2019

REVISTA HISTORIAS DEL ORBIS TERRARUM

ISSN 0718-7246, AÑO 2019, NÚM. 22

http://www.orbisterrarum.cl

El discurso de los califas sobre la antigüedad de al-Andalus

The caliphs's discourse regarding antiquity in al-Andalus

Jorge Elices Ocón*

Universidad Federal de São Paulo

Resumen: Este artículo evidencia cómo, tras la conquista islámica de la Península Ibérica, la antigüedad dejó de ser un elemento secundario y se convirtió en pieza clave del debate político y de la formación de distintos discursos de legitimación durante los siglos IX y X. En particular, el discurso de los califas de al-Andalus destaca por su atención a las fuentes clásicas y a la reutilización de antigüedades, adoptando un esquema y unas prácticas que resultaron complejas y "modernas". Mi contribución analiza las características esenciales de este discurso, sus principales evidencias documentales y los propósitos a los que atendía.

Palabras clave: al-Andalus, legitimación, Orosio, califas, antigüedad

Abstract: This article points out how, after the Islamic conquest of the Iberian Peninsula, antiquity was no longer a secondary element and played a key role in the political debate and in the formation of several discourses of legitimacy during the 9th and 10th centuries. In particular, the discourse of the caliphs of al-Andalus stands out for its interest in classical sources and in the reuse of antiquities, adopting a scheme and practices that were complex and "modern". My contribution analyses the essential characteristics of this discourse, its main documentary evidences and the purposes to which it attended.

Keywords: al-Andalus, legitimacy, Orosius, caliphs, antiquity

* Licenciado en Historia por la Universidad de Málaga (España), Máster en Historia y ciencias de la antigüedad y Doctor en Estudios del Mundo Antiguo (Universidad Complutense/Universidad Autónoma de Madrid). Actualmente desarrolla una investigación post-doctoral en la Universidad Federal de Sao Paulo (UNIFESP, Brasil). Contacto: jorge.elices.ocon@gmail.com

EL DISCURSO DE LOS CALIFAS SOBRE LA ANTIGÜEDAD DE AL-ANDALUS[1]

Jorge Elices Ocón
Universidad Federal de Sao Paulo

Los musulmanes invadieron la Península Ibérica en el 711 y, con una extraordinaria rapidez, las tropas comandadas por Ṭāriq b. Ziyād y Mūsà b. Nuṣayr se adueñaron de la práctica totalidad del territorio. Algunas ciudades como Sevilla y Mérida presentaron gran resistencia frente a los invasores y en la Tarraconense y Septimania los visigodos consiguieron todavía reorganizar sus fuerzas y plantear una breve resistencia en torno a la figura de un nuevo rey, Agila II (710-713/714). Sin embargo, las tropas conquistadoras, compuestas de beréberes y árabes, habían llegado para quedarse. Los acuerdos de capitulación, los pactos de clientela (*mawāli*) y los matrimonios suscritos entre la aristocracia visigoda y los más destacados líderes árabes y beréberes, fueron la forma en que los conquistadores consiguieron dominar rápida y fácilmente el territorio peninsular.[2]

En 714, cuando Mūsà marchó a Damasco para rendir cuentas ante el califa Walid I, su hijo ʻAbd al-ʻAzīz fue designado como gobernador (*walî*) de al-Andalus. Su gobierno

[1] Este artículo ha sido elaborado gracias a una beca FAPESP, del gobierno federal de Sao Paulo (FAPESP 2018/15102-7), en el marco de un proyecto de investigación post-doctoral centrado en las últimas estatuas clásicas de al-Andalus, con sede en la Universidad Federal de Sao Paulo (UNIfesp). El artículo condensa parte de la información estudiada en mi tesis doctoral, llevada cabo gracias a una beca del Gobierno de España (FPU12/03709) y que será publicada también en dos libros, actualmente en prensa.

[2] Sobre la conquista y formación de al-Andalus: Lévi-Provençal, Évariste, *España musulmana: hasta la caída del Califato de Córdoba: (711-1031 de J.C.)*, Espasa Calpe, Madrid, 1967; Guichard, Pierre, *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*, Barral Editores, Barcelona, 1976; Chalmeta, Pedro, *Invasión e islamización: La sumisión de Hispania y la formación de al-Andalus*, Colección al-Andalus, Maphre, Madrid, 1994; Acién Almansa, Manuel (1994): *Entre el feudalismo y el islam. Úmar ibn Ḥafṣun en los investigadores, en las fuentes y en la historia*, Jaén: Editorial Universidad de Jaén; Manzano Moreno, Eduardo, *Conquistadores, emires y califas: Los omeyas y la formación de al-Andalus*, Crítica, Barcelona, 2006, pp.29-53 y 166-186; Ibrahim, Tawfiq B. Hafif, "Nuevos documentos sobre la conquista Omeya de Hispania: los precintos de plomo", *Zona arqueológica*, 15, 711: arqueología e historia entre dos mundos, 2011, pp.147-164; *La conquista islámica de la Península Ibérica y la tergiversación del pasado*, Marcial Pons, Madrid, 2013, pp.149-171.

duró poco. Ya fuera a causa de las tensiones económicas y sociales entre los conquistadores, por las ambiciones del propio ‘Abd al-‘Azīz o por haberse convertido al cristianismo a instancias de su esposa, según apuntan algunas fuentes, acabó gestándose un complot contra él que terminó con su asesinato en Sevilla en la primavera de 716.[3] El nuevo gobernador de al-Andalus, designado por el califa omeya de Damasco, al-Ḥurr (716-719), restauró el orden y trasladó la capital de al-Andalus, de Sevilla a Córdoba. Además, se dirigió con sus tropas hacia la Tarraconense y sometió Pamplona y Barcelona. 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 un amplio territorio desde el Estrecho de Gibraltar hasta Samarcanda y Kabul.

En definitiva, lo que sucedió en los primeros años de la conquista da a entender que poco o nada importaba ya para los conquistadores el pasado preislámico, anterior a la conquista de la Península. El control era efectivo y no había ninguna resistencia. Sin embargo, el paso de las décadas demostraría todo lo contrario: ni el dominio musulmán era incontestable, ni la antigüedad era aquel legado confortable y fácil de asumir o hacer olvidar.

Mi contribución pretende evidenciar este cambio fundamental en al-Andalus y recuperar del olvido un discurso elaborado en el siglo X, evidente en las fuentes escritas y materiales, que recuperó y transformó la antigüedad para amoldarla al presente y construir con ella un estado nuevo y centralizado en la Península. Un proceso sin precedentes hasta entonces que no ha sido considerado como debería por la historiografía y que comienza con pequeños pasos, ya en el siglo VIII.

I- El pasado preislámico en el centro del debate político en al-Andalus

El primer cambio a destacar que se produjo en al-Andalus tuvo lugar a mediados del siglo VIII y estuvo ligado directamente a los acontecimientos de Oriente. Allí, los califas

[3] Hay que señalar que algunos autores apuntan que ‘Abd al-‘Azīz intentó restaurar el modelo monárquico del *Regnum Gothorum* por su propia cuenta, lo cual es ya de por sí interesante como “recuperación” de un pasado todavía cercano, aunque las circunstancias no están del todo claras. Ibn al-Qūṭiyya, *Ta’rīj*, 11/8; *Fath*, 43/31-2; Ibn ‘Iḏārī, *Bayān*, II, 24; al-Maqqarī, *Nafḥ*, I, 281.

omeyas, la dinastía reinante bajo la cual se había expandido el Islam, fue derrotada y derrocada en el año 750 por los Abbasíes. A instancias del nuevo califa, Abu al-'Abbás, toda la familia omeya fue asesinada, aprovechando la celebración de un banquete. Solo algunos miembros consiguieron escapar a ese destino, entre ellos un joven llamado 'Abd al-Rahman, nieto de Hišām ibn Abd al-Málik, el décimo califa omeya. Contando solo con la ayuda de un liberto, se las ingenió para escapar de los asesinos a sueldo y atravesar Siria, Palestina, Egipto y el norte de África, en busca de aliados. Finalmente, desembarcó en la Península y, con el apoyo de las tropas sirias y de sectores contrarios al gobernador Yûsuf ibn 'Abd al-Rahmân al-Fihrī entró en Córdoba en el año 756 e instauró su propia dinastía omeya en al-Andalus.

Aquello supuso un cambio significativo. Al-Andalus, aún formando parte del mundo islámico y reconociendo, aunque fuera nominalmente, la autoridad del califa abbasí de Bagdad, comenzó a conformarse como un estado islámico en base a una dinastía, la omeya, y un territorio, la Península Ibérica. A partir de entonces los gobernadores o emires omeyas comenzaron a implantar una estructura administrativa y fiscal completamente centralizada en Córdoba, que permitiera un control efectivo sobre todo el territorio 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 muy significativas.[4]

El objetivo era 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 y los poderosos linajes muladíes y mozárabes, cuya posición se debía a los pactos firmados durante la conquista islámica y que

[4] Makkī, Mahmud 'Ali, "Egipto y los orígenes de la historiografía arábigo-española" *Revista del Instituto de Estudios Islámicos de Madrid* 5, 1957, pp. 157–248 y "Ensayo sobre las aportaciones orientales en la España musulmana", *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid,* IX-X, 1961-1962, pp. 65-231 y XI-XII, (1963-1964), pp.7-140; Ramírez del Río, José, *La Orientalización de al-Andalus: Los días de los árabes en la Península Ibérica,* Universidad de Sevilla, Sevilla, 2002.

sancionaban de hecho los privilegios y la autonomía que habían disfrutado en época visigoda, tal y como ya puso de manifiesto M. Acién.[5]

Para cambiar la realidad política del país era necesario una completa reescritura del pasado, comenzando por narrar cómo había sido el final del reino visigodo de Toledo, quiénes habían tomado parte en ello y si las ciudades de Hispania habían sido conquistadas 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 beréberes.

De este modo, el pasado comienza a importar en términos de legitimidad y autoridad política en la Península. Según señalan los autores andalusíes, 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.[6]

En el relato de Ibn Ḥabīb los emires omeyas eran los únicos protagonistas de la historia y los únicos dueños de al-Andalus. Sin embargo, no todo el mundo estaba dispuesto a aceptar ese nuevo discurso. La segunda mitad del siglo IX estuvo marcada por una conflictividad sin precedentes en al-Andalus: una auténtica guerra civil o *fitna*, protagonizada mayoritariamente por ciudades y nobles de origen autóctono, aunque en ella también participaron cristianos, árabes y beréberes, que se rebelaron contra los emires. Era una situación nueva. El proyecto de los Omeyas en pro de un estado islámico centralizado, con un fisco y una administración en manos únicamente del emir de Córdoba, supuso un desafío al *status quo* del momento. La respuesta fue la sublevación. Los afectados rechazaron reconocer la autoridad del emir, le negaron los impuestos y tributos y

[5] Acién Almansa, Manuel (1994): *Entre el feudalismo y el islam. Úmar ibn Ḥafṣun en los investigadores, en las fuentes y en la historia*, Jaén: Editorial Universidad de Jaén; Manzano Moreno, Eduardo, *Conquistadores, emires y califas: Los omeyas y la formación de al-Andalus*, Crítica, Barcelona, 2006.
[6] Ibn Ḥabīb, *K. al-Ta'rīj*, pp. 137-183, nº 396. Manzano Moreno, Eduardo, *Conquistadores, emires y califas: Los omeyas y la formación de al-Andalus*, Crítica, Barcelona, 2006, pp.35-38.

proclamaron su independencia, organizando la defensa de sus territorios, estableciendo sus propias redes clientelares y encastillándose en fortalezas o *ḥuṣūn*.

La *fitna*, generalizada en toda la Península, evidencia la desarticulación de las estructuras visigodas en beneficio de un nuevo orden de acuerdo al poder islámico. El conflicto puso en tela de juicio la autoridad omeya, hasta el punto de que su desaparición parecía una cuestión más que probable. Los reinos cristianos tuvieron rienda suelta para consolidar su avance hasta el Duero y en el norte de África, una dinastía rival, la de los Fatimíes, había reclamado la dignidad califal. Los Fatimíes profesaban el chiísmo y alegaban ser descendientes directos de Mahoma, a través de su hija Fátima. Aquello suponía otro desafío, político y religioso para los Omeyas. De este modo, el protagonismo de los emires, que hasta entonces había sido indiscutible, pasó a ser contestado en todos los frentes.

El pasado preislámico, secundario hasta entonces en el discurso político y religioso, se convirtió en un arma arrojadiza y centro del debate dado que era un elemento fundamental para construir estas diferencias y elaborar un discurso político e identitario. Nuevos cambios se suceden en la Península y, con ello, surgen nuevos discursos. Por un lado, el discurso de los Omeyas, que se muestra entonces completamente desarticulado y debilitado. Por otro lado, la aparición de un nuevo y fuerte discurso "neovisigotista", que reclamaba la legitimidad de los reyes de Asturias para recuperar al-Andalus como descendientes de los reyes visigodos. Y finalmente, silenciado o deformado por las fuentes árabes y cristianas oficiales, cabe distinguir un tercer discurso centrado en el pasado: el de los rebeldes al estado omeya, basado en unos intereses comunes y auspiciado por un grupo muy concreto de rebeldes: algunas ciudades antiguas de Hispania y señores muladíes (*muwalladun*) que reclamaban su ascendencia autóctona y la memoria y el prestigio de sus antepasados visigodos.

Este discurso de los rebeldes es sin duda fundamental para entender los posteriores sucesos. Su éxito radica en la novedad y en lo temprano de su mensaje: era la primera vez que el pasado era elaborado y transformado de forma tan significativa para servir al presente. Ello determinó también la consolidación de las sublevaciones. Sin embargo, a principios del siglo X, la situación política, social y económica ya había cambiado. La

heterogeneidad que había caracterizado a al-Andalus hasta entonces dio paso a una marcada homogeneización, evidente en el registro material. La arabización y la islamización se impusieron poco a poco y determinaron el triunfo de los Omeyas y la victoria un estado islámico centralizado. En el norte, también los reinos cristianos consolidaron sus estructuras políticas y religiosas. La frontera entre unos y otros comienza a escenificarse. Los rebeldes ven disminuir su protagonismo en beneficio de estas dos entidades. El éxito de los reyes astures y de los Omeyas dependió en buena medida de la conformación de un discurso político, anclado en el pasado, más ambicioso y global que el de los rebeldes. Ambas entidades supieron apropiarse de este discurso rebelde y reelaborarlo en beneficio propio. El neovisigotismo reivindicaba el pasado visigodo como una herencia común del reino, más allá de la perspectiva local o genealógica adoptada por los rebeldes. Por su parte, los omeyas también supieron reaccionar. A comienzos del siglo X surge un nuevo discurso, extraordinariamente complejo, poderoso y "moderno". Es en este discurso donde vamos a centrar nuestra atención.

II- Del emirato al califato: en busca de un nuevo discurso sobre el pasado

Llegados al siglo X, los cambios políticos, sociales y económicos generan una realidad diferente, como ya he señalado. 'Abd al-Raḥmān III accedió al trono de los emires cordobeses en el año 300/912 y se enfrentaba a un panorama lleno de complicaciones. Inició rápidamente una serie de expediciones militares que le llevaron a retomar el control de las principales ciudades y territorios de al-Andalus y finalmente proclamarse califa en el año 316/929. El acto tenía una dimensión religiosa muy notable, en conexión con las corrientes proféticas que habían impulsado también al trono a los Fatimíes y con el recuerdo a los antepasados de los emires, los califas de Damasco. Sin embargo, la adopción del título tenía también una dimensión política y peninsular, marcada por la ocupación en el año 928 de la capital de los Banū Ḥafsūn.

El contraataque de los Omeyas también va a ir estar acompañado de un discurso político y de legitimación. Nuevos cambios eran necesarios y nada ilustra de forma tan clara el cambio que operado en al-Andalus como un elemento: en el siglo X aparecen

referencias provenientes de fuentes latinas, aludiendo a aquellas construcciones y monumentos que habrían sido obra de Hércules, Julio César, Octavio Augusto, Leovigildo o Recaredo.

La aparición de estas referencias tomadas de las fuentes clásicas constituye toda una novedad en la Península. Hasta entonces, las referencias procedían de las fuentes sagradas (*La Biblia* o *El Corán*) o eran tomadas a partir de fuentes y autores orientales. Tan solo las crónicas astures habían recurrido, con anterioridad, al uso de fuentes antiguas, especialmente a la obra de Isidoro de Sevilla. Los datos recopilados habían servido para, en el caso de la *Crónica Albeldense*, que condensa buena parte del discurso neo-visigotista astur, elaborar el sucinto relato de la historia de los reyes y emperadores romanos y del reino visigodo. Ahora, sin embargo, las fuentes árabes hacen acopio de múltiples fuentes clásicas, que seleccionan, traducen, comparan y complementan con otras noticias provenientes de la tradición local o de fuentes orientales, para componer un relato histórico mucho más completo y ambicioso.

Dos obras evidencian este cambio tan significativo: el *Kitāb Hurūšiyūs* y el *Ta'rīj fī ajbār mulūk al-Andalus* (*Historia de los reyes de al-Andalus*) de Aḥmad al-Rāzī. Ambas obras ponen de manifiesto la utilización de las fuentes clásicas e hispanas disponibles para elaborar, respectivamente, la historia universal y peninsular. Ambas fueron elaboradas en la ciudad de Córdoba, en contacto con la corte omeya, durante la primera mitad del siglo X, y ambas constituyen sendos pilares del nuevo discurso de legitimación del califato sustentado en el pasado.

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'*, mandada construir por 'Abd al-Raḥmān III. Se trata de un conjunto de piezas único en el mediterráneo medieval, tanto por su cantidad como por su calidad, y que debieron de ser halladas, seleccionadas, almacenadas y reutilizadas de acuerdo a un plan y un propósito muy claro. A diferencia de la reutilización de piezas en la mezquita de Córdoba, este conjunto fue reunido y reutilizado en época califal, no emiral, y no se trata de materiales constructivos más o menos

apreciados, como columnas o capiteles, sino de un destacado conjunto de sarcófagos lisos y figurados y varias estatuas.

2.1- El *Kitāb Hurūšiyūs*: una traducción única

Por lo que respecta al *Kitāb Hurūšiyūs*, estamos ante una obra extraordinaria por diversos motivos. El único manuscrito que se conserva se encuentra en la universidad de Columbia (Nueva York) y está incompleto. Sin embargo, gracias al índice del libro, sabemos que la obra no solo es una traducción del *Adversus paganos historiarum libri septem*, de Paulo Orosio, sino que los traductores continuaron el relato, narrando los hechos acaecidos en Oriente hasta la llegada al trono del emperador Heraclio I y luego relataban la conquista la península por las tropas de Ṭāriq b. Ziyād.[7]

La información acerca de las circunstancias en las que se llevó a cabo la traducción nos las proporcionan dos autores árabes: Ibn Ŷulŷul (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 ‘Abd al-Raḥmān III en el año 337/948-9 junto con un ejemplar en griego del libro de Dioscórides *De Materia Medica*. Por su parte, Ibn Jaldūn añade además que la obra fue traducida “para el omeya al-Ḥakam al-Mustanṣir [al-Ḥakam II] por el cadí de los cristianos y Qāsim b. Aṣbag” y posteriormente afirma que “la redactaron dos musulmanes que traducían para los califas musulmanes de Córdoba, hombres conocidos que compusieron la obra”.[8]

Como resulta evidente, las noticias resultan un tanto contradictorias. Varios investigadores han tratado de arrojar luz sobre ello. La hipótesis más convincente es la de Mayte Penelas, quien ha indicado que existen evidencias claras de que al menos uno de los

[7] Levi della Vida, Giorgio, “La traduzione araba delle Storie di Orosio”, *al-Andalus*, 19, 1954, pp.257-293; Molina, Luis, “Orosio y los geógrafos hispanomusulmanes”, *Al-Qantara*, 5, 1984, pp.63-92; *Kitāb Hurūšiyūs: traducción árabe de las "Historiae adversus paganos" de Orosio*, edición de Mayte Penelas, Madrid, 2001; Sahner, Christian, “From. Augustine to Islam: Translation and History in the Arabic. Orosius”, *Speculum* 88, 2013, pp.905-31.

[8] Ibn Ŷulŷul, *Ṭabaqāt al-aṭibba*, prólogo, p. k-k’/trad. Molina, Luis, “Orosio y los geógrafos hispanomusulmanes”, *Al-Qantara*, 5, 1984, p.67; Ibn Jaldūn, *Ta’rīj Ibn Jaldūn al-musammà bi-K. al-‘Ibar*, 1867, II, 88 y 197 y 1956, II, 169 y 401-2/trad. Molina, Luis, “Orosio y los geógrafos hispanomusulmanes”, *Al-Qantara*, 5, 1984, p.67.

traductores era cristiano. Éste sería el juez de los cristianos al que se refería Ibn Jaldūn y que, según argumenta, cabría identificar con Ḥafṣ b. Albar al-Qūṭī, autor también de otras traducciones árabes de obras teológicas cristianas y al que me referí en el anterior capítulo. Junto a él, Qāsim b. Aṣbag habría supervisado el texto árabe de la traducción, completada probablemente en el segundo cuarto del siglo X.[9]

Además, hay otras cosas claras que conviene tener en cuenta. Primero, que la traducción de Orosio es anterior a la obra de Aḥmad al-Rāzī (m. 344/955), puesto que éste la empleó en su propia obra. Segundo, que Qāsim b. Aṣbag fue *mawlà* de los omeyas, preceptor de ʻAbd al-Raḥmān III y al-Ḥakam II, y maestro del propio Aḥmad al-Rāzī. Y tercero, que la obra de Orosio, lejos de haber podido llegar por mar desde la lejana Constantinopla, era bien conocida en la Península y aparece mencionada por ejemplo en el catálogo de una de las bibliotecas mozárabes de la época conservado en el manuscrito *Escurialense R. II 18* (Ovetense).[10]

Hay otro aspecto en el «Orosio árabe» que hace de él una obra extraordinaria: 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. Entre estas fuentes utilizadas destacan obras tardoantiguas y visigodas. La *Cronica Maiora* 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 Gothorum* 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 Orosio. En cualquier caso, 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.[11]

[9] *Kitāb Hurūšiyūs: traducción árabe de las "Historiae adversus paganos" de Orosio*, edición de Mayte Penelas, Madrid, 2001, introd., p.33.
[10] En él se alude a unos *Libros Orosii*, en referencia a la *Historia adversus paganos* de Orosio.
[11] *Kitāb Hurūšiyūs: traducción árabe de las "Historiae adversus paganos" de Orosio*, edición de Mayte Penelas, Madrid, 2001, p.372, nº 223. Sobre las fuentes del *K. Hurūšiyūs: Kitāb Hurūšiyūs: traducción árabe de las "Historiae adversus paganos" de Orosio*, edición de Mayte Penelas, Madrid, 2001, pp.47-66.

2.2- Aḥmad al-Rāzī: un historiador visionario

Por su parte, la obra de Aḥmad al-Rāzī es una historia preislámica centrada en la Península Ibérica y es por ello una obra única y en cierto modo "visionaria" como vamos a ver. Se dividía 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 porque al-Rāzī hace de la Península Ibérica el centro de atención y el sujeto histórico de su obra. Un texto, que da comienzo a la obra de al-Rāzī evidencia con claridad esta idea. El texto alude al origen del nombre "al-Andalus" y se recuperaban los nombres antiguos de *Iberia*, *Hesperia* o *Hispania*, o se aludía a pueblos míticos como los *Išbān* o los *Andaluš*.

> 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.[12]

Este texto pone de manifiesto que la obra del historiador cordobés no es una «continuatio» de la obra de San Isidoro, como pueden ser consideradas la *Crónica arábigo-bizantina del 741* y la *Crónica Mozárabe del 754*, ni se centra en la historia de un pueblo, como hacía el propio Isidoro en su *Historias Gothorum*. Es algo nuevo y diferente. Sí resulta algo similar con respecto a la *Crónica Albeldense*. Ambas contienen una introducción geográfica y una relación de la historia de Roma y del reino visigodo. Sin embargo, la obra del cronista cordobés resulta mucho más ambiciosa y minuciosa, e incluye

[12] Al-Bakrī, *K. al-Masālik*, 1487/15 y trad. en Vallvé, Joaquín "Fuentes latinas de los geógrafos árabes", *al-Andalus*, 32, 1967, pp.252-3 y Ducène, Jean Charles "Al-Bakrī et les Étymologies d'Isidore de Séville", *Journal asiatique*, 297, 2, 2009, pp.390-1; Al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 32/4.

el relato de la historia prerromana, ausente en la crónica asturiana. En realidad, la obra de al-Rāzī está más próxima en su concepción a obras muy posteriores como la *Historiae Rebus Hispaniae* del arzobispo Jiménez de Rada y la *Estoria de España* de Alfonso X. Con ello, el historiador cordobés se adelantó tres siglos en la concepción política e histórica del territorio peninsular.[13]

Al-Andalus o la Península Ibérica es en este texto un "site of memories" y el centro del discurso histórico, centrado en determinar el origen del término al-Andalus. Sobre ello se han estipulado diversas hipótesis. No es mi intención aquí resolver el debate.[14] Me interesa incidir en que la referencia muestra un uso de las *Etimologias* de Isidoro de Sevilha, como ya fue apuntado por J. Vallvé e J.C Ducène y recupera todos los nombres antiguos de la Península Ibérica, mencionando también un rey llamado *Išbān* y un pueblo denominado *andalīš* o *andaluz*.[15] Considerando los diferentes medios de memoria (fuentes escritas, tradiciones orales, etc.) el texto elaborará una memoria particular del pasado preislámico de al-Andalus, cristalizada en este texto.[16]

La importancia y singularidad de la obra de al-Rāzī contrasta con los problemas que existen para identificarla. Si en el caso del *Kitāb Hurūšiyūs* decíamos que únicamente conservábamos un manuscrito incompleto, en este caso no podemos afirmar ni siquiera eso. Actualmente no se conoce ningún manuscrito original y solo se puede contar con la amplísima transmisión que tuvo la obra de al-Rāzī, abarcando cuatro tradiciones literarias

[13] Molina, Luis, "Reseña de Nicola Clarke, *The Muslim Conquest of Iberia: Medieval Arabic Narratives, Londres–New York, 2012*", *Al-Qantara*, 35-2, 2014, p.611 y García Sanjuán, Alejandro, "Territorio y formas de identidad colectiva en al-Andalus (siglos VIII-XV)", *Minervae Baeticae. Boletín de la Real Academia Sevillana de Buenas Letras*, 43, 2015, pp.123-144.

[14] Chalmeta, Pedro, *Invasión e islamización: La sumisión de Hispania y la formación de al-Andalus*, Colección al-Andalus, Maphre, Madrid, 1994, pp.24-26; García Sanjuán, Alejandro, "El significado geográfico del topónimo al-Andalus en las fuentes árabes", *Anuario de estudios medievales*, 33, 1, 2003, pp.3-36.

[15] *Hispania prius ab Ibero amne Iberia nuncupata, postea ab Hispalo Hipania cognominata est. Ipsa est vera Hesperia ab Hespero stella occidentali dicta* (Isidoro, *Etim.* XIV, IV, 28); *Hispani ab Ibero amne primum Iberi, postea ab Hispalo Hispani cognominati sunt* (Isidoro, *Etim.* IX, 2, 109); *Baetis fluvius, qui et Baeticae provinciae nomen dedit* (Isidoro, *Etim.* XII, 98, 1). Vallvé, Joaquín "Fuentes latinas de los geógrafos árabes", *al-Andalus*, 32, 1967, pp.241-260; Ducène, Jean Charles "Al-Bakrī et les Étymologies d'Isidore de Séville", *Journal asiatique*, 297, 2, 2009, pp.379-397.

[16] Nora, Pierre "Between Memory and History: Les lieux de mémoire", *Representations*, 26, 1989, pp.7-24; Basu, Laura, *Ned Kelly as Memory Dispositif: Media, Time, Power, and the Development of Australian Identities*, De Gruyter, Berlin and Boston, 2012, pp.1-18; Erll, Astrid y Rigney, Ann (eds.), *Mediation, Remediation, and the Dynamics of Cultural Memory*, De Gruyter¸ New York, 2009.

(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. 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 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 llamado Muḥammad.[17]

Estos problemas con respecto a la obra de al-Rāzī han generado algunas dudas sobre la autenticidad de la obra, que durante muchos años le fue negada, y sobre las fuentes empleadas por el historiador. En cuanto a las fuentes, el debate oscila 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 Bíclaro y la *Crónica mozárabe del 754*) o que se basó en una supuesta compilación mozárabe que aunaba estas noticias provenientes de las fuentes clásicas, la cual se limitó a copiar y utilizar esta obra.[18]

Lo que sí resulta claro es que el «Orosio árabe» fue una de las fuentes fundamentales del historiador cordobés, quién habría recurrido a la traducción árabe de manera directa. Sin embargo, algunas de las noticias incorporadas por al-Rāzī en su obra no se encuentran en el *Kitāb Hurūšiyūs* y parecen haber sido tomadas de la *Crónica* de San Jerónimo, las obras de Isidoro de Sevilla, la crónica de Juan de Bíclaro, la *Crónica del 754* o incluso de Tito Livio. Del mismo modo, el historiador cordobés no se conformó con copiar las noticias le pudieran interesar, sino que amplió la información recurriendo a nuevas fuentes y referencias, incorporando también tradiciones locales y noticias de

[17] *Crónica del moro Rasis, versión del ajbār mulūk al-andalus de ahmad ibn Muhammad ibn mūsà al-rāzī, 889-955; romanzada para el rey don dionís de Portugal hacia el 1300 por mahomad, alarife y gil Pérez, clérigo de don perianes porçel*, edición de Catalán, Diego y De Andrés, María Soledad, Cátedra, Madrid, 1975.

[18] Sánchez Albornoz, Claudio, "La *Crónica del moro Rasis* y la *Continuatio Hispana*", *Anales de la Universidad de Madrid*, Letras III, 3, 1934, pp.229-265; *Fuentes latinas de la historia romana de Rasis*, Buenos Aires, 1942; *Adiciones al estudio de la Crónica del moro Rasis*, Madrid, 1978; *Crónica del moro Rasis, versión del ajbār mulūk al-andalus de ahmad ibn Muhammad ibn mūsà al-rāzī, 889-955; romanzada para el rey don dionís de Portugal hacia el 1300 por mahomad, alarife y gil Pérez, clérigo de don perianes porçel*, edición de Catalán, Diego y De Andrés, María Soledad, Cátedra, Madrid, 1975, pp.xxix-lxi; *Kitāb Hurūšiyūs: traducción árabe de las "Historiae adversus paganos" de Orosio*, edición de Mayte Penelas, Madrid, 2001, introd., p.71.

hallazgos de inscripciones y estatuas que complementaban y refrendaban su relato de los hechos.

En este sentido, resulta particularmente llamativa la escasa o nula atención que han merecido las noticias árabes sobre el pasado preislámico en los estudios centrados en analizar los fundamentos de legitimación en los que se sustentó la autoridad omeya. Me refiero a trabajos como *L'idéologie omeyyade. La construction de la légitimité du Califat de Cordoue (Xe-XIe siècles)*, publicado en 1992 por Gabriel Martinez-Gros o *The Second Umayyad Caliphate. The Articulation of Caliphal Legitimacy in al-Andalus* escrito por Janine M. Safran en el año 2000. Ninguno de los dos estudios presta una esmerada atención a estas noticias árabes ni a fuentes fundamentales como el *Kitāb Hurūšiyūs* o la obra de Aḥmad al-Rāzī. Obvian precisamente 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.

2.3- Reutilizaciones en *Madīnat al-Zahrā'*: la memoria de las piedras

El conjunto de antigüedades reutilizadas en *Madīnat al-Zahrā'* alcanza actualmente la cifra de veinticinco sarcófagos, de los cuales, los figurados, datados entre mediados y segundo cuarto del siglo III d.C., ocupan por sus dimensiones y calidad un primer plano y son piezas excepcionales en el contexto hispánico. El conjunto de estatuas si bien es más reducido, no es por ello menos importante: un busto fue encontrado en el patio anexo a la *Dār al-ŷund*, un *herma* que representa a Hércules-niño y la cabeza de un retrato femenino datado en el siglo III, procedente de la explanada frontera al Pórtico.[19]

[19] Acerca de la colección de *Madīnat al-Zahrā'*: Beltrán Fortes, José "La colección arqueológica de época romana aparecida en Madinat al-Zahra", *Cuadernos de Madinat al-Zahra,* 2, 1988-90, pp.109-126; "Hermeraclae hispanos", *Estudios dedicados a Alberto Balil. In memorian,* Publicaciones Universidad de Málaga, Málaga, 1993, pp.163-174; *Los sarcófagos romanos de la Bética con decoración de tema pagano*, Publicaciones Universidad de Málaga Málaga¸ 1999; Beltrán Fortes, José, García, Miguel Ángel y Rodríguez Oliva, Pedro *Los sarcófagos romanos de Andalucía, Corpus de esculturas del Imperio Romano*, Tabularium, Murcia, 1, 3, 2006, pp. 126-144; Vallejo, Antonio *La ciudad califal de Madīnat al-Zahrā': arqueología de su excavación*, Almuzara, Córdoba, 2010; Calvo Capilla, Susana, "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), 2012, pp.131-160; "Ciencia y adab en el islam. Los espacios palatinos dedicados al saber",

El principal problema que se plantea a la hora de abordar el estudio de esta colección de antigüedades es el estado en el que se encontraron: los sarcófagos y las estatuas están completamente fragmentados. Fueron destruidos durante la revuelta beréber del año 400/1010 o quizás durante el periodo almohade (una noticia indica que el califa almohade ordenó arrancar una estatua en *Madīnat al-Zahrā'*).[20] Ello explicaría su estado actual. Los sarcófagos y estatuas fueron completamente destrozados, seguramente por manos inexpertas y no por motivos religiosos, sino con el simple propósito de obtener cal, puesto que todas las piezas (figuradas o no) presentan el mismo estado lamentable. Los fragmentos fueron localizados mayormente en las terrazas inferiores y en las alcantarillas, hasta donde habrían sido arrastrados por el agua de las lluvias.[21]

Pese a ello algunos sarcófagos («Meleagro y la caza del jabalí de Calidón» y la «Puerta del Hades») han podido ser reconstituidos y se conoce su función y emplazamiento en estancias y patios como pilas y fuentes de agua (nada se ha apuntado con respecto a las estatuas).[22] La tesis más difundida indica que fueron empleados como pilas de agua. Las fuentes árabes corroboran este punto con algunas referencias significativas, pero la clave de esta interpretación reside en las intervenciones que sufrieron los sarcófagos para ser empleados de este modo: han sido pulidos, restaurados parcialmente con estuco y presentan orificios en los laterales. 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 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.

Anales de Historia del Arte, 23, (II), 2013, pp.51-78; "The Reuse of Classical Antiquity in the Palace of Madīnat al-Zahra and Its Role in the Construction of Caliphal Legitimacy", *Muqarnas*, 31, 1, 2014, pp. 1-33.

[20] Ibn 'Iḏārī, *Bayān, Los Almohades*, ed. Huici Miranda, 1953, 158-9/trad. Maíllo, Felipe *La caída del Califato de Córdoba y los Reyes de Taifas*, Salamanca, 1993, p.64.

[21] Se ha apuntado a una serie de ejemplos que podrían haber sufrido "hipotéticos ataques musulmanes": Beltrán Fortes, José "La colección arqueológica de época romana aparecida en Madinat al-Zahra", *Cuadernos de Madinat al-Zahra,* 2, 1988-90, pp.111; Vallejo, Antonio *La ciudad califal de Madīnat al-Zahrā': arqueología de su excavación*, Almuzara, Córdoba, 2010, p.262, n. 92.

[22] Beltrán Fortes, José "La colección arqueológica de época romana aparecida en Madinat al-Zahra", *Cuadernos de Madinat al-Zahra,* 2, 1988-90, pp.111-3 y Lam. I, 2 y *Los sarcófagos romanos de la Bética con decoración de tema pagano*, Publicaciones Universidad de Málaga Málaga¸ 1999, p.37 y Vallejo, Antonio *La ciudad califal de Madīnat al-Zahrā': arqueología de su excavación*, Almuzara, Córdoba, 2010, pp.236-7 y 262-3, fig. 208.

La función de estos sarcófagos reutilizados fue eminentemente decorativa y estética. Sin embargo, Susana Calvo Capilla ha planteado una 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 determinados espacios consagrados al saber (biblioteca, educación de los príncipes, astronomía), donde serían considerados como «alegorías del Saber de los Antiguos». Esta 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 de uso administrativo, tal y como ha atestiguado Antonio Vallejo. En mi opinión, la reutilización de material preislámico en *Madīnat al-Zahrā'* responde a un «gusto anticuario» al que ya aludía José Beltrán, es decir, a un aprecio de las piezas por su belleza y antigüedad. Pero no es sólo eso. Recogen en piedra los logros y proezas de los antiguos a los que se desea imitar y son la expresión material del discurso ideológico y político del poder omeya durante el siglo X, del mismo modo que el relato de Aḥmad al-Rāzī es su expresión escrita.[23]

A diferencia de la mezquita de Córdoba, la reutilización parece obedecer a un nuevo «lenguaje del poder», como símbolo de prestigio y autoridad. El uso de piezas significativas parece quedar reservado al califa y no obedece a las necesidades constructivas, sino que evidencia la maduración de los procesos de búsqueda, selección y acopio de antigüedades a lo largo de todo al-Andalus. La reutilización responde claramente a un proyecto de legitimación y poder. No se trata de un proceso pasivo de recepción, recuperación o revival sino un proceso activo de apropiación, reinterpretación e islamización, vinculado a memorias culturas e identidades; y no estamos ante simples *spolia*, sino ante un caso extraordinario prácticas de anticuariado y pre-musealización, en el

[23] Calvo Capilla, Susana, "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), 2012, pp.131-160; "Ciencia y adab en el islam. Los espacios palatinos dedicados al saber", *Anales de Historia del Arte*, 23, (II), 2013, pp.51-78; "The Reuse of Classical Antiquity in the Palace of Madīnat al-Zahra and Its Role in the Construction of Caliphal Legitimacy", *Muqarnas*, 31, 1, 2014, pp. 1-33. 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.

sentido en el que ha defendido M. K. Wendy Shaw, aludiendo al propósito narrativo y didáctico que habrían tenido este tipo de reutilizaciones en el mundo islámico.[24]

Estas antigüedades tenían un propósito y un significado muy claro para aquellos que las contemplaban. La pista nos la proporcionan las propias noticias árabes. Por ejemplo, sabemos que varias estatuas y antigüedades egipcias fueron enviadas a Damasco después de la conquista de Egipto y se convirtieron en parte de la colección de los califas omeyas en Damasco. 'Umar I (99-101/717-720) solía mostrar su colección a sus invitados, reflexionando sobre su antigüedad y significado, explicando que estas estatuas serían en realidad seres humanos fosilizados en piedra como un castigo divino para el faraón de Moisés.[25]

La noticia pone de manifiesto que estas antigüedades cargaban con ellas historias, memorias e identidades que ofrecían un sentido para una audiencia culturalmente islámica. Por lo tanto, las antigüedades en *Madīnat al-Zahrā'* deberían haber sido reinterpretadas de manera similar, en relación con la cultura islámica del *adab*, como arqueotipos de buenas y malas virtudes y modelos o contra-modelos que no deberían ser imitados. Además, la colección en *Madīnat al-Zahrā'* tenía también la misma connotación que la de Umar I: era la colección de antigüedades del califa y ello habla también de su poder, conquistas y apropiaciones.

III- El propósito del discurso de los califas

¿Qué es lo que se busca con este tipo de noticias, obras y reutilizaciones? ¿Por qué dedicar tiempo y recursos a traducir y completar las *Historias* de Orosio, a buscar y reutilizar tantos sarcófagos o a elaborar una nueva y completa versión de la historia preislámica de al-Andalus? En definitiva, ¿cuál es el propósito del discurso de los califas?

[24] Shaw, Wendy *Possessors and Possessed. Museums, Archaeology, and the Visualization of History in the Late Ottoman Empire*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles, 2003, pp.38-9; Schnapp, Alain *et al. World Antiquarianism: comparative perspectives*, Getty Research Institute, Los Angeles, 2013.
[25] El Daly, Okasha, *Egyptology: The Missing Millennium, Ancient Egypt in Medieval Arabic Writings*, UCL Press, London, 2005, pp.41-2.

Lo que resulta claro es que durante el Califato, el pasado es utilizado siempre en función de las necesidades del presente y el discurso elaborado en este momento tiene dos orientaciones. En primer lugar, el discurso omeya está dirigido a sus enemigos, ya sea amenazas o rivales externos (los califatos abasíes, fatimí y las relaciones con otras potencias del mediterráneo) o enemigos peninsulares (los rebeldes y los reinos cristianos). Y en segundo lugar, el discurso omeya tiene también una lectura interna y propia que busca la construcción de una nueva legitimidad política que unifique y homogenice el pasado de al-Andalus del mismo modo que se ha conseguido unificar en el presente, una lectura que esté acorde a estas nuevas necesidades y a los cambios políticos experimentados, y que relaciona pasado y presente, Antiguos y Modernos, reyes de la antigüedad y emires y califas de al-Andalus. Ambas orientaciones del discurso, externa e interna, quedan unificadas en un solo propósito: construir en al-Andalus una nueva memoria, identidad y relación con el pasado que cimiente la construcción de una nueva comunidad y un nuevo estado califal.

De este modo, frente al "neovisigotismo" de los reyes astures, acuñado apenas unas décadas antes, Aḥmad al-Rāzī se propuso superar el relato ofrecido por las crónicas asturianas, apuntar más evidencias y detalles que demostraran un mejor conocimiento de la historia y que dieran la razón en su lucha a los omeyas, incidiendo en algunas ideas que dibujan una lectura de la historia preislámica que los beneficiaba. Por un lado, señala que la Península Ibérica ha sido siempre gobernada desde el sur y que las grandes capitales de los reinos y pueblos que habían dominado la Península estaban ahora bajo control musulmán: Itálica, Sevilla o Córdoba. Por otro lado, invisibiliza el norte peninsular, de donde apenas menciona ruinas, monumentos y ciudades antiguas y donde la antigüedad en todas sus facetas (historia, ciencias y ruinas) habría pasado de puntillas. Esta memoria, lejos de quedar recuperada, como sucede con otros episodios, es apagada y silenciada.

Frente al discurso rebelde, cabe destacar una serie de referencias sobre las que no se ha reparado hasta ahora. Todas ellas centran el discurso en la dicotomía rebeldía/lealtad y subrayan una idea común: los hispanos eran tradicionalmente rebeldes, traidores y belicosos frente sus gobernantes. La idea, curiosamente, no es nueva, sino que hunde sus raíces en las propias noticias de los autores clásicos como Estrabón o Apiano, que ya

incidieron en el estereotipo del bárbaro salvaje y belicoso, en referencia a cántabros o astures, contraponiéndolo al proceso de "romanización". Quizás no cabe pensar aquí en que los autores árabes conocían estas referencias clásicas, sino más bien que la memoria y el orgullo de una cierta resistencia frente a Roma todavía estaban presentes y la idea resultaba ahora conveniente para el discurso omeya, como lo había sido también para Roma antes.[26] De este modo, la idea de los hispanos como un pueblo insumiso queda reflejada en referencias a diversas ciudades como Écija, Zaragoza o Toledo.[27]

Esta última ciudad ejemplifica de algún modo este discurso, por ser la antigua capital visigoda y una de las ciudades más rebeldes frente a los Omeyas, hasta su sumisión final por 'Abd al-Raḥmān III en el año 308/932. La noticia además rescata la figura de Viriato (*Birbāṭ*) era "un sublevado de Lusitania (*Luyidānia*) de Mérida (*Mārida*)", que se hizo con el control de Toledo, y que desde allí consiguió vencer a los ejércitos romanos una y otra vez, hasta que finalmente fue traicionado por sus propios hombres. Por entonces, el hambre y la inestabilidad se habían extendido por la Península, la población se había encastillado, algo que nos recuerda deliberadamente la situación vivida durante la *fitna*. La figura de Viriato hace las veces de 'Umar ibn Ḥafṣūn o de Ibn Marwān al-Ŷillīqī, y Toledo es un eco de la inexpugnabilidad de Numancia. Incluso las fuentes árabes incluyen detalles como el hecho de que Viriato fue traicionado por sus propios hombres y su cabeza entregada a los romanos, un detalle este último que aparece repetido como *topos* en las noticias árabes referentes a diversos episodios de la *fitna* del siglo IX.[28]

---

[26] Por ejemplo, las noticias de Estrabón acerca de las mujeres cántabras han sido muy debatidas por la historiografía (III, 4, 17): Domínguez Monedero, Adolfo, "Reflexiones acerca de la sociedad hispana reflejada en la "Geografía" de Estrabón", *Lucentum*, 3, 1984, pp.201-218; González Ballesteros, Iván, "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*, 22, 2009, pp.249-260.

[27] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis*, V, 33 y 284/53 y 313; al-'Uḏrī, *Tarṣī*, 45/*La marca superior en la obra de al-'Uḏrī*, trad., De la Granja, Fernando, Zaragoza, 1966, p.48; al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, 53/20. En ambos casos, el castigo por la resistencia ofrecida a las tropas de 'Abd al-Raḥmān III fue la demolición total o parcial de las murallas de ambas ciudades.

[28] La conocida como "Jornada del Foso", que transcurre en Toledo en el año 181/797 es uno de estos episodios arquetípicos. 'Amrūs b. Yusuf consiguió acercarse con el control de la ciudad gracias a la traición de algunas familias, haciéndose con el control de la ciudad y organizando una matanza para acabar con los líderes y familias rebeldes: Ibn al-Qūṭiyya, *Ta'rīj*, 36-39/46-49; Ibn Ḥayyān, *Muqtabis*, II-I, 27-34; Ibn 'Iḏārī, *Bayān*, II, 24, 69-70/111-112. E. Manzano Moreno, "Oriental *Topoi* in Andalusian Historical Sources", *Arabica*, 39, 1992, pp. 42-58; M. Crego Gómez, "Análisis historiográfico de la Jornada del Foso", *Philologia hispalensis*, 26, 2012, pp. 7-29.

Tras la muerte de Viriato, la rebelión continuó en manos de un nuevo caudillo llamado *Antus* o *Antonius*, 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 de la ciudad durante cien años. Antonio habría conseguido derrotar incluso a Julio César, que habría osado asediar la ciudad, pero se habría visto abocado a levantar el asedio y a volver a Roma derrotado y humillado. Según indican los autores árabes:

> 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.[29]

Se trata pues de un relato un tanto confuso, que aúna fuentes clásicas con tradiciones y detalles de procedencia desconocida que no aparecen ni en Orosio, ni en otros autores clásicos, y que a veces resulta verosímil y otras veces, como en el caso de Julio César, tergiversa y cambia la historia a placer. El relato continúa después con el dominio de los reyes visigodos y menciona también el sometimiento temporal y efímero de Toledo, conseguido por Ṭāriq b. Ziyād o por ʻAbd al-Raḥmān I, hasta llegar finalmente a relatar la entrada triunfal de ʻAbd al-Raḥmān III.[30]

El propósito del nuevo discurso de los califas estaba dirigido pues contra enemigos. Sin embargo, el principal objetivo del discurso califal estaba orientado a construir una nueva realidad unívoca para al-Andalus, capaz de unificar el pasado de la misma forma que se había conseguido unificar el presente tras la *fitna*. Resulta fuerte y convincente porque alude a una memoria e identidad que apela al territorio, la Península Ibérica, y no a la ascendencia étnica o a la religión profesada.[31]

---

[29] *Rasis*, 153-9; *Ḏikr*, 30/36 y 91/98; Orosio, *Hist.* V, 4, 1-5, 12-4 y 7, 1-18 y *K. Hurūšiyūs*, 255 y 257, nº 5-7, 10 y 12 y 262-3, nº 28-32; *Crónica de Alfonso III*, *Rotense*, 13, 9; *Rasis*, 157-163; Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* V, 180-1/206-7.
[30] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* V, 186/212; Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* V, 214-5/239 e Ibn ʻIḏārī, *Bayān*, II, 207/343-4.
[31] Manzano Moreno, Eduardo, "Convertirse en un árabe. La etnicidad como discurso político en al- Andalus durante la época de los Omeyas" en Klaus Herbers y Nikolas Jaspert (eds.). *Grenzräume und Grenzüberschreitungen im Vergleich*, Akademie Verlag, Berlin, 2007.

La obra de Aḥmad al-Rāzī alude a la Península como el territorio en el que se habrían sucedido reyes y pueblos, aportando cada uno de ellos sus logros y virtudes, hasta alcanzar la época omeya. Esta es una idea muy moderna, como señalaba. La idea se repite en la historiografía hispana como modelo de interpretación y reescritura del pasado, no solo en la *Historiae Rebus Hispaniae* o en la *Estoria de España*, sino también y sobre todo en la historiografía de época moderna y contemporánea. Con esa perspectiva podemos valorar correctamente la innovación y modernidad que presenta el discurso elaborado por el historiador cordobés.[32]

La obra de Aḥmad al-Rāzī recoge además de forma clara el esquema ideológico que se quiere aplicar en al-Andalus. El relato del pasado preislámico adopta la forma de diferentes sucesos y eventos, protagonizados por distintos pueblos y reyes que han dado origen a las ciudades y monumentos de al-Andalus. Diferentes memorias, pasados y comunidades cuyos testimonios y evidencias son apagados o reelaborados de acuerdo a un discurso teleológico que lleva a la necesaria conquista islámica y triunfo de los califas omeyas. El resultado da forma a una nueva realidad, la del siglo X, una comunidad islámica con un pasado común y una sola lectura del mismo, una única memoria colectiva a la que recurrir, y una nueva identidad con la que identificarse.

En definitiva, los califas recuperan memorias olvidadas, como por ejemplo la de Hércules o Viriato, pero solo para reconfigurarla en beneficio propio. Su discurso ensambla e integra múltiples pasados, griego, púnico, prerromano, romano o visigodo, y los vincula a diferentes regiones, ciudades y protagonistas de al-Andalus, como Mérida, Toledo, Sevilla o Córdoba, con el fin de ofrecer un relato que ensalce únicamente el papel de los califas, y que olvide e invisibilice a los demás. Sus acciones buscan acopiarse de antigüedades y reconstruir otras, como sucede en *Madīnat al-Zahrā'*o en Córdoba, pero siempre se trata de una apropiación en beneficio propio con una única lectura posible.

[32] Vallvé, Joaquín "Fuentes latinas de los geógrafos árabes", *al-Andalus*, 32, 1967, p.259; *Crónica del moro Rasis, versión del ajbār mulūk al-andalus de ahmad ibn Muhammad ibn mūsà al-rāzī, 889-955; romanzada para el rey don dionís de Portugal hacia el 1300 por mahomad, alarife y gil Pérez, clérigo de don perianes porçel*, edición de Catalán, Diego y De Andrés, María Soledad, Cátedra, Madrid, 1975, introd. xxix-xxx; Molina, Luis, "Reseña de Nicola Clarke, *The Muslim Conquest of Iberia: Medieval Arabic Narratives, Londres–New York, 2012*", *Al-Qantara*, 35-2, 2014, p.611.

El discurso de los califas resulta pues llamativamente moderno en su concepción del pasado peninsular como algo valioso, digno de ser recuperado, reutilizado y conservado, también es enormemente "innovador" en el uso de la historia para fines políticos y de legitimación, pero también es unilateral, simplificador y homogeneizador de la realidad antigua y presente de al-Andalus, como lo es toda lectura del pasado en términos políticos, nacionalistas o identitarios.

IV- Conclusiones

A lo largo de estas páginas he tratado de evidenciar cómo la antigüedad ocupó un lugar central en el discurso político e identitario durante la Alta Edad Media peninsular y fue un elemento clave de legitimación del discurso de los califas omeyas de al-Andalus. El contexto político de finales del siglo IX y comienzos del siglo X supuso un punto de inflexión en este sentido. A partir de ese momento, y debido a la necesidad de reforzar la autoridad de los omeyas tras la crisis que había supuesto la *fitna*, se detecta en al-Andalus un inusitado interés por la antigüedad, que tiene su expresión más evidente en la utilización y traducción de fuentes clásicas para narrar la historia preislámica de la Península Ibérica, así como en la búsqueda y reutilización de diversas antigüedades. De este modo, la traducción árabe de Orosio y y el *Ta'rīj fī ajbār mulūk al-Andalus* (*Historia de los reyes de al-Andalus*) de Aḥmad al-Rāzī suponen un cambio radical dentro de la historiografía altomedieval peninsular, mientras que la colección de sarcófagos y estatuas romanas documentada en *Madīnat al-Zahrā'*, supone un caso excepcional de reutilización en todo el Mediterráneo medieval.

He analizado también el propósito que tendría este discurso de los califas. En concreto, este discurso estaba dirigido a contrarrestar el discurso "neovisigotista" de los reyes cristianos del norte peninsular, así como a neutralizar el propio discurso de los rebeldes que habían protagonizado la *fitna*. Sin embargo, el aspecto más destacado de este discurso era su propósito de crear un nuevo relato del pasado y el presente andalusí, pensado para sustentar la conformación del Califato de Córdoba, ofreciendo una lectura unívoca que unificaba las diferentes memorias e identidades de la Península en una sola

narrativa que concluía, de forma irremediable, en la victoria y la supremacía de los califas omeyas de Córdoba. Por todo ello se trata de un discurso complejo y moderno en su concepción del pasado peninsular como algo valioso, digno de ser recuperado o usado para fines políticos y de legitimación.

Curiosamente, este proyecto novedoso y potente acabó truncándose y desapareció en apenas un siglo. Construido desde el presente y al servicio de los califas y del aparato estatal, cuando el califato se derrumbó a principios del siglo XI, el discurso omeya también se vino abajo y aunque los autores del siglo XI también recurren con interés al *Kitāb Hurūšiyūs* y a la obra de Aḥmad al-Rāzī, lo hacen de un modo muy distinto. No les interesa más la historia de la Península Ibérica como sujeto de sus obras, sino que se centran en describir pequeñas regiones y ciudades. De este modo, la historiografía andalusí vuelve a estar condicionada por el presente y de algún modo, la fragmentación política se evidencia también en unas obras interesantes, pero de perspectiva local y cortas miras.

A partir del siglo XI-XII, se detecta un desinterés por incluir nuevos detalles relativos a figuras y episodios de la historia preislámica y, en cambio, resulta evidente una progresiva mitificación de las noticias. Los autores se limitan a copiar la información ya disponible en el siglo X y figuras como Hércules caen ciertamente en el olvido. De alguna manera, en el presente de al-Andalus, marcado por un declive político y la sucesión de reinos taifas y periodos de dominio de dinastías norteafricanas (almorávides y almohades), ya no parece que estén interesados en el antiguo pasado de la Península, ni ven en él utilidad para él. Lo cierto es que el recurso de legitimación para los musulmanes ya no volverá a ser la antigüedad, sino el propio esplendor del califato omeya. Piezas califales, provenientes en su mayoría del saqueo de *Madīnat al-Zahrā'*, y libros de la fabulosa biblioteca del califa al-Ḥakam II, acabaron en las principales cortes de taifa de al-Andalus. Incluso posteriormente los almohades recurrieron a las ruinas de *Madīnat al-Zahrā'* y al esplendor omeya como referencia y legitimación para su propio proyecto.

El discurso de los califas, tan innovador y moderno, desaparece pues con ellos. Quedó olvidado por parte de la historiografía moderna, como también fue desconsiderado el discurso enarbolado por los rebeldes. No ocurrió lo mismo con el discurso de los reyes cristianos, centrado en el neovisigotismo y en la idea de "reconquista". Su éxito y

consolidación fue paralelo al avance militar hacia el sur. Las obras del arzobispo Jiménez de Rada, *Historiae Rebus Hispaniae* y la *Estoria de España* de Alfonso X consolidaron el discurso, centrándose ahora en toda la Península Ibérica, como sujeto de sus obras, igual que ya había hecho Aḥmad al-Rāzī. Como el discurso de los califas, el discurso de reconquista usaba y abusaba del pasado para fines políticos y de legitimación, amoldando la antigüedad de forma unilateral y simplista, para encajar con la realidad del momento. Posteriormente, el discurso fue vertebrador del estado moderno en la Península Ibérica, del imperio español en América, África y Asia y del discurso nacionalista de los siglos XIX y XX. De este modo, la huella del pasado y su recurso como arma arrojadiza sigue siendo parte esencial de nuestro siglo XXI y de los discursos que se hacen sobre memoria, comunidad e identidad, especialmente en la Península y en Latinoamérica.

Bibliografía

Acién Almansa, Manuel, *Entre el feudalismo y el islam. Úmar ibn Ḥafṣun en los investigadores, en las fuentes y en la historia*, Editorial Universidad de Jaén, Jaén, 1994

---. "Materiales e hipótesis para una interpretación del Salón de Abd al- Rahman al-Nasir", en Antonio Vallejo (coord.), *Madinat al-Zahara: El Salón de Abd al-Rahman III*. Córdoba: Consejería de Cultura, 1995, 177-195

Basu, Laura, *Ned Kelly as Memory Dispositif: Media, Time, Power, and the Development of Australian Identities*, De Gruyter, Berlin and Boston, 2012

Beltrán Fortes, José "La colección arqueológica de época romana aparecida en Madinat al-Zahra", *Cuadernos de Madinat al-Zahra,* 2, 1988-90, pp.109-126

---. "Hermeraclae hispanos", *Estudios dedicados a Alberto Balil. In memorian,* Publicaciones Universidad de Málaga, Málaga, 1993, pp.163-174

- *Los sarcófagos romanos de la Bética con decoración de tema pagano*, Publicaciones Universidad de Málaga, Málaga¸ 1999

Beltrán Fortes, José, García, Miguel Ángel y Rodríguez Oliva, Pedro *Los sarcófagos romanos de Andalucía, Corpus de esculturas del Imperio Romano*, Tabularium, Murcia, 1, 3, 2006, pp. 126-144

Calvo Capilla, Susana, "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), 2012, pp.131-160

---. "Ciencia y adab en el islam. Los espacios palatinos dedicados al saber", *Anales de Historia del Arte*, 23, (II), 2013, pp.51-78

---. "The Reuse of Classical Antiquity in the Palace of Madīnat al-Zahra and Its Role in the Construction of Caliphal Legitimacy", *Muqarnas*, 31, 1, 2014, pp. 1-33

Chalmeta, Pedro, *Invasión e islamización: La sumisión de Hispania y la formación de al-Andalus*, Colección al-Andalus, Maphre, Madrid, 1994

Corpus Scriptorum Mozarabicorum, ed. J. Gil, Madrid, 1973

Crego Gómez, María, "Análisis historiográfico de la Jornada del Foso", *Philologia hispalensis*, 26, 2012, pp. 7-29

Crónica Albeldense, ed., J. Gil, J. L. Moralejo y J. I. Ruiz de la Peña, en *Crónicas asturianas*, 1986, pp. 153-188

Crónica de 1344 = Crónica General de España de 1344, edición de D., Catalán y Mª 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 mūsà al-rāzī, 889-955; romanzada para el rey don dionís de Portugal hacia el 1300 por mahomad, alarife y gil Pérez, clérigo de don perianes porçel, edición de Catalán, Diego y De Andrés, María Soledad, Cátedra, Madrid, 1975

Crónica Mozárabe de 754, edición y traducción de José Eduardo López Pereira, Zaragoza, 1980; (red.) *Continuatio Isidoriana Hispana. Crónica mozárabe de 754*, León, 2009

Domínguez Monedero, Adolfo, "Reflexiones acerca de la sociedad hispana reflejada en la "Geografía" de Estrabón", *Lucentum*, 3, 1984, pp.201-218

Ducène, Jean Charles "Al-Bakrī et les Étymologies d'Isidore de Séville", *Journal asiatique*, 297, 2, 2009, pp.379-397

El Daly, Okasha, *Egyptology: The Missing Millennium, Ancient Egypt in Medieval Arabic Writings*, UCL Press, London, 2005

Erll, Astrid y Rigney, Ann (eds.), *Mediation, Remediation, and the Dynamics of Cultural Memory*, De Gruyter¸ New York, 2009

García Sanjuán, Alejandro, "El significado geográfico del topónimo al-Andalus en las fuentes árabes", *Anuario de estudios medievales*, 33, 1, 2003, pp.3-36

---. *La conquista islámica de la Península Ibérica y la tergiversación del pasado*, Marcial Pons, Madrid, 2013

---. "Territorio y formas de identidad colectiva en al-Andalus (siglos VIII-XV)", *Minervae Baeticae. Boletín de la Real Academia Sevillana de Buenas Letras*, 43, 2015, pp.123-144

González Ballesteros, Iván, "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*, 22, 2009, pp.249-260

Guichard, Pierre, *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*, Barral Editores, Barcelona, 1976

Hernández Juberías, Julia, *La península imaginaria: Mitos y leyendas sobre al-Andalus*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1996

Al-Ḥimyarī, *La Péninsule Ibérique au Moyen-Age d'apres le Kitāb al-rawḍ al-mi'ṭār fī habar al-akṭār d'Ibn 'Abd al-Mun'im al-Ḥimyarī*, ed. y trad. E. Lévi-Provençal, Leiden, 1938

---. *Rawḍ al-mi'ṭār*, ed. I., Abbas, Beirut, 1975

Ibn al-Qūṭiyya, *Ta'rīj 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

---. *Early Islamic Spain. The History of Ibn al-Qūṭiyya. 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 Ḥabīb, *Kitāb al-Ta'rīj*, ed. J. Aguadé, Fuentes Arábico-hispanas, 1. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1991; trad. parcial al portugués, Mamede, J., A conquista de Alandalus segundo o relato de ʿAbdulmalik Bin Ḥabīb (m. 238 H./853 d.C.), *Topoi* (Rio J.), Rio de Janeiro, v. 18, n. 35, 2017, pp. 222-245

Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* II-I, *Crónica de los emires Alhakam I y Abdarrahman II entre los años 796 y 847 [Almuqtabis II-1],* trad., de M. A. Makkī y F., Corriente, Zaragoza, 2001

---. *Muqtabis* V, edición P. Chalmeta, F. Corriente y M. Ṣubḥ, Madrid, 1979

---. *Ibn Ḥayyān, de Cordoba: Crónica del califa Abderrahman III an-Nasir entre los años 912 y 942* (*al-Muqtabis V*), trad., de Mª. J. Viguera y F., Corriente, Textos Medievales nº 64, Zaragoza, 1981

Ibn 'Iḏārī, *Kitāb al-bayān al-mugrib fī ajbār al-Andalus wa l-Magrib*, edición G. S. Colin y E. Lévi-Provençal, Leiden, 1948-1951

---. *Histoire de l'Afrique et de l'Espagne intitulée Al-Bayano'l-Mogrib*, trad., E., Fagnan, Argel, 1901-1904

---. *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-musammà bi-Kitāb al-'Ibar wa-dīwān al-mubtada' wa-l-jabar fī ayyām al'arab wa-l-'aŷam wa-l-barbar wa-man 'āṣara-hun min ḏawī l-sulṭān al-akbar*, 7 vols., Būlāq, 1867, ed., con índices preparados por Y. A. Dagir, Beirut, 1956-61

Ibn Ŷulŷul, *Les générations des médecins et des sages* (*Ṭabaqāt al-aṭibbā' wa-l-ḥukamā'*), edición de F. Sayyid, El Cairo, 1955

Ibrahim, Tawfiq B. Hafif, "Nuevos documentos sobre la conquista Omeya de Hispania: los precintos de plomo", *Zona arqueológica*, 15, 711: arqueología e historia entre dos mundos, 2011, pp.147-164

Isidoro de Sevilla, *Chronica maiora*, ed. Th. Mommsen, (1894), en *Chronica minora* saec. IV, V, VI, VII, volumen II, col. Monumenta Germaniae Historica. Scriptores. 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

Isla Frez, Amancio, "Monarchy and Neogothicism in the Astur Kingdom, 711-910", *Francia*, 26/1, 1999, pp.41-56

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

Lévi-Provençal, Évariste, *España musulmana: hasta la caída del Califato de Córdoba: (711-1031 de J.C.)*, Espasa Calpe, Madrid, 1967

Levi della Vida, Giorgio, "The Bronze Era in Moslem Spain", *Journal of the American Oriental Society* 63, 1943, pp.186-201

---. "La traduzione araba delle Storie di Orosio", *al-Andalus*, 19, 1954, pp.257-293

Makkī, Mahmud ‘Ali, “Egipto y los orígenes de la historiografía arábigo-española” *Revista del Instituto de Estudios Islámicos de Madrid* 5, 1957, pp. 157–248

---. “Ensayo sobre las aportaciones orientales en la España musulmana”, *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid,* IX-X, 1961-1962, pp.65-231 y XI-XII, (1963-1964), pp.7-140

Manzano Moreno, Eduardo, “Oriental *Topoi* in Andalusian Historical Sources”, *Arabica*, 39, 1992, pp. 42-58

---. *Conquistadores, emires y califas: Los omeyas y la formación de al-Andalus*, Crítica, Barcelona, 2006

---. “Convertirse en un árabe. La etnicidad como discurso político en al- Andalus durante la época de los Omeyas” en Klaus Herbers y Nikolas Jaspert (eds.). *Grenzräume und Grenzüberschreitungen im Vergleich*, Akademie Verlag, Berlin, 2007, pp.219-240

Al-Maqqarī, *Nafḥ al-ṭīb min gusn al-Andalus al-ratīb*, 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 Mohommedan Dynasties in Spain*, trad., de P. de Gayangos, 1840-43, 2 vols., Londres.

Martínez-Gros, G. 1992, *L'idéologie omeyyade. La construction de la légitimité du Califat de Cordoue (Xe-XIe siècles)*, Madrid

Molina, L. “Sobre la procedencia de la Historia preislámica inserta en la *Crónica del moro Rasis*”, *Awraq*, V-VI, 1982-3, pp. 133-139

---. “Orosio y los geógrafos hispanomusulmanes”, *Al-Qantara*, 5, 1984, pp.63-92

---. “Reseña de Nicola Clarke, *The Muslim Conquest of Iberia: Medieval Arabic Narratives, Londres–New York, 2012*”, *Al-Qantara*, 35-2, 2014, pp. 607-613

Nora, Pierre “Between Memory and History: Les lieux de mémoire”, *Representations*, 26, 1989, pp.7-24

Ordoñez Cuevas, Andrea (2016): «La legitimidad de los reyes asturianos en las crónicas de Alfonso III», *Estudios Medievales Hispánicos*, 5, 7-43

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

Picard, Ch., "Le passé antique et l' histoire d' al-Andalus chez les auteurs árabes", *Pallas* 63, 2003, pp. 97-106

Ramírez del Río, José, *La Orientalización de al-Andalus: Los días de los árabes en la Península Ibérica,* Universidad de Sevilla, Sevilla, 2002

Safran, J. M., *The Second Umayyad Caliphate. The Articulation of Caliphal Legitimacy in al-Andalus*, Cambridge, 2000

Sahner, Christian, "From. Augustine to Islam: Translation and History in the Arabic. Orosius", *Speculum* 88, 2013, pp.905-31

Sánchez Albornoz, Claudio, "La *Crónica del moro Rasis* y la *Continuatio Hispana*", *Anales de la Universidad de Madrid*, Letras III, 3, 1934, pp.229-265

---. *Fuentes latinas de la historia romana de Rasis*, Buenos Aires, 1942

---. *Adiciones al estudio de la Crónica del moro Rasis*, Madrid, 1978

Schnapp, Alain *et al. World Antiquarianism: comparative perspectives*, Getty Research Institute, Los Angeles, 2013

Shaw, Wendy *Possessors and Possessed. Museums, Archaeology, and the Visualization of History in the Late Ottoman Empire*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles, 2003

Al-'Uḏrī, *Tarṣī' al-ajbār*, ed. A. A. al-Ahwanī, Madrid, 1965

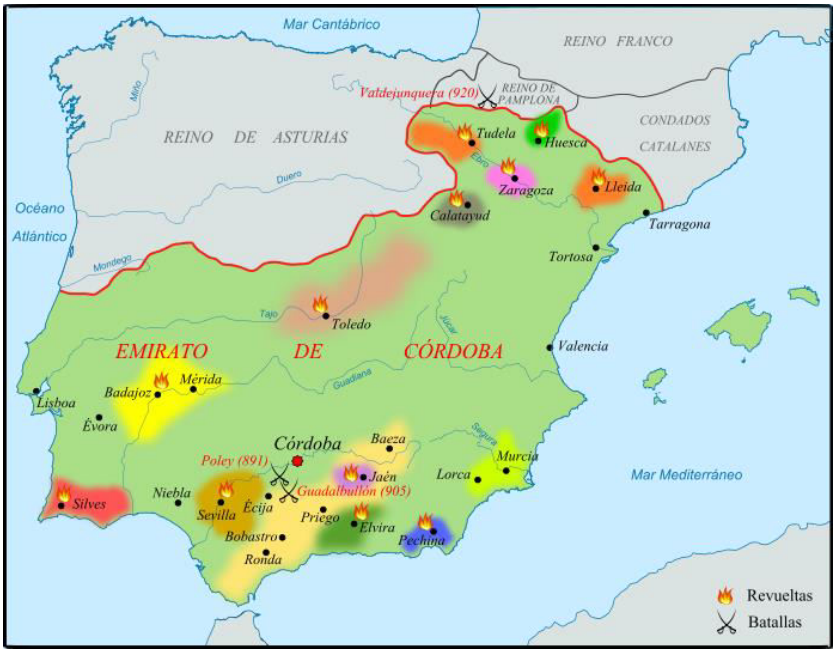
---. *La marca superior en la obra de al-'Uḏrī*, trad., de F. de la Granja, Zaragoza, 1966

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

Vallvé, Joaquín "Fuentes latinas de los geógrafos árabes", *al-Andalus*, 32, 1967, pp.241-260.

Wulff, Fernando, *Las esencias patrias: historiografía e historia antigua en la construcción de la identidad española (siglos XVI-XX)*, Crítica, Barcelona, 2003

ANEXO



	‘Umar b. Ḥafṣūn (886-916)
	Ibn Marwān al-Ŷillīqī (889-921)
	Ibrahim b. Haŷŷaŷ (899-911) y Kurayb b. Jaldun (891-895)
	Mūsà ibn Zennun (888-921)
	Bakr ibn Yahya (889)
	Ubayd Allah ibn Umayya (889-890)
	Yahyà b. Saqala, al-Šumays y Sawwar b. Hamdun (889-905)
	Comunidad de Pechina (884)
	Daysam ibn Isḥāq (889)
	Banū Tuyib (890)
	Banū Qasī (889-907)
	Muḥammad ibn Lubb (Banū Qasī) (873 o 883)
	Banū 'Amrūs (889)

Fig. 1. Mapa de al-Andalus durante el estallido de la fitna en la segunda mitad del siglo IX. Imagen de dominio público.

Fig. 2. Sarcófago de Meleago y la caza del jabalí de Calidón reconstruido. Imagen cortesía de Conjunto Arqueológico *Madīnat al-Zahrā'*/Junta de Andalucía.

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