

La memoria de la antigüedad en contexto islámico: al-Andalus y su singularidad

The Memory of Antiquity in the Islamic Context: al-Andalus and Its Uniqueness



Resumen

El estudio de la recepción de la Antigüedad en contextos islámicos ha sido tradicionalmente analizado desde perspectivas binarias, señalando la destrucción o el interés puntual en el pasado. Sin embargo, la Antigüedad fue un elemento central en la formación y consolidación de las sociedades medievales islámicas. Al-Andalus es un ejemplo de ello. Las fuentes evidencian un proceso de recepción no exento de contradicciones y especificidades: se constata una recuperación y reinterpretación de la Antigüedad que alcanza su cenit en el siglo X, coincidiendo con la instauración del Califato Omeya de Córdoba. En este periodo se traduce al árabe la obra de Paulo Orosio, se elabora una nueva narrativa sobre el pasado preislámico escrita por Aḥmad al-Rāzī (m. 955), y se reutilizan e interpretan una serie de antigüedades (sarcófagos y estatuas romanas) en la ciudad de Madīnat al-Zahrā'. Este proceso de recepción documentado en al-Andalus es singular: se trata de un fenómeno excepcional por su carácter multifacético (atestiguado tanto en fuentes escritas como en vestigios materiales, vinculado a la construcción de legitimidad, memoria e identidad, y perceptible a nivel político y social), transcultural (en la medida en que la Antigüedad se combina e interpreta a partir de otras referencias culturales árabo-islámicas) y por su trascendencia posterior (la huella de este proceso puede rastrearse hasta el siglo XVII).

Palabras clave: Al-Andalus, Cádiz, Califato, Madīnat al-Zahrā', Omeyas, Orosio, Sagunto.





Abstract

The study of the reception of antiquity in Islamic contexts has traditionally been analysed from binary perspectives, pointing to either destruction or occasional interest in the past. However, antiquity was a central element in the formation and consolidation of medieval Islamic societies. Al-Andalus is a case study. The sources indicate a reception process not without its contradictions and specificities: there is a recovery and reinterpretation of antiquity that reached its zenith in the 10th century, coinciding with the establishment of the Umayyad Caliphate of Córdoba. During this period, Paulo Orosio's work was translated into Arabic, a new narrative of the pre-Islamic past was produced, written by Aḥmad al-Rāzī (d. 955), and a number of antiquities (Roman sarcophagi and statues) were reused and reinterpreted in the city of Madīnat al-Zahrā'. This documented reception process in al-Andalus is unique: it is an exceptional phenomenon due to its multifaceted nature (attested both in written sources and in material remains, linked to the construction of legitimacy, memory, and identity, and perceptible at a political and social level), transcultural aspects (antiquity is combined and reinterpreted based on other Arabic-Islamic cultural references), and its later transcendence (its legacy can be traced back to the 17th century).

Keywords: Al-Andalus, Cádiz, Madīnat al-Zahrā', Orosius, Sagunto, Umayyad.



Autor

Jorge Elices Ocón  

Contratado Ramón y Cajal, Instituto de Historia, Centro Superior de Investigaciones Científicas, España. Doctor en Historia Antigua por la Universidad Autónoma y la Universidad Complutense de Madrid.

Recibido: 31 de enero del 2024

Aceptado: 18 de junio del 2024



Introducción

La recepción de la antigüedad en contextos islámicos

La tradicional descripción del Islam como una religión iconoclasta, que rechaza todo lo que la precede, ha llevado a diversos investigadores a considerar la recepción de la Antigüedad en las sociedades islámicas como un escenario secundario caracterizado por el desinterés y la destrucción del pasado¹. Lejos de desaparecer, este discurso orientalista ha sido retomado recientemente a raíz de la destrucción del patrimonio a cargo de grupos islámicos radicalizados, primero con la demolición de las estatuas de Buda en Bamiyan en 2001, y hace apenas unos años con la destrucción del patrimonio en Palmira o Mosul a cargo de DAESH. Sin embargo, incluso estos casos de destrucción no son lo que parecen a simple vista². Más allá del respeto o la barbarie, las dos categorías habituales con las que se define la recepción islámica de la Antigüedad, las evidencias textuales y arqueológicas permiten observar un proceso de recepción complejo, no exento de contradicciones. El término *Jahiliyya*, literalmente *Época de la Ignorancia*, designa al pasado preislámico como un periodo caracterizado por el desconocimiento del Islam, el paganismo y la idolatría³. Sin embargo, el pasado ocupa un lugar destacado en la historiografía arabo-islámica medieval como origen e historia del monoteísmo, lo que en última instancia permite explicar el triunfo del Islam⁴. Así mismo, el pasado preislámico constituye el repositorio por excelencia de referencias y lecciones didácticas o morales⁵. Las ruinas de la Antigüedad, como las pirámides, los acueductos o las estatuas, son consideradas como *maravillas* (*‘ağā’ib*), aquellos vestigios o elementos que causan fascinación y no pueden explicarse de forma satisfactoria con simples palabras. Además, estos vestigios del pasado (*‘atār*) remiten a Dios y a su creación, orden o cosmos, y son testimonio de su grandeza y juicio divino sobre las personas y pueblos⁶. Igualmente, las fuentes árabes insisten en que el encuentro con la Antigüedad siempre tiene un aliciente y una moraleja o lección. *‘Ibar* es un término coránico (pl. de *‘ibrab*) que significa literalmente *lecciones o consideraciones de carácter didáctico*. Se puede extraer, al exponerse a las ruinas y a las preguntas y reacciones que estas evocan, acerca del paso del tiempo, lo efímero de lo material y la historia humana. El término aparece en la famosa obra de Ibn Jaldūn, el *Kitāb al-‘Ibar*, dedicado precisamente a la historia de las sociedades antiguas (árabes y no árabes)⁷.

¹ Keppel Archibald Cameron Creswell, “The lawfulness of Painting in Islam”, *Ars Islamica* Vol. 11-12 (1946): 165-6; Bruce Trigger, *A History of Archaeological Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 44.

² Jorge Elices, *Antigüedad y legitimación política en la Alta Edad Media peninsular (siglos VIII-X)* (Sevilla: Universidad de Sevilla, 2021), 38-40.

³ Jorge Elices, *Respeto o Barbarie: el islam ante la Antigüedad de al-Andalus a DAESH* (Madrid: Marcial Pons, 2020), 25-51.

⁴ Marco Di Branco, *Storie arabe di Greci e di Romani. La Grecia e Roma negli storici arabi medieval* (Pisa: PLUS-Pisa University Press, 2009), 24.

⁵ Roy Mottahedeh, “Some Islamic Views of the Pre-Islamic Past”, *Harvard Middle Eastern and Islamic Review* Vol. 01: no. 01 (1994): 23.

⁶ Persis Berlekamp, *Wonder, Image, and Cosmos in Medieval Islam* (New Haven: Yale University Press, 2011), 24; Stephennie Mulder, “Introduction”, en *Imagining Antiquity in Islamic Societies*, editado por Stephennie Mulder (Bristol-Chicago: Intellect Ltd, 2022), 17.

⁷ Stephennie Mulder, “Introduction”, 7-18.





La complejidad del proceso de recepción de la Antigüedad en el Islam no se reduce únicamente a estas contradicciones. Tampoco puede ser reducido a una mera continuidad de procesos anteriores o a una copia de fenómenos documentados en otras sociedades contemporáneas. Las sociedades islámicas atesoraron una forma específica o particular de percibir, recibir y reelaborar el pasado que todavía no ha sido abordada como tal. Términos como *continuatio*, *translatio* o *revival*, aplicados a las sociedades cristianas medievales o modernas en su relación con la Antigüedad, están dotados de una carga ideológica y vinculados a un contexto cultural muy particular que no parece adecuarse del todo a la realidad documentada en las sociedades islámicas, tal y como señalaré más adelante⁸. Por último, lejos de ser entidades homogéneas e inmutables, tanto la Antigüedad como las sociedades islámicas se deben entender como construcciones dinámicas y multiculturales, de tal manera que el encuentro entre ambas siempre adopta la forma de una definición y transformación recíproca. Los estudios de recepción y memoria permiten abordar este aspecto en concreto y además permiten analizar y distinguir escenarios y casos de estudio singulares dentro del propio contexto islámico: este sería el caso de Egipto y el pasado faraónico, Irán y el pasado aqueménida o sasánida.

El propósito de mi contribución es evidenciar las contradicciones y especificidades del proceso de recepción de la Antigüedad en el mundo islámico, ahondando en la península ibérica como un escenario singular⁹. Tras la conquista islámica del 711, Hispania albergó la formación de una sociedad islámica multicultural. Al-Andalus se gestó en la frontera del mundo islámico y en contacto con otras culturas, con una historia política única (una antigua dinastía califal proveniente de Oriente, los Omeyyas, controló la región por varios siglos, y fue luego sucedida por diversas dinastías locales y norteafricanas) y un contexto cultural singular dentro del mundo islámico (una tradición latina y visigoda que contrasta con el griego como lengua predominante en el Mediterráneo oriental). En este contexto singular, se constata un proceso de recuperación y reinterpretación de la Antigüedad que cabe definir como excepcional por su carácter multifacético (que afecta por igual a fuentes escritas y a vestigios materiales de la Antigüedad), transcultural (en la medida en que los vestigios clásicos son combinados o reinterpretados a partir de otras referencias culturales, locales o importadas, arabo-islámicas o no) y por su trascendencia posterior (la huella de este proceso se extendió más allá de la posterior conquista cristiana de todo el territorio musulmán en la península en 1492).

El proceso de recepción que me propongo analizar engloba así diferentes fases de ruptura o recuperación de la Antigüedad a lo largo de casi ocho siglos (en términos políticos, desde el 711 al 1492). Incluye también un momento de inflexión muy claro, el siglo X, que coincide con la proclamación del Califato Omeya (929-1031). Para analizar todo ello, voy a trazar un análisis diacrónico, transcultural e interdisciplinar, señalando cambios y continuidades en un proceso de *longue durée*, considerando las conexiones transculturales (árabes, cristianas o judías), y analizando


⁸ Susana Calvo, "Spolia and Classical Revivals in Legitimacy Discourses: From Cordoba to the Mamluk Mosques of Cairo", en *Artistic and Cultural Dialogues in the Late Medieval Mediterranean*, editado por María Marcos Cobaleda (Cham: Palgrave Macmillan, 2021), 57-78.

⁹ Ya he considerado antes esta singularidad de al-Andalus en: Jorge Elices, *Respeto o Barbarie*, 79-86. Ahora me propongo ahondar en ello, determinando sus causas y consecuencias más allá del contexto omeya.





también la documentación textual y material disponible. Para facilitar la exposición de los argumentos, voy a adoptar una estructura cronológica, que permite contextualizar los procesos de recepción, distinguiendo fases y características, y estudiar casos de estudio particulares.



Del olvido a la recuperación: el pasado en el presente

La conquista del reino visigodo por las tropas de Ṭāriq b. Ziyād y Mūsà b. Nuşayr asentó las bases para la formación de una nueva sociedad islámica en el extremo occidental del Mediterráneo, lejos no obstante del corazón político y religioso del mundo islámico. El impacto de la conquista se dejó sentir desde el primer momento y en todo el territorio. Al-Andalus fue la última región conquistada por el Islam en el siglo VIII, donde de alguna manera los procesos de conquista y aculturación son más complejos y rápidos¹⁰. Las evidencias arqueológicas son buena muestra de ello, como atestigua la necrópolis islámica temprana en la Plaza del Castillo en Pamplona (Navarra)¹¹. La idea de ruptura, sin embargo, no obliga a desconsiderar la continuidad de elementos preislámicos. Las primeras crónicas redactadas tras la conquista, la *Crónica del 741* y la *Crónica del 754*, fueron escritas en latín y continuaban el modelo y la crónica de San Isidoro de Sevilla (m. 636). No obstante, incorporaban referencias a los conquistadores y a los primeros gobernadores de al-Andalus, empleando así también fuentes y tradiciones de origen oriental¹².

Las primeras transformaciones se documentan en Córdoba, la capital de al-Andalus. Los cambios se aceleraron a partir de la llegada en 756 de ‘Abd al-Raḥmān: este príncipe omeya había conseguido escapar de la caída y masacre de su familia en Damasco y encontró refugio en al-Andalus, estableciendo su propia dinastía. La construcción de la mezquita de Córdoba entre el 785 y 786 evidencia nuevos cambios políticos y religiosos. Para erigir este edificio se reutilizaron un amplio conjunto de piezas (capiteles, columnas, cimacios y basas) de distinta cronología y origen (piezas romanas, tardoantiguas y visigodas, provenientes de Córdoba y Mérida). Se trata de un caso extraordinario de reutilización que denota un proceso de selección y acopio de piezas (algo sin precedentes en la península hasta entonces) destinadas a la construcción de un edificio que obedece

¹⁰ Eduardo Manzano, *Conquistadores, Emires y Califas. Los Omeyas y la formación de al-Andalus* (Barcelona: Crítica, 2006), 29-186.

¹¹ María Paz De Miguel, “Gentes del Islam. Ritual funerario e historias de vida en la maqbara de Pamplona”, *Studia historica. Historia medieval* Vol. 38: no. 01, II (2020): 7-28.

¹² *Crónica del 741*, en *Corpus Scriptorum Mozarabiorum*, Vol. 1 (Madrid: Instituto de Nebrija, 1973), 7-14; *Crónica del 754* o *Crónica Mozárabe de 754*, editada y traducida por J. E. López Pereira (Zaragoza: Anubar, 1980); Rodrigo Furtado, “Isidore’s *Histories* in the Mozarabic scholarship of the eighth and early ninth centuries”, en *Ways of approaching knowledge in late antiquity and the early middle ages: Schools and Scholarship. Studia classica et mediaevalia*, editado por Paulo Farmhouse Alberto y David Paniagua (Nordhausen: Verlag Traugott Bautz, 2012), 264-287; Jorge Elices, *Antigüedad y legitimación*, 41-46.



tanto a objetivos prácticos como ideológicos¹³. Sin embargo, la reutilización del pasado en la mezquita de Córdoba no parece estar asociada a un discurso sobre la Antigüedad de al-Andalus, no al menos a su recuperación como tal, sino que responde a prácticas y discursos documentados en las mezquitas omeyas de Damasco o Jerusalén. La legitimidad, la memoria y la identidad que se construye entonces en al-Andalus ahonda así en el recuerdo de las construcciones orientales y en la conexión o legitimidad de los califas omeyas en Oriente¹⁴. Algo similar se desprende de la primera crónica escrita en árabe en la península de la que tenemos constancia. *El Libro de Historia (Kitāb al-Ta'rikh)* escrito por 'Abd al-Malik ibn Ḥabīb (d. 853) es una historia universal que comienza con la creación del mundo y la historia preislámica, mencionando a los profetas y destacando a Muhammad. Posteriormente, alude a los califas, a la conquista de la península y a los gobernadores de al-Andalus. No menciona en ningún caso a Grecia y Roma, pues los referentes políticos y religiosos son aquellos que remiten al contexto oriental y a la tradición coránica. Su interés está en explicar las causas de la conquista y las bases del dominio islámico y omeya en la península¹⁵.

La situación no cambió hasta mediados del siglo IX, a raíz del contexto político. La creciente arabización e islamización de la península, unida a una serie de reformas administrativas y centralizadoras impulsadas por los emires omeyas, generaron malestar en diversos sectores de la sociedad andalusí. Más allá de las diferencias religiosas, se trataba de una cuestión puramente política y económica: el control del espacio y los recursos¹⁶. Diversos sectores sociales volvieron sus ojos al pasado preislámico como una forma de explicar la realidad presente y su futuro inmediato. El propio Ibn Ḥabīb incluye en su obra una serie de referencias que aluden por primera vez a los reyes visigodos, al mismo tiempo que incluye una serie de profecías relativas al futuro del Islam en la península. Según indica, el número de emires en al-Andalus sería igual al número de reyes visigodos, de tal manera que el Islam quedaba abocado a una repetición del pasado preislámico¹⁷. Las comunidades cristianas de al-Andalus también buscaron referentes en el pasado.

Se ha apuntado a la elaboración de una primera narrativa de la historia romana y visigoda escrita por estas comunidades, donde era posible encuadrar acontecimientos y figuras destacadas de la historia de la Iglesia, reafirmando la identidad cristiana y otorgando así un sentido a la historia¹⁸. Eulogio y Álvaro de Córdoba trazan así un paralelismo entre los mártires cristianos de época romana y los cristianos que ahora estaban sometidos al dominio musulmán, recurriendo para ello a hagiografías y a la *Historia Eclesiástica* de Eusebio¹⁹. También se hicieron eco de diversas profecías,

¹³ Antonio Peña, *Estudio de la decoración arquitectónica romana y análisis del reaprovechamiento de material en la Mezquita Aljama de Córdoba* (Córdoba: Universidad de Córdoba, 2010).

¹⁴ Jorge Elices, *Antigüedad y legitimación*, 78-80.

¹⁵ Ibn Ḥabīb, *Kitāb al-Ta'rikh*, editado por Jorge Aguadé (Madrid: CSIC - Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, 1991); Jorge Elices y Eduardo Manzano, "Uses of the Past in Early Medieval Iberia (eighth-tenth centuries)", *Medieval Worlds* Vol. 10 (2019): 242.

¹⁶ Eduardo Manzano, *Conquistadores, Emires y Califas*, 317-359.

¹⁷ Ibn Ḥabīb, *Kitāb al-Ta'rikh*, no. 403.

¹⁸ Jorge Elices, *Antigüedad y legitimación*, 142-143.

¹⁹ La cita de la obra de Eusebio en "Eulogio, Memoriale Sanctorum: I, 21", en *Corpus Scriptorum Muzarabicorum*, compilado por Juan Gil (Madrid: Instituto Antonio de Nebrija, 1973), 386. Una lista completa de los mártires mencionados en *Corpus Scriptorum Muzarabicorum*, 739-742; Alvaro, "Vita Eulogii: 17", en *Corpus Scriptorum Muzarabicorum*, 341. Véase también Jamie Wood, "Persecution, Past and Present: Memorialising Martyrdom in Late Antique and Early Medieval Córdoba", *Al-Masaq* Vol. 27: no. 01 (2015): 41-60.





muy similares a las que incluye Ibn Ḥabīb, que servían para aludir a un futuro próximo en el que el cristianismo, y el latín, serían restaurados, según afirmaba el abad Sansón (m. 890)²⁰.

A nivel arqueológico, estas transformaciones también resultan perceptibles. A mediados del siglo IX, el malestar contra los omeyas se manifestó en una serie de revueltas contra la autoridad omeya. La ciudad de Mérida protagonizó una de ellas. Su importancia en el contexto peninsular no debe ser minusvalorada. En una carta, el emperador franco Luis el Piadoso, hijo de Carlomagno, animaba a los emeritenses a recuperar el prestigio y la libertad (antigua libertate vostra) que habían disfrutado en el pasado²¹. Cuando la ciudad fue finalmente sometida, el emir omeya decretó la demolición de las murallas y de la puerta principal de la ciudad. La puerta aparecía en las monedas romanas acuñadas con el nombre de la ciudad, Augusta Emerita, y era un símbolo de su pasado (Fig. 1). En su lugar, se reutilizó el material demolido para construir una nueva fortaleza que asegurase el control omeya. Así pues, la destrucción y reutilización selectiva de vestigios romanos sugiere que la memoria del pasado empezaba a considerarse significativa y las estrategias de recuerdo u olvido, ya fuera como *damnatio memoriae* o como reutilización de *spolia*²², eran empleadas por primera vez para comprender y cambiar tanto el pasado como el presente²³. En definitiva, el contexto del siglo IX es radicalmente distinto y va a exigir a los omeyas un cambio de postura con respecto a la Antigüedad y lo que esta podía aportar en términos de legitimidad, memoria e identidad.



**Figura 1. Moneda romana emitida en la ceca emeritense.
 Representación de la Puerta del Puente²⁴.**

²⁰ Sansón, “Apologeticum: 2, 7, 26-28”, en *Corpus Scriptorum Mozarabicorum*, 572.

²¹ Einhard, “Epistola 12”, en *Epistolae Karolini Aevi*, III, editada por K. Hampe (Berlín: Monumenta Germaniae Historica, 1899), 115-116; Eduardo Manzano, *Conquistadores, Emires y Califas. Los Omeyas y la formación de al-Andalus* (Barcelona: Crítica, 2006), 327-328; Jorge Elices, *Antigüedad y legitimación*, 165-166.

²² Dale Kinney, “Rape or Restitution of the Past? Interpreting Spolia”, en *The Art of Interpreting*, editado por S.C. Scott (University Park, PA: Penn State University Press, 1995), 52-67.

²³ Jorge Elices, *Antigüedad y legitimación*, 207-211.

²⁴ Ángel M. Felícísimo, *Moneda romana con la puerta de Mérida*, 2015, Museo Nacional de Arte Romano, consultado el 09 de septiembre de 2024, [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Moneda_romana_con_la_puerta_de_M%C3%A9rida_\(20230151455\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Moneda_romana_con_la_puerta_de_M%C3%A9rida_(20230151455).jpg).



Los califas y la antigüedad: legitimación, memoria e identidad

Cuando el emir ‘Abd al-Raḥmān III accedió al poder en el año 912, se enfrentaba a un panorama lleno de complicaciones. A las rebeliones en al-Andalus se sumaban la creciente audacia de los cristianos del norte peninsular y el peligro que entrañaba una nueva dinastía rival (chií) en el norte de África, los Fatimíes. Sin embargo, las transformaciones económicas, sociales y culturales operadas desde la conquista, junto con una nueva política que buscaba atraer aliados y castigar enemigos, acabaron por decantar la balanza a su favor. La proclamación del califato omeya en el año 929 tuvo una clara dimensión política y religiosa, muy notable a nivel peninsular y mediterráneo, no solo como consagración del triunfo, sino también como reafirmación, recuperando la memoria de los califas de Damasco frente a sus enemigos, cristianos o musulmanes, y como materialización de un proyecto propio para la península ibérica²⁵. En una circular enviada por ‘Abd al-Raḥmān III a sus gobernadores señala cuál era su proyecto: “que la gente [de al-Andalus] fuera una sola nación, obediente, tranquila, sometida y no soberana, gobernada y no gobernante”²⁶. Para conseguir estos objetivos, la Antigüedad se convirtió por primera vez en una fuente de conocimientos y autoridad. Lo significativo es que la iniciativa de los omeyas buscó de manera deliberada integrar y superar lo que se había hecho hasta entonces (tanto en un contexto local o cristiano, como en el resto del mundo islámico), creando un discurso propio sobre el pasado, ambicioso y con un legado posterior más importante de lo que cabría pensar en un principio. Dos obras evidencian este cambio tan significativo: el *Kitāb Hurūšiyūs*, es decir, la traducción árabe de Orosio, y el *Ta’rīj fī ajbār mulūk al-Andalus* (Historia de los reyes de al-Andalus) de Aḥmad al-Rāzī. Además, junto con estas dos obras, la evidencia arqueológica que mejor pone de manifiesto el discurso político e ideológico omeya es el conjunto de estatuas y sarcófagos reutilizados en la ciudad palatina de Madīnat al-Zahrā’.

El *Kitāb Hurūšiyūs*: una traducción única

El *Kitāb Hurūšiyūs* es una obra extraordinaria por diversos motivos. En primer lugar, tal y como han evidenciado diversos investigadores, la traducción fue el resultado de un trabajo colaborativo entre dos personajes: un cristiano, seguramente el juez de la comunidad cristiana cordobesa, Ḥaḥṣ b. Albar al-Qūṭī, que habría traducido el texto desde el original latino, y un musulmán, Qāsim b.

²⁵ Eduardo Manzano, *Conquistadores, Emires y Califas*, 363-469.

²⁶ Ibn Ḥayyān, *Muqtabis V*, editada por Pedro Chalmeta, Federico Corriente y Maḥmūd Ṣubḥ (Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1979), 142; Ibn Ḥayyān, *de Cordoba: Crónica del califa Abderrahman III an-Nasir entre los años 912 y 942 (al-Muqtabis V)* (Zaragoza: Anubar, 1981), 169.



Aṣḡbag, cliente de los omeyas y preceptor de ‘Abd al-Raḡmān III y de su hijo al-Ḥakam II, quien habría supervisado el texto árabe de la traducción, completada probablemente en el segundo cuarto del siglo X y destinada, según indican las fuentes, al príncipe al-Ḥakam²⁷. En segundo lugar, el *Kitāb Hurūṣīyūs* no es una mera traducción de una obra latina, sino toda una crónica autónoma que refunde textos diversos para completar y añadir nuevos datos a la obra de Orosio, continuando la narración hasta la conquista de la península ibérica. Entre estas fuentes utilizadas destacan obras tardoantiguas y visigodas: la *Crónica Mayor* de Isidoro y la Biblia son las principales referencias y, en menor medida, la *Cosmografía* de Julio Honorio, el *De viris illustribus* de San Jerónimo o las *Etimologías* y la *Historia de los godos* de San Isidoro. E incluso habría que añadir una o varias fuentes más todavía sin identificar que reportan algunas noticias puntuales sobre los emperadores romanos, sobre la historia de la Iglesia o sobre los hechos posteriores a Orosio²⁸. La lista de obras consultadas y la extensión del relato dan buena cuenta de la magnitud del proyecto de traducción que se llevó a cabo, diferente de cualquier otra obra escrita hasta entonces en el mundo islámico oriental. Autores como al-Ya‘qūbī (m. 897), al-Ṭabarī (m. 923) y al-Mas‘ūdī (m. 956-7) incluían referencias a la historia preislámica, a Grecia y Roma, pero siempre de forma parcial y secundaria con respecto al verdadero foco de interés: la historia bizantina y sasánida²⁹. Sin embargo, el *Kitāb Hurūṣīyūs*, con la visión providencialista de la historia presente en la obra de Orosio, ofrece un relato mucho más completo que ahonda justamente en la Antigüedad y su legado en al-Andalus. Su traducción obedece, pues, a un objetivo que conjuga lo pragmático y lo ideológico. Más allá de un mero entretenimiento o un interés puntual, la traducción de Orosio al árabe evidencia un verdadero proyecto de recuperación del pasado patrocinado por los omeyas, con vistas a construir una nueva legitimidad, identidad y memoria en la que el pasado cobraba sentido en el presente³⁰.

Aḡmad al-Rāzī: un historiador visionario

La obra de Aḡmad al-Rāzī (m. 955) es algo posterior a la traducción de Orosio, dado que el historiador cordobés la utilizó como una de sus fuentes. Perteneciente a una familia de historiadores de origen iraní vinculados a la corte omeya, Aḡmad al-Rāzī tuvo como maestro a Qāsim b. Aṣḡbag. Aunque su obra no se conserva y solo se conoce a partir de una larga tradición textual (en árabe, latín, portugués y castellano), esta es importante dentro de la historiografía por diversos motivos.

²⁷ Mayte Penelas, “Introducción”, en *Kitāb Hurūṣīyūs: traducción árabe de las "Historiae adversus paganos" de Orosio*, editado por Mayte Penelas (Madrid: CSIC, 2001), 33.

²⁸ *Ibid.*, 47-66; Mayte Penelas, “Fuentes no identificadas y contenidos no conservados del Libro 7 del Orosio árabe. Nuevos datos para su identificación”, en *Promissa nec aspera curans. Mélanges offerts à Madame le Professeur Marie-Thérèse Urvoy*, editado por Georgio Rahal y Heiz-Otto Luthé (Toulouse: Presses Universitaires de l’Institut Catholique, 2017), 753-780.

²⁹ Marco Di Branco, *Storie arabe di Greci e di Romani*, 112-143.

³⁰ Jorge Elices, *Antigüedad y legitimación*, 300-306.





Por un lado, su obra rompe con la historiografía escrita hasta el momento en Iberia. No se trata de una *continuatio* como eran la *Crónica del 741* y la *Crónica del 754*. Al igual que la historia de Ibn Ḥabīb, narra la historia desde la creación hasta el momento presente, pero se centra en la península ibérica como su objeto de atención. Comparte rasgos con la *Crónica Albeldense*, una crónica miscelánea escrita en el reino de Asturias en el 883 que contiene una descripción geográfica de Iberia y un breve relato de la historia romana, visigoda y astur, emparentado con el relato escrito por los cristianos andalusíes³¹. Sin embargo, la obra de Aḥmad al-Rāzī es mucho más completa y ambiciosa. Su esquema tripartito (descripción de la península, historia preislámica e historia de al-Andalus) solo se encuentra en obras escritas con mucha posterioridad: la *Historiae Rebus Hispaniae* del arzobispo Jiménez de Rada y la *Estoria de España* de Alfonso X. Al mismo tiempo, la obra del historiador cordobés es similar a la escrita anteriormente por Ibn ‘Abd al-Ḥakam (m. c. 871), centrada en la historia de Egipto. Con ella comparte el esquema tripartito³². Sin embargo, el pasado faraónico constituía un pasado propio fácilmente reconocible en sus ruinas, con reconocida fama previa y con un nexo o vínculo con la historia islámica evidente, pues en el Corán se alude tanto a la figura de Faraón como a las pirámides. La historia clásica y local a la que alude Aḥmad al-Rāzī (mencionando figuras como Hércules, Viriato, Augusto o Adriano) era netamente exógena y desconocida hasta la fecha, sin una clara tradición previa a la que recurrir como fuente y sin una conexión con la tradición coránica que pudiera justificar su significado y valor para el al-Andalus del siglo X.

Por otro lado, la obra del historiador cordobés aúna fuentes y tradiciones textuales muy diversas entre las que destacan tradiciones coránicas y orientales, así como fuentes latinas locales, entre ellas el texto escrito por los cristianos andalusíes que fue utilizado también por la *Crónica Albeldense*, y otras fuentes complementarias, entre ellas las crónicas de Jerónimo e Isidoro de Sevilla. Además, Aḥmad al-Rāzī incorporó referencias provenientes de las propias fuentes materiales y de las ruinas visibles en al-Andalus, a las que hizo referencia para ilustrar o argumentar su narrativa, mencionando así el teatro de Sagunto, una inscripción latina en Mérida y miliarios con inscripciones relativas a Julio César³³. Un ejemplo puede ilustrar el complejo proceso de recepción llevado a cabo por Aḥmad al-Rāzī. Un texto, elaborado con toda probabilidad por el historiador, aunque recogido por un autor posterior, alude al origen del topónimo “al-Andalus”:

Se cuenta que en la antigüedad su nombre era Iberia (*Ibāriya*), del río Ebro (*wādī Abra*); luego se le llamó Bética (*Baṭīqa*), del río Betis (*Biṭā*), que es el río de Córdoba; posteriormente se le llamó Hispania (*Iṣbāniya*) por un personaje que fue su gobernante en el pasado y cuyo nombre era *Iṣbān*. También se dice que se llama *Iṣbān* por un pueblo de ese nombre que la habitó en el principio de los tiempos, a orillas y en la región del río [el Guadalquivir]. Algunos dicen que su nombre es en realidad

³¹ *Crónicas asturianas* (Oviedo: Universidad de Oviedo, 1986), 153-188, 223-263.

³² Ibn ‘Abd al-Ḥakam, *Conquete de l’Afrique du Nord et de l’Espagne (Futūḥ Miṣr wa-l-Magrib)* (Argel: Éditions Carbonel, 1948).

³³ Acerca de la obra de Aḥmad al-Rāzī: Jorge Elices, *Antigüedad y legitimación*, 306-321.





Hesperia (*Išbariya*), de *Išbariš* [por Hespéros], es una estrella conocida como la Roja. Más tarde, recibió el nombre de al-Andalus, por los *al-Andalīs* que vivían allí, como se dirá más adelante³⁴.

Lo significativo es que el texto recupera los nombres antiguos de *Iberia*, *Hesperia* o *Hispania*, que toma de las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla³⁵, aludiendo también a pueblos míticos como los *Išbān* o los *Andaluš*, vinculados tanto a una tradición local como oriental, mencionada tanto por Isidoro y la *Crónica Albeldense*³⁶, como por Ibn Ḥabīb y otros autores orientales, que asocian este topónimo con la ciudad de Isfahán (*Išbahān*), de donde serían originarios los *Išbān*³⁷. El resultado es muy significativo: la península es en este texto el centro del discurso histórico en el que convergen diferentes memorias e identidades. Aḥmad al-Rāzī aunó así tradiciones árabes y no árabes, islámicas y preislámicas, construyendo un nuevo relato reelaborado y reinterpretado de acuerdo a la realidad y los intereses del proyecto califal que buscaba (como ya señalé) “que la gente [de al-Andalus] fuera una sola nación, obediente, tranquila, sometida y no soberana, gobernada y no gobernante”³⁸.

Madīnat al-Zahrā': la memoria en piedra

El conjunto de antigüedades reutilizadas en la ciudad palatina de Madīnat al-Zahrā' es realmente significativo tanto por su número (más de treinta piezas entre sarcófagos figurados, no figurados y estatuas) como por su calidad (realizados en mármol de canteras griegas y en talleres de Roma en la mayoría de los casos)³⁹. Aunque existen casos de reutilización similares atestiguados en los palacios de los califas omeyas de Damasco, así como sarcófagos que, según las fuentes árabes, decoraban con anterioridad el alcázar de los omeyas en Córdoba, lo cierto es que no hay un conjunto tan significativo de piezas reutilizado en un contexto islámico. Madīnat al-Zahrā' es, pues, un caso extraordinario, sin paralelos reales en un contexto local, peninsular o incluso mediterráneo, según he podido comprobar hasta ahora.

³⁴ Al-Bakrī, *Kitāb al-Masālik wa-l-mamālik* (Túnez: Al-Dar al-'Arabiyya li-l-Kitāb, 1992), II, 1487; Al-Bakrī, *Geografía de España (Kitāb al-Masālik wa-l-mamālik)* (Zaragoza: Anubar, 1982), 15.

³⁵ *Hispania prius ab Ibero amne Iberia nuncupata, postea ab Hispalo Hispania cognominata est. Ipsa est vera Hesperia ab Hespero stella occidentali dicta* en Isidoro, *Etimologías*, XIV, IV, 28); *Hispani ab Ibero amne primum Iberi, postea ab Hispalo Hispani cognominati sunt* en *Ibid.*, IX, 2, 109; *Baetis fluvius, qui et Baeticae provinciae nomen dedit* en *Ibid.*, XII, 98, 1.

³⁶ *Ibid.*, IX, 2, 109; *Crónica Albeldense*, II: *Spania prius ab Ibero amne Iberia nuncupata, postea ab Ispalo Spania cognominata est. Ipsa est vere Esperia ab Espero stella occidentali dicta*.

³⁷ Ibn Ḥabīb, *Kitāb al-tarīj*, no. 397; Ibn Jurdaḡbah, *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik* (Leiden: Brill, 1967), 6; al-Mas'ūdī, *Murūj* (Beirut/Paris: Publications de l'Université Libanaise, 1956): I, no. 398, no. 410 y II, no. 747.

³⁸ Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* V, 142; Ibn Ḥayyān, *de Cordoba*, 169. Véase también Jorge Elices, *Antigüedad y legitimación*, 328.

³⁹ José Beltrán Fortes, “La colección arqueológica de época romana aparecida en Madinat al-Zahra”, *Cuadernos de Madinat al-Zahra* Vol. 02 (1988-90): 109-126.





Estas piezas han sido objeto de estudio por diversos investigadores. La mayoría de los sarcófagos podrían proceder de las propias necrópolis de Córdoba, aunque también cabe pensar en la posibilidad de que algunas de las piezas procedieran de otros enclaves como Mérida⁴⁰. La función de estos sarcófagos reutilizados fue eminentemente decorativa y estética. Fueron utilizados como pilas de agua, algo que resulta evidente a la vista de las perforaciones que presentan muchos de ellos, utilizadas como desagüe, así como por las fuentes escritas, que aluden a ellos justamente como fuentes. Gracias a la labor de los arqueólogos y restauradores, se ha podido documentar también la localización exacta de muchos de ellos: 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 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, en consonancia con la disposición de las salas y su preeminencia dentro del palacio (Fig. 2)⁴¹. El conjunto de estatuas, si bien es más reducido, no es por ello menos importante: un busto, una *berma* que representa a Hércules-niño, el fragmento de un retrato masculino y la cabeza de un retrato femenino, datado en el siglo III, localizado en la explanada frontera al Pórtico. En este caso, las fuentes escritas solo aluden a una estatua femenina, situada sobre la puerta principal de la ciudad de Madīnat al-Zahrā', identificada en un texto tardío como un talismán que representaba a Venus⁴².

Susana Calvo Capilla ha planteado la hipótesis de que la reutilización de estas piezas esté relacionada con determinados espacios consagrados al saber (biblioteca, educación de los príncipes, astronomía), donde serían consideradas como “alegorías del Saber de los Antiguos”⁴³. Esta hipótesis, pese a ser ciertamente sugestiva, obvia la amplia distribución de sarcófagos y estatuas en toda la ciudad palatina, tanto en estancias privadas como públicas y de uso administrativo, tal y como ha atestiguado Antonio Vallejo. En mi opinión, la reutilización responde claramente a un proyecto de legitimación y poder, pero se trataría tanto de un proceso pasivo de revival, donde las antigüedades aludirían al poder y el prestigio de un Otro, los Antiguos, como de un proceso activo en el que las piezas eran identificadas con distintos personajes de la historia islámica y no islámica, las historias relatadas por el Kitāb Hurūšiyūs y por Aḥmad al-Rāzī, y evocaban memorias e identidades propias, relativas a los califas omeyas y a la historia de Iberia y al-Andalus. Hércules (*Hirqal*) es mencionado en un poema de época califal, y junto con Alejandro Magno (*Iskandar*), sirve para ensalzar las victorias militares de Muḥammad ibn Abī 'Āmir, más conocido como Almanzor (*al-Manṣūr*)⁴⁴. De este modo, más allá de simples spolia con una función meramente constructiva, los sarcófagos y estatuas tendrían un propósito narrativo y didáctico, apelando tanto

⁴⁰ Antonio Vallejo, *La ciudad califal de Madīnat al-Zahrā': arqueología de su excavación* (Córdoba: Almuzara, 2010), 116.

⁴¹ *Ibid.*, 237-238.

⁴² Ibn 'Idārī, *Kitāb al-bayān al-mugrib fī ajbār al-Andalus wa l-Magrib* (Leiden: Brill, 1948-1951), III, 14; Jorge Elices, *Antigüedad y legitimación*, 352.

⁴³ Susana Calvo, “Madīnat al-Zahrā' y la observación del tiempo: El renacer de la Antigüedad Clásica en la Córdoba del siglo X”, *Anales de Historia del Arte* Vol. 22: no. 02 (2013): 158; Susana Calvo, “The Reuse of Classical Antiquity in the Palace of Madīnat al-Zahra and Its Role in the Construction of Caliphal Legitimacy”, *Muqarnas*, Vol. 31, no. 01 (2014): 24-25, se refiere a los sarcófagos y estatuas reutilizados como 'referencias visuales a la antigüedad clásica'.

⁴⁴ Al-Maqqarī, *Nafḥ al-ṭib min gusn al-Andalus al-ratīb* (Beirut: Dār Ṣādir, 1968): III, 189.





a individuos como a grupos de distinto origen y cultura, entre los que se encontraban los embajadores cristianos o musulmanes que acudían hasta el califa, y evocando no solo el pasado, sino el presente y el futuro, en consonancia con el proyecto omeya. Como memorias en piedra, las antigüedades de Madīnat al-Zahrā’ eran un eslabón más del discurso de legitimación omeya⁴⁵.



Figura 2. Sarcófago de Meleagro y la caza del jabalí de Calidón reconstruido⁴⁶.

La persistencia de la Antigüedad: descomposición, olvidos y recuerdos

El siglo X constituye el momento de máximo esplendor político y cultural del califato. Durante los reinados de ‘Abd al-Raḥmān III (912-961), su hijo al-Ḥakam II (961-976) y su nieto Hišām II (976-1009), la dinastía omeya controlaba la política peninsular; los reyes cristianos aguardaban para

⁴⁵ Jorge Elices, “Escultura Clásica em Madīnat al-Zahrā’. *Exemplum et spolia* no contexto islámico”, *Heródoto* Vol. 05: no. 02 (2020): 99-132; Jorge Elices, *Antigüedad y legitimación*, 348-354

⁴⁶ Jorge Elices Ocón, 2021, Conjunto Arqueológico Madīnat al-Zahrā’/Junta de Andalucía].





ser recibidos en audiencia en Madīnat al-Zahrā' y el califato se había convertido en un estado hegemónico. La estructura del estado, sin embargo, contaba con una serie de problemas que se agudizaron durante la segunda mitad del siglo X y acabaron por desatar un final anticipado e inesperado para muchos. A la muerte del califa al-Ḥakam II en el año 976, Almanzor consiguió hacerse con las riendas del estado, desplazando al califa Hišām II al papel de mero títere. La hegemonía política y militar se mantuvo hasta la muerte de Almanzor en el año 1002 y el posterior asesinato de sus hijos y sucesores. En el año 1009, la muerte del último de ellos desató un conflicto político y social que sería el preludeo de una nueva *fitna*, una ola de inestabilidad que acabaría por destruir finalmente el califato en el año 1031⁴⁷. Lo significativo es que, con la caída y descomposición del califato de Córdoba, se produjo también un cambio que debe ser destacado: el uso del pasado preislámico fue netamente diferente al del siglo X. Ciertamente, la antigüedad y sus ruinas continuaron siendo consideradas como “maravillas” (*‘aḡā’ib*). Los autores tardíos se refirieron con atención a los acueductos de Mérida, al teatro de Sagunto o a estatuas clásicas. Por lo tanto, no desapareció el interés y la consideración por las antigüedades, su valoración en base a criterios estéticos e incluso proto-anticuarios, o su inclusión en la realidad de al-Andalus como parte de la ciudad islámica y motivo de orgullo para su población. Lo que sí desapareció en los siglos posteriores fue la referencia al pasado como recurso político y de legitimación de primer orden⁴⁸.

Durante el siglo XI, al-Andalus se fragmentó en un conjunto de pequeños reinos taifas. De algún modo, la fragmentación política de al-Andalus se evidencia también en el tipo de referencias textuales que encontramos en las fuentes: una marcada dependencia de la historiografía califal, descompuesta a su vez en una nueva perspectiva eminentemente local, centrada en la historia, orígenes y principales ruinas o maravillas de Sevilla, Toledo o Zaragoza, como nuevas capitales de los reinos taifas. Aquellos detalles que ya habían sido resaltados por el *Kitāb Hurūšiyūs* y por Aḥmad al-Rāzī, como el origen hispano de Trajano y Adriano, nacidos en Itálica, se repiten en la historiografía local asociada a la historia de Sevilla y aún eran significativos⁴⁹. Viriato, un tal Antonius y Julio César aparecen igualmente retratados en la historia referente a Toledo⁵⁰, y Octavio Augusto vuelve a aparecer como fundador y constructor de Zaragoza⁵¹. Sin embargo, otras referencias y figuras, como Hércules, cayeron en el olvido. Los autores tardíos que sí lo mencionan lo hacen aludiendo al Ídolo de Cádiz, un monumento que había sido asociado con las Columnas de Hércules y con una estatua que representaría la efigie del propio héroe griego portando diversos objetos en sus manos, identificados como una llave, un látigo o un libro. Con ello, estos autores tardíos copian y amplían los detalles ya apuntados en el siglo X⁵². Sin embargo, aquellos autores tardíos que no tuvieron acceso al *Kitāb Hurūšiyūs* o a la obra de Aḥmad al-Rāzī prefieren omitir el

⁴⁷ Eduardo Manzano, *Conquistadores, Emires y Califas*, 471-503.

⁴⁸ Jorge Elices, *Antigüedad y legitimación*, 395-396.

⁴⁹ Al-‘Uḏrī, *Tarṣī’ al-ajbār* (Madrid: Instituto Egipcio de Estudios Islámicos de Madrid, 1965), 97; al-Bakrī, *Kitāb al-Masālik wa-l-mamālik*, II, 1514; Al-Bakrī, *Geografía de España*, 31-32; *Crónica del Moro Rasis* (Madrid: Cátedra, 1975), 176-177.

⁵⁰ Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* V, 180; Ibn Ḥayyān, *de Cordoba*, 206-207; *Crónica del Moro Rasis*, 159-163.

⁵¹ Al-‘Uḏrī, *Tarṣī’ al-ajbār*, 9.

⁵² Orosio, *Historiarum adversus paganos libri septem*, I, 2, 7; *Kitāb Hurūšiyūs*, 21, no. 15; al-Bakrī, *Kitāb al-Masālik wa-l-mamālik*, II, 1496; Al-Bakrī, *Geografía de España*, 20.





nombre de Hércules y, en su lugar, elaboran nuevos relatos con otros personajes, una señal inequívoca de que el pasado sigue siendo una referencia importante, aunque el clasicismo o el gusto anticuario del siglo X ya no tenga más sentido⁵³.

Liberada del corsé del discurso califal, la antigüedad durante la época taifa (1031-1090), almorávide (1090-1147) y almohade (r. 1147-1248) se convierte en una herramienta más flexible, evocada de múltiples formas y en diferentes formatos. Las ruinas y los antiguos aparecen así en la poesía, fascinando no solo a los califas sino también a visitantes y locales, y evocan una reflexión personal en la que las memorias de lo antiguo y lo islámico, lo intelectual y lo popular, se entremezclan. Varios ejemplos pueden ilustrar este cambio de registro. Una noticia de Ibn ‘Abd al-Barr (m. 463/1071) se refiere al Ídolo de Cádiz en estos términos:

“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 (*Šaḍuna*). De él se ocuparon los antiguos (*al-‘Awa’il*), y luego los historiadores musulmanes (*ahl al-ujbār*) 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 Abū ‘Uṭmān al-Šaḍunī, el cual dijo dirigiéndose a uno de los alcaides de Sidonia, cuando este 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 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”⁵⁴.

⁵³ Al-Garnāṭī, *Tuhfat al-albāb*, editado por G. Ferrand (Paris: Éditions La Découverte, 1925), 69-70; Al-Garnāṭī, *Tuhfat al-albāb (El Regalo de los espíritus)*, traducción de A. Ramos (Madrid: CSIC, 1990), 46-47: alude en su lugar a Alejandro Magno como artífice del Ídolo.

⁵⁴ Ibn ‘Abd al-Barr, *Bahyat al-mayalis*, III, 180-1 en Juan Abellán, *El Cádiz islámico a través de sus textos* (Cádiz: Universidad de Cádiz, 2005), 55-56. Sobre el Ídolo de Cádiz: Jorge Elices, *Respeto o Barbarie: el islam ante la Antigüedad de al-Andalus a DAESH* (Madrid: Marcial Pons, 2020), 152-159.





Otro ejemplo hace referencia al teatro de Sagunto (Fig. 3). En 1191, Şafwān ibn Idrīs, un joven poeta y secretario del emir de Murcia, realizó un viaje a Sagunto acompañado de varios amigos. Şafwān recogió sus impresiones del viaje en su obra *Epístola del viaje y del alto en el camino*, donde describe de manera poética los paisajes y ciudades que visitó. Entre ellas destaca Sagunto (Murviedro en época islámica), a la que define como la “Madre de las Maravillas”. Su relato de la visita al teatro romano, aunque incompleto, es de sumo interés:

Recorrimos con la vista en él un templo colosal y una figura tan perfecta con su adorno correspondiente [... ..] Igual que nos contó el Corán sobre la Torre de Hāmān. [... ..], 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; ningún comentario acerca de él satisface, únicamente presenciándolo, y menos que esto es una estrella en un cielo y una gota en un mar [... ..] ¿Cuántas veces los romanos (*Rūm*) lo frecuentaron en reuniones?. Dijeron [los viajeros, los guías] que el teatro (*mal’ab*) era algo extraordinario, y les contesté que sí, pero que ahora lo ocupan los caballos del viento y la pertinaz lluvia⁵⁵.

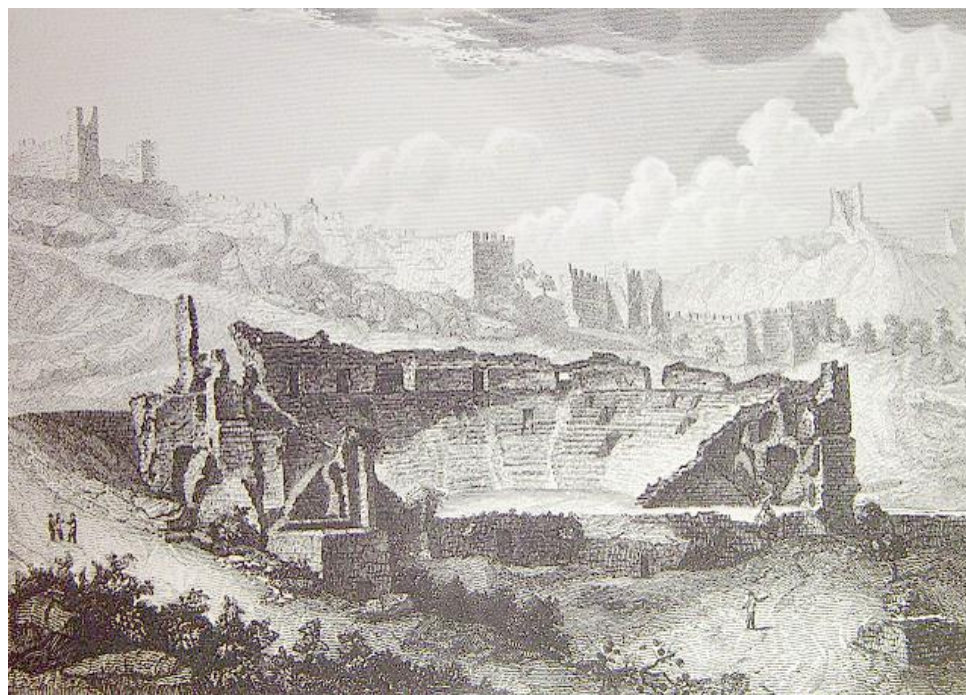


Figura 3. Teatro de Sagunto⁵⁶.

⁵⁵ Şafwān b. Idrīs, *Adīb al-Andalus Abu Babr al-Tayyibī: ‘umr qasir wa-‘ata’ gazir* (Casablanca: Matba’at al-Nayah al-Yadida, 1999), 187-188, citado en Jasim Alubudi, “Dos viajes inéditos de Şafwān b. Idrīs”, *Sbarq al-Andalus. Estudios mudéjares y moriscos* Vol. 10-11 (1993-1994): 223-225.

⁵⁶ *Las glorias nacionales: grande historia universal de todos los reinos, provincias, islas y colonias de la Monarquía Española, desde los tiempos primitivos hasta el año de 1852*. (Madrid-Barcelona: Imprenta de Luis Tasso, 1852-1854).





La descripción del teatro que hace Şafwān es un tanto confusa, aunque comparte elementos con autores previos de los siglos X y XI⁵⁷. Define el teatro como un edificio colosal que destaca por su monumentalidad. Identifica su función como un lugar de reuniones y de entretenimiento, un teatro (*mal'ab*), obra de los romanos (*Rūm*). Şafwān se deleita en la comparación entre el pasado y el presente y ahonda en el estado de las ruinas decadentes. Insiste en que la belleza y lo enigmático del lugar se revelan “únicamente presenciándolo”. La comparación entre el teatro y la torre de Hāmān es especialmente interesante. La torre aparece mencionada en el Corán. Según el relato, Faraón, un 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 este mentía⁵⁸. La reinterpretación se construye a partir de lo visual, basándose en la similitud formal entre el teatro y la torre, ambos edificios monumentales, construidos en gradas y con gran altura. En realidad, la referencia, lejos de catalogar el teatro como un vestigio extraño y propio de la *Jahiliyya*, equipara ambos monumentos y establece un nexo de unión entre ellos, integrando las ruinas dentro de un esquema religioso, cultural e histórico plenamente asumible a los ojos de un musulmán. Las memorias y el pasado se mezclan así para dar como resultado algo nuevo: una forma distinta de percibir y relacionarse con el pasado⁵⁹.

La antigüedad, como recurso de legitimación en al-Andalus, tal y como lo había sido en época califal, solo vuelve a aparecer en momentos concretos vinculados a la construcción de un nuevo poder y un nuevo discurso en la península. Faltan todavía estudios en este sentido, pero algunas evidencias resultan significativas. La impronta de la obra de Aḥmad al-Rāzī es muy notable, como ya señalé. Su influencia se detecta no solo en las obras y autores del siglo XI, sino que se prolonga hasta el siglo XVII. Lo más interesante en todo caso es que su recepción, y con ella el acceso a la antigüedad clásica como recurso de legitimación, reaparece en distintos momentos de la historia peninsular, recuperada al mismo tiempo por autores cristianos, musulmanes y judíos, que escriben en árabe, latín, portugués y castellano. Un primer episodio se documenta en los siglos XII y XIII. La *Crónica Pseudo-Isidoriana*, escrita en territorio cristiano en la primera mitad del siglo XII, en latín pero utilizando extensamente fuentes árabes y noticias tomadas de Aḥmad al-Rāzī⁶⁰, se debe asociar con otras dos obras ya mencionadas, dependientes también en buena medida de las fuentes árabes y de la obra de al-Rāzī: la *Historiae Rebus Hispaniae* del arzobispo Jiménez de Rada y la *Estoria de España* de Alfonso X⁶¹. En al-Andalus, este proceso de recuperación de la antigüedad se ha apuntado también para el caso de Ibn Gālib, un autor de origen granadino, del siglo XII que incluye en su obra una descripción de Iberia y una serie de noticias sobre su historia preislámica.⁶² Su obra se ha puesto en relación con la de Aḥmad al-Rāzī, y ha sido enmarcada dentro del discurso y el

⁵⁷ Al-'Uḍrī, *Tarṣi' al-ajbār* (Madrid: Instituto Egipcio de Estudios Islámicos de Madrid, 1965), 19; *Crónica del Moro Rasis*, 36-37.

⁵⁸ Corán, *Sura* 28: 38 y 40: 36-7.

⁵⁹ Jorge Elices, *Respeto o Barbarie*, 140-144.

⁶⁰ *La chronica gothorum pseudo-isidoriana* (A Coruña: Toxosoutos, 2000).

⁶¹ Juan Carlos Ruiz Souza, “Rodrigo Jiménez de Rada y la valoración del patrimonio de al-Andalus como algo propio. Arabización e islamización”, *Anuario de Estudios Medievales* Vol. 51: no. 01 (2021): 269-301.

⁶² Ibn Gālib, “Kitāb Farḥat al-Anfus”, *Majallat Ma'had al-Majlutāt al-'Arabiya* (Revista del Instituto de Manuscritos Árabes de la Liga Árabe) Vol. 01: no. 02 (1955).





proyecto almohade⁶³. Curiosamente, los califas almohades acudieron tanto al pasado clásico como al pasado omeya en búsqueda de legitimación política y religiosa. En la construcción de la Giralda de Sevilla, el antiguo minarete de la mezquita, se emplearon capiteles “clásicos” de época califal, recuperados de Madīnat al-Zahrā’, así como varias inscripciones latinas reutilizadas, todavía visibles en la base del minarete (Fig. 4)⁶⁴. Incluso, la Antigüedad, tal y como fue moldeada por los califas omeyas, reaparece también entre las comunidades judías peninsulares donde también se alude a *Isbān* como un pueblo o una figura de la historia preislámica de al-Andalus, tal y como había hecho Aḥmad al-Rāzī⁶⁵.

Un segundo episodio de recuperación de la antigüedad a través de la obra del historiador cordobés correspondería a los siglos XIV y XV. La más significativa de estas obras es la denominada *Crónica del moro Rasis*, una crónica del siglo XV que es la traducción castellana de una primera versión portuguesa, realizada supuestamente sobre el original del historiador cordobés por encargo del rey portugués Dinis (1279-1325) y llevada a cabo por el clérigo Gil Pérez y un alarife o experto llamado Muḥammad⁶⁶. Casi contemporánea a esta crónica es esta otra: *Diker bilād al-Andalus*⁶⁷. Esta obra fue escrita por un autor desconocido, probablemente un magrebí, que vivió entre la segunda mitad del siglo XIV y el siglo XV. Al igual que Aḥmad al-Rāzī, la obra sitúa el foco de atención en la historia de la península, comenzando con una descripción geográfica, un relato de la historia preislámica y una historia de al-Andalus. A veces, la obra muestra gran similitud con la del historiador cordobés, mientras que en otras ocasiones incluye pasajes únicos y muy reelaborados. Menciona, por ejemplo, a varios Hércules a los que atribuye distintas hazañas, entre ellas la construcción del Ídolo de Cádiz, la derrota de las amazonas y la introducción en Iberia del árbol de la morera, necesario para la producción de seda⁶⁸. De nuevo, esta obra podría relacionarse con otro periodo de reafirmación del poder islámico en la península, liderado por la dinastía Nazarí de Granada o por la dinastía Meriní en el Norte de África.

⁶³ António Rei, “A Crónica do Mouro Rasis. Repositório do programa almóada de reconquista”, en *Del Nilo al Ebro. I Estudios sobre las fuentes de la conquista islámica*, editado por L.A. García Moreno et al. (Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá de Henares, 2010), 229-243.

⁶⁴ *Corpus Inscriptionum Latinarum*, II 1180 y 1183. Véase la referencia al conjunto de piezas romanas reutilizadas en: Enrique García Vargas et al., “Una nueva inscripción annonaria de Sevilla: M.Iulius Hermesianus, diffusor olei ad annonam Urbis”, *Habis* no. 32 (2001): 358.

⁶⁵ Moses ibn Yacob, *Kitāb al-Muḥāḍarab wal-Muḍakara* (Madrid: CSIC, 1985), 60.

⁶⁶ *Cronica del moro Rasis* (Madrid: Cátedra, 1975).

⁶⁷ *Diker bilād al-Andalus. Una descripción anónima de al-Andalus* (Madrid: CSIC, 1983).

⁶⁸ *Diker bilād al-Andalus*, 73 y 84-5/ trad., 67 y 90-92.





Figura 4. Inscripción romana (CIL II 1180) reutilizada en la base de la Giralda de Sevilla⁶⁹.

Finalmente, el último episodio a destacar tuvo lugar entre los siglos XVI y XVII. En el contexto del renacimiento y el humanismo, la obra de al-Rāzī fue conocida por el embajador marroquí al-Gassānī, que visitó la corte de Carlos II en 1690-91⁷⁰, y por numerosos estudiosos y anticuarios de los siglos XVII y XVIII que buscaban informaciones en la *Cronica del moro Rasis* para encumbrar los orígenes de algunas ciudades de la península ibérica⁷¹. En ese período, otro autor magrebí, al-Maqqarī (m. 1632), acudió a la obra de al-Rāzī, ya fuera de forma directa o indirecta, para elaborar una nueva crónica de la península ibérica que reproduce el mismo esquema trazado en el siglo X: descripción de Iberia, historia preislámica e historia de al-Andalus⁷². De este modo, la obra del historiador cordobés y su relato de la historia preislámica logró sobrevivir algunos siglos al redescubrimiento de la historiografía clásica y a la conformación de un discurso de identidad y

⁶⁹ Sergio David Cansado, *La cara olvidada de la Giralda*, Esa Sevilla, 14 de agosto de 2010, <https://esasevilla.blogspot.com/2010/08/la-cara-olvidada-de-la-giralda.html>

⁷⁰ Al-Gassānī, *Rihla al-naẓir fī fīkāk al-asīr*. *El viaje del visir para la liberación de los cautivos* (Tánger: Instituto General Franco para la Investigación Hispano-Árabe, 1949).

⁷¹ El manuscrito de la Biblioteca de Copenhague, estudiado por D. Catalán, es una elaboración a partir del texto de la *Cronica del Moro Rasis* junto con otras noticias e interpolaciones, llevada a cabo por Gabriel Rodríguez Escabias en el siglo XVII: véase *Cronica del Moro Rasis*, introd. xix-xxv.

⁷² Al-Maqqarī, *Nafḥ al-ṭīb min gusn al-Andalus al-ratīb* (Beirut: Dār Šādir, 1968).





memoria nacional durante estos siglos. Lo más significativo es que aquellos rasgos más característicos de la historiografía española del siglo XIX (la conquista de Hispania, la revuelta de Viriato, la pax instaurada por Augusto o el origen hispano de Trajano y Adriano) ya aparecían en la obra de Aḥmad al-Rāzī⁷³. Con ello, no solo resulta evidente el peso de la historiografía califal en la literatura posterior, sino, sobre todo, lo extraordinario que fue la invención del pasado realizada en el siglo X: una nueva memoria anclada en la antigüedad y en las ruinas y personajes de la historia de Hispania. La singularidad o esencia que la historiografía nacionalista española del XIX atribuía a los españoles como resultado de su historia no es sino una versión más completa y actualizada de un mito creado en al-Andalus, construido a partir de los retazos de la antigüedad que conservaron y adquirieron nuevos significados para los califas, poetas y viajeros andalusíes.



Consideraciones finales

El proceso de recepción de la Antigüedad en las sociedades islámicas medievales contiene características propias. Al-Andalus es un escenario singular y particularmente interesante para este tipo de estudio. Se trata de un proceso multifacético, que abarca tanto fuentes preislámicas escritas (como las obras de Orosio e Isidoro de Sevilla) como vestigios materiales (estatuas, sarcófagos, inscripciones). Ambos tipos de fuentes apuntan a un proceso de recuperación y reinterpretación del pasado que alcanza su máxima plenitud en el siglo X, cuando la Antigüedad se convierte en un elemento al servicio de los califas omeyas. La traducción al árabe de la obra de Paulo Orosio, la narrativa sobre el pasado preislámico escrita por Aḥmad al-Rāzī (m. 955), y la reutilización y reidentificación de sarcófagos y estatuas romanas en la ciudad de Madīnat al-Zahrā' obedecen a criterios pragmáticos e ideológicos, pero, sobre todo, buscan dar sentido y explicar la realidad de al-Andalus en el siglo X. Con ello, la Antigüedad se transforma, amoldándose al presente y al proyecto de los omeyas, ganando nuevos significados a medida que se combinan referencias a Iberia, Hispania o Hispan con otras tradiciones arabo-islámicas que aluden a su vez a Iṣbān o al-Andalīš.


Tras la caída del califato de Córdoba a comienzos del siglo XI, la Antigüedad desaparece como referente político peninsular (aunque es posible señalar algunos momentos en los que esta referencia vuelve a tener sentido). El pasado ya no resulta útil de la misma manera, pero pervive como referente social e identitario. Vestigios como el Ídolo de Cádiz o el Teatro de Sagunto son motivo de reflexión y reinterpretación en clave local e islámica, siendo visitados como “maravillas” de las que se pueden extraer lecciones sobre el paso del tiempo y la futilidad de lo material. Sin

⁷³ *Cronica del Moro Rasis*, 157-163, 169-170 y 176-177.



embargo, el logro de los omeyas y su proceso de recepción de la Antigüedad radica en su trascendencia última, pues perdura a posteriori, durante la época bajomedieval y moderna, y de forma transcultural, ya que se trasvasa incluso a otras tradiciones historiográficas, cristiana o judía, que también recurren a las fuentes andalusíes. El éxito de los omeyas, a pesar del fracaso de su proyecto político, fue este: la consagración del mito de la singularidad de la península ibérica, de su historia y de sus gentes, construido en realidad a partir de un proceso de recepción singular por la diversidad y disparidad de fuentes y referentes recabados, y que permitió construir, en última instancia, un relato sobre el pasado que resultó ser enormemente sólido, creíble, ambicioso y sugestivo para muchos.





Bibliografía

Fuentes primarias

Al-Bakrī, *Kitāb al-Masālik wa-l-mamālik*, editado por A.P. Van Leeuwen y A. Ferré, Túnez: Al-Dar al-'Arabiyya li-l-Kitab, 1992.

_____. *Geografía de España (Kitāb al-Masālik wa-l-mamālik)*, traducción de E. Vidal, Zaragoza: Anubar, 1982.

Corpus Scriptorum Mozarabicorum, ed. Juan Gil, Madrid: Instituto Antonio de Nebrija, 1973.

Crónica Albeldense, en Juan Gil, José Luis Moralejo y Juan Ignacio Ruiz de la Peña (eds.) *Crónicas asturianas*, Oviedo: Universidad de Oviedo, 1986: 153-188.

Cronica del moro Rasis editada por D. Catalán y M. S. De Andrés, Madrid: Cátedra, 1975.

Crónica Mozárabe de 754, ed. y trad. de J. E. López Pereira, Zaragoza, 1980; (red.) *Continuatio Isidoriana Hispana. Crónica mozárabe de 754*, León: Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 2009.

Ḍikr bilād al-Andalus. Una descripción anónima de al-Andalus, editada y traducida por L. Molina, Madrid: CSIC, 1983.

Epistolae Karolini Aevi, editado por K. Hampe, Monumenta Germaniae Historica, volume III, Berlín: Weidmann, 1899.

Al-Garnāṭī. *Tuhfat al-albāb*, editado por G. Ferrand, Paris: Éditions La Découverte, 1925.

_____. *Tuhfat al-albāb (El Regalo de los espíritus)*, traducción de A. Ramos, Madrid: CSIC, 1990.

Al-Gassānī. *Rihla al-wazīr fi fikāk al-asir. El viaje del visir para la liberación de los cautivos*, edición y traducción A., Bustani, Tánger: Instituto General Franco para la Investigación Hispano-Árabe, 1949.

Ibn 'Abd al-Barr. *Bahyat al-mayālis*, editado por M. M.al-Hawli, Beirut, 1986.

Ibn 'Abd al-Ḥakam. *Conquete de l'Afrique du Nord et de l'Espagne (Futuḥ Miṣr wa-l-Magrib)*, editada y traducida por A. Gateau, Alger, 1948.

Ibn Gālib. *Kitāb Farḥat al-Anfus*, editada por 'Abd al-Badī' Lutfī, en *Maḡallat Ma'bad al-Majtutāt al-'Arabiya (Revista del Instituto de Manuscritos Árabes de la Liga Árabe)* Vol. 1, nº 2 (1955).

Ibn Ḥabīb. *Kitāb al-ta'rij*, editado por Jorge Aguadé, Madrid: CSIC, 1991.



Ibn Ḥayyān. *Muqtabis* V, ed. Pedro Chalmeta, Federico Corriente y Maḥmūd Ṣubḥ, Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1979.

_____. *Ibn Ḥayyān, de Córdoba: Crónica del califa Abderrahman III an-Nasir entre los años 912 y 942 (al-Muqtabis V)*, traducción de M^a. Jesús Viguera y Federico Corriente, Zaragoza: Anubar, 1981.

Ibn ʿIdārī. *Kitāb al-bayān al-mugrib fī ajbār al-Andalus wa l-Magrib*, edición G. S. Colin y Évariste Lévi-Provençal. Leiden: Brill, 1948-1951.

Ibn Jurdaḡbah. *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik*, ed. Michael J. De Goeje, Leiden: Brill, 1967.

Isidoro de Sevilla. *Etimologías (Etymologiae)*, edición y traducción José Oroz Reta y Marcos A. Marcos Casquero, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1982.

Kitāb Hurūšyūs: traducción árabe de las "Historiae adversus paganos" de Orosio, edición de Mayte Penelas, Madrid: CSIC, 2001.

La chronica gothorum pseudo-isidoriana (ms. Paris BN 6113), editada y traducida por Fernando González Muñoz, A Coruña: Toxosoutos, 2000.

Al-Maqqarī. *Nafḥ al-ṭib min gusn al-Andalus al-ratib*, ed. I. Abbas, Beirut: Dār Ṣādir, 1968.

Al-Masʿūdī. *Murūj*, editado y traducido por B. De Meynard y P. De Courteille, 1861 (revisada por Ch. Pellat) Beirut/Paris: Publications de l'Université Libanaise, 1965-6.

Moses ibn Yacob. *Kitāb al-Muḥāḍarah wal-Muḍakara*, editado y traducido por M. Abumalham, Madrid: CSIC, 1985.

Orosio, Paulo. *Historiae adversus paganos: Histoires (contre les Païens)*, editado y traducido por Marie-Pierre Arnaud-Lindet, París, 1990.

Ṣafwān b. Idrīs. *Adīb al-Andalus Abu Babr al-Tuyibī: `umr qasir wa-`ata' gazir*, editado por Ibn Sarifa, Casablanca: Matbaʿat al-Nayah al-Yadida, 1999.

Al-ʿUḡrī. *Tarṣīʿ al-ajbār*, editado por A. A. al-Ahwanī, Madrid: Instituto Egipcio de Estudios Islámicos de Madrid, 1965.

Fuentes secundarias

Abellán, Juan. *El Cádiz islámico a través de sus textos*, Cádiz: Universidad de Cádiz, 2005.

Alubudī, Jasim. “Dos viajes inéditos de Ṣafwān b. Idrīs”, *Sharq al-Andalus. Estudios mudéjares y moriscos*, Vol. 10-11 (1993-1994): 211-244.

Beltrán Fortes, José. “La colección arqueológica de época romana aparecida en Madinat al-Zahra”, *Cuadernos de Madinat al-Zabra* Vol. 2 (1988-90): 109-126.





- Berlekamp, Persis. *Wonder, Image, and Cosmos in Medieval Islam*, New Haven: Yale University Press, 2011.
- Calvo Capilla, Susana, “Madīnat al-Zahrā’ y la observación del tiempo: El renacer de la Antigüedad Clásica en la Córdoba del siglo X”, *Anales de Historia del Arte* 22, 2 (2013): 131-160.
- _____. “The Reuse of Classical Antiquity in the Palace of Madīnat al-Zahra and Its Role in the Construction of Caliphal Legitimacy”, *Muqarnas*, Vol. 31, n° 1 (2014): 1-33.
- _____. “Spolia and Classical Revivals in Legitimacy Discourses: From Cordoba to the Mamluk Mosques of Cairo”. In: Marcos Cobaleda, M. (ed.), *Artistic and Cultural Dialogues in the Late Medieval Mediterranean*. Palgrave Macmillan, Cham, 2021, 57-78.
- Creswell, Keppel Archibald Cameron. “The lawfulness of Painting in Islam”, *Ars Islamica* Vol. 11-12: (1946): 165-6.
- De Miguel-Ibáñez, María Paz. “Gentes del Islam. Ritual funerario e historias de vida en la maqbara de Pamplona”, *Studia historica. Historia medieval*, Vol. 38, n° 1, II (2020): 7-28.
- Di Branco, Marco. *Storie arabe di Greci e di Romani. La Grecia e Roma negli storici arabi medieval* (Pisa: PLUS-Pisa University Press, 2009).
- Elices, Jorge. *Respeto o barbarie: el islam ante la Antigüedad de al-Andalus a DAESH*, Madrid: Marcial Pons, 2020.
- _____. “Escultura Clásica em Madīnat al-Zahrā’. *Exemplum et spolia* no contexto islâmico”, *Heródoto*, Vol. 5, n° 2 (2020): 99-132.
- _____. *Antigüedad y legitimación política en la Alta Edad Media peninsular (siglos VIII-X)*, Sevilla: Universidad de Sevilla, 2021.
- Elices, Jorge y Manzano, Eduardo. “Uses of the Past in Early Medieval Iberia (eighth-tenth centuries)”, *Medieval Worlds*, Vol. 10 (2019): 238-257.
- Furtado, Rodrigo. “Isidore’s Histories in the Mozarabic scholarship of the eighth and early ninth centuries”, en Paulo Farmhouse Alberto y David Paniagua (eds.), *Ways of approaching knowledge in late antiquity and the early middle ages: Schools and Scholarship. Studia classica et mediaevalia*. Bd 8. Nordhausen: Verlag Traugott Bautz, 2012: 264-287.
- García Vargas, Enrique, Romo Salas, Ana, Chic García, Genaro, Tabales Rodríguez, Miguel Ángel, “Una nueva inscripción annonaria de Sevilla: M.Iulius Hermesianus, diffusor olei ad annonam Urbis”, *Habis* 32 (2001), 353-374.
- Kinney, Dale. “Rape or Restitution of the Past? Interpreting Spolia.” en *The Art of Interpreting*, editado por S.C. Scott, University Park, PA: Penn State University Press, 1995: 52-67.
- Manzano, Eduardo, *Conquistadores, Emires y Califas. Los Omeyyas y la formación de al-Andalus*, Barcelona: Crítica, 2006.





- Mottahedeh, Roy. “Some Islamic Views of the Pre-Islamic Past”, *Harvard Middle Eastern and Islamic Review*, Vol. 1: n° 1 (1994): 17-26.
- Mulder, Stephennie. “Introducción”, en *Imagining Antiquity in Islamic Societies*, editado por Stephennie Mulder (Bristol–Chicago: Intellect Ltd, 2022): 1-32.
- Penelas, Mayte. “Fuentes no identificadas y contenidos no conservados del Libro 7 del Orosio árabe. Nuevos datos para su identificación”, en *Promissa nec aspera curans. Mélanges offerts à Madame le Professeur Marie-Thérèse Urvoy*, editado por Georgio Rahal y Heiz-Otto Luthe, Toulouse: Presses Universitaires de l'Institut Catholique, 2017: 753-780.
- Peña, Antonio. *Estudio de la decoración arquitectónica romana y análisis del reaprovechamiento de material en la Mezquita Aljama de Córdoba*, Córdoba: Universidad de Córdoba, 2010.
- Rei, António. “A Crónica do Mouro Rasis. Repositório do programa almóada de reconquista”, en *Del Nilo al Ebro. I Estudios sobre las fuentes de la conquista islámica*, editado por L.A. García Moreno, et al., Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá de Henares, 2010: 229-243.
- Bruce Trigger. *A History of Archaeological Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Vallejo, Antonio. *La ciudad califal de Madīnat al-Zabrā': arqueología de su excavación*, Córdoba: Almuzara, 2010.
- Wood, Jamie. “Persecution, Past and Present: Memorialising Martyrdom in Late Antique and Early Medieval Córdoba”, *Al-Masaq*, Vol. 27, n° 1 (2015): 41-60.

