, 1958 y trad., reed., (1989), en *De 'Abd al-Raḥmān I a Isabel II*, Barcelona, pp. 307-326.
- *Naswat al-Tarab fī Tarīj Ŷāhiliyyat al-Arab*, ed. N. 'Abdul-Raḥmān, Amman, 1982.
- Ibn Waḍḍāḥ, *Kitāb al-Bida'* (Tratado contra las innovaciones), edición y traducción de M<sup>a</sup>, Fierro, Madrid, 1988.
- Ibn al-Wardī, *Jaridat al-aya'ib wa-faridat al-gara'ib*, El Cairo, 1910.
- Ibn Waṣīf Šāh, *Mujtaṣar al-ayā'ib (L'Abrégé des Merveilles)*, trad., de B., Carra de Vaux, París, 1898, reed., en 1984.
- Ibn Ŷulṭul, *Les générations des médecins et des sages (Ṭabaqāt al-aṭibbā' wa-l-ḥukamā')*, edición de F. Sayyid, El Cairo, 1955.
- *Libro de la explicación de los nombres de los medicamentos simples tomados del libro de Dioscórides*, edición y traducción de I. Garijo, Córdoba, 1992.
- Ibn Zaydūn, *Dīwān*, edición Kamil Kaylani y 'Abd al-Rahman, El Cairo, 1932.
- Ibn Zenbel, en *Extraits inédits sur le Maghreb*, trad. en E., Fagnan, Argel, 1924.
- Al-Idrīsī, *Description de l'Afrique et de l'Espagne par Edrisi*, edición y traducción de R. Dozy y M. J. De Goeje, Leiden, 1866.
- *Opus geographicum*, ed., A., Bombaci y U., Rizitano, 9 vols., Nápoles, 1974.
- *Uns al-Muḥay' (Los caminos de al-Andalus)*, ed. y trad. J. Abid Mizal, Madrid, 1989.

- *La geografía de España del Edrisí*, trad., E., Saavedra, Madrid, 1881.
- Irving, W., *Cuentos de la Alhambra*, Madrid, 1955 (1ª ed. 1832).
- Ishāq b. Ḥunayn, *Ta'rīj al-aṭibbā' wa-l-ḥukamā'*, ed., y trad. de F., Rosenthal, en *Oriens*, 7, 1954, pp. 55-80.
- Isidoro de Sevilla, *Chronica maiora*, ed. Th. Mommsen, (1894), en *Chronica minora saec. IV, V, VI, VII*, volumen II, col. Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum. Auctores Antiquissimi 11, Berlín, pp. 424-481.
- *Etimologías (Etymologiae)*, edición y traducción J. Oroz Reta y M.-A. Marcos Casquero, col. Biblioteca de Autores Cristianos 433, 2 vols., Madrid, 1982.
- *Historia Gothorum*, ed., C. Rodríguez Alonso, *Las Historias de los Godos, Vándalos y Suevos de Isidoro de Sevilla*, León, 1975.
- Al-Iṣṭajrī, *Kitāb al-masālik*, edición M. J. De Goeje, Leiden, 1870.
- Jerónimo, *The Chronicle of St. Jerome*, ed. y trad. Pearse, R., et al., ed. online, 2005, disponible en [www.tertullian.org](http://www.tertullian.org).
- Juan de Biclario, *Chronica a. DLXVII-DXC*, ed., Th. Mommsen, (1894), col. Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum. Auctores Antiquissimi 11, München, pp. 207-220.
- Justino, *Epítome de las "Historias Filípicas" de Pompeyo Trogo*, trad. J. C. Sánchez, Madrid, 1995.
- Al-Kindī, *Fī al-Falsafa al-Ūlā*, ed., 'Abd al-Hādī Abū Ridāh, El Cairo, 1950.
- *Al-Kindī's Metaphysics: A Translation of Ya'qūb ibn Ishāq al-Kindī's On First Philosophy, Fī al-Falsafa al-Ūlā*, trad., A. L., Ivry, Albany, 1974.
- *Kitāb al-imāma wa-l-siyāsa*, texto árabe y trad. de J. Ribera, Madrid, 1926.
- Kitāb Hurūshiyūs: traducción árabe de las "Historiae adversus paganos" de Orosio*, edición de M. Penelas, Madrid, 2001.
- Kitāb al-Istibṣār fī a'yā'ib al-amṣār. Description de la Mekke et de Médine, de l'Égypte et de l'Afrique septentrionale par un écrivain marocain du VIIe siècle de l'Hégire (XIIe s. J.C.)*, edición y traducción de S. Z. Abdel-Ḥāmid, Alejandría, 1958.
- Las Mil y Una Noches*, traducción de J. Vernet, Barcelona, 3 vols., 1975.
- Libro de las Cruces*, ed., Ll. A. Kasten y L. B., Kiddle, Madrid-Madison, 1961.
- Al-Maqqarī, *Nafḥ al-ṭib min gusn al-Andalus al-rafīb*, ed. I. Abbas, 8 vols., Beirut, 1968.
- *Analectes sur l'histoire et la littérature des arabes d'Espagne*, edición de R. Dozy, et al., 5 vols., Leiden, 1855-61.
- *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain*, trad., de P. de Gayangos, 1840-43, 2 vols., Londres.
- Al-Mas'ūdī, *Murūy*, edición y traducción de B. De Meynard y P. De Courteille, 1861 (revisada por Ch. Pellat), Beirut/Paris, 1965-6.

- *Kitāb al-Tanbīh wa 'iṣrāf*, edición M. J. De Goeje, 1894.
- *Kitāb al-Tanbīh, Le Livre de l'Advertissement et de la Revision*, trad., de B., Carra de Vaux, Frankfurt am Main, 1896.
- Al-Muqaddasī, *Aḥsan al-taqāsim fī ma'rifat al-aqālīm*, ed. M. J. De Goeje, Leiden, 1967.
- *The Best Divisions for Knowledge of the Regions - Aḥsan al-taqāsim fī ma'rifat al-aqālīm*, trad. De B. Collins, Reading, 2001.
- Orosio, *Historiae adversus paganos: Histoires (contre les Païens)*, edición y traducción Marie-Pierre Arnaud-Lindet, 3 vols., París, 1990.
- *Historias, libros I-VII*, trad., E. Sánchez Salor, 2 vols., Madrid, 1982.
- Ovidio, *Las Metamorfosis*, ed., y trad., A. Ruiz de Elvira, vol. II, lib. VI-X, Madrid, 1994.
- Picatrix. The latin versión of Ghayat al-Hakim*, ed., D., Pingree, London, 1986.
- *Pseudo-Majriti, Das Ziel des Weisen*, ed., H., Ritter, Leipzig-Berlin, 1933.
- '*Picatrix*'. *Das Ziel des Weisen von Pseudo-Majriti*, ed., H., Ritter y M., Plessner, Londres, 1962.
- *Picatrix. El fin del sabio y el Mejor de los medios para avanzar*, ed., M. Villegas, Madrid, 1978.
- Plinio el Viejo, *Historia Natural, Libros III-VI*, trad., A. Fontán, I García, E. Del Barrio y M. L. Arribas, Madrid, 1998.
- Plutarco, *Vidas paralelas: Alejandro y Julio César*, trad., C. García Gual, Madrid, 1994.
- Pomponio Mela, *Chrorographie*, ed. y trad. A. Silberman, París, 1988.
- *Pomponio Mela, de Chorographia*, trad., C. Guzmán Arias, Murcia, 1987.
- Porfirio, *Sobre la Abstinencia*, trad., de M. Periago Lorente, Madrid, 1984.
- Prisciano, *Geographi graeci minores*, ed. Müller, 1861, vol. II, 108, 70-79ff.
- Procopio, *Bellum Gothicum*, ed. y trad., R. Bewing, Londres, 1961.
- Prudencio, *Obras completas*, ed. Ortega, A. y Rodríguez, I., Madrid, 1981.
- Ptolomeo, *Geografía*, ed., C. F. A., Nobbe, Leipzig, 1843-1845.
- *Cosmografía de Ptolomeo*, trad., C. Pérez González, Burgos, 2010.
- Pseudo-Calístenes, *Vida y Hazañas de Alejandro de Macedonia*, trad. C. García Gual, Madrid, 1977.
- Al-Qalqašandī, *Kitāb Ṣubḥ al-a'sā*, 15 vols., El Cairo, 1913-1919, reed., con índices en El Cairo, 1972.
- *Kitāb Ṣubḥ al-a'sā fī kitābāt al-inšā'*, trad., L. Seco de Lucena, Valencia, 1975.

- Al-Qazwīnī, *‘Aḡā’ib al-majluqāt*, edición F. Wüstenfeld, Göttingen, 1848-9.
- *Āṭār al-bilad*, edición F. Wüstenfeld, Göttingen, 1848-9.
- *El Occidente de al-Andalus en el Āṭār al-bilad de al-Qazwīnī*, estudio y traducción de F. Roldán Castro, Sevilla, 1990.
- “El Oriente de al-Andalus en el Āṭār al-bilad de al-Qazwīnī”, trad., F., Roldán Castro, *Sharq al-Andalus*, IX, 1992, pp. 29-46.
- Al-Rāzī, Aḡmad, “Descripción de L’Espagne d’Aḡmad al-Rāzī”, trad., E., Lévi-Provençal, (1953), *Al-Andalus XVIII*, pp. 51-108.
- Rodrigo Jiménez de Rada, *De rebus Hispaniae*, ed., J. Fernández Valverde, *Corpus Christianorum*, Turnhout, 1987.
- Al-Ruṣāṭī, *Andalus en el Kitāb iqtibās al-anwār y en el Ijtīṣār iqtibās al-anwār*, edición de E., Molina López y J. Bosch-Vilá, Madrid, 1990.
- Ṣafwān b. Idrīs, *Zād al-Musāfir*, edición ‘Abd al-Qādir Miḡdād, Beirut, 1980.
- *Adīb al-Andalus Abu Bahr al-Tuyībī: ‘umr qasir wa-‘ata’ gazir*, edición Ibn Sarifa, Casablanca, 1999.
- Ṣā’id al-Andalusī, *Ṭabaqāt al-umam*, edición Hayāt al-‘Id Bū ‘Alwān, Beirut, 1985.
- *Libro de las categorías de las naciones*, trad., F. Maíllo Salgado, Madrid, 1999.
- *Historia de la filosofía y de las ciencias o Libro de las categorías de las naciones: Kitāb ṭabaqāt al-umam*, trad., y anotaciones de E., Llaveró Ruiz y A. Martínez Lorca, Madrid, 2000.
- Salustio, *La conjuración de Catilina. La Guerra de Yugurta*, trad., M. Montero Montero, Madrid, 2015.
- Al-Sijistānī, *Siwān al-ḡikma*, ed., D. M. Dunlop, The Hague, 1979.
- Sirr al-asrār*, edición de ‘Abd al Rahman Badawī, *Al-Usul al-yunaniyah li-nazariyat al-siyasiyah fī al-islam*, El Cairo, 1954.
- Suetonio, *De vita Caesarum: The Lives of the Caesars*, ed., y trad., J. C. Rolfe, 2 vols., Londres, 1914.
- Al-Ṭabarī, *Tārīkh al-rusul wa-l-mulūk*, ed. Muḡammad Abū l-Faḡl Ibrāḡīm, 10 vols, El Cairo 1967–79.
- Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación, vol., V: Libros XXVI-XXX*, trad., J. A. Villar Vidal, Madrid, 2001.
- Al-‘Uḡrī, *Tarṣī’ al-ajbār*, ed. A. A. al-Ahwanī, Madrid, 1965.
- *La marca superior en la obra de al-‘Uḡrī*, trad., de F. de la Granja, Zaragoza, 1966.
- “La cora de Tudmir según al-‘Uḡrī”, trad., E., Molina López, *Cuadernos de Historia del Islam*, 4, 1972, pp. 1-113.

- "La cora de Ibira (Granada y Almería) en los siglos X y XI, según Al-'Uḏrī (1003-1085)", trad., M., Sánchez Martínez, *Cuadernos de Historia del Islam*, 7, 1976, pp. 5- 82.

- "La cora de Sevilla en el *Tarṣī' al-ajbār* de Ahmad b. 'Umar al-'Uḏrī", trad., R., Valencia, en *Andalucía Islámica. Textos y Estudios*, vols. IV-V, 1983-6, pp. 107-143.

*Un texto occidental de la Leyenda de Alejandro*, ed. y trad. E. García Gómez, Madrid, 1929.

Ūrūsiyūs, *Ta'rīj al-'ālam*, ed., 'A. R. Badawī, Beirut, 1982.

Virgilio, *Eneida*, trad., J. De Echave-Sustaeta, Madrid, 1992.

*Vitas sanctorum patrum emeritensium*, ed. J. N. Garvin, Washington, 1946.

- *Vidas de los santos Padres de Mérida*, trad., I. Velázquez, Madrid, 2008.

Wallis Budge, E. A., 1889, *The history of Alexander the Great, beaing the Syriac Version. Edited from Five Manuscripts of the Pseudo-Callistenes, with an English Translation, Accompanied by a Historical Introduction on the Origins and the Various Oriental and European Versions of the Fabolous History of Alexander with Notes, Glossary, Appendixes, Variant Readings and Indexes*, Cambridge.

- *The life and Exploits of Alexander the Great. Being a series of translations of the Ethiopic Histories of Alexander by the Pseudo-Callisthenes and other writers*, London, 1889..

Al-Wanṣarīsī, *al-Mi'yār al-mu'rib*, edición de M. Ḥayyī y otros, 13 vols., Rabat-Beirut, 1981.

- *Histoire et société en Occident musulman au Moyen Age. Analyse du Mi'yār d'al Wanṣarīsī*, trad., Vincent Lagardère, Madrid, 1995.

Al-Ŷāḥiz, *Kitāb al-Hayawān*, edición de 'A. S. M. Hārūn, 7 vols., Beirut, 1965-9.

- *Al-Radd 'alā 'l-naṣārā*, edición de 'A. S. M. Hārūn, en *Rasa'il al-Ŷāḥiz*, El Cairo, 1964-5.

Al-Ya'qūbī, *Tar'ij*, edición M.Th. Houtsma, 2 vols., Leiden, 1883.

Yāqūt al-Ḥamawī, *Mu'ṡam al-buldān*, edición en 5 vols., por Dar Sadir, Beirut, 2007.

- "La España musulmana en la obra de Yāqūt (s. XII-XIII). Repertorio enciclopédico de ciudades, castillos y lugares de al-Andalus. Extraído del *Mu'ṡam al-buldān* (Diccionario de los Países)", trad., de G., 'Abd al-Karīm, *Cuadernos de Historia del Islam*, 1974, nº 6.

- "Nuevos topónimos relativos a al-Andalus en el *Mu'ṡam al-buldān* de Yāqūt", trad., Rodríguez Lozano, J. A., *Cuadernos de Historia del Islam*, 1977, VIII, pp. 57-84.

Al-Zuhrī, *Kitāb al-Ŷugrāfiyya. Mappamonde du calife al-Mamun reproduite par Fazari (III/IX s) rééditée et comenté par Zuhrī (VI/IX)*, edición de M. Hadj-Sadok, en *Bulletin d'Études Orientales*, XX, Damasco, 1968.

- *El mundo en el siglo XII. Estudio de la versión castellana y del "Original" árabe de una geografía universal: El Tratado de al-Zuhrī*, estudio, traducción y notas de D. Bramón, Barcelona, 1992.

## ESTUDIOS

Abascal Palazón, J. M. 2012, “Ambrosio de Morales como informante epigráfico: un debate abierto”, *Veleia*, 29, pp. 395-414.

Abbot, N. 1941, “Pre-Islamic Arab Queens”, *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 58:1, pp. 1-22.

Abad, L. 1989, “La Torre Ciega de Cartagena (Murcia)”, en *Homenaje al profesor Antonio Blanco Freijeiro*, Madrid, pp. 243-266.

Abascal, J. M. 2000-2001, “La Era Consular Hispana y el final de la práctica epigráfica pagana”, *Lucentum*, XIX-XX, pp. 269-292.

Abbou Hershkovits, K. y Hadromi-Allouche, Z. 2013, “Divine Doctors: The Construction of the Image of Three Greek Physicians in Islamic Biographical Dictionaries of Physicians”, *al-Qantara*, XXXIV 1, pp. 35-63.

Abellán Pérez, J. y Cavilla Sánchez-Molero, F. 1993, “Fisana Faysana o Q. Y. Sana, un despoblado altomedieval de la cora de Šaḡuna”, *Al-Andalus. Magreb: Estudios árabes e islámicos*, 1, pp. 13-49.

Abellán Pérez, J. 2004, *Poblamiento y administración provincial en Al-Andalus: la cora de Sidonia*, Málaga.

- *El Cádiz islámico a través de sus textos*, Cádiz.

Abumalham, M. 1991, “Alejandro “Du-l-Qarnayn” en *Kitāb Adāb al-Falāsifa*”, *Anaquel de Estudios Árabes* 2, pp. 75-118.

- 1992, “Salomón y sus genios”, *Anaquel de Estudios Árabes* 3, pp. 37-46.

- 2007, “De la ignorancia al conocimiento y la sumisión: de la *yahiliyya* al islam”, *Bandue: revista de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones* 1, pp. 7-18.

Acién Almansa, M. 1986-7, “La cerámica medieval del teatro romano de Málaga”, *Mainake* 8-9, pp. 225-240.

- 1994a, *Entre el feudalismo y el islám. Úmar ibn Ḥaḡṣun en los investigadores, en las fuentes y en la historia*, Jaén.

- 1994b, “Málaga Musulmana (siglos VIII-XIII)”, en *Historia de Málaga*, I, Málaga, pp. 169-240.

- 1995, “Materiales e hipótesis para una interpretación del Salón de Abd al-Rahman al-Nasir”, en Vallejo, A. (coord.), *Madinat al-Zahara: El Salón de Abd al-Rahman III*, Córdoba, pp. 177-195.

- 2000, “La herencia del protofeudalismo visigodo frente a la imposición del estado islámico”, en Caballero, L. y Mateos, P. (eds.), *Visigodos y omeyas: un debate entre la Antigüedad tardía y la Alta Edad Media*, (Mérida, abril de 1999), Madrid, pp. 429-442.

- 2007, “El origen de la ciudad en Al-Andalus”, en *Al-Andalus. País de Ciudades, Actas del Congreso celebrado en Oropesa (Toledo) con motivo del 30 aniversario de las excavaciones en la ciudad de Vascos*, Toledo, pp. 15-22.

Acien Almansa, M. y Vallejo Triano, A. 1998, "Urbanismo y Estado islámico. De Córdoba a Qurtuba-Madīnat al-Zahrā", en Cressier, P. García-Arenal, M. y Méouak, M. *Genèse de la ville islamique en al-Andalus et au Maghreb occidental*, Madrid, pp. 107-136.

Adamson, P. 2003, *The Arabic Plotinus: A Philosophical Study of the "Theology of Aristotle"*, Londres.

Aguilar, V. 1989, "Fuentes de Ibn Khallikan en las biografías de los personajes andalusíes de las *Wafayāt al-a'yān*", en Ávila, M<sup>a</sup>. L. (ed.) *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus*, II, Granada, pp. 247-264.

Aḥmad Muḥammad Isa, 1955, "Muslims and taswir", *The Muslim world*, vol. 45, n° 3, pp. 250 - 268.

Aigle, D. 2000, "Figures mythiques et histoire. Réinterprétations et contrastes entre Orient et Occident", *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 89-90, pp. 39-72.

Aillet, C. Penelas, P. y Roisse, P. (eds.) 2008, *¿Existe una identidad mozárabe?: historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII)*, Madrid.

Aillet, C. 2010, *Les Mozarabes: christianisme, islamisation et arabisation en Peninsule Ibérique (s.IX-XII)*, Madrid.

Akbar, J. 1993, "Gates as signs of autonomy in Muslim towns", *Muqarnas: An Annual on the Visual Culture of the Islamic World*, 10, pp. 141-147.

Alarçãõ, J. 1982, "O teatro romano de Lisboa", en *Actas del Simposio "El teatro en la Hispania Romana"*, Badajoz, pp. 287-392.

Al-Azmeh, A. 1992, "Mortal enemies, invisible neighbours: Northerners in Andalusí eyes", en Salma J. (ed.) *The legacy of Muslim Spain*, Leiden, pp. 250-72.

- 2007, *The Times of History: Universal Topics in Islamic Historiography*, Budapest-New York.

- 2014, *The Arabs and Islam in Late Antiquity. A critique of approaches to Arabic sources*, Berlín.

Alba Calzado, M. 1996, "Consideraciones arqueológicas en torno al siglo V en Mérida: Repercusiones en las viviendas y en la muralla", *Mérida. Excavaciones arqueológicas* 2, pp. 361-385.

- 2001a, "Arquitectura palacial emiral en el enclave del Templo de Diana. Documentación arqueológica realizada frente a la fachada del Templo de Diana", *Mérida, excavaciones arqueológicas*, 7, pp. 55-72.

- 2001b, "Apuntes sobre la red de aguas de Mérida en época romana", *Mérida. Ciudad y patrimonio: Revista de arqueología, arte y urbanismo* 5, pp. 59-78.

- 2001c, "Mérida, entre la Tardoantigüedad y el Islam: datos documentados en el Área Arqueológica de Morería", *Cuadernos emeritenses. La islamización de la Extremadura romana* 17, pp. 265-307.

- 2004, "Evolución y final de los espacios romanos emeritenses a la luz de los datos arqueológicos (pautas de transformación de la ciudad Tardoantigua y Altomedieval)", en Nogales Basarrate, T. (ed.), *Augusta Emerita: Territorios, Espacios, Imágenes y Gentes en Lusitania Romana*, Mérida, pp. 207-255.

- 2005, "La vivienda en Emerita durante la Antigüedad Tardía: propuesta de un modelo para Hispania", en Gurt Esparraguera, J. M<sup>a</sup>. Y Ribera i Lacomba, A. (coords.), *VI Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica (Valencia, 2003)*, Barcelona, pp. 121-150.

- 2009, "Los edificios emirales de Morería (Mérida), unamuestra de arquitectura del poder", *Anales de Arqueología Cordobesa* 20, pp. 379-420.

Alba Calzado, M. y Feijoo, S. 2002, "El sentido de la Alcazaba emiral de Mérida: su aljibe, mezquita y torre de señales", *Mérida excavaciones arqueológicas* 8, pp. 565-586.

- 2005a, "Defensas urbanas de la Mérida islámica", en Gómez Martínez, S., (coord.) *Al-Andalus, espaço de mudança, Balanço de 25 anos de historia e arqueologia medievais, Homenagem a J. Zozaya Stabel-Hansen*, Mértola, pp. 101-110.

- 2005b, "Nueva lectura arqueológica del Aljibe y la Alcazaba de Mérida", en Gómez Martínez, S. (coord.) *Al-Andalus, espaço de mudança, Balanço de 25 anos de historia e arqueologia medievais, Homenagem a J. Zozaya Stabel-Hansen*, Mértola, pp. 161-170.

Alba Calzado, M. y Mateos, P. 2000, "De Emerita Augusta a Marida", en Caballero, L. y Mateos, P. (eds.) *Visigodos y omeyas: un debate entre la Antigüedad tardía y la Alta Edad Media*, (Mérida, abril de 1999), Madrid, pp. 143-168.

- 2006, "Epílogo: Transformación y ocupación tardoantigua y altomedieval del llamado "Foro Provincial", en Mateos, P. *El foro provincial de Augusta Emerita: un conjunto monumental de culto imperial*, Anejos del Archivo Español de Arqueología, XLII, Madrid, pp. 355-380.

- 2011, "El paisaje urbano de Mérida en torno al año 711", *Zona arqueológica* 15, 2, Ejemplar dedicado a: 711, arqueología e historia entre dos mundos, Alcalá de Henares, pp. 27-38.

Albarracín, J. y Martínez, J. 1987, *Medicina, farmacopea y magia en el «Misceláneo de Salomón» (Texto árabe, glosas aljamiadas y glosario)*, Granada.

Albayrak, I. 2003, "The Classical Exegetes Analysis of the Qur'anic Narrative 18: 60-82", *Islamic Studies* 42, pp. 289-315.

Albiach, R., Badía, À., Calvo, M., Piá, J., Marín, C., Ribera, A. 2000, "Las últimas excavaciones (1992-1998) del solar de l'Almoína: nuevos datos en la zona episcopal de Valentia", en Gurt, J. M<sup>a</sup>. y Tena, N. (eds.), *V Reunió d'arqueologia cristiana hispànica*, Barcelona, pp. 63-86.

Albiach, R. Espí I. y Ribera i Lacomba, A. 2009, "El Agua sacra y su vinculación con el origen y el desarrollo urbano de una fundación romana. El santuario (¿Asklepeion?) de Valentia (Hispania)", en Mateos, P. et al. (eds.) *Santuarios, Oppida y ciudades: arquitectura sacra en el origen y desarrollo urbano del mediterráneo occidental*, Anejos del Archivo Español de Arqueología XLV, Madrid, pp. 417-437.

Alexander, P. S. 2000, "The Jewish Tradition in Early Islam: The Case of Enoch/Idris", en Hawting, R. G. Mojaddedi, J. A. y Samely, A. (eds.) *Studies in Islamic and Middle Eastern Texts in Memory of Norman Calder*, Oxford, pp. 11-29.

Alfaro, C. 1988, *Las monedas de Gadir-Gades*, Madrid.

Alias, M. 2011, "Al-Masūdī's Methodology in His Study of Religions Other Than Islam", *Revelation and Science*, Vol. 01, 3, pp. 108-114.



Allen, T. 1988, "Aniconism and Figural Representation in Islamic Art", en Allen, T. *Five Essays on Islamic Art*, California, pp. 17-37.

Almagro, A. 2008, La puerta califal del castillo de Gormaz", *Arqueología de la arquitectura*, 5, pp. 55-77.

Almagro-Gorbea, M. 2011, "La escultura de oricalco de la "Tumba de Melqart"", Almagro-Gorbea, M. y Torres Ortiz, M. (coord.) *La escultura fenicia en Hispania*, Madrid, pp. 67-86.

- 2012, "El Círculo de Gadir y el final de la literatura hispano-fenicia", en Mora Serrano, B. y Cruz Andreotti, G. (eds.) *La etapa neopúnica en Hispania y el Mediterráneo centro occidental: identidades compartidas*, Sevilla, pp. 75-112.

Almagro, M. et al. 1975, *Qusayr Amra: residencia y baños omeyas en el desierto de Jordania*, Madrid.

Almagro, A. y Almagro-Gorbea, A. 1994, "El anfiteatro de Segobriga", en Álvarez Martínez, J. M. y Enríquez Navascués, J. J. (coord.) *Coloquio Internacional El anfiteatro en la Hispania Romana* (Mérida 1992), Badajoz, pp. 139-176.

Alon, I. 1991, *Socrates in medieval Arabic literature*, Leiden-Jerusalem.

- 2005, "Socrates in Arabic Philosophy", en Ahbel-Rappe, S. y Kamtekar, R. (eds.), *The Blackwell Companion to Socrates*, Malden-London-Victoria, pp. 317-336.

Alonso López, J. 2002, *Salomón. Entre el mito y la realidad*. Madrid.

Alubudi, J. 1993-4, "Dos viajes inéditos de Ṣafwān b. Idrīs", *Sharq Al-Andalus: Estudios nudejares y moriscos*, nº 10-11, pp. 211-244.

Alvar, J. 1994, "El culto y la sociedad: Isis en la Bética", en González Román, C. (ed.), *La sociedad de la Bética: Contribuciones para su estudio*, Granada, pp. 9-28.

Álvarez Martínez, J. M<sup>a</sup>. 1983, *El puente romano de Mérida*, Badajoz.

- 1989, "El puente romano de Mérida", en *Primer Seminario Internacional Puente de Alcántara*, Badajoz, pp. 65-83.

- 2006, "Los accesos al recinto de la Colonia Augusta Emerita. La Puerta del Puente", en Schattner, Th. G. y Valdés Fernández, F. (eds.), *Puertas de ciudades. Tipo arquitectónico y forma artística. Actas del coloquio en Toledo del 25 al 27 de Septiembre de 2003*, Mainz am Rhein, pp. 221-251.

- 2007, "Las conducciones hidráulicas emeritenses: Estado de la cuestión", en Mangas, J. y Martínez Caballero, S. (eds.), *El agua en las ciudades romanas*, Madrid, pp. 183-212.

- 2011, "Obras públicas e infraestructuras en la colonia Augusta Emerita: Puentes y acueductos", en Álvarez Martínez, J. M<sup>a</sup>. y Mateos, P. (eds.), *Actas Congreso Internacional 1910-2010: El Yacimiento Emeritense*, Mérida, pp. 145-171.

Álvarez de Morales, C. 1999, "El hombre ante la enfermedad", en Álvarez de Morales, C. y Molina López, E. (coords.), *La medicina en al-Andalus*, Granada, pp. 69-88.

- 2006, "Elementos mágicos y religiosos en la medicina andalusí", *'Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones, Anejos*, XVI, pp. 23-46.

Álvarez Millán, C. 2004, "Medical Anecdotes in Ibn Juljul's Biographical Dictionary", *Suhayl*, 2 pp. 141-158.

Álvarez Sanchís, J.R. 2003, *Los Vettones*, Madrid.

- 2005, *Verracos. Esculturas zoomorfas en la provincia de Ávila. Guía*, Cuadernos de Patrimonio Abulense, 1, Ávila.

Alwishah, A. y Hayes, J. (eds.), 2015, *Aristotle and the Arabic Tradition*, Cambridge.

Amaldi, D. 2001, "The Arabs and the perception of Ancient Europe", en Hálfðanarson, G. Issacs, A.K. (eds.), *Nations and Nationalities in Historical Perspective*, Pisa, pp. 147-158.

Amar, Z. Lev, E. y Serri, Y. 2014, "On Ibn Juljul and the meaning and importance of the list of medicinal substances not mentioned by Dioscorides", *Journal of the Royal Asiatic Society* 24, 4, pp. 529-555.

Amores Carredano, F. Beltrán Fortes, J. Fernández Lacomba, J. (coords.), 2008, *El rescate de la Antigüedad clásica en Andalucía*, Sevilla.

Anderson, B. 2015, "'An alternative discourse': local interpreters of antiquities in the Ottoman Empire", *Journal of Field Archaeology*, 40, 4, pp. 450-460

Antolín, G. 1910-1923, *Catálogo de los códices latinos de la Real Biblioteca del Escorial*, Vol. I-V, Madrid.

- 1917a, "El Códice Ovetense de la Biblioteca del Escorial", *La Ciudad de Dios* 108, pp. 20-33.

- 1917b, "El Códice Ovetense de la Biblioteca del Escorial", *La Ciudad de Dios* 110, pp. 59-67.

Aranegui Gascó, C. (dir.), 1990, *Espai públic i espai privat. Les escultures romanes del Museu de Sagunt*, Valencia.

- 2004a, "El foro y los edificios de espectáculos" en Muñoz Ibáñez, M. (coord.) *Opulentissima Saguntum*, Valencia, pp. 99-111.

- 2004b, "Leones funerarios romanos de época iberorromana. La serie asociada a cabezas humanas", en *IV Reunión sobre escultura romana de Hispania. Lisboa, 7-9 febrero 2002*, Madrid, pp. 213-227.

- 2007, "Sagunt i Roma", *Braçal*, 35-36, pp. 13-64.

Arasa i Gil, F. 2004, "Escultores romanes desaparegudes al País Valencià", *Archivo de prehistoria levantina*, 25, pp. 301-344.

Arcas Campoy, M. 2008, "Les iles "Éternelles"/"Du Bonheur"/"Fortunées" dans les sources arabes. État de la question et nouvelles perspectives", en D'Hulster, K. y Van Steenbergen, J. (eds.), *Continuity and Change in the realms of Islam. Studies in Honour of Professor Urbain Vermeulen*, Leuven-Paris, pp. 11-24.

Arce, I. 2003, "Early Islamic lime kilns from the Near East. The cases from Amman Citadel", en Huerta, S. (ed.), *Proceedings of the First International Congress on Construction History, Madrid, 20th-24th January 2003*, Madrid, pp. 213-224.

Arce Martínez, J. 2000, "Gothorum laus est civilitas custodita": Los visigodos conservadores de la cultura clásica: el caso de Hispania", en Caballero, L. y Mateos, P. (eds.) *Visigodos y*

omeyas: un debate entre la Antigüedad tardía y la Alta Edad Media, (Mérida, abril de 1999), Madrid, pp. 11-20.

- 2008, “La inscripción del puente de Mérida de época del rey Eurico (483 d.C.)”, *Pyrenae*, 39: 2, pp. 121-126.

- 2010, “Recópolis, la ciudad fantasma”, en Domínguez Monedero, A. J. y Mora Rodríguez, G. (eds.), *Doctrina a magistro discipulis tradita. Estudios en homenaje al Profesor Dr. Luis García Iglesias*, Madrid, pp. 373-394.

Arce Sáinz, F. 2003, “Construcción de iglesias en la Córdoba emiral: testimonios documentales”, en *Actas del III Congreso de Historia de Andalucía (Córdoba, 2001)*, Córdoba, I, pp. 293-303.

- 2015, “La supuesta basílica de San Vicente en Córdoba: de mito histórico a obstinación historiográfica”, *Al-Qanṭara*, 36:1, pp. 11-44.

Arias Ferrer, L. 2001, “Acerca del trazado del acueducto romano de Rabo de Buey-San Lázaro (Mérida)”, *Mérida. Ciudad y patrimonio: Revista de arqueología, arte y urbanismo* 5, pp. 45-58.

- 2009, “Recurso a los *spolia* como instrumento de prestigio y poder en el arte prerrománico asturiano (siglos VIII-X)”, en Schattner, Th. G. y Valdés Fernández, F. (eds.), *Spolien im Umkreis der Macht – Spolia en el entorno del poder, Toledo 2006*, Iberia Archaeologica 12, Mainz am Rhein, pp. 199-228.

- Arié, R. 1981-2, “Al-Andalus vu par quelques lettrés orientaux au Moyen Age”, *Andalucía Islámica*, 2-3, pp. 71-84.

- 1990, “Le merveilleux dans la littérature hispano-musulmane au Bas Moyen Âge”, en Arié, R. *Études sur la civilisation de l'Espagne musulmane*, Leiden, pp. 239-257.

Arizaleta, A. 2003, “Comment Alexandre le Grand gagna l'Espagne”, *Pallas*, 63, pp. 79-88.

Arjomand, S. A. 1994, “Ibn al-Muqaffa and the ‘Abbasid Revolution”, *Iranian Studies*, 24, 1:4, pp. 9-36.

Arjona Castro, A. 1982, *Anales de Córdoba musulmana (711-1008)*, Córdoba.

Arkoun, M. Le Goff, J. Fahd, T. y Rodinson, M. 1978, *L'Etrange et le merveilleux dans l' Islam medieval*, Paris.

Arnold, T. W. 2004, (1ª ed. 1928), *Painting in Islam: a study of the place of pictorial art in Muslim culture*, Piscataway (Nueva Jersey).

Arnold, F. Canto García, A. y Vallejo Triano, A. 2008, “La almunia de al-Rummaniyya. Resultados de una documentación arquitectónica”, *Cuadernos de Madinat al-Zahra*, 6, 2008, pp. 181-204.

Asín Palacios, M. 1933, “Una descripción nueva del Faro de Alejandría”, *Al-Andalus*, 1, pp. 241-292.

- 1935, “Nuevos datos sobre el Faro de Alejandría”, *Al-Andalus*, 3, 1, pp. 185-193.

- 1940, *Contribución a la toponimia árabe de España*, Madrid.

Aubaile-Sallenave, F. 2002, "Al-Khidr, 'L'Homme au Manteau Vert'", *Res Orientales*, XIV, pp. 11-36

Ávila, M<sup>a</sup>. L. 1998, "Crónicas medievales: los Rāzī", *Historia 16*, 265, pp. 100-9.

Ayaso, J. R. 1991, "Taršiš, Aspamia, Sefarad. Mitos antiguos y modernos acerca de la Antigüedad de la Diáspora judía en la Península Ibérica", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebreos*, 40:2, pp. 143-180.

Azuar, R. 2005, "Las técnicas constructivas en la formación de al-Andalus", *Arqueología de la arquitectura*, 4, pp. 149-160.

Azuar, R. *et al.* 1987, *Guía de los monumentos romanos y del castillo de Sagunto*, Valencia.

Baer, E. 1999, "The Human Figure in Early Islamic Art: Some Preliminary Remarks", *Muqarnas*, 16, pp. 32-41.

Bacqué-Grammont, J-L. *et al.* 2000, "Monstres et murailles, Alexandre et bicornu, mythes et bon sens. Quelques notes", *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 89-90, pp. 109-128.

Badawi, A. 1987, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, París.

Baffioni, C. 1980, *La tradizione araba del IV libro dei "Meteorologica" di Aristotele*, Nápoles.

Bahrani, Z. 2011, "Untold Tales of Mesopotamian Discovery", en Bahrani, Z. Çelik, Z. y Eldem, E. (eds.), *Scramble for the Past: A Story of Archaeology in the Ottoman Empire, 1753-1914*, Estambul, pp. 125-55.

Ballestín, X. 2013, "Consideraciones acerca del término árabe *balāt*, su equivalencia con la voz latina *palatium* y su presencia en las fuentes andalusíes, magrebíes y orientales", en Ballestín, X. y Pastor, E. (eds.) *Lo que vino de Oriente. Horizontes, praxis y dimensión material de los sistemas de dominación fiscal en al-Andalus (ss. VII-IX)*, Oxford, pp. 28-42.

Balty-Guesdon, M.G. 1992, "Bayt al-Ḥikma", *Arabica* 39, pp. 131-150.

- 1993, "Les *Tabaqat al-Atibba' wa-l-Hukama'* d'Ibn Gulgul: une condamnation du régime amiride", en Aigle, D. Sublet, J. *et al.* (eds.), *Cahiers d'Onomastique Arabe 1988-1992*, París, pp. 49-59.

- 1997, "Al-Andalus et l'Héritage Grec d'après les *Ṭabaqāt al-Umam* de Šā'id al-Andalusī", en Hasnawi, A. Elamrani-Jamal, A. y Aouad, M. (dirs.) *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque*, Louvain-Paris, pp. 331-342.

Baquedano, E. (ed.), 2011, *Zona Arqueológica 15, 711, arqueología e historia entre dos mundos*, fasc. 1 y 2, Alcalá de Henares.

- Barceló i Roca, M. 1979, "Una nota entorn del «Llibre dels reis francs» regalat pel bisbe Gotmar de Girona, l'any 380-940, a Al-halkam, a Còrdova", *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins*, 25:1, pp. 127-136.

- 1981, "Els "Hispani"de Qurtuba a meitat del segle III", *Faventia*, 3:2, pp. 185-191.

- 1983, "Qanat(s) i al-Andalus", *Documents d'anàlisi geogràfica*, 2, pp. 3-22.

Barceló Torres, C. 1983, *Toponímia àrabica del País Valencià: alqueries i castells*, Valencia.

- 2001, "Columnas "arabizadas" en basílicas y santuarios del occidente de al-Andalus", *Cuadernos emeritenses*, 17, pp. 87-138.
  - 2002, "Escritos árabes en la basílica paleocristiana de Casa Herrera (Mérida)", *Madrider Mitteilungen*, 43, 2002, pp. 299-315.
  - 2004, "Las inscripciones omeyyas de la alcazaba de Mérida", *Arqueología y territorio medieval*, 11:1, pp. 59-78.
  - 2006, "Paseo toponímico de Sagunt a *Saguntum*", en Hinojosa Montalbo, J. R. (comisario), *De Murbiter a Morvedre*, Sagunto, pp. 13-20.
  - 2007, "Sagunt i el seu territori a l'època àrab", *Braçal* 35-36, pp. 65-93.
  - 2009, "Los falsos "Sagunt" de las fuentes árabes", *Al-Qantara*, 30, pp. 237-243.
- Barkaï, R. 1996, "Médecine, astrologie et magie", en *A l'ombre d'Avicenne. La médecine au temps des califes*, París, pp. 189-193.
- Barroso Cabrera, R. Carrobles Santos, J. y Morín de Pablos, J. 2009, "Toledo visigodo y su memoria a través de los restos escultóricos", en Schattner, Th. G. y Valdés Fernández, F. (eds.), *Spolia en el entorno del poder/Spolien im Umkreis der Macht, Actas del coloquio en Toledo del 21 al 22 de Septiembre 2006*, Mainz am Rhein, pp. 171-197.
- Barrucand, M. 1993, "Les fonctions de l'image dans la société islamique du Moyen-Âge", *Annuaire de l'Afrique du Nord*, 22, pp. 59-67.
- Basset, R. 1887, *Contes populaires berbères*, París.
- 1887-8, "Alexandre en Algérie", *Revue des Traditions Populaires*, II, pp. 440-1; III, pp. 219-220.
  - 1888, "Salomon dans les légendes musulmanes", *Revue des traditions populaires*, 3, pp. 353-8, 485-90, 503.
  - 1898, "La Maison fermée de Tolède", *Bulletin de la Société Géographique d'Oran*, pp. 42-58.
  - 1903, "Hercule et Mahomet", *Journal des Savants*, pp. 391-402.
- Bassett, S. G. 1993, "John V Palaiologos and the Golden Gate in Constantinople", en *Hellenikon: Studies in honor of Speros Vryonis*, pp. 117-33.
- Behrens-Abouseif, D. 1999, *Beauty in Arabic culture*, Princeton.
- 2006, "The Islamic History of the Lighthouse of Alexandria", *Muqarnas*, 23, pp. 1-14.
  - 2014, "Between Quarry and Magic: The Selective Approach to Spolia in the Islamic Monuments of Egypt", en Payne, A. (ed.), *Dalmatia and the Mediterranean. Portable Archaeology and the Poetics of Influence*. Boston/Leiden, pp. 402-425.
- Bellido Morillas, J. M<sup>a</sup>. 2009, "Dos visiones hispano-medievales de un cuento del Egipto faraónico variaciones de Abū Ḥāmid al-Garnāṭī y Juan Ruiz de Alcalá, Arcipreste de Hita, sobre 'El Príncipe predestinado'", *Revista de literatura*, 71, n<sup>o</sup> 141, pp. 195-206.
- Beltrán Martínez, A. 1943, "Un monumento sepulcral de Cartagena: la llamada Torre Ciega", *Saitābi* 7-8, pp. 5-13.

- 1954, "Sobre las acuñaciones de Lascuta", *Nvmisma* 10, pp. 9-20.

Beltrán Fortes, J. 1988-90, "La colección arqueológica de época romana aparecida en Madinat al-Zahra", *Cuadernos de Madinat al-Zahra*, 2, pp. 109-126.

- 1993, "Hermeraclae hispanos", *Estudios dedicados a Alberto Balil. In memoriam*, Málaga, pp. 163-174.

- 1999, *Los sarcófagos romanos de la Bética con decoración de tema pagano*, Málaga.

- 2002, "La arquitectura funeraria en la Hispania meridional durante los siglos II a. C.- I d.C.", en *Espacios y usos funerarios en el Occidente Romano*, I, Córdoba, pp. 233-258.

Beltrán, J. y Rodríguez Hidalgo, J.M. 2002, "Los relieves de Osuna", en *Urso. A la búsqueda de su pasado*, Osuna, pp. 235-272.

Beltrán Fortes, J. González Acuña, D. y Ordóñez Agulla, S. 2005, "Acerca del urbanismo de Hispalis. Estado de la cuestión y perspectivas", *Mainake* 27, pp. 61-88.

Beltrán, J. y Loza Azuaga, M.L. 2005, "'El oso de Porcuna': una escultura funeraria excepcional de la Hispania Romana", *Romula* 4, pp. 163-176.

Beltrán Fortes, J. García, M. A. y Rodríguez Oliva, P. 2006, *Los sarcófagos romanos de Andalucía, Corpus de esculturas del Imperio Romano*, Murcia, vol. 1, fasc. 3, pp. 126-144.

Beltrán Fortes, J. y Rodríguez Gutiérrez, O. (eds.), 2014, *Sevilla Arqueológica. La Ciudad en Época Protohistórica, Antigua y Andalusí*, Sevilla.

- Beltrán Lloris, M. 1982, "El teatro romano de Sagunto", en *Actas del Simposio "El teatro en la Hispania Romana"*, Badajoz, pp. 153-182.

- 1992, "El teatro de Caesaraugusta. Estado actual de conocimiento", en Ramallo, S. F. y Santiuste, F. (eds.), *Teatros romanos de Hispania. Cuadernos de arquitectura romana*, vol. 2, Murcia, pp. 93-118.

Beneito Arias, P. 1990, "Un opúsculo de ensalmos y magia talismánica atribuido a 'Abd Allah ibn Salam'", *Anaquel de estudios árabes*, 1, pp. 221-236.

Berlanga Palomo, M<sup>a</sup>. J. y López García, I. 2007, "Documentos arqueológicos de época romano republicana de la provincia de Málaga: Historiografía e iconografía", *Mainake*, 29, pp. 227-248.

Bermúdez, J. M. 2010, "El atrium del complejo episcopal cordubensis. Una propuesta sobre la funcionalidad de las estructuras tardoantiguas del patio de la mezquita de Córdoba", *Romula*, 9, pp. 315-341.

Bermúdez, J. M. y León, E. 2008, "Piezas decorativas visigodas en el alcázar cordobés", *Anejos de Anales de Arqueología Cordobesa*, 1, pp. 85-106.

Bernal Casasola, D. 2009, "El faro romano de 'Gades' y el papel de los 'Thynnoskopeia' en el 'Fretum Gaditanum'", *Brigantium: Boletín do Museu Arqueolóxico e Histórico da Coruña*, N<sup>o</sup> 20, pp. 85-107.

Blanco Freijeiro, A. 1989, *Historia de Sevilla I. La ciudad antigua: de la Prehistoria a los visigodos*, Sevilla.

Blázquez Pérez, J. 1990, “La vía Heraklea y el camino de Aníbal: nuevas interpretaciones de su trazado en tierras del interior”, en *Simposio sobre la red viaria en la Hispania romana*, pp. 65-76.

Blázquez, J. M<sup>a</sup>. 2003, “La herencia clásica en el Islam: Qusayr-Amra y Qusayr al-Hayr al-Garbi”, en Aneas, G. (Coord.), *Europa y el Islam*, Madrid, pp. 45-142.

Blum, C. 1946, “The meaning of *Stoicheion* and Its Derivatives in the Byzantine Age”, *Erannos*, 44, pp. 315-25.

Boiko, K.A. 1977, *Arabskaia istoricheskaia literatura v Ispanii*, Moscú

Boix, V. 1865, *Memorias de Sagunto*, Valencia.

Boje Mortensen, L. 1999-2000, “The diffusion of Roman Histories in the Middle Ages. A list of Orosius, Eutropius, Paulus Diacunus and Landolfus Sagax Manuscripts”, *Filologia Mediolatina* 6-7, pp. 101-200.

Bomgardner, D. L. 1989, “The Carthage Amphitheater: A Reappraisal”, *American Journal of Archaeology*, 93: 1, pp. 85-103.

- 2000, *The Story of the Roman Amphitheatre*, Nueva York.

Bonebakker, S. A. 1990, “Adab and the Concept of Belles-Lettres”, en Ashtiany, J. *et al.* (eds.), *‘Abbasid Belles-Lettres*, Cambridge, pp. 16-30.

Bonner, M. R. J. 2014, *An historiographical study of Abu Hanifa Ahmad ibn Dawud ibn Wanand al-Dinawari's Kitāb al-Ahbar al-Tiwal (especially of that part dealing with the Sasanian kings)*, Bodleian Library, Oxford. Tesis depositada, 23/12/2014.

Borobio Soto, M<sup>a</sup>. J. Morales Hernández, F. y Pascual Díez, A. C. 2002, “Intervenciones arqueológicas en el entorno del Arco de Medinaceli, abril de 1988 y julio de 1991”, en Abascal Palazón, J. M. Alföldy, G. (coords.) *El arco romano de Medinaceli: (Soria, Hispania Citerior)*, Alicante, pp. 45-50.

Borrego Soto, M. A. 2007, “De Asidon a Sidueña. Localización de *Madinat Siduna* en el yacimiento de Doña Blanca”, *Revista de Historia de El Puerto*, 42, pp. 9-34.

- 2009, “La ciudad andalusí de Siduna (Siglos VIII-XI)”, *Al-Andalus. Magreb: Estudios árabes e islámicos*, 14, pp. 5-18.

- 2010, “Una referencia tardía para las localizaciones de Sidueña y Medina Sidonia”, *Revista de Historia de El Puerto*, 44, pp. 113-118.

Borrut, A. 2003, “La Syrie de Salomon: l'appropriation du mythe salomonien dans les sources árabes”, *Pallas* 63, pp. 107-120.

- 2011, *Entre mémoire et pouvoir: L'espace syrien sous les derniers Omeyyades et les premiers Abbassides (v. 72–193/692–809)*, Leiden-Boston.

Borrut, A. y Cobb, P. M. (eds.), 2010, *Umayyad Legacies Medieval Memories from Syria to Spain*, Leiden.

Bosworth, 1978, “The Heritage of Rulership in Early Islamic Iran and the Search for Dynastic Connections with the Past”, *Iranian Studies* 11, pp. 7-34.

- Boudet, J.-P. et al. (eds.), 2011, *Images et magie. Picatrix entre Orient et Occident*, Paris.
- Bowen-Savant, S. 2006, "Isaac as the Persians Ishmael: Pride and the Pre-Islamic Past in Ninth and Tenth-century Islam", *Comparative Islamic Studies*, 2.1, pp. 5-25.
- 2013a, "Forgetting Ctesiphon: Iran's pre-Islamic past, c. 800-1100", en Wood, P. (ed.), *History and identity in the late antique Near East*, Oxford/New York, pp. 169-186
- 2013b, *The New Muslims of Post-Conquest Iran: Tradition, Memory, and Conversion*, Cambridge.
- Bowen-Savant, S. y De Felipe, H. 2014, *Genealogy and Knowledge in Muslim Societies. Understanding the Past*, Edimburgo.
- Bramón, D. 1998, *Nous textos d'historiadors musulmans referents a la Catalunya medieval (continuació de l'obra de J. M<sup>a</sup> Millàs i Vallicrosa)*, Tesis Doctoral dirigida por M. Riu, Universitat de Barcelona. Departament d'Història Medieval, Paleografia i Diplomàtica, disponible en: <http://www.tdx.cat/handle/10803/2071>. Consultado el 12/09/2015.
- 2000, *De quam érem o no musulmans. Textos del 713 al 1010. continuació de l'obra de J. M<sup>a</sup> Millàs i Vallicrosa*, Barcelona.
- Bramon, D. y Souto, J. A. 2001, "Las maravillas de Zaragoza", *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos* 33, pp. 41-66.
- Branco Correia, F. 2007, "Notas en torno da muralha romana de Évora e da sua continuidade em fases posteriores", en Rodríguez Colmenero, A. y Rodá de Llanza, I. (coords.) *Murallas de ciudades romanas en el occidente del Imperio: Lucus Augusti como paradigma: actas del Congreso Internacional celebrado en Lugo (26-29, XI, 2005) en el V aniversario de la declaración, por la UNESCO, de la muralla de Lugo como Patrimonio de la Humanidad*, Lugo, pp. 673-684.
- 2014, "Murallas de Évora" in *Discover Islamic Art. Place: Museum With No Frontiers*, 2017, en [http://www.discoverislaamicart.org/database\\_item.php?id=monument;ISL;pt;Mon01;8;pt](http://www.discoverislaamicart.org/database_item.php?id=monument;ISL;pt;Mon01;8;pt). Consultado el 14/03/2016.
- Bravo García, A. 1989, "Aspectos de la cultura griega en la Península Ibérica durante la Edad Media", *Evphrosyne: Revista de filología clásica*, 17, pp. 361-372.
- Bravo Jiménez, S. 2003, "El Estrecho de Gibraltar en la Antgüedad Clásica. Una visión desde las fuentes escritas", *Eúphoros*, 6, pp. 141-164.
- Brentjes, S. 2008, "Courtly patronage of the ancient sciences in post-classical Islamic societies", *Al-Qantara*, 23:2, pp. 403-436.
- Bresc, H. 1992, "Sépulcres suspendus et statues protectrices: Fragments d'apotelesmatique sicilienne", *Histoire et Société: mélanges offerts à Georges Duby*, 4 vols, Marsella/Aix-en-Provence4, pp. 67-76.
- Brilliant, R. y Kinney, D. (eds), 2011, *Reuse Value. Spolia and Appropriation in Art and Architecture from Constantine to Sherrie Levine*, Farnham, Surrey.
- Brock, S. 1979-80, "Syriac historical writing: a survey of the main sources", *Journal of the Iraqi Academy* (sección siríaca), 5, pp. 297-326.



- 1984, "From Antagonism to Assimilation: Syriac Attitudes to Greek Learning", en Brock, S. *Syriac Perspectives on Late Antiquity*, London, pp. 17-34.
- Buck, C. 1984, "The identity of the Sabi'u: an historical quest", *The Muslim World*, 74, pp. 172-186.
- Burnett, Ch. 1996, "Talismans: Magic as Science? Necromancy among the Seven Liberal Arts", en Burnett, Ch. (ed.) *Magic and Divination in the Middle Ages: Texts and Techniques in the Islamic and Christian Worlds*, 1, Hampshire, pp. 1-15.
- 2007, "Tabit ibn Qurra the Harranian on talismans and the spirits of the planets", García Avilés A. (ed.) *La magia en la España medieval: Imágenes, textos, contextos. La Corónica*, 36, 1, pp. 13-40.
- Burns, R. 2005, *Damascus. A History*, Londres/Nueva York.
- Caballero, L. 1994 y 1995, "Un canal de transmisión de lo clásico en la Alta Edad Media española. Arquitectura y escultura de influjo omeya en la Península Ibérica entre mediados del siglo VIII e inicios del siglo X (I y II)", *Al-Qantara*, 15 (2), pp. 321-348; y 16(1), pp. 107-123.
- 1999, "Arquitectura visigótica y musulmana. ¿Continuidad, concurrencia o innovación? Cuadernos emeritenses, Ruptura o continuidad: pervivencias preislámicas en Al-Andalus", 15, pp. 143-176.
- 2000, "La arquitectura de época visigoda, ¿es realmente Tardorromana o Prerrománica?", en Caballero Zoreda, L. y Mateos, P. (eds.), *Visigodos y Omeyas, un debate entre la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media*, (Mérida, abril de 1999), Madrid, pp. 207-247.
- 2009, "Impacto del Islam en la arquitectura cristiana que se conservó o se construyó en al-Andalus (o bajo dominio musulmán)", en Alfonso Jiménez (ed.), *De Hispalis a Isbiliya*, Sevilla, pp. 15-58.
- Caballero, L. y Sánchez, J. C. 1990, "Reutilizaciones de material romano en edificios de culto cristiano", *Antigüedad y Cristianismo*, 7, pp. 431-485.
- Caballero, L. y Utrero, M<sup>a</sup> A. 2005, "Una aproximación a las técnicas constructivas de la Alta Edad Media en la Península Ibérica. Entre Visigodos y Omeyas. *Arqueología de la Arquitectura*, 4, pp. 169-192.
- Caiozzo, A. 2009, "Images des vestiges préislamiques de l'Ifrîqiya chez les géographes arabes d'époque médiévale", *Anabases*, 9, pp. 127-145.
- Calasso, G. 1992, "Les remparts et la loi. Les talismans et les saints. Le protection de la ville dans les sources musulmanes médiévale", *Bulletin d'Etudes Orientales*, 44, pp. 83-104.
- Calero Secall, M<sup>a</sup>. I. y Martínez Enamorado, V. 1995, *Málaga, ciudad de al-Andalus*, Málaga.
- Calvo Capilla, S. 2007, "Las primeras mezquitas de al-Andalus a través de las fuentes árabes (92/711-170/785)", *Al-Qantara*, 38, pp. 143-179.
- 2010, "Analogies entre les Grandes Mosquées de Damas et Cordoue: mythe et réalité", en Borrut, A. y Cobb, P. M. (eds.), *Umayyad Legacies. Medieval Memories from Syria to Spain*, Leiden/Boston, pp. 281-311.
- 2011, "Les premières mosquées et la transformation des sanctuaires wisigothiques (92H/711-170H/785)", *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 41-2, pp. 131-163.

- 2012, “Madinat al-Zahra’ y la observación del tiempo: el renacer de la Antigüedad Clásica en la Córdoba del siglo X”, *Anales de Historia del Arte*, 22, Núm. Especial (II), pp. 131-160.
- 2013, “Ciencia y adab en el islam. Los espacios palatinos dedicados al saber”, *Anales de Historia del Arte* Vol. 23, Núm. Especial (II), pp. 51-78.
- 2014, “The Reuse of Classical Antiquity in the Palace of Madīnat al-Zahra and Its Role in the Construction of Caliphal Legitimacy”, *Muqarnas*, 31:1, pp. 1-33.
- Cameron, A. y Herrin, J. 1984, *Constantinople in the Early Eight Century: The Parastaseis Syntomoi Chronikai: Introduction, Translation and comentary*, Leiden.
- Camille, M. 1989, “Virgin or Venus? The Gothic Goddess “comes to life””, en *The Gothic Idol. Ideology and Image-making in Medieval Art*, Cambridge, pp. 220-241.
- Campos, J.M. Gómez, F. y Pérez, J. A. 2006, *Ilipla – Niebla. Evolución urbana y ocupación del territorio*, Huelva.
- Canaan, T. 2004, “The decipherment of arabic talismans”, en Savage-Smith, E. *Magic and Divination in Early Islam*, 42, V, pp. 125- 177.
- Cannyer, C. 1999, “L'Intérêt pour l'Egypte pharaonique à l'époque fatimide: Etude sur l'Abrégé des Merveilles (Mukhatasar al-‘aja’ib)”, en Barrucand, M. (ed.), *L'Egypte fatimide: son art et son histoire. Actes du colloque organisé à Paris, mai 1998*, Paris, pp. 483–96.
- Canova, G. 1990-1, “Septienti e scorpioni nelle tradizioni Arabo-Islamiche”, *Quaderni di Studi Arabi*, 8, pp. 191-207; 9, pp. 219-44.
- Canto, A. M<sup>a</sup>. 1979, “El acueducto romano de Itálica”, *Madrideder Mitteilungen*, 20, pp. 282-337.
- 2001a, *La arqueología española en la época de Carlos IV y Godoy. Los dibujos de Mérida de Don Manuel de Villena Moziño (1791-1794)*, Mérida.
- 2001b, “Fuentes árabes para la Mérida romana”, *Cuadernos Emeritenses, La islamización de la Extremadura romana* 17, pp. 11-86.
- Cañada Juste, A. 1980, “Los Banū Qasi (714-924)”, *Príncipe de Viana* , 41, núm. 158-159.
- Cara Barrionuevo, L. y Rodríguez López, J. M<sup>a</sup>. 1992a, *Castillos y poblamiento medieval en la Alpujarra. El ejemplo de Alhama de Almería*, Almería.
- 1992b, “Hallazgo de una escultura romana en las proximidades del manantial de aguas termales de Alhama de Almería”, *Espacio, tiempo y forma. Serie II (Geografía e Historia)*, 5, pp. 401-420.
- Carabaza, J. M<sup>a</sup>. 1988, *El monasterio de los santos Cosme y Damián de Abellar. Monacato y sociedad en la época astur-leonesa*, León.
- 2006, “Tradición e innovación en las ciencias de Al-Andalus”, en García Sanjuán, A. (coord.), *Saber y sociedad en Al-Andalus: IV-V Jornadas de Cultura Islámica, Almonaster la Real (Huelva)*, Huelva, pp. 37-62.
- Carbajo Serrano, M<sup>a</sup>. J. 1988, *El monasterio de Abellar*, Madrid.

- Carbonell, J. *et al.* 2007, “Pons Traiani, Qantara Es-Saif, Puente de Alcántara. Problemas de epigrafía, filología e historia”, en Mayer, M. *et al. Provinciae Imperii Romani Inscriptiones Descriptae*, Barcelona, pp. 247-258.
- Cardelle de Hartmann, C. 1999, “The textual Transmission of the Mozarabic Chronicle of 754”, *Early Medieval Europe*, 8:1, pp. 13-29.
- Cardiñanos Barcedí, I. 2000, “El puente de Guadalajara: origen, reparos y reconstrucciones”, *Wad-Al-Hayara* 27, pp. 37-54.
- Carmona, A. 1992a, “Las corrientes doctrinales del occidente musulmán vistas por geógrafos orientales del siglo x”, *Actas del II Coloquio Hispano-marroquí de Ciencias Históricas (Granada, 1989)*, Madrid, pp. 107-114.
- 1992b, “Una cuarta versión de la capitulación de Tudmir” *Sharq al-Andalus*, 9, pp. 11-17.
- Caro, R. 1634 (red. 1932), *Adiciones a las Antigüedades de Sevilla*, Sevilla.
- Carracedo, J. 1991: “La torre de Cádiz: un monumento de la Antigüedad Clásica en textos medievales”, *Euphrosyne* XIX, pp. 201-230.
- Carrasco Gómez, I. y Jiménez Hernández, A. 2008, “Acerca de los edificios de espectáculos en Colonia Augusta Firma Astigi (Écija, Sevilla)”, *Romula* 7, pp. 7-52.
- Carrasco Manchado, A. I. 1996, “La percepción del agua y los sistemas hidráulicos en la obra de al-Idrīsī”, en *II Coloquio Historia y Medio Físico, Agricultura y regadío en al-Andalus, America*, pp. 57-65.
- Carriedo Tejedo, M. 2008, “Un sol esplendoroso en León: el judío Hasday de Córdoba (941-956)”, *Estudios humanísticos. Historia*, 7, pp. 21-60.
- Carrobes, J. Barroso , R. Morín , J. y Valdés , F. (eds.), 2007, *Regia Sedes Toletana. La topografía de la ciudad de Toledo en la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media*, Toledo.
- Casal García, M<sup>a</sup> T. Murillo Redondo, J. F. y Castro del Río, E. 2004, “Madinat Qurtuba. Aproximación al proceso de formación de la ciudad emiral y califal a partir de la información arqueológica”, *Cuadernos de Madinat al-Zahra: Revista de difusión científica del Conjunto Arqueológico Madinat al-Zahra*, 5, pp. 257-290.
- Casiri, M. 1770, *Bibliotheca Arabico-Hispana Escorialensis*, II, Madrid.
- Castejón, R. 1929, “Córdoba califal”, *Boletín de la Real Academia de Córdoba*, 25, pp. 254-339.
- 1961-2, “Madinat al-Zahra en los autores árabes”, *Al-Mulk: anuario de estudios arabistas*, 2, pp. 119-156.
- Castilla Brazales, J. 2000, “El *Iqtibās al-anwār*: fuente para la reconstrucción de la obra geográfica de al-Rāzī”, *Corduba* 5, pp. 41-67.
- Castillo Castillo, C. 2012, “Las historias de profetas: género literario”, *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos. Sección Árabe-Islam* 61, pp. 157-172.
- Cavilla Sánchez-Molero, F. 2013, “La ocupación musulmana del teatro romano de Cádiz: El sondeo realizado en la calle Mesón nº 13”, *Estudios sobre Patrimonio, Cultura y Ciencias Medievales*, 15, pp. 37-60.

- Cavilla Sánchez-Molero, F. Abellán Pérez, J. y Fierro Cubiella, J. A. 2008, *Yazirat Qadis. Cádiz Islámico*, Cádiz.
- Chabret Fraga, A. 1888, *Sagunto. Su historia y monumentos*, Barcelona.
- Chalmeta, P. 1994, *Invasión e islamización. La sumisión de Hispania y la formación de al-Andalus*, Madrid.
- 1999, "Al-Andalus: la implantación de una nueva superestructura", *Cuadernos Emeritenses. La islamización de la Extremadura romana*, 17, pp. 309-334.
- Chapa Brunet, T. 1984, *La escultura ibérica zoomorfa*, Madrid.
- 2012, "La escultura en piedra de la antigua Osuna: algunas reflexiones sobre los relieves 'Ibéricos'", *Cuadernos de los Amigos de los Museos de Osuna*, 14, pp. 35-41.
- Chatterjee, P. 2011, "Sculpted eloquence and Nicetas Choniates's De Signis", *Word & Image: A Journal of Verbal/Visual Enquiry*, 27, 4, pp. 396-406.
- Chic García, G. 1979-80, "Lacca", *Habis*, nº 10-11, pp. 255-278.
- Choueiri, Y. M. 1989 (reed, 2013), *Modern Arab Historiography: Historical Discourse and the Nation-State*, Nueva York.
- Christys, A. 2002, *Christians in al-Andalus (711-1000)*, Richmond.
- Ciranna, S. 2005, "La città mediterranea Archeologia e spolia nella Medina di Tripoli", *Ricerche di Storia dell'arte*, 86, pp. 53-60.
- Clarke, N. 2011, "Medieval Arabic accounts of the conquest of Cordoba: Creating a narrative for a provincial capital", *Bulletin of School of Oriental and African Studies*, 74, 1, pp. 41-57.
- 2012, *The Muslim conquest of Iberia: medieval Arabic narratives*, Londres/Nueva York.
- Clemencín, D. 1832, "Examen y juicio de la descripción geográfica de España atribuida al moro Rasis", *Memorias de la Real Academia de la Historia VII*, pp. 237-248.
- Cobb, P. M. 2002, "Virtual Sacrality: Making Muslim Syria Sacred before the Crusades", *Medieval Encounters: Jewish, Christian and Muslim Culture in Confluence and Dialogue*, 8:1, pp. 35-55.
- Codera, F. 1903, "El llamado conde D. Julián", en *Estudios críticos de historia árabe española*, Zaragoza, pp. 45-94.
- Codoñer Merino, C. y Andrés Sanz, M<sup>a</sup>. A. 2010, (eds.) *La Hispania visigótica y mozárabe: dos épocas en su literatura*, Salamanca.
- Collins, R. 1991, *La conquista árabe, 710-797*, Barcelona.
- Cómez Ramos, R. 1979, "La visión de la Antigüedad en las miniaturas de la Primera Crónica General", *Homenaje al Dr. Muro Orejón*, I, Sevilla, pp. 3-12.
- 1994, "Fragmentos de una mezquita olvidada: la aljama de Ibn Adabbás", *Laboratorio de Arte*, 7, pp. 11-23

- 2012, "Reutilización de materiales antiguos en la arquitectura mudéjar sevillana", en Sousa Melo, A. y do Carmo Ribeiro, M. (coords.) *História da Construção Os materiais*, Lisboa, pp. 77-88.

Comparetti, D. 1896, *Virgilio nel Medio Evo*, 2 vols. Florencia.

Conde, J. A. 1820-1, *Historia de la dominación de los árabes en España*, Madrid.

Conrad, L. I. 1981, "The Qusur of Medieval Islam", *al-Abhath*, 29, pp. 7-23.

- 1987a, "Abraham and Muhammad. Some Observations Apropos of Chronology and Literary topoi in early arabic historical tradition", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 50:2, pp. 225-240.

- 1987b, "Al-Azdi's History of the Arab Conquests in Bilad al-Shām: Some Historiographical Observations", en 'Andan al-Bakhit, M. (ed.) *Proceedings of the Second Symposium on the History of Bilad al-Shām during the Early Islmaic Period up to 40 A.H./640 A.D.*, Amman, pp.28-62.

- 1996, "The Arabs and the Colossus", *Journal of the Royal Asiatic Society*, Third Series, vol. 6, nº. 2, pp. 165-187.

- 1999 'Varietas Syriaca: secular and scientific culture in the Christian communities after the Arab conquest', en Reinink, G. J. y Klugkist, A. C. (eds.) *After Bardaisan: Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in honour of Prof. Han J. W. Drijvers*, Bruselas, pp. 85-105.

Cook, M. 1983, "Pharaonic History in Medieval Egypt", *Studia Islamica*, 57, pp. 67-103.

Cook, D. 2002, "An Early Muslim Daniel Apocalypse", *Arabica* 49, pp. 55-96.

Cooperson, M. 2010, "Al-Ma'mūn, The Pyramids and the Hieroglyphs", Nawas, J. (ed.) *'Abbasid Studies II. Occasional Papers of the School of 'Abbasid Studies. Leuven 28 June-1 July 2004*, Leuven-París, pp. 165-190.

- 2013, "Early Abbasid antiquarianism: Al-Ma'mūn and the pyramid of Cheops", en Schnapp, A. et al. (eds.), *World Antiquarianism: comparative perspectives*, Los Angeles, pp. 201-211.

Copenhaver, B. P. 2000, *Corpus Hermeticum y Asclepio*, Barcelona.

Corbeill, A. 2009, "Weeping Statues, Weeping Gods and Prodigies from Republican to Early-Christian Rome", en Fögen, T. (ed.), *Tears in the Graeco-Roman World*, Berlin/New York, pp. 297-310.

Corell, J. 2002, *Inscripcions Romanes del País Valencià. IB. (Saguntum y el seu territori)*, Valencia.

Cornu, G. 1986, "Les géographes orientaux des ix et x siècles et al-Andalus", *Sharq al-Andalus*, 3, pp. 11-18.

Corral Lafuente, J. L. 1998, *Historia de Zaragoza. Zaragoza musulmana (714-1118)*, Zaragoza.

Corriente, F. 1997, *A dictionary of andalusí arabic*, Leiden.

Corzo Sánchez, R. 1991, "Isis en el Teatro de Italica", *Boletín de Bellas Artes*, 19, pp. 123-148.

- 1992a, “El teatro romano de Itálica”, en Ramallo, S. F. y Santiuste, F. (eds.), *Teatros romanos de Hispania. Cuadernos de arquitectura romana*, vol. 2, Murcia, pp. 157-171.
  - 1992b, “El teatro romano de Cádiz”, en Ramallo, S. F. y Santiuste, F. (eds.), *Teatros romanos de Hispania. Cuadernos de arquitectura romana*, vol. 2, Murcia, pp. 133-140.
  - 1994, “El anfiteatro de Itálica”, en Álvarez Martínez, J. M. y Enríquez Navascués, J. J. (coord.) *Coloquio Internacional El anfiteatro en la Hispania Romana* (Mérida 1992), Badajoz, pp. 187-212.
  - 2004, “Sobre la imagen de *Hercules Gaditanus*”, *Romula* 3, pp. 37-62.
  - 2005a, “Hércules heráldico”, *Laboratorio de Arte* 18, pp. 25-42.
  - 2005b, “Sobre las primeras imágenes y personalidad originaria de *Hercules Gaditanus*”, *Spal* 14, pp. 91-122.
- Corzo Sánchez, R. y Toscano San Gil, M. 2003, *Excavaciones en el teatro de Itálica*, 3 vols. Sevilla.
- Courtenay, W. J. 1987, “Antiqui and Moderni in Late Medieval Thought”, *Journal of the History of Ideas*, vol. 48, nº 1, pp. 3-10.
- Cressier, P. 1984 y 1985, “Les chapiteaux de la grande Mosquée de Cordoue (oratoires d' 'Abd al-Rahman I et d' 'Abdar-Rahman II) et la sculpture de chapiteaux à l'époque émirale. Première partie”, *Madriider Mitteilungen*, 25, pp. 216-281 y 26, pp. 257-313.
- 1991, “El renacimiento de la escultura de capiteles en la época emiral: entre Occidente y Oriente”, *Cuadernos de Madīnat al-Zahrā'*, 3, pp. 165-187.
  - 1995, “Los capiteles del *Salón Rico*: un aspecto del *discurso arquitectónico califal*”, en Vallejo, A. (coord.), *Madīnat al-Zahrā'. El Salón de 'Abd al-Raḥmān III*, Córdoba, pp. 85- 106.
  - 1997, “Introducción”, en Peréx, M. J. (ed.), *Termalismo Antiguo (I Congreso Peninsular. Actas)*, Madrid, pp. 519-527.
  - 2001, “El acarreo de obras antiguas en la Arquitectura islámica de primera época”, *Cuadernos emeritenses*, 17, pp. 309-334.
  - 2002, “Prendre les eaux en al-Andalus. Pratique et fréquentation de la Hamma”, *Médiévales*, 43, pp. 41-54.
  - 2004, “De un *ribāt* a otro. Una hipótesis sobre los *ribāt-s* del Magrib al-Aqsà (siglo IX - inicios del siglo XI)”, en Azuar Ruiz, R. (coord.), *Fouilles de la Rábita de Guardamar I. El ribat califal. Excavaciones e investigaciones (1984-1992)*, Collection de la Casa de Velázquez, vol. 85, Madrid, pp. 203-221.
  - 2006, “Le bain thermal (*al-Hamma*) en al-Andalus. L'exemple de la province d'Almería”, en Cressier, P. (coord.), *La maîtrise de l'eau en al-Andalus. Paysages, pratiques et techniques*, Madrid, pp. 149-208.
  - 2010, “Le chapiteau, acteur ou figurant du discours architectural califal? Omeyyades d'al-Andalus et fatimides d'Ifrīqiya”, *Cuadernos de Madīnat al-Zahrā'*, 7, pp. 67-82.
- Cresswell, K. A. C. 1989 (1º ed. 1958), *A short account of early muslim architecture*, Middlesex.

- Crone, P. y Cook, M. 1977, *Hagarism: the making of the Islamic world*, Cambridge.
- Cruz Villalón, M. 1994-95, "Badajoz visigodo, Badajoz mozárabe", *Anas*, 7-8 (1994-95), 327-342.
- 2009, "El paso de la Antigüedad a la Edad Media. La incierta identidad del arte visigodo", en Lacarra, M<sup>a</sup> C. (coord.), *Arte de épocas inciertas: De la Edad Media a la Edad Contemporánea*, Zaragoza, pp. 7-45.
- Cutler, A. 1997, "Constantinople and Córdoba: Cultural Exchange and Cultural Difference in the Ninth and Tenth Centuries", en Morfakidis Filaktos, M. y Alganza Roldán, M. (coord.), *La religión en el mundo griego: de la antigüedad a la Grecia moderna*, Madrid, pp. 417-438.
- 2001, "Gifts and Gift Exchange as Aspects of the Byzantine, Arab, and Related Economies", *Dumbarton Oaks Papers*, vol. 55, pp. 247-278.
- Daiber, H. 1984, "*Siwān al-ḥikma* und Abū Sulaiman al-Mantiqī al-Sijistānī in der Forshung", *Arabica* 31, pp. 36-68.
- 1986, "Orosius 'Historiae adversus paganos' in arabischer Überlieferung" en Henten, J. W. et al. (eds.), *Tradition and Re-Interpretation in Jewish and in Early Christian Literature. Essays in Honour of J. C. H. Lebram*, Leiden, pp. 202-249.
- 2011, "Weltgeschichte als Unheilsgeschichte: Die arabische Übersetzung von Orosius' *Historiae adversus paganos* als Warnung an die Muslime Spaniens", en Tischler, M. M. y Fidora, A. (eds.), *Christlicher Norden-Muslimischer Süden: Ansprüche und Wirklichkeiten von Christen, Juden und Muslimen auf der Iberischen Halbinsel im Hoch- und Spätmittelalter*, Münster, pp. 191-200.
- Dain, A. 1954, "Le transmission des textes littéraires classiques de Photius à Constantin Porphyrogénète", *Dumbarton Oaks Papers*, VIII, pp. 31-47.
- Dakhliya J. 1987, "Des prophètes à la nation: la mémoire des temps anté-islamiques au Maghreb", *Cahiers d'études africaines*, 27, n°107-108, pp. 241-267.
- 1993, "Sous le vocable de Salomon. L'exercice de la "justice retenue" au Maghreb", *Annales Islamologiques*, 27, pp. 169-180.
- 1998a, "Un miroir de la royauté au Maghreb: La ville d'airain", en Cressier, P. y García-Arenal, M. (eds.), *Genèse de la ville islamique en al-Andalus et au Maghreb occidental*, Madrid, pp. 19-36.
- 1998b, *Le divan des rois: le politique et le religieux dans l'islam*, París.
- Dawkins, R. M. 1924, "Ancient statues in Mediaeval Constantinople", *Folklore*, 35, n°. 3, pp. 209-248.
- Dragon, G. 1984, *Constantinople imaginaire. Etudes sur le recueil des Patria*, París.
- De Asís Escudero, F. 2001, "La muralla de Caesaraugusta", en Escribano, M. V. y Fatás, G. (eds.) *La Antigüedad Tardía en Aragón (284-714)*, Zaragoza, pp. 33-6.
- De Asís Escudero, F. y De Sus, M<sup>a</sup>. L. 2003, "La muralla romana de Zaragoza ", en Morillo Cerdán, A. et al. (eds.) *Defensa y territorio en Hispania de los Escipiones a Augusto (espacios urbanos y rurales, municipales y provinciales)*, Madrid, pp. 391-423.

Debié, M. 2004, "Jean Malalas et la tradition chronographique de langue syriaque", en Agustá-Boularot, A. *et al.* (eds.), *Recherches sur la chronique de Jean Malalas, Actes du colloque: La Chronique de Jean Malalas (VIe s. è. Chr.) Genèse et transmission, 21-22 mars 2003, Aix-en-Provence*, Paris, I, pp. 147-164.

De Callatay, G. 2013, "Magia en al-Andalus: Rasa'il ijwan al-Safa', Rutbat al-hakim y Gayat al-hakim (Picatrix)", *Al-Qantara*, 34:2, pp. 297-344.

De Carlos Villamarín, H. 1996: *Las antigüedades de Hispania*, Spoleto.

- 2008, "Alejandro en el Códice de Rodá", *Troianalexandrina: Anuario sobre literatura medieval de materia clásica*, 8, pp. 39-58.

De Epalza, M. 1989, "Estructura y funciones de los baños islámicos", en De Epalza, M. *et al.* (ed.), *Baños árabes en el País Valenciano*, Valencia, pp. 11-24.

- 2008, "Los mayus ('magos') un hápax coránico (XII, 17), entre lo étnico y lo jurídico, hasta su utilización en al-Andalus", en Larramendi Martínez, M. H. y Peña, S. (coords.) *El Corán ayer y hoy: perspectivas actuales sobre el islam: estudios en honor al profesor Julio Cortés*, Córdoba, pp. 399-414.

Deichmann, F. W. 1975, *Die Spolien in der spätantiken Architektur*. Munich.

De Gayangos, P. 1850, "Memoria sobre la autenticidad de la Crónica denominada del moro Rasis", *Memorias de la Real Academia de la Historia*, VIII, pp. 21-100.

De Juan García, A. 1986, "Enterramientos medievales en el circo romano de Toledo: estudio tipológico", en *Actas del I Congreso de Arqueología Medieval Española*, III, Zaragoza, pp. 641-654.

- 1987, *Los enterramientos musulmanes del circo romano de Toledo*, Toledo.

De la Barrera, J. L. 1984, *Los capiteles romanos de Mérida*, Monografías emeritenses, 2, Badajoz.

Del Amo, M. 1982a, "El teatro romano de Acinipo", en *Actas del Simposio "El teatro en la Hispania Romana"*, Badajoz, pp. 215-252.

- 1982b, "El teatro romano de Medellín", en *Actas del Simposio "El teatro en la Hispania Romana"*, Badajoz, pp. 317-336.

De la Vega Jimeno, M. 1994, "Puentes romanos y de origen romano en la provincia de Toledo", *Anales toledanos* 31, pp. 17-40.

Delgado Pérez, M. 2003, *Lo Real y lo Maravilloso en la Ecúmene del Siglo XIII: las Islas en el "Atar al-Bilad" de al-Qazwīnī*, Sevilla.

Delgado Valero, C. 1986, "Noticias sobre Toledo suministradas por los geógrafos musulmanes", *En la España medieval* 8, pp. 299-312.

- 1987, *Toledo islámico: ciudad, arte e historia*, Toledo.

- 1992, "Mezquita del Cristo de la Luz", en *Arquitecturas de Toledo. Del Románico al Gótico*, I, Toledo, pp. 317-330



Delpech, F. 1995, "Mujeres, canales y acueductos: contribución para una mitología hidráulica", en González, J. A. y Malpica, A. (coords.) *El agua: mitos, ritos y realidades*, Barcelona, pp. 61-86.

- 2007, "Talismanes en Toledo: La leyenda mágica de la 'Pérdida de España'", en García Avilés A. (ed.) *La magia en la España medieval: Imágenes, textos, contextos. La Corónica*, 36, 1, pp. 97-128.

De la Torre, J. I. 1998, "Numancia: usos y abusos de la tradición historiográfica", *Complutum* 9, pp. 193-212

De Man, A. 2006-7, "Novos elementos pós-clássicos do anfiteatro de Conimbriga", *Portugalia. Nova Serie* 27-8, pp. 59-68.

- 2011, *Defensas urbanas Tardias da Lusitania*, monografía en *Studia Lusitania* 6, Mérida.

De Mariana, J. 1848, *Historia General de España*, Madrid.

De Morales, A. 1577, *Antigüedades de las ciudades de España*, Alcalá de Henares.

De Polignac, F. 1982, "L'image d'Alexandre dans la littérature arabe: l'Orient face à l'hellénisme", *Arabica*, 29, pp. 296-306.

- 1984a, "Al-Iskandariyya: oeil du monde et frontière de l'inconu", *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes*, 96, n°1. pp. 425-439.

- 1984b, "L'Homme aux deux cornes. Une image d'Alexandre du symbolisme grec à l'apocalyptique musulmane", *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes*, 96, n°1. pp. 29-51.

- 1996a, "Alexandre entre ciel et terre: initiation et investiture", *Studia Islamica*, 84 pp. 135-144.

- 1996b, "Cosmocrator: l'Islam et la légende antique du souverain universel", en Bridges, M. y Bürgel, J. C. (eds.) *The Problematics of Power, Eastern and Western Representations of Alexander the Great*, Berne, pp.149-164.

- 1999, "Alexandre maître des seuils et des passages: de la légende antique au mythe arabe", en Harf-Lancner, L. et al. (eds.), *Alexandre le Grand dans les littératures occidentales et proche-orientales: actes du colloque de Paris, 27-29 novembre 1997*, Nanterre, pp. 215-225.

De Resende, A. 1553, *Historia da Antiguidade da cidade de Évora*, Évora.

De Santiago Simón, E. 1969-70, "Unas notas en torno a la *Bāb al-Şūra* de Córdoba", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 18-19, pp. 129-136.

- 1971, "Al-Rāzī, fuente de al-'Udrī. Dos precisiones historiográficas", *Miscelánea de estudios Árabes y Hebraicos*, 20, pp. 103-108.

De Simone, A. y Mandala, G. 2002, L'Immagine araba di Roma: i geografi del Medioevo (secoli X-XV), *Bologna*.

De Verniac de Saint-Maur, R.-J.-B. 1835, *Voyage du Luxor en Égypte: entrepris par ordre du roi pour transporter de Thèbes à Paris l'un des obélisques de Sésostris*, París.

- Diarte Blasco, P. 2012, *La configuración urbana de la Hispania tardoantigua. Transformaciones y pervivencias de los espacios públicos romanos (s.III-VI d.C.)*, Oxford.
- Diarte Blasco, P. et al. 2013, “Una nueva hipótesis sobre la localización del anfiteatro de *Caesaraugusta* (Zaragoza, España)”, *Pyrenae* 44:1, pp. 117-134.
- Dias, M. I. R. 2003-4, “A lenda do rei Bamba”, Centro de Estudos Ataíde Oliveira, 9-10.
- Díaz y Díaz, M. C. 1971, “Aspectos de la cultura literaria en la España visigótica”, *Anales Toledanos* 3, pp. 33-58.
- 1975a, “La transmisión de los textos antiguos en la Península Ibérica en los siglos VII-XI”, en *La cultura antica nell'Occidente latino dal VII all' XI secolo*, (“XXII Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 18-24 aprile 1974”), vol. I, Spoleto, pp. 133-175.
  - 1975b, “La Cosmografía de Julio Honorio en la Península”, en Brannan, P. T. (ed.), *Classica et Iberica. A Festschrift in Honor of the Reverend Joseph M.-F. Manrique*, Worcester, pp. 331-338.
  - 1976a, *De Isidoro al siglo XI. Ocho estudios sobre la vida literaria peninsular*, Barcelona.
  - 1976b, “La historiografía hispana desde la invasión árabe hasta el año 1000” en Díaz y Díaz, M. C. *De Isidoro al siglo XI. Ocho estudios sobre la vida literaria peninsular*, Barcelona, pp. 203-234.
  - 1979, *Libros y Librerías en la Rioja Altomedieval*, Logroño.
  - 1983, “El Códice ovetense”, en Díaz y Díaz, M. C. *Códices visigóticos en la monarquía leonesa*, León, pp. 17-53.
  - 1995, *Manuscritos visigóticos del sur de la península: ensayo de distribución regional*, Sevilla.
  - 2008, “Los mozárabes. Una minoría combativa”, en Aillet, C. Penelas, M. Roisse, Ph. (eds.), *¿Existe una identidad mozárabe?: historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII)*, Madrid, pp. 1-8.
- Di Branco, M. 2009, *Storie arabe di Greci e di Romani. La Grecia e Roma negli storici arabi medievali*, Pisa.
- 2011, *Alessandro Magno. Eroe arabo del Medioevo*, Roma.
- Dietrich, A. 1971, “Hellas und Rom in der islamischen Geschichte”, in *Festschrift für H. Heimpel*, Göttingen, I, pp. 81-101.
- Dodd, E. D. 1969, “The image of the Word; Notes on the Religious Iconography of Islam”, *Berytus. Archaeological Studies*, 18, 1969, pp. 35-79.
- Donner, F. M. 1987, “The Problem of Early Arabic Historiography in Syria”, en ‘Andan al-Bakhit, M. (ed.) *Proceedings of the Second Symposium on the History of Bilad al-Shām during the Early Islamic Period up to 40 A.H./640 A.D.*, Amman, pp. 1-27.
- 1998, *Narratives of Islamic origins: the beginning of Islamic historical writing*, Princeton.
- Donoso Jiménez, 2007, “Literatura latina mozárabe”, *Cuaderno Internacional de Estudios Humanísticos y Literatura*, 8, pp. 8-39.
- D'Ors, A. 1962, *La era hispánica*, Pamplona.

Domínguez Monedero, A. J. 1984, "Reflexiones acerca de la sociedad hispana reflejada en la "Geografía" de Estrabón", *Lucentum*, 3, pp. 201-218.

- 1986, "La ciudad griega de Emporion y su organización política", *Archivo español de arqueología*, vol. 59, nº 153-154, pp. 3-12.

- 2003, "Fenicios y griegos en occidente: modelos de asentamiento e interacción", *Treballs del Museu Arqueologic d'Eivissa e Formentera = Trabajos del Museo Arqueológico de Ibiza y Formentera*, nº 51, pp. 19-60.

- 2009, "El mito de la Atlántida", *La Aventura de la historia*, nº. 129, pp. 80-83.

- 2013, "Los primeros griegos en la Península Ibérica (s. IX-VIa. C.)", en Paz de Hoz, M<sup>a</sup>. y Mora Rodríguez, G. (eds.), *El Oriente griego en la Península Ibérica. Epigrafía e Historia*, Madrid, pp. 11-42.

- 2014, *Los griegos en la Península Ibérica*, Madrid.

Domínguez Rodríguez, A. 1989, "Miniatura de Hércules de Alfonso X el Sabio", *Cuadernos de Arte e Iconografía*, II-3, pp. 73-80.

Donner, F. M. 1998, *Narratives of Islamic Origins. The Beginnings of Islamic Historical Writing*, Princeton.

Doufekar-Aerts, F. 1996, "Alexander the Great and the Pharos of Alexandria in Arabic Literature", en Bridges, M. y Bürgel, J. C. (eds.) *The Problematics of Power, Eastern and Western Representations of Alexander the Great*, Berne, pp.191-202.

- 2010, *Alexander Magnus Arabicus. A Survey of the Alexander Tradition through Seven Centuries: from Pseudo-Callisthenes to Sūrī*, Paris-Leuven.

Doutté, E. 1909, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Alger.

Drory, R. 1996, "The Abbasid construction of the Jahiliyya: Cultural Authority in the Making", *Studia Islamica* 83, pp. 33-49.

Dozy, R. P. A. 1849, *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le moyen âge*, 2 vols. Leiden.

- 1861, *Histoire des Mussulmans d'Espagne, jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, 711-1110*, 4 vols. Leiden.

- 1881, *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le moyen âge*, 2 vols. Leiden.

Dubler, C. E. 1946, "Sobre la Crónica árabe-bizantina de 741 y la influencia bizantina en la Península Ibérica", *Al-Andalus*, 11, pp. 283-349.

- 1962, "Los defensores de Teodomiro" en *Etudes de Orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*, París, pp. 111-124.

Ducène, J. Ch. 2002, "L'île des Amazones dans la mer Baltique chez les géographes arabes: confluence du Roman d'Alexandre et d'une tradition germanique", *Rocznik Orientalistyczny*, LIV, pp. 117-128.

- 2009, "Al-Bakrī et les Étymologies d'Isidore de Séville", *Journal asiatique*, 297, 2, pp. 379-397.

- 2011, "Du nouveau sur les Amazones dans les sources arabes et persanes médiévales", *Rocznik Orientalistyczny*, 64, fasc. 2, pp. 38-45.

Duda, D. 1976, *Zur Technik des Keramiksimses in der Grossen Moschee von Córdoba*, en Stern, H. *Les mosaïques de la grande Mosquée de Cordoue*, Berlín, pp. 53-4.

Duggan, T.M.P. 2009, "Diplomatic Shock and Awe: Moving, Sometimes Speaking, Islamic Sculptures", *Al-Masaq: Islam and the Medieval Mediterranean*, 21, 3, pp. 229-267.

Dulière, W. L. 1970, "Protection permanente contre des animaux nuisibles assurée par apollonius de Tyane dans Byzance et Antioche. Evolution de son mythe", *Byzantinische Zeitschrift*, 63, pp. 247-277.

Dunlop, D. M. 1953, "An 11th Century Spanish Account of the Northern Nations", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 15:1, pp 159-161.

- 1954, "Ḥafṣ b. Albar: The Last of the Goths?", *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 3-4, pp. 137-51.

- 1955, "Sobre Ḥafṣ ibn Albar al-Quti al-Qurtubi", *Al-Andalus* 20, pp. 211-13.

- 1959, "The Translations of al-Bitrīq and Yahyā (Yuhannā) b. al-Bitrīq", *Journal of the Royal Asiatic Society, Londres, The Royal Asiatic Society*, pp. 141-150.

Dupré Raventós, X. 1994, "El anfiteatro de Tarraco", en Álvarez Martínez, J. M. y Enríquez Navascués, J. J. (coord.) *Coloquio Internacional El anfiteatro en la Hispania Romana* (Mérida 1992), Badajoz, pp. 70-90.

Durán Cabello, R. M<sup>a</sup>. 2004, *El teatro y el anfiteatro de Augusta Emerita: contribución al conocimiento histórico de la capital de Lusitania*, Oxford.

Durán Fuentes, M. 1996, "Puentes romanos peninsulares: tipología y construcción", en De las Casas, A. et al. (eds.) *Actas del Primer Congreso Nacional de Historia de la Construcción, Madrid, 19-21 septiembre 1996*, Madrid, pp. 167-178.

- 2001, "La identificación de los puentes romanos en Hispania: una cuestión a desarrollar", *Ingeniería y Territorio* 57, pp. 4-13.

- 2002-3, "La identificación de los puentes romanos de Hispania a partir de su sistematización constructiva", *Anas* 15-6, pp. 181-200.

- 2008-9, "Logros técnicos en la construcción de puentes romanos de Hispania y su continuación en época altomedieval", *Anas* 21-22, pp. 223-243.

- 2009, "Puentes romanos", en Hernández Fernández, S. et al. *Puentes de España: tránsitos de culturas*, Barcelona, pp. 15-40.

Durán Velasco, José F. 2012a, "Apolonio de Tiana e Irán según Filóstrato y al-Qazwīnī (I parte). Apolonio de Tiana en la antigüedad", *Mundo iranio*, número 0, pp. 25-32

- 2012b, "Apolonio de Tiana e Irán (II parte). Apolonio en el mundo islámico", *Mundo iranio*, número 1, primavera de 2012, pp. 45-51.

- 2014, "Grecia y sus sabios según al-Qazwīnī", *Raphir: revista de Antropología y Filosofía de las Religiones*, 2, pp. 87-100

Eche, Y. 1967, *Les bibliothèques arabes publiques et semi.publiques en Mésopotamie, en Syrie et en Égypte au Moyen Aye*, Damasco.

Edmondson, J. 2006, "Granite Funerary Stelae from Augusta Emerita", *Monografías Emeritenses* 9, pp. 186-189.

El-Abbadi, M. 1999, *La Antigua Biblioteca de Alejandría: Vida y destino*, París/Madrid.

El Bazi, M. A. 2003, "Reflexiones sobre las Tabaqât al-Umam de SA`id al-Andalusî", *Anaquel de Estudios Árabes* 14, pp. 89-103.

Elboudrari, H. 1992, "Entre le symbolique et l'historique: Khadir im-mémorial", *Studia Islamica* 76, pp. 25-39

El Cheikh, N. M. 2004, *Byzantium Viewed by the Arabs*. Cambridge.

El-Hibri, T. 1999, *Reinterpreting Islamic historiography: Harun al-Rashid and the narrative of the Abbasid Caliphate*, Cambridge.

- 2004, "A note on Biblical narrative and Abbasid history", en Yavari, N. Potter, L. G. Oppenheim, J.M.R. y Bulliet, R.W. (eds.), *Views from the edge: Essays in honor of Richard W. Bulliet*, New York, pp. 63-69.

El Daly, O. 2005, *Egyptology: The Missing Millennium, Ancient Egypt in Medieval Arabic Writings*, London.

Elvira Barba, M. A. 1987, "Las estatuas animadas de Constantinopla", *Erytheia: Revista de estudios bizantinos y neogriegos*, n.º. 8, 1, pp. 99-115.

- 2008, *Arte y mito: manual de iconografía clásica*, Madrid.

Endress, G. 1997a, "The Circle of al-Kindi. Early Arabic Translation from the Greek and the Rise of Islamic Philosophy", en Endress, G. y Kruk, R. (eds.) *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism. Studies on the transmission of Greek Philosophy and Sciences dedicated to H. G. Drossaart Lulofs on Ninetieth Birthday*, Leiden, pp. 43-76.

- 1997b, "L'Aristote arabe. Réception, autorité et transformation du Premier Maître", *Medioevo* 23, pp. 1-42.

Entwistle, W. J. 1934, "The Idol of Cadiz", en J. Robson (ed.) *Glasgow Oriental Society Transactions*, vol VI, Glasgow, pp. 37-40.

Esch, A. 2011, "On the Reuse of Antiquity: The Perspectives of the Archaeologist and of the Historian", en Brilliant, R. y Kinney, D. (eds), 2011, *Reuse Value. Spolia and Appropriation in Art and Architecture from Constantine to Sherrie Levine*, Farnham, Surrey, pp. 13-32.

Escudero, J. Morena López, J. A. Vallejo Triano, A. y Ventura Villanueva, A. 1999, "Las murallas de Córdoba (El proceso constructivo de los recintos desde la fundación romana hasta la Baja Edad Media)", en García Verdugo, F. y Acosta, F. (eds.) *Córdoba en la Historia: La construcción de la urbe*, Córdoba, pp. 201-224.

Espluga, X. 2009, "Sobre la inscripción de la Puerta Áurea de Constantinopla, (CIL III 735 = 12327 = CLE 285)", en Gómez i Front, X. et al. (coord.), *Literatura epigráfica: estudios dedicados a Gabriel Sanders*, Zaragoza, pp. 107-132.

Esteve Guerrero, M. 1945, "Excavaciones de Asta Regia (Mesas de Asta, Jerez). Campaña 1942-43", *Acta Arqueológica Hispánica* III, Madrid.

- 1950, "Excavaciones de Asta Regia (Mesas de Asta, Jerez). Campaña 1945-46", *Informes y Memorias de la Comisaría General de Excavaciones Arqueológicas*, nº 22. Madrid.
  - 1960, "Nuevo hallazgo de cerámico árabe en Mesas de Asta (Jerez)", *Al-Andalus*, vol. 25, nº 1, pp. 200-202.
  - 1962, *Excavaciones de Asta Regia (Mesas de Asta, Jerez). Campañas 1949-50 y 1955-56*, Centro de Estudios Históricos Jerezanos, nº 19.
- Estévez Sola, J. A. 1990, "Aproximación a los orígenes míticos de Hispania", *Habis* 21, pp. 129-152.
- 1993, "Algo más sobre los orígenes míticos de Hispania", *Habis* 24, pp. 207-217.
  - 2004, "Los orígenes míticos de Hispania en las crónicas españolas de la Edad Media", en J. M. Candau Morón, *et al.* (eds.) *Historia y mito. El pasado legendario como fuente de autoridad*, Málaga, pp. 365-388.
- Etman, A. 2004, "The Greek Concept of Tragedy in Arab Culture. How to deal with an Islamic Oedipus?", en Decreus, F. y Kolk Gent, M. (eds.), *Rereading Classics in 'East' and 'West': post-colonial perspectives on the Tragic*, Gent, pp. 281-99.
- 2008, "Translation at the Intersection of Tradition: The Arab Reception of the Classics", en Hardwick, L. y Stray Malden, C. (eds.), *A companion to classical receptions*, Oxford, pp. 141-52.
  - 2011, "Homer in the Arab World", en J. Nelis (ed.), *Receptions of Antiquity: Festschrift for F. Decreus*, Gante, pp. 69-79.
- Ewert, C. 1977, "Die Mosche am Bab al-Mardum in Toledo", *Madriider Mitteilungen* 18, pp. 287-354.
- 1991, "Precursores de Madinat al-Zahra. Los palacios omeyas y abbasíes de Oriente y su ceremonial áulico", *Cuadernos de Madinat al-Zahra*, 3, pp. 123-163.
  - 2009, "Spolien, ihre islamischen Nachschöpfungen und ihre Musterschemata in den Hauptmoscheen von Córdoba und Qayrawān", en Schattner, Th. G. y Valdés Fernández, F. (eds.), *Spolia en el entorno del poder/Spolien im Umkreis der Macht, Actas del coloquio en Toledo del 21 al 22 de Septiembre 2006*, Mainz am Rhein, pp. 287-304.
- Ewert, C. y Wisshak, J.-P. 1981, *Forschungen zur almohadischen Moschee I. Vorstufen: Hierachische Gliederungen westislamischer Betsäle des 8. bis 11. Jahrhunderts: Die Hauptmoscheen von Qairawan und Córdoba und ihr Bannkreis*, Mainz am Rhein.
- Fahd, T. 1991, "La version arabe du roman d'Alexandre", *Graeco-Arabica* 4, pp. 25-33.
- Falguières, P. 2003, *Les chambres des merveilles*, París.
- Faraone, A. 1992, *Talismans and Trojan Horses: Guardian Statues in Ancient Greek Myth and Ritual*, Oxford.
- Fauvinet-Ranson, V. 2006, *Decor ciuitatis, decor Italiae. Monuments, travaux publics et spectacles au VIe siècle d'après les Varias de Cassiodore*, Colección Munera: Studi storici sulla Tarda Antichità, 23, Bari.
- Fear, A. T. 1993, "The tower of Cadiz", *Faventia*, 12-13, pp. 199-211.

Ferhat, H. 1993, "Réflexions sur al-Khadir au Magreb médiéval: ses appatitions et ses fonctions", en *Le Maghreb aux XII ème et XIIIème siècles: les siècles de la foi*, Casablanca, pp. 41-50.

Fernandes, L. 1994, "Teatro romano de Lisboa: Novos elementos para a sua história no período medieval", *Actas das V Jornadas Arqueológicas (Lisboa, 1993)*, Associação dos Arqueólogos Portugueses, Lisboa, pp. 239-242.

Fernández, A. 2001, "Notas de historiografía del sarcófago romano en Hispania", en Noguera, J. M. y Conde, E. (eds.), *El sarcófago romano. Contribuciones al estudio de su tipología, iconografía y centros de producción*, Murcia, pp. 79-92.

Fernández Casado, C. 1980, *Puentes Romanos de España*, Madrid.

- 2008 (1º ed. 1972) *Acueductos romanos en España*, Madrid.

Fernández-Puertas, A. 1974-5, "Bosquejo sobre la labor científica de Don Félix Hernández Giménez", *Cuadernos de la Alhambra*, 10-11, pp. 1-9.

- 2004, "La mezquita aljama de Granada", *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos. Sección Árabe-Islam*, 53, pp. 39-76.

- 2009, *Mezquita de Córdoba. Su estudio arqueológico en el siglo XX*, Granada.

Fernández Ordoñez, I. 1992, *Estudio sobre las Historias de Alfonso X el Sabio*, Madrid.

- 2000, (coord.), *Alfonso X el Sabio y las crónicas de España*, Valladolid.

Fernández Uriel, P. 1998, "Un aspecto de los Lares domésticos. Venus romanas de bronce. Análisis y tipología", *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Historia Antigua*, t. 11, pp. 335-395.

Fernández y González, F. 1877-8, "Crónica de los Reyes Francos por Gotmaro II, obispo de Gerona", *Boletín de la Real Academia de la Historia* 1, pp. 450-470.

- Ferré, A. 1986, "Les sources du 'Kitāb al-masālik wa-l-mamālik' d'Abū 'Ubayd al-Bakrī", *Ibla* 49, pp. 185-214.

- 1991, "Un auteur mystérieux: Ibrahim b. Wasif Šah", *Annales islamologiques*, 25, pp. 139-152.

- Fierro Bello, M. 1987, *La heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya*. Madrid.

- 1995, "Cuatro preguntas en torno a Ibn Ḥafṣun", *Al-Qantara*, 1995, 16:2, pp. 221-257

- 2004, "Madinat al-Zahara', el paraíso y los fatimíes", *Al-Qantara*, 25:2, pp. 299-328.

- 1995, "La falsificación de la historia, al-Yasa` b. Ḥazm y su *Kitāb al-Mugrib*", *al-Qantara*, 16:1, pp. 15-38.

- 1996, "Batinism in al-Andalus. Maslama b. Qasim al-Qurtubi (d. 353/964), author of the *Rutbat al-Hakim* and the *Ghayat al-Hakim (Picatrix)*", *Studia Islamica*, 84, pp. 87-112.

- 2009, "El conde Casio, los Banū Qasi y los linajes godos en al-Andalus", *Studia historica. Historia medieval*, 27, pp. 181-189.

- 2015, "Holy places in Umayyad al-Andalus", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 78, pp. 121-133.

Fierro Cubiella, J. 1983, *Puntualizaciones sobre el templo gaditano descrito por los autores árabes*, Cádiz.

- 1989, "El acueducto romano de Gades", *Revista de Arqueología* 95, pp. 19-24.

- 2008, "Cádiz de los siglos IX al XIII: una visión singular del origen del Castillo de Cádiz", en Cavilla Sánchez-Molero, F. et al. *Yazirat Qadis. Cádiz Islámico*, Cádiz, pp. 17- 25.

Filios, D. K. 2009, "Legends of the Fall: Conde Julián in Medieval Arabic and Hispano-Latin Historiography", *Medieval Encounters* 15, pp. 375-390.

- 2014, "A good story well told: memory, identity, and the conquest of Iberia", *Journal of Medieval Iberian Studies*, 6:2, pp. 127-147.

Finster, B. 2009, "Die Werwendung von Spolien in umayyadischer Zeit", en Schattner, T. G. y Valdés Fernández, F. (Hrsg.), *Spolien im Umkreis der Macht/Spolia en el entorno del poder, Actas del coloquio en Toledo del 21 al 22 de Septiembre de 2006*, Mainz, pp. 273-286.

Fischel, W. J. 1954, "Ibn Khaldun and Josippon", en *Homenaje a Millás-Vallcrosa I*, Barcelona, pp. 587-598.

Flood, F. B. 1999, "Light in Stone. The commemoration of the Prophet in Umayyad Architecture" en J. Johns (ed.), *Bayt al-Maqdis. Jerusalem and Early Islam*, pp. 311-359.

- 2000, *The Great Mosque of Damascus: studies on the makings of an Umayyad visual Culture*, Leiden/Boston/Colonia.

- 2001, "The Medieval Trophy as an Art Historical Trope: Coptic and Byzantine 'Altars' in Islamic Contexts", *Muqarnas*, 18, pp. 41-72.

- 2002, "Between Cult and Culture: Bamiyan, Islamic Iconoclasm, and the Museum", *The Art Bulletin*, 84:4, 2002, pp. 641-659.

- 2006, "Image against Nature: Spolia as Apotropaia in Byzantium and the dar al Islam", *The Medieval History Journal*, 9:1, pp. 143-166.

- 2011, "Appropriation as inscription: making history in the first Friday Mosque of Delhi", en Brilliant, R. y Kinney, D. (eds), 2011, *Reuse Value. Spolia and Appropriation in Art and Architecture from Constantine to Sherrie Levine*, Farnham, Surrey, pp. 121-147.

Flórez, E. 1747, *España Sagrada*, IV, Madrid.

Fodor, A. 1970, "The origins of the Arabic Legends of the Pyramids", *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 23-3, pp. 335-363.

- 1976, "Haram and Hermes: Origins of the Arabic word haram meaning Pyramid", *Studia Aegyptica* 2, pp. 157-167.

- 1988, "The Pyramids in Arabic Folk-Beliefs" in *Occident and Orient. A Tribute to the memory of A. Scheiber*, Budapest/Leiden, pp. 155-65.

- Fontaine, J. 1947, "Un sarcófago cristiano de Córdoba, coetáneo de Osio", *Archivo Español de Arte y Arqueología*, XX, pp. 96-121.



- 1953, "Isidore de Séville et l'astrologie", *Revue des Etudes Latines* 31, pp. 271-300.
- 1959, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, 2 vols. París.
- 1983, "Mozarabie hispanique et monde carolingien. Les échanges culturels entre la France et l'Espagne du VIII au X siècle", *Anuario de estudios medievales*, 13, pp. 17-46.
- Fontenla Ballesta, S. 2002, "Aportación a los feluses andalusíes", *Gaceta numismática*, 147, IV-02, pp. 35-41.
- Fontenla San Juan, C. 1995, "La protección del patrimonio histórico: Sus precedentes", *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 42, nº107, pp. 431-441.
- Forcada, M. 2000, "The Kitāb al-Anwa' of Arib b. Saïd and the Calendar of Cordova" en Folkerts, M. y Lorch, R. (eds.) *Sicitur ad astra. Studien zur Geschichte der Mathematik und Naturwissenschaften. Festschrift für den Arabisten Paul Kunitzsch zum 70 Geburtstag*, Wiesbaden, 2000, pp. 234-51.
- 2004, "Astronomy, astrology and the sciences of the ancients in early al-Andalus", *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, 16, pp. 1-74.
- 2005, "La filosofía y las ciencias clásicas en al-Andalus", en Signes, J. Antón, B. Conde, P. González M. A. e Izquierdo, J. A. (coord.), *Antiquae lectiones. El legado clásico desde la antigüedad hasta la Revolución Francesa*, Madrid, pp. 227-232.
- Fowden, G. 2004a, "Hellenism and the Umayyads", en Fowden, G. y Key Fowden, E. *Studies on Hellenism, Christianity and the Umayyads*, Series: Meletēmata Kentron Hellēnikēs kai Rōmaikēs Archaioētōs, 37, Atenas/París, pp. 25-148.
- 2004b, *Qusayr 'Amra: art and the Umayyad elite in late antique Syria*, Berkeley.
- Fort, R. et al. 2007, "Los ladrillos del recinto amurallado de Talamanca de Jarama, Madrid: criterios para su diferenciación", *Boletín de la Sociedad Española de Cerámica y Vidrio*, V, 46:3, pp. 145-152.
- Franco Moreno, B. 2013, "La comunidad cristiana de Mārida durante el periodo andalusí", *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, H.ª Medieval* 26, pp. 119-138.
- Franco Sánchez, F. 2006, "Sagunto/Murbitar en el periodo islámico. Su historia a través de los textos", en Hinojosa Montalbo, J. R. (comisario), *De Murbiter a Morvedre*, Sagunto, pp. 45-65.
- Frankfurter, D. 2008, "Iconoclasm and Christianization in Late Antique Egypt: Christian Treatments of Space and Image", en Hahn, J. Emmel, S. y Gotter, U. (eds.), *From Temple to Church, Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*, Boston/Leiden, pp. 135-160.
- Frazer, J. G. 1986, *La rama dorada: magia y religión*, México.
- Fresneda Padilla, E. 2001, "Zafa con caballo", en *El Esplendor de lo Omeyas Cordobeses*, cat. exp. Granada, p. 175.
- Friedländer, I. 1913, *Die Chadhirlegende und der Alexanderroman. Eine sagengeschichtliche und literarhistorische Untersuchung*, Leipzig/Berlín.
- Frochoso-Sánchez, R. 2009, "Las monedas encontradas en la excavación de la Catedral de Córdoba", *Arte, Arqueología e Historia*, 16, pp. 195-204.

- Frugoni, C. 1984, "L'antichità, dai *Mirabilia* alla propaganda politica", en Settis, S. (coord.), *Memoria dell'antico nell'arte italiana*, I, Torino, pp. 5-72.
- Fuentes Hinojo, P. 2006, "Sociedad urbana, cristianización y cambios topográficos en la Hispania tardorromana y visigoda (siglos IV-VI)", *Studia Historica. Hª antig.* 24, pp. 257-289.
- Gagé, J. 1940, "Hercule-Melqart, Alexandre et les romains à Gadès", *Revue des Études Anciens* 42, pp. 425-438.
- Gagé, J. 1951, "Gadés, l'Inde et les navigations atlantiques de l'Antiquité", *Revue historique* 205, pp. 189-216.
- Galleja Ortega, T. 1992, "El libro de la magia escrita sobre las galas de la fortaleza de Murviedro de Ibn Sa'īd al-Magrībī", *Braçal* 6, pp. 93-102.
- Gálvez, R. 1926, "Los clásicos entre los mozárabes cordobeses", *Boletín de la Real Academia de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes de Córdoba*, 16, pp. 575-592.
- García, R. y Carrasco, I. 2004, "Hallazgos en el número 5 de la calle Morería y nuevo espacio público en Colonia Patricia", *Anales de Arqueología cordobesa* 15, pp. 145-172.
- García Avilés, A. 2007, "Imágenes "vivientes": idolatría y herejía en las Cantigas de Alfonso X el Sabio", *Goya: Revista de arte*, nº 321, pp. 324-342.
- García Baeza, A. 2006, "Presentación y edición" en "Thouvenot, R. Las murallas romanas de Carmona (provincia de Sevilla)", *Carel: Carmona: Revista de estudios locales* 4, pp. 1359-1385.
- García-Bellido, M. P. y Blázquez, C. 2001: *Diccionario de cecas y pueblos hispánicos. Vol. II. Catálogo de cecas y pueblos*, Madrid.
- García-Dils de la Vega, S. 2010, "El urbanismo de Colonia Augusta Firma Astigi (Écija-Sevilla): muralla, viario y red de saneamiento", *Romula*, nº 9, pp. 85-116.
- 2004, "La reutilización y destrucción de los sarcófagos romanos en la Baetica durante la Edad Media", *Romula*, 3, pp. 239-256.
- García García, M. A. 2004, "La reutilización y destrucción de los sarcófagos romanos de Baetica durante la edad media", *Romula*, 3, pp. 239-256.
- García Iglesias, L. 1989, "Las posesiones de la iglesia emeritense en época visigoda", *Gerión Anejos* II, pp. 391-401.
- García Mercadal, J. 1952-62, *Viajes de extranjeros por España y Portugal*, recopilacion, traduccion, prólogo y notas por J. Garcia Mercadal, 3 vols. Madrid.
- García Moreno, L. A. 2004, "Estirpe goda y legitimidad del poder en tiempos de Sancho el Mayor", en *XXX Semana de Estudios Medievales, Estella, 14 a 18 de julio de 2003*, Pamplona.
- 2009, "Una desconocida embajada de Quindasvinto al África bizantina", *Boletín de la Real Academia de la Historia* 2006:3, pp. 445-464.
- 2011, "De Witiza a Rodrigo. Las fuentes literarias", *Zona arqueológica*, 15, 1, Ejemplar dedicado a: 711, arqueología e historia entre dos mundos), pp. 15-30.
- 2015, "La Historia preislámica de al-Andalus en Ibn Jaldūn", en García Moreno, L. A. Sánchez Medina, E. y Fernández Fonfría, L. (eds), *Historiografía y representaciones. III Estudios sobre las fuentes de la conquista islámica*, Madrid, pp. 15-35.

García Romero, F. A. y Vega Geán E. “El topónimo Cerit” y “Ceret revisitado” en [www.cehj.org](http://www.cehj.org).

García Sanjuán, A. 2001, “Los bienes habices en al-Andalus a través del Miyar de al-Wansarisi”, *Qurtuba: Estudios andalusíes*, 6, pp. 23-50.

- 2002a, “El polígrafo onubense Abū 'Ubayd Al-Bakrī”, *Aestuaría: revista de investigación*, 8, pp. 13-34.

- 2002b, “Las fuentes árabes y el estudio de la cora de Niebla. Consideraciones sobre el libro *Niebla Musulmana*”, *Revista del Instituto Egipcio de estudios islámicos*, XXXIV, pp. 41-72.

- 2002c, “Evolución histórica y poblamiento de Talyāta durante la época musulmana”, en *Archivo hispalense: Revista histórica, literaria y artística*, tomo 85, nº. 259-260, pp. 13-40.

- 2002d, *La Huelva islámica, una ciudad del Occidente de Al-Andalus (siglos VIII-XIII)*, Sevilla.

- 2003a, *Evolución histórica y poblamiento del territorio onubense durante la época andalusí (siglos VIII-XIII)*, Huelva.

- 2003b, “El significado geográfico del topónimo al-Andalus en las fuentes árabes”, *Anuario de estudios medievales*, 33, 1, pp. 3-36.

- 2004, “Las causas de la conquista de la península Ibérica en las crónicas medievales”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 53, pp. 101-127.

- 2005, “La aportación de Claudio Sánchez-Albornoz a los estudios”, *Revista de historiografía*, 2, pp. 143-153.

- 2006, “La caracterización de Al-Andalus en los textos geográficos árabes orientales (siglos IX-XV)”, *Norba. Revista de historia* 19, pp. 43-59.

- 2007, *Till God Inherits the Earth. Islamic Pious Endowments in al-Andalus (9-15th centuries)*, Leiden.

- 2008, “Abū Ubayd Al-Bakrī, polígrafo cortesano del periodo taifa”, *Jábega*, 97, (Ejemplar dedicado a: Sabios en Al-Ándalus: homenaje al malagueño Ibn Al-shayj Al-Bálawi en el octavo centenario de su muerte / coord. por Salvador Peña Martín), pp. 40-46.

- 2009, “La caracterización geográfica del *Garb* al-Andalus en las fuentes árabes medievales”, *Medievalista*, 6, 2009, 20 págs.

- 2013, *La conquista islámica de la Península Ibérica y la tergiversación del pasado*, Madrid.

- 2015, “Territorio y formas de identidad colectiva en al-Andalus (siglos VIII-XV)”, *Minervae Baeticae. Boletín de la Real Academia Sevillana de Buenas Letras*, 2ª época, 43, pp. 123-144.

García Sanz, C. y Rufete Tomico, P. 1996, “Sistemas de abastecimiento de agua a la ciudad de Huelva en época antigua. La Fuente Vieja”, *El agua en la Historia de Huelva*, Huelva, pp. 19-58.

García y Bellido, A. 1949, *Esculturas romanas de España y Portugal*, Madrid.

- 1951, “Icosae Gades: pinceladas para un cuadro sobre Cádiz en la Antigüedad”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, t.CXXIX cuaderno I, pp.73-122.

- 1960, *Colonia Aelia Augusta Itálica*, Madrid.
- 1963, “Hercules Gaditanus”, *Archivo Español de Arqueología*, n.107-108, pp. 70-153.
- Garijo, I. 1990, “El tratado de Ibn Ŷulŷul sobre los medicamentos que no mencionó Dioscórides”, en García Sánchez, E. (ed.), *Ciencias de la Naturaleza en al-Andalus. Textos y Estudios I*, Granada, pp. 57-70.
- Garulo, T. 1998, *La literatura árabe en al-Andalus durante el siglo XI*, Madrid.
- Gaube, H. 1982, “Geschichte, Altertümer und Archäologie in den Kernländern des Islam. Ihre Rezeption und ihre Wirkung aufeinander zwischen Mittelalter und Neuzeit”, en Müller-Karpe, H. (ed.), *Archäologie und Geschichtsbewusstsein*, München, pp 85–103.
- 1998, “Islamic Balbek” en Sader, H. *et al. Baalbek: image and monument. 1898-1998*, Beirut, pp. 305-332.
- Géal, F. 2006, “Les bibliothèques d’al-Andalus”, en Géral, F. (dir.) *Regards sur al-Andalus (VIII-XV siècle)*, Collection de la Casa de Velázquez, vol. 94, Madrid/París, pp. 11-46.
- Genequand, C. 1992, “Autour de la ville de Bronze: d’Alexandre à Salomon”, *Arabica* 39, pp. 328-345.
- 1996, “Sagesse et pouvoir: Alexandre en Islam”, en Bridges, M. y Bürgel, J. C. (eds.) *The Problematics of Power, Eastern and Western Representations of Alexander the Great*, Berna, pp. 125-133.
- 1999, “Idolatrie, astrolatrie et sabeisme”, *Studia Islamica* 89, pp. 109-128.
- Geries, I. 1980, “Quelques aspects de la pensée mu'tazilite d'al-Jahiz”, *Studia Islamica* 52, pp. 67-88.
- Giardina, A. 1998, “Esplosione di Tardoantico”, *Studi storici: rivista trimestrale dell'Istituto Gramsci*, 40, 1, pp. 157-180.
- Giardina, B. 2010, *Navigare necesse est. Lighthouses from Antiquity to the Middle Ages. History, architecture, iconography and archeological remains*, BAR International Series 2096, Oxford.
- Giannoulos, S. 1990, “Der Islam und Athens Demokratie”, en Keck, E. Sondergaard, S. y Wulf, E. (eds.) *Living Waters, Scandinavian Orientalistic Studies presented to Professor Dr. F. Lokkegard on his Seventy-Fifth Birthday*, Copenhagen, pp. 43-62.
- Gibbon, E. 1776-1789, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, Londres.
- Gibello Bravo, V.M. 2014, “La transformación viaria de la Lusitania en el tiempo islámico a través de las fuentes literarias y arqueológicas”, en Cruz Villalón, M<sup>a</sup>. (coord.), *Viajes, viajeros y obra pública. Extremadura entre España y Portugal*, Badajoz, pp. 31-52.
- Gijón, E. *et al.* 2001, “Abastecimientos hidráulicos a Augusta Emerita: las conducciones de Rabo de Buey-S. Lázaro y Cornalbo”, *Mérida. Ciudad y patrimonio: Revista de arqueología, arte y urbanismo* 5, pp. 17-39.
- Neal W. Gilbert, N. W. 1987, “Comment”, *Journal of the History of Ideas*, vol. 48, n<sup>o</sup>. 1, pp. 41-50.
- Gil Fernández, J. 1978-9, “Judíos y cristianos en Hispania (s. VIII-IX)”, *Hispania sacra*, 31, pp. 56-64.

- 1996, "Aproximación a la literatura latina de los mozárabes", en *Actas del I Congreso Nacional de Cultura Mozárabe: (historia, arte, literatura, liturgia y música): Córdoba, 27 al 30 de abril de 1995*, Córdoba, pp. 89-104.

Gilotte, S. 2006, "Al-Mu'tadd y el puente de Alcántara (Cáceres)", *Mélanges de la Casa de Velázquez* 36-2, pp. 211-231.

Golvin, L. 1974, *Essai sur l'architecture religieuse musulmane*, París.

Goldziher, I. 1889, "Was ist unter „al-Ġāhiliyya“ zu verstehen?", *Muhammedanische Studien*, I, 202, pp. 219-28, trad. ingles por C. R. Barber y M. S. Stern, 1967, Londres, pp. 201-8.

- 1916, "Stellung der alten islamischen Orthodoxie zu den antiken Wissenschaften", *Abhandlungen der königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*, nº 18, y trad. al ingles por M. Swartz en *Studies on Islam*, 1981, pp. 185-215.

Gómez de Segura, M. et al. 2010, "Las conducciones romanas de Mérida. Nuevos datos para su conocimiento", en Lagóstena Barrios, L. G. Canizar Palacios, J. L. y Pons Puyol, L. (eds.) *Aquam perducendam curavit. Captación, uso y administración del agua en las ciudades de la Bética y el Occidente romano*, Cádiz, pp. 129-145.

Gómez Fraile, J. M<sup>a</sup>. 2005, "Precisiones sobre el escenario geográfico de las guerras lusitanas (155-136 a. c.). A propósito de la presencia de Viriato en Carpetania", *Habis*, 36, pp. 125-144.

Gómez-Moreno, M. 1932, "Las primeras crónicas de la Reconquista", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, C, pp. 622-628.

- 1951, *El arte árabe español hasta los almohades*, Madrid.

Gómez Muñoz, G. 2007, "El rey-profeta Salomón y la imagen del soberano islámico a partir de una pieza inédita cordobesa", *SPAL: Revista de prehistoria y arqueología de la Universidad de Sevilla*, 16, pp. 225-232.

Gonnella, J. 2010, "Columns and Hieroglyphs: Magic Spolia in Medieval Islamic Architecture of Northern Syria", *Muqarnas*, 27, pp. 103-120.

González Ballesteros, I. 2009, "El estereotipo del bárbaro y la imagen de la civilización en el occidente romano en la Geografía de Estrabón", *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Historia Antigua*, t. 22, pp. 249-260.

González Blanco, A. 1987, "A propósito de algunos mitos de la historiografía hispana y sus fuentes", *Estudios románicos*, vol. 6, pp. 88-89.

González Costa, A. 2008, *Al-Andalus: una tierra de maravillas en el imaginario árabe*. Informes, Estudios, Trabajos y Dictámenes.

González García, J. L. 2006, "Por amor al arte. Notas sobre la agalmatofilia y la *Imitatio Creatoris*, de Platón a Winckelmann", *Anales de Historia del Arte*, 16, pp. 131-150.

González Muñoz, F. 2008, "En torno a la orientación de la polémica antimusulmana en los textos latinos de los mozárabes del siglo IX", en Aillet, C. Penelas, M. y Roisse, Ph. (eds.), *¿Existe una identidad mozárabe?: historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII)*, Madrid, pp. 9-32.

González Ponce, F. J. 2008, "A las puertas del abismo: La visión del Estrecho de Gibraltar en la periplografía griega", *Mainake*, 30, pp. 59-74.

- Goodwin, G. 1977, "The reuse of marble in the eastern Mediterranean in medieval times", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 109, pp. 17-30.
- Gordón Peral, M<sup>a</sup> D. (coord.), 2010, *Toponimia de España. Estado actual y perspectivas de la investigación*, Berlín/Nueva York.
- Gozalbes Busto, G. y Gozalbes Cravioto, E. 1998, "Marruecos en los primeros geógrafos árabes orientales", *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos. Sección Arabe-Islam*, 47, pp. 167-185.
- Gozalbes Cravioto, C. 1978, "Mitología del Estrecho de Gibraltar", *Jábega*, n.º. 23, pp. 17-23.
- Gozalbes Cravioto, E. 1994, "El camino de Alejandro Magno en Tarifa", *Aljaranda: revista de estudios tarifeños*, n.º. 13, pp. 11-15.
- 1998, "Las murallas urbanas de Marruecos en la Alta Edad Media: tradición clásica e innovación", en Torremocha Silva, A. y Delgado Pedraza, P. (coord.), *Congreso Internacional Fortificaciones en al-Andalus*, Algeciras, pp. 409-416.
  - 200, "La vía romana de Cástulo a Cádiz en textos medievales y del siglo XVI", en Criado de Val, M. (coord.), *Actas del IV Congreso de Caminería Hispánica*, I, pp. 73-90.
  - 2004, "Restos arqueológicos de la Tarraconense oriental mencionados en autores árabes medievales", *Bolskan* 21, pp. 83-89.
  - 2008, "Alusiones árabes a las murallas romanas en Zaragoza", *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos* 36, pp. 181-190.
- Grabar, O. 1954, "The Painting of the Six Kings at Qusayr Amra", *Ars Orientalis*, 1, pp. 185-87.
- 1971, "Survivances classiques dans l'art de l'Islam", *Annales Archéologiques Arabes Syriennes* XXI, pp. 371-380.
  - 1979, *La formación del arte islámico*, Madrid.
- Graf, A. 1923, *Roma: nella memoria e nelle immaginazioni del medioevo*, Turín.
- Grafton, A. Most, G.W. y Settis, S. 2010, *Classical Tradition*, Harvard.
- Gramaccini, N. 1985, "Die Umwertung der Antike - Zur Rezeption des Marc Aurel in Mittelalter und Renaissance", *Natur und Antike in der Renaissance. Ausstellungskatalog*, Frankfurt, pp. 51-83.
- Graziosi, B. 2015, "On Seeing The Poet: Arabic, Italian and Byzantine portraits of Homer", *Scandinavian Journal of Byzantine and Modern Greek Studies* 1, pp. 25-47.
- Gómez Piñol, E. 2000, *La Iglesia Colegial del Salvador de Sevilla. Arte y sociedad (siglos XIII al XIX)*, Sevilla, pp. 35-49.
- Greenhalgh, M. 1989, *The survival of Roman Antiquities in the Middle Ages*, Londres.
- 1999, "Spolia in Fortifications: Turkey, Syria and North Africa", en *Ideologie e pratiche del reimpiego nell'alto medioevo* (Settimane di Studi del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 46), Spoleto, pp. 785-932.
  - 2005, *Islam and marble: from the origins to Saddam Hussein*, Canberra.

- 2008, "Islamic re-use of Antique Mosaic Tesserae", *Journal of Mosaic Research*, 1-2, pp. 55-81.
- 2009, *Marble past, monumental present: building with antiquities in the medieval Mediterranean*, Leiden.
- 2012, *Constantinople to Córdoba: Dismantling Ancient Architecture in the East, North Africa and Islamic Spain*, Leiden.
- Griffith, S. H. 2007, "Christians, Muslims and the Image of the One God: Iconophilia and Iconophobia in the World of Islam in Umayyad and Early Abbasid Times", en Groneberg, B. y Spierckermann, H. (eds.), *Die Welt der Götterbilder*, Berlín/Nueva York, pp. 347-380.
- Grignaschi, M. 1965-6, "Les 'Rasā'il 'Aristāṭālīsa ilā-l-iskandar' de Sālim Abū-l-'Alā et l'activité culturelle à l'époque omayyade", *Bulletin d'études orientales*, 19, pp. 7-83.
- 1976, "L'Origen et les métamorphoses du 'Sirr al-asrār'", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 43, pp. 7-112.
- 1980, "La diffusion du 'Secretum Secretorum' (*Sirr al-asrār*) dans l'Europe occidentale", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 47, pp. 7-70.
- 1982, "Remarques sur la formation et l'interprétation du 'Sirr al-asrār'", en Ryan, W.F. y Schmitt, C. B. (eds.), *Pseudo-Aristotle The Secret of Secrets, Sources and Influences*, London, pp. 3-7.
- 1993, "La figure d'Alexandre chez les Arabes et sa genèse", *Arabic Sciences and Philosophy*, 3, pp. 225-230.
- Grotzfeld, S. 1969, "Daniyal in der arabischen Legende", en Fischer, W. (ed.), *Festgabe für Hans Wehr Zum 60 Geburtstag am 5. Juli 1969 überreicht von seinen Schülern*, Wiesbaden, pp. 72-85.
- Guichard, P. 1976, *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*, Barcelona.
- Guillén Robles, F. 1980 (1880 1ª ed.), *Málaga musulmana*, Málaga.
- Gurriarán Daza, P. 2004, "Hacia una construcción del poder. Las prácticas edilicias en la periferia andalusí durante el Califato", *Cuadernos de Madīnat al-Zahrā'* 5, pp. 297-325.
- Gurriarán Daza, P. y Márquez Bueno, S. 2005, "Sobre nuevas fábricas omeyas en el castillo de Medellín y otras similares de la arquitectura andalusí", *Arqueología y Territorio Medieval* 12, pp. 51-68.
- Gurt Esparraguera, J. Mª. 2000-2001, "Transformaciones en el tejido de las ciudades hispanas durante la Antigüedad Tardía: dinámicas urbanas", *Zephyrus* 53-54, pp. 443-471.
- Gurt Esparraguera, J. Mª. y Sánchez Ramos, I. 2008, "Las ciudades hispanas durante la antigüedad tardía: una lectura arqueológica", *Zona arqueológica* 9, pp. 183-202.
- Gurt Esparraguera, J. Mª. y Diarte Blasco, P. 2012, "La Basílica de Santa Leocadia y el final de uso del circo romano de Toledo: una nueva interpretación", *Zephyrus*, 69, 149-163.
- Gutas, D. 1986, "The spurious and the authentic in the Arabic Lives of Aristotle", en Jill Kraye, W. F. R. y Charles, B. S. (eds.), *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages. The "Theology" and other texts*, Londres, pp. 15-36.

- 1998, *Greek Thought, Arabic culture: the Greco-Arabic translation movement in Baghdad and Early Abbasid Society (2 -4/ 8-10 centuries)*, Londres/Nueva York.

- 2009, "On Graeco-Arabic Epistolary 'Novels'", *Middle Eastern Literatures*, 12, pp. 59-70.

Gutiérrez Lloret, S. 1993, "De la civitas a la madina: destrucción y formación de la ciudad en el sureste de Al-Andalus. El debate arqueológico", *IV Congreso de Arqueología Medieval Española*, Tomo 1, Alicante, pp. 13-35.

- 1996, "Le città della Spagna tra romanità e islamismo", en *Early medieval towns in the Western Mediterranean. Ravello, 22-24 september 1994*, Mantua, pp. 55-66.

- 2002, "De espacio religioso a espacio profano: transformación del área urbana de la basilica del Tolmo de Minateda (Hellín, Albacete) en barrio islámico", en *II Congreso de Historia de Albacete: del 22 al 25 de noviembre de 2000*, vol. I, Albacete pp. 307-316.

Gutiérrez, S. Abad, L. y Gamó, B. 2005, "Eio, Iyyuh y El Tolmo de Minateda (Hellín, Albacete): de sede episcopal a Madīna islámica", en Gurt, J. M<sup>a</sup>. y Ribera, A. V. (eds.), *Actas de la VI Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica. Les ciutats tardoantiques d' Hispana: cristianització i topografia*, Valencia, 8-10 de mayo 2003, Barcelona, pp. 345-370.

Guzman Guerra, A. 2004, "Leyenda, historia y literatura en torno a Alejandro", en Cruz Andreotti, G. et al. (coords.) *El pasado legendario como fuente de autoridad. Actas del Simposio Internacional celebrado en Sevilla, Valverde del Camino y Huelva entre el 22 y el 25 de abril de 2003*, Málaga, pp. 329-364.

Haarmann, U. 1978, "Die Sphinx. Synkretistische Volksreligiosität im spätmittelalterlichen islamischen Ägypten", *Saeculum*, 29, pp. 367-84.

- 1980, "Regional Sentiment in Medieval Islamic Egypt", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, vol. 43, n<sup>o</sup> 1, pp. 55-66.

- 1990, 'Das pharaonische Ägypten bei islamischen Autoren des Mittelalters', en Hornung, E. *Zum Bild Ägyptens im Mittelalter und in der Renaissance*, Fribourg/Göttingen, pp. 29-58.

- 1991a, "In Quest of the Spectacular: Noble and Learned Visitors to the Pyramids Around 1200AD", en W. B. Hallaq, W. B. y Little, D. P. (eds.), *Islamic Studies Presented to Charles J. Adams*, Leiden, pp. 57-67.

- 1991b, *Das Pyramidenbuch des Abū Ġa'far al-Idrīsī (st. 649/1251)*, Beirut Texte und Studien 38, Stuttgart.

- 1996, "Medieval Muslim Perceptions of Pharaonic Egypt", en Loprieno, A. (ed.), *Ancient Egyptian Literature: History and Forms*, Leiden, pp. 605-27.

Haddour, A. 2008, "Tradition, Translation and Colonization: The Graeco-Arabic Translation Movement and Deconstructing the Classics", en Lianeri, A. y Zajko, V. (eds.), *Translation and the Classic: Identity as Change in the History of Culture*, Oxford, pp. 203-225.

Ḥafṣi, I. 1976-1977, "Recherches sur le genre Tabaqat dans la littérature arabe", *Arabica*, 23, pp. 227-65 y 24, pp. 1-41 y 150-86.

Hamarneh, S. K. 1971, "The ancient monuments of Alexandria according to accounts by medieval arab authors (IX-XV century)", *Folia Orientalia*, XIII, pp. 77-110.



- Hamilakis, Y. 2011, "Indigenous Archaeologies in Ottoman Greece", en Bahrani, Z. Çelik, Z. y Eldem, E. (eds.), *Scramble for the Past: A Story of Archaeology in the Ottoman Empire, 1753-1914*, Estambul, pp. 49-69.
- Hamilton, R. W. 1945-1946, "Khirbet el-Mafjar. Stone Sculpture", *Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine*, 11, pp. 47-66 y 12, pp. 1-19.
- 1950, "The Sculpture of Living Forms at Khirbet el-Mafjar", *Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine*, 15, pp. 100-119.
- Hamori, A. 1971, "An allegory from the Arabian nights: the City of Brass", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 34:1, pp. 9-19.
- Handley, M. A. 1999, "Tiempo e identidad: La datación por la Era en las inscripciones de la España tardorromana y visigoda", *Iberia*, 2, pp. 191-201.
- Hardwick, L. y Stray, Ch. (eds.), 2008, *A Companion to Classical Receptions*, Oxford.
- Hauschild, Th. 1968, "Munigua Die doppelgeschossige Halle und die Ädikula im Forumgebiet", *Madriider Mitteilungen*, 9, pp. 263-288.
- 1978, "Das Mausoleum von Las Vegas de Pueblanueva (Prov. Toledo)", *Madriider Mitteilungen*, 19, pp. 307-378.
- 1980, "Milreu/Estoi (Algarve): untersuchungen neben der taufpiscina und sondagen in der villa - kampagnen 1971 und 1979", *Madriider Mitteilungen*, 21, pp. 189-219.
- 1991, "El templo romano de Évora", *Cuadernos de arquitectura romana* 1, pp. 107-117.
- 1994a, "Murallas de 'Hispania' en el contexto de las fortificaciones del área occidental del Imperio Romano", en Dupré Raventós, X. (coord.) *La ciutat en el món romà = La ciudad en el mundo romano. XIV Congreso Internacional de Arqueología Clásica*, Tarragona, vol. 1, pp. 223-238.
- 1994b, "El templo romano de Évora, nuevas investigaciones", en Dupré Raventós, X. (coord.) *La ciutat en el món romà = La ciudad en el mundo romano. XIV Congreso Internacional de Arqueología Clásica*, Tarragona, vol. 2, 197-200.
- Hawting, G. 1999, *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam*, Cambridge.
- Henninger, J. 2004, "Beliefs in spirits among the pre-islamic arabs", en Savage-Smith, E. *Magic and Divination in Early Islam*, vol 42, I, pp. 1-53.
- Herklotz, I. 2000, *Gli eredi di Costantino*, Roma.
- Hernández, F. 1940, "The Alcazaba of Mérida", *Early Muslim Architecture*, t. II, Oxford, pp. 197-205.
- Hernández, F. y Fernández Puertas, A. 1985, *Madīnat al-Zahrā': arquitectura y decoración*, Granada.
- Hernández Vera, J. A. 2004, "La mezquita aljama de Zaragoza a la luz de la información arqueológica", en Souto, J.A. (coord.), *Espacios religiosos islámicos, Ilu, Revista de Ciencias de las Religiones, Anejo X*, pp. 65-91.

Hernández Vera, J. A. y Bienes Calvo, J. J. 1998, “La excavación arqueológica de la Catedral del Salvador”, *La Seo de Zaragoza*, pp. 32-38

Hernández, E. López, M. Pascual, I. y Aranegui, C. 1992, “El teatro romano de Sagunto”, en Ramallo, S. F. y Santiuste, F. (eds.), *Teatros romanos de Hispania. Cuadernos de arquitectura romana*, vol. 2, Murcia, pp. 25-42.

Hernández, E. *et al.* 1995, “La implantación del circo en el área suburbana de Saguntum”, *Saguntum* 29, pp. 221-230.

Hernández Hervás, E. 1988, *El teatro romano de Sagunto*, Valencia.

Hernández Juberías, J. 1996, *La península imaginaria: mitos y leyendas sobre al-Andalus*, Madrid.

Herrera Roldán, P. P. 1995. *Cultura y lengua latinas entre los mozárabes cordobeses del siglo IX*. Córdoba.

- 2008, “La decadencia de las letras latinas en Al-Ándalus”, en Cabanillas Nuñez, C. M. y Calero Carretero, J. A. (coord.), *Actas de las V y VI Jornadas de Humanidades Clásicas*. Recoge los contenidos presentados a: Jornadas de Humanidades Clásicas (5. 2004. Almendralejo), Badajoz, pp. 55-70.

Hersey, G. L. 2009, *Falling in Love with Statues: Artificial Humans from Pygmalion to the Present*, Chicago/Londres.

Herzfeld, E. 1948, *Geschichte der Stadt Samarra*, Hamburgo.

Hidalgo Prieto, R. 1996, *Espacio público y espacio privado en el conjunto palatino de Cercadilla (Córdoba): el aula central y las termas*, Sevilla.

- 2001, “Córdoba, entre la Antigüedad Clásica y el Islam: las transformaciones de la ciudad a partir de la información de las excavaciones de Cercadilla”, *Cuadernos emeritenses*, nº. 17, pp. 223-264.

- 2002, “De edificio imperial a complejo de culto: la ocupación cristiana del palacio de Cercadilla”, en Vaquerizo, D. (ed.), *Espacios y usos funerarios en el Occidente romano*, tomo II, Córdoba, pp. 343-372.

Hillgarth, J. N. 2009, *Visigoths in History and Legend*, Toronto.

Hirschler, K. 2010, “The ‘Pharaoh’ anecdote in Pre-Modern Arabic Historiography”, *Journal of Arabic and Islamic Studies* 10, pp. 45-74.

Hitchcock, R. 2008, *Mozarabs in Medieval and Early Modern Spain: Identities and Influences*, Aldershot.

Hourani, G. F. 1970, “The Early Growth of the Secular Sciences in Andalusia”, *Studia Islamica*, 32, pp. 143-56.

Hoyland, R. 2001, *Arabia and the Arabs*, Londres.

- 2006, “History, fiction and authorship in the first centuries of Islam”, en Bray, J. (ed.), *Writing and Representation in Medieval Islam: Muslim horizons*, Abingdon, pp. 19-25.

Hübner, E. 1862, *Die antiken Bildwerke in Madrid*, Berlín.

- Huete Fudio, M. 1997, *La historiografía latina medieval en la Península Ibérica (siglos VIII-XII) fuentes y bibliografía*, Madrid.
- Humphrey, J. H. 1988, (ed.), *The Circus and a Byzantine cemetery at Carthage*, Ann Arbor.
- Huxley, G. L. 1980, "The scholarship of Constantine Porphyrogenitus", *Proceedings of the Royal Irish Academy*, vol. 80 C, pp. 29-40.
- Iñiguez Sánchez, M<sup>a</sup>. C. 2009, "La Muralla Romana de Málaga y la ocupación Islámica a través del sondeo realizado en c/ Cortina del Muelle 19", *Anuario arqueológico de Andalucía 2004-1*, pp. 2850-2864.
- Isla, A. 1995, "Consideraciones sobre la monarquía Astur", *Hispania*, 55, pp. 151-168.
- 1998, "Los dos Vitizas. Pasado y presente en las crónicas asturianas", en Hidalgo, M<sup>a</sup>. J. Pérez Sánchez, D. y Gervás, M. J. R. (eds.), *Romanización y reconquista en la Península Ibérica nuevas perspectivas*, Salamanca, pp. 303-316.
- 1999, "Monarchy and neogothicism in the Astur kingdom", *Francia*, 26/1, pp. 41-56.
- James, L. 1996, "'Pray not to fall into temptation and be on your guard': Antique Statues in Christian Constantinople", *Gesta*, 35:1, pp. 12-20.
- Janni, P. 1998, "Los límites del mundo entre el mito y la realidad, evolución de una imagen", en Pérez Jiménez, A. y Cruz Andreotti, G. (eds.), *Los límites de la Tierra. el espacio geográfico en las culturas mediterráneas*, Madrid, pp. 23-40.
- Janseen, C. 1995, *Bābil, the city of witchcraft and wine. The name and fame of Babylon I medieval Arabic Geographical Texts*, Gante.
- Jiménez, R. et al. 1924, *Excavaciones en Medina Azzahra: Memoria de los trabajos realizados*, Madrid.
- 1926, *Excavaciones en Medina Azzahra (Córdoba): Memoria de los trabajos realizados por la comisión delegado-directora de los mismos*, Madrid.
- Jiménez Cobo, M. 2002, "Jaén en época romana", en *Patrimonio Histórico Hidráulico de la Cuenca del Guadalquivir*, Madrid, pp. 180-188.
- Jiménez Martín, A. 1975, *La mezquita de Almonaster la Real*, Huelva.
- 1989, *La Puerta de Sevilla en Carmona*, Sevilla.
- 1995, "Mezquitas de Sevilla", en Valor Piechotta, M. (coord.), *El último siglo de la Sevilla islámica (1147-1248)*, Sevilla, pp. 149-160.
- Jiménez Maqueda, D. y Pérez Quesada, P. 2013, "El *Pomerium* invisible. A propósito de las características arquitectónicas de los recintos amurallados de la colonia *Romula Hispalis*", *Revista Onoba* 1, pp. 153-174.
- Jiménez Mata, M<sup>a</sup>. C. 1971, "A propósito del 'ayā'ib del Olivo Maravilloso y su versión cristiana en el milagro de S. Torcuato", *Cuadernos de Historia del Islam*, I, pp. 97-108.
- Jiménez Sánchez, J. A. 2006, *La cruz y la escena: cristianismo y espectáculos durante la Antigüedad Tardía*, Alcalá de Henares.

- Jimeno, A. 2000, "Numancia. Pasado sentido, pasado vivido", *Trabajos de Prehistoria* 57, 2, pp. 175-193.
- Jimeno, A. y De la Torre, J. I. 2005, *Numancia, símbolo e historia*, Madrid.
- Jourdain-Annequin, C. 1982, "Héraclès en Occident. Mythe et histoire", *DHA* 8, pp. 227-282.
- Juez Juarros, F. 1999, *Símbolos de poder en la arquitectura de al-Andalus*, Tesis Doctoral dirigida por T. Pérez Higuera, 3 tomos, UCM, Madrid.
- Kagan, R. L. 1986, *Ciudades del siglo de Oro. Las vistas españolas de Anton Van den Wyngaerde*, Madrid.
- Kaldellis, A. 2007, *Hellenism in Byzantium: The Transformation of Greek Identity and the Reception of the Classical Tradition*, Cambridge.
- 2009, *The Christian Parthenon. Classicism and Pilgrimage in Byzantine Athens*. Cambridge.
- Kaster, R. A. 1990, *The Tradition of the Text of the Aeneid in the Ninth Century*, Harvard/Nueva York/Londres.
- Khalek, N. 2011, *Damascus after the Muslim Conquest. Text and Image in Early Islam*, Oxford.
- Khalidi, T. 1975, *Islamic Historiography: the Histories of Mas'udi*, Albany.
- 1994, *Arabic historical thought in the classical period*, Cambridge.
- Khalidov, A. B. 1999, "Myth and reality en Ibn al-Faqīh", en Neuwirth, A. et al. (eds.), *Myths, Historical Archetypes and Symbolic Figures in Arabic Literature: towards a new hermeneutic approach*, Beirut.
- Khan M. S. 1995, "Ṭabaqāt al-umam of Qāḍi Šā'id al-Andalusī (1029-1070)", *Indian Journal of History of Science* 30, 2-4, pp. 133-149.
- Khawam, R. R. 1975, "Les statues animées dans les mille et Une Nuits", *Annales: Histoire, Sciences Sociales*, 30e Année, n° 5, pp. 1084-1104.
- Khoury, G. 1972, *Wahb b. Munabbih*, Wiesbaden.
- 2010, "La Historia de los Profetas en la constitución de una Historia Universal al comienzo de la cultura islámica", *Hesperia. Culturas del Mediterráneo* 15, pp. 153-198.
- Kinney, D. 1995, "Rape or Restitution of the Past? Interpreting Spolia", en Scott, S.C. (ed.), *The Art of Interpreting*, Pennsylvania, pp. 52-67.
- 1997, "Spolia. Damnatio and Renovatio Memoriae", *Memoirs of the American Academy in Rome*, 42, pp. 117-148.
- 2001, "Roman Architectural Spolia", *Proceedings of the American Philosophical Society*, 145:2, pp. 138-150.
- 2006, "The Concept of Spolia", en Rudolph, C. (ed.), *A Companion to Medieval Art: Romanesque and gothic in Northern Europe*, Malden, pp. 233-252.
- Krappe, A. H. 1924, "La Légende de la maison fermée de Tolède", *Bulletin Hispanique* 26, pp. 305-11.

- 1928a, "Une Version persane de la Maison fermée de Tolède", *Bulletin Hispanique* 30, pp. 182-84.
- 1928b, "La Vision de Balthassar (*Dan. V*)", *Revue de l'Histoire des Religions*, 98, pp. 78-86.
- 1932, "Studies on the Seven Sages of Rome. IX: Virgilius", *Archivum Romanicum*, 16, pp. 271-282.
- 1980, "Some Shī'ī views of the Antediluvian World", *Studia Islamica*, 52, pp. 41-66.
- König, D. G. 2009, "The Christianisation of Latin Europe as Seen by Arabic-Islamic Historiographers", *The Medieval History Journal*, 12, 2, pp. 431-472.
- 2015, *Arabic-Islamic Views of the Latin West: Tracing the Emergence of Medieval Europe*, Oxford.
- Kuhne, R. 1980, "La Uryuza fi-l-tibb de Sa'id ibn 'Abd Rabbihi", *al-Qantara*, 1, pp. 279-338
- Kühnel, E. M. 1964-65, "Lo antiguo y lo oriental como fuente del arte hispano-islámico", *Al-Mulk Anuario de Estudios Arabistas*, 4, pp. 5-21.
- Kulikowski, M. 2004, *Late Roman Spain and Its Cities*, Baltimore-Londres.
- Kunitzsch, P. 1975, "Zur Namengebung Kairos (*al-Qāhir-Mars?*)", *Der Islam* 52 pp. 209-225.
- Labarta, A. Barceló, C. 1987, "Las fuentes árabes sobre al-Zahra': estado de la cuestión", *Cuadernos de Madīnat al-Zahrā'*, nº 1, pp. 93-106
- Labarta, A. Barceló, C. y Veghison, J. 2011, *València àrab en prosa i vers*, Valencia.
- Lagóstena Barrios, L. G. y Zuleta Alejandro, Fco. De B. 2009, "Gades y su acueducto: una revisión", en L. G. Lagóstera Barrios y F. Zuleta Alejandro, (coord.) *La captación, los usos y la administración del agua en Baetica: estudios sobre el abastecimiento hídrico en comunidades cívicas del Conventus Gaditanus*, Cadiz, pp. 171-202.
- Lange, H. O. 1932, "Ein Fajjumischer Beschwörungstext", *Studies presented to F. LL. Griffith*, Londres, pp. 161-6.
- Lapeña Marchena, O. 1996, "El anfiteatro gaditano en la historiografía local de los siglos XVI y XVII", *Anales de la Universidad de Cádiz* 11, pp. 123-136.
- Lapiedra, E. 2006, "Ulūġ, rūm, muzarabes y mozárabes: imágenes encontradas de los cristianos de al-Andalus", *Collectanea Christiana Orientalia*, 3, pp. 105-142.
- Lara Ortega, S. 1991, *El teatro romano de Sagunto: génesis y construcción*, Valencia.
- Latham, J. D. 1983, "The beginnings of Arabic prose literature: the epistolary genre", en Beeston, A. F. L. *et al.* (eds.), *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, Cambridge, vol. 1, pp. 154-179.
- Llavero Ruiz, E. 1987, "El cadí Sa'id de Toledo, primer historiador de la filosofía y de las ciencias en el mundo árabe", *Anales Toledanos* 24, pp. 7-29.
- Leder, S. 1992, "The literary Use of the Khabar: A Basic Form of Historical Writing", en Cameron, A. y Conrad, L. I. (eds.), *The Byzantine and Early Islamic Near East, I, Problems in the Literary Source Material*, Princeton, pp. 277-315.

León Alonso, P. *La sculpture des Ibères*, París.

- (coord.), 2008, *Arte Romano de la Bética I. Arquitectura y Urbanismo*, Sevilla.

León Gómez, A. 2006, *Imágenes arqueológicas DE LA España ilustrada. El teatro romano de Sagunto en el siglo XVIII*, Sevilla.

- 2012, “El teatro romano de Acinipo y el Marqués de Valdeflores: una visión historiográfica”, *Revista de Historiografía* 17, IX: 2, pp. 128-138.

León Pastor, E. Murillo Redondo, J. F. y León Muñoz, A. 2008, “El Guadalquivir y las fortificaciones urbanas de Córdoba”, en *IV Congreso Internacional sobre fortificaciones: "Las Fortificaciones y el mar"*, Alcalá de Guadaíra (Sevilla), pp. 261-290.

León Muñoz, A. 2002-3, “La Calahorra o el puente fortificado de Córdoba en época califal”, *Anales de arqueología Cordobesa* 13-4, pp. 391-415.

- 2006, “Pervivencias de elementos clásicos en la Qurtuba islámica”, en Vaquerizo, D. y Murillo, J. F. (eds.), *El concepto de lo provincial en el mundo antiguo. Homenaje a la Prof. Pilar León*, vol. II, Córdoba, pp. 409-438.

León Muñoz, A. y Murillo, J.F. 2009, “El Complejo Civil Tardoantiguo de Córdoba y su continuidad en el Alcázar Omeya”, *Madridier Mitteilungen*, 50, vol. II, pp. 399-432.

León, P. 1995, *Esculturas de Itálica*, Sevilla.

Lerín Sanz, M. Barrio Onrubia, R. Tarancón Gómez, M<sup>a</sup>. J. Ruiz de Marco, A. Arellano Hernández, O. L. 2002, “La muralla y el Arco de Medinaceli: técnica constructiva, relación y cronología. Informe de la actuación arqueológica de junio y septiembre de 1991”, en Abascal Palazón, J. M. Alföldy, G. (coords.) *El arco romano de Medinaceli: (Soria, Hispania Citerior)*, Alicante, pp. 51-62.

Lévi, I. 1928, “Salomon = Alexandre”, *Revue des Études Juives*, LXXXV, pp. 207-213.

Levi della Vida, 1943, “The Bronze Era in Moslem Spain”, *Journal of the American Oriental Society* 63, 186 y ss. reed. Nallino, M. 1971, *Note di storia letteraria arabo-ispánica*, Roma, pp. 109-22.

- 1954, “La traduzione araba delle Storie di Orosio”, *al-Andalus*, 19, pp. 257-293.

- 1962, “Un texte mozárabe d'histoire universelle”, en *Études d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*, I, Paris, 175-83, reed. Nallino, M. 1971, *Note di storia letteraria arabo-ispánica*, Roma, pp. 123-92.

- 1965, “I mozarabi tra Occidente e Islam”, *L'Occidente e l'Islam nell'Alto Medioevo*, Settimane XII, 2, pp. 667-95.

Lévi-Provençal, E. 1953, “La ‘Description de l'Espagne’ d'Aḥmad al-Rāzī”, *al-Andalus*, 18:1, pp. 51-108.

- 1955, “Sur l'installation des Rāzī en Espagne”, *Arabica*, 2:2, pp. 228-230.

- 1957, *España musulmana hasta la caída del Califato de Córdoba: (711-1031 de J.C.)*, en Menéndez Pidal, R. (coord.) *Historia de España*, V, traducción e introducción por E. García Gómez, Madrid.

- 1982, "Instituciones y cultura", en Menéndez Pidal, R. (dir.) *Historia de España*, V (4ª ed. 1982), Madrid, pp. 1-332.
- Lewis, B. 1960, "Mas,udi on the Kings of the Franks", en Ahmad, S. M. y Rahman, A. (eds.), *Al-Mas,udi Millenary Commemoration Volume*, Aligarh, pp. 7-10.
- 1962, "The use by Muslim Historians of Non-Muslim Sources", en *Historians of the Middle East*, Lewis, B. y Holt, P. M. (ed.), Londres, pp. 180-191.
- Lida de Malkiel, R. M. 1970, "Túbal, primer poblador de Hispania", *Abaco* 3, pp. 11-48.
- Lima, M. P. de, 1996, *O recinto amuralhado de Évora*, Lisboa.
- Lindsay, J. E. (ed.), 2001, *Ibn 'Asakir and Early Islamic History*, Princeton.
- Lirola Delgado, J. 1992, "Los nombres árabes de las puertas de la ciudad de Almería", en Escobedo Rodríguez, A. (coord.), *Homenaje a Elena Pezzi*, Granada, pp. 39-54.
- Lirola Delgado, J. y Puerta Vílchez, J. M. (eds. y dirs.), 2004-2013, *Biblioteca de al-Andalus* (abreviado como *B.A.*), 9 vols. Almería.
- Liz Giral, J. 1988, *El puente de Alcántara, arquitectura e historia*, Madrid.
- Llibret Falla el Mocador*, 2007, Rutes de la memòria. Al-mardà l'arxiu-camp de morvedre. Poblats marítims de sagunt al-mardà, pp. 152-160. Publicación electrónica.
- Loinaz, T. 2012, "Balīnās Almuṭalsim Arrūmī: la tradició talismànica d'Apolloni de Tiana en la literatura geogràfica araboislàmica", en R. Puig e I. Bejarano (eds.), *Homenatge a Francesc Castelló. Geografies/Jugrafiyyat*, Barcelona, pp. 171-233.
- Lombard, M. 1978, *Les textiles dans le monde musulman. VIIe -XIIe siècle*, París.
- López Flores, R. V. 2005, "La óptica de la antigüedad clásica en los viajeros extranjeros: el caso de las ciudades romanas de Arunda y Acinipo (Ronda)", en Wulff, F. A. et al. (eds.), *La tradición clásica en Málaga: (siglos XVI-XXI)*, Málaga, pp. 117-130.
- López López, A. C. 1990, "Vida y obra del famoso polígrafo cordobés del siglo X 'Arīb ibn Sa'd", García Sánchez, E. (ed.), *Ciencias de la Naturaleza en al-Andalus, Textos y estudios*, Granada, I, pp. 317-347.
- López Marcos, A. 2015. Entrevista en *Granada hoy*:  
<http://www.gradahoy.com/article/granada/1790467/teatro/romano/se/conserva/escenario/y/parte/la/orquesta.html>. Consultado el día 03/02/2016
- López Melero, L. 1987, "El mito de las Columnas de Hércules y el Estrecho de Gibraltar", *Actas del Congreso Internacional "El Estrecho de Gibraltar"*, I, Madrid, pp. 615-643.
- López Monteagudo, G. 1984, "Mitos y leyendas en torno a las esculturas de Verracos", *Revista de dialectología y tradiciones populares*, 39, pp. 147-168.

López Pardo, J. L. 1997, "Los héroes civilizados: Melqart y Heracles en el Extremo Occidente", en Alvar, J. y Blázquez, J. M<sup>a</sup>. (eds.), *Héroes y antihéroes en la Antigüedad Clásica*, Madrid, pp. 55-68.

López Pereira, J. E. 1993, "Marmoles romanos de la iglesia de Santiago de Alfonso III: determinación de su procedencia", *Madrider Mitteilungen*, 34, pp. 275-328.

López Quiroga, J. 2002, "Actividad Monástica y acción política en Fructuoso de Braga", *Hispania Sacra*, Vol 54, n<sup>o</sup> 109, pp. 7-22.

Lory, P. 1988, "Hermes/Ildris: prophète et sage dans la tradition islamique", en *Presence d'Hermès Trismégiste, Cahiers de l'Hermétisme*, Paris, pp. 100-109.

Lorenzo Jiménez, J. 2009, "Algunas consideraciones acerca del Conde Casio", *Studia Historica, H<sup>a</sup> Medieval*, 27, pp. 173-180.

- 2010, *La dawla de los Banū Qasi. Origen, auge y caída de un linaje muladí en la Frontera Superior de al-Andalus*, Madrid.

Lowenthal, D. 1985, *The Past is a Foreign Country*, Cambridge.

Lunde, P. 1992, "Pillars of Hercules, Sea of Darkness", *Aramco World*, Vol. 43:3, pp. 7-17; *apud*. I. Netton (ed.) *Islamic and Middle Eastern Travellers and Geographers: Critical Concepts in Islamic Thought*, pp. 68-79.

Lyons, J. 2010, *The House of Wisdom: How the Arabs Transformed Western Civilization*, London.

Machado, O. 1945, "Los nombres del llamado conde don Julián", *Cuadernos de Historia de España*, 3, pp. 106-116.

Macias, S. 2005, "Islamização no território de Beja - reflexões para um debate", *Análise Social* 39, 173, pp. 807-826.

Macías, S. y López, M.C. 2012, "O território de Beja entre a Antiguidade Tardia e a islamização", em Caballero, L. Mateos, P. y Cordero, T. (eds.), *Visigodos y Omeyas: el territorio*, Mérida, pp. 305-328.

Madoz, J. 1953, "Citas y reminiscencias clásicas en los Padres españoles", *Sacris Erudiri* 5, pp. 105-132.

Makkī, M. A. 1957, "Egipto y los orígenes de la historiografía arábigo-española. Contribución al estudio de las primeras fuentes de historia hispanomusulmana", *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, n<sup>o</sup> 5, 1-2, pp. 157-248.

- 1961-1962, "Ensayo sobre las aportaciones orientales en la España musulmana", *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*, IX-X, pp. 65 -231 y XI-XII, (1963-1964), pp. 7-140.

- Malalana Ureña, A. 1990, "Puentes-fortaleza en el Tajo: el tramo Zorita de los Canes (Guadalajara) Castres (Cáceres)", *Boletín de Arqueología Medieval Española*, n.º 4, pp. 195-222.

Malia Nieves, B. 1972, *El templo de Cádiz en los geógrafos árabes*. Tesis de Licenciatura presentada en la Universidad de Barcelona en septiembre de 1972 (dir. J. Vallvé), Barcelona.



Mancini, M. (coord.), 2001, *El coleccionismo de escultura clásica en España actas del simposio: 21 y 22 de mayo de 2001*, Madrid.

Mango, C. 1963, “Antique statuary and byzantine beholder”, *Dumbarton Oaks Papers*, 17, pp. 53-75.

- 1975, “The Availablity of Bokks in the Byzantine Empire, A. D. 750-850”, en *Byzantine Books and Book-men, Dumbarton Oaks Colloquium*, pp. 29-45.

- 2000, “The Triumphal Way of Constantinople and the Golden Gate”, *Dumbarton Oaks Papers*, vol. 54, pp. 173-188.

Manşūr, S. H. 1977, *The world view of al-Jāhiz in 'Kitāb al-Ḥayawān'*, Alexandria.

Manzalaoui, M. 1974, “The Pseudo-Aristotelian *Kitāb Sirr al-Asrār*, Facts and Problems”, *Oriens*, 23-24, pp. 146-257.

Manzano Moreno, E. 1992, “Oriental *Topoi* in Andalusian Historical Sources”, *Arabica*, 39, pp. 42-58.

- 1997, “El medio cordobés y la elaboración cronística en al Andalus bajo la dinastía de los Omeyas”, en Loring, M<sup>a</sup>. I. (ed.), *Historia social, pensamiento historiográfico y Edad Media. Homenaje al Prof. Abilio Barbero de Aguilera*, Madrid, pp. 59-85.

- 1999, “las fuentes árabes sobre la conquista de al-Andalus: una nueva interpretación”, *Hispania* LIX/2, n<sup>o</sup> 202, pp. 389-432.

- 2006, *Conquistadores, Emires y Califas. Los omeyas y la formación de al-Andalus*, Barcelona.

- 2012, *Los relatos de la conquista de al-Andalus en las fuentes árabes: un estudio sobre su procedencia*, Madrid. Publicación electrónica.

- 2013, “A vueltas con el Conde Casio”, *Studia Historica, H<sup>a</sup>. mediev.* 31, pp. 255-266.

- 2014, “De cómo los árabes invadieron realmente Hispania”, *Al-Qantara*, XXXV, 1, pp. 311-319.

Maquedano Carrasco, B. *et al.* 2002, “Nuevas aportaciones al conocimiento de las necrópolis medievales de la Vega Baja de Toledo”, *Tulaytula* 9 y 10, pp. 19-53 y pp. 27-68.

Mar, R. *et al.* 1993, “El teatro romano de Tarragona. Un problema pendiente”, en Ramallo, S. F. y Santiuste, F. (eds.), *Teatros romanos de Hispania. Cuadernos de arquitectura romana*, vol. 2, Murcia, pp. 11-23.

Maravall, J. A. 1986 (1<sup>a</sup> ed. 1966), *Antiguos y Modernos. Visión de la historia e idea de progreso hasta el Renacimiento*, Madrid.

Marazzi, F. 1994, “Le 'città nuove' pontificie e l'insediamento laziale nel IX secolo”, en Francovich, R. y Noyé, G. (eds.) *Atti del Convegno Internazionale, La storia dell'Alto Medioevo Italiano (V-X secolo) alla luce dell'archeologia*, Roma, pp. 251-278.

Marcks-Jacobs, C. 2012, “La recepción de estatuas romanas en al-Andalus”, en Acuña Castroviejo, F. y Casal García, R. (eds.), *Actas de la VII Reunión de Escultura Romana en Hispania, Santiago de Compostela-Lugo 04.-06. de Julio de 2011*, pp. 89-104.

- 2013, “Monumente der Vergangenheit im maurischen Spanien -Überlegungen zu Fragen der Wissenstradition und Funktionskontinuität”, en Altekamp, S. *et al.* 2013 *Perspektiven der Spolienforschung: Spolierung und Transposition*, Berlin, pp. 207-236.

Marfil Ruiz, P. 1996, “El templo paleocristiano descubierto en la antigua iglesia del convento de Santa Clara de Córdoba”, *Boletín de la Real Academia de Córdoba*, 131 pp. 197-210

- 2000, “Córdoba de Teodosio a Abd al-Rahmán III”, en Caballero, L. y Mateos, P. (eds.) *Visigodos y omeyas: un debate entre la Antigüedad tardía y la Alta Edad Media*, (Mérida, abril de 1999), Madrid, pp. 117-142.

- 2006, “La sede episcopal de San Vicente en la santa iglesia Catedral de Córdoba”, *Al-Mulk*, 6, pp. 35-58.

- 2007, “La basílica de San Vicente en la catedral de Córdoba”, *Arqueología, Arte e Historia*, 14, pp. 185-196.

Marfil Ruiz, P. y Arjona Castro, A. 2000, “Nuevos hallazgos arqueológicos en el entorno de la mezquita: excavaciones en Ronda de Isasa nº 2 (Córdoba)”, *Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias*, 139, pp. 115-136.

Margarida Arruda, A. Carretero, P. A. Teixeira, V. De Sousa, E. Bargao, P. Lourenço, P. Oliveira, C. F. 2009, “Castro Marin: un santuario en la desembocadura del Guadiana”, en Mateos, P. *et al.* (eds.) *Santuarios, Oppida y ciudades: arquitectura sacra en el origen y desarrollo urbano del mediterráneo occidental, Anejos del Archivo Español de Arqueología XLV*, Madrid, pp. 79-88.

- Marín, M. 1986, “*‘Ilm al-nuḡūm* e *‘ilm al-ḥidṭān* en al-Andalus”, en Paz Torres, M. y Marín, M. (eds.) *Actas del XII Congreso de la Union Europea de Arabistas e Islamistas (Málaga, 1984)*, Madrid, pp. 509-535.

- 1988, “Nómina de sabios de al-Andalus (93-350/711-961)”, Marín, M. (ed.), *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus*, I, Madrid, pp. 23-182.

- 1991, “Legends on Alexander the Great in Moslem Spain”, *Graeco-Arabica* 4, pp. 71-89.

- 1992, “Dos textos andalusíes sobre Bizancio”, *Erytheia* 13, pp. 45-51.

- 2009, (ed.), *Andalus, España: historografías en contraste, siglos XVII-XXI*, Madrid.

Marín Valdés, F. A. 1993, “Observaciones sobre la adopción de *Loci Classici* en el arte prerrománico asturiano. Factores de continuidad”, en *La visión del mundo clásico en el arte español*, Madrid, pp. 13-23.

Maroth, M. 2005, “The Correspondence between Aristotle and Alexander the Great. An Anonymous Greek Novel in Letters in Arabic Translation”, *Acta Antiqua*, 45, pp. 231–315.

- 2006, *The Correspondence between Aristotle and Alexander the Great: An anonymous Greek novel in letters in Arabic translation*, Piliscsaba.

Martí, J. y Pascual, J. 2000, “El desarrollo urbano de Madina Balansiya hasta el final del califato”, en Cara, L. (ed.), *Ciudad y territorio en al-Ándalus*, Granada, pp. 500-538.

Martín, C. 2003, “Presencia visigoda en la provincia de Huelva”, en Thassio, A. y Valencia, C. (coords.), *Patrimonio cultural de la provincia de Huelva: actas VII Jornadas del Patrimonio de la Comarca de la Sierra*, Huelva, pp. 19-47.

- 2006, "Los Chronica Byzantia-Arabica. Contribución a la discusión sobre su autoría y datación, y traducción anotada", *E-Spania. Revue électronique d'études hispaniques médiévales*, 1. Séminaire d'études médiévales hispaniques de Paris-Sorbonne.; Séminaire interdisciplinaire de recherches sur l'Espagne médiévale. Recuperado de <http://e-spania.revues.org/329?id=329>. Consultado 02/09/2014.

- 2010, "Chronica Byzantia-Arabica", en Codoñer Merino, C. y Andrés Sanz, M<sup>a</sup>. A. (eds.), *La Hispania visigótica y mozárabe. Dos épocas en su literatura*, Madrid, pp. 235-244.

Martín-Bueno, M. y Núñez Marcén, J. 1992, "El teatro del *Municipium Augusta Bilbilis*", en Ramallo, S. F. y Santiuste, F. (eds.), *Teatros romanos de Hispania. Cuadernos de arquitectura romana*, vol. 2, Murcia, pp. 119-132.

Martindale, Ch. y Thomas, R. F. 2006, (eds.), *Classics and the Uses of Reception*, Oxford.

Martínez Enamorado, V. 1998, "La terminología castral en el territorio de Ibn Ḥafṣun", en VV.AA. *I Congreso Internacional Fortificaciones en Al-Andalus*, Algeciras.

- 2003a, *Al-Andalus desde la periferia. La formación de una sociedad musulmana en tierras malagueñas (siglos VIII-X)*, Málaga.

- 2003b, "Las montañas de los beréberes. La cora de *Takurunna*", en Martínez Enamorado, V. y Castillo Rodríguez, J. A. (eds.), *Andalusíes, Mudéjares y Cristianos al sur de Ronda*, Ronda, pp. 48-89.

- 2008, "Un país 'que reporta todo tipo de bienes'. Sobre el sentido histórico de la cora de Sidonia", *Revista Atlántica-Mediterránea de Prehistoria y Arqueología Social*, 10, pp. 375-398.

Martínez-Gros, G. 1984, "Classification des nations et classifications des sciences. Trois exemples andalous du Ve-XIe siècle", *Mélanges de la Casa de Velázquez*, XX, pp. 83-114.

- 1992, *L'idéologie omeyyade. La construction de la légitimité du Califat de Cordoue (Xe-XIe siècles)*, Madrid.

- 2002, "The Carthage à Tunis", en *L'Afrique du nord antique et médiévale : mémoire, identité et imaginaire*, Rouen, 1 vol. pp. 143-153.

Martínez Hernández, M. 2006, "Las Islas Afortunadas en la Edad Media", *Cuadernos del Cemyr* 14, pp. 55-78.

Martínez Jiménez, J. 2011, "The Continuity of Roman water supply systems in post-Roman Spain: the case of Valentia, a reliable example?", *Revista Arkeogazte*, 1, pp. 125-144.

- 2012, "Reuse, Repair and Reconstruction. Functioning aqueducts in post-Roman Spain", en Jervis, B. y Kyle, A. (eds.), *Make-do and Mend: Archaeologies of Compromise, Repair and Reuse*, Oxford, pp. 27-42.

- 2013, *Aqueducts and water supply in the towns of post-Roman Spain (AD 400-1000)*, Tesis Doctoral, Dir: B. Ward-Perkins, Universidad de Oxford. Bodleian Library.

Martínez Lillo, S. 1986, "Horno cerámico islámico num. 1 del circo romano de Toledo", *Actas I Congreso de Arqueología Medieval Española*, Zaragoza, pp. 71-93.

- 1990, "Hornos califales de Toledo", en André Bazzana, F. A. (ed.), *Fours de potiers et "testares" médiévaux en Méditerranée Occidentale*, Madrid, pp. 45-61.

Martínez Maganto, J. 1990, "Faros y luces de señalización en la navegación", *Cuadernos de prehistoria y arqueología* 17, pp. 67-89.

Martínez Montávez, P. 1974<sup>a</sup>, "Referencias a Itálica en los geógrafos andalusíes", en *Homenaje al profesor Mata Carriazo*, III, Sevilla, pp. 187-207.

- 1974b, *Perfil del Cádiz hispano-árabe*, Cádiz.

Martínez San Pedro, M<sup>a</sup> Desamparados y García Pardo, M. 1997, "Notas sobre los baños de Alhama de Almería", en Pérex Agorreta, M<sup>a</sup> J. (ed.), *Termalismo antiguo. Actas del I Congreso Peninsular*, Madrid, pp. 541-544.

Martos Quesada, J. 2006, "Islam y Ciencia en Al-Andalus", *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*. Anejos, XVI, pp. 75-92.

- 2009, "La labor historiográfica de Ibn 'Idārī", *Anaquel de Estudios Árabes*, 20, pp. 117-130.

Máspero, G. 1899, "L'Abrégé des merveilles", *Journal des Savants*, pp. 69-86, 154-72 y 277-8.

Massignon, L. 1955, "Élie et son rôle transhistorique: Khadariya en Islam", reed. en Massignon, L. *Opera minora*, 1969, París, pp. 142-61.

Mateos Cruz, P. 1995, "La cristianización de la Lusitania (ss. IV-VII): Extremadura en época visigoda", *Extremadura Arqueológica* IV, pp. 239-263.

- 1997, "El urbanismo emeritense en época paleocristiana (ss. V-VI)", *La tradición en la Antigüedad Tardía, Antigüedad y Cristianismo* 14, pp. 601-616.

- 1999, *La Basílica de Santa Eulalia de Mérida. Arqueología y Urbanismo, Anejos del Archivo Español de Arqueología XIX*, Mérida.

Mateos Cruz, P. y Sastre de Diego, I. "Mobiliario arquitectónico de época Tardoantigua en el entorno del Templo de Diana de Mérida. Una propuesta sobre su ocupación entre los siglos VI y IX", *Mérida, excavaciones arqueológicas*, 7, pp. 397-416.

Mateos Cruz, P. y Pizzo, A. 2011, "Los edificios de ocio y representación. El teatro y el Anfiteatro de *Augusta Emerita*", en Álvarez Martínez, J. M<sup>a</sup> y Mateos Cruz, P. (eds.), *Actas Congreso Internacional 1910-2010. El Yacimiento Emeritense*, Mérida, 173-193.

Mateos, P. y Picado, Y. 2011, "El teatro romano de Metellinum", *Madridier Mitteilungen* 52, pp. 373-410.

Matesanz Gascón, R. 2003, "Fuentes historiográficas medievales para la protohistoria peninsular. La "Crónica del moro Rasis" y las formas de implantación púnica en Hispania", en *Andalucía medieval: actas del III Congreso de Historia de Andalucía*, Córdoba, 2001, vol. 3, Córdoba, pp. 176-190.

- 2003-4, "Desde Bizancio hasta Córdoba. Orosio, Apiano y la Crónica del moro Rasis", *Edad Media: Revista de Historia*, 6, pp. 209-224.

- 2004, *Omeyas, bizantinos y mozárabes. En torno a la "prehistoria fabulosa de España" de Ahmad al-Rāzī*, Valladolid.

Mattock, J. N. 1992, "Islam", en Dover, K. J. (ed.) *Perception of the Ancient Greeks*, Oxford/Cambridge, pp. 79-99.

- Maure Casas, 1992, "En torno a las fuentes de la Crónica Mozárabe", *Humanitas in honorem A. Fontán*, Madrid, pp. 351-363.
- Mayeur-Jaouen, C. 2000, "Crocodiles et saints du Nil: du talisman au miracle", *Revue de l'histoire des religions*, 217, n°4, pp. 733-760.
- Mayans y Siscar, G. 1742, *Censura de historias fabulosas. Obra póstuma de Nicolás Antonio*, Valencia.
- Mazzoli-Guintard, C. 2011, "Al-Idrīsī et al-Andalus: les sens des mots, de la philologie à l'histoire", Herrera Clavero, F. (coord.) *El mundo del geógrafo ceutí Al Idrīsī*, pp. 133-160.
- McCormick, M. 1990, *Eternal Victory. Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium and the Early Medieval West*, Massachusetts.
- McCracken, P. 2006, "Miracles, Mimesis, and the Efficacy of Images", *Yale French Studies*, 110, pp. 47-57.
- McKenzie, J. 2007, *The Architecture of Alexandria and Egypt 300-700*, New Haven/Londres.
- Meisami, J. S. 1993, "The Past in Service of the Present: Two Views of History in Medieval Persia", *Poetics Today*, 14:2, pp. 247-275.
- 1999, *Persian Historiography to the end of the twelfth century*, Edimburgo.
- Meissner, B. 1895, "Mubassir Akhbar el-Iskender", *Zeitschrift der Deutsche Morgenländische Gesellschaft*, pp. 583-627.
- Menchon i Bes, J. et al. 1994, "Aproximació al procés transformador de la ciutat de Tarraco. Del Baix Imperi a l'Edat Mitjana", *Pyrenae* 25, pp. 225-243.
- Mendoza, F. 2008, *La Iglesia del Salvador de Sevilla. Biografía de una Colegiata. Historia, Arquitectura y Restauración*, Sevilla.
- Menéndez Pidal, J. 1901, "Leyendas del último rey godo (notas e investigaciones). I. La cueva de Hércules", *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 5, pp. 85-95.
- Menéndez Pidal, R. 1924, "El rey Rodrigo en la literatura", *Boletín de la Real Academia Española*, 11, pp. 157-585.
- 1954a, "Mozárabes y asturianos en la cultura de la Alta Edad Media en relación especial con la historia de los conocimientos geográficos", *Boletín de la real academia de la historia*, 134, pp. 137-291.
- Menéndez Pidal, 1954b, "La Crónica Pseudo-Isidoriana", *Cuadernos de Historia de España* 21-22, pp. 5-15.
- 1957, *Historia de España*, Madrid.
- Mensia, M. 1997, "Las traducciones en los primeros siglos del Islam y el papel de Bayt al-Hikma de Bagdad", en Hernando de Larramendi, M. (coord.), *Pensamiento y circulación de las ideas en el Mediterráneo: el papel de la traducción*, Cuenca, pp. 53-77.
- Mierse, W. E. 2000, "The Sanctuary of HerculesMelkart at Gades and the Arabic Sources", en R. Ross Holloway, (ed.), *Miscellanea Mediterranea*, Providence, pp. 1-10.

- Millares Carlo, A. 1923, “La biblioteca de Gonzalo Argote de Molina”, *Revista de Filología Española*, X, 1, pp. 137-142.
- 1963, *Manuscriptos visigóticos. Notas bibliográficas*, Barcelona.
  - 1999, *Corpus de códices visigóticos*, 2 vols. Las Palmas de Gran Canarias.
- Mingazzini, P. 1952, “La statua di Ercole presso Cadice. Note di topografia gaditana”, *Zephyrus* 3, pp. 213-217.
- Milwright, M. 2005, “Waves of the Sea': Responses to Marble in Written Sources (Ninth-Fifteenth Centuries)”, en O’Kane, B. (ed.), *The Iconography of Islamic Art. Studies in Honour of Professor Robert Hillenbrand*, Edinburgh, pp. 211-21.
- Mingazzini, P. 1952, “La statua di Ercole presso Cadice. Note di topografia gaditana”, *Zephyrus* 3, pp. 213-217.
- Minorsky, V. 1956, “The Older Preface to the Shāh-nāma” en *Studi Orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida II*, Roma, pp. 159-79.
- Miquel, A. 1972, “Comment lire la littérature géographique arabe du moyen age”, *Cahiers de Civilisation Médiévale*, XV-2, pp. 97-104.
- 1984, “L’oiseau-monde”, prefacio al *L’Abrégé des merveilles*, de Ibrahim Ibn Wasīf Sāh, trad. Carra de Vaux, 11-16.
  - 1967-1988, *La géographie humaine du monde musulman jusqu’au milieu du 11e siècle*, 4 vols. París.
- Miranda García, F. 1996, “Noción y cálculos del tiempo”, en *Signos de identidad histórica para Navarra*, I, Pamplona, pp. 85-92
- Molina, L. 1980, “Sobre la Historia de al-Rāzī. Nuevos datos en el Muqtabis de Ibn Ḥayyān”, *Al-Qantara*, 1:1/2 pp.435-441.
- 1982, “Las dos versiones de la Geografía de al-‘Uḡrī”, *Al-Qantara*, vol. 3, pp. 249-260.
  - 1982-3, “Sobre la procedencia de la Historia preislámica inserta en la *Crónica del moro Rasis*”, *Awraq*, V-VI, pp. 133-139.
  - 1986, “*La Crónica Anónima de al-Naṣīr* y el *Muqtabis* de Ibn Ḥayyān”, *Al-Qantara*, 7:1/2, pp. 19-29.
  - 1989, Los *Ajbār Maʿmū’a* y la historiografía árabe sobre el período omeya en al-Andalus”, *Al-Qantara*; X, 2, pp. 513-542.
  - 1998, “Un relato de la conquista de al-Andalus”, *Al-Qantara* 19, pp. 39-65.
  - 1999, “Los itinerarios de la conquista: el relato de Árīb”, *Al-Qantara* XX, pp. 27-45.
  - 2006, “Técnicas de amplificatio en el Muqtabis de Ibn Ḥayyān”, *Talia Dixit* 1, pp. 55-79.
  - 2011, “Talut y el judío. Análisis de la evolución historiográfica de un relato”, *Al-Qantara*, 32, pp. 467-491.

- 2013, “Crónicas del temprano Al-Andalus. A propósito de dos nuevas traducciones”, *Al-Qantara*, 34, pp. 187-204.
- 2014, “Reseña de Nicola Clarke, *The Muslim Conquest of Iberia: Medieval Arabic Narratives*, Londres–New York, 2012”, *Al-Qantara*, 35-2, pp. 607-613.
- Molina López, E. 1986, “Aproximación al estudio de la Cartagena islámica”, en *Historia de Cartagena*, V, Murcia, pp. 195-318.
- Molina Mahedero, J. A. 2005, “Nuevos datos sobre el lienzo septentrional de la muralla de Córdoba”, *Romula* 4, pp. 99-114.
- Mommsen, Th. *Römische Geschichte*, 2012 (ed. 1854-1885), Europäischer Geschichtsverlag, Berlín.
- Monferrer Sala, J. P. 2002, “*Anecdota Muqtabisiana*: Sobre un *hapax legomenon* contenido en el Muqtabis V de Ibn Ḥayyān”, *Al-Qantara* 23:2, pp. 335-341.
- Monroe, J.T. 1971, “The Historical Arjūza of Ibn ‘Abd Rabbih: A Tenth-Century Hispano-Arabic Epic Poem”, *Journal of the American Oriental Society* 91, pp. 67-95.
- Monsalvo Antón, J. M<sup>a</sup>. “Espacios y fronteras en el discurso territorial del reino de Asturias (del Cantábrico al Duero en las Crónicas Asturianas)”, *Studia Historica. Historia Medieval*, 23, pp. 43-87.
- Montejo Córdoba, A. J. y Garriguet Mata, J. A. 1994, “El ángulo suroccidental de la muralla de Córdoba”, *Anales de arqueología cordobesa* 5, pp. 243-276.
- 1998, “El Alcázar andalusí de Córdoba: estado actual de la cuestión y nuevas hipótesis”, *I Congreso Internacional Fortificaciones en Al-Andalus*, Algeciras, pp. 303-332.
- Mora Rodríguez, G. 1998, *La arqueología clásica española en el siglo XVIII*, Madrid.
- 2004, “Historia de la Investigación” en Dupré Raventós, X (ed.), *Mérida. Colonia Augusta Emerita*, Roma, pp. 15-26.
- 2013, “La presencia griega en España en la historiografía y el coleccionismo”, en Paz de Hoz, M<sup>a</sup>. y Mora Rodríguez, G. (eds.), *El Oriente griego en la Península Ibérica. Epigrafía e Historia*, Madrid, pp. 331-345.
- Mora Rodríguez, G. y Tortosa, T. 2001, *Comisión de Antigüedades de la Real Academia de la Historia, Valencia, Catálogo e índices*, Madrid.
- Moralejo, S. 1982, “La reutilización e influencia de los sarcófagos antiguos en la España medieval”, en Andreae, B. y Settis, S. (dirs.), *Colloquio sul reimpiego dei sarcofagi romani nel Medioevo*, Pisa 5-12 september 1982, Marburg/Lahn, pp. 187-203.
- Mora Serrano, B. 2003, “Sobre la ocupación tardía del teatro romano de Malaca: los hallazgos monetarios antiguos”, *Mainake* XXV, pp. 359-376.
- Morán Sánchez, C. J. 2009, Piedras, Ruinas y Antiguallas. Visiones de los restos arqueológicos de Mérida. Siglos XVI a XIX, *Memoria Arqueológica de Excavación*, 11.
- 2015, *Memoria arqueológica y social de dos escenarios romanos: el teatro y el anfiteatro de Mérida (1910-1936)*, Tesis Doctoral, Universidad de Extremadura.

- Morán Turina, M. 2010, *La memoria de las piedras: anticuarios, arqueólogos y coleccionistas de antigüedades en la España de los Austrias*, Madrid.
- Morawiecki, L. 1987, "Hercules as a Symbol of Alexander the Great's Persian War", *Folia Orientalia* 24, pp. 51-62.
- Morena López, J. A. 2004, "Tres nuevos bóvidos ibéricos en piedra procedentes del valle del Guadajoz (Córdoba)", *Romula*, 3, pp. 7-36.
- Moreno de Vargas, B. 1998, (ed. 1633), *Historia de la ciudad de Mérida*. Mérida.
- Moreno Gallo, I. 2002, "Al-Qanatir. El Puente romano de Pertusa y las comunicaciones antiguas del río Alcanadre", *Revista Cimbra*, 348, y disponible en: <http://www.traianus.net>
- Moreno Rosa, A. y Pizarro Berengena, G. 2010, "La continuidad de los sistemas hidráulicos. Nuevos testimonios en Córdoba", en Lagóstena Barrios, L. G. Cañizar Palacios, J. L. y Pons Pujol, Ll. (coords.), *Aquam perducendam curavit. Captación, uso y administración del agua en las ciudades de la Bética y el occidente romano*. Cádiz, pp. 165-182.
- Mottahedeh, R. 1994, "Some Islamic Views of the Pre-Islamic Past", *Harvard Middle Eastern and Islamic Review*, 1, 1, pp. 17-26.
- 2013, "The Eastern Travels of Solomon: Reimagining Persepolis and the Iranian Past", en Cook, M. et al. (eds.) *Law and Tradition in Classical Islamic Thought. Studies in Honor of Professor Hossein Modarressi*, New York, pp. 247-267.
- Mourad, S. 2000, "On Early Islamic Historiography: Abu Isma'īl al-Azdi and his Futuh al-Shām (Conquests of Syria)", *Journal of the American Oriental Society*, 120, 4, pp. 577-593.
- Mu'nis, H. 1961-2, "Al-Yugrāfiyya wa l-yugrāfiyyūn fi l-Andalus. Al-Sanf al-Idrīsī, qimmat ilm al-yugrāfiyya 'ind al-muslimin", *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, IX-X, pp. 257-372.
- 1963-4, "Al-Yugrāfiyya wa l-yugrāfiyyun fi l-Andalus. Mu'asiru al-Idrīsī", *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, XI-XII, pp. 7-328.
- 1998, "The Role of men of Religion in the History of Muslim Spain up to the End of the Caliphate" en Marín, M. (ed.), *The Formation of al-Andalus*, 2 vols. 2, pp. 51-84.
- Muñoz, R. 1981, "Textos árabes del Libro de las cruces de Alfonso X", en Vernet, J. (ed.), *Textos y estudios sobre astronomía española en el siglo XIII*, Barcelona, pp. 175-204.
- Muñoz García, M. 2012, "La muralla de Salamanca, doce años después", en Ruibal, A. (coord.) *Actas IV Congreso de Castellología, (Madrid, 7, 8, 9 de marzo de 2012)*, Madrid, pp. 415-437.
- Murcia Muñoz, A. J. y Guillermo Martínez, M. 2003, "Cerámicas tardorromanas y altomedievales procedentes del teatro romano de Cartagena", *Anejos de AEspA XXVIII*, pp. 169-223.
- Murillo Redondo, 2009, "La almunia de al-Rusafa", *Madrider Mitteilungen* 50, pp. 449-82.
- Naef, S. 2007, "Las artes en el Islam: entre prohibición y figuración", *Boletín Hispánico Helvético*, 9, pp. 125-138.
- Nagel, T. 1978, *Alexander der Grosse in der frühislamischen Volksliteratur*, Walldorf-Hessen.



- Nallino, M. 1966, "Mirabilia' di Roma negli antichi geografi arabi", *Studi in onore di Italo Siciliano*, II, pp. 875-93.
- Nardella, C. 2007, *Il fascino di Roma nel Medioevo: Le «Meraviglie di Roma» di maestro Gregorio*, Roma.
- Navascués y de Juan, J. M<sup>a</sup>. 1948, "La dedicación a la iglesia de Santa María y de todas las vírgenes de Mérida", *Archivo Español de Arqueología*, 21:73, pp. 309-350.
- Negueruela Martínez, I. 2007, *Qarṭāyanna al-Ḥalfā'*: propuestas sobre la Alcazaba del Castillo de la Concepción y sobre su pasado musulmán, Cartagena.
- Neugebauer, O. 1981, "On the Spanish Era", *Chiron* 11, pp. 371-380.
- Nieto Cumplido, M. 1998, *La mezquita Catedral de Córdoba*, Córdoba.
- Nöldeke, Th. 1890, *Beiträge zur Geschichte des Alexanderrromans*, Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Classe 38, Abhandlung V, Vienna.
- Nora, "Between Memory and History: Les lieux de mémoire", *Representations*, 26, Special Issue: Memory and Counter-Memory (Spring, 1989), pp. 7-24.
- Norris, H. T. 1983 "Fables and legends in pre-Islamic and early Islamic times", en Beeston, A. F. L. B. et al. (eds.) *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, Cambridge, pp. 374-386.
- Noth, A. y Conrad, L. I. 1994, *The early Arabic historical tradition: a source-critical study*, Princeton.
- Ocaña, M. 1935, "Las puertas de la medina de Córdoba", *al-Andalus*, III, pp. 143-151.
- 1942, "La basilica de San Vicente y la gran mezquita de Cordoba (nuevo examen de textos)", *Al-Andalus*, 6, pp. 347-66.
- 1976, "Las inscripciones en mosaico del mihrāb de la Gran Mezquita de Córdoba y la incógnita de su data", en Stern, H. *Les mosaïques de la Grande Mosquee de Cordoue*, Berlín, pp. 48-52.
- 1979, "Precisiones sobre la historia de la mezquita de Cordoba", *Cuadernos de Estudios Medievales de Granada* 4-5, pp. 275-82.
- 1986, "El mito de la Basílica de San Vicente de Córdoba", en Castillejo, M. (ed.), *La mezquita de Córdoba. Textos para su historia*, Córdoba, *Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros*, pp. 129-134.
- 1982, "Algo más sobre la 'Bāb al-Ṣūra' de Córdoba", *al-Qantara*, III, pp. 447-455.
- Olavarria Choin, R. 2004, "Arqueología de las religiones mistericas paganas en la Bética", *@rqueología y Territorio*, nº 1, pp.155-165.
- Oliver Pérez, D. 2001, "Los autores del *Ajbār Maʿmū'a*: ¿los Tammam b. Alqama?", *Anaquel de Estudios Árabes*, 12 pp. 513-554.
- 2002, "De vuelta sobre el *Ajbār Maʿmū'a*: la historia de la invasión y de los valíes", *Anaquel de estudios árabes* 13, pp. 131-150.

- Oliveras, M. 2009, "El de Imaginibus caelestibus de Ibn al-Hatim", *Al-Qantara*, XXX, 1, pp. 171-220.
- Olmo Enciso, L. 1986, "Nuevos datos para el estudio del asentamiento hispanomusulmán de Mesas de Asta (Jerez de la Frontera)", *I Congreso de Arqueología Medieval Española*, IV, Alicante, pp. 229-242.
- 2000, "Ciudad y procesos de transformación social entre los siglos VI y IX: de Recópolis a Racupel", en Caballero, L. y Mateos, P. (eds.) *Visigodos y omeyas: un debate entre la Antigüedad tardía y la Alta Edad Media*, (Mérida, abril de 1999), Madrid, pp. 385-400.
- 2011, "De Celtiberia a Santabariyya. La transformación del espacio entre la época visigoda y la formación de la sociedad andalusí", *Zona arqueológica* 15, 2, Ejemplar dedicado a: 711, arqueología e historia entre dos mundos, pp. 39-64.
- Olmos, R. 1992, "El amor del hombre con la estatua: de la Antigüedad hasta la Edad Media", en Froning, T, et al. (eds.), *Kotinos: Festschrift für Erika Simon*, Mainz am Rhein, pp. 256-266.
- 1996, "Una aproximación historiográfica a las imágenes ibéricas. Algunos textos e ideas para una discusión", en Martínez Quirce, F. J. (coord.), *Al otro lado del espejo. Aproximación a la imagen ibérica*, Madrid, pp. 41-60.
- Olmos, R. y Rouillard, P. 2002, "Sculpture préromaine de la Péninsule Ibérique", *Documents d'Archeologie Méridionale*, 25, pp. 269-283.
- Olstein, D.A. 2006, *La era mozárabe: los mozárabes de Toledo (siglos XII y XIII) en la historiografía, las fuentes y la historia*, Salamanca.
- Omar, I. 1993, "Khidr in the Islamic Tradition", *Muslim world* 83, pp. 279-294.
- Ordóñez Agulla, S. 1993, "El faro de Gades y las fuentes medievales", en *II Congreso Peninsular de Historia Antigua* (Coimbra, 1993), pp. 247-277.
- Ordóñez Vergara, J. 2000, *La Alcazaba de Málaga: historia y restauración arquitectónica*, Málaga.
- Orfila Pons, M. y Sánchez López, E. 2012, "Granada antigua a través de la arqueología. *Iliberri-Florentia Iliberritana*", en Beltrán Fortes, J. y Rodríguez Gutiérrez, O. (eds.) *Hispaniae Urbis, Investigaciones arqueológicas en ciudades históricas*, Sevilla, pp. 475-527.
- Oria Segura, M. 1996, *Hércules en Hispania: una aproximación*, Barcelona.
- Orselli, A.M. 1989, "Santi e citta. Santi e demoni urbani tra Tardoantico e alto Medioevo", *Sancti e demoni nell'alto medioevo occidentale (secoli V-XI), 7-13 aprile 1988*, Settimane di studio del centro italiano di studi sull' alto medioevo, XXXVI, pp. 783-830.
- Ortiz Juárez, D. 1964-5, "Consideraciones sobre la representación figurativa en el arte islámico", *al-Mulk*, 4, pp. 23-40.
- Ortu, D. 2012, "La città di Sevilla tra Visigoti e Arabi", *ArcheoArte. Rivista elettronica di Archeologia e Arte*, Supplemento 2012 al numero 1. Publicación electrónica.
- Pacheco Jiménez, C. 2001, "Obras públicas en Talavera de la Reina: los puentes medievales. Aproximación histórica y arqueológica", *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Hª. Medieval* 14, pp. 163-1.

- Pacheco Paniagua, A. J. 1991, *Extremadura en los geógrafos árabes*, Badajoz.
- Panofsky, E. y Saxl, F. 1933, "Classical Mythology in Medieval Art", en *The Metropolitan Museum Studies*, vol. 4:2, pp 228-280.
- Pavía, M. N. 1950, "Virgil as a Magician", *The Classical Journal*, vol. 46, nº. 2, pp. 61-64.
- Pavón Maldonado, B. 1968, "Influjos occidentales en el arte del Califato de Córdoba", *Al-Andalus*, 33:1, pp. 205-220.
- 1971, "Sobre el romanismo de los aleros califales", *Al-Andalus*, 36, pp. 197-201.
  - 1983-6, "Presencia helenística y bizantina en el arte omeya occidental", *Andalucía islámica*, 4-5, pp. 279-305.
  - 1990, *Tratado de arquitectura hispanomusulmana, I Agua*, Madrid.
  - 1995, "A propósito de Almonacid de Toledo. *Monasterium*- "Al-Monastir" -Almonaster-Almonacid", *Al-Qantara*, pp. 125-141.
  - 1996, "El arco del Pópulo. En torno al Cádiz musulmán", *Al-Qantara* XVII, 1, pp. 171-202.
  - 1997, "En torno al acueducto y la rueda hidráulica árabe de Toledo según Idrīsī ", *al-Andalus Magreb: Estudios árabes e islámicos* 5, pp. 273-294.
  - 1999a, *Tratado de arquitectura hispanomusulmana, II Ciudades y Fortalezas*, Madrid.
  - 1999b, "Roma y el Islam occidental según las crónicas árabes: pervivencias antiguas en la arquitectura de Al-Andalus", en *Tes philias tade dora: miscelánea léxica en memoria de Conchita Serrano*, Madrid, pp. 665-680.
- Peacock, A.C.S. 2007, *Mediaeval Islamic historiography and political legitimacy: Bal'amī's Tārīkhnāma*, Londres.
- 2012, "Early Persian Historians and the Heritage of Pre-Islamic Iran", en Herzig, E. y Stewart, S. (eds.) *Early Islamic Iran: The Idea of Iran*, Londres, pp. 59-75.
- Pedraza, P. 2000, "Pigmalión y las mujeres minerales", *Dossiers feministes*, nº 4, pp. 31-48.
- Pellat, Ch. 1964, "La España musulmana en las obras de al-Mas'udi", *Actas del I Congreso de Estudios Arabes e Islámicos*, Madrid, pp. 257-264.
- Penelas, M. 2001a, "A posible autor of the Arabic translation of Orosius 'Historiae", *Al-Masaq. Islam and the medieval mediterranean*, 13, pp. 113-135.
- 2001b, "Contribución al estudio de la difusión de la *Cosmografía* de Julio Honorio en la Península Ibérica", *Al-Qantara*, 22, pp. 1-17.
  - 2003, "Novedades sobre el «Texto mozárabe de historia universal» de Qayrawān", *Collectanea Christiana Orientalia* 1, pp. 143-161.
  - 2005, "De nuevo sobre la imagen de Roma en las fuentes árabes", *Collectanea christiana orientalia*, 2, pp. 343-352.
  - 2008, "El *Kitāb Hurūšiyūs* y el Texto mozárabe de historia universal de Qayrawān. Contenidos y filiación de dos crónicas árabes cristianas", en Aillet, C, Penelas, M y Roisse, P.

(eds.), *¿Existe una identidad mozárabe? Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos ix-xii)*, Madrid, pp. 135-157.

- 2009a, “Modos de reutilización en la historiografía andalusí. El *kitāb al-masālik wa-l-mamālīk* de al-Bakrī”, en Toubert, P. y Moret, P. (eds.), *Remploi, citation, plagiat. Conduites et pratiques médiévales*, Madrid, pp. 23-42.

- 2009b, “¿Hubo dos traducciones árabes independientes de las *Historias contra los paganos* de Orosio?”, *Collectanea Christiana Orientalia*, 6, pp. 223-251.

- 2011, “Reseña: Aillet, C. 2010, *Les Mozarabes: christianisme, islamisation et arabisation en Peninsule Ibérique (s.IX-XII)*. Madrid, Casa Velázquez”, *Collectanea Christiana Orientalia* 8, pp. 313-322.

- 2014, “Un nuevo testimonio de la circulación de obras orientales de apologética cristiana en al-Andalus”, *Collectanea Christiana Orientalia* 11, pp. 75-112.

Pensabene, P. y Lupia, A. 2003, “Il reimpiego nel periodo longobardo a Benevento”, en *I Longobardi dei ducati di Spoleti e Benevento: atti del XVI Congresso Internazionale di Studi sull'Alto Medioevo*, Spoleto, pp. 1555-1576.

Pentcheva, B. V. 2002, “The supernatural protector of Constantinople: the Virgin and her icons in the tradition of the Avar siege”, *Byzantine and Modern Greek Studies*, 26, pp. 2-41.

Peña, A. 2003, “Materiales de un posible edificio de época adrianea reutilizados en la mezquita aljama de Córdoba”, *Romula*, 2, pp. 197-214.

- 2009, “Análisis del reaprovechamiento de material en la Mezquita Aljama de Córdoba”. en Schattner, Th. G. y Valdés Fernández, F. (eds.), *Spolia en el entorno del poder/Spolien im Umkreis der Macht, Actas del coloquio en Toledo del 21 al 22 de Septiembre 2006*, Mainz am Rhein, pp. 247-272.

- 2010, *Estudio de la decoración arquitectónica romana y análisis del reaprovechamiento de material en la Mezquita Aljama de Córdoba*. Córdoba.

Peña Jurado, A. y Rodero Pérez, S. 2004, “Un conjunto de esculturas de pequeño formato procedente de Itálica (Santiponce, Sevilla)”, *Romula*, 3, pp. 63-102.

Peña S. y Vega, M. 2008, “Who is “The Warrior” on Western Islamic Copper Coins? (A Quranic Key for an Unidentified Icon)”, *Arabica* 55, pp. 113-121.

Peñarroja Torrejón, L. 1991, “El árabe “kanīsa” “iglesia” en la toponimia española”, *Revista de filología española*, 71, Fasc. 3-4, pp. 363-370.

Pérez de Urbel, J. 1971, “La literatura extranjera en los territorios españoles durante el siglo X”, *Revista Portuguesa de Historia* XIII, pp. 73-92.

Pietruschka, U. 2005, “Classical Heritage and New Literary Forms Literary Activities of Christians during the Umayyad Period”, en Günther, S. (ed.): *Ideas, images, and methods of portrayal: Insights into classical Arabic literature and Islam*, Boston/Leiden, pp. 17-35.

Pingree, D. 2002, “The Sabians of Harran and the Classical Tradition”, *International Journal of the Classical Tradition*, 9, pp. 8-35.

Plácido, D. 1993, “Le vie di Ercole nell'Historia Occidente”, en A. Mastrocinque (ed.), *Livole in Occidente*, Trento, pp. 63-80.

Prereira Mira, C. B. 2006, “Éxodo librario en la biblioteca capitular de Oviedo: el Codex miscellaneus ovetensis (manuscrito escurialense R.II.18)”, *Territorio, sociedad y poder: revista de estudios medievales* 1, pp. 263-278.

Pérez Álvarez, M<sup>a</sup>. de los Angeles, 1992, *Fuentes árabes de Extremadura*, Cáceres.

Pérez Ballester, J. *et al.* 1994, “El anfiteatro romano de Cartagena (1967-1992)”, en Álvarez Martínez, J. M. y Enríquez Navascués, J. J. (coord.) *Coloquio Internacional El anfiteatro en la Hispania Romana* (Mérida 1992), Badajoz, pp. 91-118.

- 2014, “El ocaso de los edificios de "Spectacula" en "Hispania": el anfiteatro romano de "Carthago Nova”, en Ramallo Asensio, S. F. y Quevedo Sánchez, A. (coords.), *Las ciudades de la Tarraconense oriental entre los s. II-IV d.C.: evolución urbanística y contextos materiales*, Murcia, pp 321-339.

Pèrés, H. (1983, ed. 1937) *Esplendor de Al-Andalus. La poesía andaluza en árabe clásico en el siglo XI: sus aspectos generales, sus principales temas y su valor documental*, Madrid.

Pérez Macías, J. A. 2004, “Poblamiento y explotación en el suroeste de al-Andalus”, en Roldán Castro, F. (coord.) *Paisaje y naturaleza en al-Andalus*, Granada, pp. 269-290.

Pérez Macías, J. A. *et al.* 1998, “Las murallas de madina Labla (Niebla, Huelva)”, *I Congreso Internacional Fortificaciones en Al-Andalus*, Algeciras, pp. 347-352.

- 2000, “Niebla, de oppidum a madina”, *Anales de arqueología cordobesa*, nº 11, pp. 91-122.

Pérez Marinas, I. 2012, “Los mozárabes de Córdoba del siglo IX: sociedad, cultura y pensamiento”, *Estudios Medievales Hispánicos* 1, pp. 177-220.

Pérez, J. y Bestué, I. 2008, “Avance del estudio hidráulico del acueducto romano de Gades”, *IV Congreso de Obras Públicas en la Ciudad Romana (Lugo-Guitiriz, 2008)*, Madrid, pp. 235-249.

- 2010, “Nuevas aportaciones al estudio hidráulico del acueducto romano de Tempul”, en Lagóstena Barrios, L. G. Canizar Palacios, J. L. y Pons Puyol, L. (eds.), *Aqvam Perdvendam Cvravit Captación, uso y administración del agua en las ciudades de la Bética y el occidente romano*, Cádiz, pp. 183-196.

Peters, F. E. 1968, *Aristotle and the Arabs. The Aristotelian tradition in Islam*, Nueva York/Londres.

- 1970, *Aristoteles Arabus. The Oriental translations and commentaries on the Aristotelian corpus*, Leiden.

Picard, Ch. 1995a, “Récits merveilleux et réalité d'une navigation en Océan Atlantique chez les auteurs musulmans”, en *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public. 25e congrès, Orléans, 1994, Miracles, prodiges et merveilles au Moyen Age*, Orleans, pp. 75-87.

- 1995b, “Sanctuaires et pèlerinages chrétiens en terre musulmane: l'Occident de l'Andalus (Xe-XIe siècles)”, en *Pèlerinages et croisades*, París, pp. 235-248.

- 1996, “Description des sites antiques dans le cadre urbain d'al-Andalus par les écrivains arabes du Moyen-Age: l'exemple de Mérida”, *Res Orientales* 8, pp. 105-117.

- 2003, “Le passé antique et l'histoire d' al-Andalus chez les auteurs arabes”, *Pallas* 63, pp. 97-106.

Picard, G. C. y Baillon, M. 1990, “Le théâtre romain de Carthage”, en *Histoire et Archéologie de l'Afrique du Nord, Actes du V colloque, Avignon, Paris*, pp. 11-27.

Pietruschka, U. 2005, “Classical Heritage and New Literary Forms: Literary Activities of Christians during the Umayyad Period”, en Gunther, S. (ed.), *Ideas, Images, and Methods of Portrayal: Insights into Classical Arabic Literature and Islam*, Boston/Leiden, pp. 17-39.

Pines, S. 1990, “Jahiliyya and ‘Ilm”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 13, pp. 175-194.

Pizarro Berengena, G. 2010, “La infraestructura de abastecimiento. Acueductos y qanawat al occidente de Córdoba”, en Vaquerizo, D. y Murillo, J. F. (eds.), *El anfiteatro romano de Córdoba y su entorno urbano. Análisis arqueológico (ss. I-XIII d.C.)*, Córdoba, pp. 82-98.

- 2013, “El abastecimiento de agua a Córdoba”, *Arqueología e Historia*. Fecha de consulta: 28/05/2013. Publicación electrónica.

Plessner, M. 1954, “Hermes Trismegistos and Arab Science”, *Studia Islamica* II, pp. 45-61.

Pocklington, R. 1986, “Antecedentes mozárabes y musulmanes del culto a San Ginés de la Jara”, *Historia de Cartagena* 6, pp. 339-352.

Pons Boigues, F. 1898, *Los historiadores y geógrafos árabe-españoles 800-1450 A. D. Ensayo de un Diccionario bio-bibliográfico*, Madrid.

Poormann, 2009, “Classics and Islam: From Homer to al-Qā‘ida”, *International Journal of the Classical Tradition*, Vol.16 (No.2). pp. 197-233.

- 2013, “Classical Scholarship and Arab Modernity” en Von Humphreys, S. C. y Wagner, R. G. (eds.), *Modernity's Classics*, Heidelberg, pp. 123-141.

Porres Martín-Cleto, J. 1985, *Historia de Ṭulayṭula (711-1085)*, Toledo.

Pourshariati, P. 2010, “The *Ajbār al-Tiwal* of Abū Hanīfa Dinawarī: A Shu‘ubi Treatise on Late Antique Iran”, en Gyselen, R. (ed.) *Sources for the history of Sasanian and post-Sasanian Iran*, *Res Orientales* XIX, Bures-sur-Yvette, pp. 281-289.

Pozo Ruiz, D. 2001, “La vía Augusta”, en Amador Fresneda, J. A. (coord.), *El camino de Aníbal*, Villanueva de la Fuente, pp. 17-20.

Puerta Vílchez, J. M. 2004, “Ensoñación y construcción del lugar en *Madīnat al Zahrā*”, Roldán Castro, F. (coord.), *Paisaje y naturaleza en al-Andalus*, Granada, pp. 313-338.

- 2013, “La monumentalidad y el sentido artístico de Qurtuba”, *Awraq*, 7, pp. 46-80.

Pugliara, M. 2003, *Il mirabile e l'Artificio. Creature animate e semoventi nel mito e nella tecnica degli antichi*, Roma.

Puig, R. 2005, “Filohelenismo abasí en ciencias y filosofía”, en Signes Codoñer, J. Antón Martínez, B. Conde Parrado, P. González Manjarrés, M. A. e Izquierdo, J. A. (eds.), *Antiquae*

*Lecciones. El legado clásico desde la Antigüedad hasta la Revolución Francesa*, Madrid, pp. 203-209.

Quintero y de Aauri, P. 1928: *Compendio de Historia de Cádiz*, Cádiz.

Raby, F. J. E. 1959, *The Oxford Book of Medieval Latin Verse*, Oxford.

Raby, J. 2004, "Nur Al-Dīn, the Qastal al-Shuaybiyya, and the "Classical Revival", *Muqarnas*, 21, pp. 289-310.

Radtke, B. 1992, *Weltgeschichte und Weltbeschreibung im mittelalterlichen Islam*, Beirut, 1992.

Ramallo Asensio, S. F. y San Martín Moro, P. A. 1993, "Teatro romano de Cartagena. Una aproximación preliminar", en Ramallo, S. F. y Santiuste, F. (eds.), *Teatros romanos de Hispania. Cuadernos de arquitectura romana*, vol. 2, Murcia, pp. 51-92.

Ramallo Asensio, S. F. y Ruiz Valderas, E. 1998, *El teatro romano de Cartagena*, Murcia.

Ramallo Asensio, S. F. y Vizcaíno, J. 2003 "Cartagena en época de San Isidoro a través de la evidencia arqueológica", en J. González y C. Codoñer (eds.), *San Isidoro. Doctor de las Españas*, Sevilla, pp. 43-74.

Rambla Torralbo, J. A. Iñiguez Sánchez, M<sup>a</sup>. C. y Mayorga Mayorga, J. 2003, "La construcción de la muralla musulmana de Málaga, un hito en la historia de la ciudad", *Mainake* 25, pp. 133-176.

Ramírez Águila, J. A. 1997, "Baraka' y termalismo en al-Andalus y en el Magreb. A propósito de los baños de Alhama de Murcia", en Peréx, M. J. (ed.), *Termalismo Antiguo (I Congreso Peninsular. Actas)*, Madrid, pp. 545-554.

Ramírez del Río, J. 2001, "La Yāhiliyya y la legitimidad del poder en al-Andalus", *Qurtuba: Estudios andalusíes* 6, pp. 109-125.

- 2002, *La Orientalización de al-Andalus: Los días de los árabes en la Península Ibérica*, Sevilla.

Ramón Guerrero, R. 1998, "El Pseudo-Aristóteles árabe y la literatura didáctico-moral hispana: del Sirr al-asrār a la Poridat de las poridades", en Soto Rábanos, J. M. (ed.), *Pensamiento medieval hispano. Homenaje a Horacio Santiago Otero*, Madrid, pp. 1037-1051.

- 2007, "Algunas vidas de Aristóteles en la tradición árabe", en Pérez Molina, M. E. (coord.) *Mirabilia 7, La tradición filosófica en el Mundo Antiguo y Medieval*, pp. 79-71.

Ramón Guerrero, R. y García-Junceda, J. A. G. 1984-5, "La Vida de Aristóteles de Ibn Yūlyūl", *Anuario del Departamento de Historia de la Filosofía y de la Ciencia*, pp. 109-123.

Ramos, A. 1995, "Literatura fantástica y geografía árabe", en Viguera, M.J. y Castillo, C. (eds.), *Al-Andalus y el Mediterráneo*, Barcelona, pp. 169-183.

Reddé, M. 1979, "La représentation des phares à l'époque romaine", *Mélanges Ecole. Fr. Rome. Antiquité*, 91, pp. 845-872.

Redford, S. 1993, "The Seljuqs of Rum and the Antique", *Muqarnas*, 10, pp. 148-156.

- Rei, A. 2010, "A Crónica do Mouro Rasis. Repositório do programa almóada de reconquista", en García Moreno, L. A. *et al.* (eds.), *Del Nilo al Ebro. I Estudios sobre las fuentes de la conquista islámica*, Alcalá de Henares, pp. 229-243.
- Reid, D. M. 1996, "Cromer and the Classics: Imperialism, Nationalism and the Greco-Roman Past in Modern Egypt", *Middle Eastern Studies* 32, 1, pp. 1-29.
- 2002, *Whose Pharaohs? Archaeology, Museums, and Egyptian National Identity from Napoleon to World War I*, Berkeley
- Pastor, R. *et al.* 1993, *Sánchez Albornoz a debate. Homenaje de la Universidad de Valladolid con motivo de su centenario*, Valladolid.
- Ribera i Lacomba, A. 2001, "El circo romano de Valentia (*Hispania Tarraconensis*)", Nogales, T. y Sánchez-Palencia, F. J. (coord.) *El circo en Hispania romana*, Madrid, pp. 175-196.
- Ribera, A. V. 2005, "Origen i desenvolupament del nucli episcopal de València", en J. M. Gurt y A. V. Ribera (eds.), *VI Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica. Les ciutats tardoantiques d'Hispana: cristianització i topografia, Valencia, 8-10 de mayo 2003*, Barcelona, pp. 207-243.
- Ribera y Tarragó, J. 1928, *Bibliófilos y bibliotecas en la España musulmana*, *Disertaciones y Opúsculos*, Madrid.
- Ripoll Perelló, E. 1991, "Una cita de Benjamín de Tudela como pretexto: la muralla romana de Tarragona", *Espacio, tiempo y forma. Serie I, Prehistoria y arqueología* 4, pp. 329-338.
- Ripoll, G. y Gurt, J. M. (eds.), 2000, *Sedes regiae (ann. 400-800)*, Barcelona.
- Riu-Barrera, E. 2004, "L'Afrodision o Venus Pirinea. El santuari antic, Sant Pere de Rodes i la partió de Catalunya entre Espanya i França", *Revista d'arqueologia de Ponent*, 14, pp. 287-296.
- Rius, M. 2008a, "El sabio total: Ibn Firnas", *Jábega* 97, pp. 9-13.
- 2008b "Científicos en nómina: mecenazgo científico en el Occidente Islámico", *al-Qantara*, 29:2, pp. 383-401.
- 2013, "Qurtuba y la ciencia medieval. Reminiscencias del pasado en el presente", *Awraq* 7, pp. 143-162.
- Robinson, F. 2003, *Islamic historiography*, Cambridge.
- Rocher, B. 2004, "Ceremonial y protocolo en el Califato de Córdoba", *Tulaytula*, 11, pp. 95-132.
- Rodríguez Gutiérrez, O. 2004, *El Teatro Romano de Itálica. Estudio Arqueoarquitectónico*, Madrid.
- Rodríguez Gutierrez, O. y Vera Reina, M. 1999, "Nuevas Intervenciones en el Teatro Romano de Itálica. Algunas Apreciaciones Sobre su Desarrollo Constructivo y su Sistema de Accesos", *Spal* 8, pp. 189-205.
- Rodríguez Peinado, L. 2012, "La producción textil en al-Andalus: origen y desarrollo", *Anales de Historia del Arte*, 22, Núm. Especial (II), pp. 265-279.
- Rodríguez Pérez, R. 2006, "Moneda `abbasí en al-Andalus. Noticia de un hallazgo", *Gaceta numismática*, 162-163, pp. 17-24.



- Roig Berenguer, J. D. 1999, *Sirr al-asrâr historia de un pseudo-Aristóteles árabe*, Memoria de investigación, Universidad Autónoma de Madrid, 1999.
- Roisse, Ph. 2003, “Redécouverte d’un important manuscrit ‘arabe chrétien’ occidental: le ms. Raqqada 2003/2 (olim Kairouan 120/829)”, *Collectanea Christiana Orientalia* 1, pp. 279-285.
- Roldán Castro, F. 1993a, *Niebla musulmana (siglos VIII-XIII)*, Huelva.
- 1993b, “Al-Andalus visto desde Oriente. Una aproximación histórico-geográfica”, en Lorenzo Sanz, E. (coord.), *Proyección histórica de España en sus tres culturas: Castilla y León, al-Andalus y el Mediterráneo, III (Árabe, Hebreo e Historia de la Medicina)*, Valladolid, pp. 161-168.
- Roldán, F. Díaz, P. y Díaz, E. 1988, “Bizancio y Al-Andalus, embajadas y relaciones”, *Erytheia: Revista de estudios bizantinos y neogriegos*, 9(2), pp. 263-283.
- Romero de Torres, E. 1934: *Catálogo Monumental de España. Provincia de Cádiz*, Madrid.
- Rosado Llamas, M<sup>a</sup> D. 2015, “Cástulo en las fuentes geográficas árabes: evidencias de un santuario altomedieval en su territorio”, *Arqueología y Territorio Medieval* 22, pp. 9-22.
- 1962, “The Influence of the Biblical Tradition on Muslim Historiography”, en Lewis, B. (ed.), *Historians of the Middle East*, Londres, pp. 35-45.
- 1968, (1<sup>a</sup> ed. 1952), *A history of Muslim historiography*, Leiden.
- 1970, (reed. 2007), *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*, Leiden.
- 1975, *The Classical Heritage in Islam* (transl. orig. *The Fortleben der Antike im Islam*), Londres.
- Ross, E. K. 1996, “The Roman Theater at Carthage”, *American Journal of Archaeology*, 100:3, pp.449-489.
- Rubiera Mata, M<sup>a</sup> J. 1980, “La Mesa de Salomon”, *Awraq* 3, pp. 26-31.
- 1981, *La arquitectura en la literatura árabe*, Madrid.
- Rubiera Mata, M<sup>a</sup>. J. y de Epalza, M. 1987, *Xàtiva musulmana (segles VIII-XIII)*, Xàtiva.
- Rubin, Z. 2005, “Ibn Muqaffa and the Account of Sasanian History in the Arabic Codex Sprenger 30”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 30, pp. 52-93.
- 2008, “Al-Tabari and the Age of the Sasanians”, en Kennedy, H. (ed.) *Al-Tabari: A Medieval Muslim Historian and His Work*, Princeton, pp. 41-72.
- Rubin, U. 2007, “Islamic retellings of biblical history”, en Langermann, Y. T. y Stern, J. (eds.) *Adaptations and Innovations; Studies on the Interaction between Jewish and Islamic Thought and Literature from the Early Middle Ages to the Late Twentieth Century, Dedicated to Professor Joel L. Kraemers*, París, pp. 299-313.
- Rubio Fernández, L. 1984, “Virgilio en el medioevo y el Renacimiento español”, *Simposio Virgiliano*, Murcia, pp. 27-57
- Ruiz, E. 1997, *Catálogo de la sección de códices de la Real Academia de la Historia*, Madrid.

Ruiz de Arbulo, J. 2001, "El circo de *Tarraco*. Un monumento provincial" en Nogales, T. y Sánchez-Palencia, F. J. (coord.) *El circo en Hispania romana*, Madrid, pp. 141-154.

Ruíz de la Puerta, F. 1977, *La cueva de Hércules y el palacio encantado de Toledo*, Madrid.

Ruiz Zapatero, G. y Alvarez Sanchís, J. R. 2008, "Los verracos y los vettones", *Zona arqueológica*, 12, pp. 214-231.

Sabra, A. I. 1987, "The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam: A Preliminary Statement", *History of Science*, 25:3, pp. 223-243.

- 1996, "Situating Arabic Science: Locality versus Essence", *Isis*, 87, 4, pp. 654-670.

Sacson, S. 1999, "Il libro degli idoli di Hišām ibn al-Kalbī come testimonianza della religiosità preislámica", *Annali di Ca' Foscari*, 38, 3, pp. 133-153.

Sáez de Haro, T. 2007, "Calahorra islámica (siglos VIII-XI). Notas sobre la organización de los espacios urbano y rural", *Brocar: Cuadernos de investigación histórica* 31, pp. 107-154.

Sáez Fernández, P. Ordóñez Agulla, S. y García-Dils de la Vega, S. 2005, "El urbanismo de la Colonia Augusta Firma Astigi: nuevas perspectivas", *Mainake* 27, pp. 89-112.

Safran, J. M. 2000, *The Second Umayyad Caliphate. The Articulation of Caliphal Legitimacy in al-Andalus*, Cambridge.

- 2002, "From Alien Terrain to the Abode of Islam. Landscapes in the conquest of al-Andalus", en Howe, J. y Wolfe, M. (eds.) *Inventing Medieval Landscapes: Senses of Place in the Latin West*, Miami, pp. 136-149.

- 2014, "The politics of book burning in al-Andalus", *Journal of Medieval Iberian Studies*, 6:2, pp. 148-168.

Sahner, C. 2013, "From Augustine to Islam: Translation and History in the Arabic. Orosius", *Speculum* 88, pp. 905-31.

Saiz Muñoz, G. 2008, "Hasday Ibn Shaprut: la figura cumbre de la judería de Jaén", *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, 197, pp. 171-199.

Saliba, G. 1992, "The Role of the Astrologer in Medieval Islamic Society", *Bulletin d'Etudes Orientales*, 44, pp. 44-67.

Salim Ali, 1999, "Arabic reference to Plato's lost Atlantis", *Islamic Quarterly* 43:4, pp. 259-78.

Salvatierra, V. y Alcázar, E. (1996) "La distribución del agua en Jaén durante el periodo islámico", *Arqueología Medieval*, vol. 4, pp. 95-106.

Samsó, J. 1978a, "La tradición clásica en los calendarios agrícolas hispanoárabes y norteafricanos", pp. 19-43.

- 1978b, "Sobre la voz "kanīsa" en el haz dialectal hispanoárabe (con una digresión en torno a "mezquita")", *Al-Andalus*, 43, 1, pp. 209-220.

- 1979a, "The Early Development of Astrology in al-Andalus", *Journal for the History of Arable Science* 3, pp. 228-243.

- 1979b, "Astronomica Isidoriana", *Faventia* 1, pp. 167-174.

- 1980, “Alfonso X y los orígenes de la astrología hispánica”, en Vernet, J. (ed.), *Estudios sobre historia de la ciencia árabe*, Barcelona, pp. 81-114.
  - 1983, “La primitiva versión árabe del Libro de las cruces”, en Vernet, J. (ed.), *Nuevos estudios sobre astronomía española en el siglo de Alfonso X*, Barcelona, pp. 149-161.
  - 1985, “Nota sobre la biografía del rey Sisebuto en un texto árabe anónimo”, *Serta Gratulatoria in honorem Juan Régulo*, La Laguna, I, pp. 639-642.
  - 1985-6, “Astrology, pre-Islamic Spain and the conquest of al-Andalus”, *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, 23, pp. 79-94.
  - 1990, “¿Fue Musà ibn. Nusayr astrónomo?”, *Medievalia*, nº 9, pp. 231-236
  - 1992, *Las ciencias de los antiguos en Al-Andalus*, Madrid.
  - 2001, “Sobre el astrólogo ‘Abd al-Wahid b.Ishāq al- al-Ḍabbī (fl. c. 788-c. 852)”, *Anaquel de Estudios Árabes*, 12, pp. 657-669.
- Sánchez Albornoz, C. 1934, “La *Crónica del moro Rasis* y la *Continuatio Hispana*”, *Anales de la Universidad de Madrid*, Letras III, 3, 229-265; reed. 1967, *Investigaciones sobre historiografía hispana medieval*, pp. 267-302.
- 1939, “Rasis, fuente de Aben Alatir”, *Bulletin Hispanique* XLI, 5-59.
  - 1942, *Fuentes latinas de la historia romana de Rasis*, Buenos Aires, reed. 1967, *Investigaciones sobre historiografía hispana medieval*, pp. 303-36.
  - 1944, *El Ajbār Maýmū’a. Cuestiones historiográficas que suscita*, Buenos Aires.
  - 1946, “San Isidoro, *Rasis* y la *Pseudo-Isidoriana*”, *Cuadernos de Historia de España* IV, pp. 73-113, reed. 1967, *Investigaciones sobre historiografía hispana medieval*, Buenos Aires, pp. 337-75.
  - 1974, *El Islam de España y el Occidente*, Madrid.
  - 1978, *Adiciones al estudio de la Crónica del moro Rasis*, Madrid.
  - 1980, “Mármoles romanos en la iglesia alfonsí de Compostela”, *Cuadernos de Historia de España*, 63-64, pp. 347-351.
  - 1983, “Destrucción del templo de Hércules en Cádiz”, en *De la Andalucía islámica a la de hoy*, Madrid.
  - 1993, “Fuentes de la historia hispano-musulmana del siglo VIII”, en *En torno a los orígenes del feudalismo*, Madrid.
- Sánchez Doncel, G. 1984, “El puente de Guadalajara sobre el Henares”, *Wad-Al-Hayara* 11, pp. 227-238.
- Sánchez López, E. 2008, “Introducción a los acueductos romanos en Andalucía”, *@rqueología y Territorio* nº 5, pp. 127-139. Publicación electrónica.
- 2012, *Aqua Sexitana. La relación del acueducto romano de Almuñécar con Sexi Firmum Iulium y su territorio*. Tesis doctoral inédita, Dir: M. Orfila Pons, Universidad de Granada.
- Sánchez López, E. y Gozalbes Cravioto, E. 2012, “Los usos del agua en la Hispania romana”, *Vínculos de Historia*, núm. 1, pp. 11-29.

- Sánchez López, E. Pérez Marrero, J. y Orfila Pons, M. *et al.* (2010) “El municipium de Sexi Firmum Iulium y el agua”, en Lagóstena Barrios, L. G. Canizar Palacios, J. L. y Pons Puyol, L. (eds.) *Aquam perducendam curavit. Captación, uso y administración del agua en las ciudades de la Bética y el Occidente romano*, Cádiz, pp. 197-215.
- Sánchez Martínez, M. 1971 “Rāzī, fuente de al-‘Uḍrī para la España preislámica”, *Cuadernos de Historia del Islam* 3, pp. 7-49.
- Sánchez-Moliní, C. 1999, “Las bibliotecas y al-Andalus”, en Carabaza Bravo, J.M. y Essawy, A.T.M. (eds.), *El saber en Al-Andalus: textos y estudios II*, Sevilla, pp. 79-98.
- Sánchez-Palencia, J. y Sainz, M. J. 2001, “El circo de *Toletum*”, en Nogales, T. y Sánchez-Palencia, F. J. (coord.) *El circo en Hispania romana*, Madrid, pp. 97-115.
- Sánchez-Ramos, I. 2009, “Sobre el grupo episcopal de Corduba”, *Pyrenae*, 40, 1 pp. 121-147.
- Sanfeliu Lozano, D. y Cebrián Fernández, R. 2008, “La ocupación emiral en *Segobriga* (Selices, Cuenca). Evidencias arqueológicas y contextos cerámicos”, *Lucentum* 27, pp. 199-211.
- Saradi, H. 1997, “The Use of Ancient Spolia in Byzantine Monuments: The Archaeological and Literary Evidence”, *The International Journal of Classical Tradition*, 3, pp. 395-423.
- Sauneron, S. 1952, “Le temple d’Akhmim décrit par Ibn Jobair”, *Bulletin d’Institut Français d’Archéologie Orientale* 51, pp. 123-35.
- Scagliarini, F. 2007, “The word *slm/snm* and some words for 'statue, idol' in Arabian and other Semitic languages”, *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies*, 37, pp. 253-262.
- Scarcia Amoretti, B. 2005, “Modelli autorevoli: l’Epistola di al-Jahiz (m. 869) contro i cristiani. Qualche osservazione”, *Rivista degli Studi Orientali* 78, pp. 63-75.
- Schattner, T. G. 2005, “La Puerta de Sevilla en Carmona y otras puertas romanas en la Península Ibérica”, *Romula* 4, pp. 67-98.
- 2006, “Die 'Puerta de Sevilla' in Carmona und andere Islamische Stadttore auf der Iberischen Halbinsel”, en Schattner, Th. G. y Valdés Fernández, F. (eds.), *Puertas de ciudades. Tipo arquitectónico y forma artística. Actas del coloquio en Toledo del 25 al 27 de Septiembre de 2003*, Mainz am Rhein, pp. 199-220.
- 2009, “Römische Spolien in Toledo”, en Schattner, Th. G. y Valdés Fernández, F. (eds.) (2009). *Spolia en el entorno del poder/Spolien im Umkreis der Macht, Actas del coloquio en Toledo del 21 al 22 de Septiembre 2006*, Mainz am Rhein, pp. 91-150.
- Schattner, Th. G. y Valdés Fernández, F. (cords.) (2006) *Puertas de ciudades. Tipo arquitectónico y forma artística. Actas del Coloquio celebrado en Toledo del 25 al 27 de septiembre de 2003*, Mainz am Rhein.
- Schick, R. 1995, *The Christian communities of Palestine from Byzantine to Islamic rule. A historical and archaeological study*, Princeton.
- Schilling, A. M. 2009, “Die Konstantinslegende in mozarabischer Überlieferung”, *Collectanea Christiana Orientalia* 6, pp. 339-373.
- Schlunk, H. 1972, “Sarcófagos paleocristianos labrados en Hispania”, in *Actas del VIII Congreso Internacional de Arqueología Cristiana. Barcelona 5-11 octubre 1969*, Barcelona, pp. 189-191.
- Schnapp, A. 1998, *La conquête du passé. Aux origines de l’archéologie*, París.

- 2007, “Vestigios, monumentos y ruinas: Oriente frente a Occidente”, en *El Gabinete de Maravillas, Cuadernos de la Fundación M. Botín, Observatorio de Análisis de tendencias*, Santander, pp. 21-52.
  - 2008, “Vers une histoire universelle des antiquaire”, *Perspective: la revue de l'INHA: actualités de la recherche en histoire de l'art*, n.º. 1, pp. 10-18.
  - 2011, “Le sentiment des ruines, de l'Orient ancien aux lumières: continuités et transformations”, *Genre Humaine*, n.º. 50, pp. 171-198.
  - 2013, “Towards a universal history of antiquarians”, *Complutum*, 24, n.º 2, pp. 13-20.
- Schnapp, A. et al. 2013, *World Antiquarianism: comparative perspectives*, Los Angeles.
- Schröder, S. F. 1990, “Esculturas documentadas a través de dibujos de A. Van Den Wyngaerde”, en C. Aranegui (ed.), *Espai públic i espai privat*, Sagunt, 1990, pp. 101-106.
- Sebti, A. 1992, “Signes de la ville maghrébine dans la littérature géographique médiévale. Sur la signification de la ruine (*harāb*)”, en Sebti, A. (ed.) *Histoire et linguistique. Texte et niveaux d'interprétation*, Rabat, pp. 11-25.
- Segovia Sopo, R. y Velázquez Jiménez, A. 2011, “Un inédito tesorillo de moneda emiral independiente hallado en el Teatro Romano de Mérida”, en Torres Lázaro, J. (coord.), *Ars metálica: monedas y medallas: Nules-Valencia, 25-27 de octubre de 2010*, Madrid, pp. 795-816.
- Serra, E. 1949, “Los árabes y las Canarias prehistóricas”, *Revista de Historia* 86-7, pp. 161-177.
- Serrano Ramos, E. y Atencia Páez, R. 1992, “Notas sobre el teatro de Singilia Barba”, en Ramallo, S. F. y Santiuste, F. (eds.), *Teatros romanos de Hispania. Cuadernos de arquitectura romana*, vol. 2, Murcia, pp. 207-215.
- Seznec, J. 1940, *La survivance des dieux antiques*, Studies of the Warburg Institute, vol. XI, Londres.
- Shafik, A. 2009, “La idea del teatro en el Medievo islámico”, *Cuadernos del minotauro*, n.º. 7, pp. 75-105.
- Shafik, A. 2010, “Ḥikāya “imitación” y términos afines del arte de la representación teatral a la luz de la literatura árabe”, *Al-Andalus-Magreb*, 17, pp. 157-186.
- Shahid, I. 2002, *Byzantium and the Arabs in the sixth century*, vol. 2. 1. Toponymy, pp. 67-75.
- Shaw, W. M. K. 2003, *Possessors and Possessed. Museums, Archaeology, and the Visualization of History in the Late Ottoman Empire*, Berkeley/Los Angeles.
- Shboul, A. 1979, *Al-Mas'ūdī and his world. A. Muslim humanist and his interest in non-Muslims*, Londres.
- Shboul A. y Walmsley, A. 1998, “Identity and Self-Image in Syria Palestine in the Transition from Byzantine to Early Islamic Rule: Arab Christians and Muslims,” *Mediterranean Archaeology* 11, pp. 255-287.
- Sheehi, S. 2004, *Foundations of Modern Arab Identity*, Miami.
- Shoshan, B. 2015, *The Arabic Historical Tradition and the Early Islamic Conquests: Folklore, Tribal Lore, Holy War*, Nueva York/Londres.

Sidarus, A. Y. 1994, "Um texto árabe do século X relativo à nova fundação de Évora e aos movimentos Muladi e Berbere no Ocidente Andaluz", *A Cidade de Évora* 71-76, 1988-1993, pp. 7-37.

Signes Codoñer, J. 1996, "La diplomacia del libro en Bizancio. Algunas reflexiones en torno a la posible entrega de libros griegos a los árabes en los siglos VIII-X", *Scrittura e Civiltà*, n° 20, pp. 153-187.

- 2004, "Bizancio y al-Ándalus en los siglos IX y X", en Pérez Martín, I. y Bádenas de la Peña, I. (eds.), *Bizancio y la península ibérica: de la antigüedad tardía a la edad moderna*, vol. 24, Madrid, pp. 177-246.

Signes Codoñer, J. et al. 2005, *Antiquae Lectiones. El legado clásico desde la Antigüedad hasta la Revolución francesa*, Madrid.

Signes Codoñer, J. 2014, "Homero en tierras del Islam en el siglo IX: una presencia quizá no tan episódica" en Ruiz Arzallus, I. (coord.) Martínez Sobrino, A. et al. (eds.) *Estudios de Filología e Historia en honor del Profesor Vitalino Valvárcel*, Anejos de Veleia, 32, v.2, Vitoria/Gasteiz, pp. 1005-1020.

- Sijpesteijn, P. M. 2011, "Building an Egyptian Identity", en Ahmed A Q. Bonner M. Sadeghi B. (eds.), *The Islamic Scholarly Tradition: Studies in History, Law, and Thought in Honor of Professor Michael Allen Cook*, Leiden, pp. 85-106.

Simonet, F. J. 1983 (1ª ed. 1897), *Historia de los mozárabes de España*, Madrid.

Siraj, A. 1995, *L'image de la Tingitane: l'historiographie arabe médiévale et l'antiquité nord-africaine*, Rome.

Sizgorich, T. 2010, "'Your Brothers, the Romans': Early Islamic History as a Turn of the Classical Page in Early Muslim Thought and Literature", en Frakes, R.M. Digeser, E. D. y Stephens, J. (eds.), *The Rhetoric of Power in Late Antiquity: Religion and Politics in Byzantium and the Early Islamic World*, New York, pp. 101-123.

Soler Ferrer, Mª P. 1992, "Zafa con caballo", en *Al-Andalus. Las Artes Islámicas en España*, Madrid, p. 234-235

Solís, R. 1954, "Los templos Herakleion y Kronos del Cádiz fenicio", *Boletín de la Sociedad Española de Excursiones* 54, pp. 151-162.

Sotomayor Muro, M. 1973, *Datos históricos sobre los sarcófagos romano-cristianos de España*, Granada.

Soucek, P. P. 1993, "Solomon's Throne/Solomon's Bath: Model or Metaphor?", *Ars Orientalis, Pre-Modern Islamic Palaces*, 23, pp. 109-134.

Souto Lasala, J. A. 1989a, "Sobre la génesis de la Calatayud islámica", en *Homenaje al Prof. Antonio Ubieta Arteta*, Zaragoza, pp. 675-695.

- 1989b, "Textos árabes relativos a la mezquita aljama de Zaragoza", *Madridier Mitteilungen* 30, pp. 391-426.

- 1993, "Cronología y gobernadores de Zaragoza Omeya", *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos* 33, pp. 117-131.

- 1994, "El noroeste de la frontera superior de Al-Andalus en época omeya: los datos de las fuentes geográficas e históricas (II)", *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas* 30, pp. 267-279.
- 1995, "El emirato de Muhammad I en el "Bayân al-Mugrib" de Ibn 'Idârî", *Anaquel de estudios árabes* 6, pp. 209-24.
- 2008, "La defensa militar de la Zaragoza omeya", *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos* 36, pp. 87-112.
- Souto J. A. y Bramon, D. 1987, "Las maravillas de Zaragoza", *Aragón en la Edad Media. Estudios de Economía y Sociedad*, VII, pp. 7-26.
- Souto Lasala, J. A. y Rodríguez, M<sup>a</sup>. J. 2000, "De Almanzor a Felipe II. La inscripción del Puente de Alcántara de Toledo (387/997-998) y su curiosa historia", *Al-Qantara*, 21:1, pp. 185-210.
- Starcky, J. y Gawlikowski, M. 1985, *Palmyre*, París.
- Stavrianopulu, P. 2010, "Los baños en Bizancio: arquitectura, medicina y literatura", *Cuadernos del CEMYR*, 18, pp. 119-144.
- Steiner, D. T. 2001, *Images in Mind: Statues in Archaic and Classical Greek Literature and Thought*, Princeton.
- Stern, S. M. 1961, "A letter of the byzantine Emperor to the court of the Spanish Umayyad caliph al-Hakam", *Al-Andalus*, 26:1, pp. 37-42.
- 1969, "A letter of the Byzantine emperor to the court of the spanish Umayyad caliph al-Hakam", *Al-Andalus*, 26, pp. 37-42.
- 1976, *Les mosaïques de la grande Mosquée de Cordoue*, Berlín.
- Stetkevych, S. 1979, "The 'Abbasid Poet Interprets History: Three Qaṣīdahs by Abu Tammam", *Journal of Arabic Literature* 10, pp. 49-64.
- Stewart, P. 1999, "The destruction of statues in Late Antiquity", en Miles, R. (ed.) *Constructing Identities in Late Antiquity*, Londres/Nueva York, pp. 159-189.
- Stirling, L.M. 2005, *Mythological Statuettes and Classical Taste in Late Antique Gaul*, Michigan.
- Stock, B. 1979, "Antiqui and Moderni as "Giants" and "Dwarfs": A Reflection of Popular Culture?", *Modern Philology*, Vol. 76, n<sup>o</sup>. 4, pp. 370-374.
- Stoichita, V.I. 2006, *Simulacros. El efecto Pigmalión: de Ovidio a Hitchcock*, Madrid.
- Strohmaier, G. 2003, *Hellas im Islam: Interdisziplinäre Studien zur Ikonographie, Wissenschaft und Religionsgeschichte*, Wiesbaden.
- 2009, "The Greek heritage in Islam", en Boys-Stones, G. Graziosi, B. y Vasunia, P. (eds.), *The Oxford Handbook of Hellenic Studies*, Oxford, pp.140-149.
- Stylow, A. U. 2000, "Nuevo gobernador de la Bética del siglo IV", *Gerión*, 18, pp. 425-437.

Tabales, M. A. Romo, A.S. y García, E. “Nuevos avances en el estudio del alminar (la Giralda)”, en *VIII Centenario de la Giralda (1198-1998)*, Córdoba, pp. 109-127.

Tahiri, A. 2005, “Bibliotecas y escuelas de traductores en al-Andalus”, en *Islam, civilización del libro* (libro de ponencias del congreso y catálogo de la exposición, València, 2004), Valencia, pp. 11-28.

- 2006, “El origen del saber científico y su evolución histórica en el Magrib y Al-Andalus”, en García Sanjuán, A. (coord.), *Saber y sociedad en Al-Andalus: IV-V Jornadas de Cultura Islámica, Almonaster la Real (Huelva, 2003)*, Huelva, pp. 239-256.

- 2011a, “Huellas de Hispalis en las fuentes árabes”, *Historia. Instituciones. Documentos* 38, pp. 383-389.

- 2011b, “El Aljarafe: Corona de Sevilla”, *eDap: documentos de arquitectura y patrimonio*, nº 3-4, pp. 114-118.

Talgam, R. 2004, *The Stylistic Origins of Umayyad Sculpture and Architectural Decoration*, 2 vols, Wiesbaden.

Taragan, H. 2001, “A Matter of looking: The Female images in the Umayyad palace at Khirbat al-Mafjar”, Kanaan-Kedar, N. y Ovadiah, A. (eds.) *Metamorphosis. The Metamorphosis of marginal images: From antiquity to present time*, Tel Aviv, pp. 69-78.

Tarás, L. y Gutas, D. 2012, *Aristotle Poetics. Editio Maior of the Greek Text with Historical Introductions and Philological Commentaries*, Leiden/Boston

Tardieu, M. 1986, “Sabiens coraniques et Sabiens de Harran”, *Journal Asiatique* 274, pp. 1-44.

Tate, R. B. 1954, “Mythology in Spanish Historiography of the Middle Ages and the Renaissance”, *Hispanic Review*, 22/1, pp. 1-18.

Teichner, F. 1993 “Acerca da Vila Romana de Milreu/Estói. Continuidade da ocupação na época árabe”, *Arqueología Medieval* 3, pp. 89-100.

- 2008, *Zwischen Land und Meer - Entre tierra y mar. Studien zur Architektur und Wirtschaftsweise ländlicher Siedlungen im Süden der römischen Provinz Lusitanien* (Studia Lusitana, 3), Mérida.

Teichner, F. y Sidarus, A. 1997, “Termas romanas no Gaharb al-Andalus. As inscrições árabes de Milreu (Estói)”, *Arqueología medieval* 5, pp. 117-189.

Terés, E. 1960, “‘Abbas Ibn Firnās”, *Al-Andalus*, XXV, pp. 239-249.

Terrasse, H. 1961, “La reviviscence de l'acanthé dans l'art hispano-mauresque sous les almorávides”, *Al-Andalus*, 26, nº 2, pp. 426-434.

- 1962, “L'Espagne musulmane et l'héritage wisigothique”, en *Études de Orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*, Aix-Marseille, pp. 757-766.

*The encyclopaedia of Islam*, 1986-2009, 13 vols, Leiden.

*The encyclopaedia of Islam, second edition*, 2012, Leiden.

Thiersch, H. 1909, *Pharos, Antike, Islam und Occident*, Leipzig.



Thouvenot, R. 1940, *Essai sur la province romaine de Bétique*, París.

Tixier du Mesnil, E. 2006, “Regards croisés sur Hispan/Ishbân, énigmatique héros éponyme de l’Espagne d’après les sources médiévales arabes et latine”, *Studia Islamica*, 102, 2006, pp. 199-215.

- 2009, “La géographie andalouse, l’autre versant d’une même écriture”, *Arabica*, vol. 56, no. 2 3, pp. 179-191

- 2014, *Géographes d’Al-Andalus. De l’inventaire d’un territoire à la construction d’une mémoire*, París.

Toorawa, S. M. 2005, “From Memory to Written Record” en *Ibn Abi Tahir Tayfur and Arabic Writerly Culture: A Ninth Century Bookman in Baghdad*, Londres y Nueva York, pp. 7-18.

Tor, D. 2012, “The Long Shadow of Pre-Islamic Iranian Rulership: Antagonism or Assimilation?” en Bernheimer, T. y Silverstein, A. (eds.), *Late Antiquity: Eastern Perspectives*, Oxford, pp. 145-163.

Toral-Niehoff, I. 2014, “The ‘Book of the Pearl on the Ruler’ in The Unique Necklace by Ibn ‘Abd Rabbih- Preliminary Remarks”, <https://www.academia.edu/7399721>, pp. 134-51.

- 2015, “History in Adab Context: “The Book on Caliphal Histories” by Ibn ‘Abd Rabbih (246/860-328/940)”, *Journal of Abbasid Studies* 2, pp. 61-85.

Tornero Poveda, E. 2016, “Presencia de Homero: Iliada, II, 204 en la cultura árabe-islámica”, *Anaquel de Estudios Árabes* 27, pp. 189-200.

Torrente Fernández, M<sup>a</sup>. I. 2002, “Goticismo astur e ideología política”, *La época de la Monarquía Asturiana: actas del simposio celebrado en Covadonga (8-10 de octubre de 2001)*, Oviedo, pp. 295-316.

Torres, C. 1976, “La era hispánica”, *RABM* 79, pp. 733-756.

- Torres Balbás, L. 1942, “La mezquita de al-Qanatir y el santuario de Alfonso el Sabio en el Puerto de Santa María”, *Al-Andalus* 7, pp. 417-437.

- 1943, “Ruinas árabes de Asta Regia”, *Al-Andalus*, 8, p. 238.

- 1946a, “Las ruina musulmanas de las Mesas de Asta (Cádiz)”, *Al-Andalus*, 11, pp. 210-214.

- 1946b, “La primitiva mezquita mayor de Sevilla”, *Al-Andalus*, 11,

- 1952, *La mezquita de Córdoba y las ruinas de Madīnat al-Zahrā’*. *Monumentos cardinales de España*, 13, Madrid.

- 1957a, “Arte hispanomusulmán. Hasta la caída del califato de Córdoba” en *España musulmana: hasta la caída del Califato de Córdoba (711-1031 d. J.C.)*. *Historia de España*, tomo V, Madrid, pp. 331-788.

- 1957b, “Almería islámica”, *Al-Andalus*, 12, pp. 416-428.

- 1957c, *Ciudades yermas hispanomusulmanas*, Madrid.

- 1959a, "El baño de doña Leonor de Guzmán en el palacio de Tordesillas", *Al-Andalus*, 42, pp. 409-425.

- 1959b, "La Vía Augusta y el arrecife musulmán", *Al-Andalus*, 24, pp. 441-448.

- 1982, Arte hispano-musulmán hasta la caída del califato de Córdoba. En Menéndez Pidal, R. (dir.), *Historia de España*, V, Madrid, pp. 333-829.

Torres Calzada, K. 2014, "El emeritense: noticia de la ciudad de Mérida recogida en el Iqtibās al-anwār de Abū Muḥammad al-Ruṣāfī (466/1074-542/1147)", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Árabe-Islam* 63, pp. 233-256.

Tran Tam Tinh, V. 1973, *Isis Lactans. Corpus des Monuments Greco-Romains d'isis Allaitant Harpocrate*, Leiden.

Trigger, B. 1989, *A History of Archaeological Thought*, Cambridge.

Trinkaus, Ch. 1987, "Antiquitas Versus Modernitas: An Italian Humanist Polemic and its Resonance", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 48, n.º. 1, pp. 11-21.

Trombley, F. R. 2008, "The Destruction of Pagan Statuary and Christianization (Fourth-Sixth Century C.E.)", en Eliav, Y. Z. et al. (eds.), *The Sculptural Environment of the Roman Near East: Reflections on Culture, Ideology, and Power*, Leuven, pp. 143-164.

Trumpelmann, L. 1965, "Die Skulpturen von Mashatta", *Archäologischer Anzeiger*, 2, pp. 235-276.

Tsiolis, V. 2005, "Las murallas romanas de Toledo: nuevas aportaciones a la historia urbana de la ciudad", en *Espacios fortificados en la provincia de Toledo*, Toledo, pp. 69-86.

- 2013, "La Cueva de Hércules en la construcción ideológica de Toledo", *Debita verba: estudios en homenaje al profesor Julio Mangas Manjarrés / Cid López, R. M.ª. y García Fernández, E. G. (eds.)*, vol. 2, pp. 735-748.

Tuczay, C. A. 2005, "Motifs in 'The Arabian Nights' and in Ancient and Medieval European Literature: A Comparison", *Folklore*, vol. 116, n.º. 3, pp. 272-291.

Ulbert, T. y Cruz Villalón, M. 1991, "Nachuntersuchungen im Bereich der frühchristlichen Basilika von Casa Herrera bei Mérida", *Madridrer Mitteilungen* 32, pp. 185-207.

Utrero Aguado, M.ª de los Ángeles, 2009, "Las iglesias cruciformes del siglo VII en la Península Ibérica. Novedades y problemas cronológicos y morfológicos de un tipo arquitectónico", en Caballero Zoreda, L. et al. (eds.), *El siglo VII frente al siglo VII. Arquitectura: (visigodos y omeyas, 4, Mérida 2006)*, Mérida, pp. 133-154.

Utrero Aguado, M.ª de los Ángeles y Sastre de Diego, I. 2012, "Reutilizando materiales en las construcciones de los siglos VII-X. ¿Una posibilidad o una necesidad?", *Anales de Historia del Arte* Vol. 22, Núm. Especial (II), pp. 309-323.

Vaca Lorenzo, A. 2011, *El puente romano de Salamanca. Desde su construcción hasta la riada de San Policarpo de 1626*, Salamanca.

Valcárcel, A. 1852, *Inscripciones y antigüedades del Reino de Valencia, Memorias de la Real Academia de la Historia*, VIII, Madrid.

Valdés Fernández, F. 1977, “Relieves musulmanes de carácter profiláctico en la fortaleza de Gormaz (Soria)”, en *Crónica del XIV Congreso Arqueológico Nacional*, Vitoria, Zaragoza, pp. 1275-1278.

- 1978-9, “Precisiones cronológicas sobre los relieves profilácticos de la Fortaleza de Gormaz (Soria)”, *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad Autónoma de Madrid*, 5-6, pp. 177-187.

- 1995, “El aljibe de la Alcazaba de Mérida y la política omeya en el occidente de Al-Andalus”, en Enríquez Navascués, J.J. y Rodríguez Días, A. (eds.), *Extremadura Arqueológica. Homenaje a la Dra. D<sup>a</sup> Milagro Gil-Mascarell Boscà*, V, Cáceres, pp. 279-299.

- 1996, “El Propugnaculum de Mérida y la tradición arquitectónica bizantina en Al-Andalus”, *Revista de estudios extremeños* 52:2, pp. 463-486.

- 1998, “El urbanismo islámico en la Extremadura leonesa, cuatro pautas de desarrollo”, en Cressier, P. García-Arenal, M. y Méouak, M. *Genèse de la ville islamique en al-Andalus et au Maghreb occidental*, Madrid, pp. 166-171.

- 1999, “La mezquita privada de "Abd Al-Rahmān ibn Marwān al-Ŷillīqī en la Alcazaba de Badajoz”, *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología* 25.2, pp. 267-290.

- 2000, “Ataifor con caballito”, en *Dos Milenios en la Historia de España*, Madrid, pp. 261-263.

- 2004, “La Córdoba de Ibn Ḥazm: una lectura arqueológica del Collar de la Paloma”, *Antig. Crist.* (Murcia) XXI, pp. 583-594.

- 2006, “Puertas de recintos urbanos y cambio político. Los casos de la muralla urbana de Toledo y de las alcazabas de Mérida y Badajoz”, en Schattner, Th. G. y Valdés Fernández, F. (cords.), *Puertas de ciudades. Tipo arquitectónico y forma artística. Actas del Coloquio celebrado en Toledo del 25 al 27 de septiembre de 2003*, Mainz am Rhein, pp. 407-429.

- 2009, “La amarga claudicación. Los spolia del Alcázar Marwaní de Badajoz”, en Schattner, Th. G. y Valdés Fernández, F. (eds.), *Spolia en el entorno del poder/Spolien im Umkreis der Macht, Actas del coloquio en Toledo del 21 al 22 de Septiembre 2006*, Mainz am Rhein, pp. 469-485.

- 2013, “De embajadas y regalos entre califas y emperadores”, *Awraq: estudios sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo* 7, pp. 1-17.

Valiente Lourtau, A. 1997, “Aspectos urbanísticos de la Mérida islámica”, *Mérida. Ciudad y Patrimonio. Revista de arqueología, arte y urbanismo*, nº 1, pp. 65-78.

Vallejo Triano, A. 1997, “Mito y realidad de una ciudad califal”, *Album, letras, artes*, 53, pp. 51-58.

- 1999, “Medina Azahara: mito y realidad de una ciudad califal”, *Arte, arqueología e historia*, 6, pp. 101-105.

- 2007, “*Madīnat al-Zahrā'*: notas sobre la planificación y transformación”, *Artigrama: Revista del Departamento de Historia del Arte de la Universidad de Zaragoza*, 22, pp. 73-102.

- 2010, *La ciudad califal de Madīnat al-Zahrā': arqueología de su excavación*, Córdoba.

- 2012, “El alcázar de *Madīnat al-Zahrā'*: permanencia y procesos de cambio”, *Anales de historia del arte*, 22, pp. 325-344.

- Vallvé, J. 1967, "Fuentes latinas de los geógrafos árabes", *al-Andalus*, 32, pp. 241-260.
- 1986, *La division territorial de la Espana rnusulrnana*, Madrid.
- 1989, "Nuevas ideas sobre la conquista árabe de España: Toponimia y onomástica", *Al-Qantara* 10:1, pp. 51-150.
- Valor Piechotta, M. y Tabales Rodríguez, M. A. 2004, "La estructura y evolución del casco histórico de Sevilla en época andalusí: Sevilla de Medina a Hadira". Ponencia que puede consultarse en: <https://idus.us.es/xmlui/handle/11441/28146>
- Van Berkel, M. 2014, "Reconstructing Archival Practices in Abbasid Baghdad", *Journal of Abbasid Studies* 1, pp. 7-22.
- Van Bladel, K. 2009, *The Arabic Hermes: From Pagan Sage to Prophet of Science: From Pagan Sage to Prophet of Science*, Oxford.
- Van Koningsveld, P. Sj. 1977, *The Latin-Arabic glossary of the Leiden University Library: a contribution to the study of Mozarabic manuscripts and literature*, Leiden.
- 1994, "Christian Arabic literature from medieval Spain: An attempt at periodization", en Khalil Samir, S. y Nielsen, J. S. (eds.) *Christian Arabic Apologetics during the Abbasid Period (750-1258)*, Leiden, pp. 203-224.
- 1998, "Greek Manuscripts in the Early Abbasid Empire Fiction and Facts about their Origin, Translation and Destruction", *Bibliotheca Orientalis* 55, 3-4, pp. 345-372.
- G. J. M. Van Loon, 1993, "The Symbolic Meaning of the Haykal", en Johnson, D. W. (ed.), *Acts of Fifth International Congress of Coptic Studies*, vol. 2, Roma, pp. 497-508.
- Van Reeth, J. M. F. 2012, "Formes et origine du paganisme présilamique selon les interprétations musulmanes", en Contu, G. (ed.) *Centre and Periphery within the borders of Islam, Proceedings of the 23rd Congress of L'Union Européene des Arabisants et Islamisants*, Leuven/Paris, pp. 61-67.
- Vaquerizo, D. y Murillo, J. F. 2010, (eds.) *El anfiteatro romano de Córdoba y su entorno urbano análisis arqueológico (ss. I-XIII d.C.)*, 2 vols. Córdoba.
- Vasiliev, A. A. 1956, "The Iconoclastic Edict of the Caliph Yazid II, A. D. 721", *Dumbarton Oaks Papers*, 9-10, pp. 23-47.
- Vázquez de Parga, L. 1943, *La división de Wamba: contribución al estudio de la historia y geografía eclesiásticas de la edad media española*,
- 1971, "Algunas notas sobre el Pseudo Metodio y España", *Habis*, 2, pp. 143-164.
- Velázquez Basanta, F. 2007a, "Un texto de Yūsuf III sobre la génesis de la Iḥāṭa que nos da la clave para conocer al autor del *Dīkr bilād al-Andalus*", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Árabe-Islam* 56, 225-43.
- 2007b, "Dos nuevos monumentos de la Antigüedad en Granada: Un circo romano y una basílica visigoda", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Árabe-Islam* 56, pp. 273-278.
- Ventura Villanueva, A. 1996, *El abastecimiento de agua a la Córdoba romana 11: acueductos, ciclo de distribución y urbanismo*, Córdoba.

- 2002, “Los acueductos romanos de Córdoba y su rehabilitación omeya”, *Empuries*, 53, pp. 113-128.
- 2007, “Reflexiones sobre la arquitectura y advocación del templo de la calle Morería en el fórum adietum de Colonia Patricia Corduba” en Nogales Basarrate, T. y González Fernández, J. (coord.), *Culto Imperial: política y poder: Actas del Congreso Internacional Culto Imperial. Política y poder*, Mérida, pp. 215-237.
- Vernet, J. 1968, “Los médicos andaluces en el Libro de las generaciones de médicos de Ibn Yulyul”, *Anuario de Estudios Medievales*, 5, 445-462, reed 1979, 469-486.
- 1970, “Astrología y política en la Córdoba del siglo X”, *Revista del Instituto de Estudios Islámicos en Madrid*, 15, pp. 91-100.
- 1971 “Tradición e innovación en la ciencia medieval”, en *Oriente y Occidente nel Medioevo: Filosofia e scienze*, Roma, pp. 741-57, reed. 1979, 173-189.
- 1978, *La cultura hispano-árabe en Oriente y Occidente*, (reed. 2000) *Lo que Europa debe al Islam de España*, Barcelona.
- 1979, *Estudios sobre la historia de la ciencia medieval*, Barcelona.
- 1986, *La ciencia en al-Andalus*, Sevilla.
- 1996, (coord.), *Al-Andalus y el Mediterráneo*, Cádiz.
- Vernet, J. y Samsó, J. 1997, “Les développements de la science arabe en Andalousie”, en Rashed, R. y Morelon, R. (ed.): *Histoire des Sciences arabes*, Paris, Vol.1, pp. 271-299.
- Vibert-Guigue, Cl. Bisheh, Gh. y Imbert, F. 2007, *Les peintures de Qusayr 'Amra, un bain d'époque omeyyade dans la bâdiya jordanienne*, París.
- Vidal Castro, F. 1993, “El Mi'yār de al-Wanšarīsī (m. 914/1508). I: fuentes, manuscritos, ediciones, traducciones”, *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos. Sección Árabe-Islam*, 42, pp. 317-361.
- 1995, “El Mi`yar de al-Wanšarisi (m. 914/1508). II: Contenido”, *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos. Sección Árabe-Islam*. 44, pp. 213-246.
- Vigo Trasancos, A. 2010, “Tras las huellas de Hércules. La Estoria de Espanna, la Torre de Crunna y el Pórtico de la Gloria”, *Quintana*, 9, pp. 217-233.
- Viguera Molins, M<sup>a</sup>. J. 2005, “Bibliotecas y manuscritos árabes en Córdoba”, *Al-Mulk* 5, pp. 97-113.
- 2008, “Ibn Sa'id entre al-Andalus, Magreb y Oriente”, *Jábega* 97, pp. 121-7.
- Virgili i Colet, A. 1984, “La qüestió de Tarraqúna abans de la conquesta catalana”, *Quaderns d'història tarraconense* 4, pp. 7-36.
- Vives, J. 1971, *Inscripciones latinas de la España romana*, Barcelona.
- Vizcaíno, J. M. 1992, “El Barnamay de Ibn al-Barrāq”, *Sharq Al-Andalus: Estudios mudejares y moriscos*, nº 9, pp. 47-81.

- 2002, "Reutilización de material en la edificación tardoantigua. El caso de Cartagena", *Mastia* 1, pp. 207-220.

Von Grunebaum, G. E. 1955, "Firdausi's Concept of History", en *Islam: The Making of a Cultural Tradition*, pp. 168-84.

- 1976, *Islam and Medieval Hellenism: Social and Cultural Perspectives*, London.

Vorster, Ch. 2008, "Dioses paganos y emperadores cristianos. Sobre la producción y función de las esculturas mitológicas en la Antigüedad Tardía", en Schröder, S. F. (ed.), *Entre dioses y hombres. Esculturas clásicas del Albertinum de Dresde y el Museo del Prado (catálogo de la exposición)*, Madrid, pp. 66-81.

Waarderburg, J. (ed.), 1999, *Muslim Perceptions of Other Religions: A Historical Survey*, Nueva York/Oxford.

Walbridge, J. 1998, "Explaining Away the Greek Gods in Islam", *Journal of the History of Ideas*, vol. 59, nº. 3, pp. 389-403.

Walzer, R. 1962, *Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy*, Cambridge.

Ward-Perkins, B. 1999, 'Re-using the architectural legacy of the past' en Brogiolo, G.P. y Ward-Perkins, B. (eds.), *The Idea and Ideal of the Town between Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Leiden, pp. 225-44.

Wasserstein, D. J. 1990-1991-1993, "The library of al-Hakam II al-Mustansir and the culture of Islamic Spain", *Manuscripts of the Middle East* 5, pp. 99-105.

- 2002, "Inventing Tradition and constructing Identity: The Genealogy of 'Umar ibn Ḥafṣūn between Christianity and Islam", *Al-Qantara*, 23:2, pp. 269-297.

Webb, P. 2012, "'Foreign books' in Arabic literature: discourses on books, knowledge and ethnicity in the writings of al-Jahiz", *Journal of Arabic and Islamic Studies*, 12:2, pp. 16-55.

- 2014a, *Creating Arab origins: Muslim constructions of al-Jāhiliyya and Arab history*. PhD Thesis. SOAS, University of London y que está disponible en internet: [http://eprints.soas.ac.uk/18551/1/Webb\\_3618.pdf](http://eprints.soas.ac.uk/18551/1/Webb_3618.pdf). Consultado el 15/12/2015.

- 2014b, "Al-Jāhiliyya: Uncertain Times of Uncertain Meaning", *Der Islam* 91(1), pp. 69-94.

Weber, E. 1988, "La Ville de Cuivre, une ville d'Al-Andalus", *Sharq al-Andalus* 6, pp. 43-81.

Wensick A. J. 1986, *The Ocean in the Literature of the Western Semites*, Wiesbaden.

Werkmeister, W. 1983, *Quellenuntersuchungen zum Kitāb al-'Iqd al-farīd des Andalusiers Ibn 'Abdrabbih (246/860–328/940)*, Berlín.

Weymann, K. F. 1901, *Die aethiopische und arabische Übersetzung des Pseudocallisthenes. Eine literakritische Untersuchung*, Kirchhain.

Whitby, M. 2008, "Al-Ṭabarī: the Period before Jesus" in H. Kennedy, (ed.) *Al-Tabari: A Medieval Muslim Historian and His Work (Studies in Late Antiquity and Early Islam 15)*, Princeton, pp. 11-26.

William, S. 2001, "The Age of Ignorance", *Encyclopaedia of the Qur'an*, Leiden, pp. 37-40.

Wilson, N. G. 1975, "Books and Readers in Byzantium" en *Byzantine Books and Book-men. A Dumbarton Oaks Colloquium*, pp. 1-15.

Witt, R. G. 2012, *The Two Latin Cultures and the Foundation of Renaissance Humanism in Medieval Italy*, Cambridge.

Wulff, F. 2003, *Las esencias patrias: historiografía e historia antigua en la construcción de la identidad española (siglos XVI-XX)*, Barcelona.

Yücesoy, H. 2007, "Ancient imperial heritage and Islamic universal historiography, al-Dinawari's secular perspective. *Journal of Global History*, 2 (02), pp. 135-155.

- 2009, "Translation as Self-Consciousness: Ancient Sciences, Antediluvian Wisdom, and the 'Abbsid Translation Movement'", *Journal of World History*, 20 (4), pp. 523-558.

Zanón Bayón, J. 1986, "Un itinerario de Córdoba a Zaragoza en el siglo X", *Al-Qantara*, 7, pp. 31-52.

- Zimmermann, M. 1992, "Conscience gothique et affirmation nationale dans la genèse de la Catalogne (ix<sup>e</sup>-xi<sup>e</sup> siècle)", en Fontaine, J. y Pellistrandi, B. *L'Europe héritière de l'Espagne wisigothique*, Madrid, pp. 51-68.

- 2008, "Rejet et appropriation de l'Hispania dans la Catalogne médiévale (Xe-XIIe siècles)", en Chastang, P. (ed.), *Le passé à l'épreuve du présent - appropriations et usages du passé su Moyen âge à la Renaissance*, Paris, pp. 139-167.

Zozaya, J. 1987, "Notas sobre las comunicaciones en el al-Andalus omeya", en *II Congreso de Arqueología Medieval Española*, Madrid.

- 2001, "Gormaz, portento de fortalezas", en Viguera, M<sup>a</sup> J. Castillo Castillo, C. y Córdoba Salmerón, M. (eds.), *El Esplendor de los Omeyas Cordobeses. La civilización musulmana de Europa occidental*. Exposición en Madinat al-Zahra, 3 de Mayo al 30 de Septiembre de 2001, Granada.

Zuwiyya, D. Z. 2011: *A Companion to Alexander Literature in the Middle Ages*, Leiden.

Zychowicz-Coghill, E. 2012, *Conquests of Egypt: making history in 'Abbāsid Egypt*, Thesis (M.Phil.), University of Oxford, 2012, Bodleian Library.