

REAL ACADEMIA
DE CIENCIAS, BELLAS LETRAS Y NOBLES ARTES DE
CÓRDOBA

Al~Mulk

Anuario de Estudios Arabistas
II Época N.º 15

INSTITUTO DE ESTUDIOS CALIFALES
Córdoba, 2017

Real Academia de Córdoba, de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes:

Director: Excmo. Sr. D. José Cosano Moyano.

Instituto de Estudios Califales de la Real Academia:

Director: Ilmo. Sr. D. José Luis Lope y López de Rego.

Secretario: D. Rafael Frochoso Sánchez.

Consejo de Redacción de AI-Mulk:

Dr. D. José Cosano Moyano (Real Academia de Córdoba).

Dr. D. Francisco Vidal Castro (Universidad de Jaén).

Dra. D^a María Jesús Viguera Molíns (Universidad Complutense de Madrid y Real Academia de la Historia).

Dr. D. Andrés Martínez Lorca (UNED).

Dr. D. Miguel Ventura Gracia (Real Academia de Córdoba).

D. Rafael Frochoso Sánchez (Real Academia de Córdoba y R. A. de la Historia).

Esta revista sólo refleja actividades del Instituto de Estudios Califales de la Real Academia de Córdoba.

© Real Academia de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes de Córdoba.

Colabora: Fundación Paradigma. Córdoba.

C/. Alfonso XIII, 13 (Universidad)

14001 Córdoba (España).

Tfno: 957 41 31 68

c.e.: info@racordoba.es

Servicio de Publicaciones e Intercambio Científico:

Director: Dr. D. Miguel Ventura Gracia.

I.S.S.N.: 0034-060X

Depósito Legal: CO-27-1959

Maquetación e impresión: Litopress. Córdoba. Tfno: 957 23 57 02

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	9
José Cosano Moyano. Director de la Real Academia de Córdoba.	
ARTÍCULOS Y PONENCIAS	
Cuando Córdoba pasó a ser capital de Al-Andalus	13
María Jesús Viguera Molíns. Real Academia de Córdoba. Real Academia de la Historia.	
La capital de Al-Andalus en Córdoba en 716. Breves notas	45
José Ramírez del Río. Académico Correspondiente de la RAC. Universidad de Córdoba.	
Las vigas mudéjares del Museo de Santa Cruz de Toledo	61
Sebastián Gaspariño y Rafael Frochoso. Académicos Correspondientes de la RAC.	
Alimentación y dieta en la <i>Qurtuba</i> islámica	117
Desiderio Vaquerizo Gil. Académico Correspondiente de la RAC. Universidad de Córdoba.	
Las comunidades <i>dhimmi</i> cristianas en la Córdoba omeya. Posibilidades y límites de su visibilidad arqueológica	145
Alberto León y Juan F. Murillo. Académicos Correspondientes de la RAC.	
La vivienda califal en los barrios occidentales de Córdoba	175
Laura Aparicio Sánchez. Arqueóloga.	
Anotaciones histórico-geográficas en la Takmila de Ibn al-Abbā (III)	215
Sebastián Gaspariño García. Académico Correspondiente de la RAC.	

PRESENTACIÓN

El lector tiene en sus manos un nuevo volumen de la revista Al-Mulk, anuario de estudios arabistas, en el que se recoge el fruto de las decimoquintas jornadas de estudios que, en esta ocasión, van dedicados a la conmemoración del *1300 aniversario de Córdoba como capital de Al-Ándalus* y fueron organizadas por nuestro Instituto de Estudios Califales a mediados del mes de enero de 2017.

Su contenido abarca un total de siete trabajos. Los dos primeros se deben a las plumas de los académicos de esta institución María Jesús Viguera Molins y José Ramírez el Río. El trabajo de la primera queda circunscrito a pergeñar unas líneas magistrales -para lo que se sirve de registros textuales- sobre *Cuando Córdoba pasó a ser capital de Al-Andalus*, hito acontecido a fines de la segunda década de la octava centuria. Por su parte Ramírez de Río estima que su consideración como capital en dicho período fue, sin duda, el hecho histórico más importante de la historia de nuestra ciudad. Y llegó a serlo cuando apenas un lustro antes ni tan siquiera se atisbaba tal posibilidad, lo que demuestra analizando ciertos elementos y funciones desempeñadas por nuestra ciudad en las centurias octava y novena del emirato dependiente y recogiendo sus resultados en su aportación *La capital de Al-Andalus en Córdoba en 716. Breves notas*.

Los tres trabajos siguientes hacen historia de nuestra ciudad desde el campo de la arqueología. Todos sus autores, forjados en el alma mater cordobesa y académicos, de nuestra bicentenaria institución en su mayoría, dan a la estampa sazonados frutos, resultado de unas investigaciones serias y rigurosas en las que han acudido a todas las fuentes disponibles para así coadyuvar a dar una explicación científica en sus aportaciones. De ello da buen ejemplo el trabajo realizado por el profesor Desiderio Vaquerizo Gil que con su trabajo *Alimentación y dieta en la Qurtuba islámica* se adentra en el estudio de las formas de alimentación, dieta y comportamiento social de la población islámica andalusí y, en concreto, de la habitante de la Qurtuba capitalina. La luz arrojada por el anterior trabajo no se interrumpe. Muéstralo también el trabajo que, centrado en *Las Comunidades Dhimmis cristianas en la Córdoba Omeya. Posibilidades y Límites de su visibilidad arqueológica*, aportan los arqueólogos

Alberto León y Juan Francisco Murillo que intentan justipreciar -utilizando la documentación esencialmente funeraria existente- el papel desempeñado por estas tradicionales comunidades mozárabes como una manera de mitigar la rémora en que las tendencias historiográficas las habían situado al tiempo que abordan su presencia en la Qurtuba de los siglos octavo al oncenno. Cierra el bloque la arqueóloga Laura Aparicio Sánchez que realiza un estudio minucioso, detallado, sobre *La vivienda califal en los barrios occidentales de Córdoba*. Parte en su estudio de la aceptación por el Islam del preexistente modelo de casa-patio si bien su realidad estructural y espacios funcionales tuvieron que sufrir la transformación oportuna en aras del aislamiento -zaguán acodado, el control visual en las terrazas, etc.- demandado por una sociedad que a toda costa quiere garantizar la intimidad de sus mujeres en el ámbito familiar.

Resta finalmente aludir a los trabajos proporcionados por los académicos Rafael Frochoso y Sebastián Gaspariño. En el primero, de conjunta autoría, fijan su atención en *Las vigas mudéjares del museo de Santa Cruz de Toledo*, que posee una amplia colección de vigas, tabicas de madera y frisos procedentes de antiguos palacios toledanos y en las que se contienen una rica decoración geométrica y vegetal, acompañada de inscripciones de caracteres cúficos florales, lo que les ha servido para proceder a su análisis e interpretación y apuntar su posible procedencia. En el segundo, el último autor mencionado, prosigue con sus *Anotaciones histórico-geográficas en la Takmila de Ibn Al-Abbar (III)* dando a la luz nuevas biografías contenidas en dicha obra, que nos presenta en su versión íntegra árabe y parcialmente en español al traducir sólo las partes que él considera más importantes de las mismas.

No quisiera terminar sin felicitar a don Rafael Frochoso por su dedicación y entrega para que el programa previsto se desarrollara sin contratiempo alguno y culminara, finalmente, en esta publicación.

JOSÉ COSANO MOYANO

Director de la Real Academia
de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes de
Córdoba

CUANDO CÓRDOBA PASÓ A SER CAPITAL DE AL-ANDALUS

MARÍA JESÚS VIGUERA MOLÍNS

Académica Correspondiente de la Real Academia de Córdoba
Académica Numeraria de la Real Academia de la Historia

RESUMEN

Sobre Córdoba, como capital de al-Andalus, desde aprox. 98-99 H./716-718 C. Un repaso sobre los registros textuales.

PALABRAS CLAVE: Córdoba. Capitalidad de Al-Andalus. Período del emirato dependiente. Finales siglo I Hégira/principios siglo VIII C.

ABSTRACT

About Cordoba, as capital of al-Andalus, from approx. 98-99 H./716-718 A.D. A revision of textual records.

KEY WORDS: Cordoba. Capital of Al-Andalus. The period of the dependent Emirate. Late Ist century H./early VIII A.D.

* * *

1. Trascendencia y efectos de ser capital

Corduba contaba ya entre las mayores urbes romanas, aunque en el siglo IV cediera la capitalidad a *Hispalis*. En tiempos visigodos, *Corduba* llegó a ser sede del *dux provinciae* en la circunscripción bética, pero en la organización eclesiástica visigoda, Sevilla fue metrópolis sobre la decena de obispados en la Bética, entre ellos el de Córdoba. Ambas urbes principales del Guadalquivir alternaron -en el extenso y sobresaliente recorrido de su historia- algún protagonismo rector y administrativo, en un vaivén que se prolongó en al-Andalus: su primera capital, tras la conquista islámica, como sede del valí 'Abd al-'Azīz, hijo de Mūsà ibn Nuṣayr, fue *Išbīliya*, donde murió asesinado en raḡab

del año 97 H./marzo 716 C., pero poco después sería el valí al-Ḥurr, llegado a al-Andalus en muḥarram del 98/agosto 716, como indican varias fuentes textuales y es la opción más razonable, trasladó la metrópolis andalusí a *Qurṭuba*, donde así continuó durante la dinastía omeya, hasta la Guerra civil y los reyes de taifas, en los primeros años del siglo XI.

Los protagonismos destacados de ambas capitales del Guadalquivir, en época romana y visigoda, las situaron en primera línea, entre las principales urbes meridionales de Hispania, para ser utilizadas como sucesivos centros del Poder andalusí desde la conquista árabe, sin que los conquistadores continuaran con la *urbs regia* de Toledo, por razones no explícitas en las fuentes textuales, pero deducibles por la situación geopolítica y social toledana.

Algunas fuentes registran que el primer valí 'Abd al-'Azīz tuvo su sede en Sevilla y que uno de sus tres sucesores, citados con distinta intensidad y verosimilitud, como veremos, trasladó (*naqala*) la capital a Córdoba, traslado que en realidad tampoco explican aunque den pistas, que enseguida expondremos, porque ahora, para empezar, querría subrayar cómo, desde la fecha de hace 1.300 años, que ahora conmemoramos, sobre la *Corduba* que pasó a ser *Qurṭuba*, el ejercicio de su capitalidad concentró las inherentes y destacadísimas funciones metropolitanas de todo tipo (políticas, religiosas, jurídicas, económicas, culturales...), que se plasmaron con gran fulgor en su faz urbana y en sus actividades, al nivel apropiado para los altos reflejos dinásticos omeyas, su imagen y legitimación, encumbrados por la propaganda plasmada en testimonios materiales y textuales, que moldearon las máximas referencias laudatorias, porque así calificaban al Poder y a su encomiada organización. Resulta preciso, además, tener en cuenta que, hasta esta Córdoba de los Omeyas, se prolongaban nexos, referencias y actuaciones de la prestigiosa memoria de aquella primera dinastía califal, desde Damasco¹.

Si *Qurṭuba* no hubiera sido elegida como capital de al-Andalus, primero con los gobernadores dependientes de los Omeyas de Damasco, desde 716 o ya en tiempos inmediatamente siguientes con los Omeyas aquí instalados, y durante cuatro siglos, hasta la abolición oficial de la rama andalusí de esta misma dinastía, en 1031... puede notarse que -sin esta capitalidad, que potenció

¹ Interesantes planteamientos en Hussein Mones, "The Umayyads of the East and West. A study in the history of a great arab clan", *Der Orient in der Forschung. Festschrift für Otto Spies*, ed. W. Hoenerbach, Wiesbaden, Harrassowitz, 1967, 471-498; renovado auge en los últimos tiempos: *Umayyad Legacies. Medieval Memories from Syria to Spain*, ed. Antoine Borrut y Paul M. Cobb, Leiden-Boston, Brill, 2010, con estudios como el de Susana Calvo Capilla, "Analogies entre les grandes mosquées de Damas et Cordoue: mythe ou réalité?", pp. 281-312; y Antonio Almagro, "Los palacios omeyas, entre oriente y occidente", pp. 475-514.

sus contenidos y su proyección urbana- no parece posible que *Qurtuba* hubiera recibido las primeras y desde luego las más enjundiosas referencias elogiosas entre el conjunto de ciudades de al-Andalus, sobre todo para realzar la propuesta de la centralidad del Poder, que como capital andalusí representó, y por tanto con sus consecuentes fastos históricos y monumentales, de los cuales han quedado en el curso de los siglos, hasta hoy, las suficientes referencias y vestigios como para que, sobresaliendo en el conjunto del loor de al-Andalus a veces tan conectado con las *Laudes Hispania*², las loas a Córdoba hayan continuado hasta la actualidad, de manera que su imagen se mitifica, como las de otros enclaves excepcionales, entre ellos la última capital andalusí, Granada: una abriendo y otra cerrando las apologías andalusíes³, que amplifican algunos méritos: su enclave, las excelencias de su auge religioso y de su prestigio cultural árabe, más dilatado que la *praepotentia* latina de *Corduba*, y la gloria de sus Omeyas, con sus logros de varios tipos, entre ellos los políticos y los urbanísticos.

No es ocasión de presentar ahora una antología de textos laudatorios sobre Córdoba, en cuyas referencias, además, están implicadas su imagen y su memoria, pero seleccionaré algunos de autores andalusíes⁴. La referencia encomiástica más antigua se pone en boca del propio conquistador Mūsà ibn Nuşayr, quien, al emprender su regreso a Oriente, saliendo de al-Andalus en rabí I del año 96/noviembre-diciembre 714⁵, habría exclamado:

“Cuando Mūsà b. Nuşayr salió de Córdoba, tras haberle llegado el mensajero [del califa omeya de Damasco]... [y ya desde] la otra parte de Secunda... subió sobre aquella colina para ver a Córdoba desde la altura... y exclamó: ¡Oh, Córdoba, qué hermosa y agradable eres!, ¡Cuán deliciosas son

² Joaquín Vallvé, “Al-Andalus como España”, *Al-Andalus: Sociedad e Instituciones*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1999, 13-36, espec. 25-36; Antonio Rei, “A Laude Spaniae de Isidoro de Sevilha na Cronística Medieval Peninsular (séculos VIII-XIV)”, Ricardo da Costa (coord.), *As relações entre História e Literatura no Mundo Antigo e Medieval*, *Mirabilia 13* (2011) 315-346, espec. 335-338 (sobre al-Razí).

³ M^a J. Viguera Molins, “Sources and Historiography. Searching for the City Textual Foundations”, B. Boloix (dir.), *A Companion to Medieval and Early Modern Granada*, en prensa; K. Zakharia (ed.), *Babylone, Grenade, villes mythiques. Récits, réalités, représentations*, Lyon, Maison de l’Orient et de la Méditerranée, 2014.

⁴ Es interesante comprobar que esta cuestión interesó a los cordobeses del siglo XX: véase una curiosa selección de loas a Córdoba, unas de autores árabes y otras de autores españoles en la “Antología de Córdoba”, que sin nombre de autor se publicó en el *Boletín de la Real Academia de Ciencias Bellas Letras y Nobles Artes de Córdoba*, XV (1944), n^o 50, 363-372.

⁵ Se indican otras fechas, aunque prefiero ésta, señalada por Mahmud Ali Makki, “Egipto y los orígenes de la historiografía árabe-española”, *Revista del Instituto egipcio de estudios islámicos en Madrid*, 5 (1957), 157-248, p. 180.

tus noches!, ¡Cuán placenteros tus días!, ¡Cuán grata la templanza de tu ambiente!’. Inmediatamente guio otra vez a su cabalgadura hacia el camino en dirección a Sevilla. Llegado a esta ciudad, pasó el mes de Ramadán, cumplió el ayuno, celebró la Pascua y después marchóse a Oriente”.

Esto lo recogió el embajador marroquí al-Gassānī en su relato de viaje (*Rihla*) por España, entre 1690 y 1691, al compilar referencias de importantes manuscritos⁶, empezando por “Unas cuantas noticias acerca de la conquista de España”⁷, y entre ellas ese elogio de Córdoba, tomado, según indica, de ‘Abd al-Malik ibn Ḥabīb, que fue el más antiguo recopilador de obra escrita conservada sobre la conquista, a quien se la habría transmitido Abū Nu’aym al-Tuḡḡibī, citado como autoridad de un relato oral hasta ser registrado por Ibn Ḥabīb.

Pero resulta una insólita referencia que relaciona al prestigioso jefe de la conquista, Mūsà, con Córdoba, por lo cual el episodio refleja como una presunta “premonición” *a posteriori* de la inminente ascensión de Córdoba a la capitalidad andalusí, seguramente en 716-717, y, en efecto, algo del intencionado episodio se encuentra en la propia versión conservada en el único manuscrito conocido de la “Historia” (*Kitāb al-Tārīj*) del citado escritor Ibn Ḥabīb, que murió en Córdoba en 238/853, ejerciendo como alfaquí consultor, próximo al Poder omeya, contando en resumida referencia (o, quizás, agrandada por el embajador marroquí) que Mūsà, cuando fue convocado a Damasco, “se volvió en dirección a Córdoba y dijo ‘qué maravillosa eres!...’”⁸, redondeando el elogio con una profecía apocalíptica⁹, augurando el final de su dominio, pues dice que el número de valíes y emires que desde allí gobernarían serían los mismos que el de los 25 reyes visigodos, que ese escritor Ibn Ḥabīb contaba. Es

⁶ Fue publicada en la *Historia de la conquista de España de Abenalcotía El Cordobés, seguida de Narración de la conquista de España tomada del libro ‘al-Imamato ua as-siasato’ de Abencotaiba y de la noble carta dirigida a las comarcas españolas por el visir al-Gassani*, Madrid, Tipografía de Revista de Archivos, 1926, traducción e introducción por Julián Ribera, acompañando la edición del texto árabe por P. de Gayangos, con colaboración de E. Saavedra y F. Codera, Madrid, 1868.

⁷ Traducción J. Ribera, como apéndice a su recién citada traducción de la *Historia de la conquista de España de Abenalcotía el cordobés*, pp. 165-184: “Unas cuantas noticias acerca de la conquista de España tomadas de “La noble carta dirigida a las comarcas españolas”, espec. p. 181.

⁸ ‘Abd al-Malik ibn Ḥabīb, *Kitab al-Ta’rīj*, edición e introducción Jorge Aguadé, Madrid, CSIC, 1991, p. 140.

⁹ Ann Christys, “From *ḡihād* to *diwān* in two providential histories of Hispania/al-Andalus”, en M. Di Branco y K. Wolf (eds.), *‘Guerra santa’ e conquiste islamiche nel Mediterraneo (VII–XI secolo)*, Roma, Viella, 2014, 79-94, espec. p. 92.

cierto que: “el tono apocalíptico resta credibilidad a la narración”¹⁰, pero visto por nuestros ojos historiadores, pues creo que, para sus contemporáneos, robustecía y enfatizaba el relato.

Los elogios a Córdoba surgen precisamente de su condición metropolitana, motivados por sus altas funciones y formas, y por el modo con que requería ser representada, de manera que el obispo andalusí Recemundo, en embajada ante Otón I de Germania, en 955, así la describiría, y, desde esas referencias, la canonesa Hroswitha de Gandersheim, en su poema *Pelagius*, sobre el joven mártir Pelagio de Córdoba, llamó a la ciudad del Guadalquivir: “Clarum decus orbis”¹¹, traducido como “el ornato del orbe”, famoso en el título *The Ornament of the World: How Muslims, Jews and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain*, debatido libro que María Rosa Menocal, que fue profesora en Yale University, dedicó al ideal elogio de al-Andalus, centrado en Córdoba, el primero de sus sublimados lugares “con memoria”¹².

Los elogios textuales andalusíes y otros en árabe, fueron acumulando las referencias, concentrando en Córdoba una parte muy representativa dentro del recurrente género literario de las loas sobre al-Andalus¹³, al que tanto espacio dedicó el gran antólogo Ibn Bassām¹⁴:

“La ciudad de Córdoba, desde que fue conquistada la Península, ha sido el colmo de la perfección, el asta de la bandera, la madre de las villas; la sede de los virtuosos y los temerosos de Dios; la patria de los varones sabios y prudentes; el corazón de la región, la fuente de la que manan las ciencias, la cúpula del Islam, la corte del imām, la mansión de las mentes rectas, el jardín de los frutos de ideas fecundas, orto de las estrellas del país, de los grandes hombres de la época, de los adalides del verso y de la prosa. En Córdoba se

¹⁰ Christys, “From *ḡihād* to *diwān* in two providential histories of Hispania/al-Andalus”, pp. 88-89 “The apocalyptic tone further detracts from the credibility of the narrative. To make matters worse, the invasion begins with divination...”.

¹¹ Rosvita de Gandersheim, *Obras completas*, trad., introd. y notas de Juan Martos y Rosario Moreno Soldevila, Huelva, Universidad de Huelva, 2006; E. Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane*, París, Maisonneuve et Larose, III, p. 383.

¹² Nueva York-Boston, Little, Brown & Company, 2002, espec. pp. 32-35; entre otras, hay traducción española: La joya del mundo: musulmanes, cristianos y judíos y la cultura de la tolerancia, Barcelona, Plaza & Janés, 2003. Sobre la trascendencia de la memoria de los lugares/lugares de memoria, tan planteada ahora por la Sociología, pueden verse considerables estudios de Gérôme Truc, como el muy interesante: “Memory of places and places of memory: for a Halbwachsian socio-ethnography of collective memory”, *International Social Science*, LXII (2011), 147-159.

¹³ Véase antes nota 2 sobre las alabanzas de al-Andalus.

¹⁴ Ibn Bassām, *al-Dajīra*, El Cairo, 1939, I-1, 22; trad. Fernando de la Granja, “Geografía lírica de Andalucía musulmana”, *Historia de Andalucía*, Madrid, Planeta, 1981, V, 81-97, espec. p. 85.

crearon las obras más admirables y se compusieron los escritos más eminentes. La causa de todo ello, y de la primacía de sus gentes sobre las demás, en tiempos antiguos y modernos, reside en que las tierras cordobesas acogieron únicamente a los estudiosos y a los entregados a las varias ramas de las ciencias y las letras. En una palabra, la mayor parte de los habitantes de esta tierra son los mismos nobles árabes de Oriente que la conquistaron...”

La imagen encomiástica de Córdoba, que, tras los Omeyas fue capital también en varios períodos de taifas, acumulaba las perfecciones más sobresalientes, como sede regia y metrópolis de cultura y religión¹⁵... donde se alcanzó la primera cima de los resultados de la arabización y de la islamización, viene a decir el anterior texto, que figura en la magna antología poético-literaria “El libro del tesoro sobre las bellezas de las gentes de al-Andalus” (*al-Dajīra fī maḥāsīn ahl al-Īazīra*) reunida por Ibn Bassām (m. en Córdoba, Sevilla o Santarén, 542/1147-1148)¹⁶, que escribe ya en tiempos del Imperio de los beréberes magrebíes Almorávides, a quienes no interesó tener una capital única en al-Andalus, aunque esta cuestión sería luego ocasionalmente replanteada por los Almohades que eligieron Sevilla, aunque el primer califa almohade, ‘Abd al-Mu’min, pretendió establecer la sede en Córdoba, perdida entonces ya su potencia urbana pero no su aureola de gloria y de referencia califal: los dos hijos de aquel califa, que ejercían como gobernadores en lugares de al-Andalus, llegaron a instalarse en Córdoba, dispuestos a establecer en ella las funciones administrativas, para lo cual iniciaron la reconstrucción de sus alcázares y otros edificios¹⁷, pero ocho meses después, tras morir el califa ‘Abd al-Mu’min, su sucesor Abū Ya’qūb decidió que Sevilla continuara con su rango de capital, no en vano desde 1155 venía residiendo en ella como gobernador, tomándole el

¹⁵ Aspectos destacados por Manuela Marín, “Imágenes de una ciudad islámica: Córdoba en los textos árabes de al-Andalus”, en Antoni Riera, Josep Guintart, Salvador Giner (eds.), *Ciutats mediterrànies: civilització i desenvolupament*, Barcelona, Institut d’Estudis Catalans, 2015, 145-154.

¹⁶ Pilar Lirola Delgado, “Ibn Bassām al-Šantarīnī, Abū l-Ḥasan”, en Jorge Lirola Delgado y José Miguel Puerta Vilchez (dir. y ed.), *Biblioteca de al-Andalus*, Almería, Fundación Ibn Tufayl, 2009, II, 573-592.

¹⁷ Es interesante relacionar esta referencia con lo conocido sobre la evolución urbana: Alberto León Muñoz, Rafael Blanco Guzmán, “La *fitna* y sus consecuencias. La revitalización urbana de Córdoba en época almohade”, en Desiderio Vaquerizo, Juan Francisco Murillo (eds.), *El Anfiteatro Romano de Córdoba y su entorno urbano. Análisis Arqueológico (ss. I-XIII d.C.)*, Monografías de Arqueología Cordobesa, 19 (2010), 2 vols, II, 699-726.

apego que se muestra en los cuidados en que por la ciudad del Betis se tomaron los Almohades¹⁸.

La cuestión de qué enclave ejercía como sede resulta hasta tal punto esencial, que incluso disponemos de un fingido reflejo literario sobre el anhelo por lograr la capitalidad, según aparece, de modo bien significativo, en un “Debate entre las ciudades de al-Andalus”, las cuales, presuntamente, van ofreciendo sus galas para que los Almohades elijan a una de ellas como sede; las circunstancias de tal ‘disputa’, concebida por el literato murciano Şafwān ibn Idrīs (560-561/1164-1166 - 598/1202)¹⁹, fueron bien presentadas también por Fernando de la Granja²⁰:

“Un príncipe almohade va a llegar a al-Andalus y cada una de sus grandes ciudades reivindica el honor (y el indudable beneficio, además) de que establezca su sede precisamente en ella. Pasarán una a una a tomar la palabra para aducir y pregonar todos sus méritos y bondades que harían grata la estancia del gran señor, y, de paso, para atacar con vehemencia a las otras ciudades. Hablan, por este orden, Sevilla, la capital almohade, Córdoba, Granada, Málaga. Luego les llega el turno a Murcia y a Valencia”,

y Şafwān, autor murciano, cierra el turno repitiendo la intervención de Murcia, aunque recurra a llamarla por su antiguo nombre de Tudmīr. Empieza con Sevilla, que recorre sus valores, y concluye: “Yo soy la de mayores méritos y la que mejor cumple a nuestro valeroso señor...”. A continuación interviene Córdoba, que se encrespa ante Sevilla²¹:

“Has exagerado la minucia... el discurso nacido del odio es un puro delirio... tenéis la pretensión del primer puesto, cuando es lo mejor y más durable estar al lado de Dios. Porque yo tengo la Casa inmaculada y noble [de la Mequita], y el nombre en que plantó sus reales el saber... Reconoced mi excelencia, dejaos llevar por el deber filial...”

Esta figurada porfía literaria, tan representativa de los rangos urbanos, saca a relucir la estima de Córdoba, como sede del saber y de la religión, y reclama

¹⁸ Reflejo de esto en el cronista y secretario de los almohades, Ibn Şāhib al-Şalāt, *al-Mann bi-l-imāma*, ed. ʿA. al-Hādī al-Tāzī, Beirut, 1964, pp. 203-207; M^a J. Viguera, *Los reinos de taifas y las invasiones magrebíes*, Madrid, Mapfre, 1992, p. 232.

¹⁹ V. C. Navarro Oltra, “Ibn Idrīs al-Tuʿyībī, Şafwān”, Jorge Lirola Delgado y José Miguel Puerta Vélchez (dir. y ed.), *Biblioteca de al-Andalus*, Almería, Fundación Ibn Tufayl, 2004, III, 502-507.

²⁰ F. de la Granja, “Geografía lírica de Andalucía musulmana”, *Historia de Andalucía*, Madrid, Planeta, 1981, V, 81-97, espec. p. 85

²¹ Al-Maqqarī, *Nafh al-tīb*, en *Analectes*, Leiden, Brill, 1855-1861, I, 105-108; trad. F. de la Granja, “Geografía lírica de Andalucía musulmana”, espec. pp. 85-87.

ese “deber filial” de las demás ciudades a su derecho como metrópolis, “madre de ciudades” (*umm al-qurà*)²². El gran polígrafo y visir granadino Ibn al-Jaṭīb (m. 776/1374)²³, dedicó un precioso poema a Córdoba, de donde procedían sus antepasados, del cual, en su traducción por Fernando de la Granja²⁴, seleccionaré ahora su comienzo y algunas referencias que me parecen más significativas:

“¡Córdoba! Quién podría decirte lo que es Córdoba, toda ella alhajada, la de los montes sólidos y firmes, la de los edificios altaneros, la de Medina Azahara deslumbrante, la de infinitos títulos de gloria.... su muralla de fábrica imponente.... su río caudaloso.... la sierra como una corona.... los arcos del largo puente que se extiende desde el alcázar.... la vieja mezquita de espacioso recinto y esbelto alminar.... y todo cuanto quieras: un aire luminoso....”.

Versos que recuerdan -en su exaltación y en algún elemento urbano característico- el famoso soneto “A Córdoba” de Góngora (Córdoba, 1561-1627): “¡Oh excelso muro, oh torres coronadas de honor, de majestad, de gallardía! ¡Oh gran río, gran rey de Andalucía....”.

Además de los reflejos con que las fuentes textuales acompañan las funciones y formas de la capitalidad, es bien real que, como suele ser reconocido, la Córdoba capital de al-Andalus vivió sus momentos cumbres, y así lo subraya Christine Mazzoli-Guintard, en el reciente y representativo artículo que le ha dedicado a Córdoba la gran obra de referencia que es la *Encyclopaedia of Islam*²⁵:

“*The Islamic period, the most brilliant of Cordoban history, begins when the city was conquered by the troops of Mughūth al-Rūmī, lieutenant of the Berber Ṭāriq b. Ziyād, in Shawwāl 92/July–August 711. Under the Arab governors appointed by Damascus, Córdoba became the capital of al-Andalus (97/715–6), a position that it kept when ‘Abd al-Raḥmān (r. 138–72/756–88) established the Umayyad amirate in 138/755–6 and that it shared with Madīnat*

²² Christine Mazzoli-Guintard, *Villes d'al-Andalus. L'Espagne et le Portugal à l'époque musulmane (VIIIe-XVe siècles)*, Rennes, Presses Universitaires, 1998: p. 170: «la ville triomphante»; pp. 227-258: «de quel espace la ville d'al-Andalus est-elle le centre»; trad.: Ciudades de al-Andalus: España y Portugal en la época musulmana (s. VIII-XV), Granada, Almed, 2002.

²³ J. Lirola Delgado, R. Arié, I. Garijo Galán, E. Molina López, J.M. Puerta Vílchez, M.C. Vázquez de Benito, “Ibn al-Jaṭīb al-Salmānī, Lisān al-Dīn”, Jorge Lirola Delgado y José Miguel Puerta Vílchez (dir. y ed.), *Biblioteca de al-Andalus*, Almería, Fundación Ibn Tufayl, 2004, III, 643-698.

²⁴ “Geografía lírica de Andalucía musulmana”, espec. p. 96.

²⁵ *Encyclopaedia of Islam Three*, Leiden - Boston, Brill, 2014, 58-60.

al-Zahrā', when this palatine city was created after the proclamation of the caliphate in 316/929”.

Así pues, el período “most brilliant of Cordoban history” está conectado con su capitalidad andalusí, incluso con esta interesante doble capitalidad recién aludida²⁶ que podrá desarrollar, todo lo cual ha dotado a Córdoba de una sobresaliente historia, imagen y memoria, con vestigios textuales y urbanísticos, monumentales y arqueológicos reconocidos por todos y objeto de varias consideraciones y, desde luego, de numerosísimos e incesantes referencias y estudios, tantos y cada vez más que ni siquiera podemos resumirlos ahora.

2. Córdoba, capital de al-Andalus: motivos y circunstancias

Al filo de las conmemoraciones sobre la instalación en Córdoba de la capital de al-Andalus, hace 1300 años, puede ser interesante repasar las noticias de algunas fuentes árabes sobre varios acontecimientos que, de un modo u otro, están relacionadas con aquel suceso, de enorme trascendencia en los derroteros históricos, no sólo andalusíes sino también españoles, pese a lo cual apenas pueden captarse, con precisiones y detalles, los motivos y circunstancias que desencadenaron la elección de esta nueva capital de al-Andalus, sustituyendo a la sede que el valí ‘Abd al-‘Aziz (m. en raġab 97 H./marzo 716 C.) tuvo antes en Sevilla, pues las fuentes textuales, arqueológicas y documentales no desarrollaron la escueta noticia, recogida por algunas fuentes, al menos: el *Ajbār maymū’a*, Ibn al-Aṭīr, Ibn ‘Idārī y al-Maqqarī²⁷, de que en tiempos del valí Ayyūb ibn Ḥabīb: “*trasladaron la capital a Córdoba*”, como más adelante comentaremos, añadiendo aquel gran compilador en su voluminoso *Nafḥ al-ṭīb*, además de otras fuentes, las referencias más lógicas a que esto ocurriera en tiempos del valí al-Ḥurr (desde el verano del 716), en lo cual coinciden ahora además los estudiosos, al analizar el marco general en que ese traslado se produjo; a ello volveremos.

No son muy explícitas las fuentes sobre este episodio, que puede clarificarse con una lectura cuidadosa y deductiva a partir de las referencias

²⁶ Christine Mazzoli-Guintard, “Remarques sur le fonctionnement d’une capitale à double polarité: Cordoue et Madīnat al-Zahrā’”, *Al-Qanṭara* 18 (1997), 43–64.

²⁷ *Ajbār maymū’a*, ed. p. 21; Ibn al-Aṭīr, *al-Kāmil*, V, 489; Ibn ‘Idārī, *al-Bayān al-mugrib*, II, 25; y al-Maqqarī, *Nafḥ al-ṭīb*, III, 14: *vid.* referencias en: Abdulwahid Dhanun Taha, *The Muslim Conquest and Settlement of North Africa and Spain*, Londres, Routledge, 1989, reimpr. 1992; y en árabe: ‘Abd al-Wāḥid Dū-n-Nūn Ṭāhā, *Al-Faṭḥ wa-l-istiqrār al-‘arabī al-islāmī fī šimāl Ifrīqiya wa-l-Andalus*, Bengasi, Dār al-kutub al-waṭaniyya, p. 291.

generales de los textos y de los contextos en que se produjo el traslado de capital, lo cual, al mismo tiempo, proyecta luz sobre varias de aquellas circunstancias, aunque Lévi-Provençal, en su meticulosa exposición de los hechos, sólo ofreció como razón del traslado de Sevilla a Córdoba una razón geográfica, bastante obvia además, por sus respectivas ‘centralidades’ en el espacio andalusí²⁸:

“El sobrino de Mūsà ben Nuṣayr, Ayyūb ben Ḥabīb al-Lajmī, designado interinamente para el gobierno de España²⁹ después del asesinato de su primo hermano ‘Abd al-‘Azīz, desempeñó el cargo en Sevilla durante seis meses, hasta el momento en que el walī árabe de Qayrawān envió a la Península, para sustituirle, a al-Ḥurr ibn ‘Abd al-Raḥmān al-Ṭaqafī, que vino acompañado de cuatrocientos notables ifrīquies. Al-Ḥurr trasladó a Córdoba la sede del gobierno de España, sin duda por creer que la posición de Sevilla era demasiado excéntrica con relación al resto del país”.

Emilio García Gómez, por citar otro ejemplo de estudioso sobresaliente y experimentado, declaró que aquella³⁰ transferencia, ni más ni menos que de tamaña capitalidad, ocurrió *por sorpresa*, lo cual, debo comentar, que podría reflejar sobre todo *nuestra sorpresa*, pero no la del hecho en sí, pues aquello tuvo sus propósitos y razones, sus desencadenantes -además de los puramente geográficos- y sus explicaciones, que además surgen al recorrer las fuentes, como han ido planteado varios especialistas, y como recientemente Pierre Guichard³¹, magistralmente, sintetizaba:

“al-Ḥurr.... fue quien decidió instalarse en Córdoba³². La explicación de Pedro Chalmeta de esta decisión de al-Ḥurr resulta muy verosímil: llegado con una fuerza militar sólida (tal vez varios millares de hombres), fue su deseo librarse de la influencia del yūnd (‘ejército’) ya instalado en España y probablemente en Sevilla y su zona de influencia inmediata, así como de los

²⁸ *Histoire de l’Espagne musulmane, tome premier: La conquête et l’émirat hispano-umayyade (710-912)*, París-Leiden, Ed. G.-P. Maisonneuve – Brill, 1950, ed. revisada, p. 39, trad. por Emilio García Gómez, *Historia de la España musulmana*, en *Historia de España. Tomo IV. España Musulmana hasta la caída del Califato de Córdoba (711-1031 de J.C.)*, Madrid, Espasa Calpe, 1950, pp. 24-25.

²⁹ *Sic.*, por “al-Andalus”.

³⁰ <http://www.march.es/conferencias/anteriores/voz.aspx?p1=21024&l=1>, y 2 (consultadas el 1 de diciembre de 2016).

³¹ Pierre Guichard, “Córdoba, de la conquista musulmana a la conquista cristiana”, *Awraq*, 7 (2013), 5-24, espec. p. 7.

³² Remite en nota a: Pedro Chalmeta, *Invasión e islamización: la sumisión de Hispania y la formación de al-Andalus*. Jaén, Universidad de Jaén, 2003, p. 254, “basándose en la mayoría de las fuentes”.

elementos bereberes que ‘Abd al-‘Azīz b. Mūsà había atraído a la Península, al parecer, para sostener su política. En Córdoba habría tenido más libertad para imponer las medidas de regularización de la situación territorial y fiscal de la provincia”.

A continuación, vamos a presentar algunos pasajes textuales que permiten captar motivos del traslado de Sevilla a Córdoba:

-1º, por la propia situación derivada de las respectivas conquistas de ambas ciudades;

-2º, por la relación entre los diversos grupos árabes y las varias facciones de los autóctonos, incluso, como propuso el investigador iraquí ‘Abd al-Wāhid Dūn-Nūn Ṭāhā³³, con intervención de los beréberes;

-3º, por el paso del período de conquista al del establecimiento del Estado con la base del esencial y más registrado control fiscal;

-4º, por el mayor control central que entonces empezó a manifestarse desde Damasco o desde Qayrawān sobre esta “lejana provincia” andalusí;

-5º, e incluso por las condiciones que ofrecían los escenarios ciudadanos, con un dinamismo urbano en aquella Córdoba pre- y post-conquista árabe que han puesto de manifiesto muy recientes investigaciones. Retomaremos todo esto en los comentarios finales, tras haber releído algunos significativos textos árabes.

3. Releer las fuentes árabes

Es interesante releer algunas de las fuentes árabes, de carácter histórico, que informan sobre estos acontecimientos en relación con Córdoba. Sobre el marco general contamos con las útiles compilaciones de textos por Sebastián Gaspariño García, *Historia de al-Andalus según las crónicas medievales, III: 710-718. La conquista de al-Andalus* y en su volumen *IV: 718-756. El período de los gobernadores*³⁴; y de modo concreto sobre Córdoba, los pasajes recogidos en *Anales de Córdoba musulmana. 711-1008*, por Antonio Arjona Castro³⁵.

³³ Abdulwahid Dhanun Taha, *The Muslim Conquest and Settlement of North Africa and Spain*, Londres, Routledge, 1989, reimpr. 1992; en árabe: *Al-Faṭḥ wa-l-istiqrār al-‘arabi al-islāmī fi šimāl Ifrīqiya wa-l-Andalus*, Bengasi, Dār al-kutub al-waṭaniyya, en su p. 291 dice: “por ser los beréberes quienes –según alguna fuente- designaron a Ayyūb como gobernador, y por la presencia territorial de los beréberes”, *ibidem*, capítulo IV, pp. 173 y ss.

³⁴ Lorca, Editorial Fajardo el Bravo, 2007.

³⁵ Córdoba, Monte de Piedad y Caja de Ahorros, 1982.

1) **ʿABD AL-MALIK IBN ḤABĪB** (Córdoba, 174/790-238/852-853)³⁶ es el primer autor andalusí cuyos escritos se conservan con referencias históricas a la conquista y gobierno de los valíes; precedido por noticias transmitidas oralmente y por algún texto escrito oriental, como el de al-Wāqidī; en su “Historia” (*Tārīj*)³⁷ dedica un capítulo a señalar brevemente la actuación de Tāriq, enviado por Mūsà b. Nuṣayr, y la pronta intervención directa de éste, relatada de forma legendaria; los tesoros que halló; menciona a los piadosos Tābiʿies llegados a al-Andalus, y nombres y cronología de diecisiete valíes que gobernaron desde Mūsà a ʿAbd al-Raḥmān I, en escueta relación. Antes incluimos una referencia de este autor sobre el elogio de Musa s Córdoba³⁸.

2) **PSEUDO-IBN QUTAYBA**: Antes de terminar el siglo IX debieron empezar a escribirse relatos sobre la expansión islámica por el Magreb y al-Andalus, algunos reproducidos en la obra anónima titulada *Kitāb al-Imāma wa-l-siyāsa*, cuyas referencias interpretó con acierto M. ʿA. Makki³⁹: el protagonismo hazañoso que cobra Mūsà ibn Nuṣayr, y los indicios de que la elaboración de los relatos se efectuara en Egipto, le llevan a identificar como su muy posible compendiador a un descendiente del propio Mūsà que en la segunda mitad de aquel siglo IX vivía en Egipto, y se llamaba Muʿārik. Con esto se explica buena parte del interesado montaje que es posible advertir en estas primeras recopilaciones escritas del siglo IX, en la raíz de todo lo que vendrá después⁴⁰.

La compilación histórico-literaria del *Kitāb al-Imāma wa-l-siyāsa* fue sin pruebas atribuida a Ibn Qutayba al-Dīnawarī (Cufa, 213/828-Bagdad, 276/889)⁴⁰, según consta incluso en modernas ediciones⁴¹, y utilizado desde el siglo XIX en relación con la conquista de al-Andalus; algunos pasajes suyos fueron publicados por Pascual de Gayangos y traducidos por Julián Ribera⁴²,

³⁶ M. Arcas Campoy – D. Serrano Niza, “Ibn Ḥabīb al-Ilbīrī, ʿAbd al-Malik”, en Jorge Lirola Delgado y José Miguel Puerta Vilchez (dir. y ed.), *Biblioteca de al-Andalus*, Almería, Fundación Ibn Tufayl, 2004, III, 219-227.

³⁷ Edición y estudio por Jorge Aguadé, Madrid, CSIC, 1991, pp. 136-150.

³⁸ Véase antes nota 5.

³⁹ “Egipto y los orígenes de la historiografía árabe-española”, *Revista del Instituto egipcio de estudios islámicos*, 5 (1957), 157-248., espec. pp. 210-220.

⁴⁰ Gerard Lecomte, “Ibn Qutayba”, *Encyclopedia of Islam*, 2ª ed. III, 844-847, sitúa el *Kitāb al-Imāma wa-l-siyāsa* entre las obras apócrifas de ese autor.

⁴¹ Prueban al atractivo de sus legendarios contenidos sus numerosas ediciones, entre otras: El Cairo, 1322/1816-1817, 1327/1821-1822, 1377/1957-1958; Beirut, 1405/1984; reimpr. Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 1418/1997; al-Haʿiya al-ʿamma li-quṣūr al-ṭaqāfa, 1435/2014.

⁴² Pascual de Gayangos, *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain*, I, pp. 1 y siguientes del apéndice; II, pp. 3 y siguientes, con edición del texto árabe; Julián Ribera,

que captó sus aportaciones⁴³: “...que, mezcladas con leyendas... amplían algo la perspectiva histórica de *Ajbar Machmúa* y Abenalcotía y nos ayudan a comprender mejor la trama de los grandes hechos”. El *Kitāb al-Imāma wa-l-siyāsa* dedica algunas páginas a la conquista y primeros años de al-Andalus, insertándolos en la historia vista desde el centro del Poder del Islam, en el Oriente islámico, de modo que sólo a partir de su página 208 (ed. 1984) comienza con la conquista de al-Andalus (*fath al-Andalus*). En el conjunto hayamos una noticia sobre Córdoba, con la mínima referencia a su conquista, significativo porque el relato apenas trae otros nombres de ciudades; tras contar la expedición de Tāriq, menciona el cruce a la Península de Mūsà ibn Nuūayr, “en cuya avanzada [había ido] su cliente (mawlà) Tāriq, que encontró a los grupos huidos hacia él desde todas partes, y marchó hasta conquistar Córdoba y los castillos, fortalezas y ciudades de sus alrededores”. Creo que hay que entender así el texto árabe, y no como tradujo Ribera⁴⁴, que adjudicó la conquista de Córdoba a Mūsà.

Al asesinato del hijo de Mūsà, el valí ‘Abd al-‘Azīz en Sevilla dedica este libro del *Kitāb al-Imāma wa-l-siyāsa* muchos pormenores (pp. 223-224), con sus repercusiones en Damasco. Sigue la escueta relación de valíes tras Mūsà ibn Nuṣayr (p. 228-229), sin que Córdoba vuelva a mencionarse, denota su prestigio el que al menos de pasada su conquista se recuerde incluso en este compendio.

3) **IBN AL-QŪĪYYA** (m. en Córdoba, en 367/977) no parece que él mismo pusiera por escrito los apuntes que transmitía sobre historia de al-Andalus, desde la conquista tiempos de ‘Abd al-Raḥmān III. La situación de este descendiente del rey visigodo Witiza ha sido ampliamente atendida, partiendo de sus textos hoy disponibles o de él emanados, como su *Tārīj iftitāḥ al-Andalus* (“Historia de la conquista de al-Andalus”), objeto de varias ediciones y traducciones bastante satisfactorias, aunque podría afinarse algo más su interpretación general, como en buena parte plantea David James en la introducción a su traducción: *Early Islamic Spain. The History of Ibn al-Qūṭiyya. A study of the unique Arabic manuscripts in the Bibliothèque Nationale*

Abenalcotía. Historia de la conquista de España, Madrid, 1926, con interesantes indicaciones en su introducción, pp. XVIII-XIX, y con traducción del texto: “Narración de la conquista de España tomada del libro «al-Imamato ua as-Siasato», de Abncotaiba”, pp. 105-165.

⁴³ Ribera, *op. cit.*, p. XXIX.

⁴⁴ Ribera, *op. cit.*, p. 109.

*de France, Paris, with a translation, notes and comments*⁴⁵ La obra se inicia con la batalla entre Rodrigo y Ṭāriq ibn Ziyād y dedica una veintena de folios (de los 117 que tiene el manuscrito) a referir sucesos de la primera mitad del siglo VIII, hasta el desembarco de ʿAbd al-Raḥmān I. Se aprecia una transmisión "familiar" interesada de ciertas noticias, lo cual carga su relato de motivada perspectiva. A continuación ofrezco una selección de pasajes, traducidos por mí, que en la citada edición de Gayangos ocupan las páginas 2-13), en la de al-Ibyari, las pp. 29-38; en la traducción al español de Ribera⁴⁶, las páginas 1-11; y en la citada traducción al inglés de D. James, las páginas 49-56. Dice el texto:

“[Cuando cruzó] Ṭāriq y marchó por la litoral de al-Andalus, lo primero que conquistó fue la ciudad de Carteya (Qartaʿyanna), en la cora de Algeciras.... Avanzó luego y tuvo el encuentro con Rodrigo, ocurriendo lo que antes se mencionó. A continuación avanzó hasta Écija y Córdoba, luego a Toledo.... Reforzó Mūsà los castillos de al-Andalus, nombró como sucesor en al-Andalus a su hijo ʿAbd al-ʿAzīz, instalándole en Sevilla.... Cuando [el califa] Sulaymān tuvo el poder, encarceló a Mūsà ibn Nuṣayr y le impuso una multa; ordenó a cinco destacados árabes de al-Andalus que mataran a su hijo ʿAbd al-ʿAzīz.... [que] al amanecer, marchó hacia una mezquita, se puso en el miḥrāb y leyó la [primera azora] Fātiḥa del Libro y la azora [número 56] al-Wāqiʿa, y los del grupo asestaron sus espadas contra él de un tajo, y cogieron su cabeza y se la enviaron a Sulaymān. Aquello ocurrió en la mezquita de Rufina, que daba sobre el Prado de Sevilla⁴⁷, pues [ʿAbd al-ʿAzīz] vivía en la iglesia de Rufina. Cuando casó con una mujer de los godos, llamada Umm ʿĀṣim («Madre de Āṣim»), vivía con ella en esta iglesia, junto a la cual construyó la mezquita en la que fue muerto, y en ella había [restos de] su sangre hasta tiempos recientes.... De Sulaymān, durante su califato, no se repite ni se señala sino lo que hizo con Mūsà, cuya muerte⁴⁸ ocurrió a finales del año 98 [de la

⁴⁵ Londres y Nueva York, Routledge, 2009; M^a J. Viguera Molins, “Lectura de Ibn al-Qutiyya: sobre la conquista de al-Andalus”, en L.A. García Moreno y E. Sánchez Medina (eds.), *Del Nilo al Guadalquivir*, Madrid, Real Academia de la Historia, 2013, 97-134.

⁴⁶ Edición de P. de Gayangos, realizada a mediados del s. XIX, y publicada en Madrid, 1926, con trad. de J. Ribera, *Historia de la conquista de España*; hay también edición por Ibrāhīm al-Ibyārī, reimpr. Beirut, 1410/1989.

⁴⁷ Referencia demasiado general, quizás al “Prado de Santa Justa”, pero la denominada en textos árabes *kanisat Rufina* (cuya ‘f’ a veces se ha leído como ‘b’) “está sin localizar”: Salvador Ordóñez Agulla, Jerónimo Sánchez Velasco, Enrique García Vargas, Sergio García-Dils de la Vega, Miguel Ángel Tabales Rodríguez, “Novedades arqueológicas de las sedes episcopales de la Bética Occidental”, *AnTard*, 21 (2013), 321-374, espec. p. 331.

⁴⁸ La muerte de Mūsà, aunque Ribera (en su trad., p. 8) interpreta que esa fecha indica la muerte de ʿAbd al-ʿAzīz, cuando en realidad fue asesinado antes, en marzo de 716.

Hégira/verano 717 d.C.]. Pasaron años (sic) sin que les uniera ningún gobernador, aunque los beréberes nombraron sobre ellos mismos a Ayyūb b. Ḥabīb al-Lajmī, hijo de la hermana de Mūsà ibn Nuṣayr.... Luego [el califa] Sulaymān b. 'Abd al-Malik nombró valí de Ifrīqiya y territorios de Occidente a 'Abd Allāh b. Yazīd.... que designó valí de al-Andalus a al-Ḥurr b. 'Abd al-Raḥmān al-Ṭaqafī.... hasta que ascendió al Califato 'Umar b. 'Abd al-'Azīz, que designó como valí de al-Andalus a al-Samḥ b. Malik al-Jawlānī.... 'Umar le ordenó que sacara de al-Andalus a los musulmanes, compadeciendo lo que podía ir contra ellos, temiendo que les venciera el enemigo, pero al-Samḥ b. Malik le escribió notificándole la fuerza del Islam y la abundancia de sus ciudades y la excelencia de sus fortalezas; entonces [el califa] envió a su cliente Yābir para recaudar el quinto [que correspondía al Califa] de al-Andalus, y [al-Samḥ] se aposentó en Córdoba.... [laguna textual].... [construyó] el cementerio y el oratorio del Arrabal; al tener luego noticia de la muerte de 'Umar, esté Dios satisfecho de él, dejó de imponer el quinto, y [re]construyó el puente sobre el río de Córdoba, frente a la represa (jazzān)''.

4) **AJBĀR MA'YMŪ'A**: “Noticias reunidas”, hasta hace poco considerada obra anónima, puede ser adjudicada a los Tammām ibn 'Alqama, según propuestas de Dolores Oliver, que me parecen aceptables⁴⁹. La interesante obra ha sido objeto de una serie de análisis, desde R. Dozy y J. Ribera hasta el de Luis Molina⁵⁰, procurando fechar la redacción por su contenido, que abarca desde la expansión magrebí a finales del siglo VII hasta, ya en al-Andalus, casi mitad del siglo X, temario en el que se distinguen varios bloques, uno de los cuales es el dedicado a la conquista islámica, formado por algunos materiales contemporáneos a los hechos, lo cual ya destacó su primer editor y traductor, Emilio Lafuente Alcántara⁵¹. Sus detalladas noticias sobre la campaña de Ṭāriq, la entrada en Córdoba, Carmona y Mérida, la venida a al-Andalus del sirio Bal'ý, y las guerras de la primera mitad del siglo VIII, que ocupan, hasta la llegada de 'Abd al-Raḥmān I, unas ochenta páginas del texto editado, le otorgan un lugar destacado como fuente informativa, entre las crónicas andalusíes de la

⁴⁹ Véase referencias a sus anteriores publicaciones en: D. Oliver Pérez, “*Ajbār maymū'a*”, J. Lirola Delgado y J. M. Puerta Vílchez (dir.), *Enciclopedia de al-Andalus. Diccionario de autores y obras andalusíes*, Granada, s.a., I, 53-59.

⁵⁰ “Los *Ajbār maymū'a* y la historiografía árabe sobre el periodo omeya en al-Andalus”, *Al-Qanṭara*, X (1989), 513-542.

⁵¹ *Ajbar machmua*. (Colección de tradiciones): crónica anónima del siglo XI, dada a luz por primera vez, traducida y anotada por Emilio Lafuente y Alcántara, Madrid, Real Academia de la Historia, 1867, prólogo p. VII.

expansión islámica, y así la destaca E. Lévi-Provençal⁵², que basó su capítulo sobre "La conquista y la islamización de España" principalmente en los *Ajbār*, junto con las crónicas de Ibn al-Qūṭīyya, Ibn 'Abd al-Ḥakam, Ibn 'Idārī, Ibn al-Aṭīr y al-Maqqarī, pero en los *Ajbār* son detectables lagunas y errores, y realmente la prueba de su valor, aunque en general es alto, debe establecerse tema por tema, en un tipo de análisis historiográfico todavía poco cultivado⁵³. Los *Ajbār* han sido objeto de una reciente traducción inglesa, por David James, precedida de un notable estudio⁵⁴. Presento mi traducción de los pasajes que selecciono:

(Ajbār, p. 10) "....[Ṭāriq] dividió su ejército desde Écija, y envió a Mugīt al-Rūmī, cliente del [califa] al-Walīd ibn 'Abd al-Malik, a Córdoba, que era una de sus mayores ciudades, y es actualmente 'alcazaba' (qasaba) de al-Andalus, su "Qayrawān"⁵⁵ y sede de su Poder....". (p. 12) [tras su conquista], Mugīt entró al palacio (balāt) de Córdoba, y lo acotó (iḥtaṭṭa).... (p. 14) [Mugīt] reunió a los judíos de Córdoba y los incorporó a ella, acotó su alcazaba (qasaba) para sí mismo, y la ciudad para su gente (ashāb).... (p. 16) Luego Mūsà marchó a Sevilla, la mayor de las ciudades de al-Andalus en importancia, la más extraordinaria en edificios y vestigios; antes del dominio de los Godos sobre Hispania (al-Andalus) había sido la sede del Poder (dār al-mulk), y cuando dominaron los Godos trasladaron la Administración (sulṭān) a Toledo, quedó en Sevilla la nobleza romana, su saber, su preeminencia en lo religioso y lo profano. Allí llegó Mūsà, y la cercó durante algunos meses, hasta conquistarla,,,, (p. 18) Los cristianos de la gente de Sevilla se conjuraron contra los musulmanes que allí estaban y acudieron desde una ciudad llamada Niebla y otra llamada Beja, y mataron a ochenta hombres y los fugitivos marcharon a Mérida, con Mūsà ibn Nuṣayr, quien, tras conquistar Mérida, envió a su hijo 'Abd al-'Azīz con tropas a Sevilla, la tomó y regresó [con Mūsà], el cual, a finales de šawwāl [del 94/finales julio 713] partió desde Mérida a Toledo...(p. 19).... En el año 95/septiembre 713-septiembre 714, llegó un enviado del califa Al-Walīd [m. el 15 ýumāda II 96/25 febrero 715], para controlar a Mūsà, y le hizo salir de al-Andalus, con Ṭāriq y Mugīt. Dejó como sucesor a su hijo 'Abd al-'Azīz, poniéndolo en su lugar sobre sus ciudades y

⁵² *Historia de España musulmana (711-1031)*, t. IV de la *Historia de España*, dir. por R. Menéndez Pidal, trad. E. García Gómez, Madrid, 3ª ed., 1967, pp. 3-59, y espec. p. 54, nota 8.

⁵³ Eduardo Manzano Moreno, "La rebelión del año 754 en la Marca Superior y su tratamiento en las crónicas árabes", *Studia Historica. Historia Medieval*, IV (1986), 185-203.

⁵⁴ *A History of Early Al Andalus: The Akhbār majmū'a*, Londres, Routledge, 2012.

⁵⁵ Con doble referencia: al nombre común *qayrawān* ("plaza de armas", "ciudad campamento") y al nombre propio de la muy destacada capital de Ifrīqiya.

territorios, y haciéndole residir en Sevilla, ciudad situada junto a un gran río, que no puede cruzarse a nado, y donde quería que estuvieran los barcos de los musulmanes y fuera la entrada de al-Andalus.... (p. 20)....Musa llegó ante [el califa] Sulaymān, porque al-Walīd había muerto. Su hijo 'Abd al-'Azīz casó con la mujer de Rodrigo, a la que se llamaba Umm 'Āṣim....⁵⁶ Dijeron que se había hecho cristiano, le atacaron y le mataron a finales del año 98/julio-agosto 717....(p. 21) La gente de al-Andalus, tras años (sic) sin ponerse de acuerdo sobre un valí, convinieron en [Ayyūb] Ibn Ḥabīb al-Lajmī, hombre íntegro (ṣāliḥ), que dirigía como imam sus oraciones, y al prolongarse la situación sin valí, se lo encargaron, y trasladaron la Administración (sultān) a Córdoba a principios del año 99/agosto-setiembre 717. La muerte de 'Abd al-'Azīz ocurrió a finales del 98/julio-agosto 717 OJO. Ayyūb ibn Ḥabīb residió en el palacio (balāt) de Córdoba, que Muḡīt había acotado para sí mismo, ocurriendo que Mūsā ibn Nuṣayr, cuando le hizo regresar el enviado del [califa] al-Walīd, tomó el camino que siguió Ṭāriq, para inspeccionar (yaḡtabir) al-Andalus, y cuando llegó a Córdoba le dijo a Muḡīt: 'Este palacio (balāt) no te corresponde a ti, sino al valí de Córdoba', y se lo cambió y Muḡīt se cambió a una casa junto a la puerta de Algeciras, que es la Puerta del puente, frente a la hendidura (namla) por donde habían entrado sus soldados cuando conquistó Córdoba. Era una casa distinguida (ṣarīfa), llamada al-Yusāna (¿Lucena?), con agua, olivos y árboles frutales, que había pertenecido al rey a quien había apresado, y allí tuvo un palacio magnífico (munīf) y distinguido (ṣarīf), llamado en al-Andalus 'palacio (balāt) de Muḡīt'. (p. 22) Cuando [el califa] Sulaymān tuvo noticia del asesinato de 'Abd al-'Azīz, se afligió y nombró valí de Ifrīqiya a 'Ubayd Allāh ibn Zayd, de Qurayš.... Murió [el califa] Sulaymān [el 10 de ṣafar 99/22 septiembre 717), cuando el valí de Ifrīqiya mandaba a al-Andalus a al-Ḥurr ibn 'Abd Allāh al-Ṭaqafī, ordenándole ocuparse del asunto del asesinato de 'Abd al-'Azīz; pero apenas se había establecido al-Ḥurr, accedió al califato 'Umar ibn 'Abd al-'Azī, tenga Dios misericordia de él, y destituyó a 'Ubayd Allāh de Ifrīqiya, y nombró a Ismā'īl ibn 'Abd Allāh, cliente de los Banū Majzūm.... cuando 'Umar accedió al califato nombró a Ismā'īl valí de Ifrīqiya y a al-Samḡ ibn Malik valí de al-Andalus, ordenándole aplicar el quinto sobre su territorio, obteniendo de ella el quinto de Dios por lo conquistado por las armas ('anwat^m) de su tierra e inmuebles, aunque las alquerías (qurà) permaneciesen en manos de quienes las tenían como botín, tras extraer el quinto. Y [ordenándole también] que le escribiera con la descripción de al-

⁵⁶ Sigue el relato de las influencias de esta mujer sobre 'Abd al-'Azīz, como causa de que le asesinaran.

Andalus y sus ríos. Tenía la opinión de retirar a la gente de allí, por su separación [del resto] de los musulmanes, y ojalá Dios hubiera prolongado su vida hasta hacerlo así, porque caminan al desastre, a menos que Dios se compadezca de ellos. Al-Samḥ llegó a al-Andalus el año 100 [agosto 718-julio 719], y comenzó a preguntar por lo tomado por las armas (p. 24) para distinguirlo de lo tomado por capitulación, y a enviar expediciones. Reconstruyó el puente de Córdoba, pues había escrito al [califa] 'Umar pidiéndole consejo e informándole de que la ciudad de Córdoba estaba derruida (tahaddamat) por su parte occidental, y que tenía un puente (yīsr) por el que se cruzaba su río, describiéndoselo, con su caudal y la imposibilidad de vadearlo en invierno, generalmente; [diciéndole:] si el Emir de los creyentes me ordena que reconstruya la muralla de la ciudad, lo haré, pues puedo hacerlo con los impuestos (jaray) tras pagar al ejército (yund) y proveer para la guerra de Yihād; pero si él prefiere, emplearé la piedra de esta muralla y reconstruiré su puente'. Se dice, pero Dios es más sabio, que 'Umar, apiádese Dios de él, ordenó la reconstrucción del puente (qanṭara) con piedra (ṣajr) de la muralla, y reconstruir la muralla con adobes (libn), si no se encontraba piedra. Al-Samḥ se ocupó de ello y reconstruyó el puente en el año 101 [julio 719-julio 720].

5) La recopilación, anónima, conocida como *FATH AL-ANDALUS* ("La conquista de al-Andalus"), porque así comienza su manuscrito editado (y traducido, de modo imperfecto, por Joaquín González, en libro que se publicó en Argel, 1889: *Historia de la conquista de España. Códice árabe del siglo XII*). Hay reciente edición y estudio por Luis Molina y traducción por Mayte Penelas⁵⁷, que reproduzco a continuación:

"[Tras ser asesinado 'Abd al-'Azīz] Los habitantes de al-Andalus estuvieron unos meses sin gobernador que los acordase. Finalmente se decidieron por Ayyūb b. Ḥabīb al-Lajmī, hijo de la hermana de Mūsà, a cuya orden fue asesinado 'Abd al-'Azīz. Gobernó sobre ellos durante seis meses hasta que desde Ifrīqiya llegó como emir al-Ḥurr b. 'Ab al-Raḥmān. GOBIERNO DE AL-ḤURR B- 'ABD AL-RAḤMĀN. [6] El primer día de muḥarram del año 98 [26 agosto 716], al-Ḥurr b. 'Abd al-Raḥmān b. 'Uṭmān al-Taqaḥfī llegó a al-Andalus como emir enviado por Muḥammad b. Yazīd.... gobernador en Ifrīqiya, en nombre del Emir de los Creyentes Sulaymān b. 'Abd al-Malik. Lo acompañaban cuatrocientos de los notables de Ifrīqiya, que

⁵⁷ Ed. y estud. L. Molina, *Fath al-Andalus (La conquista de al-Andalus)*, Madrid, CSIC, 1994; trad. M. Penelas, Madrid, CSIC, 2002

formaban la primera oleada contabilizada de las que llegaron a al-Andalus. Al-Ḥurr trasladó la sede del emirato de Sevilla a Córdoba y fue el primer gobernante musulmán que se instaló en el alcázar de esta ciudad. Ocupó, en la parte oriental de Córdoba, el Balāṭ al-Ḥurr, palacio que recibió su nombre y donde residía la mayor parte del tiempo. Su gobierno, hasta ser destituido, duró dos años y ocho meses. GOBIERNO DE AL-SAMH B. MALIK. El mes de ramadán del año 100 de la hégira [marzo-abril 719] al-Samḥ b. Malik al-Jawlānī llegó a al-Andalus en calidad de gobernador, enviado por el Emir de los Creyentes ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz –Dios lo tenga en la gloria- con jurisdicción específica para al-Andalus e independiente del gobierno de Ifrīqiya.... Al-Samḥ fue el que construyó el puente sobre el río de Córdoba...”.

6) **IBN ʿIDĀRĪ AL-MARRĀKUŠĪ** (m. post. 712/1312-3) escribió un compendio cronístico sobre el Magreb y al-Andalus desde la expansión islámica hasta comienzos del siglo XIV, el famoso *al-Bayān al-mugrib fī [ijtibār] ajbār mulūk al-Andalus wa-l-Magrib* (“Exposición extraordinaria sobre noticias de al-Andalus y el Magreb”, cuyas dos primeras partes, hasta finales del s. X, una referente al Norte de África y la otra a Andalus, fueron editadas y estudiadas por R. Dozy, y sobre su edición traducidas por F. Fernández y González y por E. Fagnan⁵⁸; esa edición fue superada por la de G.S. Colin y E. Lévi-Provençal⁵⁹, aunque conviene revisarla, teniendo muy en cuenta el entramado de sus fuentes, las cuales resultan en general conocidas⁶⁰, porque este compendio, con casi un centenar de páginas en total sobre la expansión por el occidente islámico, resulta esencial. Sigo la ed. Colin y Lévi-Provençal, seleccionando pasajes del volumen II, de los que presento mi traducción:

(*Bayān*, II, 11, 18) “*Desde Écija, Ṭāriq envió a Mugīt, cliente del [califa] ʿAbd al-Malik ibn Marwān, a Córdoba, una de las principales ciudades [...]*”⁶¹. (*Bayān*, II, 18) *Mūsā [ibn Nuṣayr] permaneció en al-Andalus dos años y un mes... cuando partía de Córdoba dirigiéndose a Ifrīqiya, dirigió su rostro hacia*

⁵⁸ Respectivamente Leiden, 1848-51, 2 t.; Granada, 1860; y Argel, 1901-1904, 2 t.

⁵⁹ Leiden, 1948-1951, 2 t., que ha sido reproducida en Oriente, sobre todo en 4 t., publicados por I. ʿAbbās, Beirut, 1967, 2ª ed., 1980.

⁶⁰ En parte por ʿA. W. Dū n-nūn Ṭāhā, “Mawārid Ṭārīj Ibn ʿIdārī al-Marrākūsī ʿan al-Andalus mina l-faḥ ilā nihāyat ʿaṣr al-ṭawāʿif”, *Dirāsāt fī l-tārīj al-andalusī*, Mosul, 1987, 181-238; Juan Castilla, “Crónicas magrebíes para la historia de al-Andalus”, *Actas del II Coloquio Hispano-Marroquí de Ciencias Históricas*, Madrid, 1992, 129-138; Émile Fricaud, *Ibn ʿIdari al-Marrakusi (m. début XVe siècle). Historien marocain du Magrib et d'al-Andalus*, Tesis Doctoral dirigida por P. Guichard, Université Lumière, Lyon, 1994.

⁶¹ Siguen noticias, que ahora no hacen al caso, sobre la toma de Córdoba, Málaga y Murcia; la llegada de Mūsā ibn Nuṣayr a al-Andalus, en ramadán 93/junio-julio 712, y sus campañas.

Córdoba y dijo: “¡qué maravillosa eres, oh Córdoba, qué excelente tu tierra, qué noble tu comarca, qué extraordinario lo que tienes!, [pero] Dios te maldecirá dentro de 300 años”; luego se marchó hasta llegar a Algeciras, ordenando ir con premura. (Bayan, II, 23) **Gobierno (wilāya) de ‘Abd al-‘Azīz ibn Mūsà ibn Nuṣayr**: Mūsà dejó como sucesor en al-Andalus a su hijo ‘Abd al-‘Azīz, y dejó con él a Ḥabīb ibn Abī ‘Abda ibn ‘Uqba ibn Nāfi’ como visir y ayudante. Con ambos fijaron su residencia en al-Andalus todos los que quisieron. Cuando llegó Mūsà a Sevilla, estableció allí a su hijo, pues [a éste] le satisfacía como sede de su Poder (qā’idat mulki-hi). Tras la marcha de su padre, casó con Umm ‘Āṣim, mujer de Rodrigo (llamada Aylo), con quien vivió en Sevilla [...] ⁶². (Bayān, II, 25) [Tras el asesinato de ‘Abd al-‘Azīz] la gente de al-Andalus quedó meses sin gobernador que les uniera, hasta que acordaron [nombrar] a Ayyūb ibn Ḥabīb al-Lajmī, hijo de la hermana de Mūsà ibn Nuṣayr. **Mención del gobierno (wilāya) de Ayyūb ibn Ḥabīb en al-Andalus**: Luego, la gente de al-Andalus acordó nombrar a este Ayyūb, hombre íntegro (ṣāliḥ), que dirigía como imam sus oraciones, pues habían estado tiempo sin emir. Trasladaron la residencia del Poder (Dār al-sultān) a Córdoba. Llegó Ayyūb ibn Ḥabīb y ocupó el Alcázar (qaṣr) de Córdoba, que Muḡīt [al-Rūmī, el conquistador de la ciudad] acotó (iḥtaṭṭa) para sí mismo. Se cuenta que Mūsà ibn Nuṣayr, cuando le destituyó el mensajero del [califa] al-Walīd, volvió, en su retorno [a Oriente], por el camino de Ṭāriq, para inspeccionar (yajtabir) al-Andalus, y se detuvo en Córdoba y le dijo a Muḡīt: ‘este alcázar no te corresponde a ti, sino al gobernador que esté en Córdoba’, y entonces Muḡīt se retiró de él, y después de eso lo habitó Ayyūb ibn Ḥabīb. Su gobierno duró seis meses.

Gobierno (wilāya) de al-Ḥurr ibn ‘Abd al-Raḥmān al-Ṭaqafī: Cuando [el califa] Sulaymān ibn ‘Abd al-Malik nombró valí de Ifriqiya a Muḥammad ibn Yazīd, cliente (mawla) de la hija de al-Ḥakam ibn al-‘Āṣ, tanto al-Andalus como Tánger dependían del señor (ṣāḥib) de Ifriqiya, y [su valí] Muḥammad ibn Yazīd envió a este al-Ḥurr ibn ‘Abd al-Raḥmān como gobernador de al-Andalus, con 400 hombres de entre los notables (wuḡūh) de Ifriqiya. Al-Ḥurr siguió como valí tres años, y este al-Ḥurr trasladó el gobierno (al-imāra) de Sevilla a Córdoba. Al-Ḥurr había llegado a al-Andalus en el año 99 [de la Hégira = agosto 717-agosto 718]. (Bayān, II, 26) **Gobierno (wilāya) de al-**

⁶² Siguen los episodios de la corona que su mujer le hizo ponerse a ‘Abd al-‘Azīz, de las riquezas que ella, hija de Rodrigo, según también *al-Bayān*, le aportó, y otras anécdotas sobre cómo hizo que se prosternaran sus visitantes, y otras razones de su asesinato, además de sus actos de gobierno.

Samḥ ibn Malik al-Jawlānī: *Luego, el Emir de los creyentes [el califa] ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīz, esté Dios satisfecho de él, encomendó a al-Samḥ ibn Malik [el gobierno] de al-Andalus, encargándole que tratara a la gente por el camino del buen proceder, sin apartarse respecto a ellos del trato benigno, que aplicara el quinto [de tributación] a lo que había sido conquistado de tierras y bienes inmuebles, y que le escribiera con la descripción de al-Andalus y sus ríos. Tenía la opinión de retirar a los musulmanes de allí y llevarlos fuera, por su separación [del resto] de los musulmanes y su contigüidad con los enemigos infieles (a’dā’ Allāh al-kuffār), pero se le dijo: ‘la gente allí son ya numerosos, y se han dispersado por las regiones, abstente pues de hacer eso’, y así pues al-Samḥ llegó a al-Andalus, y obedeció lo que [el califa] ‘Umar, esté Dios satisfecho de él, le había ordenado de cumplir con el derecho (al-ḥaqq) y seguir lo justo y recto. Al-Samḥ se apartó en su gobierno (wilāya) [de al-Andalus], que [el califa] ‘Umar había separado del de Ifriqiya, por su solicitud respecto a su gente y su interés por sus asuntos.*

Cuando los musulmanes conquistaron (fataḥū) Córdoba, encontraron allí, sobre su río, restos de un puente (qanṭara), sobre arcos de sólidos pilares, que, fundado por pueblos extinguidos, se había destruido por las crecidas del río, con el paso de los tiempos. Y recibió la meritoria atención [del califa] ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīz, esté Dios satisfecho de él, cuando le llegó tal noticia, ordenando a al-Samḥ que lo reconstruyese, como así se hizo, con piedras (hiyāra) del muro de la ciudad, de la más completa y mejor manera que un puente puede hacerse. En 101 [de la Hégira = julio 719-julio 720] le llegó a al-Samḥ ibn Malik en al-Andalus el escrito del Emir de los creyentes ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīz, ordenándole reconstruir el puente con piedra (ṣajr) de la muralla, y reconstruir la muralla con adobes (libn), ordenándole recaudar el quinto de Córdoba, sacándose del quinto la explanada (baṭḥā’) llamada ‘del Arrabal’, ordenando el califa ‘Umar que se usara como cementerio (maqbara) para los musulmanes, como así se cumplió. Murió al-Samḥ, que Dios se apiade de él, en Tarazona (sic, por Tolosa), cuando algareaba a los cristianos (rūm) en 102 [de la Hégira = julio 720-julio 721]; su gobierno fue de dos años y cuatro meses, algunos dicen que ocho meses, y otros que tres.

7) Voy a terminar esta relación con una gran obra, una recopilación cronística y literaria, que atesoró noticias sobre al-Andalus, y es el **NAFḤ AL-ṬĪB MIN GUṢN AL-ANDALUS AL-RAṬĪB**, de **AL-MAQQARĪ** (Tremecén, 986/1578-El Cairo, 1014/1631). Las referencias allí reunidas sobre los comienzos de al-Andalus son importantes y relativamente extensas. Existen varias ediciones, y

entre ellas la de Ihsan ʿAbbas⁶³, sobre la cual realizo la traducción de los pasajes que selecciono:

“Desde Ecija, Ṭāriq dividió su ejército, y envió a Mugīt al-Rūmī, cliente del [califa] al-Walīd ibn ʿAbd al-Malik, con setecientos jinetes a Córdoba, una de sus mayores ciudades.... Otros dicen que quien marchó a Córdoba fue āriq, no Mugīt ... [sigue relato de la conquista de Córdoba] y entró Mugīt y quienes estaban con él y dominaron la ciudad por la fuerza, y marchó, con sus guías, al palacio (balāt), residencia del gobernador (manzil al-malik), a quien llegó noticia de que habían entrado a la ciudad y emprendió la huida del palacio con sus gentes.... [Mugīt] eligió el palacio (qaṣr) para sí mismo y la ciudad (madīna) para sus gentes....⁶⁴”

Vuelve al-Maqqarī a ocuparse de Mugīt al-Rūmī más adelante, al recopilar datos sobre los piadosos Tābiʿies llegados a al-Andalus, y en el décimo tercer lugar, aunque sin precisar ya que fuera tābiʿí pero sí que entró a l-Andalus, coloca a Mugīt, con datos que declara tomar de Ibn Ḥayyān y de al-Ḥiḡārī, entre otros sobre su destacada descendencia en Córdoba, y afirma⁶⁵:

“entró a al-Andalus con su conquistador Ṭāriq.... que le envió a conquistar Córdoba, y la conquistó.... según [dice al-Ḥiḡārī en] al-Muṣhib en šawwāl del año 92/fin julio-agosto 711, y luego conquistó la iglesia en que se había hecho fuerte el gobernador (malik) de Córdoba, tras un asedio de tres meses, en muḡarram del año 93/octubre-noviembre 711”.

Señala al-Maqqarī a continuación, en decimocuarto lugar entre los destacados que vinieron a al-Andalus, a Ayyūb ibn Ḥabīb al-Lajmī⁶⁶:

“menciona Ibn Ḥayyan que era hijo de una hermana de Mūsà ibn Nuṣayr y que la gente de Sevilla lo alzaron al Poder (sulṭān) de al-Andalus tras la muerte de ʿAbd al-ʿAzīz ibn Mūsà. En su tiempo acordaron trasladar el Poder (sulṭān) de Sevilla a Córdoba, y con ellos marchó allí. Su gobierno duró seis meses. Otros dicen que quien trasladó la soberanía (al-salṭana) de Sevilla a Córdoba fue al-Ḥurr ibn ʿAbd al-Raḡmān al-Ṭaqafī. Dijo al-Rāzī: llegó al-Ḥurr como valí de al-Andalus en dū l-ḡiḡya del año 97/26 julio-24 agosto 716-, y con él 400 hombres de entre los notables de Ifrīqiya, que se contaron entre los más destacados de al-Andalus. Indica Ibn Baṣkuwāl que el tiempo de valiato de al-

⁶³ Beirut, 1968, 8 t.; véase también: Ahmed ibn Mohammed al-Makkari, *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain*; trad. por Pascual de Gayangos, ed. por Michael Brett, Londres, Routledge, 2002.

⁶⁴ *Nafh*, ed. cit., I, 260-263.

⁶⁵ *Nafh*, ed. cit., III, 12-13.

⁶⁶ *Nafh*, ed. cit., III, 14-15.

*Ḥurr fue de dos años y ocho meses, tras ejercerlo Ayyūb ibn Ḥabīb al-Lajmī. Entre quienes vinieron está al-Samḥ ibn Malik al-Jawlānī, que gobernó al-Andalus tras al-Ḥurr ibn ‘Abd al-Raḥmān, antes [mencionado]. Dice Ibn Ḥayyān: lo nombró [el califa] ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīz, encomendándole que impusiera el tributo del quinto sobre lo que había sido conquistado por la fuerza en el territorio de al-Andalus, y que le escribiera con su descripción, con sus ríos y mares. [El califa] tenía la opinión de trasladar a los musulmanes de allí, por su separación y lejanía de sus correligionarios. Y decía [Ibn Ḥayyān]: ‘¡ojalá Dios le hubiera hecho persistir en hacerlo, pues por los infieles (kuffār) van a la perdición, a menos que Dios, ensalzado sea, les socorra con su clemencia’!*⁶⁷. Indica Ibn Ḥayyān que al-Samḥ llegó a al-Andalus en ramadán del año 100/marzo-abril-mayo 719, y que fue quien reconstruyó el puente de Córdoba, tras pedirle permiso al [califa] ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīz, la misericordia de Dios sobre él. Córdoba fue la sede de su Poder (dār sulṭāni-hi). Dice Ibn Baṣkuwāl que murió mártir en tierra de los Francos el “Día de la Prueba” (yawm al-tarwiya) del año 102/720-721”

4. Cronología y hechos alrededor de la capitalidad de Córdoba

Los textos árabes que acabamos de presentar, ofrecen las siguientes fechas y acontecimientos, cuya secuencia parece interesante extractar, destacando en primer lugar las fechas, con algún comentario:

-Šawwāl 92/ finales julio-agosto 711: conquista de Córdoba por Muḡīṭ al-Rūmī.

-[Šafar] 95/ [octubre-noviembre] 713: Mūsà sale de al-Andalus: “Dejó como sucesor a su hijo ‘Abd al-‘Azīz.... haciéndole residir en Sevilla, ciudad situada junto a un gran río, que no puede cruzarse a nado, y donde quería que estuvieran los barcos de los musulmanes y fuera la entrada de al-Andalus” (*Ajbār* p. 19). Interesante justificación sobre la primera elección de Sevilla.

-Raḡab 97/marzo 716: asesinato de ‘Abd al-‘Azīz en Sevilla.

-Dū l-ḥiḡya 97/26 julio-24 agosto 716: llega a al-Andalus el valí al-Ḥurr (según al-Maqqarī).

-1 Muḡarram 98/26 agosto 716: llegada a al-Andalus del valí al-Ḥurr, designado por el gobernador de Ifrīqiya: “trasladó la sede del emirato de Sevilla a Córdoba y fue el primer gobernante musulmán que se instaló en el alcázar de esta ciudad. Ocupó, en la parte oriental de Córdoba, al Balāṭ al-

⁶⁷ Anota el editor que esto también lo señalan: *Ajbār*, 23; Ibn al-Qūṭiyya, 39; Ibn ‘Idārī, II, 26.

Ḥurr, palacio que recibió su nombre y donde residía la mayor parte del tiempo. Su gobierno, hasta ser destituido, duró dos años y ocho meses”, según datos precisos de la crónica Fath̄ al-Andalus.

-Finales 98/julio-agosto 717: fecha equivocada (*Ajbār*, p. 20) del asesinato de ‘Abd al-‘Azīz, que aparece en otros textos; se repite en *Ajbār* p. 21: “*La gente de al-Andalus, tras años (sic) sin ponerse de acuerdo sobre un valí, convinieron en [Ayyūb] Ibn Ḥabīb al-Lajmī, hombre íntegro.... y al prolongarse la situación sin valí, se lo encargaron, y trasladaron la Administración a Córdoba a principios del 99/agosto-septiembre 717. La muerte de ‘Abd al-‘Aziz ocurrió a finales del 98/julio-agosto 717 (sic); Ayyūb ibn Ḥabīb residió en el palacio de Córdoba, que Mugit había acotado para sí mismo...*”. Todo esto parece confusión con fechas y actos del valí al-Ḥurr.

-99/agosto 717-agosto 718: llegaría al-Ḥurr a al-Andalus, según al-*Bayān al-mugrib*.

-Ramadán 100/marzo-abril 719: llegada a al-Andalus del valí al-Samḥ, que reconstruyó el puente de Córdoba en el año 101 (julio 719-julio 720), significativa medida práctica y de representación, que muestra la funcionalidad de Córdoba como capital ya para entonces, y la importante relación de la ciudad con su Gran Río, como reflejan en muy expresivos textos árabes⁶⁸.

Aunque las fuentes presentan algunas oscilaciones en fechas, puede establecerse que el traslado de capitalidad a Córdoba fue realizado por el valí al-Ḥurr, llegado a al-Andalus en el último mes del año 97 de la Hégira en el primer mes del año siguiente, es decir: **finales de julio-finales de agosto del año 716** de nuestra Era, y que gobernó hasta ser sustituido por al-Samḥ, dos años y unos 8 meses después, en los cuales acometió no sólo ese traslado de la sede andalusí sino la acuñación de las famosas monedas bilingües del año 98 (que corresponde a los meses agosto 716-agosto 717), no sólo por coincidencia de fechas sino porque esta novedad numismática encaja con las nuevas representaciones y controles que se adjudicó entonces el Estado andalusí, como está bien establecido por la investigación, sobre lo cual algo comentaremos a continuación.

⁶⁸ Christine Mazzoli-Guintard, “Un pont sans pareil: le pont de Cordoue”, en F. Bériac, A.-M. Cocula y A.-M. Dom (éd.), *Châteaux, routes et rivières, Actes des Rencontres d’Archéologie et d’Histoire en Périgord*, Burdeos. 1998, 11-27: *id.*, “L’histoire d’une rencontre singulière: Cordoue et le Guadalquivir (VIIIe -XIIIe siècles)”, *Anaquel de Estudios Árabes*, 27 (2016), 121-142; más dimensiones en Alberto León Muñoz, Enrique León Pastro y Juan F. Murillo Redonde, “El Guadalquivir y las fortificaciones urbanas de Córdoba”, en *4º Congreso internacional sobre fortificaciones, Las fortificaciones y el mar*, Alcalá de Guadaíra, Ayuntamiento, 2008, 261-290.

5. Comentarios finales

a) Sobre las fuentes textuales

Alrededor del traslado de capital desde Sevilla a Córdoba, ahora tratado, debemos reflexionar sobre las fuentes textuales árabes, cuya ‘fiabilidad’ o ‘confiabilidad’ en ocasiones se discute o se restringe, empezando por el carácter tardío de su escritura, obviando por desconocimiento o por algún desviado interés que la transferencia oral de noticias ha ocurrido en ámbitos diferentes, y entre ellos en árabe, sin el *a priori* de una mengua de capacidad documental; varias de las fuentes aquí mencionadas citan explícitamente esas transmisiones verbales de noticias, hasta el registro escrito, siendo pues uno de los argumentos desmontados por varios estudios y presentaciones sobre las fuentes textuales árabe ‘de la conquista’, como amplia y reflexivamente ha analizado Alejandro García Sanjuán, de modo tan reciente y científicamente convincente que me limitaré a remitir a su libro: *La conquista islámica de la península ibérica y la tergiversación del pasado*⁶⁹, cuyo capítulo II se centra en responder a “¿existen testimonios históricos confiables sobre la conquista”, ocupándose de las fuentes latinas (pp. 172-188) y árabes (pp. 188-233), y de los registros materiales que muestran monedas y sellos de plomo (pp. 152-172).

La crítica de los testimonios textuales, y entre ellos los contenidos en las siete obras que más arriba incluyo en torno a hechos que contornearon el traslado de capital de Sevilla a Córdoba se encuentran así avalados por su ‘confiabilidad’ general, resultando además importante el marco general de coincidencias narrativas que fuentes escritas y materiales procuran, lo cual no implica que haya entre todas ellas una similitud total ni en fechas ni en actos.

Sus más o menos versiones divergentes en cuanto a referencias de mayor o menor calado no impiden captar el conjunto de los acontecimientos, a grandes rasgos y con varios pormenores, que responden a los diversos materiales narrativos llegados a o seleccionados por cada uno de quienes los recopilaron, situados, como es bien sabido, en tiempos, estatus e intereses diversos. También las transmisiones manuscritas añadieron a veces lecturas incorrectas, como ocurre, entre los textos que antes hemos visto, en algún pasaje interesante, como el relativo al tiempo transcurrido hasta que se eligió como gobernador a Ayyūb, pues en algunas fuentes, como la obra antes marcada con el nº 4: *AJBĀR MA'YMŪ'A* (p. 21) aparece: “La gente de al-Andalus, tras años (*sic*) sin ponerse de acuerdo sobre un valí, convinieron en [Ayyūb] Ibn Ḥabīb al-Lajmī”, y Eduardo

⁶⁹ Madrid, Marcial Pons, 2013.

Saavedra⁷⁰ explicaba que el copista puso *años* (*sinin*) en lugar de *sittin* [*yawm^{an}*] ('sesenta días'); pero hoy día se acepta que fueron seis meses.

b) La situación urbana de Córdoba: no arruinada

Interesante resulta también, entre otras cuestiones de transmisión textual, que en el texto el n° 4, de IBN AL-QŪṬĪYYA, en el último renglón tradujo: “y [*re*]construyó el puente sobre el río de Córdoba, frente a la represa (*jazzān*)”, leyendo así esta última palabra que Julián Ribera había traducido como “ruinas” (*jarāb*), dando así seguramente más argumentos a la imagen de una *Corduba* arruinada, por luchas internas, que⁷¹:

“motivaran el cuadro de abandono y decadencia económica que la ciudad aún ofrecía en el 711 cuando la invasión árabe: murallas en mal estado, por las que pudo colarse con facilidad el atacante, el puente romano, derruido por las avenidas del río, sin reconstruir. Ciertamente, los materiales de construcción de la última etapa visigoda son bastantes pobres”.

Más recientemente evocaba Pierre Guichard⁷²:

“Ciertamente se trataba de una ciudad episcopal, como muchas otras ciudades de la España visigoda, ¡pero de la «gran vitalidad» no hay muchas pruebas! En el siglo anterior a la incorporación de la ciudad al dar al-Islam se tienen tal vez más pruebas de cierto dinamismo cultural y arquitectónico en Toledo, capital del Reino, y en Mérida y Sevilla, ambas igualmente sedes metropolitanas”.

Estas habituales perspectivas de interpretación aminorada sobre *Corduba*, en comparación con otras destacadas urbes visigodas, podrían interponer alguna posible objeción, o asombro, ante el hecho de que fuera elegida como capital andalusí, pero una serie numerosa e importante de investigaciones han puesto de manifiesto el dinamismo urbano cordobés, al tiempo de ocurrir su conquista árabe, y se ha detectado una “febrilidad constructora” en inmediatos tiempos visigodos al menos sobre alguna zona urbana ocupada luego por el Poder andalusí, así se señala en el estudio de S. Ordóñez Agulla, J. Sánchez Velasco, E. García Vargas, S. García-Dils de la Vega, M. Á. Tabales Rodríguez,

⁷⁰ Eduardo Saavedra, *Estudio sobre la invasión de los árabes en España*, Madrid, El Progreso Editorial, 1892, p. 137, nota 1.

⁷¹ Juan Francisco Rodríguez Neila, “Perfil histórico de Córdoba en la época visigoda (I)”, *Boletín de la Real Academia de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes de Córdoba*, LVIII (1987), 141-153, espec. p. 146.

⁷² Pierre Guichard, “Córdoba, de la conquista musulmana a la conquista cristiana”, *Awraq*, 7 (2013), 5-24, espec. p. 6.

“Novedades arqueológicas de las sedes episcopales de la Bética Occidental”⁷³, basándose en “las numerosas excavaciones llevadas a cabo estos últimos años en toda la ciudad”, y citando publicaciones que resultan imprescindibles para conocer el paso decisivo de lo anterior *cordubí* a lo *qurtubí*, entre otros por J.M. Escudero, J.A. Molina, A. Valdivieso, P. Marfil, J.M. Bermúdez E. León, J.F. Murillo, J. Sánchez Velasco, J. Sánchez Ramos... Ya en 2010, en un fundamental estudio⁷⁴ sobre “La transición de la *civitas* clásica cristianizada a la *madīna* islámica a través de las transformaciones operadas en las áreas suburbanas”, se advertía: “la imagen calamitosa que a menudo se ha querido inferir del episodio de la conquista de *Corduba* por *Mugīl*, con el puente inutilizable y las murallas arruinadas, debe ser matizada...”.

c) Elección de capitales y cambios de alianzas

Con el traslado de capitalidad resulta significativo, aunque ahora no podemos extendernos en ello, la propia situación derivada de las respectivas conquistas de Sevilla y de Córdoba⁷⁵; Pierre Guichard⁷⁶ advirtió que Ṭāriq no fue a tomarla, lo cual sólo relativamente es significativo, y sobre todo observemos en las fuentes árabes que antes incluimos cómo hay varias propuestas de vincular a Mūsà con Córdoba, y es interesante, como el mismo Guichard observara que “las circunstancias de la conquista de la ciudad se narran con inusitado detalle”: otra consecuencia más de su papel como capital.

Las relaciones entre los distintos grupos de poder serían también causa y tendrían su efecto en el traslado de capital desde Sevilla a Córdoba, relacionado esto con un mayor control de al-Andalus emprendido por el poder central del Estado omeya, de modo directo o a través de su representante en el Norte de África, y esto es uno de los factores y una de las escenificaciones relacionadas con el traslado de la capitalidad, desligándola de lo que en Sevilla podían representar las relaciones establecidas por ‘Abd al-‘Azīz, el hijo del

⁷³ *AnTard*, 21 (2013), 321-374; sobre Córdoba, pp. 354-370; referencias a la “febrilidad constructiva” espec.pp. 355 y 356.

⁷⁴ J. F. Murillo, A. León Muñoz, E. Castro, M. T. Casal, R. Ortiz, A. J. González, en D. Vaquerizo, J. F. Murillo (eds.), *El Anfiteatro Romano de Córdoba y su entorno urbano. Análisis Arqueológico (ss. I-XIII d.C.)*, Monografías de Arqueología Cordobesa, 19 (2010), 2 vols, II, 503-546, espec. p. 526.

⁷⁵ Nicola Clarke, “Medieval Arabic accounts of the conquest of Cordoba: Creating a narrative for a provincial capital”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 74.1 (2011), 41-57; N. Clarke, *The Muslim Conquest of Iberia. Medieval Arabic Narratives*, Londres-Nueva York, Routledge, 2012.

⁷⁶ “Córdoba, de la conquista musulmana a la conquista cristiana”, *Awraq*, 7 (2013), 5-24, espec. p. 6.

conquistador, no sólo casado con una visigoda, sino contando con un partido árabe que consiguió nombrar a su sucesor, Ayyūb al-Lajmī, con una presencia tan notoria de Lajmīs en Sevilla. Julián Ribera⁷⁷, en su traducción de Ibn al-Qūṭīyya y pasajes de otras fuentes alrededor de los primeros tiempos andalusíes, ya acertó con la perspectiva, advirtiendo que algunos testimonios pueden debatirse, pero quien los lea encontrará:

“explicación bastante clara de los elementos con que llegó a formarse en España el imperio Omeya, que perduró mucho tiempo. La salida de Muza para Oriente y el asesinato de su hijo, casado con la viuda de Rodrigo, debió traer gran mudanza en las relaciones políticas españolas. A los clientes de Muza y a los españoles partidarios de Rodrigo se les sustituye por gente árabe más adicta a los Omeyas (como tropas siríacas, etc.), y por españoles vitizanos. Estos últimos acaban por concertarse y unir su suerte con los Omeyas orientales”.

d) Desde Córdoba capital: mayor control estatal

Y el cambio de capitalidad materializa el paso del período de conquista al del establecimiento del Estado, con la base esencial del control fiscal, como señalan las fuentes, y entre ellas significativos pasajes entre las que hemos presentado antes, que simultáneamente ponen de manifiesto el mayor control central desde Damasco o desde Qayrawān sobre esta “lejana provincia” andalusí. Ya Saavedra⁷⁸ atribuyó a las novedosas disposiciones del valí al-Ḥurr la acuñación de las reveladoras monedas latino-árabes del 98 de la Hégira.

Eduardo Manzano⁷⁹ ha expuesto con claridad las situaciones históricas que acompañan a las primeras acuñaciones andalusíes, sin que existan piezas tras la marcha de Mūsà a Oriente, ni durante los gobiernos de ‘Abd al-‘Azīz ni Ayyūb, sólo retomadas precisamente en tiempos de al-Ḥurr, aunque tras éste no aparecen hasta el 102/720-721, con el siguiente valí al-Šamḥ, directamente designado por el califa de Damasco ‘Umar II, y ya con la nueva variación de llevar sus letreros sólo en árabe.

Esto da pistas sobre el proceso en aumento del control estatal, entre cuyas medidas estaría el cambio de capital a Córdoba, aunque estas acuñaciones no puedan ponerse explícitamente en relación con la nueva capitalidad, pues fue al-

⁷⁷ Abenalcotía. *Historia de la conquista de España*, Madrid, 1926, espec. pp. XXIX-XXX.

⁷⁸ Eduardo Saavedra, *Estudio sobre la invasión de los árabes en España*, Madrid, El Progreso Editorial, 1892, p. 137, nota 2; seguido varios investigadores, siendo considerables publicaciones de Bates, Balaguer,

⁷⁹ Eduardo Manzano Moreno, *Conquistadores, emires y califas. Los omeyas y la formación de al-Andalus*, Barcelona, Crítica, 2006, espec. pp. 59-62

Andalus/Hispania la ceca que consta en el *solidus* del año 98. Sin relacionar esta acuñación con la adopción de Córdoba como capital por al-Ḥurr, en lo cual disintió Miquel Barceló i Perelló (1939-2013), este excelente investigador en su estudio específico publicado en 1979, “La primerenca organització fiscal d’al-Andalus segons la «Crònica del 754» (95713[4]-138/755)”⁸⁰, relacionó específicamente las reorganizaciones con la acuñación por al-Ḥurr de ese *solidus* bilingüe latino-árabe y de los dinares árabes -‘epigráficos’- en 102/720, y recalca: “o cal insistir sobre el caràcter i intenció fiscal d’aquestes encunyacions de peces d’or, paral·lelament a l’encunyació de *fulūs* (peces de coure)...”.

Barcelò destacó también⁸¹ cómo la *Crónica latina del 754* informa sobre un impuesto a los cristianos de Córdoba por el valí al-Ḥurr, observando que para ese autor la organización fiscal de ese territorio no es otra cosa que su conquista por Mūsà ibn Nuṣayr, que la eligió como capital, lo cual formalizó luego al-Ḥurr “per mitjà de l’establiment d’un registre fiscal de cristians”, y apostilla que si la *Crónica del 754* tiene razón sería Córdoba la primera capital andalusí, desde los tiempos de Mūsà en al-Andalus. Esto muestra la complejidad de las dataciones, y las propias dudas de Barcelò respecto a la información de la crónica latina en este punto, cuyo redactor pudo ser anacrónico⁸². Creo que la adjudicación al valí al-Ḥurr es, en el estado actual de nuestros conocimientos.

Resulta memorable que entre los novedosos y fructíferos precintos de plomo, para la identificación de repartos monetarios, se haya identificado uno con el nombre de Córdoba: “*Qasm Qurtuba*: “Reparto de Córdoba”? {*Bi-smi Allāh / qasm Qurtuba*}: “en el nombre de Dios / reparto de Córdoba”, comentando sus estudiosos⁸³: “Este posible precinto de Córdoba es el primero que aparece de un reparto o loteo con lugar específico, en este caso de la nueva capital de al-Andalus, Córdoba. Los aparecidos anteriormente o no citan un lugar concreto o lo hacen con el genérico *al-Andalus*”. Más hallazgos permitirán calibrar mejor el significado de esta prioridad documental cordobesa.

e) La moneda bilingüe del año 98 Hégira

La historiografía publicada sobre estas acuñaciones de la conquista y primeros valíes ya detectó su trascendental significación histórica, incluso con

⁸⁰ *Faventia* 1-2 (1979), 231-261, espec. pp. 250-251.

⁸¹ *Ibidem*, p. 250.

⁸² *Ibidem*, p. 251 y nota 73.

⁸³ Tawfīq Ibrahim, Sebastián Gaspariño, “Adiciones a los precintos de la Conquista: Córdoba, Elvira y una variante de al-Andalus”, *Manquso. Gacetilla de Estudios Epigráficos y Numismáticos Andalusíes*, 4 (mayo, 2016), 39-42, espec. p. 40.

alguna exageración, como hizo G. C. Miles⁸⁴, al indicar alrededor de este *solidus* del 98 H. que, entonces, con Córdoba como capital se instaló allí la ceca principal, lo cual no consta documentalmente, aunque sea deducible. Experta en historiografía numismática⁸⁵, Fátima Martín Escudero⁸⁶ ha sintetizado lo propuesto sobre los “dinares epigráficos bilingües (98 H./716 d.C.)”, desde Joaquín M^a de Navascués y de Juan⁸⁷, que planteó cómo la preeminencia de la fecha islámica indicaba un impulso hacia la islamización de al-Andalus, cuyo nombre en árabe se documenta por primera vez; Ana M^a Balaguer Prunes⁸⁸ subrayó que en ese año llegó precisamente un nuevo valí, al-Ḥurr, designado por el nuevo gobernador de Ifrīqiya, Muḥammad ibn Yazīd al-Qurašī, también con nuevas acuñaciones; y Michael L. Bates⁸⁹ planteó la progresiva estabilidad gubernativa andalusí que manifiestan los sucesivos diseños de las monedas, y que los nuevos gobernadores del Norte de África y de al-Andalus traen nuevos programas políticos manifestados en los cambios numismáticos. Resulta interesante la dimensión comparativa que plantea Almudena Ariza Armada en su artículo: “Los dinares bilingües de al-Andalus y el Magreb”⁹⁰.

f) Córdoba capital y su aureola omeya

Last but not least, fue también decisiva la ubicación geográfica de Córdoba, en relación con el resto del territorio y la expansión que los valíes continúan. Notemos que una fuente antes incluida (*Ajbār* p. 19) busca una justificación de la inicial capitalidad de Sevilla, por razones geoestratégicas: “ciudad situada junto a un gran río, que no puede cruzarse a nado, y donde quería que estuvieran los barcos de los musulmanes y fuera la entrada de al-Andalus”.

⁸⁴ *The Coinage of the Umayyads of Spain*, Nueva York, The American Numismatic Society, 1950, 2 vols., I, 34.

⁸⁵ Fátima Martín Escudero, *Las monedas de al-Andalus: de actividad ilustrada a disciplina científica*, Madrid, RAH, 2011.

⁸⁶ *El tesoro de Baena. Reflexiones sobre circulación monetaria en época omeya*, Madrid, RAH, 2005, espec. pp. 38-39.

⁸⁷ “Los sueldos hispano-árabes. Catálogo de las primitivas monedas arábigoespañolas que guardan el Museo Arqueológico Nacional y el Instituto de Valencia de Don Juan de Madrid”, *Numario Hispánico*, VIII (1959), 5-66.

⁸⁸ “Las emisiones transicionales árabe-musulmanas de al-Andalus. Nueva síntesis”, *I Jarique de Estudios Numismáticos Hispano-Árabes*, Zaragoza, 1988, 11-28.

⁸⁹ “The Coinage of Spain Under the Umayyad Caliphs of the East”, *III Jarique de Numismática Hispano-Árabe*, Madrid, 1992, 271-289.

⁹⁰ *Revista Numismática HÉCATE*, 3 (2016), 137-158; en: <http://www.revista-hecate.org/> (consulta: 10.01.2017).

Pero Córdoba fue elegida capital entre 716 y 718, y la instalación de la dinastía omeya, desde el 756, culminó su aureola, pues allí proyectó esta dinastía imágenes de su Poder, de su legitimación, y de su eficaz dominio, desbordando hasta lo artístico y llegando hasta nuestros días, pues los más distinguidos monumentos subsisten y podemos admirarlos, conscientes de cuanto representan⁹¹, de modo que la trascendencia y las consecuencias de su ejercicio como capital resultan en Córdoba manifiestas, como suelen serlo en otros enclaves, cuya representatividad, acciones y monumentalidad han sido planteadas en concreto, y también desde la historia general de la Edad Media⁹², permitiendo unas comparaciones muy útiles para apreciar los amplios y profundos significados del hecho cuyo 1300 aniversario ahora conmemoramos.

⁹¹ Juan Antonio Gaya Nuño, "Elogio de Córdoba: arte", *Ínsula: revista de letras y ciencias humanas*, 121 (1956), 7.

⁹² Eugen Ewig, "Résidence et capitale pendant le haut Moyen Age", *Revue historique*, CCXXX (1963), 25-72; *Les villes capitales au moyen âge*, París, Sorbonne, 2006, prefacio de Régine Le Jan, pp. 7-12 (no menciona Córdoba; sí a Madīna al-Zahrā').

LA CAPITAL DE AL-ANDALUS EN CÓRDOBA EN 716. BREVES NOTAS

JOSÉ RAMÍREZ DEL RÍO
Académico Correspondiente de la RAC
Universidad de Córdoba

RESUMEN

La instalación en Córdoba de la capital de al-Andalus fue, posiblemente, el hito más importante de la historia de la ciudad, y abrió paso a una época extraordinaria. Sin embargo, nada en el año 711 permitía presagiar este resultado y en estas líneas intentaremos mostrar algunos de los elementos que contribuyeron a ese hecho, y las funciones que desempeñaba la capital en el emirato de los siglos VIII y IX.

PALABRAS CLAVE: Capital. Córdoba. Al-Andalus.

SUMMARY:

The transfer of the capital of al-Andalus from Seville to Cordova was, probably, the most important time in the History of the city, one which opened the way to a great period. However, in 711 nothing allowed to foretell such a result and we will try to explain a few of the elements which contribute to the creation of the new Andalusian capital and the functions that if fulfilled in the VIIIth and IXth centuries.

KEY WORDS: Capital. Cordova. Al-Andalus.

* * *

1. Introducción

La conmemoración de la capitalidad de al-Andalus en Córdoba supone un acto de justicia, en que se celebra el comienzo del momento más trascendente de la historia de la ciudad de Córdoba. Dado que la Dra. Viguera realizará una

exposición tan completa, minuciosa y detallada como tiene por costumbre acerca de las fuentes que narran este hecho, abordaremos aspectos referentes a este acontecimiento histórico que, en la medida de lo posible, no incidan en los mismos asuntos abordados, sin duda con más acierto, por la decana de los Estudios Andalusíes.

La conquista de Hispania por las tropas musulmanas entre los años 711 y 713, condujo a un cambio profundo que supuso la aparición de un nuevo ente histórico, al-Andalus, nacido sobre las cenizas de la Hispania goda y romana¹. Si bien durante las épocas romana y visigoda el papel de la ciudad de Córdoba había sido muy notable², llegando a influenciar de manera decisiva el gobierno del Imperio Romano, y si había disfrutado durante periodos de tiempo prolongados de independencia respecto a los visigodos, que fueron derrotados en tiempos de Agila en la misma ciudad de Córdoba, no había llegado al extraordinario esplendor que había de alcanzar como Qurtuba, capital de al-Andalus. Sin embargo, hacia los primeros años de la creación de al-Andalus nada permitía suponer que la ciudad de Corduba fuera a alcanzar un papel tan preponderante en el nuevo estado. La primera capital de al-Andalus fue establecida en Sevilla por el hijo del conquistador, Mūsā b. Nuṣayr, °Abd al-°Azīz; el linaje de Mūsā era oscuro, no procedía de una tribu ilustre de por sí, y había establecido una relación de patronazgo, de *walā'*, con una de las tribus más potentes de aquel tiempo: los lajmíes³, que había dado al mundo árabe uno de sus primeros reinos antes de la aparición del islam, el de Ḥīra⁴. Las tierras y los bienes conquistados en la guerra no fueron distribuidos de manera legal, aunque desde luego en aquel tiempo aún se estaba formando la ley islámica, por lo que toda infracción en ese sentido quizá sólo sea una proyección sobre el pasado de realidades jurídicas que aún tardarían siglo y medio, cuando menos. Ese reparto de tierras permitió que los sucesores de los lajmíes mantuvieran el poder en la Sevilla islámica hasta el siglo XII, en que la conquista almorávide

¹ La bibliografía sobre el tema es muy voluminosa, pero no queremos dejar de citar las dos últimas aportaciones: GARCÍA MONTERO, L.A., *España 702-719. La conquista musulmana*, Sevilla, Universidad, 2013 y GARCÍA MONTERO, L., SÁNCHEZ, E. y FERNÁNDEZ, L., *Historiografía y representaciones. III Estudios sobre las fuentes de la conquista islámica*, Madrid, RAH, 2015.

² Una visión general de la cuestión ha sido sistematizada en MÁRQUEZ, C., “Córdoba romana: dos décadas de investigación arqueológica”, *Mainake* XXVII (2005), pp. 33-60.

³ ROTHSTEIN, G., *Die Dynastie der Lahmiden in al-Ḥīra*, Berlín, 1899; RAMÍREZ DEL RÍO, J., *La Orientalización de al-Andalus*, Sevilla, Universidad, 2002, 143-148.

⁴ RICE, D.T., “The Oxford excavations at Hira”, *Ars Islamica*, 1 (1934), 51-73; KISTER, M. J., *Al-Ḥīra. Some notes on its relations with Arabia*, *Arabica*, XV/2 (1968), pp. 143-169.

cambio un tanto la situación; hasta la propia reconquista de la ciudad en 1248 mantuvieron las familias de origen lajmí una gran relevancia, tanto económica como cultural y política. En ese sostén de familias y clanes beneficiados por su generosidad, y con los que mantenía una relación de patronazgo, confiaba ʿAbd al-ʿAzīz b. Mūsà para mantener y consolidar su posición como gobernador de al-Andalus. Sin embargo, las conjuras alentadas en su contra por el califa omeya Sulaymān, sucesor de al-Walīd, el califa bajo el que tuvo lugar la conquista de Hispania, consiguieron que los propios lajmíes asesinaran a ʿAbd al-ʿAzīz, dejando sin gobierno la provincia durante varios meses. Este asesinato sólo seguía la persecución que se había desencadenado contra los partidarios de Mūsà, que incluyó la ejecución también del gobernador del norte de África. Por estas razones, la situación resultaba muy difícil a pocos años de la conquista de Hispania, sin haber terminado siquiera las campañas militares de sometimiento.

A partir de aquí las fuentes divergen en las razones del traslado de la capitalidad a Córdoba; según Ibn ʿIdārī, un compilador del siglo XIV que zurció fuentes muy anteriores, el gobernador interino Ayyūb b. Habīb dispuso el traslado, posiblemente para alejarse de todos los libertos, clientes y aliados del gobernador asesinado, que podían buscar venganza. Según la obra *Fath al-Andalus* el traslado fue dispuesto por el nuevo gobernador, al-Ḥurr; teniendo en cuenta la lejanía de Sevilla del centro de al-Andalus, y su cercanía al Estrecho, todos los historiadores que abordado el asunto señalan que la conveniencia de Sevilla como capital, durante las primeras campañas militares, quedaba muy disminuida por el progreso de la conquista y su lejanía de las nuevas fronteras.

2. Fecha exacta del traslado de la capital a Córdoba

Al preparar en el ya lejano 2008 el congreso Córdoba, capital intelectual de al-Andalus. 716-2016, que contó con la organización de la Universidad de Córdoba y el patrocinio de la fundación Dirāsāt al-Andalus wa-ḥiwār al-ḥaḍārāt [Estudios al-Andalus y Diálogo de Civilizaciones], se buscó impulsar la candidatura de Córdoba a la capital cultural de Europa 2016, que terminó de forma tan lamentable como es conocido. Uno de los aspectos más relevantes tratados en aquel entonces fue precisamente si la traslación de la capital se había producido en 716 -lo que daría justificación a la petición de ayuda a la Comisión de Celebraciones Culturales del Estado, dado que se cumplirían los 1300 años de manera exacta en 2016, o si se había producido ya en 717. En este sentido es necesario recordar que las fuentes arqueológicas no podrían en modo alguno ofrecernos elementos de juicio tan precisos, pues se trata de dilucidar un asunto

de meses en un suceso que se produjo hace 1300 años; las fuentes árabes nos ofrecen un sistema cronológico que crea esta incertidumbre: un año de la hégira se corresponde siempre, en mayor o menor medida, con dos años de la era cristiana. Por esta razón centramos la discusión cronológica en dos fuentes, cuyas indicaciones podían resultar más precisas para esta cuestión y que, aunque sin duda serán también analizadas con detalle por la Dra. Viguera, traigo a colación por haber guiado en cierta medida nuestra opción del año 2008.

La primera es de la obra *Fath al-Andalus*, crónica de finales del siglo XI de la que P. Chalmeta⁵ afirmaba en 1992 que no había tenido demasiada suerte ni con los críticos -en especial Sánchez Albornoz⁶, ni con los editores. En los últimos años ha sido analizada con más detenimiento gracias a la edición de E. Molina⁷ y a la traducción de la Dra. Maite Penelas⁸. Se trata de una obra centrada fundamentalmente en la época de la conquista y del reinado del primer omeya andalusí, y su información procede, como en el caso de las demás fuentes tratadas en esta pequeña selección, de la obra de al-Rāzī *Fath al-Andalus*⁹.

(Tras el asesinato de ‘Abd al-‘Azīz b. Mūsà a comienzos de raḡab de 97 = marzo de 716).

Permaneció la gente de al-Andalus sin unos meses en que no les reunió ningún gobernador. Luego se pusieron de acuerdo (en nombrar) a Ayyūb b. Ḥabīb al-Lajmī, el sobrino de Mūsà por cuyo consejo se mató a ‘Abd al-‘Azīz. Dirigió sus asuntos seis meses hasta que llegó como emir desde Ifrīqiyya al-Ḥurr b. ‘Abd al-Raḥmān.

Mención del gobierno de al-Ḥurr b. ‘Abd al-Raḥmān.

A principios del mes de muḥarram del año 98 (agosto-septiembre de 716 d.C) se presentó al-Ḥurr b. ‘Abd al-Raḥmān b. ‘Uṭmān al-Taḡāfī como emir de al-Andalus por orden de Muḥammad b. Yazīz, mawlā de Ibn Abī l-‘Āsī, aunque otros dicen que era de los Banū Majzūm, gobernador de Ifrīqiyya para el califa Sulaymān b. ‘Abd al-Malik.....

Trasladó la capital al-Ḥurr desde Sevilla a Córdoba.....

⁵ CHALMETA, P., *Invasión e islamización*, Madrid, Mapfre, 1992, 50. Citaba de forma especialmente crítica la edición de Joaquín González de Argel, 1889.

⁶ SÁNCHEZ ALBORNOZ, C., “Precisiones sobre el Fath al-Andalus”, *RIEEI*, X (1962), 1-21.

⁷ *Fath al-Andalus*, ed. L. Molina, Madrid, CSIC, 1994.

⁸ *Fath al-Andalus*, traducción M. Penelas, Madrid, CSIC, 2002.

⁹ *Fath al-Andalus*, ed. L. Molina, p. 44.

La segunda obra, *Al-Bayān al-Mugrib*, de Ibn ‘Idārī (m. tras el 1313)¹⁰, una de las fundamentales de la crónica andalusí, fundamentalmente porque las obras que le sirvieron de fuente se han perdido en gran medida, lo que contribuye a que la información que aporta esta obra, una tardía compilación, nos resulte esencial. Aunque la fuente de los textos referentes al traslado de la capital parece proceder, como en el caso de *al-Fath*, del *Ta’rīj* de al-Rāzī, nos ofrece una serie de datos, ausentes en la obra del siglo XI, que nos explican por qué es tan difícil encontrar restos de los primeros tiempos de la Córdoba andalusí: sus palacios y fortalezas de época precedente habían sido conservados y reservados ya en tiempos del mismo conquistador de al-Andalus.

Ibn ‘Idārī, *Al-Bayān al-Mugrib*,

Mención del gobierno de Ayyūb b. Ḥabīb en al-Andalus.

Luego se reunió la gente de al-Andalus en designar a este Ayyūb para que dirigiera sus oraciones pues era un hombre piadoso, y permanecieron un tiempo sin emir. Trasladaron la capital –Dār al-sultān– a Córdoba. Se adelantó (taqaddama) Ayyūb y ocupó el alcázar de Córdoba, que había sido ocupado anteriormente por Mugīl para sí mismo; se recuerda que Mūsà b. Nuṣayr, cuando lo alcanzó el enviado de al-Walīd, volvió por el camino de Ṭāriq para informarse bien acerca de al-Andalus. Se detuvo en Córdoba y dijo a al-Mugīl: “Este alcázar no te corresponde a ti, sino al gobernador que haya en Córdoba”, y lo abandonó aquel mismo día. Después de aquello lo ocupó Ayyūb b. Ḥabīb. Su período de gobierno fue de seis meses¹¹.

Mención del gobierno de al-Ḥurr b. ‘Abd al-Raḥmān al-Taḳāfī.

Cuando nombró Sulaymān b. ‘Abd al-Malik a Muḥammad b. Yazīd, mawlā de la hija de al-Ḥakam b. al-‘Āṣī, gobernador de Ifrīqiyya¹², al-Andalus y Tánger estaban bajo la jurisdicción de este gobernador. Muḥammad b. Yazīd envió a este al-Ḥurr b. ‘Abd al-Raḥmān como gobernador de al-Andalus junto

¹⁰ CHALMETA, P., “Historiografía medieval hispana: arábica”, *Al-Andalus*, XXXVII, (1972), pp. 353-404 pássim, y SHATZMILLER, M., *L’historiographie merinide: Ibn Khaldun et ses contemporains*, Leiden, Brill, 1982, pp. 124 y ss.

¹¹ IBN ‘IDĀRĪ, *Al-Bayān al-Mugrib*, ed. G.S. Colin y E. Lévi-Provençal, Leiden, 1951, II, p. 25. Acerca de esta obra es fundamental la tesis doctoral de E. FRICAUD, *Ibn ‘Idari: bilan d’un siècle et demi de recherches sur l’al-Bayan al-Mugrib*, dir: P. Guichard, Université Lumière II (Dept d’Histoire Médiéval), Lyon 21- VI. 1994

¹² El territorio designado por este topónimo corresponde de forma aproximada a la actual Tunicia.

*con cuatrocientos hombres escogidos entre los notables de Ifrīqiyya. Al-Ḥurr permaneció en el gobierno tres años, y trasladó la capital –Dār al-imāra- de Sevilla a Córdoba. La designación de al-Ḥurr en al-Andalus se produjo en el año 99 de la hégira (717-718 d.C)*¹³.

Este relato nos ofrecía una explicación integral del traslado de la capital: un movimiento realizado por los conspiradores que asesinaron a ^cAbd al-Aziz b. Mūsà, realizado por su gobernador transitorio, Ayyūb b. Ḥabīb, y que si había sido el asesinato en marzo de 716 y el período de Ayyūb b. Ḥabīb había sido de seis meses, lo único que podía obstar a la fecha del traslado en 716 era precisamente ese tiempo que habían estado sin emir. Dado que el nuevo gobernador, al-Ḥurr, es designado en el año 717, parece obvio que el traslado efectivo de la sede se debió producir a finales del año 716 o principios de 717 y el oficial, sancionado por el gobernador enviado por Damasco, debió producirse ya en el año 717.

Obviamente las precisiones anteriores parecerían ociosas en casi cualquier otro momento, pues el traslado de la capitalidad de Sevilla a Córdoba hace 1300 años, mes arriba, mes abajo, resulta de gran trascendencia para la historia de la ciudad, y un traslado así era, por su propia naturaleza, imposible de llevarlo a cabo en unos meses. Sin duda se produjo de forma gradual.

3. Análisis y evolución. ¿Qué era una capital en la Hispania del siglo VIII?

La capital provincial de la antigua Hispania, el al-Andalus en formación que estaba emergiendo en aquel momento, es designada con dos términos, que se mantendrán durante toda la historia de al-Andalus¹⁴: Dār al-Imāra y Dār al-sultān, que es en traducción literal “Casa del emirato”, “Sede del emirato”, “Sede del sultān”, aunque el término irá evolucionando para adquirir un sentido más concreto, pasando de designar la ciudad, toda Córdoba, en época omeya, a hacer alusión al alcázar o al recinto palaciego que alberga al emir, califa o gobernador en época almohade. Este cambio se produce incluso en las mismas fuentes, como Ibn ‘Idārī, lo que nos puede ofrecer una idea de que ese cambio se realizó casi de una manera insensible, sin que los propios cronistas advirtieran hasta qué punto resultaba relevante. Hasta épocas relativamente tardías como los siglos XII y XIII no vamos a encontrar zonas de alcazabas aisladas del resto de

¹³ IBN ‘IDĀRĪ, *Al-Bayān al-Mugrib*, II, p. 25.

¹⁴ LAGARDÈRE, V., *Histoire et société en Occident musulman*, Madrid, CSIC-Casa Velázquez, 1997.

la ciudad en al-Andalus, lo que justifica esa especialización del espacio y ese uso del término de manera más concreta. En los textos que conservamos, la referencia a Dār al-Imāra y Dār al-sultān incluye toda la ciudad de Córdoba; de hecho, en el caso de Fath al-Andalus, ni siquiera se hace alusión a los palacios y fortalezas de época anterior, cuyo uso corresponde al gobernador de la ciudad y cuyo disfrute le reprocha Mūsà b. Nuṣayr a al-Mugīṭ al-Rūmī. En realidad, un cambio semántico de este tipo sólo se podrá producir cuando la presencia de los gobernantes andalusíes permita otorgar una mayor fijeza a la capital, no en momento en que el gobernador de al-Andalus va a pasar una parte mayor de su tiempo fuera de la capital que en el momento en que se encuentre de campaña, incluso fuera de la península Ibérica. En estos primeros momentos el ser la capital de al-Andalus no va a suponer un programa de construcciones públicas de gran alcance, sólo tenemos menciones a reparaciones en el puente romano, que por el volumen de las restauraciones posteriores no parece haber sido de gran alcance¹⁵. Qurṭuba va a nacer como capital como el centro fiscal de al-Andalus, el lugar al que los gobernadores provinciales van a remitir los remanentes fiscales de sus territorios que, como sabemos gracias a los sellos estudiados por Tawfiq Ibrahim¹⁶, eran enviados en buena parte en especias, posiblemente por la escasez de moneda circulante que se había producido por el hundimiento de las acuñaciones de los últimos tiempos del reino visigodo.

El cambio de capital de Sevilla a Córdoba también respondía a una evolución en la posición de los musulmanes en la península Ibérica: de invasores que debían guardar con cuidado sus líneas de comunicación con el Estrecho de Gibraltar, pasaron a ser dueños de Hispania, y mientras Sevilla seguía contando con un puerto importante, al que podían llegar barcos de gran calado por mar, Córdoba se encontraba en el centro de las rutas de comunicación: conectaba con Sevilla, con Algeciras a través de Écija, con Elbira, con Toledo, y aún con el Levante, sin alejarse de los centros de reclutamiento de tropas bereberes que tanto protagonismo habían tenido en las campañas de conquista. Consideramos que, aún sin el asesinato de ʿAbd al-ʿAzīz b. Mūsà, el traslado de la capital se habría producido. De hecho, Córdoba había ejercido la función de capital de la Hispania romana en muchos momentos de la historia, y hasta cierto punto la llegada de los conquistadores árabes supuso una recuperación de aquella lógica.

¹⁵ MANZANO, E., *Conquistadores, emires y califas*, Barcelona, Crítica, 2006.

¹⁶ Publicadas en la revista digital Manquso. <http://www.amuletosdealandalus.com/Manquso.com/>

Los últimos monarcas visigodos habían dependido en un grado muy bajo de la imposición fiscal sobre sus súbditos, hecho que tuvo consecuencias sobre la acuñación de moneda, muy escasa en los reinados de los últimos monarcas visigodos. Éstos debieron recurrir a los ingresos de sus propias tierras para mantener los gastos del reino, aunque dichas tierras eran notablemente más amplias gracias a las confiscaciones contra nobles rebeldes. Desde muchos puntos de vista la actividad económica de los últimos reyes visigodos era mucho más primitiva que la de los siglos previos.

Los musulmanes, al conquistar el reino y mantener pactos con un gran número de notables del reino anterior, debieron ceñirse en buena medida a las mismas fuentes de ingresos, por lo que resulta normal que mantuvieran sus bases cerca de Córdoba, la capital de la Bética visigoda y centro de poder del rey Rodrigo.

Es necesario señalar que otro de los asuntos que probablemente contribuyeran a la capitalidad de Córdoba en aquellos primeros años de la historia de al-Andalus fuera la relación de la población del norte de África con la Corduba romana; los romanos habían empleado a población de la Bética para reforzar las ciudades que fundaron en el territorio actual del norte de Marruecos. Ese hecho condujo a que las tribus romanas más destacadas en Hispania fueran también las más importantes en la Tingitania: la Galeria¹⁷ y la Papiria¹⁸, a las que en Tingitania se vino a unir, por razones políticas, la del propio emperador: la tribu Julia. Hasta cierto punto fue una continuación, ampliada, de lo que los historiadores han dado en llamar el “Círculo del Estrecho”¹⁹. Contamos con inscripciones²⁰ en que algunos naturales de la propia Corduba dejaron para la posteridad su relación con el norte de África. Por ello, consideramos que ya antes del nacimiento de al-Andalus hubo una fuerte relación entre Córdoba y el norte de África, que fue otra circunstancia más a tener en cuenta cuando se decidió el establecimiento de la capital de la provincia del Imperio Islámico en Córdoba, Qurṭuba. Si bien estas circunstancias merecen un análisis más reposado y un estudio monográfico que no podemos brindarle en estas breves páginas, esa relación explicaría también pautas de comportamiento de la

¹⁷ C. CASTILLO GARCÍA, "La tribu Galeria en Hispania. Ciudades e ciudadanos", J. González et J. Arce (éd.), *Estudios sobre la Tábula Siarensis. Actas del Coloquio (Sévilla, 6-10 de mayo de 1986)*, Madrid, 1988, pp. 233-243.

¹⁸ H. VOLKMANN, "Tribus", *Der Kleine Pauly*, Múnich 1979, v. V, cols. 950-952.

¹⁹ J.C. DOMÍNGUEZ, *Gadir y el Círculo del Estrecho*, Cádiz, Universidad, 2011; D. BERNAL CASASOLA, *En la orilla africana del Círculo del Estrecho*, Cádiz, Universidad, 2008.

²⁰ Maurice EUZENNAT y Jean MARION, *Inscriptions antiques du Maroc. Vol. 2: Inscriptions latines*, Paris, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1982.

población cordobesa, como el lugar al que los rebeldes cordobeses exiliados por al-Ḥakam I se trasladan en masa tras el motín del arrabal: a Volubilis, apoyando la creación de la nueva capital del norte de Marruecos, Fez, en la que crearon el barrio más populoso. También contribuiría a explicar la

3.1. *La continuidad de la capital*

La discusión entre los historiadores acerca de las circunstancias que condujeron al establecimiento de la capital en Qurtuba ha sido fructífera: se han trazado diversas teorías que, lejos de entorpecerse unas a otras, se complementan, brindándonos una narración bastante completa. Sin embargo, resulta obvio que todos los aspectos coyunturales que explican la elección de la capital, no justifican una permanencia de tres siglos y pico como centro cultural, político y económico del país.

La permanencia de la capital visigoda en Toledo durante dos siglos se vio facilitada por el concepto de *thesaurus*, que hacía que el rey visigodo debiera proteger una serie de elementos que simbolizaban la Historia y la identidad de su pueblo²¹. También el ritual del ungimiento del rey en la basílica de San Pedro y San Pablo tenía una gran importancia. No tenemos noticia de que se produjera en la dinastía omeya ningún elemento similar, aunque podríamos asimilar la mezquita omeya de Córdoba a ese tipo de elementos: un templo en el que se buscó conscientemente la imitación de la mezquita omeya de Damasco²², en la que los gobernantes cordobeses gastaron de forma generosa para mostrar su munificencia, no podía dejarse de lado para acudir a otra ciudad. El alcázar de Córdoba, del que apenas queda algún resto, sepultado en gran parte por el actual Alcázar de los Reyes Cristianos y en el que durante siglos se hizo la *bay'ca*, la jura de los dignatarios del emirato y el califato al nuevo gobernante, pudo tener también importancia simbólica. También se construyó una serie de residencias en las zonas rurales cercanas a Córdoba, a las que se dio nombres tomados de posesiones omeyas en Oriente Medio, como al-Ruṣafa²³, que rememoraba una residencia del abuelo de 'Abd al-Raḥmān I, el califa Hišām, que tenían un valor simbólico importante, al expresar la dinastía reinante su continuidad respecto a sus antepasados de Oriente Medio.

²¹ ARCE, J., *Esperando a los árabes. Los visigodos en España (507-711)*, Madrid, Marcial Pons, 2011.

²² PUERTA VÍLCHEZ, J.M., *El sentido artístico de Qurtuba*, Granada, Edilux-Casa Árabe, 215, pp. 15-19

²³ ASÍN PALACIOS, M., *Contribución a la toponimia árabe de España*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1940, 131-132.

El otro aspecto que no podía dejarse de lado para trasladar la capitalidad, a partir del siglo IX, es la creación de una red de ulemas que conferían legitimidad, como forma de crear un país musulmán, a los omeyas. Por esta razón, incluso cuando los omeyas decidan crear una nueva capital palatina, a imitación de los abasíes y de los fatimíes, la situarán en Madīnat al-Zahrā', a apenas diez kms. de Córdoba, cuando Samarra, en Iraq, se encuentra a más de ochenta de Bagdad, en lo que era un gesto inequívoco de apartamiento de la antigua capital, por parte de los abasíes, y que obviamente debemos entender en sentido contrario en el caso de Madīnat al-Zahrā' y Córdoba.

El contenido exacto de la capitalidad que se traslada en 716/7 de Sevilla a Córdoba puede llevarnos a pensar que hasta cierto punto se trataba de un aspecto puramente simbólico: los gobernadores dependientes de Damasco, que siguieron a dicho cambio, se pasaron la mayor parte de sus períodos de gobierno en incursiones para afianzar y expandir el poder musulmán, tanto en la península Ibérica como en Francia. Tampoco la ceca se situaba en Córdoba, ya que las cecas móviles permitían una cierta actividad en ruta a los gobernadores, hasta cierto punto debemos suponer que se trata de una explicación a posteriori, en un momento en que la capitalidad de al-Andalus gozaba de una mayor fijeza y estabilidad, y se buscó retrotraer los hechos a una fecha más lejana.

3.2. Córdoba en las redes de comunicación de al-Andalus

Las vías de comunicación de un territorio han sido uno de los principales factores a la hora de abordar su riqueza y su grado de desarrollo. Distintas teorías de análisis económico privilegian la forma en que un país transporta sus mercancías para efectuar predicciones sobre su marcha, y aunque en época medieval resulta harto difícil aplicar semejantes modelos, no podemos dejar de observar la relevancia de las vías de comunicación en un asunto tan vital como la determinación de una capital para al-Andalus. Otras líneas de investigación conceden una atención preferente a las rutas y caminos como forma de articular el territorio de un estado, en especial en sus estructuras defensivas y como forma de organizar la respuesta militar a cualquier amenaza, interna o externa²⁴, y el hecho de que el transporte de mercancías sea efectuado de forma diferente en una formación social y en otras, conduce a diferencias en la economía y en la

²⁴ Cfr. FRANCO, F., *Vías y defensas andalusíes en la Mancha Oriental*, Instituto Juan Gil-Albert-Diputación de Alicante, 1995; RUBIERA, M^a.J., *Villena en las calzadas romana y árabe*, Alicante, Universidad, 1985.

forma de ganarse la vida de la población local que debe ser debidamente apreciado²⁵.

En un trabajo anterior pudimos comprobar la influencia que la destrucción de la vía romana que unía Sevilla con Beja tuvo en la marginación de la sierra norte de Huelva²⁶, por ello consideramos que el estudio de las rutas que enlazaban las distintas poblaciones de la comarca entre sí y con los centros de poder de al-Andalus, tuvieron una importancia decisiva en la dinámica del país.

El estudio de estas vías de comunicación resulta extremadamente difícil, no sólo por la escasez de noticias en las fuentes acerca de la casuística a la que daban lugar, sino también porque sólo las grandes vías de época clásica han recibido atención por parte de los arqueólogos e historiadores²⁷. Los estudios acerca de las rutas en medio rural, que en realidad determinaban en gran medida el uso de la red principal, no han generado apenas bibliografía, por lo que sería necesario un avance gigantesco para que pudiéramos hacernos una idea aproximada de los principales caminos de la época. Sería deseable la realización de estudios locales en muchos más casos, de forma que pudiéramos esclarecer la casuística relacionada con su creación, conservación o abandono definitivos, pues ni siquiera en las obras acerca de las consultas legales²⁸ (fetuas) resulta posible encontrar información relevante acerca de la manera en que los andalusíes articularon este importantísimo elemento: el cuidado por las vías de comunicación.

La información de la que disponemos en la actualidad nos permite comprobar que el cuidado de este tipo de infraestructura quedaba a cargo del *'āmil* de cada cora, que debía efectuar las reparaciones necesarias con el producto de los impuestos locales. Mientras en alguna ocasión encontramos menciones a envíos de capital desde Córdoba a alguna capital de cora –i.e: Zaragoza- para llevar a cabo obras de reparación y ampliación de una muralla, no ha llegado hasta nosotros ninguna noticia de esta misma clase acerca de

²⁵ Cfr. BULLIET, W., *The Patricians of Nishapur. A Study in Medieval Islamic Social History*, Harvard U. Press, 1972.

²⁶ RAMÍREZ DEL RÍO, J., “Crónica de la destrucción de una vía romana en al-Andalus”, *Promontoria*, 3 (2005), 9-18.

²⁷ Cfr. HERNÁNDEZ JIMÉNEZ, F., “El camino de Córdoba a Toledo en la época musulmana”, *Al-Andalus* XIV, 2 (1959), 1-62; del mismo autor: Ragwal y el itinerario de Musà de Algeciras a Mérida”, *Al-Andalus* XXVI, 1 (1961), 43-153; DUBLER, C.E., “Idrisiana Hispánica. Probables itinerarios de al-Idrisi por al-Andalus”, *Al-Andalus* XXX, 1 (1965, 89-137.

²⁸ Cfr. LAGARDERE, V., *Histoire et société en Occident musulman au Moyen Âge. Analyse du Mi'yar d'al-Wanšarisi*, Madrid, CSIC y Casa Velázquez, 1995.

caminos. También es necesario tener en cuenta que en el mundo islámico la imposición de tasas al uso de caminos está considerada un abuso insoportable del poder político, ya que los caminos tienen un estatuto semejante a los bienes habices, y están fuera del comercio

Resulta necesario señalar que a las rutas terrestres de al-Andalus tenemos que unirle, lógicamente, la posibilidad del transporte fluvial desde Córdoba hasta la misma desembocadura en aquel tiempo de enormes dificultades de transporte. Esto hacía que en épocas en que la dependencia política del exterior se acentuaba, los centros de poder político hubieran de ubicarse en zonas con acceso marítimo o fluvial. Así había sido durante la época romana, en que la mayoría de las capitales de Hispania había sido ciudades como Tarragona, Córdoba -con un puerto fluvial con mucha más capacidad que actualmente-, Cartagena, ... para poder mantener una comunicación más directa con los centros de poder de los que dependía Hispania. Esa dinámica, rota en tiempos de los visigodos, recobra su vigencia con el imperio omeya, y la vinculación de al-Andalus con Oriente Medio se va a mantener incluso tras la creación del emirato omeya de Córdoba, pues los lazos religiosos y culturales van a sobrevivir por mucho tiempo a la unidad del imperio islámico. Esas vías fluviales van a permitir que en Córdoba encontremos incluso materiales de construcción procedentes del norte de África, traídos gracias a ese río grande, Wād al-Kabīr.

3.3. Córdoba, capital cultural de al-Andalus

Resulta difícil afirmar en un momento tan temprano de la historia de al-Andalus, que el papel de Córdoba como capital cultural del país haya tenido una gran relevancia, pues muchos de los elementos que tendrán una mayor incidencia en los siglos IX y X, como los grandes maestros de la escuela malikí o los estudios con maestros de literatura árabe o ciencias islámicas como las lecturas coránicas y la exégesis del libro santo del islam, aún estaban tomando forma en aquellos momentos. Sin embargo, resulta obvio que el número de persona que en aquel momento era capaz de expresarse, y no digamos ya de escribir, en árabe, resultaría muy escaso. En el momento en que ^cAbd al-Raḥmān I entra en al-Andalus conocemos ya de algunos hispanos que se ufanan de su manejo del árabe, en el que llegaban a superar incluso a algunos nativos de alto rango²⁹. Por tanto, el centro de arabización de al-Andalus en estos primeros años se situó en esta capital, en Córdoba, aunque las menciones con que contemos sean en estos momentos de carácter indirecto. Entre estas

²⁹ DOZY, R., *Historia de los musulmanes de España*, Madrid, Turner, 1984, I, 288-292.

menciones indirectas podemos señalar las referencias a la existencia de escuelas donde se enseñaba Corán en árabe a los niños, y posiblemente a mediados del s. VIII resultaría difícil encontrar ejemplos parecidos fuera de las capitales de las principales coras de al-Andalus. Posiblemente el carácter de capital cultural del país fue uno de los rasgos más destacables de la Córdoba omeya, pero difícilmente podemos atribuir a este particular una gran importancia en los primeros años del decurso histórico de al-Andalus.

4. A modo de conclusión

La instalación de la capital de al-Andalus en Córdoba fue de una relevancia histórica inestimable, y supuso un enriquecimiento patrimonial extraordinario para la ciudad, pero se debió en gran parte a hechos coyunturales, que podrían haber sido diferentes. Una vez designada capital, su situación, fácil para mantener contacto con la otra orilla del Estrecho y para seguir en contacto con las capitales provinciales hicieron, en un primer momento, su papel. Posteriormente las construcciones de los omeyas, la mezquita, el alcázar y otras residencias palaciegas de gran valor simbólico, como al-Ruṣafa, consolidaron esa posición de privilegio que perduró hasta que, bien avanzado el siglo XI, Sevilla pasó a ser la nueva capital andalusí, bajo los ^cabbadíes.

También es necesario avanzar en el estudio de las relaciones de la Corduba tardoantigua con el otro lado del Estrecho, pues asuntos como la emigración masiva de cordobeses a Volubilis tras la represión del motín de Secunda, y su colaboración en la construcción de la nueva capital del norte de Marruecos, Fez, así como sus incursiones marítimas por todo el Mediterráneo, parecen indicar unas relaciones fuertes con las ciudades de lo que en Historia Antigua denominan el Círculo del Estrecho. Si bien en esta breve intervención habría resultado excesivo abordar más temas de gran complejidad, esperamos que en un futuro cercano, abordando precisamente el motín del arrabal, podamos dedicarle la atención que merece a un asunto tan trascendente para el estudio de la Córdoba omeya.

BIBLIOGRAFÍA

- ARCE, J., *Esperando a los árabes. Los visigodos en España (507-711)*, Madrid, Marcial Pons, 2011.
- ASÍN PALACIOS, M., *Contribución a la toponimia árabe de España*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1940.
- BERNAL CASASOLA, D., *En la orilla africana del Círculo del Estrecho*, Cádiz, Universidad, 2008.
- BULLIET, W., *The Patricians of Nishapur. A Study in Medieval Islamic Social History*, Harvard U. Press, 1972.
- CASTILLO GARCÍA, C., "La tribu Galeria en Hispania. Ciudades e ciudadanos", J. González et J. Arce (éd.), *Estudios sobre la Tábula Siarensis. Actas del Coloquio (Sévilla, 6-10 de mayo de 1986)*, Madrid, 1988, pp. 233-243.
- CHALMETA, P., "Historiografía medieval hispana: arábiga", *Al-Andalus*, XXXVII, (1972), pp. 353-404.
- _____, *Invasión e islamización*, Madrid, Mapfre, 1992.
- DOMÍNGUEZ, J.C., *Gadir y el Círculo del Estrecho*, Cádiz, Universidad, 2011.
- DOZY, R., *Historia de los musulmanes de España*, Madrid, Turner, 1984.
- EUZENNAT, M. y MARION, J., *Inscriptions antiques du Maroc. Vol. 2: Inscriptions latines*, Paris, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1982.
- Fath al-Andalus*, ed. L. Molina, Madrid, CSIC, 1994.
- Fath al-Andalus*, traducción M. Penelas, Madrid, CSIC, 2002.
- FRICAUD, E., *Ibn 'Idari: bilan d'un siècle et demi de recherches sur l'al-Bayan al-Mugrib*, dir: P. Guichard, Université Lumière, II (Dept d'Histoire Médiéval), Lyon 21- VI. 1994.
- GARCÍA MONTERO, L.A., *España 702-719. La conquista musulmana*, Sevilla, Universidad, 2013.
- GARCÍA MONTERO, L., SÁNCHEZ, E. y FERNÁNDEZ, L., *Historiografía y representaciones. III Estudios sobre las fuentes de la conquista islámica*, Madrid, RAH, 2015.
- HERNÁNDEZ JIMÉNEZ, F., "El camino de Córdoba a Toledo en la época musulmana", *Al-Andalus* XIV, 2 (1959), 1-62.
- _____, "Ragwal y el itinerario de Musà de Algeciras a Mérida", *Al-Andalus* XXVI, 1 (1961), 43-153

- IBN 'IDĀRĪ, *Al-Bayān al-Mugrib*, ed. G.S. Colin y E. Lévi-Provençal, Leiden, 1951.
- KISTER, M. J., *Al-Ḥīra. Some notes on its relations with Arabia*, *Arabica*, XV/2 (1968), pp. 143-169.
- LAGARDÈRE, V., *Histoire et société en Occident musulman*, Madrid, CSIC-Casa Velázquez, 1997.
- MANZANO, E., *Conquistadores, emires y califas*, Barcelona, Crítica, 2006.
- MÁRQUEZ, C., “Córdoba romana: dos décadas de investigación arqueológica”, *Mainake* XXVII (2005), pp. 33-60.
- PUERTA VÍLCHEZ, J.M., *El sentido artístico de Qurtuba*, Granada, Edilux-Casa Árabe, 2015.
- ROTHSTEIN, G., *Die Dynastie der Laḥmiden in al-Ḥīra*, Berlín, 1899.
- RAMÍREZ DEL RÍO, J., *La Orientalización de al-Andalus*, Sevilla, Universidad, 2002.
- _____, “Crónica de la destrucción de una vía romana en al-Andalus”, *Promontoria*, 3 (2005), 9-18.
- RUBIERA, M^a.J., *Villena en las calzadas romana y árabe*, Alicante, Universidad, 1985.
- RICE, D.T., “The Oxford excavations at Hira”, *Ars Islamica*, 1 (1934), 51-73.
- SÁNCHEZ ALBORNOZ, C., “Precisiones sobre el Fath al-Andalus”, *RIEEI*, X (1962), 1-21.
- SHATZMILLER, M., *L'historiographie merinide: Ibn Khaldun et ses contemporains*, Leiden, Brill, 1982.
- VOLKMANN, H., "Tribus", *Der Kleine Pauly*, Múnich 1979, v. V, cols. 950-952.

LAS VIGAS MUDÉJARES DEL MUSEO DE SANTA CRUZ DE TOLEDO

SEBASTIÁN GASPARIÑO y RAFAEL FROCHOSO
Académicos Correspondientes de la RAC

RESUMEN

El Museo de Santa Cruz de Toledo posee una amplia colección de frisos, vigas y tabicas de madera de las etapas musulmana y mudéjar procedentes de antiguos palacios de Toledo que hemos estudiado tratando de identificar su procedencia y efectuar su lectura e interpretación.

PALABRAS CLAVE: Toledo, friso, viga, tabica, cúfico floral, mudéjar.

SUMMARY

The Museum of Santa Cruz, in Toledo, has a wide collection of friezes, beams and wooden panels of Muslim and Mudejar times proceeding from ancient palaces of Toledo that we have studied trying to identify his origin and carry his lecture and interpretation out.

KEY WORDS: Toledo, friese, wooden beam, panel, floriated kufic, mudejar.

* * *

La destrucción y reformas llevadas a cabo en los antiguos palacios de Toledo han propiciado la desaparición de muchos testimonios de su historia, no obstante algunas piezas elementales de estos monumentos han sido conservadas debido a su interés artístico y documental, las cuales en este trabajo tratamos de presentar.

Con anterioridad durante la 10ª Jornada del Instituto de Estudios Califales de la RAC, del año 2012 tuvimos la oportunidad de presentar 5 vigas de madera

que forman parte del la colección Romero de Torres del Museo de Bellas Artes de Córdoba, las cuales por sus características proceden de Toledo.¹

Al haber visto que el Museo de Santa Cruz de Toledo posee una amplia colección mudéjar de frisos, vigas y tabicas de madera, talladas con magistral soltura que contienen una rica decoración geométrica y vegetal, adornando una serie de inscripciones en caracteres cúficos florales, abordamos la tarea de estudiarlas, interpretarlas y deducir su posible procedencia.

La exposición

Al entrar en el almacén mudéjar de la planta baja del museo nos encontramos con dos vitrinas una a la entrada y otra en el pasillo contiguo, en ellas están expuestas las tabicas con adornos y dibujos mudéjares e inscripciones musulmanas. Fig. 1 y 2.

Las piezas mayores están colocadas sobre las paredes, acopladas según sus tamaños en varias salas, lo vemos en las fotos presentadas a continuación. Fig. 3 – 4 – 5 – 6 y 7.



Fig. 1-1ª vitrina

¹ GASPARIÑO, S. y FROCHOSO, R. “Las inscripciones andalusíes de la colección Romero de Torres”. *Al Mulk* nº 10. Córdoba, 2012, pp. 50-62.



Fig. 2 -2ª vitrina

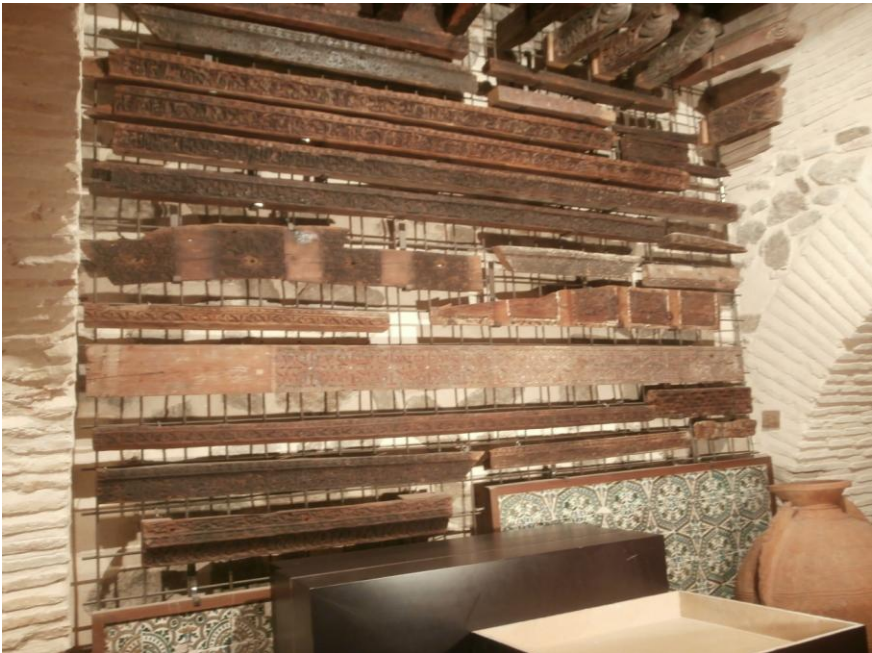


Fig. 3 -Sala II



Fig. 4 -Sala III



Fig. 5 -Sala III



Fig. 6 Sala III



Fig. 7 Sala III

En cuanto a su origen entendemos que pudieron pertenecer a mezquitas, antiguos palacios y a conventos toledanos. En general es una incógnita su procedencia por solo tener como referencia el número de inventario del Museo, en estas condiciones en un principio hemos intentado establecer una conexión entre estos materiales y algún palacio o mezquita musulmana de los reyes de la

Taifa toledana, en base a los epígrafes con suras del Corán, o con los palacios mudéjares de Toledo de los siglos XIV y XV, de los que pudieron haber formado parte de su estructura y decoración.



Fig. 8 Friso con inscripción y Fig. 9 Friso con ornamentación y sin inscripción

Las vigas, frisos o tabicas que contienen un epígrafe adornado con una decoración vegetal que cubre los espacios entre las letras, son las que vamos a estudiar por lo que trataremos de interpretar su lectura y dejamos por ahora las que están decoradas con dibujos geométricos, florales o religiosos.

La procedencia de algunas piezas

Al estudiar la procedencia de la tabica, Ref. 66 Vitrina 2, Fig. 10 con unas dimensiones de 19 x 12 x 3,4 cm., vemos que lleva escrito en letras cúficas redondeadas en su superficie “Li-llah” (Por Dios), va adornado con palmetas digitadas y una flor de loto en la zona central, la prolongación de los tallos forma el encuadre de la palabra escrita.



Fig. 10



Fig. 11

En su estudio, hemos encontrado que en la Real Academia de la Historia se conserva un dibujo (Fig. 11) de D. Francisco Xavier de Santiago Palomares del año 1764 Lám. 99² que pudiera corresponder con esta pieza, figura como “*Dibujo puntual de las tablas o tabicas que cerraban el espacio de una viga a otra por la parte que miraba a un patio del colegio de la Compañía de Jesús de Toledo*” y como lugar de conservación desconocido.³

En la Lam. 100 del libro citado se añade junto a otros epígrafes, que el antiguo Colegio de la Compañía de Jesús de Toledo, fue la casa de los condes de Orgaz (en la que se cree que nació S. Ildefonso) y en ella hay diferentes adornos con letras y molduras caladas en yeso y en madera.

² XAVIER DE SANTIAGO PALOMARES, F. *Polygraphia Gótico-Española*. 1764. RAH REF. 9/4752 Lám. 99.

³ MARTÍNEZ NÚÑEZ, M^a. A. *Epigrafía árabe*. RAH, p. 233, Madrid, 2007.

Los escudos heráldicos

Algunos frisos tienen tallado un escudo heráldico, en estos casos los hemos tomado como referencia para establecer su posible origen y procedencia. El primero de ellos se trata de un escudo palado⁴ que nos recuerda el escudo de Aragón sin el remate de la corona real en la parte superior (Figs. 12 y 13).



Fig. 12 y 13 El escudo de Aragón en los frisos del Museo de Santa Cruz de Toledo.

El segundo caso se trata de un escudo plano, en el aparentemente se han perdido los detalles de su identidad nobiliaria, tiene una epigrafía y decoración muy elaborada que hace difícil la lectura de sus epígrafes y que pudo formar parte de un palacio mudéjar como veremos más adelante. (Fig. 14)

⁴ CADENAS Y VICENT, Vicente de. *Diccionario heráldico*. Madrid, 2002, fig. 152.



Fig. 14 Escudo plano

El escudo de Aragón

En el primer caso, vemos que en Toledo relacionado con Aragón, está el convento de Santa Isabel de Hungría, el edificio comprende una serie de construcciones de la Baja Edad Media en el entorno de la antigua parroquia de San Antolín de Toledo y está constituido por un conjunto de construcciones mudéjares, góticas y renacentistas, que en el siglo XIV eran conocidas como “casas de San Antolín” y están articuladas en el entorno de cuatro patios.



Fig. 15 Entrada del convento de Santa Isabel



Fig. 16 Patio de la Enfermería

Los dos primeros denominados del Laurel y de la Enfermería, tienen entramados de madera mudéjares, arcos guarnecidos de yeserías, quicialeras, zapatas y dinteles tallados, el tercero llamado de los Naranjos, sustituyó probablemente a otro del siglo XIV y actualmente es renacentista del siglo XVI en el que subsisten algunas yeserías en el arco de acceso a una pequeña estancia. El cuarto patio es el de la Demandadera, el cual en sus dependencias anejas se conservan restos mudéjares y es actualmente el colegio de Arquitectos de Toledo.

Estos palacios habían pertenecido a Juana Enríquez (1425 – 1468) que los había heredado en 1453 de su abuela Inés de Ayala y esta a su vez de sus antepasados, Inés de Ayala era esposa de Diego Fernández de Córdoba y Carrillo, mariscal de Castilla.

En ellos había vivido Juana Enríquez con su abuela hasta que salió para casarse con Juan II de Aragón en 1443, ambos heredaron el trono de Aragón al morir Alfonso V en 1458, volviendo a este palacio nuevamente cuando ya era reina de Aragón y desde entonces fueron conocidos como “Casas de la Reina”.

La propiedad de estos palacios pasa por herencia al hijo de Juan II de Aragón y Juana Enríquez, Fernando el Católico, nacido en 1452, el cual los dona en 1480 para que se instale en ellos el convento fundado en 1477 por María Suarez de Toledo (1437 – 1507), apodada María la Pobre, que era prima de Juana Enríquez; al convento se le denominó de Santa Isabel de Hungría en 1483 y era de clausura regido por las reglas de las Clarisas Franciscanas. También es conocido con el nombre de santa Isabel la Real.

El Cardenal Mendoza entre 1483 y 1488 permitió la incorporación de la iglesia mudéjar de S. Antolín al convento y al ser enterrada en él en 1488 la princesa Isabel, hija de los Reyes Católicos, los reyes beneficiaron al convento con una renta anual de 37.500 maravedís que sirvieron en el siglo XVI para transformar las casas palaciegas en convento y unirlo a la antigua parroquia de S. Antolín.

Actualmente el convento sigue siendo de clausura de monjas Clarisas, en él encontramos una ornamentación de motivos geométricos, vegetales y epigráficos con una emblemática heráldica en las tabicas, vigas y arcos de entrada donde se conservan algunos de los escudos de los propietarios a los que pertenecieron los edificios en los siglos XIV y XV, los más repetidos son el castillo con tres torres almenadas de los Toledo (Fig. 17), los dos lobos pasantes con bordura de aspas de los López de Ayala (Fig. 18 y 20), los cuatro lobos de los Orozco (Fig. 21), las fajas ajedreçadas de los Illán, el escudo de la banda (en la puerta de entrada al convento (Fig.15/17), las fajas horizontales de los Fernández de Córdoba (Fig. 22) y el escudo de Aragón.(Fig. 23/24).



Fig. 17 Escudos de los Toledo y de la Banda (Convento de Sta. Isabel).



Fig. 18 El rey con su séquito (Los Lara, los Haro, los infantes D. Pedro y D. Felipe y los Ayala), *Libro de la coronación de los reyes*. Bibl. Monasterio del Escorial, año 1332.



Fig. 19/20 Escudo de los Toledo (Patio de la Enfermería) y los Ayala. (Museo de Sta. Cruz, ref.2003/69/5).



Fig. 21 y 22 Escudo de los Orozco y los Fernández de Córdoba. (Patio de la Enfermería).

Al centrarnos en el escudo de Aragón vemos como aparece pintado en la sala de la fundadora (Fig. 23), también lo encontramos en el arco que comunica la sala de la fundadora con el patio de los Laureles y en el muro externo que da a la travesía de Santa Isabel donde se conserva en dos arcos mixtilíneos en cuyas albanegas aparecen los escudos del castillo de los Suarez de Toledo y el de Aragón (Fig. 24).



Fig. 23/24 El escudo de Aragón en el convento de Sta. Isabel la Real (pintura en la zona de clausura y fachada exterior).

Esta coincidencia de la relación de datos y hechos históricos entre los escudos de los frisos del Museo de Santa Cruz de Toledo y la decoración del convento de Santa Isabel la Real, nos indica que pudieron tener un mismo origen en los edificios que los albergaron y como resultado de las reformas llevadas a cabo posteriormente, las vigas, tabicas, alfajías, frisos y canes fueron desmontados y almacenados, conservándose debido a su interés artístico aunque se perdió el dato de su procedencia.

D. Leopoldo Torres Balbas en la obra dispersa recopilada por Manuel Casamar⁵, nos indica que parte de estas piezas pudieron perderse y dice: “*Del palacio mudéjar del siglo XV, el mejor conservado de los pocos toledanos subsistentes merced a estar en la clausura del convento de Santa Isabel la Real, emigraron techos, yeserías y puertas a un museo de Norte América en fechas por mi ignoradas*”.

Respecto a su datación al no llevar corona los escudos de Aragón, hizo pensar que las obras realizadas en la sala de la Fundadora del convento de Santa Isabel de Hungría se habían realizado antes del 1458 fecha de la coronación de los monarcas de Aragón y posteriormente al 1453 año en el que pasan a propiedad de Juana Enríquez.

El que falte la corona en los escudos tanto en las yeserías, en las vigas tabicas y frisos de madera como en el muro exterior, no es indicativo de que no estuvieran los monarcas coronados al hacerse las obras, este mismo detalle del

⁵ TORRES BALBAS, L. *Obra dispersa recopilada por Manuel Casamar I al-Andalus*. Madrid, 1981, p. 360.

escudo de Aragón sin corona, puede verse en varios modelos de monedas de plata de Juan II (Reales) y de Fernando V (Dineros, Senyals y Reales)⁶.

Las obras pudieron realizarse según Balbina M. Caviro antes del 1464 año en el que por la concordancia de Corella entre Juan II y Enrique IV en el que el rey aragonés y Juana se comprometen a entregar entre otras propiedades, las casas y parte del portazgo que tenía en la ciudad de Toledo, dichas casas estaban en poder del rey de Castilla en 1468 año en el que muere Juana Enríquez.⁷

Estos palacios fueron reformados en varias ocasiones durante los siglos XVI y XVII y según R. Amador de los Ríos⁸ a comienzos de siglo la sala de la fundadora poseía una importantísima obra de carpintería mudéjar.

Este convento toledano de Santa Isabel la Real, por su carpintería y ornamentación pictórica fue imitado en otros conventos tanto en Toledo como en otras provincias especialmente en la de Córdoba por los vínculos de la fundadora Doña María Suarez de Toledo, esposa del cordobés Garci Méndez de Sotomayor, señor del Carpio⁹.

El escudo de fondo liso

El conjunto de frisos en los que aparece un escudo liso, sin atributos heráldicos, al compararlo con el escudo de la familia Meneses los encontramos relacionados puesto que su escudo tiene el fondo liso en campo de oro, coincidiendo perfectamente a pesar de haber perdido el color en la madera del friso.

En la guía del Museo Arqueológico de Toledo (2ª edición) publicada en 1958 por Manuel Jorge Aragoneses, se indica que dos fragmentos con el escudo liso llegaron al Museo donados por el conde de Cedillo entre 1837 y 1847 y que otros dos fragmentos que no se llevaron al Museo desaparecieron. Los que llegaron al Museo estuvieron expuestos en la sala VI.

⁶ CASTÁN, C. y CAYÓN, J. *Las monedas españolas desde D. Pelayo a Juan Carlos I*. Madrid, 1977, refs. 740 a 749 y 1706 -1725 - 1732 al 1735 -1743 - 1761.

⁷ M. CAVIRO, B. *Mudejar Toledano, Palacios y conventos*. Toledo, 1973, pp. 150-152.

⁸ AMADOR DE LOS RÍOS, R. *Monumentos arquitectónicos de España*. Madrid, 1905.

⁹ MOLINERO MERCHÁN, J.A. *El convento de Santa Clara de la Columna de Belalcázar*. Córdoba, 2007, pp. 250-251.



Fig. 25 Detalle de la 4ª tabla

En el Museo solamente hemos visto una de estas piezas, la cuarta de ellas, donde aparece la fecha de terminación del arrocabe Fig. 23.

Con este mismo escudo hay otro arrocabe ref. 1130 de 1850 x190 mm. Fig. 26 que tuvo que formar parte de la decoración de este palacio puesto que además de la coincidencia del escudo y su estilo, lleva la cenefa geométrica encima de la inscripción, aunque le falta el remete vegetal superior.



Fig. 26 Arrocabe con el escudo liso.

Los cuatro arrocabes con sus inscripciones y traducción (Fig. 27), están recogidos en Monumentos Arquitectónicos de España¹⁰, en ellos se dice:

Esto es lo que mandó labrar el caballero honrado (#) don Suero Téllez, hijo del caballero (#) honrado ya difunto, don (#) Tello García de Meneses (#) fue terminada la obra en el año tres (#) y setenta y trescientos (y mil...) (1373 de la Era = 1335 de la Encarnación).

¹⁰ AMADOR DE LOS RÍOS, R. *Monumentos...*, op. cit., p. 309.

MONUMENTOS ARQUITECTÓNICOS DE ESPAÑA

TOLEDO

ARTE CRISTIANO
ART CHRÉTIEN

ESTILO MUDEJAR
STYLE MUDEJAR

CONSTRUCCIONES CÍVILES
CONSTRUCTIONS CIVILES



Fig. 27 Las cuatro tablas del palacio de Suero Téllez de Meneses

Don Tello García de Meneses y Castañeda había nacido en el año 1281 en Toledo y fue alguacil y alcalde mayor de Toledo y mayor de las alcazabas, tuvo 5 hijos entre ellos García Álvarez de Toledo y Meneses primer señor de Oropesa y Valdecorneja que fue sucedido por su hermano Fernando Álvarez de Toledo y Meneses (1345 – 1384), II señor de Valdecorneja, almirante de Castilla.

Otros Meneses llevan sobre el campo de oro una cadena azul en banda (Téllez Meneses) o 6 tornillos de azul puestos en dos palos de a tres sobre el campo de oro (Tello), en nuestro caso el escudo es “de oro pleno” sin ningún otro atributo, tal y como aparece en los frisos y en la portada del palacio de los Meneses de Toledo del año 1335. (Fig. 28).



Fig. 28 Palacio de los Meneses

Este escudo castellano es muy antiguo puesto que lo encontramos en Palencia y su provincia, un ejemplo lo tenemos en uno de los sepulcros del siglo XIII de un caballero sin identificar en el monasterio de S. Zoilo de Carrión de los Condes. (Fig. 29)



Fig. 29 Los Meneses en Carrión

Estos frisos por lo tanto pertenecieron al palacio de Suero Téllez de Meneses y del condestable de Castilla Ruy López Dávalos y permanecieron en él hasta el año 1847 , fecha en la que fue extinguido el colegio de Santa Catalina

pasando al Museo Provincial. El palacio estuvo situado en la colación de S. Andrés en las proximidades del convento de Santa Isabel de Hungría.

Suero Téllez de Meneses había sido armado caballero junto con su hermano García Suarez de Meneses en Burgos en el año 1331, siendo Alguacil Mayor de Toledo en 1353. A pesar de las obras realizadas en este palacio en el siglo XVI por el conde de Cedillo conserva restos mudéjares con inscripciones cúficas y nesjíes.

Sobre este palacio hay una antigua leyenda recogida por varios autores, entre ellos Jiménez de Rada, el Padre Mariana, el conde de Mora, Salazar y Mendoza etc., en ella se dice que en este lugar estuvo el palacio del rey Abdallah (995-996) de sobrenombre Zulema que casó con Teresa hermana de Alfonso V de León; para reforzar esta leyenda se la relacionó incluso con las yeserías del patio a pesar de que las yeserías mudéjares conservadas en el actual Seminario Menor no corresponden por su estilo al siglo X. El Abdallah de la leyenda tal vez sea Abd-ul-Aziz el Meruani, llamado “Piedra Seca”.¹¹

Según la Chronica general de Alfonso X, “el rey Alfonso V de León dio con poco seso a su hermana doña Teresa a Abd Allah rey de Toledo por razón que le ayudase contra el rey de Córdoba...” ella se resistió y amenazó a su futuro marido con que el Ángel del Señor le heriría si la tocaba y según el romance una vez que el rey tuvo acceso a ella el Ángel le hirió de muerte por lo que fue devuelta a León con ricos presentes, falleciendo el 25 de Abril del año 1039.

Según Basilio Pavón el conjunto de estos palacios mudéjares toledanos debieron ser decorados a lo largo de la segunda mitad del siglo XIV a requerimiento de las familias de los Toledo y los Ayala por los mismos alarifes del palacio de Suer Tellez y del rey D. Pedro, la casa de Mesa y el arco de un sepulcro de la iglesia de S. Andrés.¹²

Lectura e interpretación

Hay que tener presente que en buena medida los textos que vamos a ver no son más que fragmentos de inscripciones, a veces muy pequeños, cortados las más de las veces por el principio y el final, y casi siempre sin contexto. Cuando se trata de textos conocidos podemos completar la frase y el sentido; cuando no, solo podemos especular.

¹¹ M. CAVIRO, B. *Mudejar Toledano...* op.cit., p. 197.

¹² PAVÓN MALDONADO, B. *Tratado de Arquitectura hispano musulmana.*

Las inscripciones que aparecen en las tablas que vamos a tratar hemos encontrado –en base a su contenido, a su decoración o a veces a las dos cosas– que son de tres tipos: inscripciones que parecen islámicas, inscripciones que parecen cristianas y jaculatorias o eulogias de evidente origen islámico, pero de difícil adscripción porque pasaron al ámbito mudéjar.

Para su presentación hemos organizado los elementos a estudiar según la disposición en que están agrupados en el Museo –en vitrinas, paredes, murales...– y los hemos numerado según su disposición en estas agrupaciones.

Vitrina 1

Para comenzar, y con el número 1, tenemos una vitrina llena de tabicas esencialmente iguales y con la misma leyenda en cúfico florido:

الملک لله *al-mulk li-llah* que podemos traducir por *la soberanía es de Dios*. Son 19 tabicas con una altura media de 12 cm y una longitud que varía entre 16 y 26 cm.





1.01



1.02



1.03



1.04



1.05



1.06



1.07



1.08



1.09



1.10



1.11



1.12



1.13



1.14



1.15



1.16



1.17



1.18



1.19

Vitrina 2

La vitrina 2 contiene un fragmento de tabla y una tabica epigráfica con leyendas en cúfico, talladas en un profundo y elegante bajorrelieve



2.01:



16,5x22x2,5 cm.
CE1051 Tabica
Madera de pino
1101 = 1300 (dice)

El fragmento de tabla mide (según el inventario del Museo) 16,5x22x2,5 cm; es de madera de pino y el resto de leyenda que contiene se podría leer:

القيما الاحد -

de difícil traducción y más siendo un segmento. Con poca seguridad podríamos interpretar: *los arcos*.....

2.02:



12x19x3,4 cm.
CE66 Tabica
Madera
Siglo XII-XIV (dice)

La leyenda de esta tabica está bastante más clara:

لله

por Dios

Es la pieza dibujada por Santiago Palomares en 1794 que hemos citado antes.

Panel 3

En el panel número 3 encontramos cuatro tablas con leyendas en cúfico florido, todas ellas de carácter seglar.



3.01

Según el inventario es parte de un friso y mide 22,5 x 150 x 5 cm. Está cortada por el lado derecho y por abajo. En origen debía estar formada por cinco franjas en las que la central, mucho más ancha que las otras, contiene el texto epigráfico en caracteres cúficos floridos, elegantes, anchos, de buen arte y ejecutados en un hermoso altoprelieve. La franja superior está ocupada por una sucesión de flores redondeadas con seis pétalos lobulados. Le sigue otra franja ocupada por tallos entrecruzados. Estas dos bandas debían tener su correspondencia simétrica con las dos inferiores, de las que sólo queda parte de la cuarta, con su sucesión de tallos. La banda central contiene la inscripción, con los remates de las letras altas acabados a bisel, y en el fondo se entrecruzan elegantes tallos ¿de acanto? El contenido podría ser algo así:



3.01

y la parte conservada de la leyenda podría decir:

لصدد و ما هم ملها بمخريجين

“...Y que son un placer (espectáculo) con expertos” o algo similar.



3.01 detalle



3.01 detalle



3.01 detalle



3.02

Tabica, dice el inventario, aunque más bien es un friso o una moldura. Sus medidas son 394 x 30 x 4 cm. y está rota por ambos extremos. La leyenda está inscrita en dos largos cartuchos separados por un rombo de bordes lobulados que contiene lo que parece el escudo de Aragón. Cúfico florido elegante con las astas de las letras altas acabadas a bisel y algunas con cuello de cisne, toda ella sobre un fondo de roeles y ramas que se entrelazan formando una guirnalda. En el cartucho derecho, el más largo, nuestra interpretación es:



3.02



3.02

.. كلها و يهدون تبجيل البنا و المحامد

Que leemos: “... *todo, y ofrecen veneración (muestran su respeto) al edificio y alabanzas*”

Mientras que en el cartucho izquierdo se ha conservado el comienzo, que dice:



3.02

... لو جهد ...

que leemos: “*si se aplica ...*”



3.02 detalle



3.02 detalle



3.02 detalle



3.02 detalle



3.02 detalle



3.02 detalle



3.03

Corresponde al mismo conjunto y muestra la misma decoración. El inventario dice que es otra “tabica” y que mide 390 x 31 cm. Está incompleta por la derecha, donde comienza por un escudo de Aragón al que sigue un largo cartucho que ocupa casi toda la tabla. La inscripción en el cartucho, sobre el fondo de roeles y ramas que ya figura en la tabla anterior, la interpretamos:

لا هو بنا انهننا بصورة ادم لتجديد الارواح الاعوافي الجوامد

“no es un edificio que brille como una piel por la renovación de los recios aires vitales”



لاهوتنا أنسنا في صورة ادم لتحديد



الجوامد



الارواح الصوا في



3.04

La tabla siguiente no tiene más decoración que una ancha banda epigráfica tallada en la cara frontal de la madera. La inscripción, en un cúfico elegante y muy estilizado, con las astas de las letras altas notablemente largas, acabadas a bisel, descansa sobre un fondo vegetal profusamente decorado.

En este caso la lectura está bastante clara:

اليمن الدائم و العز القائم اليمن الدائم و العز القائم اليمن الدائم و العز القائم اليمن الدائم و العز القائم

*Felicidad perpetua y gloria visible - Felicidad perpetua y gloria visible -
Felicidad perpetua y gloria visible - Felicidad perpetua y gloria visible.*



اليمن الدائم و العز



العز القائم اليمن

Panel 4

El panel número 4 ofrece otras tres tablas con leyendas en cúfico florido.





4.01

La primera tabla de este panel lleva el escudo de fondo liso de los Meneses del que ya se ha hablado. Según el inventario es un friso y mide 193 x 26 x 5 cm. Madera de pino. Su decoración es la misma que figura en las bandas epigráficas de las 4 tablas que aparecen en el artículo de Amador de los Ríos ya citado como pertenecientes al palacio de Suero Téllez de Meneses, pero no es una de ellas, aunque sin duda procede del mismo palacio. Sólo se ha conservado la parte superior de la banda epigráfica, lo que dificulta bastante la lectura, y también ha desaparecido la mitad superior de la tabla, que contenía un motivo de arcos lobulados entrecruzados sobre fondo vegetal. La banda epigráfica sigue el esquema de cartuchos que contienen la escritura separados por cubos con escudos, todo ello sobre fondo vegetal. La epigrafía es cúfica muy florida, con las astas de las letras largas convertidas en tallos vegetales y entrecruzadas.

Lo único que hemos podido leer de la parte conservada es algo así

ملك المحتوان؟ - - -

... la soberanía de ?



4.01 detalle



4.01 detalle



4.01 detalle



4.01 detalle



4.02

La 4.02 es una tabla pequeña; un fragmento roto por ambos extremos que contiene la inscripción en altoprelieve, en un hermoso cúfico con las letras redondas apuntadas y las altas acabadas a bisel, y que contiene además dos elegantes tallos vegetales que surgen de sendas “*mim*”. La madera esta ennegrecida de forma superficial, quizás por un incendio. En cuanto a la leyenda, así como está claro su comienzo, la última palabra está cortada y no permite una lectura segura:

اليمن و النجوة مهـ

La prosperidad y la seguridad ... ?



4.02



4.03

Respecto a la tabla siguiente, de la que el inventario dice que es una tabica, que mide 163 x 33 cm. y que procede del Colegio de Santa Catalina. La inscripción está contenida en un cartucho que cierra a su izquierda en un rombo de lados curvos que contiene un florón circular en el que se entrelazan nudos. El cartucho epigráfico tiene fondo vegetal muy desarrollado, y está formado por letras en elegante cúfico en el que las astas de las letras altas terminan en palmetas bien desarrolladas de orientación alterna.

Aunque la leyenda está recortada, lo que queda permite una lectura bastante fiable de la conocida eulogia:

اليمن الدائم و العز القائم

Felicidad perpetua y gloria visible.



4.03 detalle



4.03 detalle



4.03 detalle

Panel 5

En cuanto al panel número 5, sólo contiene una tabla con leyenda, en cúfico florido.





5.01

Que, de paso, es la única tabla conservada (que se sepa) de las cuatro pertenecientes al Palacio de Suero Téllez de Meneses que identificó Amador de los Ríos, en concreto la cuarta, en la que aparece parte de la fecha. Está dividida en dos partes del mismo tamaño de las que la superior contiene un adorno formado por una sucesión de arcos triangulares polilobulados con una palma en su interior, que tiene tras ella otra sucesión similar pero un punto más elevada que se ve a través de las aberturas de la del frente. En la parte inferior, la inscripción, en cúfico, se desarrolla en dos cartuchos unidos por estrella central y limitados por dos escudos lisos de los Meneses. Tras los escudos la inscripción seguía con el mismo sistema de cartuchos y escudos, pero sólo se conserva el comienzo del cartucho a la izquierda. Dice:

سنة ثلاث - و سبعين - و ثلثمائة - - -

año tres – y setenta – y trescientos



ثلاث



سنة



و ثلثمائة

و سبعين

Según el inventario mide 323 x 33 x 8,4 cm y es un friso.

Panel 6

El panel número 6 consta de dos tablas con leyendas en cúfico florido.





6.01

La primera, que según el inventario del Museo es un friso y mide 150 x. 22,5 x 5 cm., y está rota por los extremos, consta de una banda epigráfica central enmarcada por arriba y por abajo por una cenefa en la que se entrecruzan dos guirnaldas formando círculos en los que hay, en cada uno, una flor de cinco pétalos. La banda epigráfica conserva parte de una inscripción de trazo elegante en caracteres cúficos, con las astas de las letras altas terminadas a bisel, en la que no resulta fácil decidir qué son letras y qué elementos decorativos de carácter vegetal, que a menudo salen de las propias letras.

Nuestra interpretación, especulativa, como es lógico, es algo parecido a:

ما بآله و* لالظلة و ظلاله و برهله لاله بدول الرحمن برهله و له ---

...por Dios y la protección y le proteja a él y por su prosperidad para su familia....



6.01 detalle



6.01 detalle



6.01 detalle



6.01 detalle



6.02

Una enrevesada viga de madera con una profunda y bien definida inscripción. Otra cosa es leerla.

La anotación en el inventario del Museo es casi completamente errónea (no mide, claramente, 22x17x20 cm), pero tenía una indicación que resultó cierta: “tallada en tres caras”. Como sólo dos eran visibles, hablamos con el Museo y al final conseguimos ver las otras dos caras ocultas, obteniendo un total de dos caras (laterales) con epigrafía, ambas incompletas por sus extremos.

Caras ocultas:



6.02



6.02

La talla es radicalmente distinta de la de las otras piezas. Mucho más rica y profunda, con un entramado vegetal que está por todas partes y envuelve a la epigrafía, en un cúfico muy evolucionado. Por el contenido, la riqueza y la forma pensamos que formaba parte de un salón destacado de un palacio. Resulta sugestivo pensar en el de al-Ma'mūn. Nuestra interpretación de la inscripción es, para la cara oculta (la 1ª a leer)



... اباوب فان حما بطيش و حمد و لمح كثوب ...

"...protección fuerte y alabanza y brilla como un tejido..."

La otra cara epigráfica:



...ون تجلس بين الكلمة في مقعد الاون ام التد ...

"...es recibido con discursos en el salón de la calma o ..."



Detalles de 6.02



Panel 7

Una tabla con una hermosa leyenda en cúfico florido:



7.01

El aspecto general de esta tabla la diferencia de las demás, y el contenido de su inscripción lo hace más todavía:

Contiene -incompleta sólo por la rotura del final- la aleya 26 de la Sura 3 del Qur'an. Estamos pues ante una obra plenamente musulmana y no mudéjar. Dice:

¡En el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso!. Di: Señor, el poder está entre tus manos; tú lo das a quien quieres y se lo quitas a quien te

place; tú elevas a quien quieres y humillas a quien se te antoja. El bien está en tus manos porque eres omnipotente.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ قُلْ أَلْحَمُّ مَالِكُ
الْمَلِكِ تُؤْتِي الْمَلِكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ
الْمَلِكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعْزِزُ مَنْ تَشَاءُ وَتُخَلِّدُ مَنْ
تَشَاءُ ۚ يَدُكَ الْخَيْرُ ۚ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ
شَيْءٍ قَدِيرٌ

Según el inventario mide 250 x 298 x 15 cm. La única cara grabada contiene el campo epigráfico que está enmarcado por una amplia cenefa en la que se repite un motivo de arbolitos acorazonados sobre un fino filete a modo de guirnalda. La escritura es cúfica de muy buen arte, con las astas de las letras largas acabadas a bisel, y motivos florales en los huecos libres que, en general, salen del filete de encuadramiento.



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ قُلْ أَلْحَمُّ مَالِكُ الْمَلِكِ تُؤْتِي



مَالِكُ الْمَلِكِ تُؤْتِي الْمَلِكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمَلِكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَ



وَتَنْزِعُ الْمَلِكُ مِمَّنْ تَخَاءُ وَتَعِزُّ مِمَّنْ تَخَاءُ وَتُكَلِّمُ مِمَّنْ تَخَاءُ ۗ بِرَبِّكَ

Panel 8

El panel número 8 contiene una tabla con una hermosa leyenda en cúfico florido



8.01

La tabla contiene una intrincada decoración vegetal en la que se entremezcla la inscripción cúfica.



Que interpretamos:

مهيمننا حل و اعتلا والد رؤوف راحم غير - - -

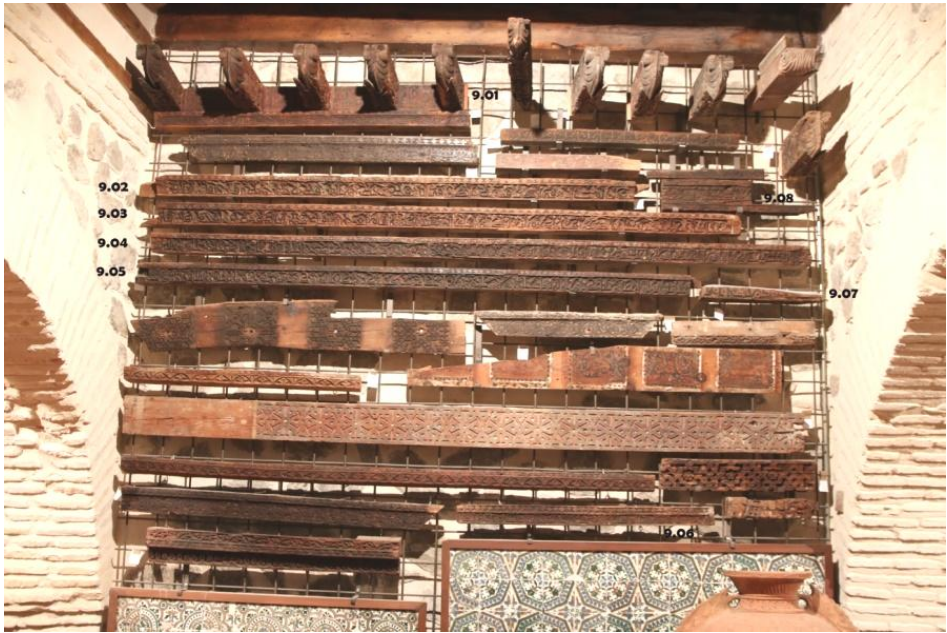
...protector, que libera y excelso, Padre compasivo y misericordioso, sin...

Esta tabla nos ha planteado serias dudas, porque aunque aparecen tres de los nombres del Dios musulmán (*muhaymin*, *wālid*, *ra'ūf* y *rāḥim* -mal escrito-), todos ellos pueden ser también atributos del Dios cristiano. Hay un detalle que nos ha hecho decantarnos: El Dios musulmán no es *muhaymin* (*protector*) sino *al-muyahimin* (*el protector*); todos los nombres aparecen siempre con el artículo para subrayar el carácter único (*el compasivo, el misericordioso...*). Desde un punto de vista cristiano, la indeterminación es perfectamente asumible, por lo que nos inclinamos por pensar que se trata de una obra cristiana.



Detalles de 8.01

Panel 9



El panel número 9 contiene ocho tablas epigráficas.



9.01

Tiene dos tipos de inscripciones: cuatro tablas entre los modillones, todas con una inscripción en cúfico elegante y florido de altos tallos; las tres tablas de la derecha tienen la misma leyenda:

الملك لله

La soberanía es de Dios

La primera tabica de la izquierda, que tiene más espacio que las demás, presenta otra inscripción en la que se repite la palabra:

الملك الملك

La soberanía, la soberanía



Un largo friso bajo esta zona superior incluye una inscripción que dice:

قال ما عاهد قله الله قلمه لله اخرا عطية السؤل لظلل محله و رمى الاعدال شعلتنا اموال .

Dijo: Lo que promete Dios por poco que sea es derramado por Dios al final como respuesta a la súplica, por la protección de Su amparo, y protege los rendimientos de nuestro trabajo, los bienes ...



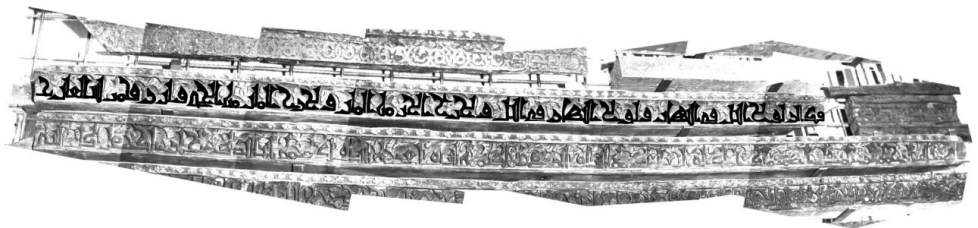
Detalles de 9.01



Detalle de 9.01



9.02



La inscripción de esta viga (o más bien friso) continúa la de la siguiente (9.03) y contiene el final de la aleya 26 y casi toda la 27 de la Sura 3 del Qur'an:

تقدير تولج الليل في النهار وتولج النهار في الليل
وتخرج الحي من الميت وتخرج الميت من الحي
وترزق من تشاء بغير حساب

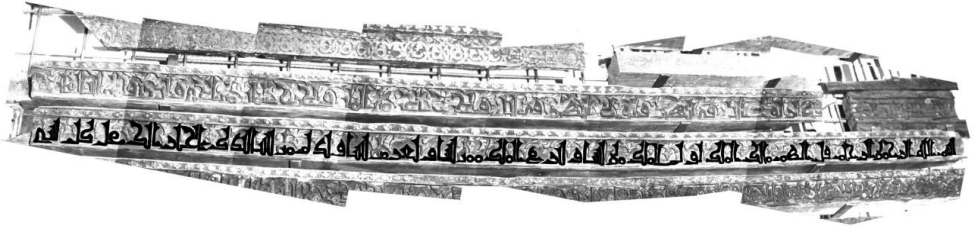
... omnipotente. Tú haces entrar la noche en el día y el día en la noche; tú haces salir la vida de la muerte y la muerte de la vida. Tú concedes el sustento a quien quieres sin cuenta ni medida.



9.02 Detalles



9.03



9.03

La inscripción contiene la aleya 26 del Qur'an y se continúa con la aleya 27 en la viga precedente (9.02):

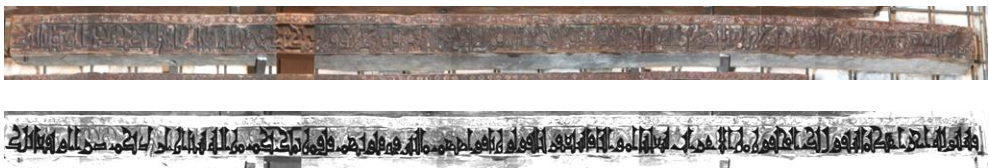
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكُ الْمُلْكِ
تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ
مَنْ تَشَاءُ وَتُدْخِلُ مَنْ تَشَاءُ فِي دُكُانِ الْخَيْرِ إِنَّكَ عَلَى
كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

En el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso. Dí: Señor, el poder está en tus manos; tú lo das a quien quieres y se lo quitas a quien te place; tú elevas a quien quieres y humillas a quien se te antoja. El bien está en tus manos porque eres omnipotente.





9.03 Detalles



9.04

Las dos vigas siguientes también contienen parte de una Sura del Qur'an, en este caso la 48. En la primera se conserva el final de la aleya 10 y casi toda la 11:

فَمَيُوتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿١٠﴾ هَيِّقُول لَكَ الْمُخَلْفُونَ مِنَ
الْأَعْرَابِ هَضَلْتْنَا أَمْوَالَنَا وَآمَنْتُمْرْنَا لَنَا يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِمْ مَا
لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ قَلْ فَمَنْ يَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ
أَرَادَ بِكُمْ ضَرًّا أَوْ نَفْعًا بَلْ كَانَ

...obtendrá una magnífica recompensa (11) Los árabes del desierto que se quedaron detrás de vosotros y no van a la guerra, vendrán a decirte: Nuestros rebaños y nuestras familias nos han impedido seguirte; ruega a Dios que nos perdone nuestros pecados. Sus bocas pronunciarán lo que no está en sus corazones. Diles: ¿Quién podrá luchar contra Dios si quiere afligiros con una desgracia o concederos un bien?...

Han sido suprimidas algunas palabras en el texto y otra aparece cambiada: Donde el texto coranico dice **بألسنتهم** "*por sus lenguas*", la inscripcion de la viga **بأفواههم** dice "*por sus bocas*".



9.04 Detalles

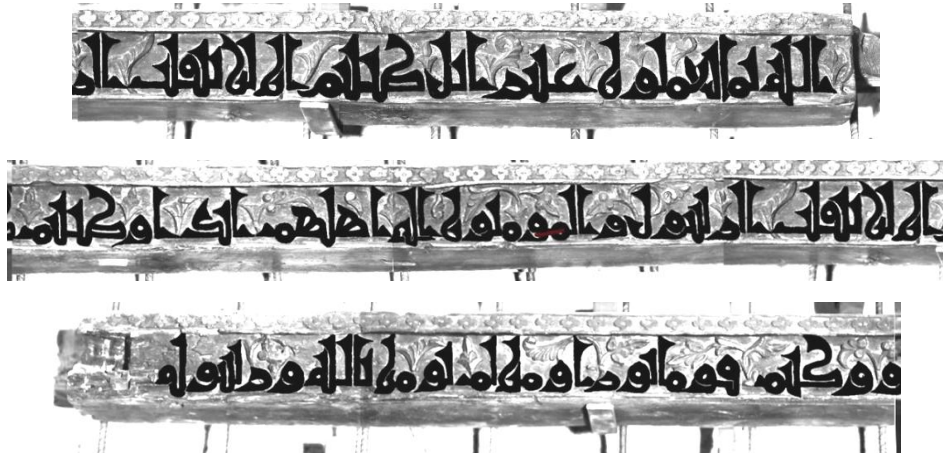


9.05

La viga es continuación de la anterior. Sigue el texto de la aleya 11 de la Sura 48 donde acabó en la viga 9.04, y continúa la aleya 12 completa (salvo alguna palabra omitida) y el comienzo de la 13:

اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا ﴿١١﴾ بَلْ ظَنَنْتُمْ أَنْ
لَنْ يَنْقَلِبَ الرَّسُولُ وَالْمُؤْمِنُونَ إِلَىٰ أَهْلِيهِمْ
أَبَدًا وَظَنَنْتُمْ ظَنَّ السَّوْءِ وَكُنْتُمْ قَوْمًا
بُورًا ﴿١٢﴾ وَمَنْ لَمْ يُؤْمِنِ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ

...Dios conoce vuestras acciones (12) Pero vosotros os habéis imaginado que el Enviado y los creyentes no volverán jamás cerca de sus familias, y esta idea halagaba vuestros corazones; habéis concebido malos pensamientos, habéis sido gentes perdidas (13) Quien no cree en Dios y en su Enviado...



9.05 Detalles

La viga tiene un clavo en la palabra "los creyentes".



9.06

La numero 9.06 está dividida en dos bandas paralelas de las que la inferior, sensiblemente más ancha, es la banda epigráfica. En la superior, delimitada por encima y por abajo por un delgado filete lineal, se repite en el campo central un motivo de flores en cruz, de cuatro pétalos redondeados y con punto central. Toda la tabla tiene un arte distinto a las que acabamos de ver, aunque no deja de ser similar. La inscripción, como siempre en cúfico, está incompleta tanto por el principio como por el final, tiene letras más gruesas y angulosas que las anteriores, con las astas terminadas a bisel; el relieve es pequeño y la banda epigráfica plana. Todo ello hace que las letras sean difíciles de diferenciar y la lectura complicada. Nuestra versión, que no pasa de ser hipotética y con poca seguridad, es:

...ر و الاعدال هو العد الاليم و هبل الذي جديد طبقي الزاهر...

...semejantes, es el computo penoso, una condición nueva y conveniente, brillante ...





9.06 Detalles



9.07



9.07 Detalles

La siguiente es sólo un fragmento de viga que contiene una inscripción mutilada y sin contexto:

... و اقام الصلاة و ...

Pero suficiente para encontrar que corresponde a una parte de otra Sura:

**وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا وأوحينا
إليهم فعل الخيرات وإقام الصلاة
وإيتاء الزكاة وكانوا لنا عابدين**

En este caso la sura 21 (“los Profetas”), aleya 73:

“Les hemos instituido jefes encargados de dirigir a los hombres según nuestros mandatos y les hemos inspirado la práctica de las buenas obras, el cumplimiento de la plegaria, así como la limosna, y nos adoraban”.



9.08



9.08 Detalles

La última de este panel es un fragmento rectangular con una inscripción en cúfico que conserva un fragmento de una aleya apocalíptica, la 68 de la Sura 39:

الارض الا من شاء الله

... la tierra excepto aquellos a quienes quiere Dios ...

La Sura completa dice: “Y se tocará la trompeta, y todo lo que hay en los cielos y en la tierra expirará, excepto aquellos a quienes Dios quiere dejar vivir; luego se tocara por segunda vez, y todos los seres se erguirán y esperarán”.

Tabla 10

Como ésta no es manera de terminar esta exposición, añadiremos una madera más que en nuestra visita al Museo estaba en restauración:



10.01

Se trata de una tabla que conserva claros restos de policromía y en la que se repite la expresión:

الملك لله

La soberanía es de Dios

Que, por cierto, es la misma frase que figura en las tabicas con que comenzábamos esta exposición.



10.01 Detalles

ALIMENTACIÓN Y DIETA EN LA *QURTUBA* ISLÁMICA¹

DESIDERIO VAQUERIZO GIL
Académico Correspondiente de la RAC
Universidad de Córdoba

“Para la conservación de la salud la causa principal son los alimentos, pues si se emplean como es debido se conserva la salud del hombre y se reparan los daños que hayan sufrido los cuerpos” (Al-Uryuli, *Al-Kalam Alà l-Agdiya*; cfr. DÍAZ GARCÍA 1982-83, 9)

RESUMEN

Habitualmente, los arqueólogos nos enfrentamos a la etapa islámica interesados por sus asentamientos, su urbanística, su control del territorio, sus grandes aportes a la arquitectura o la ciencia, su cultura material o, simplemente, sus manifestaciones funerarias. Buscamos, a partir de todo ello, hacer historia; algo a lo que nos ayudan con frecuencia los textos de la época, mucho más precisos y efectivos a la hora de transmitir aspectos relacionados con la ideología, la vida cotidiana o eso que podríamos llamar la historia de las mentalidades. En este trabajo combinaremos todas esas fuentes para acercarnos de forma básica a los modos de alimentación, la dieta y los comportamientos sociales en relación con el acto de comer de los andalusíes, con especial atención a la capital de al-Andalus: *Qurtuba*.

PALABRAS CLAVE: Al Andalus, alimentación, dieta mediterránea, gastronomía, sabiduría popular.

¹ Este trabajo se inscribe en el marco del Proyecto de I+D+i PATTERN: (*P*)atrimonio (*A*)rqueológico, Nuevas (*T*)ecnologías, (*T*)urismo, (*E*)ducación y (*R*)entabilización social: un (*n*)exo necesario para la ciudad histórica, concedido para el periodo 2016-2019 por la Secretaría de Estado de Investigación, Desarrollo e Innovación del Ministerio de Economía y Competitividad, dentro del Programa Estatal de Investigación, Desarrollo e Innovación Orientada a los Retos de la Sociedad, enmarcado a su vez en el Plan Estatal de Investigación Científica y Técnica y de Innovación 2013-2016, convocatoria de 2015 (Ref. HAR2015-68059-C2-1-R).

ABSTRACT

Usually, archaeologists face the Islamic stage interested in its settlements, its urban planning, the control of the territory, its great contributions to architecture or science, its material culture or, simply, its funerary manifestations. From all these, we seek to build History and, in doing so, we are frequently helped by the written sources. They are much more affective when transmitting aspects related to ideology, everyday life or what we might call the history of mentalities. In this work we will combine all these sources to approach, in a basic way, the diet and social behavior in relation to the ways of eating of andalusi people, with special attention to the capital of al-Andalus: Qurtuba.

KEY WORDS: Al-Andalus, diet, Mediterranean diet, gastronomy, folklore.

* * *

Preámbulo

“Los mejores frutos son los higos y las uvas. La calidad del higo es cálida y húmeda, tonificando el estómago y aligerando el vientre... Cuando son cocidos durante largo tiempo, se parecen a la miel” (Averroes, *Kitab al-Kulliyat fil-l-tib*; cfr. HUETOS SALAS-SALVADÓ 2005, 222, nota 7)

Entre los años 716 y 717 de la Era cristiana -la fecha exacta es discutida, si bien yo no entraré en disquisiciones que poco aportarían a mi discurso- *Qurtuba* es nombrada capital administrativa de al-Andalus (en perjuicio de Sevilla), a cargo del valí Al-Hurr ibn Abd al-Rahman al-Taqaifi, quien llega a la península como emir independiente de Damasco al frente de tropas árabes y cuatrocientos caballeros africanos con la misión de continuar la conquista del territorio y cohesionar las zonas ya anexionadas, y se instala en el viejo palacio visigodo cordubense. Recupera así la ciudad el papel relevante en la historia que venía desempeñando desde muchos siglos atrás, sentando de paso las bases de una nueva etapa de esplendor que, apenas dos siglos después, la convertiría por méritos propios en Luz de Occidente.

De aquella trascendental fecha (la de su recuperada capitalidad) se cumplen ahora mil trescientos años, que la Real Academia de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes de Córdoba ha querido celebrar con estas decimoquintas Jornadas de Estudios Califales, bajo la coordinación de su Presidente, José Cosano, de M^a

Jesús Viguera y de Rafael Frochoso, a quienes agradezco de veras que hayan tenido la deferencia de contar conmigo aun a sabiendas de que éste no es mi campo habitual de trabajo y que, consecuentemente, habré de moverme en arenas movedizas, diletante un tanto temerario entre verdaderos especialistas. Confío en que ellos y ustedes sepan disculpármelo².

Alimentación y dieta mediterránea

“¡Creyentes! ¡Comed de las cosas buenas de que os hemos proveído y dad gracias a Dios, si es Él solo a quien servís! Os ha prohibido sólo la carne mortecina, la sangre, la carne de cerdo y de todo animal sobre el que se ha invocado un nombre diferente del de Dios”
(Corán, Sura 2, Aleyas 172-173; *cfr.* HUETOS, SALAS-SALVADÓ 2005, 225)

Hoy, conocemos mediante argumentos científicos bien probados las múltiples bondades que producen en el ser humano el consumo regular de determinados alimentos y determinada forma de comer, que genéricamente denominamos dieta mediterránea: una forma tradicional, mestiza, sabia y siempre abierta, por cuanto viva, de combinar los alimentos³: aceite de oliva, vino, cereales, pescados, lácteos, miel, frutos secos, hortalizas, carnes, legumbres, etc., atendiendo fundamentalmente a su carácter estacional, la sabiduría en las mezclas, la frugalidad, característica entre otras de la filosofía sufí y recomendada por médicos, tratadistas y escritores de todo tipo en al-Andalus (FERHAT 1997; MARTÍNEZ ENAMORADO 2009, 86)⁴, y, en particular, un modo de comer que prima la socialización (en el mundo andalusí potenciada por el hecho de servir la comida en fuentes colectivas, de donde con frecuencia se

² Por más que mi estrecha relación desde hace muchos años con la “familia del aceite”, que encabezan los Dres. Francisco Pérez Jiménez y Fernando López Segura, me haya permitido alguna incursión de verdad estimulante en el tema (VAQUERIZO 2011), apenas he trabajado sobre la alimentación en el mundo antiguo. Tras las resistencias derivadas de una cierta prudencia, terminé por aceptar la invitación de J. Cosano y R. Frochoso por amistad a ellos y fidelidad a la Real Academia Cordobesa, a la que me honro pertenecer. Así las cosas, trataré solo de aportar algunas pinceladas sobre alimentación, dieta y vida cotidiana en al-Andalus; siempre, por supuesto, desde la más absoluta humildad, dada mi bisoñez al respecto.

³ Básicamente, del entorno mediterráneo, pero a día de hoy, como es bien sabido, no sólo, por cuanto se ha enriquecido con préstamos fundamentales de otras zonas del mundo, en particular América (pimientos, tomates, patatas, etc.).

⁴ Algunos autores de la época llegaron incluso a relacionar la longevidad de los andalusíes con su frugalidad a la hora de comer (ARIÉ 1974-1975, 308).

toma directamente, incluso sin cubiertos⁵; MARTÍNEZ ENAMORADO 2009, 87 ss.), el disfrute conjunto de la naturaleza y el aire libre, la producción autóctona y la relación con el entorno (*vid.* al efecto por ejemplo BOLENS 1991; GONZÁLEZ TURMO, MATAIX 2008). También, según los casos, algo de ejercicio después de la ingesta y, por qué no, unos minutos de siesta: “*el mejor sueño es el que se duerme después de haber descendido lo que se comió de la parte superior del estómago; y si se tardare en bajar, mejor pasear un poco*” (Avicena; *cfr.* HUETOS, SALAS-SALVADÓ 2005, 224).

Esta premisa, que vendemos como uno de los descubrimientos médicos más importantes de las últimas décadas, capaz de influir de manera decisiva en la salud media de la población (que para el mundo árabe clásico es la ciencia de la medida, del equilibrio inestable entre la naturaleza del individuo, el entorno y los alimentos consumidos; GARCÍA SÁNCHEZ 2005, 64) y en su esperanza de vida, fue ya cuando menos intuitiva por griegos⁶, romanos⁷, bizantinos (PONS, TUR 2005) y, por supuesto, musulmanes, conocedores fehacientes de las propiedades nutritivas y beneficiosas de esta forma de comer, que potenciaron y promovieron (ROSENBLUM 1997), por lo que en realidad no estamos sino volviendo sobre lo que otros ya, antes que nosotros, percibieron. “*Dieta y deporte, nutrición y movimiento, constituían los pilares básicos sobre los que se*

⁵ La forma de vida de los africanos, que debió ser muy similar a la de los campesinos andalusíes, “*es en verdad miserable y vil, no por la poca cantidad de alimentos, sino por los hábitos groseros y desordenados con que suelen tomar sus comidas: en el suelo, en mesas bajas, sin servilleta ni mantelería de ningún tipo y no se sirven de otros instrumentos más que sus manos. Cuando comen alcuzcuz todos los convidados sacan de la misma fuente y lo toman sin cuchara. La sopa y la carne están juntos en un lebrillo, cada uno coge de ahí la tajada que le apetece y la coloca ante sí sin cortarlo. No se valen de cuchillo, se desgarran con los dientes lo que se puede del pedazo de carne, teniendo el resto en la mano. Se traga a toda prisa y nadie bebe antes de estar saciado; entonces, cada cual bebe en una taza de agua la capacidad de un boccale. Tal es el uso general. Algunos alfaquíes disfrutaban un mejor pasar, pero, para concluir, el gentilhomme menos distinguido de Italia vive con mayor suntuosidad que el señor más grande de África*” (LEÓN EL AFRICANO, *Descripción de África*, p. 151; *cfr.* MARTÍNEZ ENAMORADO, 88).

⁶ “... *era imprescindible que el médico conociese las propiedades de los alimentos y sus interacciones y sus reacciones con el organismo humano en función de las características del individuo y de los alimentos en cuestión*” (GARCÍA GONZÁLEZ 2010, 159). Quizás por esta razón existió una amplísima literatura sobre la alimentación y su directa relación con la salud en el mundo griego de la que apenas nos han llegado testimonios.

⁷ En las cocinas griega y romana detectamos ya los ingredientes fundamentales de la dieta mediterránea; un ejemplo más de sabiduría y de carácter práctico por parte de estas dos civilizaciones, en las que, como es unánimemente reconocido, cimentan las bases más sólidas de nuestra propia cultura.

asienta la percepción de la salud y la terapia de la enfermedad (en el mundo clásico); el desequilibrio entre ellos conducía a la aparición de la enfermedad, mientras que la corrección de tales desequilibrios proporcionaba la salud. Unos principios que se rigen por las pautas que marcan lo que podemos denominar “racionalidad” o sentido común, y que podrían resumirse en moderación y adecuación paulatina a los cambios, evitando siempre los cambios bruscos, y adaptándolos siempre a las condiciones personales del individuo y a su situación temporal, ambiental, geográfica y climática” (GARCÍA GONZÁLEZ 2010, 176).

A este respecto, y como curiosidad un tanto impactante, que sin duda debe llamarnos a la reflexión, se ha detectado en los últimos años (VAQUERIZO 2011) una cierta coincidencia entre la generalización del consumo de aceite de oliva, base determinante de la dieta mediterránea, y la prolongación de la esperanza de vida en Roma. ¿Simple casualidad...? Se trata de una pregunta a la que, como es fácil comprender, no puedo ofrecer respuesta, por mil y una razones demasiado complejas de detallar en esta sede. Sea como fuere, en la historia del hombre muy pocas cosas suceden porque sí; y mucho menos las que obedecen a la experimentación y a la experiencia. Huelga, pues, todo comentario.

Veamos a continuación de forma breve cómo contribuyeron a todo ello los andalusíes, con especial atención a la capital de al Andalus.

Al-Andalus, un territorio mestizo

“Si tú vas a mencionar otras comidas/ que sean diferentes a las de mi tierra/ empieza con las *mutawammal*⁸/ con queso/ sobre las que se coloca el pollo/ una vez que ha soltado la grasa;/ sigue con la *‘asida*⁹./ que me entusiasma./ especialmente cuando la preparan/ manos expertas./ También me encanta/ el *bulyat*¹⁰ con aceite/ que ha de estar hirviendo/ hasta que tome un color rojizo./ Otro de mis platos favoritos es el *zabzabun*¹¹ que, una vez/ colocado en las fuentes hace las delicias de los glotones./ Escucha un buen consejo/ que te voy a dar:/ quien consiga el *tafyin*¹²/ puede considerarse afortunado./ La *sasiya*¹³ del pobre/ es la alegría del rico” (Ibn al-Azraq, *Uryuza*; cfr. GARCÍA SÁNCHEZ 1980, 156-157¹⁴)

⁸ Especie de alioli, elaborada con ajo y queso.

⁹ Gachas de trigo muy populares, hechas en un caldo de verduras de la estación (ARIÉ 1974-197, 302).

¹⁰ De identificación incierta; tal vez, de nuevo, papillas de trigo con grasa o aceite.

¹¹ No se conoce la referencia.

¹² Podría quizás identificarse con la *tafaya*, plato elaborado con carne, agua, cebolla, aceite y cilantro, que según fuera éste fresco o seco daba lugar a dos variedades: verde o blanca. Sus diversas modalidades pueden ser indicativas a su vez de orígenes geográficos y/o culturales diversos (MARTÍNEZ ENAMORADO 2009, 72). Según algunos autores habría sido introducida

Es bien sabido que los primeros árabes llegados a la península Ibérica con Tariq ibn Ziyad eran muy escasos en número. También, que conforme pasaran los años se verían reforzados con nuevas oleadas de gentes venidas desde Oriente y otros lugares del Mediterráneo, particularmente el Norte de África. Del mismo modo, al-Andalus no mantendría siempre las mismas fronteras. Poco después de la conquista alcanzaría su mayor extensión llegando *grosso modo* hasta la cornisa cantábrica, pero con el tiempo la tradicionalmente denominada Reconquista iría recortando sus límites hasta dejarlos reducidos en 1236 al reino nazarí, que perduraría hasta su conquista por los Reyes Católicos en 1492 a cambio de pagar fuertes tributos a los reyes cristianos (sobre la transformación del paisaje islámico granadino por los conquistadores, *vid.* TRILLO 1999)¹⁵. Aun así, muchos musulmanes (moriscos) permanecerían en tierras del sur de la península Ibérica hasta su definitiva expulsión en los inicios del siglo XVII, dejando una fortísima impronta en población y territorio. Al-Andalus, pues, como entidad política, cultural, incluso poblacional, no permanece inmutable ni en el tiempo ni en el espacio, algo que conviene tener en cuenta para evitar caer en afirmaciones de carácter genérico que habrán de ser matizadas siempre en función de la época y el lugar.

Los contactos culturales entre los herederos directos de romanos y visigodos por un lado (mozárabes), musulmanes venidos de fuera (árabes o beréberes), hispanos convertidos al Islam (muladíes) y las comunidades judías que llevaban en el territorio desde muchos siglos atrás, fueron, pues, continuos, intensos y marcados por una relativa tolerancia. Dicha circunstancia, sumada al desarrollo de nuevos modos agrícolas (*vid. infra*), a la llegada de numerosos influjos de otros lugares del Occidente mediterráneo, y a la evolución lógica de un Estado que alcanzó sus momentos de mayor esplendor entre los siglos IX y X, asumiendo de alguna manera personalidad propia a partir de estas fechas, explica que la alimentación y la dieta en al-Andalus fueran, a pesar de la

en Al-Andalus por el músico de origen iraní Ziryab, que se instaló en Córdoba en el siglo IX (ARIE 1974-1975, 304; GARCÍA SÁNCHEZ 1986, 252 ss.).

¹³ Guiso de carne y verduras que se servían de manera independiente, guarnicionadas con mantequilla.

¹⁴ Aun cuando respeto la grafía de las palabras en árabe citadas por otros autores, debe tenerse en cuenta que debido a limitaciones técnicas por mi parte no siempre aparecen puntuadas y con los acentos correctos. Pido disculpas por ello.

¹⁵ Para contrastar cómo se come a uno y otro lado del Estrecho en el siglo XIV recomiendo consultar el reciente, e interesante, volumen sobre la alimentación de época mariní en Ceuta, que constituye obra de obligada referencia (HITA, SUÁREZ, VILLADA 2009); y dentro de él los artículos de Carmen Lozano o el de José Manuel Hita, José Suárez y Fernando Villada.

imposición mayoritaria de la religión de Mahoma y sus muchos condicionantes o restricciones al respecto (no se podía consumir carne de cerdo, de ave de presa ni de carroña; tampoco sangre), algo híbrido, como su propia y particular idiosincrasia¹⁶. Todo ello daría lugar a su vez a una nueva cocina, evocadora en muchos casos de recetas orientales, que usa de hecho cultivos y especias importadas del otro extremo del Mediterráneo o el norte de África (magrebí), pero se adapta siempre al entorno y la casuística locales, y permanece abierta sin reticencias a todo tipo de préstamos e influencias, incluidos por supuesto los estrictamente populares y/o vernáculos, de tradición romana o centroeuropea.

A todos estos aspectos es posible llegar inicialmente, en mayor o menor medida (en realidad bastante limitada siempre, dado su escaso número y el hecho de que no son muy explícitas), a través de las fuentes escritas de la época (análisis recientes en GARCÍA SÁNCHEZ 2005, o MARTÍNEZ ENAMORADO 2009): obras de médicos, agrónomos, juristas, escritores, viajeros, cocineros y dietistas, de utilidad desigual aun cuando complementaria, pero también a través de los numerosos tratados de *hisba* (siglos IX-XIV), destinados a recordar que era preciso hacer el bien y, en consecuencia, a fijar el papel del almotacén (*muhtasib*) en la vigilancia de las costumbres y del orden moral y cotidiano en la ciudad y en el zoco, donde se vendían la mayor parte de los productos alimenticios y multitud de comidas preparadas, a las que siempre han sido muy aficionados los musulmanes (al respecto, por ejemplo, *vid.* García Sánchez 1996, especialmente 221 ss.¹⁷). Son, por otra parte, muchos los autores recientes que se han acercado al tema de la alimentación andalusí en las últimas décadas (destacan entre ellos E. GARCÍA SÁNCHEZ o M. MARÍN, que han trabajado fundamentalmente sobre las fuentes escritas y cuentan con multitud de trabajos al respecto, algunos de ellos citados en bibliografía), y muchas las páginas webs que ofrecen aproximaciones de diversa profundidad y utilidad al tema de la alimentación en al-Andalus, si bien yo prescindiré de la mayor parte de ellas en beneficio de la bibliografía más convencional.

¹⁶ De hecho, “*los elementos regionales y locales tienen un significativo peso, como se aprecia en el uso de especias y condimentos (mucho más abundante en los recetarios orientales que en al-Andalus), en la abundancia del azafrán y en la presentación, con adornos, aromas y tintes, de los platos*” (MARTÍNEZ ENAMORADO 2009, 71).

¹⁷ Esta misma autora incluye a partir de la página 233 del trabajo citado una cumplida e interesantísima relación de los alimentos y los platos más populares que se vendían en los zocos, así como de los oficios y gremios del ramo documentados en ellos, a la que añade las respectivas transcripciones al árabe de los nombres de unos y otros. Al respecto, *vid.* además GARCÍA SÁNCHEZ 1990, verdadero vademécum sobre la cocina andalusí de época tardoislámica.

Alimentación y consumo: carnes, pescados y huevos

“... daré rienda suelta a mi imaginación en estos versos,/ mientras las ideas se van aclarando/ con las lentejas y el *salmansini*, con un plato de carne preparado con grasa/ y con los cuartos traseros de un carnero añojo,/ con huevos fritos/ en aceite refinado/ y con un plato a base de pollo/ muy cebado, asado” (Ibn al-Azraq, *Uryuza*; *cfr.* GARCÍA SÁNCHEZ 1980, 153)

Una de las fuentes más importantes sobre la consideración de las carnes en el mundo islámico es el *Al-Kalam Alà l-Agdiya*, de Abu Bakr Abd al-Aziz al-Uryuli, un tratado de vocación bromatológica sobre los alimentos escrito en el siglo XV (ARIÉ 1974-1975, 300 ss.), que en sus capítulos III y IV analiza todas las carnes (incluidas las vísceras) en relación con su acción más o menos beneficiosa sobre la salud, con afirmaciones tan expeditivas como esta: “*La mejor carne para los que hacen poco ejercicio y llevan una vida reposada es la carne de choto, y de las aves, la carne de gallina. En cuanto a las carnes de liebre, conejo, ciervo y onagro, todas ellas son malas y generan un humor melancólico*” (*cfr.* DÍAZ GARCÍA 1983, 7). Destacan también los tratados de cocina, de los que sólo se conocen dos fechados en el siglo XIII, uno andalusí *sensu stricto*, y otro de autor anónimo hispano-magrebí. En ambos se detecta un claro peso de la tradición oriental, frente al gusto por la cocina más mediterránea de los zocos (GARCÍA HERNÁNDEZ 1996, 230; también, MARÍN 2005). Quizás por eso el segundo de ellos ofrece un predominio de recetas basadas en la carne (aves de corral¹⁸, conejo, carnero y cordero, básicamente), a las que sigue la repostería, con muy poca incidencia del pescado y los productos del mar.

A estas carnes hay que añadir las de caza, las de cabra, vaca o buey, y, cuando no se tenía acceso económico o material a ellas, los despojos e intestinos, eso que hoy llamaríamos la casquería, muy demandada en los zocos por las clases sociales más desfavorecidas (GARCÍA SÁNCHEZ 1986, 242 y 250 ss.). Todas aquéllas, que con pocas excepciones se reservaban para festividades o celebraciones familiares (ARIÉ 1974-1975, 304), eran usadas fundamentalmente para guisos, cocidos y estofados de diverso tipo, casi siempre

¹⁸ Las carnes de pollo y de gallina eran, de hecho, las más valoradas y consumidas. “*Su caldo se recomendaba como reconstituyente para las personas enfermas o convalecientes. Los sesos de gallina se prescribían para reforzar las funciones cerebrales. Los patos, gansos, palomas, perdices y hasta pequeños pájaros eran habituales en la dieta*” (HUETOS, SALAS-SALVADÓ 2005, 238). Al respecto, DÍAZ GARCÍA 1983, 9 ss., y más particularmente GARCÍA SÁNCHEZ 1986, 241 ss., quien analiza con detalle los diferentes y variados tipos de aves citados en las fuentes escritas de época andalusí.

con verduras como calabaza, col, coliflor, habas, nabos, espinacas o guisantes (GARCÍA SÁNCHEZ 1986, 251 ss.). También, fritas en forma de albóndigas (del árabe *al-bandaqa*), a las que se consideraba muy alimenticias y fáciles de digerir, empanadas, pinchitos (*sufud*), embutidos (*mirkas*) o macerados con vinagre, muy apropiado para reblandecer los tejidos, en los que el poder adquisitivo quedaba reflejado en la cantidad y la calidad de las partes del animal empleadas, o las características de éste, que como sabemos debía ser sacrificado y desangrado conforme a reglas muy estrictas. Los asados fueron productos de lujo, poco utilizados según los tratados de cocina, dado que requieren carnes de gran calidad y precio. Por esta razón las clases populares los limitaron de manera ritual a la fiesta de los Sacrificios.

Dada la necesidad fisiológica ineludible de carne por parte de la población, y la venta habitual en los zocos de distintos tipos de guisos o incluso de cecina (para la que se usaban a veces carnes en mal estado), eran muy frecuentes los fraudes y la especulación. Esto explica las continuas recomendaciones a los almotacenes para vigilar que las carnes utilizadas respondieran a lo que se esperaba de ellas, y evitar los precios excesivos (GARCÍA SÁNCHEZ 1996, 221 y 226 ss.).

A pesar de que para los sufíes el pescado era símbolo de pureza (EL HOUR 2005, 223), lo cierto es que su prestigio y su nivel de consumo fueron muy inferiores a los de la carne, hecho derivado, entre otras razones, de su consideración general como escasamente nutritivo, de las dificultades que entraña su conservación una vez extraído del agua, de las enfermedades que transmitían (prurito y sarna, por ejemplo, en el caso del salado), o de los trastornos de todo tipo que según las creencias de la época podían producir si no eran cocinados del modo adecuado (GARCÍA SÁNCHEZ 1986, 258 ss.; MARTÍNEZ ENAMORADO 2009, 91; TORRES PALOMO 2000). Aun así, las clases populares comieron abundante pescado de las costas y los ríos andaluces, preferentemente de mar adentro y de cursos fluviales con buena corriente, como el Guadalquivir, donde podían vivir en aguas frescas y sin demasiada contaminación, fresco o seco, frito, guisado o al horno, y siempre bastante especiado (fue muy frecuente el uso del azafrán para añadirle sabor). También se produjeron salazones, derivadas especialmente del atún, que junto a la sardina fue la especie más pescada en las costas del sur peninsular, aun cuando el número de éstas citadas en las fuentes es muy alto, e incluye jureles, pargos, doradas, merluzas, meros, salmonetes, anguilas¹⁹, camarones, caballas, melvas, etc., que los tratados de

¹⁹ Éstas podían llegar a ser prohibidas por algunos alfaquíes debido a su parecido con la serpiente. Lo mismo ocurría con los “puercos de mar”, rechazados simplemente por su nombre, o con las ranas, a las que el Profeta prohibió matar (GARCÍA SÁNCHEZ 1986, 265).

cocina recomendaban preparar al horno o guisados, con muchos ingredientes y muy aliñados, si bien en Al-Andalus se prefirieron fritos, y en ocasiones también a la brasa (GARCÍA SÁNCHEZ 1986, 259 ss.).

En una muestra más de instinto, o quizá mejor de sabiduría secular, los andalusíes de los niveles más bajos de la sociedad recompensaron con el pescado, las grasas, las legumbres y los huevos, de consumo básico y poco menos que diario, la falta ocasional de proteínas en su dieta. Como hoy, gustaron de ellos sobre todo pasados por el aceite, por más que esta forma de preparación resulte más dañina. “*Los mejores huevos son los de gallina, y hay que tomarlos frescos. Lo mejor que se puede hacer con los huevos es cascarlos en el agua y sacarlos de ella antes de que terminen de cuajarse, que es lo que se llama nīmarašt (huevo a medio escalfar), pues son más rápidos de digerir, contienen un buen alimento, aumentan la fuerza y son buenos para los convalecientes. En cuanto a los huevos duros (muy cuajados), son difíciles de digerir, producen eructos hediondos y originan obstrucciones en el hígado y en las vísceras. Los huevos fritos son malos y producen grasa. Hay que comerlos con pimienta, y si se cascan [Fol 98v] (se hacen revueltos) mejoran su naturaleza, y son convenientes para la disentería y las afecciones hepáticas e intestinales*” (Al-Uryuli, *Al-Kalam `Alà l-Agdiya* VIII, 135; cfr. DÍAZ GARCÍA 1983, 37). Además de los de gallina se consumieron con frecuencia huevos de pata, de pava, de perdiz, de paloma²⁰ o de pájaros de especies diversas, a los que se atribuían poderes afrodisíacos (GARCÍA SÁNCHEZ 1986, 267 ss.).

Cereales, hortalizas, legumbres y fruta

“¿Podré volver a tomar *tariḍ*²¹, que ha sido siempre mi mayor deseo/ hundiendo en él las yemas de mis dedos/ como lo hacen los glotones?/ Siento por los buñuelos (*isfany*)/ un deseo ardiente y continuo que me excita/ del mismo modo que siento predilección por el arroz/ cuando se cuece con leche/ así como por el asado y por el *ruqaq*²², por los que también siento una gran atracción” (Ibn al-Azraq, *Uryuza*; cfr. GARCÍA SÁNCHEZ 1980, 153 ss)

²⁰ “*Las palomas tienen también una virtud asombrosa de utilidad para los tullidos y los paralíticos, pues si se alojan las palomas debajo de la cama del tullido o paralítico, o en la casa en que habitan, les es muy beneficioso. Los pichones, sin embargo, tienen la particularidad de producir jaqueca, como dice Ibn Zuhr. Hay que cocinar los pichones con vinagre, y ponerles pocas especias picantes*” (Al-Uryuli, *Al-Kalam `Alà l-Agdiya*, IV, 58; cfr. DÍAZ GARCÍA 1983, 10).

²¹ Ensopado de pan en salsa grasienta.

²² Pan fino, reservado a paladares de gran poder adquisitivo.

Cereales, hortalizas, legumbres y fruta constituían, sin paliativos, la base de la alimentación popular andalusí, tanto rural como urbana. Entre los primeros²³, que Maimónides recomendó consumir con carácter integral, destacaba como es lógico suponer el trigo, de muy diversas variedades, objeto relativamente frecuente de especulación y acaparamiento que lo convertían casi en un producto de lujo, si hemos de juzgar por las continuas recomendaciones en contra a los almotacenes en los tratados de *hisba* y la existencia de pesos y medidas específicos y muy estrictos (GARCÍA SÁNCHEZ 1996, 223), y se usaba para “*gachas, sopas, pasta, dulces y, sobre todo, pan*” (GARCÍA SÁNCHEZ 2011a, 71). “*Es el mas apropiado de los cereales para el cuerpo humano, y genera una sangre equilibrada y excelente, superior a la producida por los demás cereales*”, dice al-Uryuli en su tratado sobre los alimentos (cfr. DÍAZ GARCÍA 1979-1980; también, DÍAZ GARCÍA 1979-1980, 169).

Precisamente, a través de los tratados de *hisba* sabemos que en al-Andalus, además de la de trigo, se consumían otras muchas harinas (GARCÍA SÁNCHEZ 1983, 141 ss.). De hecho, el pan blanco de trigo fermentado (*jubz mujtamar*) que al-Uryuli recomienda quedaba reservado por lo general a los sectores privilegiados de la sociedad, mientras las gentes más populares y de menor poder adquisitivo consumieron con cierta frecuencia panes de otros cereales (cebada, arroz, centeno, sorjo, mijo, de calidad decreciente) o incluso de bellota, castañas, lentejas, habas, garbanzos, arroz, guisantes o plantas silvestres (los fraudes en este sentido eran muy frecuentes) (GARCÍA SÁNCHEZ 1996, 223). Con el tiempo, en cualquier caso, se iría imponiendo, quizá por influencia de los tratados médicos, el pan de trigo. Así lo defendía Averroes: “*Entre las distintas variedades de pan, el más adecuado para quienes quieran conservar la salud es el pan fermentado, elaborado artesanalmente con harina de trigo previamente remojado en agua; este pan al que llamamos almodón (al-madhun), es intermedio entre el rojo y el de adárgama*” (GARCÍA SÁNCHEZ 1996, 223). Adárgama era la flor de la harina blanca de trigo; contrastaba de forma natural con la roja (*juskar*), mucho más basta por no haber sido molida ni cernida, de la que se obtenía un pan integral de peor calidad, más seco y bastante menos nutritivo (HUETOS, SALAS-SALVADÓ 2005, 239).

Entre las gachas de cereales el tipo más citado en los tratados de *hisba* andalusíes es la *harisa*, que con base en el trigo remojado y después triturado admitía muchas modalidades e ingredientes muy diversos entre los que no faltaban la carne (casi siempre de vaca), la miel, que se consideraba muy

²³ Vid. como obra fundamental al respecto OUBAHLI 2011.

beneficiosa para la salud, la leche²⁴, los caldos o la grasa en diversas formas, caso por ejemplo del sebo o la mantequilla, habitualmente salada; aunque también en esto los almotacenes denuncian numerosos engaños cuando se vendían ya preparadas (GARCÍA SÁNCHEZ 1996, 224 ss.)²⁵. Entre las pastas destacaron sin duda los fideos, los macarrones²⁶ y el cuscús (el mejor era el elaborado a partir de la harina de trigo cocida al vapor) (BOLENS 1989), que se cocinaban con caldo, leche, carne o verduras y al parecer no se habrían difundido en al-Andalus hasta el siglo XII (GARCÍA SÁNCHEZ 1980, 155).

Por lo que se refiere al arroz, aun cuando los andalusíes lo popularizaron, mejorando además su cultivo, todos los indicios parecen apuntar a que habría sido ya introducido en la península Ibérica por los bizantinos en el siglo VI d.C. (PONS, TUR 2005, 180). Según al-Uryuli, que como ya se ha dicho vivió en época nazarí, el arroz “*proporciona al cuerpo un gran alimento y genera semen. Hay que beber después, si se cuece con leche, jarabe de ojimiel de semillas (šarab al-sakanÿubin al-buzurÿ para abrir las obstrucciones producidas por él*” (Al-Uryuli, *Al-Kalam `Alà l-Agdiya*, I, 6; cfr. DÍAZ GARCÍA 1979-1980, 11). Con leche, canela y azúcar era tenido como un alimento del paraíso.

La leche (especialmente de cabra y de oveja; también, de vaca, y ocasionalmente de burra, yegua o camella), presente en todas las mesas, solía como es lógico formar parte en el medio rural de la dieta elemental de los campesinos, sola o como añadido en otros muchos platos. En los zocos urbanos era objeto, a menudo fraudulento, de un comercio muy activo, en su forma natural o en la de sus muchos derivados, básicamente la ya citada mantequilla fresca, cuajadas, queso fresco o añejo y requesón; omnipresencia que explica su abundancia, la facilidad para conseguirla, así como su carácter de alimento completo (GARCÍA SÁNCHEZ 1986, 270 ss., y 1996, 225 y 227-228; DÍAZ GARCÍA 1983, 35 ss.).

²⁴ “*Averroes enumera las distintas clases de leche, por orden de calidad, y coloca en primer lugar la de mujer, seguida de la de burra, la de cabra, a todas las cuales considera ligeras; en cambio, a continuación cita la de oveja, que califica de algo pesada*” (Al-Uryuli, *Al-Kalam `Alà l-Agdiya*, VIII, 120; cfr. DÍAZ GARCÍA 1983, 32).

²⁵ “*En cuanto a la carne guisada con trigo, llamada harīsa, en ella predomina el calor y la humedad. Es muy nutritiva, y conviene a los que tienen tos, aunque es lenta de digerir. Provoca obstrucciones intestinales, especialmente si se le pone leche*” (Al-Uryuli, *Al-Kalam `Alà l-Agdiya*, IV, 82; cfr. DÍAZ GARCÍA 1979-1980, 16).

²⁶ “*Los macarrones son fríos, pesados y proporcionan un gran alimento al cuerpo. Conviene a los que tienen tos, especialmente si se guisan con mantequilla o manteca derretida. Se corrigen sus inconvenientes tomando encima electuario de anís*” (Al-Uryuli, *Al-Kalam `Alà l-Agdiya*, II, 22; cfr. DÍAZ GARCÍA 1979-1980, 18).

Con frecuencia, las sopas se enriquecían mediante hortalizas y legumbres -garbanzos, lentejas, guisantes, alubias, habas, altramuces, incluso en ocasiones excepcionales algarrobas-²⁷, producidas en las huertas propias o compradas en los puestos específicos existentes en los mercados, de los que hablan con claridad las fuentes. Eran también ingredientes fundamentales en potajes, purés, pan y todo tipo de guisos, incluidos los de carne, sin descartar que pudieran tomarse solas.

La variedad de verduras en al Andalus fue extraordinaria: berenjenas, coles, zanahorias, pepinos, puerros, nabos, alcachofas, calabazas, judías verdes, espárragos, acelgas, espinacas, cebollas, ajos... Dada la feracidad de las huertas andalusíes se podían adquirir en los zocos a buen precio, de calidad y prácticamente todo el año, con predominio, como es lógico de las de temporada. Su preparación varió mucho también en función del tipo, la estación²⁸ y las características de los platos a los que iban destinadas. En esencia, se comieron crudas, fritas, cocidas, asadas, maceradas en vinagre, en salsa, e incluso secas, combinadas con hierbas, especias, condimentos y aliños diversos, entre los cuales destacaron siempre el cilantro, el aceite de oliva, el ajo y el vinagre. La reina de las verduras, llamó a las espinacas el agrónomo andalusí de época tardoislámica Ibn al-Awwân, que recoge en su obra cuatrocientas especies cultivadas en los campos andalusíes del siglo XIII, lo que da clara idea de la variedad y riqueza alimentaria de la época (*cfr.* GARCÍA SÁNCHEZ 2011a, 68 y 73); y al-Uryuli dice de ellas: “*La menestra de espinacas es moderadamente caliente, ablanda el vientre, pero produce gases y flatulencia. Para que cese esto, es necesario ponerle muchas especias. Esta menestra es conveniente para los que tienen tos*” (Al-Uryuli, *Al-Kalam `Alà l-Agdiya*, IV, 74; *cfr.* DÍAZ GARCÍA 1983, 14).

Fue muy común, en efecto, que todos o muchos de estos platos se tomaran bien especiados y/o enriquecidos con plantas aromáticas. Las especias fueron uno de los signos más definitorios de la cocina andalusí (DÍAZ GARCÍA 1983 18 ss.). Muchas vinieron de Oriente, como parte de un activo comercio. Aparte de las ya señaladas destacan por ejemplo el jengibre, la canela, la nuez moscada, el

²⁷ Sobre las propiedades de estos alimentos *vid.* el magnífico texto de Al-Uryuli, en DÍAZ GARCÍA 1979-1980.

²⁸ “... puesto que la digestión es más fuerte en invierno, la cantidad de alimentos ingeridos tiene que ser mayor en esta estación; cuando haga más frío y haya más humedad, los alimentos han de ser calientes y secos”, Ibn Zuhr, Abd al-Malik b. Abi l’Ala’ (1992), *Kitab al-Agdiya (Tratado de los alimentos)*, Fuentes Árabe-Hispanas 4, Madrid (edición, traducción e introducción E. GARCÍA SÁNCHEZ); *cfr.* HUETOS, SALAS-SALVADÓ 2005, 233, nota 5).

clavo, la pimienta y la mostaza, En bastantes casos llegadas también a Occidente a través del intermediario bizantino (que, a su vez, podía haberlas tomado del mundo árabe, en esa especie de camino circular que representan las riberas del Mediterráneo²⁹). A ellas se sumaban el almizcle, en realidad una grasa de olor muy intenso que se obtiene del almizclero, rumiante de origen asiático parecido a la cabra, y numerosas plantas aromáticas más o menos autóctonas, como el orégano, el tomillo, el espliego, la hierbabuena, el comino, de efectos carminativos bien conocidos, el perejil, el azafrán, cultivado *ex profeso*, o el ya varias veces citado, por omnipresente, cilantro, en hierba y en grano. “*Médicos como Averroes o Ibn al-Jatib calificaron a las especias de excelentes alimentos-medicamentos capaces de suavizar, laxar, retener, constreñir o aflojar*” (HUETOS, SALAS-SALVADÓ 2005, 243-244). Es posible además que en algunos lugares se siguiera utilizando el *garum*, o salsa similar a la tan cotizada y empleada en época romana (ARIÉ 1974-1975, 305).

En cuanto a la fruta (al respecto, *vid.* DÍAZ GARCÍA 1983, 40 ss.), a pesar de las indicaciones en contra de algunos médicos, fieles a las prescripciones de Galeno, entre los musulmanes hispanos fue común el consumo frecuente de uvas (frescas o pasas), higos³⁰, toronjas, melocotones, ciruelas, nísperos, manzanas, peras, plátanos, membrillos, albaricoques, cerezas (cerezos silvestres son trasladados y aclimatados en los huertos), dátiles (de gran valor calorífico, por lo que podían consumirse casi como dieta única), granadas, etc., hasta sumar una larga relación en la que no faltan también, por sólo poner algunos ejemplos, las moras, los madroños, las azufaixas, la sandía o el melón³¹. Un amplio repertorio, por tanto, empleado de manera complementaria para arropes, zumos,

²⁹ “*Los mil doscientos cocineros que, a turnos, trabajaban en la corte bizantina, tomaron muchas recetas de los libros de cocina árabe. Freían buñuelos de miel y nardo, elaboraban confituras de membrillo perfumadas de rosas, preparaban platos de arroz con miel, cremas con miel y nardo, pasteles de nueces y mermelada, y jaleas de manzana, de pera y de ciruela*” (PONS, TUR 2005, 177).

³⁰ “*La sangre generada por ellos es mejor que la producida por las demás frutas de verano. Son rápidos de digerir y emolientes. Sirven contra la tos y limpian el pecho, el pulmón y los riñones, pero cuando se abusa de ellos producen prurito, sarna y tina. Hay que chupar después granos de granada agria y tomar encima ojimiél agrio*”. (Al-Uryuli, *Al-Kalam `Alá l-Agdiya*, IX, 146; *cfr.* DÍAZ GARCÍA 1983, 40).

³¹ “... *el melón maduro, si se toma en ayunas hasta quedar saciados, purifica el organismo y lo refresca moderadamente mientras tiene lugar su proceso de abstersión; después se expulsa a través de la orina y de las heces, lo que hace que se equilibre la complexión corporal, ya que con él evacúa parte del humor fuerte y perjudicial, y, además, limpia el cuerpo. Por esto es conveniente tomar melón*” (Ibn Zuhr, Abd al-Malik b. Abi l’Ala’, *Kitab al-Agdiya (Tratado de los alimentos)*, E117v; trad. E. GARCÍA SÁNCHEZ 1992, p. 86).

compotas, mermeladas, sorbetes o confitería (KUHNE 1994 y 1996), al que se sumaba una amplísima variedad de frutos secos (almendras, piñones, avellanas, pistachos, nueces, castañas), de gran importancia en la cocina y en la repostería, casi siempre con miel, que tuvo más predicamento para estos fines que el azúcar de caña. También se usó el maná, exudación viscosa, dulce y muy nutritiva del fresno que “según Ibn Buklāris, es emoliente, pectoral, conveniente para los que tienen fiebre, especialmente si se mezcla con zumo de ciruela, de azufaiifa o de sebestén, o con jarabe de violetas, y tomando una dosis de diez a veinte mitqales les calma el ardor de la calentura” (Al-Uryuli, *Al-Kalam `Alà l-Agdiya* VIII, 139; cfr. DÍAZ GARCÍA 1983, 38-39).

Dulces

“Del queso no me hables/ pues tiene una hija que me dejó atónito³². Por fuera parecía una rosa/ por dentro era como la azucena./ Qué hombre, al contemplarla por primera vez/ no se soliviantaría?” (Ibn al-Azraq, *Uryuza*; cfr. GARCÍA SÁNCHEZ 1980, 153 ss.)

Como de hecho sigue ocurriendo en la actualidad, los dulces desempeñaron un papel muy importante en la gastronomía islámica: “A veces se hacen de la miel y del azúcar diversas clases de dulces, algunos de ellos con almidón fino, y con almendras, nueces y otras cosas”, nos dice al-Uryuli en su *Tratado sobre los alimentos*, en el que ofrece una amplia relación de ellos y de sus propiedades o efectos sobre la salud (VIII, 140 ss.; cfr. DÍAZ GARCÍA 1983, 39 ss.). A los huevos, el aceite y la harina como ingredientes básicos sumaban gran profusión de azúcar o miel y de frutos secos³³, sin que debamos ver en ello determinismo religioso alguno, sino más bien tradición, adaptación al medio y por supuesto gusto (DÍAZ GARCÍA 1983, 39 ss.; GARCÍA SÁNCHEZ 2007, 145; VIGUERA 2007, 158 ss.). Destacaron los buñuelos, rosquillas bañadas en miel, y las almojábanas (*muyabbanat*), cubiertas de miel y rellenas de queso, que debía ser de oveja y de vaca en su elaboración más ortodoxa (DÍAZ GARCÍA 1979-1980, 20). Se tienen por creación andalusí y gozaron de una gran popularidad entre el pueblo, como destaca la *Urzuza* de Ibn al-Azraq, que compara las almojábanas con su amada, citada en varias ocasiones a lo largo del texto (GARCÍA SÁNCHEZ 1996, 229).

³² Habla de las almojábanas.

³³ “Los dulces podían dividirse en tres clases: a) los fritos o de sartén (qataif), b) los cocidos al horno y c) los turrones, mazapanes, alfajores y merengues, también muy consumidos y tan exquisitos que han llegado a nuestros días” (HUETOS, SALAS-SALVADÓ 2005, 243).

Olivo, aceite y aceitunas

“El aceite (al-zayt) es caliente, y el más caliente de todos el más rancio. Es la más conveniente de las grasas para el cuerpo humano, por su afinidad a él. Constituye un alimento muy bueno, y no tiene la pesadez del resto de las grasas” (al Uryuli, *al-Kalam ‘alà l-agdiya*, s. XV; a partir de DÍAZ GARCÍA 1979-1980, 23)

Algunos autores árabes hablan de una densidad en sus fincas de unos cincuenta olivos por hectárea, lo que hacía posible combinar en ocasiones su cultivo con el de la vid y el cereal, tal como se hacía ya en época clásica (TRILLO 2007, 106), y es bien conocido el uso ocasional del riego en el olivar; pero si hay dos territorios que las fuentes de la época alaben por sus árboles y su producción son el Aljarafe sevillano, catalogado como *Xaraf az-Zaytún*, o “Aljarafe de los Olivos” (VALENCIA 2007, 117; VIGUERA 2007, 152 ss.)³⁴, y la zona de Jódar, en Jaén, denominada Gadir al-Zayt, o “Poza del aceite” (MARTÍNEZ ENAMORADO 2007, 170 ss.).

La recogida del fruto debía hacerse preferentemente a mano para evitar que sufriera el olivo, y, de ser posible, cuando la aceituna estaba mutando de color (a partir, sobre todo, del mes de octubre), conforme a la creencia de que cuanto más maduraba peor era la calidad del aceite, del que debieron existir como en época clásica diversas calidades según el momento en que fuera colectado el fruto, el tipo de aceituna y el número de la prensada o la forma de obtenerlo. Los juristas islámicos aluden a tres tipos de aceite: “*uno, de calidad superior, llamado ‘aceite de agua’ (zayt al-ma’), obtenido de aceitunas muy maduras simplemente machacadas y que, después de lavado con agua caliente, afloraba en la superficie; otro, de calidad intermedia, era el ‘aceite de almazara’ (zayt al-ma’sara o zayt al-badd), elaborado mediante el triturado de la aceituna en la prensa o rosca o almazara (ma’sara), de donde procede su nombre; por último, el ‘aceite cocido’ (zayt matbuj), de calidad inferior, extraído de los residuos resultantes del primer prensado, tratados con agua hirviendo antes de ir de nuevo a la prensa*” (GARCÍA SÁNCHEZ 2007, 143). A estos se sumaban otras

³⁴ “*Es el más noble terreno de toda la tierra y el más generoso en suelo productivo. Está plantado de olivos que se mantienen siempre en su verdor y es bendecido con el producto de ellos, que no cambia de cualidades ni se corrompe. Abarca en tierras, a lo largo y lo ancho, leguas y leguas. El excedente de producción de cada lugar es recogido y llevado por mar hasta Oriente. Su aceite conserva el brillo y el dulzor durante años, sin variar su sabor ni dejar huella en la espera, por ser superior en propiedades su terreno a cualquier otro en cuanto al aceite*” (Al-Udri, m. 1085: *Tarsi al-ajbar*, Madrid, 1965, 95-96; a partir de VALENCIA 2007, 118). Otra versión del mismo texto en VIGUERA 2007, 153.

modalidades como las del llamado “aceite de goteo”, a partir de aceitunas de gran calidad molturadas la misma tarde del día de su recogida, o el obtenido por simple presión de ramas de sauce atadas a otras de olivo (*vid.* también al respecto VIGUERA 2007, 156-157).

No parece que hubiera grandes almazaras, por lo que en principio lo más lógico es pensar en una producción de carácter familiar destinada al autoconsumo, en el que ocuparon un lugar igual de importante las aceitunas, muy cotizadas en la gastronomía islámica, que brilló en los aliños, condimentos y encurtidos, plantas aromáticas, cilantro y laurel (TRILLO 2007; GARCÍA SÁNCHEZ 2007). No obstante, también se exportaba: a Oriente, a Alejandría, como atestigua por ejemplo Maimónides (VALENCIA 2007, 117), y a otros muchos lugares del mundo conocido, como Creta, el Magreb (casi un mismo espacio culinario, sobre todo a partir del siglo XI, de la mano de la evolución política de al-Andalus; MARTÍNEZ ENAMORADO 2009, 84) o Yemen (MARTÍNEZ ENAMORADO 2007, 172 ss.)³⁵, por lo que está claro que árbol y fruto formaron parte determinante de la cultura, la economía y la dieta andalusí, de su paisaje geográfico y humano.

Quizá todo ello explica que un exiliado como al-Mutamid, que gobernó Sevilla en los primeros Reinos de Taifas (1069-1091), exclamara desde la lejanía, añorando su tierra del Aljarafe con la desesperanza de quien intuye que no volverá a verla: “*¡Quisiera saber si pasaré otra noche/ en aquel jardín, junto a aquel estanque!/ Entre olivares, herencia de grandeza,/ el gorjeo de las palomas y el trinar de los pájaros...*” (Al Mutamid, a partir de VALENCIA 2007, 123). Otras fuentes destacan la riqueza en olivares de, por ejemplo, Córdoba, Cabra, Baena o *Yabal al-Baranis* (de identificación imprecisa, en la sierra, al norte) (VIGUERA 2007, 154).

En cuanto a los usos, de todos es sabido el papel importantísimo que el aceite de oliva ocupa desde hace siglos en la cocina mediterránea, y en la España islámica se conjugaban dos tradiciones que habían hecho de esta grasa vegetal un componente culinario de primera magnitud: la oriental y la romana. Esto explica que el aceite, potenciador del sabor como todos sabemos, y alimento nutritivo en grado altísimo, aparezca como ingrediente básico en el 90% de las recetas gastronómicas recogidas por los recetarios de cocina andalusíes o los tratados de *hisba* (obras que entre otros muchos aspectos regulaban la venta de comida popular en los zocos), destacando como ya señalé

³⁵ “*La amplitud de esos radios comerciales demuestra que el aceite andalusí era uno de los productos más apreciados en los mercados medievales del Mediterráneo*” (MARTÍNEZ ENAMORADO 2007, 174).

antes los fritos. El olivo y sus derivados, junto con los cereales, la vid y los dátiles, figuran de hecho entre los alimentos básicos que recomienda el Corán (*Corán*, XVI, 11, y LXXX, 27-31; a partir de MARTÍNEZ ENAMORADO 2007, 169). Esto no excluye que en numerosas recetas, tanto de los zocos como de cierta altura culinaria, se usaran con frecuencia la manteca derivada de la leche y el sebo animal.

Los musulmanes hispanos, como todas las sociedades que nos han precedido hasta casi los años 50 del siglo XX (algunas, hasta más tarde en el tiempo) necesitaron también aceite para la iluminación, en ámbito público, doméstico, religioso o funerario, por sólo citar los más destacados. Prueba arqueológica de ello son los innumerables candiles (de barro o en bronce) recuperados en las excavaciones, que como tantas otras facetas de esta cultura nos han legado algunos ejemplares de inimitable altura artística, no exenta de contenido simbólico o religioso, a pesar de su valor claramente utilitario (ZOZAYA 2007). Del mismo modo, sabemos por textos de la época que algunas mezquitas contaron con olivares propios para atender al sustento del imam, al mantenimiento del culto y de sus infraestructuras, y a sus propias necesidades de aceite para la iluminación (*waqud*) (VIGUERA 2007, 155)³⁶.

Finalmente, no debemos olvidar otros muchos usos, entre los cuales el baño y la higiene, los masajes, la cosmética (hoy se está volviendo, por ejemplo, a la fabricación de jabones a partir de aceite de oliva, que en época islámica añadían potasa y cera), la farmacopea o la medicina, en la que ocupó un puesto privilegiado el cordobés Averroes, que atribuyó al aceite de oliva propiedades terapéuticas y analgésicas³⁷; todo ello por no hablar de la presencia del olivo y

³⁶ “... las lámparas pequeñas son 235, cada una de las cuales cuenta con seis lamparillas; las grandes son ochenta y nueve, de las cuales cinco se encuentran en el alminar y cuatro en la base de la qibla, las mayores de todas; cada una puede cargar siete arrobas de aceite que se consumen en una sola noche. En la Mansura hay tres lámparas de plata pura, cada una de las cuales puede cargar dieciocho arredes de aceite. En esta mezquita se consumen cada año en las lámparas citadas 1.030 arrobas de aceite, de las que 500 se gastan exclusivamente en el mes de ramadán...” (Texto referido a la mezquita mayor de Córdoba, recogido en *Una descripción anónima de al-Andalus*, Ed. y Trad. de L. Molina; a partir de VIGUERA 2007, 161).

³⁷ Los alimentos pasados por agua “se toman con almorí, vinagre y aceite de oliva. Este último es un jugo muy alimenticio, equilibrado y con tendencia a una ligera calidez. Engrasa el hígado y es muy apropiado para el organismo por el conjunto de su naturaleza; por eso en nuestro país no se cuecen las carnes sino en él. Lo mismo ocurre con los caldos, o sea que se le añade al agua...” (Averroes, *Libro de las generalidades de la medicina*, Trad. de M.C. Vázquez y C. Álvarez, Madrid, 2003; a partir de VIGUERA 2007, 158).

las tareas relacionadas con su cultivo o su producción y derivados, en el folklore y la música popular (VIGUERA 2007, 163 ss.).

Los restos arqueológicos

El pan “*resulta bueno, en general, para todo tipo de personas, tanto sanas como enfermas..., el mejor pan es el que se toma recién hecho, una vez que se ha enfriado un poco; el peor es el que lleva mucho tiempo amasado y cocido*” (Ibn Zuhr, Abd al-Malik b. Abi l’Ala’, *Kitab al-Agdiya (Tratado de los alimentos)*; cfr. HUETOS, SALAS-SALVADÓ 2005, 226 ss.)

En Córdoba no contamos apenas con excavaciones de época islámica (hábitats o necrópolis) en las que se hayan realizado análisis científicos de paleoambiente: arqueobotánica, palinología, carpología, antracología, paleofauna, etc. Destaca entre ellas, por cronología e importancia, la intervención realizada hace unos años en el arrabal emiral de *Saqundah* (CASAL, MARTÍNEZ, ARAQUE 2010; MARTÍNEZ SÁNCHEZ 2012), un barrio populoso de viejos ecos hispanorromanos (su nombre deriva del miliario alusivo a la segunda milla de la *via Augusta*, y según las fuentes muchos de sus pobladores eran muladíes), situado al otro lado del río, cuyos habitantes, fundamentalmente comerciantes, artesanos y gente de condición humilde, se levantaron en 818 contra los abusos fiscales del poder emiral, desapareciendo en el envite. Y es que la represión de al Hakam I fue tan feroz que, tras sofocar la revuelta, mandó deportar a quienes habían sobrevivido (trasladados a Fez, Toledo y Alejandría), arrasó el caserío hasta sus cimientos, y dio orden expresa de que nunca más se volviera a instalar allí ser humano alguno. Un mandato cumplido a rajatabla por todos sus herederos hasta el final de la dinastía, de forma que durante siglos aquella tierra no se dedicó a otra cosa que huertas.

De *Saqundah* se habían conservado los ecos histórico-legendarios, pero nada más, hasta que con motivo de la remodelación urbanística de la zona, entre 2001 y 2002, los arqueólogos del Convenio GMU-UCO (LEÓN MUÑOZ, VAQUERIZO 2013) pusieron al descubierto los cimientos de un amplísimo sector del arrabal (16.000 m²), conformado por estructuras domésticas, comerciales e industriales organizadas en torno a calles de hasta seis metros de anchura, con técnicas constructivas, tipologías y servicios diferentes a los que más tarde nutrirían los grandes arrabales califales (CASAL 2008, con bibliografía anterior; LÓPEZ GUERRERO 2008). Pues bien, con motivo de dichas excavaciones pudieron ser estudiados allí hace unos años los restos faunísticos de varias fosas

(basureros-vertederos) de ámbito doméstico y formación rápida -quizás por obedecer a restos de fiestas o celebraciones concretas-, asociados en su mayor parte a la primera fase constructiva del arrabal, cuya vida, en cualquier caso, no dura mucho más de 70 años.

Los depósitos en cuestión estaban ubicados en patios, y documentaron un consumo preferencial de ovicápridos, sacrificados como es habitual mediante degüello, preferentemente añales o carneros³⁸, además de alguna oveja vieja, perdida sin duda su función reproductora, seguidos por los bóvidos, y en tercer lugar las aves, sobre todo gallinas domésticas y gansos, que producían carne y también huevos, de gran importancia como ya antes señalé para la ingesta de proteínas, y bien documentados en el registro arqueológico, además de algunas palomas, codornices y perdices: “*Entre las mejores carnes de ave esta la de perdiz, que es como una gallina silvestre, y es una de las cosas que sirven contra el estreñimiento, y dice Averroes que si se cuece su efecto es mayor. A la carne de perdiz le sigue la de perdiz blanca (tayhuÿ) y la de paloma torcaz (yamam), que son muy nutritivas, fortalecen la mente y agudizan el entendimiento*” (Al-Uryuli, *Al-Kalam `Alà l-Agdiya*, IV, 56; cfr. DÍAZ GARCÍA 1983, 10). También se detectó la presencia (aun cuando en valores muy poco significativos) de conejo, pescado y moluscos, un perro y un gato, algún équido (seguramente asno), los cuatro últimos sin signos de descuartizamiento ni de haber servido para usos alimentarios, y tal vez un cérvido, al tiempo que destaca la clamorosa ausencia del cerdo. En todos los yacimientos de esta época analizados son relativamente frecuentes las ratas.

Valores muy similares a los de *Saqundah* habían sido obtenidos algunos años antes a partir del análisis de los fragmentos óseos (identificados por su tafonomía como restos de comida) recuperados en las canalizaciones de la Casa de Yafar (Madinat al-Zahra, Córdoba): además de la habitual ausencia de suidos, destaca el predominio absoluto de ovicápridos y pequeños rumiantes en la Casa de Yafar, frente al algo menor de las casas de servicio; la escasísima representación de bóvidos en ambos sectores (más aún en el primero), sólo relativamente achacable a un bajo consumo de esta especie³⁹, quizá reservada

³⁸ “*La mejor carne de ganado es la de cordero añal, de un año cumplido. Es la de sabor más agradable, y al mismo tiempo la que contiene un mayor alimento (...). A la carne de cordero añal le sigue en calidad la carne de carnero que ha echado sus primeros dientes, ya que es menos jugosa, y de complexión más proporcionada que la carne de borrego y oveja (...)*” (Al-Uryuli, *Al-Kalam `Alà l-Agdiya*, III, 32-33; cfr. DÍAZ GARCÍA 1983, 6).

³⁹ “*Esta baja proporción nos hace pensar que si realmente estos hallazgos procedían de platos consumidos, lo usual es que la carne de esta especie se preparara desprovista de*

para otros usos; la posible presencia entre las aves, que ofrecen el típico predominio de las gallináceas⁴⁰, de algunas otras menos frecuentes como avutardas y zancudas; y algún ejemplar de cérvido y lepórido (conejo o liebre) (AGÜERA *et alii* 2005).

A modo de conclusión

Textos y arqueología nos aportan datos de enorme interés, que ilustran cual foto fija las costumbres culinarias y la dieta de al menos una parte de quienes habitaron un día la *Qurtuba* emiral y califal. Obviamente, es preciso tener siempre en cuenta el carácter relativo de unas y otras, en particular de las muestras recuperadas en excavación, dada su escasa representatividad con relación a la globalidad del gran yacimiento en el que han sido obtenidas.

La investigación cordobesa tiene, pues, aquí una de sus más importantes vías de futuro: sería básico conocer valores relativos al asentamiento completo (en el espacio, y en el tiempo) para alcanzar una semblanza mínima de cómo se alimentó su población, y si es posible establecer matices por épocas, barrios, sectores sociales, religión o cualquier otro aspecto de la misma.

No obstante, para que ciencias tan importantes en los estudios arqueométricos como son la Paleobotánica o la Arqueozoología puedan desplegar toda su potencialidad, es necesario que cuenten con apoyo explícito de la arqueología, que deberá mejorar sus métodos e incrementar su rigor, evitando de paso las flagrantes e injustificables pérdidas de información que por desgracia vienen siendo tan habituales en nuestra ciudad.

huesos (filetes) y tan sólo algunos guisos de cola (rabo de toro), o de los miembros (osobuco) se harían acompañar de huesos” (AGÜERA *et alii* 2005, 47).

⁴⁰ Más pequeñas que las actuales, en la línea de la “gallina moruna” que se conserva todavía en zonas rurales de Andalucía.

BIBLIOGRAFÍA

- AGÜERA, E. *et alii* (2005), “Identificación del material óseo perteneciente a las canalizaciones de la Casa de Yafar y de las viviendas de servicio de Madinat Al-Zahra”. *Meridies. Revista de Historia Medieval* VII, Córdoba, pp. 39-58.
- ARAN HERRERA, A. (2012), “La población de ‘Marroquies Bajos’: Reconstrucción de la vida biológica, social y cultural de la necrópolis musulmana de Jaén”, *Estrat Critic* 6, pp. 68-84.
- ARIÉ, R. (1974-1975), “Remarques sur l'alimentation des musulmans d'Espagne au cours du bas moyen âge”, *Cuadernos de Estudios Medievales y Ciencias y Técnicas Historiográficas* 2-3, pp. 299-312.
- BARCELÓ, M. (1989), “El diseño de espacios irrigados en al-Andalus: Un enunciado de principios generales”, en *I Coloquio de Historia y Medio Físico. El agua en zonas áridas. Arqueología e historia*, Almería, vol. I, pp. XV-XLV.
- _____(1995), “De la congruencia y la homogeneidad de los espacios hidráulicos en Al-Andalus”, en *El agua en la agricultura de al-Andalus*, Granada, El legado andalusí, pp. 25-39.
- _____(2004), *Los Banû Ruayn en al-Andalus. Una memoria singular y persistente*, Granada.
- BARCELÓ, M.; LABARTA, A. (1988), “Le sucre en Espagne”, *Journal d'Agriculture Traditionnelle et de Botanique Appliquée* XXXV, pp. 175-193.
- BARCELÓ, M. *et alii* (1998), *The design of irrigation systems in al-Andalus. The cases of Guajar Faragüit (Los Guájares, Granada, Spain) and Castellitx, Aubenya and Biniatró (Balearic Islands)*, Barcelona.
- BERNÁLDEZ, E. (2009), “Basureros arqueológicos: 8000 años de historia nos esperan”, en Hita, J.M.; Suárez, J.; Villada, F. (Coords.), *Comer en Ceuta en el s. XIV. La alimentación durante la época mariní*, Ceuta, pp. 17-37.
- BERNÁLDEZ, E.; BERNÁLDEZ, M. (1998), “Muladares y basureros de ayer, historia de hoy. Restos orgánicos en los extramuros de la ciudad de Sevilla”, *PHBoletín* 22, Sevilla, pp. 29-44.
- _____(2002), “El subsuelo de la Catedral de los siglos XI a XVIII: de vertedero a cantera”, en Jiménez Martín, A. (Ed.), *Magna Hispalensis (I). Recuperación de la Aljama Almohade*, Sevilla, pp. 429-472.

- _____(2004), “El vertedero islámico del Hospital de las Cinco Llagas. Historias Orgánicas en la Basura”, en *Arqueología y Rehabilitación en el Parlamento de Andalucía*, Sevilla, pp. 288-318.
- BOLENS, L. (1981), *Agronomes andalous du Moyen-Âge*, Ginebra.
- _____(1989), “L'étonnante apparition du couscous en Andalousie médiévale (XIII siècle): essai d'interprétation historique”, *Mélanges en l'honneur du Professeur Anne-Marie Piuze*, Ginebra, pp. 61-70.
- _____(1991), *La cocina andaluza, un arte de vivir. Siglos XI-XIII*, Madrid.
- CARDOSO, J. L. (1993), “Contribuição para o conhecimento da alimentação em contexto islâmico: estudo dos restos mamalógicos e malacológicos das Mesas do Castelinho (Almodôvar)”, *Arqueologia Medieval* 2, pp. 103-107.
- CARMONA ÁVILA, R. (2010), “La ocupación medieval andalusí del Cerro de la Cruz, en Muñiz, I.; Quesada, F. (Eds.), *Un drama en tres actos: dos milenios de ocupación humana en el Cerro de la Cruz (Almedinilla, Córdoba)*, Almedinilla, pp. 109-123.
- CASAL, M.T. (2008), “Características generales del urbanismo cordobés de la primera etapa emiral: el Arrabal de *Šaqunda*”, *Anejos de Anales de Arqueología Cordobesa* 1, Córdoba, pp. 109-134.
- CASAL, M.T.; MARTÍNEZ, R.M.; ARAQUE, M.M. (2010), “Estudio de los vertederos domésticos del arrabal de *Šaqunda*: ganadería, alimentación y usos derivados (750- 818 d .C.) (Córdoba)”, *Anejos de Anales de Arqueología Cordobesa* 2, Córdoba, pp. 143- 182.
- CASTRO MARTÍNEZ, T. de (1996), *La alimentación en las crónicas castellanabajomedievales*, Granada.
- CEREJO, M.Á.; HERRANZ, M.Á.; PATÓN, D. (1991), “Caracterización de arqueofaunas medievales a partir de análisis multivariantes”, *Complutum* 1, Madrid, pp. 143-151.
- DÍAZ GARCÍA, A. (1979-1980), “Un tratado nazarí sobre alimentos: *Al-Kalâm alà l-agdiya de al-Arbûlî*. Edición, traducción y estudio con Glosario. (I)”, *Cuadernos de Estudios Medievales VII-VIII*, Universidad de Granada. pp. 5-37.
- _____(1983), “Un tratado nazarí sobre alimentos: *Al-Kalâm alà l-agdiya de al-Arbûlî*. Edición, traducción y estudio, con glosarios (II)”, *Cuadernos de Estudios Medievales X-XI*, Universidad de Granada, pp. 5-91.
- DOZY, R.P.A.; PELLAT, Ch. (1961), *Le Calendrier de Cordoue*, Leiden.
- EL HOUR, R. (2005), “La alimentación de los sufíes-santos en las fuentes hagiográficas magrebíes. El caso de Marruecos”, en Marín, M.; De la

- Puente, C. (Eds.), *El banquete de las palabras: la alimentación en los textos árabes*, Madrid, pp. 207-235.
- FERHAT, H. (1997), “Frugalité soufie et banquets de zaouyas: l’éclairage des sources hagiographiques”, *Médiévales* 33, pp. 69-79.
- GARCÍA SÁNCHEZ, E. (1980), “Ibn al-Azraq: Urzûya sobre ciertas preferencias gastronómicas de los granadinos”, en Bosch, J.; Hoenerbach, W. (Dirs.), *Andalucía Islámica. Textos y Estudios I*, Granada, pp. 143-162.
- _____(1983), “La alimentación en la Andalucía islámica. Estudio histórico y Bromatológico: I. Cereales y leguminosas”, *Andalucía Islámica. Textos y Estudios II-III*, Granada, pp. 139-176.
- _____(1986), “La alimentación en la Andalucía islámica. Estudio histórico y bromatológico. II: carne, huevos, leche y productos lácteos”, *Andalucía Islámica. Textos y Estudios IV-V (1983-1986)*, Granada, pp. 237-278.
- _____(1992), “La agronomía en al-Andalus”, en *El legado científico de al-Andalus*, Barcelona, pp. 145-155.
- _____(1996), “La alimentación popular urbana en al-Andalus”, *Arqueología Medieval* 14, Jaén, pp. 219-236.
- _____(2005), “Comida de enfermos, dieta de sanos: procesos culinarios y hábitos alimenticios en los textos médicos andalusíes”, en Marín, M.; De la Puente, C. (Eds.), *El banquete de las palabras: la alimentación en los textos árabes*, Madrid, pp. 57-87.
- _____(2007), “Aceitunas y aceite de oliva en la tradición culinaria andalusí”, en AAVV, *Tierras del olivo*, Catálogo de la Exposición, Sevilla, pp. 136-147.
- _____(2011a), “Alimentación y paisajes agrícolas en al-Andalus”, *Revista Ambienta* 95, Sevilla, pp. 64-76.
- _____(2011b), “La alimentación de los andalusíes: entre las normas médicas y la vida cotidiana”, en *El saber en Al-Andalus. Textos y Estudios, V. Homenaje a la Profra. Dña. Carmen Ruiz Bravo-Villasante*, Sevilla, pp. 121-134.
- GARRIDO, L.; HERNÁNDEZ, S.; ZAMBRANA, J.F. (2007), “Historia del aceite de oliva y el olivar”, en AAVV, *Tierras del olivo*, Catálogo de la Exposición, Sevilla, pp. 260-271.
- GLICK, F. (1992a), “Hydraulic technology in Al-Andalus”, en Glick, T. F. (Ed.), *The legacy of Muslim Spain*, Leiden, pp. 974-986.
- _____(1992b), “El sentido arqueológico de las instituciones hidráulicas. Regadío bereber y regadío español”, *II Jornadas de Cultura islámica: Aragón vive su historia*, Madrid, pp. 165-171.

- GLICK, T. F.; KIRCHNER, H. (2000), “Hydraulic systems and technologies of Islamic Spain: History and archaeology”, en Squatriti, P. (Ed.), *Working with water in Medieval Europe. Technology and Resource-Use*, Leiden-London-Köln, pp. 267-329.
- GONZÁLEZ TURMO, I.; MATAIX, J. (2008), *Alimentación y Dieta Mediterránea*, Sevilla.
- GRAU, I. (2009), “Ganadería en la Alta Edad Media. Estudio comparativo de los yacimientos alaveses de Zornoztegi, Zaballa y Salvatierra-Agurain”, *Munibe (Antropología-Arkeologia)* 60, San Sebastián, pp. 253-280.
- GUEDE, I. *et alii* (2015), “ δ 13C, δ 15N y paleodieta en restos humanos de la Necrópolis Islámica Medieval de Tauste (Zaragoza)”, *Macla. Revista de la Sociedad Española de Mineralogía* 20, pp. 69-70.
- GUICHARD, P. (1982), “L'eau dans le monde musulman medieval”, en Métral, J., Métral, F. (Eds.), *L'homme et l'eau en Méditerranée et au Proche Orient II*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, pp. 117-124.
- GUINOT, E. (2007), “La construcció d'un paisatge medieval irrigat: l'horta de la ciutat de València”, en Sabaté, F. (Ed.), *Natura i desenvolupament. El medi ambient a l'Edat Mitjana*, Lleida, pp. 191-220.
- HERNÁNDEZ, F. (1993), “Los restos de aves del yacimiento medieval de Mértola”, *Arqueología Medieval* 3, Jaén, pp. 273-276.
- HITA, J.M.; SUÁREZ, J.; VILLADA, F. (Coords.) (2009a), *Comer en Ceuta en el s. XIV. La alimentación durante la época mariní*, Ceuta.
- _____(2009b), “La alimentación en la Ceuta mariní: una aproximación a su problemática”, en Hita, J.M.; Suárez, J.; Villada, F. (Coords.), *Comer en Ceuta en el s. XIV. La alimentación durante la época mariní*, Ceuta, pp. 102-151.
- HUETOS, M.D.; SALAS-SALVADÓ, J. (2005), “Alimentación, dietética y nutrición en al-Andalus”, en Salas-Salvadó, J.; García-Lorda, P.; Sánchez, J.M. (Eds.), *La alimentación y la nutrición a través de la historia*, Barcelona, pp. 217-246.
- IBN BASSAL, M. (1995), *Kitab al-Filaha (Tratado de Agricultura)*, García Sánchez, E.; Hernández Bermejo, E. (Eds.), Granada.
- IBN ZUHR, ABD AL-MALIK B. ABI L'ALA' (1992), *Kitab al-Agdiya (Tratado de los alimentos)*, Fuentes Árabe-Hispanas 4, CSIC, Madrid (edición, traducción e introducción E. García Sánchez).

- KIRCHNER, H.; VIRGILI, A.; ANTOLÍN, F. (2014), “Un espacio de cultivo urbano en al-Andalus: Madîna Turṭûša (Tortosa) antes de 1148”, *Historia Agraria* 62, pp. 11-45.
- KUHNE, R. (1994), “Apuntes sobre el consumo de fruta en el mundo árabe medieval”, en Marín, M.; Waynes, D. (Eds.), *La alimentación en las culturas islámicas*, Madrid, pp. 296-308.
- _____(1996), “La fruta, ¿alimento o medicamento? Reflexiones sobre la presencia de la fruta en la farmacopea medieval”, *Anaquel de Estudios Árabes* 7, pp. 69-86.
- LEÓN MUÑOZ, A.; VAQUERIZO, D. (2012), “Un nuevo modelo de gestión de la Arqueología Urbana en Córdoba”, en Beltrán, J.; Rodríguez, O. (Eds.), *Hispaniae Urbes. Investigaciones arqueológicas en ciudades históricas*, Sevilla, pp. 321-361.
- LEVEAU, Ph. (2007), “La oleicultura en la Numidia y en las Mauritánias (Argelia y Marruecos)”, en AAVV, *Tierras del olivo*, Catálogo de la Exposición, Sevilla, pp. 51-65.
- LLURÓ, J.M. (1991), “Los restos de fauna”, en AAVV, *Una casa islámica en Murcia : estudio de su ajuar (siglo XIII)*, Murcia, pp. 95-97.
- LÓPEZ GUERRERO, R. (2008), “La cerámica emiral del arrabal de Šaqunda. Análisis cerámico del sector 6”, *Anejos de Anales de Arqueología Cordobesa* 1, Córdoba, pp. 135-162.
- LÓPEZ LÓPEZ, A. (1994), “Estudio particular de las especies botánicas que se citan en el Calendario de Córdoba de ‘Arīb ibn Sa‘īd”, *Ciencias de la Naturaleza en al-Andalus, I*, CSIC, pp. 317-347.
- LOZANO, C. (2009), “Paleobiología de los restos orgánicos desechados por la comunidad ceutí del s. XIV”, en Hita, J.M.; Suárez, J.; Villada, F. (Coords.), *Comer en Ceuta en el s. XIV. La alimentación durante la época mariní*, Ceuta, pp. 39-61.
- MARÍN, M. (1996), “Ollas y fuego: los procesos de cocción en los recetarios de al-Andalus y el Magreb”, *Arqueologia Medieval*, 4, pp. 165-174.
- _____(2005), “Los recetarios árabes clásicos: ¿documentos históricos?”, en Marín, M.; De la Puente, C. (Eds.), *El banquete de las palabras: la alimentación en los textos árabes*, Madrid, pp. 29-56.
- MARTÍNEZ ENAMORADO, V. (2007), “‘Aceite que viene de tierra de moros’: algunos datos sobre la comercialización del aceite de oliva andalusí”, en AAVV, *Tierras del olivo*, Catálogo de la Exposición, Sevilla, pp. 168-175.

- _____(2009), “Paladares de príncipes, recetas cortesanas, comidas de campesinos. Valoraciones en torno a La alimentación de los andalusíes”, en Hita, J.M.; Suárez, J.; Villada, F. (Coords.), *Comer en Ceuta en el s. XIV. La alimentación durante la época mariní*, Ceuta, pp. 63-99.
- MARTÍNEZ SÁNCHEZ, R. (2010), “Análisis arqueozoológico de la fase ibérica y medieval del Cerro de la Cruz. Campañas de 2006-2008”, *Oikos. Cuadernos Monográficos del Ecomuseo del río Caicena 2*, Almedinilla (Córdoba), pp. 141-150.
- _____(2012), “Arqueozoología en el Emirato. Una aproximación desde la capital política y los territorios rebeldes (756- 929 d C)”, en Cascalheira, J.; Gonçalves, C. (Eds.), *Actas das IV Jornadas de Jovens em Investigação Arqueológica - JIA 2011*, Faro, Vol. I, pp. 305-311.
- MARTÍNEZ SÁNCHEZ, R.M.; CARMONA, R. (2013), “Animales en contextos arqueológicos medievales de Priego de Córdoba. Una aproximación a partir de depósitos estratificados en silos y pozos”, *Antiquitas 23*, Priego de Córdoba, pp. 209-234.
- MORALES, A. (1993), “Estudio faunístico del yacimiento islámico de Mértola: los mamíferos”, *Arqueologia Medieval 2*, pp. 263-271.
- PAZ MARTÍNEZ, M. Á.; TUSELL, M. (2000), “La fauna del yacimiento de Cerro Miguelico”, en Salvatierra, V.; Castillo, J.C.; Aguirre, J. (Dirs.), *Los asentamientos emirales de Peñaflor y Miguelico. El poblamiento hispanomusulmán de Andalucía Oriental. La campaña de Jaén (1987-1992)*, Sevilla, pp. 152-166.
- POMEROY, E.; ZAKRZEWSKI, S. R. (2009), “Sexual dimorphism in diaphyseal crosssectional shape in the medieval muslim population of Ecija”, *Spain and Anglo-Saxon great Chesterford, UK. Inter. J. Osteoarchaeol.* 19, pp. 50-65.
- PONS, A.; TUR, J. (2005), “La alimentación en Bizancio”, en Salas-Salvadó, J.; García-Lorda, P.; Sánchez, J.M. (Eds.), *La alimentación y la nutrición a través de la historia*, Barcelona, pp. 159-184.
- RETAMERO, F. (2009), “La sombra alargada de Wittfogel. Irrigación y poder en al-Andalus”, en Marín, M. (Ed.), *Al-Andalus/España. Historiografías en contraste. Siglos XVII-XXI*, Madrid, pp. 263-293.
- RIERA MELIS, A. (2005), “Las alimentaciones cristianas en Occidente durante la Edad Media”, en Salas-Salvadó, J.; García-Lorda, P.; Sánchez, J.M. (Eds.), *La alimentación y la nutrición a través de la historia*, Barcelona, pp. 185-215.

- ROSENBLUM, M. (1997), *La aceituna. Vida y tradiciones de un noble fruto*, Barcelona.
- ROSSELLÓ, G. (2002), *El ajuar de las casas andalusíes*, Málaga.
- SÁEZ, P. (1991), “Consideraciones sobre el cultivo del olivo en la Bética hispano-romana. Aspectos económicos y sociales”, en González Román, C. (Ed.), *La Bética en su problemática histórica*, Granada, pp. 277-297.
- SITJES, E. (2006), “Inventario y tipología de sistemas hidráulicos de Al-Andalus”, *Arqueología Espacial* 26, pp. 263-291.
- TORRES PALOMO, M.P. (2000), “El pescado en la gastronomía árabe mediterránea: al-Ándalus”, en Pérez Jiménez, A.; Cruz Andreotti, G. (Eds.), *Dieta mediterránea. Comidas y hábitos alimenticios en las culturas mediterráneas*, Málaga, pp. 159-181.
- TRILLO, C. (1999), “El paisaje vegetal en la Granada Islámica y sus transformaciones tras la conquista castellana”, *Historia Agraria* 17, pp. 131-152.
- _____(2007), “El olivo en al-Andalus: tradición latina e islámica”, en AAVV, *Tierras del olivo*, Catálogo de la Exposición, Sevilla, pp. 104-115.
- VALENCIA, R. (2007), “El monte de los olivos”, en AAVV, *Tierras del olivo*, Catálogo de la Exposición, Sevilla, pp. 116-123.
- VAQUERIZO, D. (2011), “De especie silvestre (kótinós) a olivo sagrado (élaíos). Notas sobre el cultivo del olivar, la producción, la comercialización y el consumo de aceite de oliva en el Mediterráneo antiguo”, *Boletín de la RAEX*, vol. XIX, Badajoz, pp. 591-673
- VIGUERA, M.J. (2007), “Olivo y aceite en textos andalusíes”, en AAVV, *Tierras del olivo*, Catálogo de la Exposición, Sevilla, pp. 148-167.
- WATSON, A.M. (1983), *Agricultural innovation in the early Islamic world: the diffusion of crops and farming techniques 700-1100*, Cambridge.
- _____(1991), “Innovaciones agrícolas en el mundo islámico”, *Actas del Segundo Seminario Internacional sobre la Caña de Azúcar. La Caña de Azúcar en el Mediterráneo*, Granada, pp. 7-20.
- _____(1998), *Innovaciones de la agricultura en los primeros tiempos del mundo islámico*, Granada.
- ZOZAYA, J. (2007), “Los candiles de piquera”, en AAVV, *Tierras del olivo*, Catálogo de la Exposición, Sevilla, pp. 124-135.

LAS COMUNIDADES *DHIMMIS* CRISTIANAS EN LA CÓRDOBA OMEYA. POSIBILIDADES Y LÍMITES DE SU VISIBILIDAD ARQUEOLÓGICA

ALBERTO LEÓN y JUAN F. MURILLO

Académicos Correspondientes de la RAC

RESUMEN:

La investigación histórica sobre las comunidades *dhimmis* cristianas en *al-Andalus*, tradicionalmente conocidas como “mozárabes”, ha estado sujeta a tendencias historiográficas recurrentes que en buena medida han lastrado su interpretación y significado. La arqueología puede proporcionar nuevas perspectivas y una ampliación de la documentación disponible, si bien lo ocurrido con el estudio de otros grupos religiosos o étnicos debe hacernos guardar una elemental prudencia sobre la extrapolación simplista de las conclusiones extraídas de una cultura material muy influida por múltiples y complejos procesos de aculturación. En el presente trabajo se aborda la documentación existente, fundamentalmente de carácter funerario, para rastrear la presencia de las comunidades cristianas en *Qurtuba* entre los siglos VIII y XI.

PALABRAS CLAVE: *al-Andalus*, *Madinat Qurtuba*, *dhimmis*, mozárabes, necrópolis, cultura material, minorías religiosas, aculturación, islamización.

ABSTRACT:

This paper studies the Christian communities (*dhimmis*) in *al-Andalus*, settled in *Qurtuba* between VIII-IX centuries AD through their archaeological remains, mainly necropolises. The many historiographical trends on historical research about these communities, the so-called *mozarabic*, are obstacles in order to obtain an accuracy interpretation about them. In addition, archaeology gives both a new approach and a new documentation, keeping always in mind that simple extrapolation is not the right way to pursue. On the contrary, it is necessary to consider the complex aculturation process developed in that period in order to obtain right conclusions.

KEY WORDS: *al-Andalus*, *Madinat Qurtuba*, *dhimmis*, mozarabic, necropolis, religious minorities, acculturation, Islamization

* * *

Desde la obra clásica de Simonet sobre la Historia de los Mozárabes de España, basada en las lecturas de las fuentes medievales, la investigación acerca de las comunidades cristianas bajo dominio islámico (para la que preferimos mantener la denominación de “*dhimmis*” o “*nasara al-dimma*”) ha conocido un importante desarrollo, en particular en los últimos años, con los estudios globales abordados por investigadores como C. AILLET (2006, 2008, 2009, 2010 y 2013) o J. P. MOLÉNAT (1992, 1997, 2000, 2002, 2008 y 2012), y, con las aportaciones desde la documentación jurídica por parte de A. FERNÁNDEZ y M. FIERRO (2000). Por lo que respecta al conocimiento arqueológico del registro material de estos grupos (AZUAR, 2015 y 2016), la investigación no ha experimentado un avance tan significativo como el que se ha dado en ámbitos como el urbanismo, la arquitectura o la mayor parte de los repertorios materiales de *al-Andalus*.

La denominada “cuestión mozárabe” (AILLET, 2009) constituye uno de los principales problemas históricos e historiográficos con los que debe enfrentarse el investigador de nuestro pasado medieval como consecuencia del elevado grado de controversia e ideologización en el que se ha visto envuelta desde la publicación, entre 1897 y 1903, del ya mencionado y clásico estudio de Simonet. En efecto, si hasta ese momento, y desde el siglo XIII, los mozárabes habían sido tratados como un fenómeno religioso más o menos situado en la periferia de la ortodoxia cristiana (LÓPEZ ESTRADA, 1951), cuando no claramente en la heterodoxia, como lo calificó Menéndez y Pelayo,¹ el arabista malagueño abrirá una nueva vía interpretativa, uniendo a la dimensión religiosa (cristiana) del mozarabismo, un neto carácter de fenómeno nacional capaz de transmitir los valores del mundo hispano-godo a la “nueva España” surgida de la “reconquista”.²

¹ Cfr. M. Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid, 1880, donde encontramos la siguiente caracterización, que fijará la visión dominante en la posterior historiografía católica española: “Interesante, aunque doloroso, espectáculo el de una raza condenada a la servidumbre y al martirio. (...) Al contagio de la lengua debía seguir el de las costumbres, y a éste el de las apostasías” (*op. cit.*, vol. III, pp. 389-390).

² En efecto, ya en la introducción a su *Historia de los mozárabes de España* (Madrid, 1897-1903), Simonet expone el propósito que regirá una investigación basada en la explotación, de un modo exhaustivo, de las fuentes disponibles para “escribir la historia de aquellos españoles que, subyugados por la morisma, mas no sin honrosos pactos y capitulaciones,

Seguida y desarrollada a lo largo del siglo XX por I. DE LAS CAGIGAS³ (1947 y 1950) y por R. MENÉNDEZ Y PIDAL (1950), esta interpretación del fenómeno mozárabe en clave nacionalista competirá durante décadas con la que lo abordaba desde una óptica cultural⁴, concebida por A. González Palencia en su publicación de 1930 sobre los mozárabes de Toledo y posteriormente desarrollada en una publicación más general (GONZÁLEZ PALENCIA, 1922-1930 y 1945). Incorporando planteamientos de Julián Ribera y Miguel Asín Palacios, e insistiendo en el estrecho contacto, cuando no mezcla, entre la civilización islámica y la cristiana⁵, su influencia se extendería a Américo Castro, con el que estas ideas fructificarán en una corriente historiográfica que se enfrentará durante décadas a la “nacionalista” dominante entre los medievalistas españoles de la época, y que contaba entre sus principales adalides a C. Sánchez Albornoz. Reelaborada a lo largo de los años (CASTRO, 1948, 1961 y 1990), esta escuela presentará a España y a lo español como el resultado de tres culturas simbióticamente entrelazadas, de modo que la peculiar “mezcla de las dos civilizaciones” se convertiría en el núcleo de su interpretación de la Edad Media peninsular, caracterizada por la convivencia. En este contexto, los mozárabes aparecerán en el pensamiento de Castro como un grupo singular, tanto por el profundo impacto de la arabización sobre ellos, como por el arcaísmo de su idiosincrasia latina y visigoda.

La incidencia de la arabización será desarrollada por uno de sus seguidores del hispanismo anglosajón, T. F. GLICK (1969 y 1991), quien con las herramientas metodológicas de la antropología cultural introducirá en el estudio de nuestro medievo el concepto de aculturación, en cuyo proceso correspondería a los mozárabes la transmisión de rasgos culturales islámicos, como el nuevo régimen nutricional o la tecnología agrícola y artesanal, así como de los legados

conservaron por espacio de muchos siglos la religión, el espíritu nacional y la cultura de la antigua España romano-visigótica y cristiana (...) ganando nobilísimos lauros y palmas de héroes, doctores y de mártires, contribuyendo con su ayuda y su saber a la restauración y progreso de la nueva España”.

³ “Entrevió Simonet el problema de las muzarabías españolas como una lucha de religiones antagónicas y no supo comprender, o exponer, su carácter eminentemente patriótico de un conservadurismo muy acentuado” (CAGIGAS, 1947).

⁴ Para la revisión historiográfica de la “cuestión mozárabe” seguimos la excelente exposición realizada por D. OLSTEIN (2006).

⁵ “Conforme han avanzado los tiempos se ha ido viendo que aquellos dos pueblos [musulmanes y cristianos], hermanos de raza aunque de distinta religión, se pelearon, es verdad, muchas veces, pero estuvieron otras muchas juntos; se conocieron lo suficiente para imitarse y se toleraron uno y otro lo bastante para que si alguna vez tocó al cristiano estar bajo dominio musulmán exista el mozárabe, y a la inversa los mudéjares” (GONZÁLEZ PALENCIA, 1922-1930, vol. I, pp. 117-118).

intelectuales latino, visigodo, cristiano oriental, árabe y musulmán. En síntesis, y como resalta OLSTEIN (2006: 31), a partir de este momento los mozárabes no serían solo el objeto de un encuentro singular, sino uno de los sujetos más destacados del mismo.

Como reacción a este paradigma “cultural”, en parte para negarlo, en parte para subordinarlo o integrarlo en su propuesta, una antigua discípula argentina de Sánchez Albornoz, R. PASTOR DE TOGNERI (1970 y 1975), encuadrará el fenómeno mozárabe dentro de los conceptos globales de “arabización” y “occidentalización”, a los que, desde una óptica marxista, considera “aspectos superestructurales de un proceso fundamental: el paso de una importante zona geográfico-económica-política, *al-Andalus*, de una formación económico-social a otra (...), produciendo una verdadera desestructuración y una recomposición estructural cimentada sobre un nuevo sistema productivo, propio de la formación agresora, articulado a su superestructura jurídico-política e ideológica” (PASTOR, 1975: 9-10).

Dentro de estos postulados, y ejemplificándolo en el caso de los mozárabes de Toledo, PASTOR DE TOGNERI (1970) sitúa la “recomposición estructural” tras la conquista castellana de la ciudad en dos etapas sucesivas de compraventa de propiedades, resultado de la devastación del alfoz de Toledo por los almohades entre 1187 y 1212, y de las sucesivas devaluaciones monetarias que se suceden entre 1214 y 1285. De dicho proceso se derivó la absorción de la pequeña propiedad de los mozárabes toledanos por parte de laicos poderosos y, fundamentalmente, del cabildo catedralicio, que comprará las “mejores tierras”. Estos cambios en la estructura de la propiedad estuvieron acompañados por transformaciones político-culturales plasmadas en una “política segregacionista” contra los mozárabes, cuyo éxito se tradujo en su total asimilación. Pese a las matizaciones y correcciones introducidas por varios investigadores, como MOLÉNAT (1997), HERNÁNDEZ (1999) u OLSTEIN (2006), la radical innovación de los trabajos de Pastor de Togneri fue situar la “cuestión mozárabe” en una nueva perspectiva, definiendo una “sociedad mozárabe” que mantendría las características de una formación económico-social propia en unas fases de transición entre el *al-Andalus* islámico y la Castilla feudal.

Es indudable que las peculiaridades de los mozárabes de Toledo no son inmediatamente extrapolables al conjunto de *al-Andalus*, como se encargó de poner de relieve M. ACIÉN (2009), para quien el punto de partida de las comunidades mozárabes andalusíes sería el modo de producción feudal, dominante en la península Ibérica al final de la etapa visigoda, y a partir de ahí, “su historia será el intentar mantenerlo o, por el contrario, insertarse en la formación social islámica con su modo de producción tributario”.

Manteniéndose en la estela del análisis social del fenómeno mozárabe, Acién es muy crítico con las interpretaciones culturales⁶ tan difundidas en el siglo pasado, pero se muestra igualmente refractario a las tesis “revisionistas” o “negacionistas” formuladas por EPALZA (1986 y 1994) y desarrolladas por RUBIERA (1992).⁷ En todo caso, y desde los pactos alcanzados en el momento de la conquista, en los que los obispos desempeñaron un papel crucial conservando sus privilegios económicos a cambio de la lealtad a los nuevos gobernantes, hasta la progresiva implantación del régimen tributario omeya en el siglo IX, con momentos de contestación, tanto de la población musulmana como cristiana, marcados por la revuelta del arrabal bajo *al-Hakam I* (818) y las sublevaciones muladíes tras la muerte de ‘*Abd al-Rahman II*, de las que la de

⁶ En efecto, siguiendo a J. GIL (1996), no dudará en calificar a la mozárabe como “una cultura de muy bajo nivel, si se compara con la producción de los cristianos del Oriente islámico, o de los judíos andalusíes” (ACIÉN, 2009:25).

⁷ Al analizar, por un lado, la infraestructura eclesiástica en *al-Andalus*, y por el otro la política de la autoridad omeya hacia los cristianos, EPALZA (1994) concluirá que la conversión al Islam debió ser impulsada por el Estado y producirse en masa, de modo que los mozárabes constituirían una “minoría desaparecida” en el siglo X, habiéndose reducido drásticamente sus miembros desde el siglo VIII. Por su parte, RUBIERA (1992), siguiendo los planteamientos de EPALZA (1986), concluirá que la comunidad mozárabe de Toledo fue poco numerosa durante los siglos IX y X, para desaparecer completamente en el XI. De este modo, la “comunidad mozárabe” con la que se encontraría Alfonso VI en 1085 tendría sus orígenes en inmigrantes mozárabes andalusíes (“mozárabes”) huidos durante la *fitna*, inmigrantes cristianos del norte instalados en territorio islámico (“neo-mozárabes”), y musulmanes conversos al cristianismo (“mozárabes nuevos”) o “cristianos nuevos de moros”, que habrían hecho apostasía tras la conquista castellana de la ciudad. En definitiva, y en opinión de esta investigadora, no cabría hablar de una “comunidad mozárabe” articulada, sino profundamente heterogénea y con una trayectoria histórica que en modo alguno enlazaría con los cristianos del reino visigodo de Toledo. Esta conclusión coincide en parte con la expuesta, aunque desde planteamientos diferentes, por AILLET (2010), para quien los “mozárabes” no constituyeron nunca una “comunidad unificada”, ni dentro ni fuera de *al-Andalus*. Sin embargo, la cuestión no está en modo alguno cerrada y los últimos estudios de OLSTEIN (2006) para Toledo muestran una pujante “sociedad mozárabe” en los siglos XII y XIII, capaz de aunar poder económico y preeminencia cultural durante una etapa de transición hacia la nueva sociedad castellana, forjada en los siglos XIV y XV, a cuya élite llegarían a incorporarse determinados linajes “mozárabes”. Por otro lado, y para Valencia, PEÑARROJA (1993 y 2011) ha podido reconstruir la perduración de una “sociedad mozárabe” hasta la reconquista catalano-aragonesa. Todo ello obligó a Epalza a matizar sus tesis preliminares, señalando que sus postulados revisionistas no pretendían “suprimir a todos los mozárabes, sino reducir su presencia a lo probable con documentos, sin suponerlos *a priori* y distinguiendo las comunidades cristianas de origen visigótico preislámico (mozárabes) de otros cristianos foráneos instalados en *al-Andalus* (los cristianos neomozárabes) y de andalusíes sociológicamente musulmanes pero de origen hispano, que pueden volver rápidamente al cristianismo” (EPALZA, 1994b).

Umar Ibn Hafsun, magistralmente analizada por el propio ACIÉN (1997) sería la más longeva y paradigmática. Todas ellas, junto a la fenomenología de los “mártires de Córdoba”⁸, definirán un proceso de transición económico, social y cultural al final del cual la aculturación, marcada por la islamización y arabización, conducirán al declive y definitiva desaparición del “mozarabismo” como fenómeno cuantitativa y cualitativamente significativo en *al-Andalus*, con diferentes tiempos, a lo largo de los siglos X y XI (ACIÉN, 2009).

Como acabamos de comprobar, y como ya adelantábamos más arriba, la denominada “cuestión mozárabe” se nos presenta compleja y de difícil resolución, de modo que durante más de un siglo la investigación se limitó a reinterpretar, a la luz de planteamientos más o menos novedosos, un cúmulo limitado de evidencias documentales, en su inmensa mayoría de carácter literario. Es por ello, que, en nuestra opinión, la renovación debe venir de la mano de la contextualización de las diferentes comunidades “mozárabes” dentro de las formaciones políticas, sociales, económicas y políticas que coexistieron en la Península Ibérica a lo largo de la Edad Media y de unas nuevas evidencias primarias que sólo la Arqueología está en condiciones de aportar.

Sin embargo, y por lo que respecta a la identificación de los mozárabes en el registro arqueológico, la dificultad reside, sencillamente, en nuestra capacidad para detectar y reconocer arqueológicamente las huellas materiales de estas comunidades respecto al resto de la población con la que convivían y compartían el espacio. Y esta limitación no es en absoluto exclusiva de estas comunidades cristianas, sino que es una característica de las denominadas minorías religiosas medievales, ya sean cristianas y judías en territorio islámico, o musulmanas y judías en territorio cristiano, muchas de cuyas manifestaciones vitales parecen, sencillamente, “invisibles” a partir de la cultura material.

Para el estudio de las comunidades cristianas en la Córdoba omeya contamos con un variado elenco de documentos escritos, tanto islámicos como de los propios cristianos (GIL, 1996; AILLET, 2008), con los escritos de Eulogio y Álvaro de Córdoba, entre los que destacan los calendarios festivos redactados por los obispos de las comunidades cristianas, como el conocido *Calendrier de Cordoue*, atribuido al obispo Recemundo⁹. Sin embargo, la documentación

⁸ Para este episodio puntual, aparte de la descripción pormenorizada y sesgada de Simonet, es recomendable la lectura de los trabajos, más ponderados, de WOLF (1988), LAPIEDRA (1994), MOLÉNAT (2002) y PÉREZ EMBID-WAMBA (2003).

⁹ Sobre el Calendario de Córdoba y su problemática, a partir de la versión atribuida a Gerardo de Cremona, *cfr.* la edición del texto árabe y la traducción latina debida a R. Dozy y Ch. Pellat, *Le Calendrier de Cordoue*, LEIDEN, 1961.

epigráfica y la información arqueológica han resultado mucho menos relevantes, al menos, hasta el momento.

Como ya hemos indicado, y salvo casos puntuales de objetos muebles muy excepcionales, como los analizados por AZUAR (2015), la mayor parte de la información arqueológica se reduce al ámbito litúrgico y religioso, como es aquella vinculada con los edificios de culto y los cementerios anejos. Pero ni siquiera estas esferas han quedado al margen de la polémica científica, como pone de manifiesto la discusión acerca de la autoría y promoción de las iglesias, tanto rurales como urbanas, de los primeros siglos de la presencia islámica en *al-Andalus*¹⁰, o el ámbito relacionado con los rituales funerarios, pues, como ha indicado E. MANZANO (2006), la utilización exclusiva del ritual, o, mejor dicho, la posición del individuo, como indicador cultural, resulta, en ocasiones, errónea. El uso de indicadores materiales es un recurso ampliamente utilizado en arqueología para identificar a grupos culturales minoritarios o “exógenos” en el contexto de una comunidad establecida. Sin embargo, su interpretación no suele ser unívoca en la comunidad científica y su aparición puede ser interpretada en claves muy diferentes¹¹.

Al margen de estos ejemplos, el recurso de los indicadores arqueológicos que proponemos para las comunidades cristianas de la Córdoba omeya servirá exclusivamente para reconocer un grupo con una determinada confesión religiosa (y no necesariamente étnica ni social). Pese a ello, su interés es crucial en relación con la islamización de la población, un proceso de aculturación para el que han sido utilizados como buenos indicadores arqueológicos, entre otros, aspectos como la transformación de los espacios y usos funerarios de las comunidades islamizadas, la adaptación de la dieta a los preceptos religiosos, como parece confirmarse en el caso del arrabal de *Saqunda*¹², o la adopción de modelos arquitectónicos reflejo de las normas de comportamiento y sociabilidad de las comunidades islámicas. Y estos procesos de aculturación se aplican sobre una población cristiana, de origen hispanovisigodo, lógicamente mayoritaria en el siglo VIII, y que se integrará y reaccionará de muy diferente modo en el momento de la conquista.

¹⁰ Sobre la cuestión de la existencia de una “arquitectura mozárabe” en *al-Andalus*, cfr. CABALLERO (2001 y 2013), UTRERO (2006), CABALLERO y UTRERO (2013), y AZUAR (2016).

¹¹ Baste recordar al respecto la enconada disputa historiográfica sobre las denominadas “necrópolis visigodas”. Cfr. G. RIPOLL, *La ocupación visigoda en época romana a través de sus necrópolis (Hispania)*, Barcelona, 1991.

¹² Cfr., para el conjunto de *al-Andalus*, GARCÍA SANJUAN (2002) y MORALES *et alii* (2011), y para Córdoba, CASAL *et alii* (2010).

Uno de los aspectos esenciales para entender esta dinámica es determinar las circunstancias concretas de la conquista. La rendición mediante pacto suponía que las propiedades de los vencidos se mantenían intactas, decidiendo éstos sobre su destino a cambio del pago de un tributo (*cfr.* CHALMETA, 1994 y MANZANO, 2006). Sabemos por las fuentes escritas que Córdoba no se tomó por pacto de capitulación, sino que la resistencia de un grupo reducido de nobles visigodos en la ciudad y en uno de sus suburbios, provocó su toma por las armas en agosto de 711, por lo que se le aplicará el derecho de conquista. De estas condiciones dependerá la transformación del espacio urbano, ya que la ocupación y apropiación de las viviendas y las propiedades de la población visigoda sólo se justificaban por la resistencia ofrecida en el momento de la conquista. Esta circunstancia propició que buena parte de las propiedades de los habitantes que se mantuvieron en la ciudad pasase a manos de la elite militar musulmana (MURILLO *et alii*, 2004). Este es el caso sin lugar a dudas de las posesiones de la antigua nobleza local (los *balat-s* o Palacios de *Ludriq*, de *Mughit* o *al-Hurr* en la zona meridional de la ciudad, o la primitiva *al-Rusafa*, al noroeste) y con algunas de las propiedades de la iglesia, como se ha propuesto para un sector del complejo episcopal intramuros (LEÓN-MURILLO, 2009). Sin embargo, un buen número de las posesiones se debieron mantener en manos de la iglesia, leal colaboradora de los emires, hasta bien entrado el siglo IX (ACIÉN, 2009).

La suerte del resto de la población tiene un menor reflejo en las fuentes, pero no debió distar mucho de aquélla; esto es, buena parte de la población hispanovisigoda debió ser desplazada de sus propiedades intramuros a residencias situadas en torno a los centros de culto cristiano dispersos en las áreas suburbanas y, perviviendo gracias a la explotación agropecuaria de estos terrenos. Conforme avanzó y se consolidó el proceso de integración de población en la ciudad y su entorno inmediato, dichos espacios de ocupación mayoritariamente cristiana debieron quedar englobados en la trama urbana que se venía configurando desde la segunda mitad del siglo VIII (MURILLO *et alii*, 2004). Sin embargo, en lo que respecta a los lugares de hábitat, no contamos por el momento con ninguna evidencia claramente identificable, a nivel arqueológico, de la existencia de barrios cristianos, propios y distintivos, segregados del resto de la población¹³.

¹³ Ejemplo de la incertidumbre para distinguir estas áreas residenciales son las posturas contrapuestas de L. TORRES BALBÁS (“Mozarabías y juderías de las ciudades hispanomusulmanas. Crónica Arqueológica de la España Musulmana, XXXIV”, *al-Andalus* XIX, 1, 1954, pp. 172-197), quien afirmaba que las comunidades de cristianos vivían en las ciudades en casas que estarían “mezcladas con el resto de la población”; mientras que E.

Es probable que en las proximidades de algunos de estos centros de culto, la mayor parte de los cuales ya estarían configurados con anterioridad a la conquista islámica, se desarrollaran diversas áreas residenciales (*vici*) en el entorno más o menos próximo de la *madina*, como sería el caso del *rabad al-Bury* (o *vicus Turris*), el *rabad Furn Burril* y el de *Qut Rasah*, cuyos topónimos remitirían a un origen preislámico; el arrabal con población mozárabe próximo a la iglesia de San Acisclo; y, algo más lejos de la ciudad, el enclave de Tercios. Sobre algunos de estos espacios se extenderían los nuevos arrabales islámicos surgidos a iniciativa estatal (MURILLO *et alii*, 2004; MURILLO *et alii*, 2010), aunque hasta el momento no se han identificado elementos materiales que permitan adscribir incontestablemente estructuras domésticas a la comunidad cristiana.

No obstante, la convivencia en los mismos espacios de ambas comunidades debía resultar habitual, como demuestra la recopilación de documentos jurídicos de mediados del s. IX estudiados por A. FERNÁNDEZ FÉLIX y M. FIERRO, generados por las numerosas cuestiones suscitadas por las estrechas relaciones entre cristianos y musulmanes, en ocasiones dentro de unidades familiares mixtas (FERNÁNDEZ-FIERRO, 2000). Otro factor coadyuvante de esa estrecha vecindad lo debió constituir, sin duda, el hecho de que la población cristiana fue más numerosa que los nuevos conversos al islam, al menos hasta la primera mitad del s. IX. El proceso de islamización de la población cordobesa, en buena parte estimulado por el Estado Omeya mediante la ejecución de infraestructuras viarias y la dotación de mezquitas y cementerios, se reflejará en el crecimiento de las áreas suburbanas, especialmente a partir del reinado de *'Abd al-Rahman II*, hasta configurar la gran aglomeración urbana cordobesa en el tránsito del s. X al XI (MURILLO, 2013).

El estatuto de la *dhimma* establece que los “protegidos” cristianos y judíos, si se han rendido por capitulación, podrán mantener sus lugares de culto, pero con la prohibición de ampliarlos o de construirlos de nuevo¹⁴. J. P. MOLÉNAT (2012), en su estudio sobre los centros de culto cristianos de Córdoba, destaca la fiabilidad de los textos árabes que indican cómo, en el momento de la conquista, los musulmanes se apropiaron de la mitad de la iglesia principal, la de San

LEVI-PROVENÇAL (“*España musulmana*”, vol. V de la *Historia de España de Ramón Menéndez Pidal*, Madrid, 1957, p. 124) proponía que “*los mozárabes vivían en barrios suficientemente compactos y aislados de los que constituían la aglomeración musulmana*”

¹⁴ Sobre la situación jurídica de los *dhimmis* en el mundo islámico en general y en *al-Andalus* en particular, *cfr.* la serie de trabajos reunidos en M. FIERRO *et J. TOLAN* (ed.), 2011.

Vicente, ordenando la destrucción de los restantes centros de culto. Con posterioridad, ‘*Abd al-Rahman* I obtendrá la mitad de la basílica de San Vicente que habría quedado en manos cristianas, iniciando la construcción de la gran mezquita dinástica omeya y permitiendo a la comunidad cristiana, a cambio, reconstruir sus iglesias situadas extramuros. No obstante, es probable que a lo largo de la persecución ordenada por *Muhammad* I algunas de las nuevas iglesias construidas después de la conquista fueran destruidas¹⁵. La amplia nómina de estos centros de culto extramuros confirmaría la persistencia de una significativa comunidad cristiana en Córdoba durante los siglos IX y X. Sin embargo, como ha propuesto Molénat, “*no hay la más mínima certeza de la existencia de un lugar de culto cristiano en el interior de la medina durante los siglos IX y X*”, que, no obstante, sí se distribuían en los espacios suburbanos, en los barrios extendidos fuera de las murallas.

Así, entre las iglesias y monasterios mencionados en los arrabales (o zonas suburbanas) estarían la basílica de Los Tres Santos (en *Vicus Turris*), San Cipriano, San Acisclo (en *Rabad al-Raqqaqim*), la basílica y monasterio de San Zoilo, en el *vicus Tiraceorum* o *Rabad al-Tarracin*, San Cristóbal (en la orilla Sur del Guadalquivir, próxima a la *munyat Ayab*), y la iglesia y el monasterio de Santa Eulalia de Mérida. De localización más imprecisa serían la Basílica de los santos *Cosme y Damián* (en el denominado *vicus Colubris*) y la Iglesia de San Servando y San Germán (en *Quartus*), así como el Monasterio de *Santa María de Cuteclara*.

A estos habría que añadir la extensa nómina de santuarios y monasterios (de carácter eremítico) diseminados por la Campiña o *al-Sahla*: Basílica y monasterio de San Ginés (en el *vicus* de *Tarsil o Tercios*), la Iglesia de San Martín de Tours y el Monasterio de Santa Eulalia de Barcelona. Y finalmente, en la sierra, a varios kilómetros de la capital, aparecen mencionados en las obras

¹⁵ Sobre la política de “intolerancia” hacia los cristianos por parte de ‘*Abd al-Rahman* II y, fundamentalmente, de *Muhammad* I, sería interesante contextualizarla no sólo en relación con el movimiento “integrista” cristiano que dio lugar a los denominados “mártires de Córdoba” (vid *supra* nota 8), sino también en el marco de las amplias reformas políticas y fiscales emprendidas por el segundo ‘*Abd al-Rahman*, que suponen una nítida línea de ruptura respecto al sistema de pactos impuesto tras la conquista y mínimamente retocado por el “inmigrado”, y que estarían igualmente en el origen de las revueltas muladíes de la primera *fitna* (ACIÉN, 1997). En definitiva, nos encontraríamos en pleno proceso de acelerada transformación e imposición, a todos los niveles, de una nueva formación social dominante, la islámica, en detrimento de las características híbridas, y continuadoras en determinados aspectos del “feudalismo visigodo”, que había asumida la etapa anterior.

de los siglos IX y X el Monasterio de San Zoilo de *Armilat*, el Monasterio de Tábanos, el Monasterio de Peñamelaria y el Monasterio de Casas Albas¹⁶.

En el estado actual de la investigación arqueológica (Figura 1), es imposible determinar categóricamente si la distribución topográfica de los espacios funerarios cristianos está directamente relacionada con la concentración de la población en *ghetos* o barrios específicos, o si su emplazamiento depende prioritariamente de la existencia de una iglesia previa. Al menos no hay evidencias arqueológicas ni textuales de ello.

Es posible que la realidad no respondiera a un único parámetro, pero lo que sí resulta evidente es que las áreas funerarias serían las que, en última instancia, actuarían como principal elemento de cohesión social de un grupo cada vez más aculturado y minoritario en el cómputo global de la población urbana, sobre todo en momentos avanzados del siglo X en los que el proceso de islamización se encontraba ya plenamente consolidado.

Las características físicas de los enterramientos de la comunidad cristiana (Figura 2), con sus rasgos diferenciadores respecto a los islámicos, constituyen, por el momento, el principal indicador arqueológico para la definición de la cultura material mozárabe. Son escasos, aunque con una información reciente del máximo interés, los testimonios arqueológicos de este tipo de espacios funerarios. La ausencia de ajuares y la continuidad ritual (decúbito supino y orientación con los pies al este y la cabeza al oeste) y tipológica (enterramientos mayoritariamente en cistas con lajas de arenisca) dificulta en ocasiones la adscripción cronológica de algunas de estas sepulturas y su diferenciación respecto a las anteriores a 711. Tan sólo el contexto estratigráfico y los escasos testimonios epigráficos conservados permiten su adscripción de forma concluyente. La distribución de estos espacios marca, en este caso sí, una nítida separación ritual y espacial entre las necrópolis cristianas y las *maqabir* islámicas (Figura 3). Los propios textos árabes son rotundos al indicar taxativamente lo inadecuado de la presencia de enterramientos de otras confesiones¹⁷ junto a los cementerios islámicos (CASAL, 2003). En un reciente estudio (LEÓN *et alii*, 2010), avanzábamos varios modelos de ocupación de espacios funerarios cristianos en *Madinat Qurtuba*:

1. Continuidad de los espacios cementeriales surgidos en torno a los centros funerarios y/o culturales de época tardoantigua, como es el caso

¹⁶ Cfr. MOLÉNAT, 2012, con las referencias bibliográficas para cada una de ellas.

¹⁷ Cfr. E. LÉVI PROVENÇAL, *op. cit.* 1957, pp. 125-126, a propósito de los conflictos surgidos por la vecindad entre un cementerio cristiano y la *maqbarat Mut'a*.

de la necrópolis de Cercadilla, la de San Pedro, el Cortijo de Chinales o la Huerta de San Rafael.

2. A partir de un momento, que podríamos situar a mediados del siglo IX, surgen nuevas áreas de enterramiento de las comunidades *dhimmis* cordobesas, lo que parece responder a un traslado hacia posiciones más periféricas como consecuencia de la creciente expansión de los arrabales islámicos, dentro de un proceso que continuaría hasta la desaparición del Estado omeya a comienzos del s. XI.
3. Por último, determinados individuos pertenecientes a las élites mozárabes, no recibieron sepultura en estas necrópolis suburbanas, sino en *vici* o monasterios dispersos en las inmediaciones de la capital, probablemente en relación con grandes propiedades agropecuarias aún en sus manos. En esta línea apuntaría igualmente la procedencia de algunas lápidas mozárabes o referencias textuales (como la noticia aportada por Eulogio, en su *Memorialis Sanctorum*, relativa al entierro del sacerdote mártir Rodrigo en la aldea de Tercios).

Un primer ejemplo de implantación cristiana lo tendríamos con la reocupación del conjunto arquitectónico tardorromano de Cercadilla (Figura 4), que se articula en torno a tres edificios (G, M y O) del sector septentrional, datando los primeros testimonios del s. VI (HIDALGO, 2016). De las más de 150 sepulturas documentadas, la mayor parte corresponden a los siglos VIII a X, definiendo una necrópolis mozárabe aglutinada por un edificio de culto cuyo último enterramiento conocido reutiliza la lápida funeraria de una tal Cristófora, fechada en el año 983. Junto al cementerio se localiza un arrabal emiral con una intensa ocupación atestiguada por numerosos muladares y pozos negros. Los contextos cerámicos de dicho arrabal, analizados por C. Fuertes y M. González (2003), muestran unos repertorios similares a los estudiados por M. Casal en el arrabal de *Saqunda*, sin que puedan por tanto utilizarse para tratar de discernir una diferenciación entre población cristiana y musulmana (CASAL et alii, 2005).

La ocupación por un arrabal de época califal plantea la cuestión de su identificación con población cristiana o musulmana, siendo especialmente significativo que una de las viviendas está amortizando una sepultura cristiana. En todo caso, como resalta C. AILLET (2006), la mezquita de la Estación de Autobuses reflejaría de forma incontestable los progresos de la islamización también en un sector con un pasado tan palmariamente cristiano.

El segundo objeto de estudio viene definido por la Basílica de los Tres Santos (Figura 5), que el Calendario de Córdoba sitúa *in vico Turris* (*Rabad al-Burğ*). Esta basílica ha sido identificada por la tradición local, a partir de

evidencias muy parciales, con el emplazamiento de la iglesia bajomedieval de San Pedro, donde se produjo en 1575 el hallazgo de una sepultura dedicada a unos mártires. Un epígrafe (CIL II2/7, 638), de discutida cronología (según Stylow datada en los siglos V-VI y según Marfil, a partir de la traducción de Ambrosio de Morales, debería fecharse entre 1031 y 1041), y dedicado a los “santos mártires Fausto, Enero y Marcial, Zoilo y Acisclo...” sería la principal prueba para su adscripción.

En el entorno inmediato de la actual parroquia se ha localizado una necrópolis tardoantigua, y en el interior de la propia iglesia un cimacio y varios enterramientos mozárabes, presumiblemente del s. XI. Según P. MARFIL (2001), esta iglesia y su cementerio se mantendrían hasta su conversión en mezquita en época almorávide, volviendo al rito cristiano tras la conquista castellana de 1236.

Otro de los claros ejemplos de la continuidad en el uso funerario de un espacio vinculado a un edificio cristiano tardoantiguo se localiza en el denominado Cortijo de Chinales (Figura 6), en los suburbios occidentales, al sur del antiguo anfiteatro y frente a la Puerta de Almodóvar. Los hallazgos se inician a mediados del pasado siglo, con potentes estructuras murarias que parecían delimitar grandes espacios. No obstante, recientes intervenciones arqueológicas en esta zona han recuperado uno de los testimonios más antiguos de la cristianización de la topografía funeraria de los suburbios de la ciudad. Destaca un edificio con al menos dos sepulturas en su interior, y un amplio repertorio de elementos de decoración arquitectónica y de inscripciones fechables en los siglos VI y VII. Estos elementos fueron adscritos a un complejo de culto cristiano tardoantiguo, identificado por SANTOS GENER (1955) como el complejo monástico de San Acisclo. Se mantuvo en uso como cementerio cristiano tras la conquista islámica, como demuestran el conjunto de siete inscripciones funerarias fechadas entre los siglos IX y XI. La ausencia de excavaciones recientes en este sector ha impedido contar con evidencias materiales directas e *in situ* de este cementerio.

Al norte de la ciudad, a menos de una milla de la Puerta de Osario, se sitúa la conocida como Huerta de San Rafael (Figura 7), donde se han venido produciendo numerosos hallazgos arqueológicos. De esta zona proceden, entre otros, un sarcófago cristiano del siglo IV conservado en el MAECO, la inscripción paleocristiana de Victoria, datada en el siglo V, y, en especial, varios epígrafes mozárabes datados en el siglo X. En 1897 se hallaron en la denominada Casilla de la Gallega, posteriormente conocida como Huerta de San Rafael, los epitafios funerarios de las monjas *Killio*, Justa y Rufina, fechadas en

los años 936, 948 y 977. De la primera se especifica que fue abadesa de un monasterio que ha sido identificado por algunos investigadores como el de Santa Eulalia de Mérida citado en el Calendario de Córdoba (CASTEJÓN, 1981).

En todo este sector noroccidental existen numerosas evidencias de la ocupación como espacios funerarios durante la antigüedad Tardía, como los documentados en C/ Doña Berenguela o en el Vial Norte del Plan Parcial Renfe. En otros sectores suburbanos de la ciudad donde no había constancia previa de edificios de culto cristiano de época tardoantigua, se documentan a partir de un momento impreciso de época omeya avanzada.

Este es el caso del cementerio documentados al sureste de La Huerta de San Rafael, en el extremo oriental del Plan Parcial Renfe, entre las calles Huerta de la Salud y Pedroche (Figura 8), con individuos inhumados de acuerdo con el ritual cristiano y que estuvo en funcionamiento entre los siglos X y XI. En la Parcela 4.4 (Expte. P828/2004) se excavaron 41 tumbas con dos niveles, que corresponden a la tipología de enterramientos en cistas y en fosa, cubiertos con losas, con la peculiaridad de presentar algunas variaciones en la orientación general.

En la Parcela 4.6 (Expte. P392/2006) se documentaron igualmente dos fases de ocupación, la primera adscrita a época califal (siglo X e inicios del XI), y la segunda, más problemática, situada en un amplio arco cronológico entre el siglo XII y el XIV. Ambas fases responden a la misma tipología general, con cistas rectangulares y en un caso trapezoidal, y carecen de orientación fija. Los excavadores identifican este cementerio como perteneciente al arrabal de *Qut Rasah*, de probable origen mozárabe, pero que ya en el siglo X quedó englobado en el más amplio del rabad *Masyid Umm Salama*.

En la zona a levante de *Madinat Qurtuba*, junto a la Ronda del Marrubial, se han excavado dos sectores de un cementerio cristiano. El primero, entre las calles Vázquez Venegas y Poeta Solís (Expte. P752/2003), fechado en época emiral, se emplaza junto a una antigua necrópolis romana altoimperial, vinculada a una villa situada 200 m al norte (Figura 9). El segundo, entre las calles Poeta Solís y Sagunto (Expte. P773/2004), se configura en un momento indeterminado, posiblemente de la segunda mitad del s. IX, sobre el abandono de un sector alfarero datado en época emiral, el cual, a su vez, se había implantado sobre una necrópolis en uso entre los siglos III y VII (Figura 10). De este modo, se observa cómo el cementerio mozárabe se sitúa en las proximidades de una encrucijada de caminos que desde Córdoba partían hacia Mérida, Toledo y Jaén, sobre unos terrenos en los que unas instalaciones industriales emirales habían amortizado un área funeraria en uso hasta el s. VII.

En el siglo X, la periferia noroccidental del cementerio fue amortizada por casas pertenecientes a un arrabal de extensión poco precisa, presumiblemente ocupado por población cristiana, como cabría deducir de la documentación sobre el pavimento de losas de piedra de uno de los andenes perimetrales de un patio de una cruz griega enmarcada por un círculo, muy similar a las documentadas en epígrafes cristianos coevos. Por otro lado, la circunstancia de que este sector de arrabal quedara excluido en el siglo XI de la fortificación de la Axerquía, cuyo lienzo nororiental discurre a una distancia de apenas veinte metros, parece abundar en la peculiaridad de este arrabal, cuya filiación cristiana explicaría su carácter extramuros y consiguiente abandono y amortización, a diferencia de los que fueron ceñidos por la cerca contemporánea a la *fitna*.

El ritual y la tipología de las tumbas se ajustan a las características propias de las comunidades cristianas andalusíes que ya hemos visto en Cercadilla: fosas revestidas con cistas de calcarenita, de forma trapezoidal, antropomorfas con la cabecera circular y recta, con cubiertas de losas de arenisca, lajas de pizarra y tejas. Y siempre sin ajuar. El espacio funerario aparece bien organizado, con las sepulturas dispuestas por grupos, en algún caso delimitadas por muros de mampostería que parecen individualizar áreas familiares.

Una situación muy similar a la del cementerio de Ronda del Marrubial la encontramos en la zona ocupada por la antigua Residencia Sanitaria Noreña (Expte. P677/2004), situada cuatrocientos metros al oeste de Cercadilla. Aquí se excavaron 316 enterramientos pertenecientes a un cementerio de cronología emiral y rito cristiano (Figuras 11 y 12). La necrópolis estaba delimitada al norte por un muro que la separaba de un edificio de grandes dimensiones vinculado con una posible fundición del hierro y formada por dos cuerpos simétricos.

El ritual de las sepulturas es claramente cristiano, con orientación E-O, posición del difunto en decúbito supino, con brazos entrecruzados sobre el torso, depuestos en fosas simples y muy estrechas, con cubiertas de tejas, *tegulae* o mixtas, con lajas de pizarra y tejas. En dos casos la inhumación se realizó en cistas de ladrillo, y en otros dos en cistas de piedra. En algunos casos se advierte una tendencia a la concentración en lo que podría atribuirse a posibles grupos familiares.

Se trata del cementerio “mozárabe” cuantitativamente más importante de los documentados hasta ahora en los suburbios de la ciudad, con una cronología emiral que se mantiene en funcionamiento durante un periodo bastante breve. No se documentan enterramientos previos en la zona, aunque unos centenares de metros al sur, en la Fundición La Cordobesa, se localizaron numerosos ladrillos decorados, que se han puesto en relación con la probable existencia de

un edificio de culto cristiano. El cementerio pudo coexistir con un arrabal de época califal, que amortiza algunas de las tumbas más periféricas.

El momento avanzado en el que surgen los cementerios de Noreña y de Ronda del Marrubial, y la no vinculación directa con ninguna basílica, permite plantear la hipótesis de relacionar su constitución con la política represiva emprendida por *Muhammad I*, a partir de 853, respecto a la comunidad cristiana, con la orden de destruir las basílicas construidas en los arrabales de Córdoba. Esta situación, coetánea al episodio de los “mártires voluntarios”, pudo tener su reflejo en el registro funerario, al obligar a la creación de nuevas áreas funerarias en una posición aún más periférica.

Junto a los cementerios cristianos hasta ahora analizados, contamos con otros dos casos que presentan algunas dudas en cuanto a su adscripción cronológica y cultural. El primero es el localizado en la Parcela 1 del PERI SR-8 (Expte. P482/2005), junto a la actual calle Poeta Jiménez Martos, a escasos centenares de metros del cementerio cristiano ya visto en las parcelas 4.4 y 4.6 del Plan Parcial Renfe (Figura 13). Se han excavado 36 tumbas que presentan ciertas peculiaridades tipológicas: enterramientos en fosa simple, con escasos ejemplos en cista, orientados NE-SO, con los individuos en posición decúbito supino. La cronología fijada por el excavador para las tumbas es tardoislámica, y podrían ponerse en relación con el ya citado cementerio del Plan Parcial Renfe, o con un cementerio judío localizado, por la reciente aparición de ciertos testimonios epigráficos reutilizados en un sector de arrabal emiral, en la cercana zona del Zumbacón. Además, este espacio se relaciona con hallazgos documentados por Santos Gener a mediados del siglo XX en la zona conocida como Santos Pintados, considerados hoy como judíos.

El segundo se localiza en la Plaza de Andalucía, 750 m al suroeste de La Calahorra, junto a la antigua *Via Augusta* y sobre estructuras emirales que pudieron pertenecer a la periferia del arrabal de *Saqunda*, donde se dispuso una extensa necrópolis delimitada en su lado occidental por un muro de cierre (Figura 14). La excavadora (Expte. P224/2004) asignó a este conjunto una cronología genérica bajomedieval, pese a no contar con indicadores cronológicos claros. La tipología de las tumbas responde, *grosso modo*, a las características que acabamos de describir para otros cementerios “mozárabes” cordobeses: fosas simples con cubiertas bien de tejas curvas dispuestas transversalmente a la fosa, bien de *tegulae* reutilizadas, pudiendo disponer también de cubiertas mixtas (tejas y lajas de piedra). En un caso se documentó un ataúd de madera, y una de las fosas estaba revestida al interior.

Sin descartar alguna inhumación tardía, el conjunto podría adscribirse a época islámica. De ser así, cabría plantearse, como hipótesis de trabajo, la vinculación de estos enterramientos con la iglesia y el monasterio de San Cristóbal, en cuyo emplazamiento coinciden todas las fuentes, al situarlos en la orilla Sur del Guadalquivir.

Como ha sucedido, por ejemplo, con los cementerios islámicos, la aportación de nuevos enfoques en la investigación ha resultado crucial para abordar una relectura o reinterpretar en clave diferente los denominados indicadores arqueológicos. En el tema que nos ocupa, la relación de los espacios habitados por la población cristiana en la Córdoba omeya, permitiría determinar la existencia o no de una cierta cohesión social y el proceso de retroceso frente a la creciente población islamizada.

No se trata, pues, de abordar una simple reconstrucción topográfica, sino de aproximarnos a la comprensión del proceso de islamización y cómo éste afectó a los espacios de culto cristiano preexistentes y a las relaciones entre las comunidades de confesión cristiana, en franco retroceso, y la musulmana, en pleno proceso de expansión y dominio.

¿Sería posible en plena época omeya, (siglos IX y X) la coexistencia de casas o cementerios vinculados a basílicas cristianas y de arrabales de población islámica junto a sus mezquitas de barrio? Buenos ejemplos de esta situación serían los barrios situados en el entorno de la iglesia de los Tres Santos, si admitimos, como parece más o menos consensuada, su identificación con la iglesia de San Pedro, o el barrio en torno al cementerio de Cercadilla, junto a la cual se erige la mezquita califal documentada en la Estación de Autobuses. Su integración (no planificada ni exenta de problemas, sino, probablemente, todo lo contrario) en el tejido de la ciudad sería, pues, el resultado del rápido e intenso crecimiento urbanístico en los espacios suburbanos propiciado por las propias autoridades omeyas, que favoreció el proceso de islamización de la población (MURILLO *et alii*, 2004) y que acabó por hacer inevitable una coexistencia de comunidades de distinta confesión religiosa. Bien distinta sería la permisividad con la reconstrucción de sus basílicas y espacios de culto, expresamente vetada por los distintos textos jurídicos. Reflejo de esta situación bien pudieran ser las *fatwā-s*, del siglo X, en las que se establecen de forma específica las limitaciones y normas de convivencia con las comunidades cristianas (*cfr.* GARCÍA SAN JUAN, 2013; MOLÉNAT, 2013).

En este sentido, otra de las cuestiones sería la de la continuidad con respecto a los recintos de culto preexistentes, de los que quedan sólo testimonios indirectos y parciales y que debieron tener un peso decisivo en la configuración

de la ciudad en los momentos inmediatamente posteriores a la conquista. ¿Cuántos de ellos continuaron funcionando y hasta qué momento? ¿Siguieron en uso los ya existentes o se crearon nuevos espacios funerarios o cementerios cristianos? De ser así, como parece, ¿a través de qué mecanismos legales? No es casualidad, por tanto, que los únicos elementos conservados correspondan a los epígrafes funerarios y que carezcamos de elementos decorativos de época omeya.

Con la consolidación del proceso de aculturación (conversión e islamización) y el progresivo repliegue de la población cristiana remanente en los arrabales, es probable que los representantes de estas comunidades intentasen reforzar algunos elementos de cohesión social. Acaso a esta circunstancia responda la escasa, pero elocuente, información epigráfica, datable preferentemente en momentos avanzado de la presencia islámica, entre mediados del siglo X e inicios del siglo XII. Desafortunadamente, la mayoría de estos testimonios aparecen descontextualizados o reutilizados en estructuras posteriores, lo que limita las posibilidades de interpretación (CASTEJÓN, 1981).

Quizás, también, a esto pueda responder la dispersión en asentamientos periurbanos, más o menos aislados de la población islámica (de la *dār al-Islām*), donde la prohibición de construcción de iglesias no afectaba tan drásticamente como en pleno entorno urbano. De la lectura de estos indicadores arqueológicos es posible una aproximación preliminar al proceso de islamización de la población cordobesa.

Durante una primera etapa, hasta mediados del siglo IX, la población cristiana fue mayoritaria y su peso debió ser considerable, manteniendo los obispos su influencia sobre ella, como demuestra la celebración en la ciudad de un Concilio episcopal en 839. Sin embargo, será esta comunidad el objeto primordial del proceso de islamización, que en Córdoba, como capital de los emires omeyas, debió ser más temprano que en el resto de *al-Andalus*, como demostraría la dotación de mezquitas y cementerios por parte de personajes de la familia real y de la Corte a lo largo de las últimas décadas del siglo VIII y la primera mitad del IX (MURILLO *et alii*, 2004).

A raíz de las reformas acometidas por 'Abd al-Rahman II y, sobre todo, a partir de Muhammad I, en 853, se generalizará un clima de tensión social, cuya consecuencia más evidente es el movimiento integrista de martirios voluntarios. La intransigencia religiosa de almorávides y almohades terminó a la postre con las exiguas comunidades que desde el siglo XI se mantenían en territorio andalusí (MOLÉNAT, 1997 y 2002).

En definitiva, el análisis de la evolución de estas comunidades cristianas en relación con el proceso de transformación social sigue siendo una de las tareas pendientes de la investigación, a nivel general por la complejidad de las relaciones jurídicas, fiscales y culturales, y, más concretamente, por la dificultad para su correcta identificación a través del registro arqueológico convencional. Es esta patente dificultad la que debe llevarnos a diseñar nuevas estrategias de investigación, recogida y análisis de la documentación.

BIBLIOGRAFÍA

- ACIÉN, M. (1997); *Entre el feudalismo y el Islam. Umar ibn Hafsun en los historiadores, en las fuentes y en la historia*, Jaén.
- _____(2009); “Consideraciones sobre los mozárabes de al-Andalus”, *Studia Hist. H. Medieval* 27, pp. 23-36.
- AILLET, C. (2006); “Identité chrétienne à Cordoue au IX^e siècle”, en J. O. Boudon et F. Thélamon (dirs.), *Les chrétiens dans la ville*, Rome, pp. 65-77.
- _____(2008); “Introducción. La question mozárabe”, en C. Aillet, M. Penelas et Ph. Roisse, *¿Existe una identidad mozárabe? Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII)*, Madrid, Casa de Velázquez, pp. IX-XVI.
- _____(2009); “La question mozárabe. Balan historiographique et nouvelles approches”, en M. Marín (dir.), *Al-Andalus/España. Historiografía en contraste, siglos XVII-XXI*, Madrid, Casa de Velázquez, pp. 295-324.
- _____(2010); *Les mozárabes: christianisme, islamisation et arabisation en Péninsule Ibérique (IX^e-XII^e siècle)*, Madrid, Casa de Velázquez.
- _____(2013); “La formación del mozarabismo y la remodelación de la Península Ibérica”, *De Mahoma a Carlomagno. Los primeros tiempos (siglos VII-IX), XXXIX Semana de Estudios Medievales de Estella*, Pamplona, pp. 285-310.
- AZUAR, R. (2015); “De Arqueología mozárabe”, *Arqueología y Territorio Medieval* 22, pp. 121-145.
- _____(2016); “De Arqueología mozárabe. II. De sus iglesias y documentos epigráficos”, *Arqueología y Territorio Medieval* 23, pp. 75-102.
- CABALLERO, L. (2001); “La arquitectura denominada visigoda ¿es realmente tardorromana o prerrománica?”, en L. Caballero et P. Mateos (eds.),

- Visigodos y omeyas: un debate entre la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media*, Madrid, pp. 207-248.
- _____(2001); “Paleocristiano y prerrománico: continuidad e innovación en la arquitectura cristiana hispánica”, en R. Teja et J. Santos (coord.), *El cristianismo: aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania*, Vitoria, pp. 91-132.
- _____(2013); “Producciones constructivas y decorativas. Indicadores cronológico-culturales de la alta Edad Media hispánica”, *AEspA* 86, pp. 187-214.
- CABALLERO, L.; UTRERO, M. A. (2013); “El ciclo constructivo de la alta Edad media hispánica. Siglos VIII-X”, *Archeologia dell’architettura* 18, pp. 127-146.
- CAGIGAS, I. de las (1947); *Minorías étnico-religiosas de la Edad Media española. Los mozárabes*, Madrid.
- _____(1950); “Problemas de minorías y el caso de nuestro medioevo”, *Hispania* 10, pp. 506-538.
- CASAL, M. T. (2003); *Los cementerios musulmanes de Qurtuba*, Arqueología Cordobesa 9, Córdoba.
- CASAL, M. T.; MARTÍNEZ, R.; ARAQUE, M. M. (2010); “Estudio de los vertederos domésticos del arrabal de Saqunda: ganadería, alimentación y usos derivados (750-818 d.C.)”, *AnAAC* 2, pp. 143-182.
- CASTEJÓN CALDERÓN, R. (1981); “Los mozárabes del siglo VIII al X”, *BRAC* 102, pp. 221-239.
- CASTRO, A. (1948); *España en su Historia. Cristianos, moros y judíos*, Buenos Aires.
- _____(1962); *La realidad histórica de España*, México.
- _____(1990); *Los Mozárabes. Teresa la santa y otros ensayos*, Madrid.
- CHALMETA, P. (1994); *Invasión e islamización. La sumisión de Hispania y la formación de al-Andalus*, Madrid.
- EPALZA, M. de (1986); “La islamización de al-Andalus: mozárabes y neomozárabes”, *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos de Madrid* 23, pp. 171-179.
- _____(1994); “Falta de obispos y conversión al Islam de los cristianos de al-Andalus”, *Al-Qantara* 15, pp. 385-400.
- _____(1994b); “Nota bibliográfica. Mozárabes”, *Al-Qantara* 15, pp. 519-524.

- FERNÁNDEZ, A.; FIERRO, M. (2001); “Cristianos y conversos al Islam en al-Andalus bajo los omeyas. Una aproximación al proceso de islamización a través de una fuente legal andalusí del s. III/IX”, en L. Caballero y P. Mateos (eds.), *Visigodos y Omeyas, un debate entre la Antigüedad Tardía y la Edad Media*, Anejos de AEspA XXIII, Madrid, pp. 415-423.
- GARCÍA SANJUÁN, A. (2002); “El consumo de alimentos de los dhimmíes en el Islam medieval: prescripciones jurídicas y práctica social”, *HID* 29, pp. 109-146.
- _____(2013); “La formación de la doctrina malikí sobre los lugares de culto de los dimmíes”, en M. Fierro y J. Tolan (eds.), *The legal status of immi-s in the Islamic West*, pp. 131-155.
- GIL, J. (1996); “Aproximación a la literatura latina de los mozárabes”, *I Congreso Nacional de Cultura Mozárabe*, Córdoba, pp. 89-104.
- GONZÁLEZ PALENCIA, A. (1922-1930); *Los mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII*, Madrid.
- _____(1945); *Moros y cristianos en la España medieval*, Madrid.
- GLICK, T. F. (1969); “The Acculturation as an Explanatory Concept in Spanish History”, *Comparative Studies in Society and History*, 11, pp. 136-154.
- _____(1991); *Cristianos y musulmanes en la España medieval*, Madrid, Alianza, 1991.
- HERNÁNDEZ, F. J. (1999); *Historia de los que parecían árabes*.
- HIDALGO, R. (2016); “El complejo monumental de Cercadilla: las transformaciones cristianas”, *XVI Congressus Internationalis Archaeologiae Christianae. Pars I. Constantino e i Constantinidi-L’innovazione constantiniana, le sue radice e i suoi sviluppi*, Citta del Vaticano-Rome, pp. 523-550.
- LAPIEDRA, E. (1994); “Los mártires de Córdoba y la política anticristiana contemporánea en Oriente”, *Al-Qantara*, 15.2, pp. 453-464.
- LEÓN, A.; MURILLO, J. F. (2009); “El complejo civil tardoantiguo de Córdoba y su continuidad en el Alcázar Omeya”, *MM* 50, pp. 399-432.
- LEÓN, A.; CASAL, M. T. (2010); “Los cementerios de Madinat Qurtuba”, en D. Vaquerizo y J. F. Murillo (eds.), *El Anfiteatro Romano de Córdoba y su entorno urbano. Análisis arqueológico (ss. I-XIII d.C.)*, Córdoba vol. II, pp. 651-684.
- LÓPEZ ESTRADA, f. (1951); “Dos tratados de los siglos XVI y XVII sobre los mozárabes”, *Al-Andalus* 16.2, pp. 331-360.

- MANZANO, E. (2006); *Conquistadores, emires y califas. Los omeyas y la formación de al-Andalus*, Madrid.
- MARFIL, P. (2001); “Córdoba de Teodosio a Abd al-Rahman III” en L. Caballero et P. Mateos (eds.), *Visigodos y omeyas, un debate entre la Antigüedad Tardía y la Edad Media*, Anejos de AEspA XXIII, pp. 117-141.
- MENÉNDEZ PIDAL, R. (1950); *Orígenes del Español*, Madrid.
- MOLÉNAT, J. P. (1992); “Los mozárabes: un ejemplo de integración”, en L. Cardaillac et J. L. Aráutegui (eds.), *Toledo, siglos XII-XIII: musulmanes, cristianos y judíos. La sabiduría y la tolerancia*, Madrid, pp. 101-108.
- _____(1997); “Sur le rôle des Almohades dans le fin du chrestianisme local au Maghreb et en al-Andalus”, *Al-Qantara* 18, pp. 389-413.
- _____(2000); “Y a-t-il eu des mozárabes à Tolède du VIII^e au XI^e siècle?”, *Entre el Califato y la Taifa: mil años del Cristo de la Luz*, Toledo, pp. 97-106.
- _____(2002); “Chrétien d’al-Andalus ett omeyyades (VIII^e-XI^e siècles)”, en J. L. del Pino (ed.), *Al-Andalus omeya*, Córdoba, pp. 53-65.
- _____(2008); “Le fin des chrétiens arabices d’al-Andalus: mozárabes de Tolède et du Gharb au XIII^e siècle”, en C. Aillet, M. Penelas et Ph. Roisse (eds.), *¿Existe una identidad mozárabe? Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII)*, Madrid, Casa de Velázquez, pp. 287-298.
- _____(2012); “La place des chrétiens dans la Cordoue des omeyyades, d’après leurs églises (VIII^e-X^e siècles)”, *Al-Qantara* 33.1, pp. 147-168.
- _____(2013); “La fatwa sur la construction des églises à Cordoue au IV^e/X^e siècle”, en M. Fierro et J. Tolan (eds.), *The legal status of immi-s in the Islamic West*, pp. 157-165.
- MORALES, A. *et alii* (2011); “711 a.D. ¿el origen de una disyunción alimentaria?”, *Zona Arqueológica* 15, vol. 2, pp. 303-322.
- MURILLO, J. F. (2013); “Caliph al-Qurtuba: origen and developmen of the Umayyad capital of al-Andalus”, *Awraq* 7, pp. 69-88.
- MURILLO, J. F.; CASAL, M.; CASTRO, E. (2004); “Madinat Qurtuba. Aproximación al proceso de formación de la ciudad emiral y califal a partir de la información arqueológica”, *Cuadernos de Madinat al-Zahra* 5, pp. 257-290.
- MURILLO, J. F. *et alii* (2010); “La transición de la civitas clásica cristianizada a la madina islámica a través de las transformaciones operadas en las áreas suburbanas”, en D. Vaquerizo y J. F. Murillo (eds.), *El Anfiteatro Romano*

de Córdoba y su entorno urbano. Análisis arqueológico (ss. I-XIII d.C.), Córdoba vol. II, pp. 503-546.

OLSTEIN, D. A. (2006); *La Era Mozárabe. Los mozárabes de Toledo (siglos XII y XIII) en la historiografía, las fuentes y la historia*, Salamanca.

PASTOR, R. (1970); “Problèmes d’assimilation d’une minorité. Les Mozarabes de Tolède (de 1085 à la fin du XIIIe siècle)”, *Annales E.S.C.* 25.2, pp. 351-390.

_____(1975); *Del Islam al cristianismo: en las fronteras de dos formaciones económico-sociales*, Barcelona.

PEÑARROJA, L. (1993); *Cristianos bajo el Islam. Los mozárabes hasta la reconquista de Valencia*, Madrid.

_____(2011); “Cristianos en Valencia antes y después de 711: una reflexión histórica e histotigráfica”, *Debats* 113, pp. 56-67.

PÉREZ EMBID-WAMBA, F. J. (2003); “Mártires y pasionario en la Córdoba del siglo IX”, en A. García Sanjuan (coord.), *Tolerancia y convivencia étnico-religiosa en la Península Ibérica durante la Edad Media*, Huelva, pp. 125-150.

RUBIERA, M. J. (1992); “Los primeros moros conversos o el origen de la tolerancia”, en L. Cardaillac et J. L. Aráutegui (eds.), *Toledo, siglos XII-XIII: musulmanes, cristianos y judíos. La sabiduría y la tolerancia*, Madrid, pp. 109-117.

SANTOS GENER, S. de los (1955); *Memoria de las Excavaciones del Plan Nacional realizadas en Córdoba (1948-1959)*, Madrid.

UTRERO, M. A. (2006); *Iglesias tardoantiguas y altomedievales en la Península Ibérica*, Madrid.

VIGUERA, M. J. (2008); “¿Existe una identidad mozárabe? A modo de conclusión”, en C. Aillet, M. Penelas et Ph. Roisse (eds.), *¿Existe una identidad mozárabe? Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII)*, Madrid, Casa de Velázquez, pp. 299-314.

WOLF, K. B. (1988); *Christian martyrs in Muslim Spain: Eulogius of Cordoba and the making of a martyrs’ movement*, Cambridge.

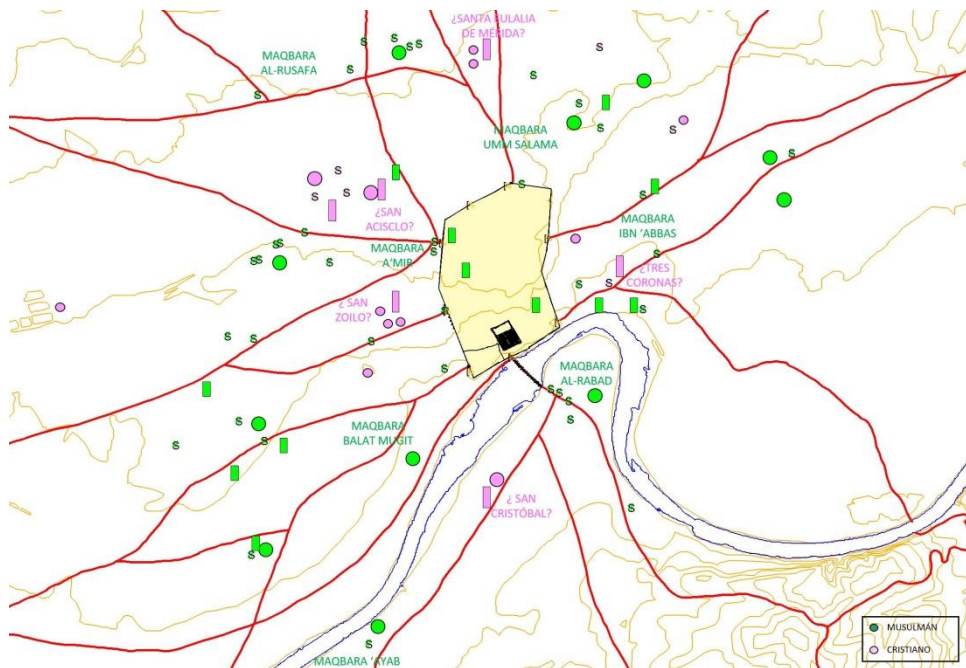


Figura 1

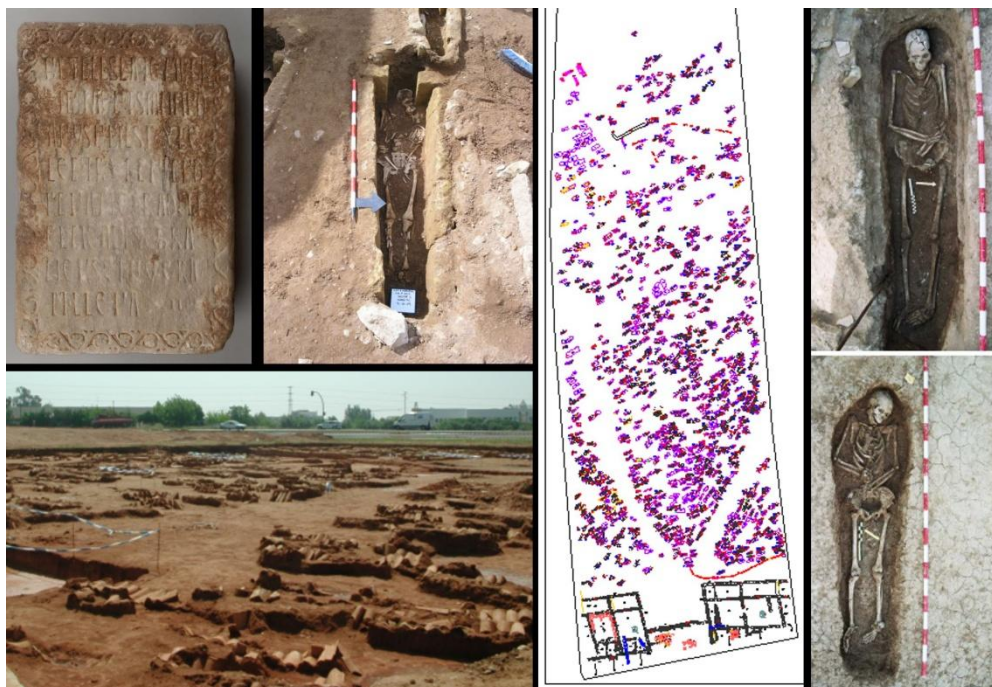


Figura 2

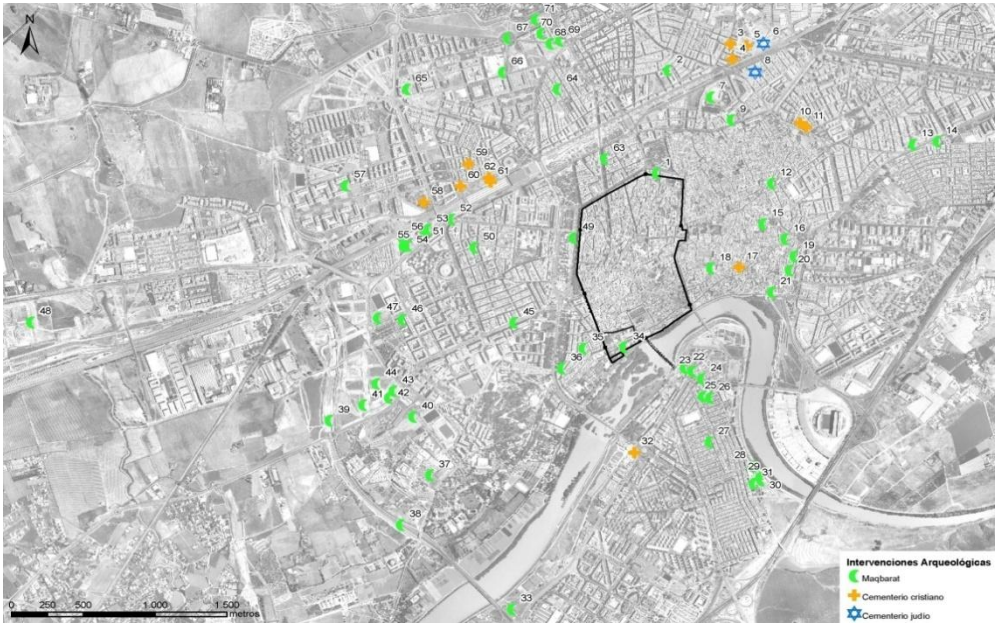


Figura 3



Figura 4

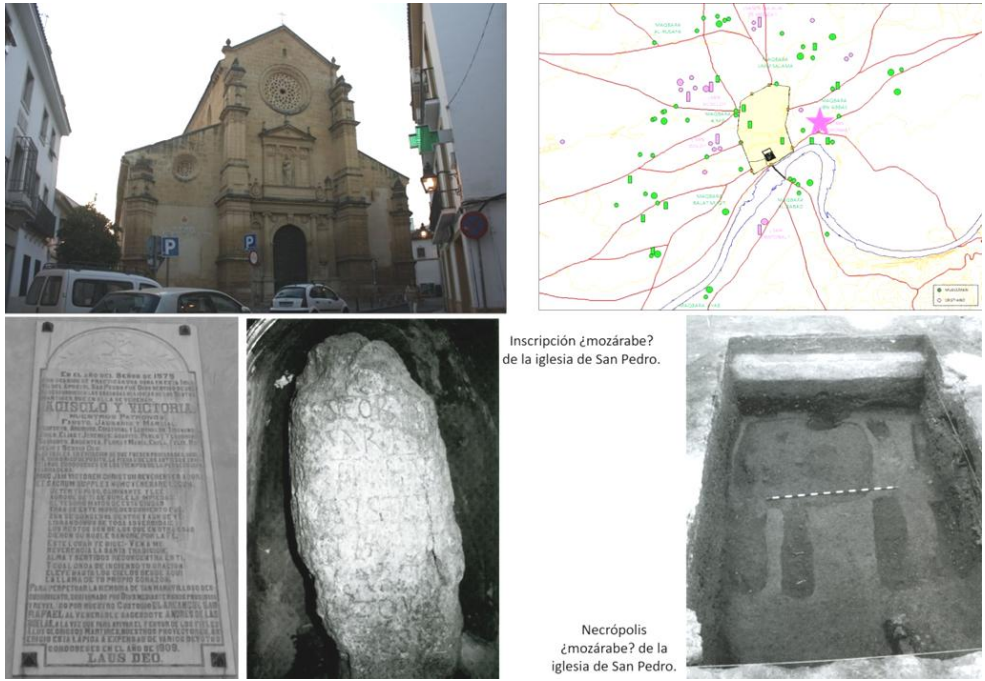


Figura 5



Figura 6

HUERTA DE SAN RAFAEL

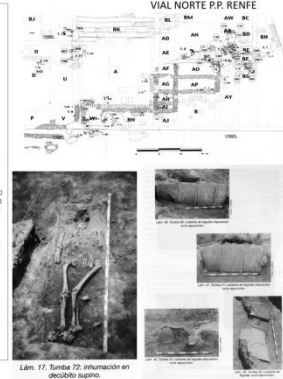
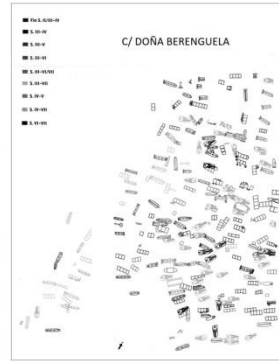
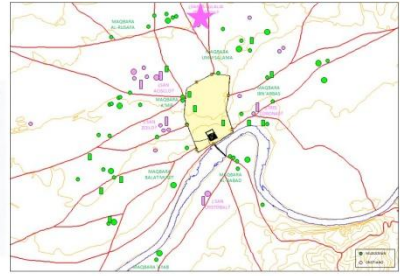
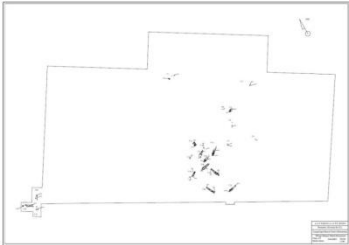
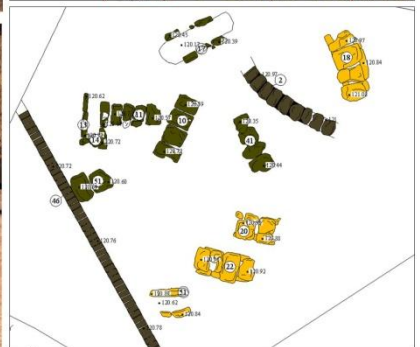
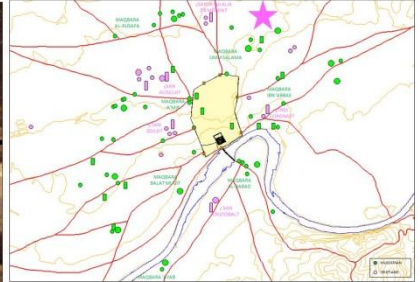


Figura 7

PARCELA 4.4 DEL PLAN PARCIAL RENFE (P828/2004).



PARCELAS 4.4 y 4.6 DEL PLAN PARCIAL RENFE.



PARCELA 4.6 DEL PLAN PARCIAL RENFE (P392/2004).

Figura 8



Figura 9



Figura 10

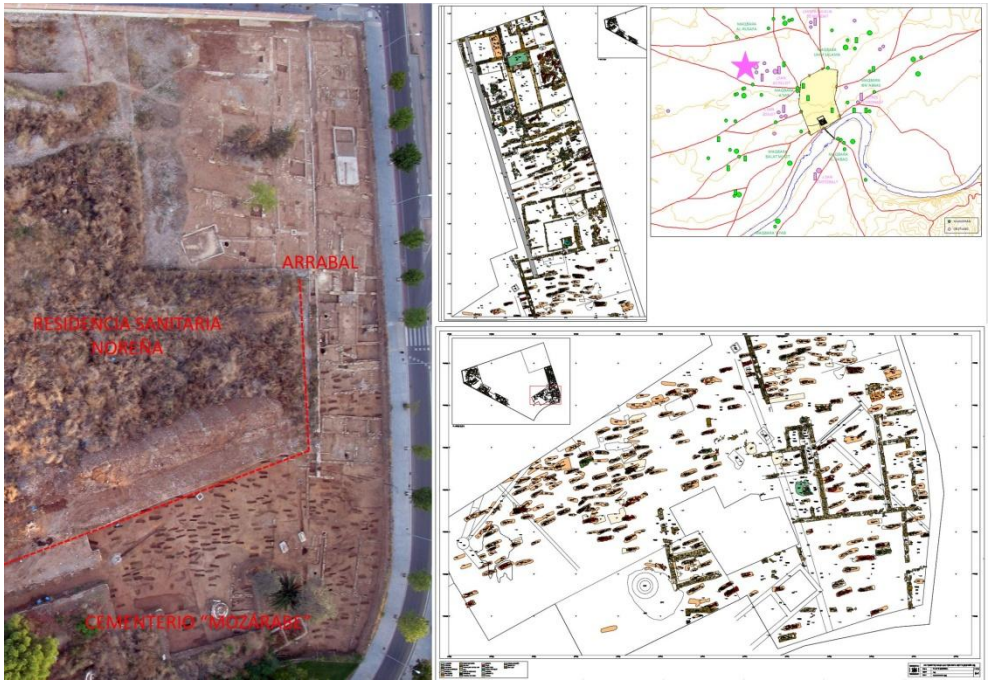


Figura 11



Figura 12



PARCELA 1 DEL PERI SR-8.

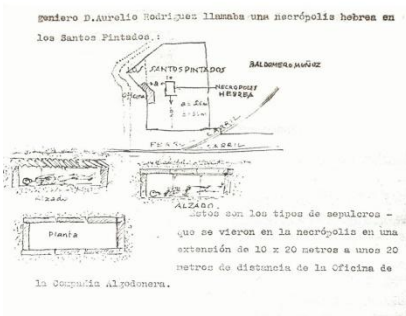
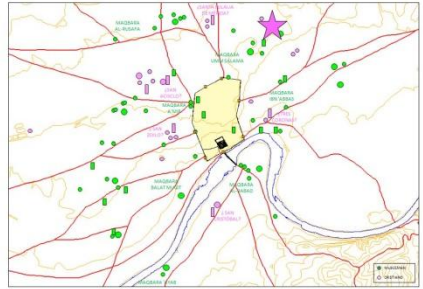
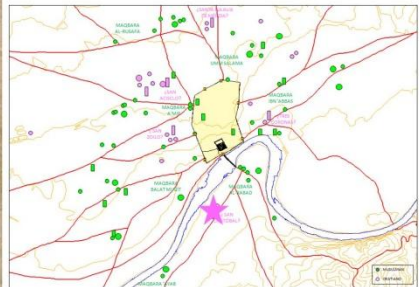


Figura 13



PLAZA DE ANDALUCÍA.

Figura 14

LA VIVIENDA CALIFAL EN LOS BARRIOS OCCIDENTALES DE CÓRDOBA

LAURA APARICIO SÁNCHEZ
Arqueóloga¹

RESUMEN

En los arrabales occidentales de Córdoba se implanta el modelo de casa-patio, utilizado con anterioridad por diferentes sociedades de la Antigüedad. Este modelo de vivienda se generalizó por los territorios por los que se extendió el Islam y fue adaptado a las necesidades de esta nueva sociedad medieval mediante las siguientes medidas: adopción del zaguán acodado, eliminación de vanos al exterior y exhaustivo control de vistas de las terrazas. Con estas soluciones arquitectónicas quedó garantizado el necesario aislamiento en el que debían vivir las mujeres del grupo familiar. En este trabajo nos centraremos en el análisis de la realidad física de la casa y de los espacios que la componen: patio, zaguán, establo y /o almacén, letrina, salón y alcoba.

PALABRAS CLAVE: Córdoba califal. Arrabales occidentales. Casa andalusí. Casa medieval. Vivienda andalusí. Casa patio.

SUMMARY:

In the western suburbs of Cordova, a courtyard house model was established, which was previously used by different societies of Antiquity. This pattern of housing was becoming gradually widespread and it was designed to meet the needs of this new medieval society, through the following measures: implementation of the angled hallway, removal of exterior openings and comprehensive view control of the terraces. With these architectural solutions the necessary isolation, in which the women of the family group had to live, was guaranteed. In this paper we will focus on the analysis of the physical reality of

¹ Grupo de Investigación HUM 128 del Plan Andaluz de Investigación (PAI) de la Junta de Andalucía, dirigido por el Prof. Ricardo Córdoba de Llave del Área de Historia Medieval de la Universidad de Córdoba.

the house and its different areas: courtyard, hallway, stable, storage room, bathroom, living room and bedroom.

KEY WORDS: Caliphal Cordova. Western suburbs. Andalusí house. Medieval house. Andalusí housing. Courtyard house.

* * *

Nuestra participación en estas XV Jornadas que organiza el Instituto de Estudios Califales viene justificada por la labor que vengo desempeñando como arqueóloga, interviniendo en el extenso patrimonio islámico de nuestra ciudad que me ha permitido desarrollar investigaciones como la que hoy nos convoca: el conocimiento de los espacios domésticos en los arrabales occidentales de la Córdoba Califal².

1. Enfoque físico y social

Citando a especialistas en la casa andalusí, como es el caso de los Dres. Julio Navarro y Pedro Jiménez: “La casa es la célula básica del tejido urbano, producto y reflejo de la sociedad de la que emana” y, para abordar su estudio y conocimiento “es necesario conocer los elementos que la componen, cómo se articulan entre ellos, cómo se relaciona la totalidad del edificio con el espacio público y comunitario que lo rodea, qué cambios y transformaciones experimentó el modelo a lo largo del tiempo y cómo se adapta a cada una de las realidades urbanas concretas en las que se implanta” (NAVARRO, JIMÉNEZ y GARRIDO, 2015: 337).

Esta perspectiva responde a un enfoque físico del espacio doméstico, es decir, su arquitectura, que no ha de desligarse de un enfoque social que tenga en cuenta el grupo humano que lo habita. Esta forma más completa de abordar el tema es la que recogen J. NAVARRO y M^a E. DÍEZ en la introducción a *La casa*

² Resultado de esta experiencia y trabajo de investigación tutelado son algunas publicaciones que recogemos en la bibliografía final, así como la participación en el Proyecto “La arquitectura residencial de *al-Andalus*: análisis tipológico, contexto urbano y sociológico, bases para la intervención patrimonial”, del Plan Nacional I+D+i HAR 2011-29963, dirigido por Julio Navarro Palazón, en el que pude profundizar sobre la hidráulica doméstica en los arrabales de la Córdoba Califal, y al que desde aquí agradezco todas sus enseñanzas desde entonces.

medieval en la Península Ibérica, publicación en la que han coordinado los trabajos de un nutrido grupo de conocedores del espacio doméstico que ofrecen indistintamente ambos enfoques, siendo el resultado una magnífica puesta al día de la casa medieval (DÍEZ y NAVARRO, 2015: 9).

En cuanto al aspecto arquitectónico, son muchos los apartados a desarrollar:

- Plantas; superficies; orientación; distribución de espacios
- Materiales y técnicas constructivas
- Modelo de casa-patio
- Casas mononucleares y polinucleares
- Definición de espacios: zaguán, letrina, establo, taller, patio, salón/alcoba ...
- Usos y funciones de los espacios
- Inserción en el parcelario
- Ocupación de los espacios públicos y comunitarios

Y atendiendo al grupo humano que lo habita, es necesario tener en cuenta la repercusión de aspectos tan importantes cómo:

- La preservación de la intimidad y del honor familiar, destacando la sobreprotección de la mujer
- La posición social de los propietarios, según el tamaño y ubicación de la parcela que ocupa la vivienda, así como del análisis de sus ajuares
- El complejo sistema de herencia en el mundo islámico, que afectará sobremanera a la partición de la vivienda. Y otros muchos.

Como se puede deducir, la complejidad y extensión del tema excede en mucho a la pretensión de esta comunicación, por lo que hemos optado por centrarnos en el tipo de vivienda que se implanta en los arrabales, la casa-patio, y en el análisis y distribución de los espacios que la conforman, de los que también desarrollaremos sus usos y funciones.

De forma previa, hacemos un breve recorrido de Córdoba en el siglo X, sin duda el período histórico de mayor relevancia de la ciudad, poniendo el acento en la creación de su amplio ensanche occidental.

2. La expansión de Córdoba en el siglo X

A partir de fines del siglo IX, y sobre todo en el X, en el Califato, las fuentes señalan un cambio sustancial en la ciudad, que ahora disfrutará de una

enorme extensión y un extraordinario esplendor (CABRERA, 1999: 111-113), especialmente bajo los reinados de los califas *Abd al-Rahman III* y *al-Hakam II*. Con ellos no sólo Córdoba sino todo *al-Andalus* goza de una auténtica prosperidad, debido al mismo tiempo a una larga estabilidad política, a un poder central preocupado por la puesta en valor del país, al carácter industrial de una población cada vez más numerosa y a los fructíferos intercambios comerciales entre regiones, sean terrestres o marítimos (TRIKI, 2001: 181), prosperidad que la capital del Califato reflejará como ninguna otra ciudad. Córdoba se convierte, entonces, en la más importante y poblada de la Europa occidental, rival de las grandes orientales de Constantinopla, Damasco o Bagdad (TORRES BALBÁS y otros, 1987: 68).

Esta transformación repercutirá en su fisonomía urbana que pasará a caracterizarse por la progresiva saturación del parcelario, propia de las ciudades que crecen dentro de su propio recinto amurallado. Se produjo una partición de las grandes viviendas fundacionales, la urbanización de los espacios ajardinados entre las propiedades, el crecimiento en altura de las viviendas, cada vez más pequeñas en cuanto a superficie, y la reducción del ancho de las calles. En efecto, el callejero sufrirá un cambio destacado y es que la subdivisión de las grandes propiedades y la construcción de los espacios verdes adyacentes, dio lugar a amplias manzanas en las que era preciso habilitar adarves para facilitar el acceso a las nuevas residencias situadas en el interior; además calles y callejones experimentaron invasiones parciales por parte de las nuevas construcciones, proceso habitual en la ciudad islámica tradicional, al amparo de una jurisprudencia que favorecía la invasión del espacio público al hacerla legalizable por prescripción adquisitiva y su tolerancia en la práctica por los poderes públicos (NAVARRO y JIMÉNEZ, 2011: 79-81).

Saturada la ciudad dentro de su muralla, se produjo un amplio ensanche urbanístico en el siglo X, materializado en un denso cinturón de carácter netamente urbano en torno al recinto murado, conformado por arrabales independientes entre sí y a la vez estrechamente subordinados al gobierno y autoridad de la *madina*. Pero este crecimiento desorbitado de la ciudad no fue arbitrario sino que se gestó de forma organizada, estimando algunos autores que pudo deberse a una planificación estatal (ACIÉN y VALLEJO, 1988; MARFIL RUÍZ, 2001: 364; CÓRDOBA DE LA LLAVE, 2008: 45).

Córdoba, en el momento de su máxima expansión, contó con 21 arrabales periféricos que, según Maqqarí carecían de murallas (TORRES BALBÁS y otros, 1987: 78) y para *Ibn Bashkwal* se encontraban lejanos de la ciudad amurallada (CABRERA, 1994: 117). Las fuentes ubican buena parte de estos arrabales en las

proximidades de las almunias. Estas fincas rurales pertenecían a los emires y califas y a las grandes familias aristocráticas³, se extendía alrededor de Córdoba y estaban constituidas por tierras agrícolas. Las más nombradas son: *al-Rusafa*, al oeste, con *Abd al-Rahman I* y *al-Na'ura*, en la orilla derecha del Guadalquivir, con *Abd al-Rahman III* (TRIKI, 2001: 185). Pero también, los arrabales se ubicaron en zonas ya ocupadas con otros usos, como era el caso de los cementerios. Éstos, siguiendo la tradicional disposición de los cementerios preislámicos se encontraban en zonas periurbanas, sobre todo junto a las puertas y vías de acceso a la *Madina*. Áreas que conforme crecieron los barrios fueron siendo reubicadas o amortizadas (MARFIL RUÍZ, 2001: 371).

En cuanto a los arrabales occidentales, los más numerosos y poblados (CABRERA, 1999: 115), jugó un importante papel la construcción de *Madinat al-Zahra*. La ciudad palatina fue concebida como una nueva sede de la gobernación y representación del estado califal, siendo el proyecto urbano y arquitectónico de mayor envergadura del Estado califal (VALLEJO, 2001: 386; 2004: 53-62). A partir de entonces, el territorio existente entre *Madinat al-Zahra* y *Qurtuba* sufrió un importante proceso urbanizador. El cordobés del siglo XII, *Ibn Bashkwal*, hace una relación de los nueve arrabales que componían este ensanche occidental (*al-chiha al-Garbiyya*): Los Pasteleros (*al-Raqqaqin*); *Hawanit al-Rihan*; Palacio de Mugit (*Balat Mugit*); Mezquita de Shifa (*Maschid al-Shifa*); Mezquita de Masrur (*Maschid Masrur*); Mezquita al Kahf (*Maschid al-Kahf*); Mezquita al-Rawda (*Maschid al-Rawda*); *Hamman al-Ibiri*, y *al-Sichn al-Qadim* (CABRERA, 1994: 117).

Pero este momento de máximo esplendor de Córdoba duró poco más de un siglo que acabó con la guerra civil o *fitna* (1009-1031), experimentando la ciudad un retroceso evidente. Los años anárquicos que siguieron a la época de los dictadores amiríes trajeron numerosas conmociones a la ciudad y, en 1013, la propia *madina* fue arrasada, a excepción de su barrio oriental. En cuanto al grado final de despoblamiento fue muy importante pero quizás no alcanzó la exageración que algunos autores árabes hablan (CABRERA, 1994: 128). Por un tiempo quedará como decaída capital de la taifa de los *Banu Yahwar*, hasta que fue anexionada por Sevilla, entre 1070-1075, y definitivamente desde 1078 (MAZZOLI GUINTARD, 2001: 95).

³ El territorio inmediato a la medina cordobesa, en el momento de la conquista, se encontraba controlado por la oligarquía visigoda. Sus palacios rurales debieron ser ocupados por los nuevos gobernantes, quienes las convertirían en almunias. Éstas, siguiendo la tradición tardorromana, consistirían en una casa de campo con una zona de explotación agrícola” (MARFIL, 2001: 368).

En las dos últimas décadas, la destacada expansión urbanística de Córdoba sobre su periferia inmediata, ocupada por explotaciones agropecuarias, ha permitido documentar buena parte del espectacular ensanche occidental acaecido durante el siglo X, siendo lo más novedoso la existencia de un plan previo de ordenación del territorio, con calles de riguroso trazado rectilíneo y cardinal que ordenan el espacio y las comunicaciones⁴. Como contrapunto, contrasta el rudimentario sistema de saneamiento con el que se dotó a estos pequeños núcleos urbanos, una red primaria de atarjeas, superficiales o subterráneas, y de pozos ciegos, si bien denotan una preocupación higiénico-sanitaria (APARICIO, 2008b: 29 y 32). En cuanto a las viviendas, organizadas en manzanas, suelen ser de planta regular, rectangular o cuadrada⁵; de una sola planta⁶ con cubiertas a un agua y con superficies que oscilan entre 24 m² y 200 m², siendo escasas las que superan los 200 m². Destacan además por la regularidad de la disposición de los espacios que se organizan alrededor del patio en dos, tres o cuatro crujías (CASTRO, 2005: 103; APARICIO, 2008: 186 y 2008a: 30; CÓRDOBA DE LA LLAVE, 2008: 41-45; CAMACHO, HARO y PÉREZ, 2009: 1109-1113; CAMACHO, HARO, LARA y PÉREZ, 2009: 1150). Por otra parte, respecto a esta organización espacial, es reseñable que el porcentaje más alto de las viviendas responden al que en un estudio hemos denominado como: Tipo 1, longitudinal y tripartita, siendo las casas de planta rectangular, con dos crujías y desarrollo longitudinal, ocupando el patio el centro y las crujías los extremos⁷

⁴ Ejemplos cercanos de urbanismo ortogonal en ciudades islámicas los hallamos en Vascos (Toledo) y en Bayyana-Pechina (Almería), cuyas viviendas se agrupan en manzanas delimitadas por calles de trazado rectilíneo, respondiendo la trama urbana a una estructura claramente ortogonal (CASTILLO GALDEANO y MARTÍNEZ MADRID, 1990: 111-112; IZQUIERDO BENITO, 1990), o en Saltés (Huelva) con una trama ortogonal relativamente uniforme que parece seguir un proyecto preestablecido que habría impuesto la orientación y el trazado de los principales ejes de comunicación, siendo la calle anterior a la casa (BAZZANA, A. y BEDIA GARCÍA, 1993: 30).

⁵ Excepcionalmente, aparecen viviendas de planta irregular que suelen tener origen en la ocupación parcial de espacios públicos o comunitarios como son calles o adarves.

⁶ No hay indicios suficientes que avalen la existencia de una segunda planta en las viviendas documentadas. Algunos elementos de difícil adscripción se han querido relacionar con sistemas de acceso a estos cuerpos superiores, azotea o un segundo piso, como pueden ser escaleras, pilares o mástiles o con sus sistemas de desagüe, como el atañor vertical de la Casa 85 de la Manzana J del P.P. E-1.1 (PGOU Córdoba) que, embutido en el muro de fachada de la casa, debió de servir para la evacuación del agua de lluvia acumulada en la azotea (APARICIO, 2008b: 255).

⁷ APARICIO, 2008a: 31 y 2010: 186. En un estudio realizado sobre las viviendas del arrabal localizado en el solar que hoy ocupa la actual Piscina Municipal de Poniente, se ha

(Figura 2). Estas casas se adosan unas a otras compartiendo sus medianeras⁸ y la organización de los espacios (Figura 29)⁹.

3. El modelo de casa-patio

El modelo de casa con patio, muy extendido en el mundo helenístico-romano, es el tipo más común utilizado en la vivienda andalusí y así sucede en los arrabales cordobeses. La causa se encuentra en su fácil adaptación a las regiones de clima cálido y seco, como fue el caso de las conquistadas por el Islam (ORIHUELA, 2007: 299-300), de condiciones climáticas duras, con exceso de insolación y temperaturas altas durante el día, siendo este tipo de vivienda el que permitía sacar el mejor partido a las condiciones térmicas naturales del lugar. Tiene, por tanto, una función bioclimática, al favorecer la regulación de la temperatura de forma natural. Acumula bolsas de aire fresco durante la noche que retrasa los efectos del calor diurno. La instalación en él de fuentes, albercas, jardines, potenciaba además la humedad y en consecuencia su refrigeración (GARCÍA PULIDO, 2015: 229, 231, 250, 251, 262).

No obstante, el modelo fue sometido a medidas y soluciones constructivas tendentes a intensificar la intimidad y controlar las dependencias destinadas a contacto con el exterior. En ese sentido destaca la incorporación de los zaguanes en recodo y la eliminación de aberturas a la calle (NAVARRO, JIMÉNEZ y GARRIDO, 2015, 340). El celo por la intimidad, característico de las sociedades islámicas, repercutirá en la fisonomía exterior la casa, con fachadas austeras de forma que no se exhiba ni se haga alarde de la condición social o económica, que podría ofender al vecino, lo que originará un caserío indiferente, sin apenas distinción (CHUECA GOITIA, 1980: 81). Por otro lado, dentro de esta importancia de la “privacidad doméstica”, se ha de incidir en el caso concreto de la mujer, pues es en la casa dónde se custodia su honor, situación que no sólo tuvo reflejo en las fachadas, zaguanes y medianeras sino que afectó también al uso de los espacios de la casa, siendo más restringido en la mujer (NAVARRO y DíEZ, 2015:

designado a este tipo de vivienda como Grupo 1 (CÁNOVAS, CASTRO y MORENO, 2008: 214-215).

⁸ Según el Profeta, Mahoma, el dueño de un muro divisorio está obligado a conceder gratuitamente la medianería a quien pretenda construir junto a ella, recomendación que se siguió en al-Andalus, al menos en el califato Omeya, concediéndole al vecino el uso y disfrute de la medianera de buena voluntad (CARMONA, 2015: 210-211).

⁹ R. CÓRDOBA DE LA LLAVE las define como “viviendas adosadas”, estimando que es el modelo más interesante de los documentados en los arrabales occidentales (2008, 41, 43).

10). No obstante, la movilidad estaría también relacionada con el desarrollo de las actividades domésticas dentro de la casa y la estacionalidad (ORIHUELA, 2007: 328).

Esta defensa a ultranza de lo privado, obligará a organizar la vida doméstica en torno al patio de la casa (CHUECA GOITIA, 1980: 12-13). El patio se hace pues indispensable como lugar de esparcimiento, especialmente para mujeres y niños. Este espacio abierto, aunque encerrado entre tapias altas, permitirá gozar de las bondades de la vida al aire libre sin renunciar a la privacidad, sustituyendo al desahogo de la calle (TORRES BALBÁS y otros, 1987: 93)¹⁰. Para ello, la casa-patio se adapta a estas necesidades, surgiendo un modelo muy homogéneo en el que la disposición de las crujías en torno al patio preserva la intimidad, pues de éste reciben la luz y ventilación, no siendo necesario la apertura de vanos al exterior, salvo el necesario acceso a la vivienda (Figura 1).

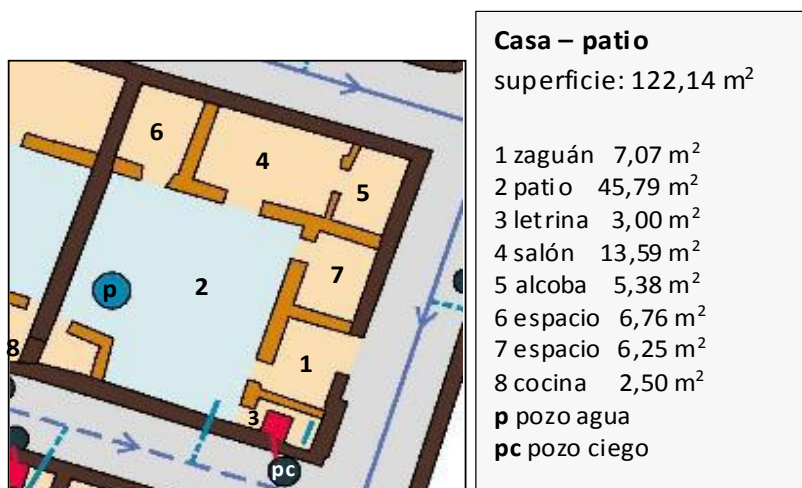


Figura 1. Modelo de casa-patio con zaguán en recodo. Distribución de los espacios domésticos. Arrabal de la Huerta de Santa Isabel (Casa 91, Manzana J P. P. E-1.1 PGOU Córdoba).

¹⁰ Este concepto de la vida urbana islámica es totalmente distinto al de la cristiana. Para las gentes de Occidente las calles son como prolongación de la propia vivienda; a ellas salen con frecuencia los vecinos de las casas inmediatas a disfrutar del sol, del aire y del trato humano y, en consonancia con esa actitud, en las fachadas se abren numerosos huecos que permiten contemplar el trasiego urbano. (TORRES BALBÁS y otros, 1987: 93).

4. LOS ESPACIOS DOMÉSTICOS

Repasamos los diferentes espacios domésticos que conforman la vivienda con independencia de que todos se incluyan en ellas. De hecho, en buena parte no hallamos un espacio diferenciado para la cocina o la realización de las abluciones, como sería el baño, el último de presencia muy excepcional. Otro tanto ocurre con los pórticos, muy escasos y siempre relacionados con viviendas de grandes dimensiones.

El material gráfico que se incluye en este artículo procede en su totalidad de tres arrabales localizados en intervenciones arqueológicas que hemos tenido la oportunidad de dirigir:

-Manzanas I¹¹ y J del Plan Parcial E-1.1 del PGOU de Córdoba. Arrabal de la Huerta de Santa Isabel, con 128 casas documentadas

-PERI 9-A del PGOU de Córdoba. Arrabal de El Fontanar, con 12 viviendas y

-C/ Joaquín Sama Naharro, de Córdoba. Arrabal de la C/ J. Sama Naharro, con 43 casas.

La planimetría que presentamos ha sido realizada en su totalidad por Ángela Aparicio Ledesma, a quién mostramos nuestro agradecimiento por todo el tiempo dedicado.

4.1. *El zaguán*

El zaguán “es el espacio de transición entre lo exterior, público o comunitario y lo interior, privado” (NAVARRO, JIMÉNEZ y GARRIDO, 2015: 351). El acceso desde el exterior se suele hacer en recodo o al menos procurando evitar que el vano abierto en la fachada de la vivienda esté alineado con el que da acceso al patio¹², impidiendo así la visión directa del patio desde el exterior (Figuras 2 y 3). No obstante, no siempre ocurre así, de forma que encontramos vanos alineados, siendo la razón las reducidas dimensiones del zaguán, en consonancia con la superficie poco holgada de la vivienda (Figura 2).

¹¹ Parcelas 29, 30 y 31.

¹² En las fuentes jurídicas existen prescripciones relacionadas con la ubicación del zaguán: situación de los vanos; de tiendas frente a las entradas de las casas; construcción de pisos altos y alminares desde los que se puedan observar patios cercanos, etc. (NAVARRO, JIMÉNEZ y GARRIDO, 2015: 372).

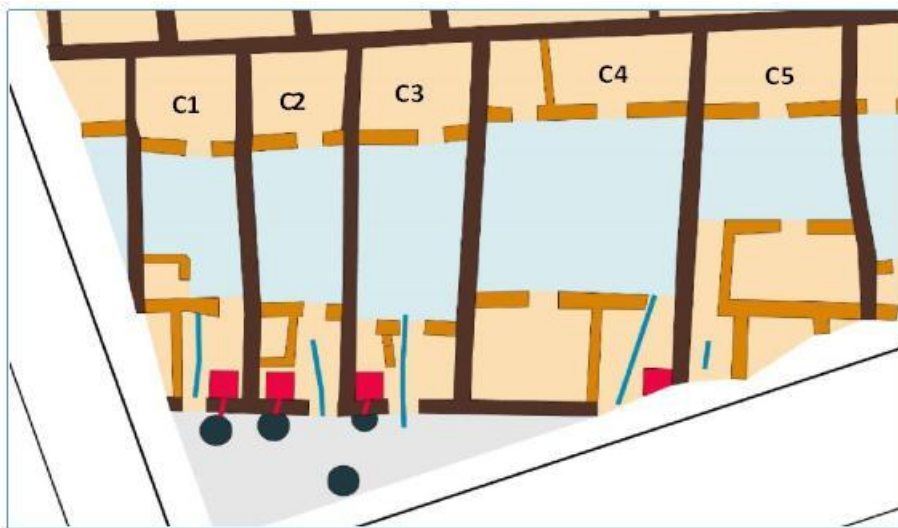


Figura 2. Diferentes zaguanes: con vanos no alineados, casas 1 y 4; alineados, casas 2 y 3, y zaguán muy alargado, casa 5. Destacar de las casas 1, 2, 3 y 4 que responden al tipo de vivienda más común de estos arrabales, de planta rectangular con el patio en el centro y las dos crujeas situadas en los extremos (Manzana I, P. P. E-1.1 PGOU Córdoba).

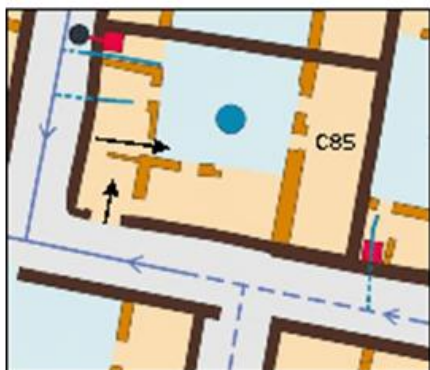


Figura 3. Zaguán en recodo, casa 85 de la Manzana J del arrabal de la Huerta de Santa Isabel (P. P. E-1.1 PGOU Córdoba).

Este espacio se sitúa en el primer cuerpo de la casa y es el menos privado. El tamaño difiere y suele estar unido a las dimensiones de la vivienda aunque en general, es de superficie reducida -no sobrepasando los 10 m²-. Suele estar pavimentado con lajas de pizarra, losas de calcarenita, cantos de río o gravas

(RUÍZ, 2005: 66; APARICIO y RIQUELME, 2008: 98; APARICIO, 2010: 194)¹³. En algunas de las viviendas presenta además un banco de obra como en la casa 5 del arrabal de Cercadilla (CASTRO, 2005: 120) o en la casa 2 del arrabal de la Huerta de Santa Isabel (APARICIO y RIQUELME, 2008: 98) que servían para acomodar a los visitantes en su espera (NAVARRO, JIMÉNEZ y GARRIDO, 2015: 351). De planta rectangular puede adoptar formas extremadamente alargadas, como en el caso de la casa 5 de la figura 2, debido a la yuxtaposición de espacios en la primera crujía.

El zaguán tiene varios usos o funciones¹⁴:

1- Al ser la pieza de la casa de transición entre lo exterior e interior, contribuyen a aislarla del exterior, procurando evitar la visión directa del patio desde la calle.

2- Es un lugar de espera para ciertos visitantes, antes de pasar al interior de la casa, o bien de recepción, cuando se les atendía allí. En el segundo caso, los varones también podían llevar a cabo sus relaciones clientelares y comerciales.

3- Sirve de distribuidor hacia otras dependencias, caso de la letrina o el establo.

Por otro lado y favorecido por la ubicación de sus dos vanos, bajo su piso o pavimento suelen circular canalillos de desagüe que conducen el agua sobrante desde los patios hacia la calle (CAMACHO, 2002: 125; CÓRDOBA DE LA LLAVE, 2008: 41; APARICIO, 2010: 194). Al interrumpirse en los vanos los muros que definen la crujía recayente a la fachada de la vivienda, permiten la instalación de estas estructuras hidráulicas (Casas 2, 3 y 4 de la figura 2. Casa 28 de la figura 8).

4.2. La letrina

Se sitúa junto al zaguán, lo más cerca posible de la calle, para reducir la distancia entre la letrina y el pozo ciego. El acceso se hacía desde el propio zaguán o desde el patio, espacios ambos que permitían la ventilación de la estancia. Se procuraba una entrada en recodo para protegerla de las miradas ajenas (REKLAITYTE, 2015: 271).

¹³ Un análisis más pormenorizado de los tipos de pavimentos lo hallamos en C. CAMACHO: "Estudio sobre pavimentación en la vivienda del siglo X", *Arte, Arqueología e Historia* 15, Córdoba, 2008: 222-223.

¹⁴ Las funciones que recogemos están muy bien definidas en: NAVARRO, JIMÉNEZ y GARRIDO, 2015: 351.

En el caso de los arrabales, las letrinas ocupan un pequeño espacio de unos 3 m² de superficie que suele localizarse en el primer cuerpo de la casa, junto al zaguán, por los motivos expuestos¹⁵ (Figura 4). Se sitúan de forma perpendicular al muro de fachada, que atraviesan con unos canales de piedra labrada o de tejas, causando en ocasiones su deterioro y vierten de forma directa a pozos ciegos abiertos en la calle. Éstos, de escasa profundidad pues eran vaciados con frecuencia por los poceros, quedan por debajo del piso de la calle y se cubrían con losas de calcaretina o grandes lajas de pizarra, evitando su insalubridad. Son excepcionales los casos en los que las letrinas aparecen en otros lugares de la vivienda, como en las casas 12, 74 y 85 de la Manzana J y la casa 16 de la Manzana I del arrabal de la huerta de Santa Isabel (P.P. E-1.1 PGOU), situadas en crujías laterales al patio alejadas de la principal con fachada a la calle (APARICIO, 2008b: 244-246). En la figura 5 recogemos uno de estos casos, la letrina de la casa 74, de 3,17 m², siendo la superficie total de la casa 96,95 m².

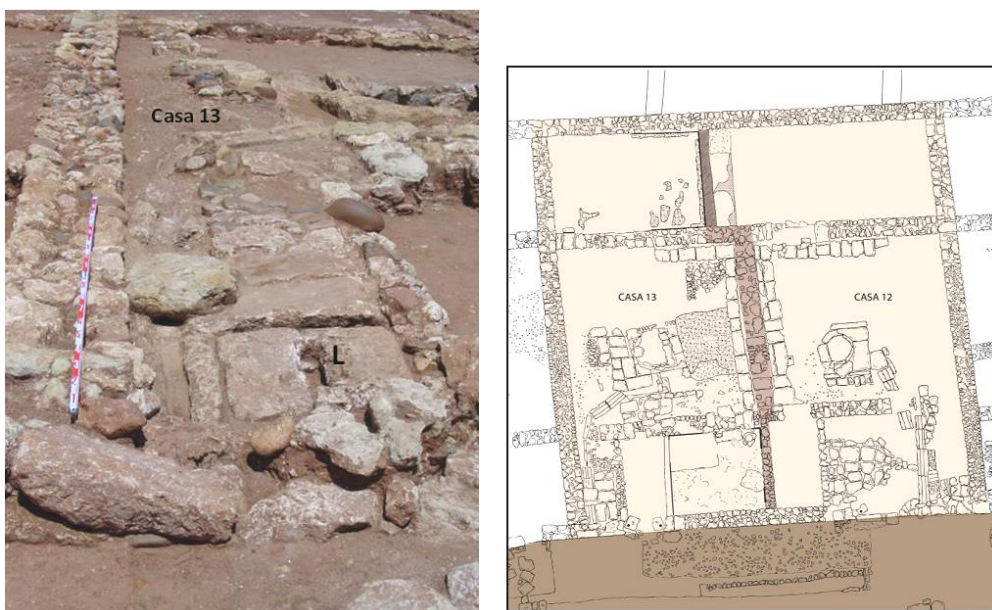


Figura 4. Letrinas situadas en la crujía principal de la vivienda junto al zaguán, casas 12 y 13 de la Manzana I del arrabal de la Huerta de Santa Isabel (P. P. E-1.1 PGOU Córdoba). Detalle de la letrina de losas de calcarenita de la casa 13 (L).

¹⁵ Cada casa cuenta con una letrina, siendo muy excepcional los casos de dos letrinas (Casa 16 de la Manzana J y casa 28 de la Manzana I, P.P. E-1.1. PGOU Córdoba (APARICIO, 2008b: 244).

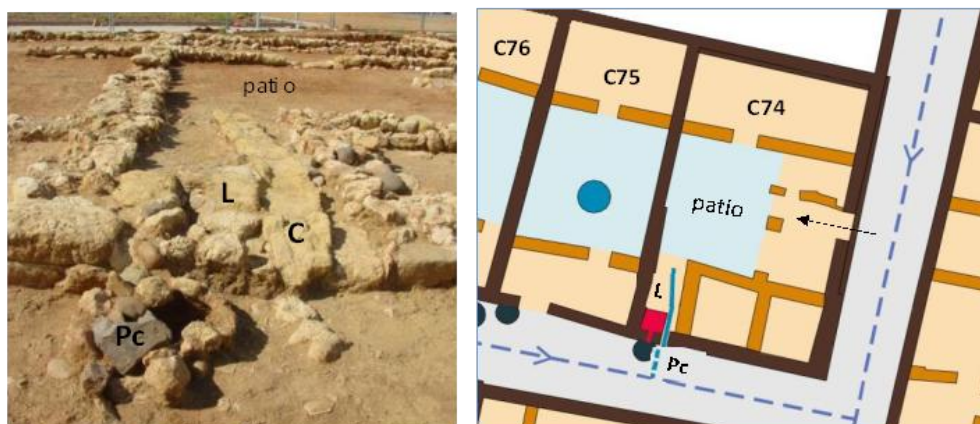


Figura 5. Letrina situada en la crujía sur de la vivienda, alejada del zaguán, de la casa 74 de la Manzana J del arrabal de la Huerta de Santa Isabel (P. P. E-1.1 PGOU Córdoba). Detalle de la letrina (L) que vierte al pozo ciego abierto en la calle (Pc). Junto a ella un canalillo de desagüe procedente del patio (C).

Este sistema de evacuación en el que la letrina derrama al pozo ciego y no a una cloaca o atarjea, donde sí lo hacen los canalillos que recogen las aguas pluviales y residuales procedentes de la lluvia caída en el patio y de las labores domésticas, se conoce como evacuación diferenciada. Frente a ésta, la evacuación conjunta supone un único sistema de saneamiento subterráneo en los que vierten indistintamente todos los excedentes hídricos de la casa y que necesitaría de un mayor aporte de agua para el arrastre de los sedimentos (NAVARRO y JIMÉNEZ, 2010: 218-232). En los arrabales occidentales, la evacuación diferenciada es la más documentada como se puede observar en las distintas imágenes que recoge este artículo (Figuras 2 a 7).

El acceso a la letrina se hacía desde el propio zaguán o desde el patio, en el segundo caso favoreciendo la intimidad de esta pieza. Suelen estar sobreelevadas respecto al piso de la estancia para facilitar la evacuación de los desechos fecales. En cuanto a las tipologías documentadas (Figura 6) son la que siguen:

- Dos losas rectangulares de calcarenita, paralelas y afrontadas, tallándose en las caras yuxtapuestas un canal central para la evacuación; o bien separadas quedando el espacio resultante como canal. De media, sus medidas son 0,60 x 0,30 x 0,13 m¹⁶.

¹⁶ De mayores dimensiones contamos con las de las casas 8 y 68 de la Manzana J del arrabal de la Huerta de Santa Isabel, 0,93 x 0,74 x 0,12 m y 0,86 x 0,75 x 0,15 m respectivamente.

- Paredes fabricadas con sillarejos, ripios y otros. Son más rudimentarias y suelen colocar tejas en el fondo del canal interior.
- Losas de calcarenita paralelas en posición horizontal, cerradas en su cabecera con un sillarejo u otros.
- Losas de calcarenita paralelas y en posición vertical formando un canal interior.



Figura 6. Tipos de letrinas (L). Dos losas de calcarenita con canal tallado, casa 8 Manzana J. Dos losas con sillarejo cerrando la cabecera, casa 3 Manzana I. Losas de barro cocido, casa 25 Manzana I. Rudimentaria: casa 17 Manzana I (Arrabal de la Huerta de Santa Isabel, P.P. E-1.1 PGOU Córdoba).

También pueden contar con un pavimento que las precede o rodea. En su mayoría están formados por losas de calcarenita, siendo un ejemplo la de la casa 35 de la Manzana J del arrabal de la Huerta de Santa Isabel, de 3,13 m² de superficie (Figura 7). También hallamos algún caso con baldosas de barro cocido, como la letrina de la casa 26 del arrabal de la C/ J. Sama Naharro, de

1,82 m² de superficie (Figura 7) o lajas de pizarra¹⁷, siendo otros muy rudimentarios, a base de sillarejos, cantos de río y otros.

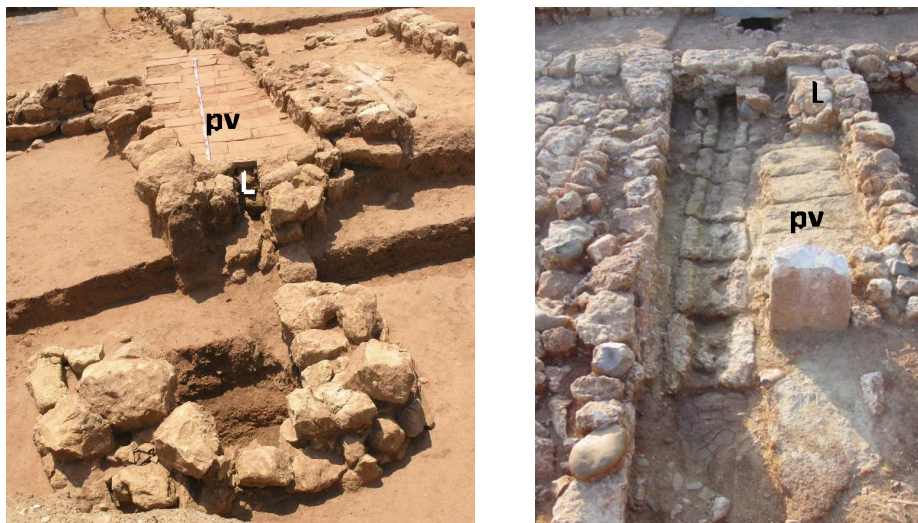


Figura 7. Letrinas (L) con pavimentos (pv). Letrina con pavimento de baldosas de barro cocido, casa 26 del arrabal de la C/ J. Sama Naharro. Letrina con pavimento de losas de calcarenita, casa 35 Manzana I del arrabal de la Huerta de Santa Isabel.

4.3. El establo

Los establos, cuando existían, tenían entrada independiente desde el exterior o desde el zaguán, pero no a través del patio, de forma que se restringiera al máximo el tránsito de los animales en la vivienda (ORIHUELA, 2007, 328-329). Estos espacios, en los que se daría cobijo a las bestias y aperos agrícolas, son difíciles de identificar si no se han conservado los pesebres de los animales, por otro lado, no siempre obligados. En el poblado de Siyasa (Murcia) la presencia de los establos es generalizada, argumentándose el carácter rural de su población y que sus habitantes eran mayoritariamente campesinos, a lo que se une el necesario uso de caballerías para el transporte humano (NAVARRO y JIMÉNEZ, 2007: 217-220, figuras 138-141). En los arrabales occidentales la

¹⁷ Ejemplos de esta gran variedad se recogen en varios trabajos dedicados a las redes hidráulicas en los arrabales califales (APARICIO, 2008b, 244-246, láminas 39 a 53; VÁZQUEZ, 2010: 649-651, figura 345 y VÁZQUEZ, 2013: 35-47, figuras 3 a 20) así como a su pavimentación (CAMACHO, 2008: 224). Y para una visión de conjunto del agua en Córdoba se ha de tener en cuenta PIZARRO, 2014.

presencia de útiles de labranza, como en las casas 12, 16 y 45 de la Manzana J del arrabal de la Huerta de Santa Isabel (Figura 9) nos indicarían al menos que sus habitantes podían dedicarse a estas tareas o bien disponían de sus propias huertas, como en el caso de la vivienda 99 de este arrabal, una casa de superficie considerable que debió de contar con un espacio extenso destinado a huerta, a juzgar por su gran pozo de noria (APARICIO, 2008b: 240, lámina 17).

Como ejemplos de establos recogemos los de las casas 5, 17 y 25 del arrabal de Cercadillas, conservándose en los dos primeros unas estructuras que se han identificado como pesebres (CASTRO, 2005: 124) y el establo de la casa 1 del arrabal de la “Huerta de San Pedro”, pavimentado con losas de caliza micrítica a excepción de un pequeño espacio que podría estar reservado para las pesebreras (CÓRDOBA DE LA LLAVE, 2008: 42 y 44, figuras 2 y 5). Otros tipos de pavimentos los hallamos en el arrabal Yacimiento Carretera del Aeropuerto (Ronda Oeste de Córdoba): de pequeños mampuestos, grava y cantos de río de pequeño y mediano tamaño en los establos de las viviendas 4, 16, 35, 36, 52, 53, 58, 65, 66, 76, 79 y 81 y de lajas de piedra en los correspondientes a las viviendas 17, 73, 78 y 80 (CAMACHO, HARO, LARA y PÉREZ, 2009: 1150). En el arrabal de la Huerta de Santa Isabel (Manzanas I y J del P.P. E-1.1 PGOU), hemos reconocido como establos y/o almacén de aperos de labranza los existentes en las casas 12, 13, 16, 28, 43 y 87¹⁸ de la Manzana J. En la figura 8 recogemos el establo de la casa 28, de 6,67 m², con acceso independiente desde la calle (esta casa tiene 103,46 m²).



Figura 8. Establo con acceso independiente desde la calle, casa 28 de la Manzana J del arrabal de la Huerta de Santa Isabel. La superficie de la vivienda es de 103,46 m² y la del establo 6,67 m² (P. P. E-1.1 PGOU Córdoba).

¹⁸ En las casas 43 y 87 disponen de un acceso desde la calle a la vez que están comunicadas con el zaguán.



Figura 9. Diferentes aperos agrícolas hallados en las casas 12, 16 y 45 del arrabal de la Huerta de Santa Isabel (Manzana J, P. P. E-1.1 PGOU Córdoba) Fotografía: A. Holgado.

4.4. La cocina y la despensa

Este espacio puede ocupar una pieza de la vivienda o una parte del patio y suele contar con el hogar, la alacena y un poyo. El hogar, de planta rectangular y con cabecera absidal, está rehundido y suele presentar suelo; en la alacena se almacenaban los utensilios y en el poyo se realizaban las actividades culinarias (NAVARRO, JIMÉNEZ y GARRIDO, 2015, 358-361). Cuando no se dispone de cocina, la elaboración de los alimentos se realiza en el patio alrededor de un hogar (DELAIGUE; EL-HRAIKI, 2015: 177).

En los arrabales, la existencia de cenizas en zonas de los patios y la presencia de hogares portátiles -anafes- con relativa frecuencia, inclina a concluir que la elaboración de los alimentos se solía realizar en los patios (CAMACHO, HARO, LARA y PÉREZ, 2004: 224; CASTRO, 2005: 122; APARICIO, 2008b: 99 y 2010: 196). Aun así, se han podido identificar espacios destinados a este fin. Suelen ser de pequeñas dimensiones y se sitúan junto al patio. En el arrabal de Cercadillas se han identificado dos posibles espacios destinados a cocinas, en las viviendas 1 y 37, en el caso de la 37 con la presencia de una alacena (CASTRO, 2005: 122)¹⁹. En la “Huerta de San Pedro” contamos con otras dos casas que disponían de cocina. La casa 3 con un espacio reservado en la crujía principal abierto al patio que pudo desempeñar el papel de cocina o almacén y la cocina de casa 14, de planta cuadrangular y situada en la crujía sur

¹⁹ Las alacenas están muy bien documentadas en el poblado de Siyasa (Murcia). Servían para albergar las vasijas y utensilios y están fabricadas con mampostería. Constan de dos pisos y uno o varios compartimentos (NAVARRO y JIMÉNEZ, 2007: 233, 235; figuras 153, 154 y 155).

con acceso desde el patio (CÓRDOBA DE LA LLAVE, 2008: 43-44, figuras 1, 3 y 6). En el arrabal de la Huerta de Santa Isabel hallamos cocinas definidas en las casas 1, 7, 13 y 25, en un ángulo del patio (Figuras 10 y 11), y en las casas 2, 5, 8, 9 y 11, éstas situadas en la crujía principal y con acceso desde el patio (Figuras 10 y 11) (Manzana I, P.P. E-1.1. APARICIO, 2008b: 99).



Figura 10. Ejemplos de cocinas (c) en el arrabal de la Huerta de Santa Isabel. La casa 13 cuenta además con una amplia despensa (d) (Manzana I del P.P. E-1.1 PGOU Córdoba).

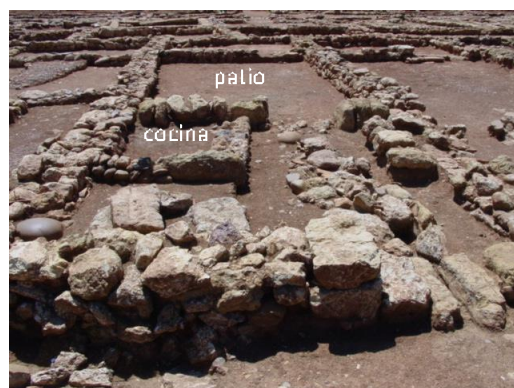
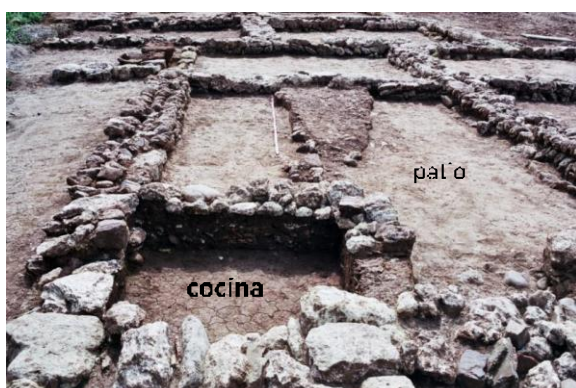


Figura 11. Cocina de la casa 1 situada en un ángulo del patio. Cocina de la casa 2 situada en la crujía principal y junto al patio en el arrabal de la Huerta de Santa Isabel (Manzana I del P.P. E-1.1 PGOU Córdoba).

En algunas viviendas del arrabal de Casas del Naranjal, se han distinguido dos áreas diferenciadas. Una primera destinada al almacenamiento y preparación de algunos alimentos y una segunda destinada a la cocción de éstos (viviendas 13, 20, 26, 27, 29 y 36. CAMACHO, HARO, LARA y PÉREZ: 224). Otra pequeña cocina la encontramos en la casa 12 de la Manzana J del arrabal de la Huerta de Santa Isabel, en este caso ocupa un lugar en la crujía situada al sur de patio junto a una pequeña despensa para los alimentos, pavimentada con baldosas de barro cocido (Figura 12). Despensas de mayor tamaño con grandes recipientes cerámicos para almacenar productos se han localizado en el arrabal de Cercadillas, en las casas 2 y 25 (CASTRO, 2005: 123, figura 37), o en el de la Huerta de Santa Isabel, en la casa 13 de la Manzana I (Figuras 4 y 10).

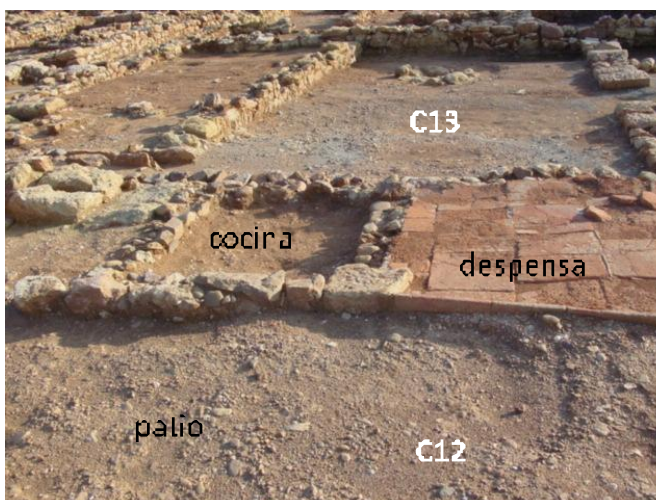
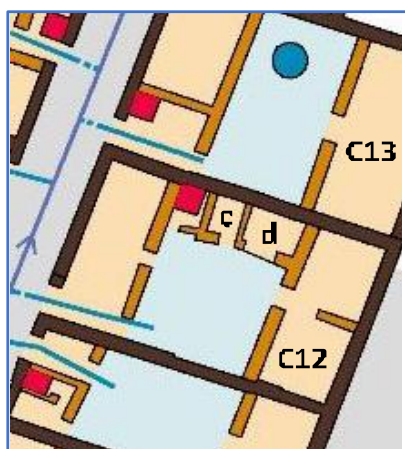


Figura 12. Cocina y despensa de la casa 12, situadas en la crujía sur del patio (Arrabal de la Huerta de Santa Isabel, Manzana J del P.P. E-1.1 PGOU Córdoba).

4.5. *El patio*

El patio interior es un elemento imprescindible, con independencia del tamaño de la vivienda, al desarrollarse en él gran parte de la actividad cotidiana. Junto a los salones, es el ámbito más decorado. El tamaño suele ir en relación al de la vivienda y sus plantas son rectangulares o cuadradas. En las viviendas de más superficie suelen ser rectangulares y con sentido N-S. Pueden contar con un jardín central, paseadores perimetrales y alcorques -a veces reducidos al tronco del árbol-. Las habitaciones reciben de él la luz y la ventilación (NAVARRO y JIMÉNEZ, 2007: 220-221). Durante la mayoría de las horas diurnas es un espacio

femenino pues en él, la mujer realiza la mayoría de sus actividades, como preparar los alimentos, lavar la ropa o coser, pudiendo además recibir visitas femeninas (DELAIGUE, EL-HRAIKI, 2015: 175).

Característica común de los patios era la combinación de vegetación y agua. M^a A. Sánchez elogia la importancia concedida por los árabes a la jardinería y el agua y, respecto del papel de ésta en el patio, afirma “en el patio el hilo de agua, manado de una pileta, surtidor o fuentequilla, es el meollo del ámbito, un ámbito tan privado como abierto” (SÁNCHEZ-VALLEJO, 1993: 39). En ese sentido y en la medida de las posibilidades de los moradores de la casa, era costumbre incluir en la vivienda un pequeño jardín, materializado en un espacio cerrado pero a la vez abierto, que supone una prolongación de la casa al aire libre y que, en Andalucía, se ha conservado hasta nuestros días, “cuya denominación de patio andaluz se ha hecho universal” (RODRÍGUEZ AVIAL, 1982: 23).



Figura 13. Los patios. Vertebran el espacio y en ellos se encuentran los pozos de agua. Arrabal de la Huerta de Santa Isabel (Casas 12, 13 y 14 de la Manzana I del P.P. E-1.1 PGOU Córdoba).

El patio es el espacio al que se concede más importancia de la casa y en torno al que gira la vida cotidiana (Figura 13). Todas las viviendas, hasta las más reducidas, le ceden un importante terreno e incluso algunas disponen de dos

patios²⁰. Ejemplos de viviendas con dos patios son la casa 9 del arrabal de El Fontanar (Figura 21), las casas 44 y 50 de la Manzana J (Figuras 20 y 25) y la Casa 29 de la Manzana I del arrabal de la Huerta de Santa Isabel (APARICIO, RIQUELME, 2008: 99) o las viviendas 10, 16 y 35 del arrabal de Casas del Naranjal de la Ronda Oeste (CAMACHO, 2002: 125).

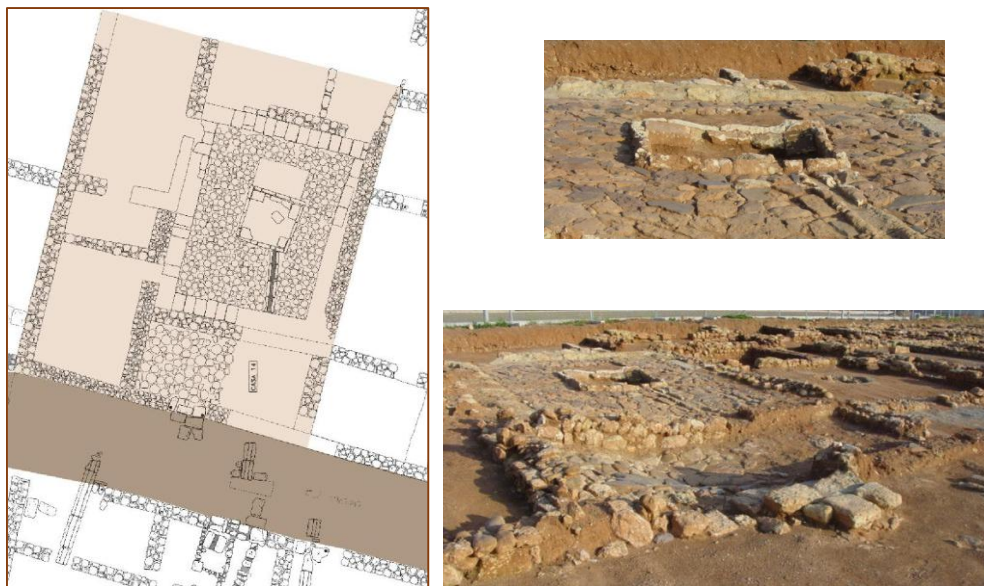


Figura 14. Casa con patio con andén perimetral de losas de calcarenita, estando el espacio restante empedrado. El pozo de agua con rebosadero y canalillo de desagüe. (Arrabal de la Huerta de Santa Isabel, Casa 14 Manzana J P.P. E-1.1 PGOU Córdoba).

El piso de los patios suele ser de gravas o gravillas²¹ pero también puede estar cubierto parcialmente con algún tipo de pavimento, como losas de calcarenita (Casas 22, 38 y 44, Manzana J); baldosas de barro cocido (Casas 22 y 91, Manzana J) o con piedras irregulares (Casa 19, Manzana I). En menor

²⁰ En algunos casos podría responder a tipos de vivienda que acogían a un grupo familiar extenso y suele estar relacionado con el poder adquisitivo de los propietarios. En cuanto a sus funciones, el principal era utilizado por el cabeza de familia para las reuniones y recepciones, además del uso familiar, mientras que el secundario se destinaría al servicio y a la agrupación de las mujeres en el caso de que el principal estuviera ocupado. También, el patio menor, intermedio entre el núcleo central de la casa y el exterior, podría servir para atender a los visitantes sin necesidad de acceder a las zonas más privadas de la vivienda (NAVARRO, JIMÉNEZ y GARRIDO: 370).

²¹ Diferentes tipos de pavimentos se analizan también en CAMACHO, 2008, página 224 y MURILLO, FUERTES y LUNA, 1999, página 146.

medida, puede aparecer completamente pavimentado, con diferentes piedras irregulares, lajas de pizarra, cantos de río y ripios (Casa 14, Manzana J) o con pequeños cantos de río y calcarenitas (Casa 90, Manzana J), todos ellos ejemplos del arrabal de la Huerta de Santa Isabel (P.P. E-1.1 PGOU Córdoba). El caso de la casa 14 de la Manzana J es excepcional pues además del empedrado presenta andén perimetral de losas de calcarenita (Figura 14). La superficie documentada de esta vivienda es de 105,55 m², correspondiendo al patio 33,22 m².

Algunos patios disponen o conservan andenes, ocupando de uno a sus cuatro lados. Dominan los que emplean losas de calcarenita rectangulares, de 0,55 x 0,35 x 0,15 m. de media²² (Figura 15). En las Casas 41 y 50 las losas se elevan sobre una base de tierra sujeta por un bordillo de losas de calcarenita (Figura 17), bordillo que se ha constatado en la Casa 71 pero no así las losas²³. Se dan además toda una serie de variantes más complejas²⁴ y casos más excepcionales, como el andén de grandes cantos de río perteneciente al patio de la Casa 7 de la Manzana J y el andén de ripios de calcarenita y cantos de río del patio de la Casa 29 en la Manzana I (arrabal de la Huerta de Santa Isabel).

Elemento fundamental que encontramos en el patio es el pozo de agua (Lámina 13). Puede ocupar el centro, los laterales o los ángulos de éste. Es probable que cada vivienda contara con el propio pues el nivel freático se encuentra alto. Son circulares de 0,45-0,50 m. de diámetro, siendo el mayor de 0,75 m. (Casa 1, Manzana J) y el menor de 0,38 m. (Casa 56, Manzana J). Los encañados son de piedras calcarenitas sin tallar y/o careadas al interior, cantos de río y ripios. Algunos presentan un encañado mixto con cilindros de cerámica

²² Con andenes en los cuatro lados hallamos las casas 14, 28, 38, 40 -lado norte perdido-, 57 y 63 de la Manzana J y la casa 10 de la Manzana I. Las casas 13 y 58 (Manzanas I y J) los presentan, al menos, en sus tres lados; la casa 41, al menos en el lado norte y el este; la casa 44 patio sur, en sus lados oeste y sur; la casa 50 patio occidental, en su lado norte y posiblemente en el este; en la casa 62 en los lados oeste y sur; y en las casas 72 y 89 se conserva en el lado norte (todas estas en la Manzana J) y en la casa 13 de la Manzana I en el norte y en el oeste (Huerta de Santa Isabel, P.P. E-1.1, PGOU Córdoba).

²³ En el arrabal de la C/ J. Sama Naharro, los andenes de las casas 4 y 17 de losas de calcarenita se asientan, en algún caso, sobre un bordillo de un rudo mortero o piedras (APARICIO, 2010: 195).

²⁴ En el patio norte de la Casa 44 -Manzana J- además del andén norte de losas aparece otro rudimentario de piedra en el lado oeste. Los patios de las casas 20 de la Manzana I y 43 de la J, combinan el andén de losas en dos de sus lados con un andén empedrado en un tercero. Éste último es muy cuidado a base de diferentes piedras de superficies alisadas. Semejante es el de la Casa 45 -Manzana J- que en su lado sur se cierra con un bordillo de losas de calcarenita.

en la entibación de los metros superiores²⁵ (Figuras 15, 17 y 21). Sus paredes son de unos 2 cm. de grosor y acaban en los extremos en una pestaña redondeada y engrosada de unos 4-6 cm. de grosor que sirve para el apoyo de unas piezas sobre otras. Estas piezas tienen entre 0,27 y 0,70 m. de altura y en el caso de la casa 38 de la Manzana J se han contabilizado hasta seis (figura 15). Otros ejemplos son las viviendas 9 y 22 del Yacimiento Carretera Palma del Río, Ronda Oeste (CAMACHO, HARO y PÉREZ, 2009: 1110 y 1113).

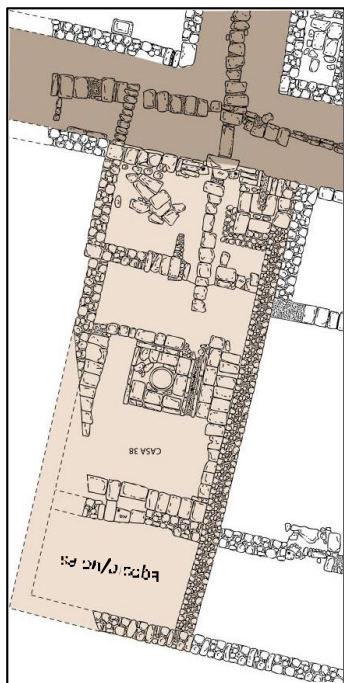


Figura 15. Casa con patio con andén perimetral de losas de calcarenita y pozo de agua con rebosadero y canalillo de desagüe. (Arrabal de la Huerta de Santa Isabel, Casa 38 Manzana J P.P. E-1.1 PGOU Córdoba).

También podemos encontrarnos casos de pozo compartido por dos viviendas, como el de la Casa 24 de la Manzana J del P.P. E-1.1 (Figura 16), o en las viviendas 50-51 del Sector 3B de la Ronda oeste. La vivienda era un bien divisible si los coherederos solicitaban la partición, independientemente de su tamaño aunque la normativa vigente en al-Andalus no permitía dividir la casa en tanto que el resultado de la división no fuera aprovechable, afectando tanto a las estancias como al patio. En el caso del patio, no se admitía un disfrute común,

²⁵ Pozos de las Casas: 7, 10, 16, 38, 41, 43, 45 y 51 de la Manzana J del P.P. E-1.1.

teniéndose que vender la casa si en el reparto no estaba garantizado este espacio. En cambio, el pozo de agua sí se mantenía en régimen de copropiedad, lo que originaría frecuentes litigios por causa de su limpieza o reparación (CARMONA, 2015: 222-223; NAVARRO y JIMÉNEZ, 2011: 81).



Figura 16. Partición de casa con pozo de agua compartido (Arrabal de la Huerta de Santa Isabel, Casa 24 Manzana J P.P. E-1.1 PGOU Córdoba). Superficie: 82,41 m².

En superficie podemos hallar la boca del pozo bordeada por sillares tallados²⁶ e incluso por una plataforma de losas de caliza rectangulares²⁷, algunas de ellas con un bordillo de sillarejo cerrando la plataforma para evitar las fugas del agua al resto del patio. Un ejemplo es la casa 38 de la Manzana J, el pozo de agua dispone de una plataforma cuadrada de losas de calcarenita de 1,70 m de lado con un bordillo para evitar el derrame al patio (Figura 15). En esta casa de 66 m², el patio ocupa más de la mitad de la superficie con sus 36 m². Destacable es también el pozo con plataforma y rebosadero de planta octogonal documentado en el barrio del Zoco (Polígono de Poniente II, Manzana 4) (RUÍZ, 2005: 68-69, lámina 5).

Los pozos se podían decorar con brocales de obra o de cerámica. Las plataformas de los pozos de las casas 61 y 81 de la Manzana J y de la casa 12 de la Manzana I conservaban en los sillares próximos a la boca un rebaje curvo, de unos 5 cm. de ancho, para insertar el brocal. Algunos ejemplos de brocales realizados en cerámica son el de la casa 41 de la Manzana J, de 60 cm de diámetro y 8 cm de grosor, decorado con cordones aplicados paralelos y

²⁶ Casas 1, 19, y 44 de la Manzana J y 7, 12, 13, 28 y 29 de la Manzana I (Huerta de Santa Isabel, P.P. E-1.1).

²⁷ Casas 14, 38, 61 y 81 de la Manzana J y 12 y 13 de la Manzana I (Huerta de Santa Isabel, P.P. e-1.1).

formando círculos pintados en rojo (Figura 17); el brocal del pozo de la casa 25 del arrabal de la C/ J. Sama Naharro, de 1,8 cm de grosor, en este caso poligonal y decorado con arcos de herradura y polilobulados (Figura 18) y el de la casa 5 del arrabal de El Fontanar, con cordones digitados aplicados (Figura 19).



Figura 17. Casa con andén de losas de calcarenita y pozo de agua con brocal cerámico decorado (Arrabal de la Huerta de Santa Isabel, Casa 41 Manzana J P.P. E-1.1 PGOU Córdoba).



Figura 18. Pozo de agua, de 50 cm de grosor, con estructura y brocal cerámico poligonal decorado, recuperado de su interior (Casa 25 del arrabal de la C/ Joaquín Sama Naharro).



Figura 19. Pozo de agua, de 65 cm de diámetro, con brocal cerámico decorado con cordones aplicados (Casa 5 del arrabal de El Fontanar, Córdoba).

Elementos más excepcionales son las piletas y las albercas -cuadradas o rectangulares- que se suelen situar en el lado norte del patio, frente al salón principal y el pórtico que le precede a éste, caso de contar con él, con las que se regaría una zona ajardinada y/o huerta, espacios en los que se incluirían naranjos, limoneros, olivos, plantas aromáticas y flores (ALMAGRO, 2016: 82). La casa 50 de la Manzana J del arrabal de la Huerta de Santa Isabel, de más de 360 m, dispone de dos patios, El situado al este junto al zaguán tiene 20,49 m y el situado al oeste es mucho mayor, con más de 102,81 m, respondiendo a un patio con un amplio jardín o huerta y que se regaría con una alberquita cuadrada de 1,95 m de lado (Figura 20). La ubicación de la alberquita en el lado norte del patio y centrada con respecto al salón recuerda, a una escala mucho menor, el tipo de arquitectura palatina, donde se realza esta parte importante de la vivienda, el salón. Pero a diferencia de los jardines palatinos, no se han documentado dos albercas afrontadas, en los lados norte y sur, generadoras de los jardines de crucero (NAVARRO, 2013: 741-745). Ejemplos de este tipo de construcciones hidráulicas hallamos en la casa 84 del Sector A de la Ronda Oeste y en las casas 3 y 37 del arrabal de Cercadillas (CASTRO, 2005: 107).



Figura 20. Casa con dos patios. El patio situado al oeste con una alberquita en el lado norte (Casa 50 Manzana J del arrabal de la Huerta de Santa Isabel, P.P. E-1.1 PGOU Córdoba).



Figura 21. Casa con dos patios. El patio situado al sur con un jardín en hondo (Casa 9 del arrabal de El Fontanar).

Por otro lado, podemos encontrar jardines sin albercas para su riego, se trata entonces de un patio-jardín, muy apreciado por el andalusí, que suele ser de menor dimensión que el patio general de la casa y que presenta un jardín en hondo centrado en el patio en hondo y que sería regado manualmente (NAVARRO, 2013: 741-745). En el caso de El Fontanar se trata de un pequeño patio con un alcorque cuadrangular, de 3,20 x 3,10 m, situado en el centro y que se encuentra rodeado por un canalillo perimetral para canalizar el agua de lluvia y evitar el encharcamiento del patio. El riego de las plantas o árboles quedaría garantizado con el pozo de agua, encañado con cilindros cerámicos de 80 cm de

diámetro, que se encuentra en el ángulo NE del jardín (Figuras 21 y 22). Esta vivienda tiene una superficie amplia, de más de 250 m², ocupando el patio-jardín 26 m². Dispone además del correspondiente patio principal, de 46 m², con andén de losas de calcarenita.



Figura 22. Patio con jardín en hondo y pozo para su riego (Casa 9 del arrabal de El Fontanar, Córdoba).

4.6. El pórtico

Es un espacio de transición entre el patio y las estancias que se abren a él. Supone además un filtro ante rigores climáticos (NAVARRO, JIMÉNEZ y GARRIDO, 2015, 357-358). En el arrabal de Cercadillas se han identificado tres, el de la casa 2 con dos pilares delante de la sala principal y los pórticos de las casas 3 y 37, dispuestos en el lado norte del patio y precedidos de unas estructuras hidráulicas -piletas/pilones- en el eje central. El pórtico de la casa 3 está pavimentado con losas irregulares de biocalcarenita y está delimitado al sur por un murete que serviría para soportar el techo del pórtico gracias a pilares de madera -pie derecho- (CASTRO, 2005: 38 y 39, 112 y 113). El pórtico de la casa 37 se sitúa al sur de la estancia principal y está pavimentado con losas de

arenisca. En su lado sur tiene adosado un estanque o alberca que serviría para regar el jardín o huerto (CARMONA BERENGUER, 1997: 215-229, figuras 1 y 2).

Otro ejemplo es el perteneciente a la casa 5 del arrabal de la C/ J. Sama Naharro, situado en el lado norte del patio (Figura 23). Tiene 10 m² y está pavimentado con baldosas de barro cocido. Pudo estar sustentado por dos mástiles de madera apoyados sobre dos pilares de calcarenita, de los que se conserva uno (APARICIO, 2010: 195, lám. 14). Las baldosas de barro son cuadradas y miden 37 cm de lado x 5 cm de grosor. Bajo ellas se dispone una base de gravas y tierra de unos 12 cm de grosor, sobre la que asientan mediando una lechada de cal. El patio en que se encuentra este pórtico dispone de un andén perimetral de losas de calcarenita de 14 cm de grosor medio que se levantan sobre un rudo mortero de cal con ripios. El lado Norte lo forman 6 losas de diferentes longitudes, de entre 0,40 y 0,30 m. de ancho y 0,14 m. de grosor medio. Dos de ellas están talladas en su lado Norte, para permitir el encaje de los pilares de calcarenita (Figura 23).

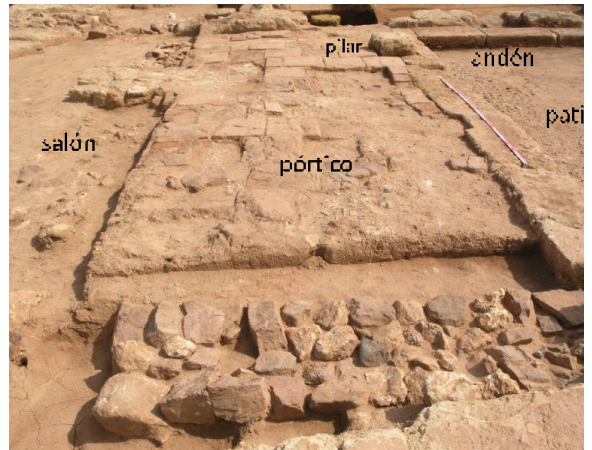
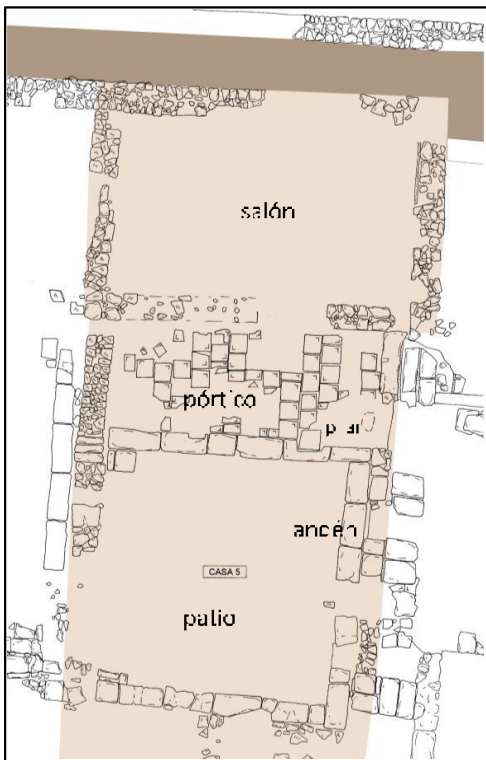


Figura 23. Casa con pórtico pavimentado con baldosas de barro cocido. Casa 5 del arrabal de la C/ J. Sama Naharro.

En las viviendas 7 y 8 del Yacimiento Carretera Palma del Río, Ronda Oeste, en la zona norte del patio, se han documentado restos de una zona pavimentada de ladrillo rojo, interpretada como acceso porticado a la sala principal de la vivienda que ocupa la crujía septentrional de la misma (CAMACHO, HARO y PÉREZ, 2009: 1110). Ejemplo similar a éste es el espacio pavimentado con baldosas de ladrillo que precede al salón de la casa 10 del arrabal de la Huerta de Santa Isabel, sin que podamos afirmar con rotundidad que se trate de un pórtico o un espacio protegido con un alero (Figura 24). En esta vivienda de más de 152 m² de superficie, el patio tiene 31,82 m², el espacio que antecede al salón 8,99 m² y éste último 22,09 m².

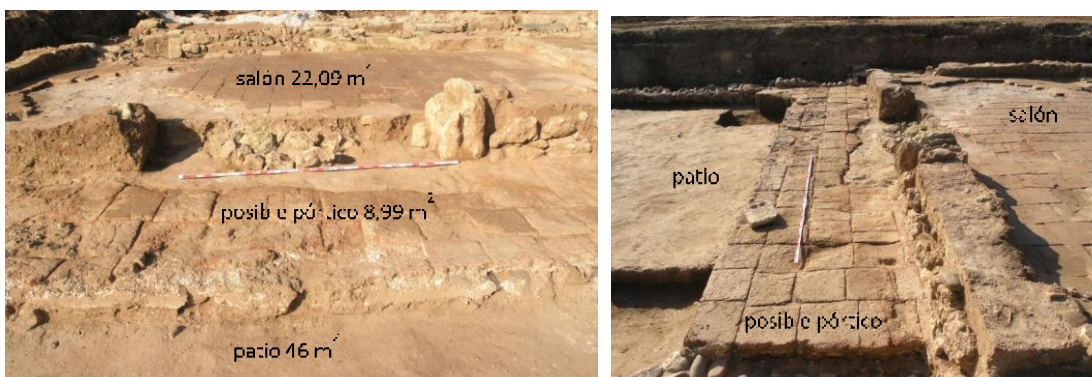


Figura 24. Casa 10 del arrabal de El Fontanar. El espacio que precede al salón podría hacer las funciones de pórtico. Ambos espacios están pavimentados con baldosas de barro cocido.

4.7. El salón

El salón es un espacio plurifuncional destinado a las reuniones familiares y la recepción de huéspedes y en el caso de no disponer de dormitorios se les daba también este uso por la noche. La razón estiba en su mayor tamaño respecto a otras dependencias y en la escasez generalizada de mobiliario (NAVARRO y JIMÉNEZ, 2007: 237). En las viviendas acomodadas solía disponer de alcobas o alhanías²⁸ laterales que podían ser dos o una, procurando que el salón quedara centrado respecto al patio. Este espacio de la casa suele estar situado al norte de la vivienda con su fachada interior orientada al sur, de forma que en invierno

²⁸ Se tiende a equiparar alcoba con alhanía, por estar destinadas ambas a espacios donde se encuentra la cama y se duerme o descansa, pero existe un matiz arquitectónico: la alhanía se abre al salón mediante un arco sobre columnas adosadas a pilastras y la alcoba queda separada del salón mediante muros y puerta (NAVARRO, JIMÉNEZ y GARRIDO, 2015: 362).

penetre el sol por el sur²⁹. En ocasiones, se contaba con un segundo salón situado al sur del patio empleado en el verano³⁰. En el caso de la casa 44 del arrabal de la Huerta de Santa Isabel, con dos patios, el salón se encuentra en la crujía norte y orientado al sur (Figura 25).



Figura 25. Casa con dos patios. El salón se sitúa en la crujía norte. (Casa 44 del arrabal de la Huerta de Santa Isabel).

En las alcobas o alhanías, destinadas a dormitorios, se disponían los lechos, sobre tarimas de madera o estrados de obra, éstos podían alcanzar los 40 cm e incluían una cámara de aire en la que se podían guardar enseres. (NAVARRO,

²⁹ En las viviendas con pórtico situado en el lado norte del patio, precediendo al salón, genera una sombra que da frescor al salón, mientras que en el invierno protegerían de la lluvia y el frío (GARCÍA PULIDO, 2015: 250).

³⁰ La presencia de dos salones se ha interpretado como el resultado de una doble célula familiar, en caso de familias extensas, o bien por razones de estacionalidad. El situado al norte para el invierno y el situado al sur para el verano (NAVARRO y JIMÉNEZ, 2007: 252-253).

JIMÉNEZ y GARRIDO, 2015, 361-362). En el arrabal de Cercadilla se ha documentado un lecho en la sala principal de la casa 3. Se trata de una estructura de obra enlucida, situada a 0,40 m de altura respecto al pavimento de la estancia (CASTRO, 2005: 39-40, figura 3).

Junto a los patios, son los espacios más decorados de la vivienda ya que en ellos se recibía a familiares o a otros visitantes. Restos de zócalos pintados se han documentado en el arrabal de la “Huerta de San Pedro”, con motivos decorativos geométricos -triángulos, rombos, diabólos, cuadrados y aspas- (CÓRDOBA DE LA LLAVE, 2008: 39) aunque lo usual es que presentan un zócalo pintado a la almagra, color que también se aplica en pavimentos de mortero. En los arrabales están bien representados estos zócalos (CAMACHO, 2002: 126 y 2008: 225; APARICIO, 2010: 194). Varios ejemplos los presentamos en las figuras 26 y 27.



Figura 26. Salones, con pavimento de mortero -el primero- y revestimiento parietal pintados a la almagra del arrabal de la Huerta de Santa Isabel (Casa 13, Manzana I, y casa 38, Manzana J, P.P. E-1.1 PGOU Córdoba).



Figura 27. Detalle de revestimientos parietales pintados a la almagra de salones/alcobas (Casas 14 y 89, Manzana J, P.P. E-1.1 PGOU Córdoba).

Otros pavimentos utilizados en los salones son de losas de calcarenita, de baldosas de barro cocido (Figura 28), de picadura de calcarenita, etc.³¹ que en ocasiones se extendían sobre una capa inicial de léganos que servía como aislante (APARICIO, 2008b: 99). En la figura 30 se pueden ver algunas de estas capas.



Figura 28. Salones pavimentados con losas de calcarenita y baldosas de barro cocido (Casa 41 del arrabal de la Huerta de Santa Isabel y casa 9 del arrabal de El Fontanar).



Figura 29. Arrabal de la Huerta de Santa Isabel. Casas 1 a 14 de la Manzana I del P.P. E-1.1 PGOU Córdoba.

³¹ C. CAMACHO recoge buena parte de estos tipos de pavimentos (2008: 225).



Figura 30. Arrabal de la Huerta de Santa Isabel. Casas 16 a 29 de la Manzana I del P.P. E-1.1 PGOU Córdoba.

4.8. *El baño*

Las abluciones son obligatorias antes de realizar la oración, de ahí la estrecha relación entre las prácticas higiénicas y las rituales de carácter religioso en las sociedades islámicas y, en consecuencia, la importancia concedida a edificios como los baños³². No obstante, la mayor parte de las abluciones se realizaban en la propia casa con la ayuda de piletas, alcadafes y jarritas³³ aunque en aquellas viviendas de economías muy desahogadas pueden disponer de baños privados. Según el grado de impureza en el que se encontraba el fiel, la ablución podía ser mayor o menor, la primera exigía una higiene completa de todo el cuerpo y la ablución menor una higiene parcial en la que se limpian las manos,

³² Un estudio del baño andalusí completo lo encontramos en NAVARRO y JIMÉNEZ 2009: 71-113.

³³ En Siyasa, Murcia, están documentados unos cuartos específicos para las abluciones. Son piezas siempre abiertas al patio que suelen formar parte de las crujías que lo circundan, aunque excepcionalmente pueden estar invadiéndolo. También pudieron estar ubicados en el pórtico. Son de planta cuadrada o rectangular, de 1-2 m de lado. Se les conoce también como tinajeros pues acogerían los conjuntos cerámicos destinados a las abluciones, compuestos por tinajas, reposadero, aguamanil-reposadero y jarritas de gran riqueza ornamental (NAVARRO y JIMÉNEZ, 2007: 224-229, figuras 144-148).

los antebrazos, la cabeza y el cuello y los pies. Las abluciones menores solían realizarse en las casas, dispuestas o no de baños privados, y las abluciones mayores en los baños públicos, si no se disponía de baño propio (NAVARRO y JIMÉNEZ, 2010: 160-162).

En los arrabales cordobeses no son frecuentes los baños privados, de forma que se acudiría a los baños públicos para las abluciones mayores. En el Polígono de Poniente O-7 de Córdoba (Manzana 14) se ha localizado un magnífico baño privado en una de las casas documentadas. Se trata de una vivienda amplia, con una superficie estimada de 243,10 m², de los que el baño ocupa 50,70 m². El baño tiene planta trapezoidal y las salas se articulan alrededor de un espacio central. Se han podido identificar la letrina, la sala caliente, el horno y otras salas anejas (CLAPÉS, 2013: 104-110, figuras 4 y 5, lámina 4). Más reducido que éste es el de la casa 25 del arrabal califal de Cercadillas, de 12 m², y con dos salas, una destinada al baño y otra a vestidor (FUERTES, 2007: 58-59).

BIBLIOGRAFÍA

- ACIÉN ALMANSA, M.; VALLEJO TRIANO, A. (1998): “Urbanismo y Estado islámico: de Córdoba a Qurtuba-Madinat-al-Zahra” en P. Cressier: *Génesis de la ville islamique en al-Andalus et au Maghreb occidental*. Córdoba, pp. 107-136.
- ALMAGRO GORBEA, A. (2016): “Les jardins de al-Andalus”, *Jardins d' Orient: de l' Alhambra au Taj Mahal*, pp. 81-87.
- APARICIO SÁNCHEZ, L. (2004): “Actuación Arqueológica Preventiva en la C/ Joaquín Sama Naharro esquina a Músico Cristóbal de Morales, de Córdoba”. A.A.A. 2004. Sevilla, pp. 1.124-1.142.
- _____(2008a): “La planificación urbanística en la Córdoba Califal. Los arrabales noroccidentales”, en *Actas do IV Congresso de Arqueologia Peninsular* (Faro, 2004). Faro, pp. 29-38.
- _____(2008b): “Redes de abastecimiento y evacuación de aguas en los arrabales califales de Córdoba”. *Revista Arte, Arqueología e Historia* nº15, Córdoba, pp. 237-256.
- _____(2010): “El arrabal islámico de la C/ Joaquín Sama Naharro, Córdoba”. *Revista Arte, Arqueología e Historia* nº 17. Córdoba, pp. 183-202.
- APARICIO SÁNCHEZ, L.; RIQUELME CANTAL, J. A. (2008): “Localización de uno de los arrabales noroccidentales de Córdoba Califal. Estudio urbanístico y zooarqueológico”. *Cuadernos de Madinat al-Zahra* 6, pp. 93-131.
- APARICIO SÁNCHEZ, L.; CANO MONTORO, E. (2010): “Fragmento cerámico con decoración antropomorfa en verde y manganeso hallado en el arrabal de “El Fontanar” (Córdoba), *ANTIQVITAS* nº 22. Córdoba, pp. 183-196.
- BAZZANA, A. y BEDIA GARCÍA, J. (1993): *Saltés: una ciudad islámica*. Madrid/Huelva.
- CABRERA MUÑOZ, E. (1994): “Ornato del mundo”, en *Córdoba Capital*. Córdoba, pp. 113-128.
- _____(1999): “Aproximación a la imagen de la Córdoba islámica”, *Córdoba en la Historia: La construcción de la urbe*, Córdoba, pp. 111-128.
- CAMACHO CRUZ, C. (2002): “Nuevos vestigios arqueológicos de la Córdoba Omeya. Actuaciones arqueológicas en el trazado de la Ronda de Poniente”, *Arte, Arqueología e Historia*, 9. Córdoba, pp. 118-132.
- CAMACHO CRUZ, C.; HARO TORRES, M.; LARA FUILLERAT, J. M.; PÉREZ NAVARRO, C. (2004): “Intervención arqueológica de urgencia en el arrabal

- hispanomusulmán “Casas del Naranjal”. Yacimiento “D”. Ronda Oeste de Córdoba”, *AAA* 2001, Tomo 1, Sevilla, pp. 210-230.
- CAMACHO CRUZ, C.; HARO TORRES, M.; PÉREZ NAVARRO, C. (2009): “Restos de ocupación medieval islámica en Yacimiento Carretera de Palma del Río. Campaña 2004. Ronda Oeste de Córdoba”, *AAA* 2004, Tomo 1, Sevilla, pp. 1105-1119.
- _____(2009): “Arrabales occidentales de Qurtuba: Modelo urbanístico y doméstico. Intervención arqueológica de Urgencia en Yacimiento Carretera del Aeropuerto. Arrabal, Campañas 2001/2003-2004”, *AAA* 2004, Tomo 1, Sevilla, pp. 1143-1159.
- CÁNOVAS, A.; CASTRO, E.; MORENO, M. (2008): “Análisis de los espacios domésticos en un sector de los arrabales occidentales de Qurtuba”, *Anejos de Anales de Arqueología Cordobesa* 1, Córdoba, pp. 201-220.
- CASTEJÓN Y MARTÍNEZ DE ARIZALA, R. (1929): “Córdoba califal”, *B.R.A.C.* 25. Córdoba, pp. 255-339.
- CASTILLO GALDEANO, F.; MARTÍNEZ MADRID, R. (1990): “La vivienda hispanomusulmana en Bayyana-Pechina (Almería)”, *La casa hispanomusulmana. Aportaciones de la Arqueología*. Granada, pp. 111-128.
- CASTRO DEL RÍO, E. (2001): “La arquitectura doméstica en los arrabales de la Córdoba Califal: la zona arqueológica de Cercadilla”, en *AAC*, 12. Córdoba, pp. 241-281.
- _____(2005): *El arrabal de época califal de la zona arqueológica de Cercadilla: la arquitectura doméstica*. Córdoba.
- CARMONA BERENGUER, S. (1997): “Casa con pórtico de época Califal en el arrabal noroccidental de Córdoba”, *AAC* 8, Córdoba, pp. 213-228.
- CARMONA, A. (2015): “Casos de litigios de vecindad en al-Andalus”, en M. E. Díez y J. Navarro: *La casa medieval en la Península Ibérica*. Madrid, pp. 209-228.
- CLAPÉS SALMORAL, R. (2013): “Un baño privado en el arrabal occidental de Madinat Qurtuba”, *Arqueología y Territorio Medieval*, 20, Jaén, pp. 97-128.
- CÓRDOBA DE LA LLAVE, R. (2008): “Viviendas adosadas andalusíes del yacimiento califal “Huerta de San Pedro” (Córdoba)”, en *Actas do IV Congresso de Arqueología Peninsular* (Faro, 2004). Faro, pp. 39-50.
- CHUECA GOITIA, F. (1980): *Breve historia del urbanismo*. Madrid.

- DELAIGUE, M.CH.; EL HRAIKI, R. (2015): “Mujeres y casas en el medio rural del norte de Marruecos. Una aproximación etnográfica”, en M. E. Díez y J. Navarro: *La casa medieval en la Península Ibérica*. Madrid, pp. 165-184.
- DÍEZ JORGE, M. E.; NAVARRO PALAZÓN, J. (2015): *La casa medieval en la Península Ibérica*. Madrid.
- ESCOBAR CAMACHO, J.M. (1989): *Córdoba en la Baja Edad Media*. Córdoba.
- FUERTES SANTOS, M. C. (2002): “Aproximación al urbanismo y la arquitectura doméstica de época califal del Yacimiento de Cercadilla”, *Arqueología y Territorio Medieval*. Nº 9. Jaén, pp. 105-126.
- _____(2007): “El Sector Nororiental del arrabal califal del yacimiento de Cercadilla. Análisis urbanístico y arquitectónico”, *Arqueología y Territorio Medieval*. Nº 14. Jaén, pp. 49-68.
- FUERTES SANTOS, M. C.; HIDALGO PRIETO, R. (2001): “La evolución urbana del arrabal noroccidental de Qurtuba: el yacimiento de Cercadilla”, en AAC, 12. Córdoba, pp. 159-175.
- GARCÍA Y BELLIDO, A.; TORRES BALBÁS, L.; CERVERA, L.; CHUECA. F.; BIDAGOR, P. (1987): *Resumen histórico del urbanismo en España*. Madrid.
- GARCÍA-PULIDO, L. J. (2015): “Respuestas de las viviendas andalusíes a los condicionantes climáticos. Algunos casos de estudio”, en M. E. Díez y J. Navarro: *La casa medieval en la Península Ibérica*. Madrid, pp. 229-268.
- IZQUIERDO BENITO, R. (1990): “La vivienda en la ciudad hispanomusulmana de Vascos (Toledo)”, *La casa hispanomusulmana. Aportaciones de la Arqueología*. Granada, pp. 147-162.
- JIMÉNEZ CASTILLO, P.; NAVARRO PALAZÓN, J. (2001): “Murcia omeya” en *El esplendor de los Omeyas cordobeses*. Granada, pp. 132-151.
- _____(2002): “Casas califales en Murcia. Excavación en un solar de calles Puxmarina-Zarandona”. *Memorias de arqueología*. Nº 11, 1996. Murcia, pp. 469-500.
- MARFIL RUÍZ, P. (2001): “Urbanismo cordobés” en *El esplendor de los Omeyas cordobeses*. Granada, pp. 360-371.
- MAZZOLI-GUINTARD (2000): *Ciudades de al-Andalus*. Granada.
- _____(2001): “Damasco, Fustat-El Cairo, Qayrawan y Córdoba” en *El esplendor de los Omeyas cordobeses*. Granada, pp. 82-95.
- _____(2015): “Género y arquitectura doméstica en Córdoba en el siglo XI: construcción y usos de la algarfa”, en M. E. Díez y J. Navarro: *La casa medieval en la Península Ibérica*. Madrid, pp. 289-306.

- MURILLO, J.F.; FUERTES, C.; LUNA, D. (1999): “Aproximación al análisis de los espacios domésticos en la Córdoba andalusí”, islámica”, *Córdoba en la Historia: La construcción de la urbe*, Córdoba, pp. 129-154.
- NAVARRO PALAZÓN, J. (2013): “The Islamic Gardens of Madinat Mursiya, Murcia, Spain”, *Sourcebook for Garden Archaeology. Methods, techniques, interpretations and field examples. Parcs et Jardins 1*, pp. 741-745.
- NAVARRO PALAZÓN, J.; JIMÉNEZ CASTILLO, P. (2007): *Siyasa. Estudio arqueológico del despoblado andalusí*. Murcia.
- _____(2009): “Arqueología del baño andalusí: notas para su comprensión y estudio”. *Cursos sobre el Patrimonio Histórico 13: Actas de los XIX cursos monográficos sobre el Patrimonio Histórico*, J. M. Iglesias Gil (edit.), 2009, pp. 95-137.
- _____(2010): “El agua en la ciudad andalusí”. *Actas del II Coloquio Internacional Irrigación, Energía y Abastecimiento de Agua: La cultura del agua en el arco mediterráneo*. Alcalá de Guadaíra, pp. 147-254.
- _____(2011): “La partición de fincas como síntoma de saturación en la ciudad andalusí: los ejemplos de Siyasa y Murcia”, *Cristãos e Muçulmanos na Idade Média Peninsular. Encontros e desencontros*. Lisboa-Faro, pp. 79-94.
- NAVARRO PALAZÓN, J.; JIMÉNEZ CASTILLO, P.; GARRIDO CARRETERO, F. (2015): “Forma y función de la casa-patio andalusí: analogías y diferencias entre Murcia y Siyâsa (ss X-XIII)”, en M. E. Díez y J. Navarro: *La casa medieval en la Península Ibérica*. Madrid, pp. 337-394.
- ORIHUELA UZAL, A. (2007): “La casa andalusí: un recorrido a través de su evolución”, *Artígrama*, nº 22, pp. 299-335.
- PIZARRO BERENGENA, G. (2014): *El abastecimiento de agua en Córdoba. Arqueología e Historia*, Córdoba.
- REKLAITYTE, I. (2015): “Una aproximación arqueológica a la hidráulica doméstica de las ciudades de al-Andalus”, en M. E. Díez y J. Navarro: *La casa medieval en la Península Ibérica*. Madrid, pp. 269-288.
- RODRÍGUEZ AVIAL, L. (1982): *Zonas verdes y espacios libres en la ciudad*. Madrid.
- RUÍZ NIETO, E. (1998): “Intervenciones Arqueológicas en el Polígono de Poniente durante los años 1993 y 1994”, *AAA*, 1994, Vol. III. Sevilla, pp. 104-112.
- _____(2005): “El ensanche occidental de la Córdoba Califal” en *Meridies*, VII. Córdoba, pp. 59-74.

- SÁNCHEZ-VALLEJO, M^a. A. (1993): “La huella de la palabra”, en *El agua en España*, MOPT, Rev. Del Ministerio de Obras Públicas y transportes n^o 411. Madrid, pp.35-45.
- TORRES BALBÁS, L. (1982): *Obra dispersa I, Al-Andalus. Crónica de la España Musulmana*, 3. Madrid.
- _____(1982): *Obra dispersa I, Al-Andalus. Crónica de la España Musulmana*, 2. Madrid.
- _____(1985): *Ciudades Hispanomusulmanas*, vol. I. Madrid.
- TRIKI, H. (2001): “Al-Andalus, espacio de vida, o la majestuosa novia” en *El esplendor de los Omeyas cordobeses*. Granada, pp. 178-196.
- VALLEJO TRIANO, A. (2001): “Madinat al-Zahra, capital y sede del Califato omeya andalusí” en *El esplendor de los Omeyas cordobeses*. Granada, pp. 386-397.
- _____(2004): *Madinat al-Zahra, Guía oficial del conjunto arqueológico*. Sevilla.
- VÁZQUEZ NAVAJAS, B. “La gestión del agua en los arrabales occidentales de *Madinat Qurtuba*“, *El Anfiteatro romano de Córdoba y su entorno urbano. Monografías de Arqueología Cordobesa*. N^o 19, vol.II. Córdoba, pp. 643-650.
- _____(2013): “El agua en la Córdoba andalusí. Los sistemas hidráulicos de un sector del Yanib al-Garbi durante el Califato Omeya”, *Arqueología y Territorio Medieval* 20, Jaén, pp. 31-66.

ANOTACIONES HISTÓRICO-GEOGRÁFICAS EN LA TAKMILA DE IBN AL-ABBĀR (III)

SEBASTIÁN GASPARIÑO GARCÍA
Académico Correspondiente de la RAC

RESUMEN:

Continúa la presentación de biografías contenidas en la Takmila de Ibn al-Abbār (595/1199 Valencia – 658/1260 Túnez) que aportan información histórica o geográfica de alguna relevancia. El estudio está referido al Manuscrito de esta obra conservado en la biblioteca de al-Azhar (El Cairo). Las biografías se presentan completas en árabe con la traducción de la parte de interés, obviando -en general- por su longitud y falta de interés a este respecto de las cadenas de maestros, discípulos, obras... así como los adjetivos aplicados al biografiado (bueno, culto, entendido, asceta, religioso, ...).

PALABRAS CLAVE: Historiografía andalusí, Ibn al-Abbār, Takmila.

ABSTRACT

Continuation of the presentation of biographies contained in the Takmila of Ibn al-Abbār (595/1199 Valencia – 658/1260 Tunis) that provide some relevant historical or geographical information. The study is referred to the manuscript of this work preserved in the library of al - Azhar (Cairo). The biographies are presented full in Arabic with the translation of the part of interest, ignoring - in general - by its length and lack of interest to this respect teachers, disciples, chains... so as the adjectives applied to the biographee (good, educated, understood, ascetic, religious,...).

KEY WORDS: Andalusian historiography, Ibn al - Abbar, Takmila.

* * *



(continuación)

ff. 65 r. – 66 r.

عَلِي بن مُحَمَّد بن أَحْمَد بن فَيْد الفَارِسِي من اهل قرطبة يُكْنَى ابا الحسنِ رَوَى عَنْ ابي مُحَمَّد بن عَبَّابٍ وَ ابي الوليد بن طريف وَ ابي بحر الاسدي وَ ابي عبد الله بن الحجاج وَ ابي الحسن بن مغيث وَ ابي جعفر البطروجي وَ ابي محمد بن منتان وَ ابي الحسن شريح بن محمد وَ ابي بكر بن العربي وَ ابي القاسم بن ورد وَ ابي الحجاج القضاعي وَ غيرهم وَ رَحَلَ حَاجًا سَنَةَ ثَلَاثِينَ وَ خَمْسِ مِائَةِ فَادَى الفَرِيضَةَ وَ لَقِيَ بِمَكَّةَ ابا بكر بن عَشِير الشَّرَوَانِي فَسَمِعَ مِنْهُ بِهَا فِي ذِي الْحِجَّةِ سَنَةَ إِحْدَى وَ ثَلَاثِينَ وَ ابا المظفر الشيباني وَ ابا مُحَمَّد المبارك بن الطَّبَّاحِ وَ ابا علي بن العَرَجَاءِ وَ ابا الفضل جعفر بن زَيْد الطَّائِي وَ غيرهم وَ لَقِيَ اِيضًا ابا سعيد حيدر بن يحيى الجبلي وَ ابا العزَّ سلطان بن ابراهيم المقدسي مِنْ اصحابِ ابي عَبْدِ اللَّهِ القَضَاعِي وَ ابي بكر الخَطِيبِ وَ كَرِيمَةَ المَرْوَزِيَّةِ وَ كَانَ قَدْ نَيْفَ عَلَى الثَّمَانِينَ وَ سَمِعَ مِنْ ابي الطاهر السلفي بالأسكندرية وَ اكثَر عَنْهُ وَ عَلَيْهِ جُلُ اعْمادِهِ فِي رِوَايَتِهِ وَ كَتَبَ بِخَطِّهِ عِلْمًا كَثِيرًا كَانَ السلفي يقول كَتَبَ عني /65v/ أَلْفَ وَرَقَةٍ وَ مِنْ جُمْلَةِ مَا كَتَبَ سِيرَةَ ابْنِ هِشَامٍ وَ انصَرَفَ إِلَى قرطبة بلده وَ قَدْ جَلَبَ فَوَائِدَ جَمَّةً وَ غَرَايِبَ سَمِعَتْ مِنْهُ وَ حَمَلَتْ عَنْهُ وَ كَانَ مِنْ اهل العِنَايَةِ الكَامِلَةِ بِالرِّوَايَةِ وَ التَّقْيِيدِ المَفِيدِ ثَقَّةً ثَبَتًا وَ عَارِفًا بِصِنَاعَةِ الحَدِيثِ مَوْصُوفًا بِالذِّكَاءِ وَ الحَفِظِ فَاضِلًا مَتَوَاضِعًا وَ خَرَجَ مِنْ قرطبة فِي الفِتْنَةِ بَعْدَ سَنَةِ اربَعِينَ وَ خَمْسِ مِائَةِ فَنزَلَ كُورَةَ الشَّ مِنْ اَعْمَالِ مَرْسِيَّةٍ وَ ولى الصَّلَاةَ وَ الخُطْبَةَ بِجامعِهَا مَدَّةً وَ كَانَ النَّاسُ يَقصدونَهُ لِلسَّمَاعِ مِنْهُ وَ الاِخْذِ عَنْهُ وَ قَدْ حَدَّثَ عَنْهُ مِنْ الأَكَابِرِ ابو القاسم بن بشكوال وَ سَمَاءُ فِي مُعْجَمِ مَشِيخَتِهِ وَ هُوَ فِي عَدَادِ اصْحَابِهِ وَ اعجَبُ مِنْ هَذَا ان ابا الحسنِ رَزِينَ بن مَعْوِيَةَ حَدَّثَ عَنْهُ بِسِيرَةِ ابْنِ اسْحَقَ عَنِ السلفي يَحَدِّثُ عَنِ رَزِينَ بِالْإِجَازَةِ وَ حَدَّثَ عَنْهُ مِنْ شَيْوِخِنَا أَبُو الخَطَّابِ بن وَاجِبٍ وَ ابو عبد الله التَّجِيبِي وَ غَيْرُهُمَا وَ اسْتَشْهَدَ فِي خُرُوجِهِ مِنَ الشَّ مَعَ عَامَّةِ اهلِهَا عِنْدَمَا خَافُوا مِنَ الامِيرِ مُحَمَّدِ بنِ سَعْدٍ وَ كَانُوا قَدْ خَلَعُوا دَعْوَتَهُ وَ ذَلِكَ سَنَةَ سَبْعٍ وَ سِتِّينَ وَ خَمْسِ مِائَةِ وَ قَدْ قَارَبَ الثَّمَانِينَ مَوْلَدُهُ بِقرطبة قَبْلَ التَّسْعِينَ وَ اَرْبَعِ مِائَةِ

– ‘Alī b. Muḥammad b. Aḥmad b. Fayd al-Fārsī, luego al-Qurṭubī, Abū-l-Ḥasan; aprendió de Abū Muḥammad b. ‘Attāb ... salió de Córdoba durante la *fitna*, después del 40, y se instaló en la *kūra* de Elche, en el territorio de Murcia. Se encargó de su sermón un tiempo ... murió mártir cuando salió de Elche con toda su gente por miedo al emir Muḥammad b. Sa’d, cuya obediencia había

abandonado. Esto en el año 567. Estaba cerca de los ochenta. Nació en Córdoba antes del 490.

علي بن أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن يوسف من اهل مرباطر
وَ سَكَنَ بِلَنْسِيَّةِ يَكْنَى ابا الحسن وَ يَعْرِفُ بِابْنِ مَرْبَاطِرِ رَوَى عَنْ ابي الحسن بن النعمة
وَ ابي عبد الله بن جبير اخذ عنه كتاب سيبويه وَ كان اديباً نحوياً مائلاً الى طريق
66r/التصوف مؤثراً للفقاعة وَ هو أسن من أخيه ابو الحجاج الطيب مولده سنة
ثلاثين وَ خمس مائة وَ استشهد في الكائنة على اهل بلنسية يوم الخميس مستهل رجب
سنة ثمانٍ وَ ستينٍ وَ خمس مائة ذكره ابن عيادٍ وَ اتى عليه ابن سالمٍ وَ وصفه لي
بالفضل وَ الصلاح

– **‘Alī b. Aḥmad b. ‘Alī b. Muḥammad b. Aḥmad b. Yūsuf**, de Murviedro, vivió en Valencia, de *kunyà* Abū-l-Ḥasan, conocido por Ibn Murbāṭir; aprendió de Abū-l-Ḥasan b. al-Nu‘ma y Abū ‘Abd Allāh b. Ḥabīb, del que aprendió el *Kitāb Sabuyūyah*; era literato, gramático, partidario del sistema (66r-131) *sufī* y con inclinación por la sobriedad. Era mayor que su hermano Abū-l-Ḥayyāy el médico. Nació en el año 503, y murió mártir en la derrota de los valencianos el jueves, comienzo de Raḡab del año 568. Lo dice Ibn ‘Iyyād, y le elogia Ibn Sālim, que me lo describió como virtuoso y justo.

علي بن محمد بن عمران الانصاري من اهل بلنسية وَ اصله من البونت من
ثغورها يعرف بابن النقاش وَ يَكْنَى ابا الحسن اخذ القراءات عن ابي الحسن بن النعمة
وَ سمع الحديث من ابي الوليد بن الدباغ وَ حضر عند القاضي ابي بكر بن اسد وَ ابي
محمد بن عاشر وَ اجاز له ابو الحسن شريح بن محمد وَ ابو بكر بن العربي وَ كان
رجلاً صالحاً حسن الصوتٍ يحضر مجالس الرؤساء وَ الامراء لقراءة كتب المعاذي وَ
الرقائق وَ ما يشبهها لصلاحه وَ طيب صوته وَ اختص في ذلك بابي زكرياء بن غانية
امير بلنسية ذكره ابن سفيانٍ وَ فيه عن غيره

– **‘Alī b. Muḥammad b. ‘Imrān al-Anṣārī**, valenciano, originario de Alpuente, en sus fronteras, conocido por Ibn al-Naqqāš, de *kunyà* Abū-l-Ḥasan; aprendió las lecturas de Abū-l-Ḥasan b. al-Ni‘ma, y aprendió tradiciones con Abū-l-Walīd b. al-Dibāg y asistió a las lecciones del juez Abū Bakr b. Asad y Abū Muḥammad b. ‘Āšir; le dieron su diploma Abū-l-Ḥasan Šurayḥ b. Muḥammad y Abū Bakr b. al-‘Arabī. Era un hombre íntegro, de buena voz. Asistía a los consejos de los caudillos y los emires para leer los escritos ponzoñosos y los delicados, en lo que no tenía parangón por su rectitud y

agradable voz, por lo que fue distinguido por Abū Zakariyyā' b. Gāniya, el emir de Valencia. Lo cita Ibn Sufyān que lo toma de otro.

ff. 74 r. – 74 v.

علي بن محمد بن ابي العافية اللخمي من اهل مرسية يعرف بالفسطلي و يكنى ابا الحسن سمع من ابي عبد الله بن سعادة و ابي عبد الله بن عبد الرحيم و ابي القاسم بن حبيش صهره و ابي عبد الله بن حميد و كان ابن حبيش زوج عمته و تزوج هو ابنته اسماء و ولي قضاء مرسية و بلنسية و شاطبة و كان جزلاً موهيباً و لم يكن له كبير علم و كان بالرؤساء اشبه منه بالقضاة و الفقهاء و قد اخذ عنه يسير و قد رايتہ ايام قضاية بلنسية و كف بصره باخرة من عمره و على ذلك كان يتولى الاعمال و يتعسف الطرق و اثار فتنة جرت هلاكه فقتل بمرسية ليلة الثلاثاء السابع لجمادى الاولى سنة ست و عشرين و ستمائة و مولده سنة اربع و خمسين و خمس مائة

– **‘Alī b. Muḥammad b. Abī-l-‘Āfiyya al-Lajmī al-Mursī**, Abū-l-Ḥasan al-Qaṣṭālī. Aprendió de Abū ‘Abd Allāh b. Sa’āda, Abū ‘Abd Allāh b. ‘Abd al-Raḥīm y Abū-l-Qāsim b. Ḥubayš, su suegro, y Abū ‘Abd Allāh b. Ḥamīd. Ibn Ḥubayš era el marido de su tía, y él se casó con su hija Asmā’. Fue juez de Murcia, Valencia y Játiva. Era elocuente y respetable ... se quedó ciego al final de su vida, a pesar de lo cual asumió cargos y recorrió los caminos. Las consecuencias de su *fitna* acarrearón su perdición, y le mataron en Murcia en la noche del martes, siete de Yūmādā primera del año 626, con 71 años. Había nacido en el año 554. Aprendió de él Ibn Masūdī.

علي بن احمد العبدري من اهل ميورقة و يعرف بالمطرقة و يكنى ابا الحسن روى عن ابي محمد بن حوط الله و ابي إسحق بن شعبة و ابي عبد الله /74v/ الشكاز و غيرهم و رحل حاجاً فسمع من جماعة و عاد ----- و ناوب في الخطبة ابا مروان الخطيب و توفي مأسوراً بعد تغلب العدو على ميورقة منتصف صفر سنة سبع و عشرين و ستمائة ببسير و يوم وفاته توفي واليها ابو يحيى محمد بن علي بن ابي عمران رحمهما الله

– **‘Alī b. Aḥmad al-‘Abdarī**, de Mallorca, conocido por al-Maṭraqa, de *kunya* Abū-l-Ḥasan. Estudió con Abū Muḥammad b. Ḥawṭ Allāh, Abū Ishaq b. Ša’ba, Abū ‘Abd Allāh [148] al-Šakkāz y otros. Viajó e hizo la Peregrinación y aprendió de mucha gente; volvió y se turnó en el sermón con Abū Marwān el predicador. Murió prisionero poco después de que se apoderara

el enemigo de Mallorca, a mediados de Šafar del año 627. El día de su muerte murió su *wālī*, Abū Yaḥyà Muḥammad b. ‘Alī b. Abī ‘Imrān -¡Dios tenga misericordia de ambos!-.

f. 75 v.

علي بن عبد الله بن عبد الملك بن عبد الله اللخمي الباجي من اهل الجزيرة الخضراء و اصله من اشبيلية و بها اهل بيته و انتقل سلف هذا منها صحبة الراضي ابي خالد يزيد بن المعتمد محمد بن عباد حين و ليها من قبل ابيه قبل الثمانين و اربع مائة يكنى ابا الحسن اخذ عن ابي عامر حاجز بن حسن و ابي محمد بن حوط الله و اخيه ابي سليمان و غيرهم و ولي الصلاة و الخطبة بالجزيرة الخضراء ثم ولي القضاء بها و كان حسن التلاوة ذا معرفة بالقراءات مولده سنة تسع و سبعين و خمس مائة و توفي ممثنا بالاستجلاء خائفا من السلطان في سنة خمس و ثلاثين و ستمائة

– ‘Alī b. ‘Abd Allāh b. ‘Abd al-Malik b. ‘Abd Allāh al-Lajmī al-Bāḫī, de Algeciras, originario de Sevilla, donde hay gente de su familia. Se trasladó su antepasado de ella acompañando a al-Rāḏī Abū Jalid Yazīd b. al-Mu’tamid Muḥammad b. ‘Abbād cuando la gobernó para su padre antes del 480; de *kunyā* Abū-l-Ḥasan. Aprendió de (230) Abū ‘Amir Ḥāyāz b. Ḥasan, Abū Muḥammad b. Ḥawṭ Allāh, su hermano Abū Sulaymān y otros. Se encargó de la oración y el sermón en Algeciras, después fue nombrado juez de ella; tenía buena recitación y dominaba las lecturas. Nació en el año 579 y murió en la tortura por tratar de aclarar el miedo del sultán (ع) en el año 635.

ff. 76 r. – 77 r.

علي بن عبد الرحمن بن علي بن احمد بن عبد الرحمن الزهري من اهل اشبيلية يكنى ابا الحسن روى عن ابيه ابي محمد سمع منه صحيح البخاري و اخذ القراءات الثمان عن ابي بكر بن صاف و العربية و غيرها عن ابي إسحق بن ملكون و اجازوا له و ولي خطة المناكح ببلده دهرا طويلاً و ولي ايضا الخطبة باخرة من عمره بجامع العدبس و ولي قضاء الجماعة في مدة ابي مروان احمد بن محمد الباجي قتيل ابن الأحمر و حدث ببسير و توفي في شهر ربيع الاخر سنة ثلاث و اربعين و ستمائة و مولده سنة خمسين و خمس مائة

– ‘Alī b. ‘Abd al-Raḥmān b. ‘Alī b. Aḥmad b. ‘Abd al-Raḥmān al-Zuhrī, Abū-l-Ḥasan al-Īsbīlī; aprendió de su padre Abū Muḥammad el *Šaḫīḥ* de al-Bujārī ... se encargó del sermón al final de su vida en la aljama de ‘Abdus, y fue

juez de la aljama en el período de Abū Marwān Aḥmad b. Muḥammad al-Bāyī, asesinado por Ibn al-Aḥmar. Transmitió poco. Nació en el año 550 y murió en Rabīʿ final del año 643.

علي بن جابر بن عليّ اللخمي من اهل اشبيلية يُعرف بالدباج وَ يَكْنَى ابا الحسن اخذ القراءات عن أبي بكر بن صافٍ وَ ابي الحسن نجبة بن يحيى وَ اخذ العربية عن ابي ذر الخشني وَ ابي الحسن بن خروفٍ وَ سمع من جميعهم وَ اجاز له ابو الوليد بن نأمٍ وَ ابو محمد بن عبيد الله وَ ابو العباس بن مقدمٍ وَ غيرهم وَ له رواية عن ابي حفص بن عمرٍ وَ ابي بكر بن قنترال وَ تصدر لإقراء القرآن وَ التعليم بالعربية وَ الأذابِ وَ استمر على ذلك نحواً من خمسين سنةً وَ كان من اهل الفضلِ وَ الصلاحِ مع حسن الضبطِ وَ التقييدِ وَ جودة الخطِّ وَ كان صهر ابي بكر بن طلحةً وَ نقل باخرة من عمره من مسجده الذي كان يقري به إلى جامع العديس للصلاة وَ الإقراءِ وَ كان يوم به في صلاة الجمعة وَ القاضي ابو جعفر بن منظور يوم به في صلاتي الظهر العصر العجمائين مولده سنة ستٍ وَ ستينٍ وَ خمس مائةٍ وَ توفي بإشبيلية في اواسط شعبان سنة ستٍ وَ اربعينٍ وَ سنمائية بعد ان دخلها الروم صلحاً بنحو من ثمانية أيام هاله نطق النواقيس وَ ساءه خرس الأذانِ فما زال يتأسف وَ يضطرب ارتماضاً لذلك إلى ان قضى نحبه رحمه الله وَ حدثت ابو الحسين بن السراج انه مات يوم دخلها الروم لم يمهل قال وَ دفن بداره وَ حفر قبره بالسكاكين لم توجد المساجي لهول اليوم

– ‘Alī b. Ŷābir b. ‘Alī b. Aḥmad al-Lajmī, Abū-l-Ḥasan al-Iṣbīlī, conocido por al-Dabbāy. Aprendió las lecturas de Abū Bakr b. Ṣāf ... nació en el año 566 y murió en Sevilla a mediados de Ṣaʿbān del año 46, unos ocho días después de la entrada de los cristianos en la ciudad por negociación. Le espantó la voz de las campanas y quedaron en silencio sus oídos; la tristeza y la agitación que le causaron le afligieron hasta causarle la muerte -¡Dios tenga misericordia de él!-. Cuenta Abū-l-Ḥussān b. al-Sarrāy que murió el día de la entrada de los cristianos, sin más demora. Añade: Fue enterrado en su casa, se excavó su tumba con cuchillos al no encontrarse palas por el terror del momento.

علي بن عبد الله بن محمد بن يوسف بن يوسف بن احمد الانصاري يُعرف بابن قطرال وَ يَكْنَى ابا الحسن من اهل قرطبة سمع ببلده ابا عبد الله بن حفص وَ ابا القاسم بن الشراطِ وَ ابا العباس بن مضا وَ ناظر عليه في اصول الفقهِ وَ ابا القاسم بن رشد القيسي وَ ابا /76v/ جعفر بن يحيى الخطيب وَ اخذ عنه قراءة نافع وَ العربية وَ بغرناطة ابا خالد بن رفاعه وَ ابا الحسن بن كوثر وَ ابا بكر بن

ابي زمنين وَ بِالْمَنْكَبِ ابا محمد عَبْدُ الْحَقِّ بن بونه وَ هُوَ مِنْ مُسْنَدِي شَبُوحِهِ وَ ابا مُحَمَّدٍ عَبْدُ الْحَقِّ بن يعيش الخطيب وَ بِمَالِقَةَ ابا عَبْدِ اللَّهِ بنِ الْفَخَّارِ وَ ابا الْحَجَّاجِ بنِ الشَّيْخِ وَ بِسَبْتَةَ ابا مُحَمَّدِ بنِ عبيدِ اللَّهِ وَ اَجَازَ لَهُ ابا بَكْرُ بنِ الْجَدِّ وَ ابا عبدِ اللَّهِ بنِ زَرْقُونِ وَ ابا مُحَمَّدِ بنِ جَمْهُورِ وَ ابا عَبْدِ اللَّهِ بنِ حَمِيدِ وَ ابا الْعَبَّاسِ الْمَجْرِيْطِيِّ وَ ابا مُحَمَّدِ عَبْدُ الْمَنْعَمِ بنِ الْفَرَسِ وَ لَقِيَ جَمِيعَهُمْ وَ مَمَّنْ اَجَازَ لَهُ وَ لَمْ يَلْقَهُ ابا الْقَاسِمِ بنِ حَبِيْشٍ وَ كَتَبَ لِقَاضِي الْجَمَاعَةِ ابي الْقَاسِمِ بنِ بَقِيٍّ وَ سَمِعَ مِنْهُ وَ وُلِيَ قِضَاءَ اَبْدَةٍ مِنْ عَمَلِ جَبَّانٍ فَاسْرَهُ الْعَدُوَّ بِهَا عِنْدَ تَغْلِيهِ عَلَيْهَا فِي صَدْرِ سَنَةِ تِسْعٍ وَ سِتْمَايَةِ عَلَيَّ اِثْرَ وَقِيْعَةِ الْعَقَابِ ثُمَّ يَسَّرَ اللَّهُ خَلَاصَهُ وَ وُلِيَ قِضَاءَ شَاطِئَةٍ وَ قَامَ بِهَا مَدَّةً طَوِيْلَةً اِلَى سَنَةِ اِثْنَتَيْنِ وَ عَشْرِيْنَ وَ سِتْمَايَةِ ثَانِي الْعَامِ الَّذِي اِنْبَعَثَتْ فِيْهِ الْفِتْنَةُ مِنْ مَرَسِيَّةَ بِالْاَنْدَلُسِ وَ اتَّصَلَتْ بِالْعُدُوِّ فَاحْتَمَلَ اِلَى مَرَاكِشَ ثُمَّ عَادَ اِلَى الْاَنْدَلُسِ وَ وُلِيَ قِضَاءَ شَرِيْشٍ وَ جَبَّانٍ وَ قَرْطَبَةَ فِيْ اَوْقَاتٍ مُخْتَلِفَةٍ وَ اَعِيْدَ ثَانِيَةً اِلَى قِضَاءِ شَاطِئَةٍ مُضَافًا لَهُ ذَلِكَ مَعَ الْخُطْبَةِ بِجَامِعِ مَدِيْنَتِهَا وَ اِنْتَقَلَ مِنْهَا فِيْ آخِرِ سَنَةِ سِتٍّ وَ ثَلَاثِيْنَ لِنُغْلَبِ الْعَدُوِّ فِيْ صَدْرِ هَذَا الْعَامِ عَلَيَّ بِلَنْسِيَّةٍ وَ وُلِيَ قِضَاءَ سَبْتَةَ ثُمَّ وُلِيَ قِضَاءَ مَدِيْنَةِ فَاَسٍ وَ كَانَ مِنْ رِجَالِ الْكَمَالِ عِلْمًا وَ عِلْمًا يَشَارِكُ فِيْ فَنُونٍ وَ يَتَمَيَّزُ بِالْبِلَاغَةِ وَ الْاِدْرَاكِ فِي الْكُتَابَةِ مَعَ دِمَاثَةِ الْخَلْقِ وَ لِيْنَ الْجَانِبِ وَ الصَّلَاحِ وَ الْخَيْرِ اَخَذَتْ عَنْهُ بِشَاطِئَةٍ جَمَلَةٌ مِنْ رَوَايَتِهِ وَ تُوْفِيَ بِمَرَكَشَ فِيْ شَهْرِ رَبِيْعِ الْاَوَّلِ سَنَةِ اِحْدَى وَ خَمْسِيْنَ وَ سِتْمَايَةِ بَعْدَ وَايَةِ قِضَاءِ اَعْمَاتٍ وَ مَوْلَدِهِ بِقَرْطَبَةَ عَامَ ثَلَاثَةِ وَ سِتِّيْنَ وَ خُمْسِ مِائَةٍ

1911 – ‘Alī b. ‘Abd Allāh b. Muḥammad b. Yūsuf b. Yūsuf b. Aḥmad al-Anṣārī, Abū-l-Ḥasan b. Qaṭrāl al-Qurṭubī; aprendió de Abū ‘Abd Allāh b. Ḥafṣ, Abū-l-Qāsim b. al-Šarrāṭ ... (76v – 152) ... Fue juez de Úbeda, en el territorio de Jaén, y le hizo prisionero el enemigo allí cuando se apoderó de ella a comienzos del año 609, a consecuencia de la batalla de al-‘Uqāb; luego fue liberado y fue nombrado juez de Játiva largo tiempo, hasta el año 622, el segundo año en que renació la *fitna* de Murcia en al-Andalus, y se fue a la otra orilla; se trasladó a Marrākuš y luego volvió a al-Andalus y fue juez de Jeréz, de Jaén y luego de Córdoba, en diferentes momentos, y después volvió a serlo de Játiva además de su predicador. Se trasladó de ella a finales del año 636 porque se apoderó el enemigo a comienzos de este año de Valencia, y fue juez de Ceuta; luego juez de Fez (684) ... murió en Marrākuš en Rabī’ primera del año 651, después de haber sido juez de Agmāt. Había nacido en el año 563 ...

عَلِيُّ بنِ بِنْدَارِ بنِ اِسْمَعِيْلَ بنِ مُوسَى بنِ يَحْيَى بنِ خَلْدِ بنِ بَرْمَكِ الْبِرْمَكِيُّ مِنْ اَهْلِ بَغْدَادَ قَدِيْمِ الْاَنْدَلُسِ تَاجِرًا سَنَةَ سَبْعٍ وَ ثَلَاثِيْنَ وَ ثَلَاثِمِائَةٍ وَ كَانَ قَدْ اَخَذَ

عن ابي الحسن عبيد الله بن أحمد بن محمد بن المغلس الفقيه الداودي و تلمذ له و سمع منه الموضح و المنجح من تأليفه في الفقه /77r/ ----- ران خبر و نسبه عن الحكم المستنصر و قراته بخط أبي محمد بن حزم

– ‘Alī b. Bandār b. Isma’īl b. Mūsà b. Yaḥyà b. Jalid b. Barmak al-Barmakī, de Bagdad; (231) entró en al-Andalus como mercader en el año 337 (77r-153) ... noticias y su genealogía de al-Ḥakam al-Mustanṣir. Lo he leído de letra de Abū Muḥammad b. Ḥazm.

ff. 79 r. – 79 v.

علي بن سليمان بن ابرهيم بن تبال النفزي الجواهري من اهل سبته و بها ولد و سكن مراكش و ابوه سليمان من اهل رندة يكتى ابا الحسن رحل حاجاً فادى الفريضة و اخذ عن تقي الدين عبد الرحمن بن احمد من اصحاب ابي الفرج الجوزي صبانجد من انشائه حدث به عنه و ممن روى عنه و استجاره لنفسه و لجماعة معه في الثالث من المحرم سنة خمس و تسعين و خمس مائة ابو محمد عبد الله بن عبد الجبار العثماني و ابو عبد الله الكركنتي و ابو القاسم الصفراوي و ابو الفضل الغزنوي و ابو القاسم البوصيري و ابو القاسم بن موقا و ابو نزار ربيعة بن الحسن اليماني و غيرهم و قفل الى الاندلس و دخل بلنسية و اسمع بها صبانجد و اخذه عنه من شيوخنا ابو الحسن بن خيرة و سمع هو منه معارف القلوب و كواشف الغيوب لأبي الغنائم الكندي و ابو عبد الله بن ابي البقاء و اخذ عن ابي علي بن زلال و ابي احمد بن سفيان /79v/ بجزيرة شقر و انشدني ابن خالته ابو القاسم عبد الرحيم بن يحيى بن طلحة ممّا انشده لنفسه و لعله لغيره *

أبي الله ان يصحو فوآذك عن هوى و رب سقام لا يؤول إلى بُرء
أعد نظرا ما دام طرفك رأياً فما في الدنيا راء يدوم و لا مرءي

و حدثني انه قتل مظلوماً على باب داره بمركش سنة اربع عشرة او خمس عشرة و ستمائة

– ‘Alī b. Sulaymān b. Ibrahīm b. Tubāl al-Nafzī al-Ŷawāharī, Abū-l-Ḥasan al-Marrākuṣī de residencia, al-Sabtī de nacimiento. Peregrinó y aprendió en Egipto de un grupo y le dieron su diploma al-Būṣīrī y otros. Murió asesinado en Marrākuš en el año 14 ó 15. De Ceuta, donde nació, y vivió en Marrākuš. Su padre Sulaymān era de Ronda. De *kunyah* Abū-l-Ḥasan ... me contaron que murió asesinado en la puerta de su casa, en Marrākuš, en el año 614 ó 15.

علي بن محمد بن عبد الملك بن يحيى بن ابراهيم بن يحيى الكتامي الحميري من اهل فاس و اصله من قرطبة يعرف بابن القطان و يكنى ابا الحسن سمع ابا عبد الله بن الفخار و اكثر عنه و ابا الحسن بن النقرات و ابا عبد الله بن البقار و ابا العباس بن سلمة اللوزقي و ابا جعفر بن يحيى الخطيب بقرطبة و هو ابن عمه و ابا ذر الخسني و ابا الوليد بن زكريا بن عمر القرطبي و ابا الحسن بن مؤمن و ابا عبد الله التجيبي و ابا البقاء يعيش بن القديم و غيرهم و ممن كتب اليه و لقبه ابو جعفر بن مضا و ابو محمد التادلي و ابو محمد بن الفرس و كتب اليه ايضاً ابو عبد الله بن زرقون و ابو محمد بن عبيد الله و ابو خالد بن رفاعة و ابو الحسن بن كوثر و ابو عبد الله بن عروس و ابو محمد بن فليح و سواهم و كان من ابصر الصد الناس بصناعة الحديث و حفظهم لاسماء رجاله و اشدهم عناية بالرواية مع التفنن في المعرفة و الدراية و جمع برنامجاً مفيداً في مشيخته نقلت منه في هذا الكتاب ما نسبته اليه و راس طلبة العلم بمراكش و نال بخدمته السلطان دنيا عريضة و من تولى فيه كتاب النزاع في القياس في ابطال القياس و كتابه على الاحكام لعبد الحق و له مقالات في الاقتران و غير ذلك درس و حدث و اخذ عنه و امتحن بالفتننة الحادثة بالمغرب في اول سنة احدى و عشرين و ستمائة

– ‘Alī b. Muḥammad b. ‘Abd al-Malik b. Yaḥyā b. Ibrahīm al-Kutāmī al-Ḥumayrī al-Fāsī, Abū-l-Ḥasan b. al-Qaṭṭān; aprendió de Abū ‘Abd Allāh b. al-Fajjār murió siendo juez de Siyilmasa en Rabī’ primero del año 28....Fue golpeado por la *fitna* que estalló en el Magrib a comienzos del año 621.

ff. 80 v. – 81 r.

عيسى بن عبد الله الطويل مدني من اصحاب موسى بن نصير كان على الغنائم بالاندلس ايام كون موسى بن نصير فيها ذكره عبد الرحمن بن عبد الله بن عبد الحكم من كتاب الحميدي

– ‘Isā b. ‘Abd Allāh al-Ṭawīl, de Medina, uno de los compañeros de Mūsā b. Nuṣayr. Se encargó de los botines de al-Andalus en los días de la estancia de Mūsā b. Nuṣayr allí. Le cita ‘Abd al-Raḥmān b. ‘Abd Allāh b. ‘Abd al-Ḥakam. Del libro de al-Ḥumaydī.

عيسى بن احمد بن محمد بن موسى بن بشير بن حماد بن لقيط الكناني الكاتب يعرف بالرازي من اهل قرطبة و اصل سلفه من المشرق و جدّه

محمَّد بن مُوسَى هُوَ الدَاخِلُ إِلَى الأَنْدَلُسِ وَ قَدْ تَقَدَّمَ ذِكْرَهُ أَخَذَ عَيْسَى هَذَا عَنْ أَبِيهِ أَبِي بَكْرٍ أَحْمَدَ بْنَ مُحَمَّدٍ وَ غَيْرِهِ وَ كَانَ عَالِمًا بِالأَدَابِ وَ الأَخْبَارِ تَارِيخِيًّا الفَ لِلْحَكْمِ المُسْتَنْصِرِ كِتَابًا /81r/ فِي التَّارِيخِ حَافِلًا وَ الفَ أَيضًا لِلْمَنْصُورِ مُحَمَّدَ بْنَ أَبِي عَامِرٍ كِتَابًا فِي الوِزْرَاءِ وَ الوِزَارَةِ وَ كِتَابًا فِي الحِجَابِ وَ تَوَفِّيَ فِي شَعْبَانَ سَنَةِ تِسْعٍ وَ سَبْعِينَ وَ ثَلَاثِمِائَةَ نَفَلَتْ وَفَاتِهِ مِنَ التَّارِيخِ الكَبِيرِ لِابْنِ حَيَّانٍ وَ قَرَأْتُ فِي غَيْرِ هَذَا أَنَّهُ أَدْرَكَ خِلاَفَةَ بَنِي حَمُودٍ

– **‘Isà b. Aḥmad b. Muḥammad b. Mūsà b. Bašīr b. Ḥamād b. Laqiṭ al-Kinānī** el secretario, conocido por al-Rāzī, cordobés, sus antepasados eran originarios de Oriente. Su abuelo Muḥammad b. Mūsà fue el que entró en al-Andalus, ya hemos hablado de él. Aprendió este ‘Isà de su padre Abū Bakr (239) Aḥmad b. Muḥammad y de otros, era un hombre entendido en literatura y relatos, un historiador que compuso para al-Ḥakam al-Mustanšir un libro (f. 81r – 161) sobre la Historia de los Califas, y compuso también para al-Manšūr Muḥammad b. Abī ‘Amir un libro sobre el visirato y los visires y otro sobre el *ḥayibato*. Murió en Ša’bān del año 379. He copiado la fecha de su muerte de la Gran Historia de Ibn Ḥayyān. En otro lugar he leído que alcanzó el califato de los Banū Ḥammūd.

ff. 81 v. – 82 r.

عَيْسَى بْنُ يَوْسُفَ بْنِ سُلَيْمَانَ بْنِ عَيْسَى وَ لَدِ الأَسْتَاذِ أَبِي الحِجَّاجِ الأَعْلَمِ أَصْلُهُ مِنْ شَنْتَمِرِيَةِ الغَرْبِ وَ سَكَنَ أَشْبِيلِيَّةً وَ يَكْنَى أبا الأَصْبَغِ رَوَى عَنْ أَبِيهِ وَ اخْتَصَّ بِالرَّشِيدِ عبيدِ اللهُ بْنِ المَعْتَمِدِ مُحَمَّدَ بْنَ عَبَّادٍ حَتَّى اسْتَوَزَرَهُ وَ شَارَكَهُ فِي دُنْيَاهُ وَ كَانَ الرَّشِيدُ قَاضِي أَبِيهِ

– **‘Isà b. Yūsuf b. Sulaymān b. ‘Isà**, hijo del profesor Abū-l-Ḥayyāy al-A’lam, era originario de Santamaría del Algarbe, vivió en Sevilla, de *kunyà* Abū-l-Aṣḡab; transmitió de su padre y fue íntimo de al-Rašīd ‘Ubayd Allāh b. al-Mu’tamid Muḥammad b. ‘Abbād hasta el punto de que le hizo visir; fue su compañero de juergas. Fue al-Rašīd juez de su padre.

عَيْسَى بْنُ مُوسَى بْنِ سَعِيدِ الأَنْصَارِيِّ مِنْ أَهْلِ بَلَنْسِيَّةٍ يَكْنَى أبا الأَصْبَغِ /82r/ وَ يَعْرِفُ بِالمَنْزِلِيِّ سَكَنَاهُ مَنْزِلَ عَطَاءٍ مِنْ قَرَى غَرِيبِهَا رَوَى عَنْ أَبِيهِ وَ أَبِي دَاوُدَ المَقْرِيِّ سَمِعَ مِنْهُ التَّقْصِيَّ لِأَبِي عُمَرَ بْنِ عَبْدِ البَرِّ فِي سَنَةِ سَبْعٍ وَ سِتِّينَ وَ أَرْبَعٍ

مِائَةٌ وَاجاز له أبو الوليد الباجي وَ تَفَقَّهَ بابي عَبْدِ اللَّهِ بنِ رَبِيعَةَ وَ غَيْرَهُ وَ حَذَقَ عِلْمَ الرَّأْيِ وَ تَقَدَّمَ لِلشُّورِيِّ وَ الْفُتْيَا بِبَلَدِهِ وَ هُوَ كَانَ مِفْتِي صَاحِبِ الْأَحْكَامِ أَبِي مُحَمَّدٍ وَاجِبِ بنِ عَمْرِ وَالدِّ الْقَاضِي أَبِي الْحَسَنِ مُحَمَّدَ بنِ وَاجِبِ حَكَمَى ذَلِكَ أَبُو عَمَرَ بنِ عِيَادٍ عَنِ أَبِي الْحَسَنِ بنِ النُّعْمَةِ حَدَّثَ عَنْهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدَ بنِ سُلَيْمَانَ الْقَلْعِيِّ الْوَرَّاقَ سَمِعَ مِنْهُ الْمَوْطَا فِي سَنَةِ إِحْدَى وَ عِشْرِينَ وَ خَمْسَ مِائَةٍ وَ تُوْفِيَ لِيَأَةَ الثَّلَاثَاءِ النَّاسِعَ عَشَرَ لِرَبِيعِ الْأَوَّلِ سَنَةَ ثَلَاثٍ وَ عِشْرِينَ وَ خَمْسَ مِائَةٍ وَ فِي هَذِهِ السَّنَةِ كَانَتْ وَقِيعَةُ الْقَلْعَةِ بِمَقْرَبَةٍ مِنْ جَزِيرَةِ شَقْرِ ذَكَرَ وَفَاتَهُ مُحَمَّدَ بنِ عِيَادٍ

– ‘Isà b. Mūsà b. Sa’īd al-Anṣārī, Abū-l-Aṣḡab (82r – 163) al-Balansī, conocido por al-Manazilī; aprendió de su padre y Abū Dāwud, al que escuchó en el año 467 ... murió en Raḡab del año 563 ...murió la noche del martes, 19 de Rabī’ primero del año 523. En este año tuvo lugar la batalla de al-Qa’la, en las cercanías de Alcira. Da noticia de su muerte Muḡammad b. ‘Iyyād y cuenta que la leyó de letra del hijo de su hijo ‘Isà b. Muḡammad b. ‘Isà.

ff. 82 v. – 83 v.

عِيسَى بن مُحَمَّد بن فَتُوح بن فَرَج بن خَلْف بن عِيَّاش بن أَبِي
 83r/ **وَهَب بن فَتْحُون بن حَرْب الهَاشِمِي المَقْرِي** قَرَأْتُ اسْمَهُ بِخَطِّهِ اصْلَهُ مِنْ حَصْنٍ مَمْتَشُونَ عَمَلِ سَرْقِطَةَ وَ سَكَنَ بِلَنْسِيَّةَ وَ بَهَا نَشَأَ يَكْنَى ابا الْاَصْبَغِ وَ يَعْرِفُ بَابِنِ الْمَرَابِطِ اخَذَ الْقِرَاءَاتِ عَنِ أَبِي زَيْدِ الْوَرَّاقِ وَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ بنِ بَاسِهِ وَ أَبِي بَكْرِ بنِ الصَّنَاعِ الْهُذُودِ وَ أَبِي عَمْرَانَ الْيَنَاشْتِي الضَّرِيرِ وَ غَيْرِهِمْ وَ سَمِعَ الْحَدِيثَ مِنْ أَبِي عَلِيٍّ الصَّدْفِيِّ وَ تَصَدَّرَ لِلْإِقْرَاءِ بِبِلَنْسِيَّةِ وَ كَانَ اِحْدَ الرُّؤَسَاءِ فِي ذَلِكَ وَ الْعُلَمَاءِ لِحَقِيقَةِ الْحَمَلِ وَ الْإِدَاءِ وَ لَيْسَتْ لَهُ رِوَايَةٌ عَالِيَةٌ وَ لَا بِالْحَدِيثِ عِنَايَةٌ عَلَيْهِ صِنَاعَةُ الْإِقْرَاءِ وَ لَهُ تَأْلِيفٌ فِي رِوَايَةِ وَرَشِ سَمَاهُ بِالتَّقْرِيبِ وَ الْحَرْشِ وَ كَانَ اِدْبِيًّا عَارِفًا بِالْوَثَائِقِ وَ عَلَّلَهَا حَسَنَ الْخَطِّ اخَذَ عَنْهُ الْقِرَاءَاتِ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ بنِ الْخَبَّازِ وَ رَوَى عَنْهُ أَبُو عَمَرَ بنِ عِيَادٍ وَ ابْنَهُ مُحَمَّدَ وَ اجاز لهما وَ اكْثَرَ خَبْرَهُ عَنْهُمَا وَ قَدْ اخَذَ عَنْهُ شَيْخُنَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ بنِ سَادَةَ الْمَعْمَرُ تَالِيْفَهُ الْمَذْكُورَ فِي اِحْدِ شَهْرِي رَبِيعِ سَنَةِ إِحْدَى وَ خَمْسِينَ وَ خَمْسَ مِائَةٍ ----- بِخَطِّ أَبِي عُثْمَانَ سَعْدِ بنِ عَلِيِّ بنِ مُحَمَّدِ بنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بنِ زَاهِدِ الْاِنْصَارِيِّ الْمَقْرِيِّ وَ قَالَ أَبُو عَمَرَ بنِ عِيَادٍ وَ قَرَأْتَهُ بِخَطِّ ابْنِهِ تُوْفِيَ بِبِلَنْسِيَّةِ لِحَمْسِ خَلُودٍ مِنْ رَجَبِ سَنَةِ اثْنَتَيْنِ وَ خَمْسِينَ وَ خَمْسَ مِائَةٍ وَ قَدْ نِيفَ عَلَى السَّبْعِينَ مَوْلِدَهُ سَنَةَ تِسْعَ وَ سَبْعِينَ وَ اَرْبَعَ مِائَةٍ وَ فِي هَذِهِ السَّنَةِ كَانَتْ وَقِيعَةُ الزَّلَاقَةِ *

– ‘Isà b. Muḡammad b. Futūḡ b. Faraḡ b. Jalaf b. ‘Ayyāš b. Abī (83r-165) Wahb b. Faḡḡūn b. ḡarb al-Hāšimī al-muqri –he leído su nombre de su puño

y letra-, del castillo de Monzón, en el territorio de Zaragoza. Se instaló en Valencia y allí creció; de *kunyà* Abū-l-Aṣḡbag, conocido por Ibn al-Murābiṭ. Aprendió las lecturs de Abū Zayd al-Warrāq ... murió en Raḡab del año 552; pasaba de los setenta.... murió en Valencia a cinco pasados de Raḡab del año 552, con más de setenta años. Había nacido en el año 479; en este año fue la batalla de al-Zallāqa.

عِيسَى بن مُحَمَّد بن عَبْدِ اللَّهِ بن خَلْف العَبْدَرِي من اهل المَرِيّة يَعْرِفُ بِابنِ الوَعْظِ و يَكْنَى ابا الاصْبَعِ صَحِبَ ابا بَكْرٍ يَحْيَى بن بَقِيّ الاَدِيبِ وَ غَيْرَهُ وَ خَرَجَ مِنْ قَرْطَبَةِ فِي الفِتْنَةِ فَسَكَنَ كُورَةَ الشَّ وَ سَمِعَ بِهَا ابا الحَسَنِ بن سَعِيدٍ وَ هُنَالِكَ لَقِيَهُ ابو عُمَرَ بن عِيَّادٍ فَكَتَبَ عَنْهُ مِنْ فَوَائِدِهِ وَ اشْعَارِهِ وَ قَالَ فِيهِ ابو عبدِ اللَّهِ بن عَفِيونَ وَ ذَكَرَهُ فِي كِتَابِ عَجَائِبِ البَحْرِ مِنْ تَالِيْفِهِ كَانَ مِنْ اهلِ المَعْرِفَةِ وَ الاَدَبِ صَاحِبِ نَظْمٍ وَ نَثْرٍ /83v/توفي صا-----ية الى الش سنة ست و سبعمين و خمس مائة او نحوها و مؤلده بالمريّة سنة سبع و خمس مائة

– ‘Isà b. Muḡammad b. ‘Abd Allāh b. Jalaf al-‘Abdarī, de Almería, conocido por Ibn al-Wa’iz, de *kunyà* Abū-l-Aṣḡbag, acompañó a Abū Bakr Yaḡyà b. Baqī el literato y a otros. Salió de Córdoba durante la *fitna* y se instaló en la *kūra* de Elche ...(83v-166) murió ... a Elche en el año 546 o así; había nacido en Almería en el año 507.

عِيسَى بن مُحَمَّد بن اصْبَغ بن مُحَمَّد بن اصْبَغ بن عِيسَى
بن اصْبَغ الازْدِي مِنْ اهلِ قَرْطَبَةِ يَكْنَى ابا الاصْبَعِ رَوَى عَنْ ابيهِ قَاضِيِ الجَمَاعَةِ وَ غَيْرِهِ وَ خَرَجَ فِي الفِتْنَةِ فَتَجَوَّلَ بِبِلَادِ اِفْرِيْقِيَّةَ وَ بِهَا وُلِدَ ابْنُهُ ابو عَبْدِ اللَّهِ شَيْخَنَا وَ لَهُ رِوَايَةٌ عَنْهُ وَ لَمْ يَكُنْ مِنْ اهلِ هَذَا الشَّانِ رَحِمَهُ اللَّهُ اَفَادَنِي خَبْرُهُ بَعْضُ اصْحَابِنَا

– ‘Isà b. Muḡammad b. Aṣḡbag b. Muḡammad b. Muḡammad b. Aṣḡbag b. ‘Isà b. Aṣḡbag al-Azdī, cordobés, de *kunyà* Abū-l-Aṣḡbag; aprendió de su padre, el juez de la aljama, y de otros. Salió durante la *fitna* y recorrió el país de Ifrīqīyya, donde nació su hijo Abū ‘Abd Allāh, mi maestro ...

f. 84 r.

عِيسَى بن سُلَيْمَن بن عَبْدِ اللَّهِ بن عَبْدِ المَلِكِ بن عَبْدِ اللَّهِ بن مُحَمَّد
الرْعِينِي مِنْ اهلِ مالِقَةَ يَعْرِفُ بِالرَنْدِي وَ يَكْنَى ابا مُحَمَّدٍ سَمِعَ بِبِلَدِهِ مِنْ ابي مُحَمَّدِ بنِ

الْقُرْطُبِيّ وَ أَبِي الْعَبَّاسِ بْنِ الْجِيَّارِ وَ أَبِي إِسْحَقَ الرِّيُولِيّ وَ غَيْرِهِمْ وَ رَحَلَ لِأَدَاءِ الْفَرِيضَةِ وَ سَمَاعِ الْعِلْمِ فَاسْتَوْسَعَ فِي رِوَايَتِهِ وَ أَقَامَ فِي رَحْلَتِهِ بِنَحْوِ مِائَةِ سَنَةٍ عَشْرَ عَامًا كَتَبَ فِيهَا بِخَطِّهِ عِلْمًا كَثِيرًا وَ كَانَ حَسَنَ الْوَرَأْفَةِ ضَابِطًا مُتَقِنًا عَارِفًا بِالرِّجَالِ وَ عَادَ إِلَى بَلَدِهِ وَ قَدِ لَقِيَ شَيْوْخًا عِدَّةً وَ جَلَبَ فَوَائِدَ وَ غَرَائِبَ وَ عَوَالِيَّ مِنْ رِوَايَتِهِ عَلَى أَنَّهُ امْتَحَنَ فِي صَدْرِهِ بِأَسْرِ الْعَدُوِّ إِيَّاهُ فَذَهَبَ كَثِيرًا مِمَّا جَلَبَ وَ وَلِيَ صَلَاةَ الْفَرِيضَةِ وَ الْخُطْبَةَ بِجَامِعِ مَالِقَةَ وَ كَتَبَ إِلَيْنَا بِإِجَازَةٍ مِمَّا رَوَاهُ غَيْرَ مَرَّةٍ وَ تُوْفِيَ فِي الثَّمَانِ مِنْ شَهْرِ رَبِيعِ الْأَوَّلِ سَنَةَ اثْنَتَيْنِ وَ ثَلَاثِينَ وَ سِتْمَايَةَ وَ لَمْ يَطْلُ الْإِمْتَاغُ بِهِ وَ مَوْلَدُهُ فِي أَحَدِ شَهْرِي رَبِيعِ سَنَةِ إِحْدَى وَ ثَمَانِينَ وَ خَمْسِ مِائَةٍ

– **‘Isà b. Sulaymān b. ‘Abd Allāh b. ‘Abd al-Malik, Abū Muḥammad al-Ru’aynī al-Mālaqī**, conocido por al-Rundī. Aprendió en su ciudad con Abū Muḥammad b. al-Qurṭubī y Abū-l-‘Abbās b. al-Ŷayyār. Hizo la Peregrinación y viajó; sus relatos son extensos. Era resuelto ... sufrió en su pecho la desgracia de que el enemigo hiciese prisionero a su padre y perdió mucho de lo que llevaba. Se encargó del sermón en Málaga y me dio su licencia. Murió en Rabī’ primero del año 631 ... nació en el año 81.

عَيْسَى بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ نَعْمَانَ الْبَكْرِيِّ مِنْ أَهْلِ بَلَنْسِيَّةَ صَاحِبُنَا يَكْنَى أَبُو بَكْرٍ أَخَذَ عَنْ شَيْوْخِنَا وَ وَتَفَقَّهُ بِبَعْضِهِمْ وَ شَارَكَ فِي فَنُونٍ وَ تُوْفِيَ يَوْمَ وَقِيْعَةِ أَنْيْشَةَ مِنْ سَنَةِ أَرْبَعٍ وَ ثَلَاثِينَ وَ سِتْمَايَةَ فِي الْمَوْتِ عَشْرِينَ لَذِي حَجَّةٍ

– **‘Isà b. Muḥammad b. Nu’mān al-Bakrī**, valenciano, mi amigo, de *kunyà* Abū Bakr; aprendió de mis maestros y estudió jurisprudencia con alguno de ellos; era polifacético. Murió el día de la batalla de Anīša, en el año 634, que coincidió con el 20 de Dū-l-Ḥiṣṣa.

ff. 84 r. – 85 r.

عَيْسَى بْنُ يُوْسُفَ بْنِ عَيْسَى بْنِ عَلِيٍّ الْاَزْدِيِّ مِنْ أَهْلِ فَاسٍ يَعْرِفُ بِأَبْنِ الْمَلْجُومِ /84v/ وَ يَكْنَى أَبُو مُوسَى سَمِعَ مِنْ أَبِيهِ قَاضِي الْجَمَاعَةِ أَبِي الْحَجَّاجِ وَ أَبِي الْفَضْلِ النَّحْوِيِّ وَ أَبِي الْحَجَّاجِ الْكَلْبِيِّ الضَّرِيرِ وَ بَاغِمَاتٍ مِنْ أَبِي مُحَمَّدٍ اللَّخْمِيِّ سَبِطِ أَبِي عَمْرِ بْنِ عَبْدِ الْبَرِّ وَ دَخَلَ الْاِنْدَلَسَ فَلَقِيَ بِقُرْطُبَةَ سَنَةَ خَمْسٍ وَ تَسْعِينَ وَ أَرْبَعِ مِائَةٍ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الطَّلَاحِ وَ أَبُو بَكْرٍ حَازِمُ بْنُ مُحَمَّدٍ وَ أَبُو عَلِيٍّ الْغَسَّانِيُّ وَ أَبُو الْحُسَيْنِ بْنُ سَرَاجٍ وَ أَبُو مُحَمَّدٍ بْنُ عَتَابٍ وَ سَمِعَ مِنْهُمْ وَ مِنْ غَيْرِهِمْ وَ أَخَذَ صَحِيحَ الْبُخَارِيِّ عَنْ أَبِي الْقَاسِمِ اصْبَغَ بْنِ مُحَمَّدٍ الْفَقِيهِ قَرَأَهُ عَلَيْهِ عَنْ حَاتِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ وَ لَمْ يَأْخُذْ عَنْهُ سِوَاهُ ثُمَّ دَخَلَ الْاِنْدَلَسَ ثَانِيَةً فَلَقِيَ بِإِشْبِيلِيَّةِ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ بْنِ شَبْرِينَ وَ سَمِعَ مِنْهُ وَ كَتَبَ إِلَيْهِ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ

الخولاني و ابو علي بن سكرة و غيرهما و كان من اهل الجلالة و الأصالة رأوية
مكثرا جماعة للدواوين العتيقة و الدفاتر النفيسة حريصاً على ذلك بلغني انه ابتاع من
ابي علي الغساني اصله من سنن ابي داود الذي سمع فيه على ابي عمر بن عبد البر و
هو اصل ابي علي بمال جليل بعد ان نسخ ابو علي الكتاب بخطه و قابله و اتقنه حدث
عنه ابو محمد بن فليح و ابنه ابو القاسم عبد الرحيم بن عيسى و قال ولد ليلة يوم
الاثنين مستهل ذي القعدة سنة ست و سبعين و اربع مائة و توفي في ليلة الاحد الحادي
و العشرين لرجب سنة ثلاث و اربعين و خمس مائة و في شهر ربيع الاخر منها كانت
وفاة القاضي ابي بكر بن العربي بفاس ايضاً

– **‘Isà b. Yūsuf b. ‘Isà b. ‘Alī al-Azdī al-Fāsī**, Abū Mūsà b. al-Milayūm; aprendió de su padre el juez de la aljama Abū-l-Ḥayyāy ... murió en Raḡab del año 543. Había nacido en el año (690) 476 ... dice: Nació el lunes, comienzo de Dū-l-Ḥiyyā del año 476, y murió la noche del domingo, 21 de Raḡab del año 543. En el mes de Rabī’ final de este año murió el juez Abū Bakr b. al-‘Arabī en Fez también ...

عتيق بن اسد بن عبد الرحمن بن اسد الانصاري من اهل يناشته و نشا
بمروسة يكنى ابا بكر اخذ القراءات عن ابي الحسين بن البياز و ابي عبد الله بن فرج
المكناسي سمع الحديث من ابي علي الصديقي و اكثر عنه ثم مال إلى علم الراي و حفظ
المسائل و دراسة الفقه فلزم ابا محمد بن ابي جعفر و تفقه به و تميز في اصحابه
بشرف و كان الفقه /85v/ اغلب عليه من الحديث ولي قضاء شاطبة من قبل ابي بكر
بن أسود ثم صرف عن ذلك بصرفه فولاه ابو زكريا بن غانية خطه الشورى و قلده
قضاء شاطبة و دانية و الخطبة بجامعها و زاده قضاء جزيرة شقر و عليه كانت الفتيا
تدور و على ابي محمد بن عاشر ايام قضاء ابي الحسن بن عبد العزيز و كان نسيج
و حده في الفقه و المعرفة بوجوه الفتاوي و البصر بالاحكام و عقد الشروط و له فيها
مجموع صغير الجرم كبير الفائدة مع مشاركة في الاداب و اللغات و النحو و قرض
الشعر و اتصاف بالبلاغة و البيان و حفظ الاخبار و الخطب درس الفقه و اسمع
الحديث و قد حدث عنه ابو اسحق في ديوان شعره و توفي قبله و روى عنه ايضاً ابو
بكر مفوز بن طاهر و ابو محمد بن سفيان و خبره عنه إلا اليسير و كان جده لأمه و
قال توفي بشاطبة سنة ثمان و ثلاثين و خمس مائة زاد ابو عبد الله محمد بن عبد
الرحمن المكناسي ليلة الجمعة الثاني و العشرين من جمادى الآخرة

– **‘Atīq b. Asad b. ‘Abd al-Raḡmān b. Asad al-Anṣārī**, Abū Bakr. Creció en Murcia y aprendió las lecturas de Abū-l-Ḥussāin b. al-Bayyāz y Abū ‘Abd Allāh b. Faraḡ al-Miknāsī, tradiciones con Abū ‘Alī al-Ṣadafī ... (85v-170) ... fue juez

de Játiva para Abū Bakr b. Aswad; luego fue quitado cuando fue quitado él y le nombró Abū Zakariyyā' b. Gāniya encargado del consejo y le invistió como juez de Játiva y Denia y encargado del sermón en ella, añadiéndole el cargo de juez de Alcira ... murió en el año 538, en Ŷumādā final.

عَتِيقُ بن عَبْدِ الجَبَّارِ بنِ يوسُفِ بنِ محرزِ الجَدَامِي مِنْ اهلِ بِلنْسِيَّةِ يَكْنَى ابا بَكْرٍ سَمِعَ مِنْ ابي داودِ المَقْرِي بِدَانِيَّةِ سَنَةَ اربعٍ وَ تَسْعِيْنَ وَ اَرْبَعِ مِائَةٍ وَ مِنْ ابي مُحَمَّدِ البَطْلِيوسِي وَ لَازِمَهُ وَ اخْتَصَّ بِهِ وَ كَتَبَ كَثِيْرًا عَنْهُ وَ كَانَ حَسَنَ الوَرِاقَةِ بَدِيْعِ الخَطِّ وَلِي خِطَّةِ المَنَاحِحِ بِبلَدِهِ وَ كَانَتْ لَهُ مَعْرِفَةٌ بِالشَّرُوْطِ وَ بَرَاعَةٌ فِي عَقْدِهَا كَتَبَ لِلقَضَاةِ بِبِلنْسِيَّةِ ابي مُحَمَّدِ الوَجْدِي وَ ابي الحَسَنِ بنِ وَاَجِبِ وَ ابي الحَسَنِ بنِ عَبْدِ العَزِيْزِ نَحْوًا مِنْ اربَعِيْنَ عَامًا وَ تُوْفِيَ بِهَا سَنَةَ تِسْعِ وَ ثَلَاثِيْنَ وَ خَمْسِ مِائَةٍ وَ قَدْ نَبَّغَ عَلِي السَّنِيْنَ فِي سَنَتِهِ وَ فِي هَذِهِ السَّنَةِ انْقَرَضَتْ دَوْلَةُ المُلْتَمِيْنَ بِالأَنْدَلُسِ ذَكَرَهُ ابْنُ عِيَادٍ وَ فِيهِ عَنِ ابي مُحَمَّدِ بنِ جَحَافٍ

– ‘Atīq b. ‘Abd al-Ŷabbār b. Yūsuf b. Muḥarraz al-Ŷudāmī, valenciano, de kunyā Abū Bakr. Aprendió con Abū Dāwud *al-muqrī* en Denia en el año 494, aprendió también de Abū Muḥammad al-Baṭalyawsī ... fue secretario de los jueces de Valencia Abū Muḥammad al-Wayḏī, Abū-l-Ḥasan b. Wāyib y Abū-l-Ḥasan b. ‘Abd al-‘Azīz cerca de cuarenta años. Murió en el año 539, cuando mediaba los sesenta; en este año terminó el Estado de los Velados en al-Andalus....

f. 86 v.

عَتِيقُ بنِ مُحَمَّدِ بنِ عَتِيقِ بنِ غَطَافِ الانصَارِي مِنْ اهلِ بِلنْسِيَّةِ وَ اصلُهُ مِنْ أُرْدَةَ يَعْرِفُ بِابنِ المودِّنِ وَ يَكْنَى ابا بَكْرٍ سَمِعَ مِنْ ابي الحَسَنِ بنِ هَدِيْلٍ وَ كَانَ ابْنُ هَدِيْلٍ يَخْطُطُهُ بِالأُسْتَاذِ وَ ابي العَبَّاسِ بنِ الحَلَالِ وَ ابي عَبْدِ اللهِ بنِ سَعَادَةَ وَ ابي الحَسَنِ بنِ النُّعْمَةِ وَ ابي عَبْدِ اللهِ بنِ عَبْدِ الرَّحِيْمِ وَ غَيْرَهُمْ وَ اَجَازَ لَهُ ابو مروانِ بنِ قَرْمَانَ وَ ابو بَكْرِ بنِ محرزِ البَطْلِيوسِي وَ لِي قَضَاءٌ لِرِيَّةِ مِنْ قَبْلِ مُحَمَّدِ بنِ سَعْدٍ وَ كَانَ فِقِيْهًا حَافِظًا لِلْمَسَائِلِ مُشَارِكًا فِي العَرَبِيَّةِ مَوْصُوفًا بِالدِّكَاةِ وَ الفَهْمِ اقْرَأ فِي عَهْدِ شَيْخِهِ ابي الحَسَنِ بنِ النُّعْمَةِ وَ انْهَضَهُ ابو بَكْرِ بنِ ابي حَمْرَةَ مَعَ ابي عَبْدِ اللهِ بنِ نُوْحِ جَمِيْعًا اِلَى الشُّوْرَى وَ كَانَ شَيْخُنَا أَبُو عَبْدِ اللهِ يُثَنِّي عَلَيْهِ وَ يَصِفُ دِكَاةَهُ وَ زَكَاةَهُ فِي اَيَّامِ اخْذِهِمَا عَنِ الشُّيُوْخِ وَ يَذْكَرُ حَسَنَ عِبَارَتِهِ وَ بَيَانَهُ فِي المَذَاكِرَةِ وَ بَلَّغَنِي اَنَّهُ اخَذَ عَنْهُ العَرَبِيَّةَ وَ تُوْفِيَ بِبِلنْسِيَّةِ فِي حَيَاةِ اَبِيهِ سَنَةَ اربعٍ وَ سَنِيْنَ وَ خَمْسِ مِائَةٍ قَالَهُ مُحَمَّدُ بنِ عِيَادٍ وَ قَالَ ابْنُ سَالِمٍ تُوْفِيَ سَنَةَ خَمْسِ او سِتِّ وَ خَمْسِيْنَ وَ خَمْسِ مِائَةٍ وَ تَكَلَّمَ أَبُوهُ رَحِمَهُ اللهُ وَ مَوْلَدُهُ سَنَةَ سَبْعِ وَ عِشْرِيْنَ وَ خَمْسِ مِائَةٍ

– **‘Atīq b. Muḥammad b. ‘Atīq b. Gaṭāf al-Anṣārī**, valenciano, originario de Lérica, conocido por Ibn al-Muḍḍin, de *kunya* Abū Bakr; aprendió de Abū-l-Ḥasan b. Huḍayl ... fue juez de Liria para Muḥammad b. Sa’d murió en Valencia en vida de su padre, en el año 564. Lo dice Muḥammad b. ‘Iyyād. Dice Ibn Sālim: Murió el año 555 ó 556, y le lloró su padre -¡Dios tenga misericordia de él!-. Había nacido en el año 527.

عتيق بن أحمد بن محمد بن اسمعيل بن سلمون من اهل بلنسية يكنى ابا بكر اخذ القراءات عن ابي بكر بن هذيل و العربية و الأداب عن ابي محمد عبدون و ابي عبد الله بن نوح و قعد للتعليم بذلك و كان من اهل الذكاء و الفهم و توفي صغيراً استشهد في كائنة غربالة يوم الجمعة مستهل جمادى الأولى سنة ثمانين و خمس مائة عن ابن سالم

– **‘Atīq b. Aḥmad b. Muḥammad b. Isma’īl b. Salmūn**, Abū Bakr al-Balansī; aprendió las lecturas de Ibn Huḍayl y la gramática de Abū Muḥammad b. ‘Abdūn. Se dedicó a la enseñanza. Murió mártir joven en la acción de Garbāla, el viernes, comienzo de Ÿumādā primero en el año 580. De Ibn Sālim.

f. 88 r.

عمرو بن زكرياء بن بطل البهراني من اهل لبلة يكنى ابا الحكم اخذ القراءات عن ابي الحسن شريح بن محمد و العربية عن ابي الحسن بن الأخضر و سمع منهما و من القاضي ابي بكر بن العربي كثيراً و ولي القضاء و الخطبة ببده و كان من مهرة المقرئين و فضلائم حدث عنه ابو العباس بن خليل و ابو بكر يحيى بن خلف الهوزني و ابو محمد بن جمهور و ابو العباس ابن قدام و ابو القاسم بن ابي هرون و ابو محمد بن وهب القضاعي و غيرهم و قتل في الكائنة على لبلة سنة تسع و اربعين و خمس مائة

– **‘Amr b. Zakariyyā’ b. Baṭṭal**, Abū-l-Ḥakam al-Bahrānī al-Lablī; aprendió las lecturas de Šurayḥ y el árabe de Abū-l-Ḥasan b. al-Ajḍar. Estudió con ellos y con el juez Abū Bakr b. al-‘Arabī muchas cosas. Fue juez y predicador de Niebla. De él transmiten Abū-l-‘Abbās b. Jalīl, Yaḥyā b. Jalaf al-Hawzanī, Abū Muḥammad b. Ÿamhūr y otros. Le mataron en la acción contra Niebla del año 54

f. 88 v.

عَامِرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ خَلْفِ التَّجِيبِيِّ من اهل وَشَقَّةَ رَوَى عَنْ أَبِي عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْبَرِّ قَرَأَ عَلَيْهِ التَّقْصِيَّ مِنْ تَأْلِيفِهِ بِدَانِيَةَ فِي سَنَةِ اثْنَتَيْنِ وَثَلَاثِينَ وَارْبَعِ مِائَةٍ وَحَصَرَ هَذَا السَّمَاعُ أَبُو الْعَبَّاسِ الْمَهْدَوِيَّ وَابُو بَكْرٍ مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ اسْحَقَ الْكَاتِبِ وَاحْتَسِبُهُ كَانَ فِي مَجْلِسِ الْمَوْفَّقِ أَبِي الْحَسَنِ مَجَاهِدِ الْعَامِرِيِّ وَلَا أَعْلَمُهُ حَدَّثَ

– ‘Amir b. ‘Abd Allāh b. Jalaf al-Tuḡyībī, de Huesca; transmite de Abū ‘Umar b. ‘Abd al-Barr, con el que leyó el *Taqṣī* que compuso en Denia en el año 432, y estuvieron en esta audición Abū-l-‘Abbās al-Mahdawī y Abū Bakr Muḥammad b. Aḥmad b. Iṣḥāq el secretario. Creo que estuvo en la corte de al-Muwaffaq Abū-l-Ḥasan Muḡyāhid al-‘Amirī, pero no sé más.

f. 89 r.

عَبَّاسُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَبَّاسِ بْنِ نَاصِحِ التَّقْفِيِّ من اهل الجزيرة الخضراء يَكْنَى ابا العلاء كان فقيها عالماً و لغوياً حَافِظاً اَدْرَكَ جَدَّهُ وَ اخَذَ عَنْهُ وَ كَانَتْ لَهُ رِيَاةٌ بِبَلَدِهِ اَكْثَرَ خَبْرِهِ عَنْ ابْنِ حَيَّانٍ *

– ‘Abbās b. ‘Abd al-Raḥmān b. ‘Abbās b. Nāṣiḥ al-Taḡafī, de Algeciras, de kunya Abū-l-‘Alā’; era *faqih* docto, lingüista y *ḥāfiẓ*; conoció a su abuelo y aprendió de él. Tuvo mando en su ciudad. La mayoría de sus noticias de Ibn Ḥayyān.

ff. 90 r. – 90 v.

عِيَاضُ بْنُ عَقْبَةَ الْفَهْرِيِّ ذكر عبد الملك بن حبيب أنه دخل الاندلس من التَّابِعِينَ حَكَاهُ ابْنُ بَشْكَوَالٍ

– ‘Iyyād b. ‘Uḡba al-Fihri. Dice ‘Abd al-Malik b. Ḥabīb que entró en al-Andalus y era de los *Tābi’ies*. Lo cuenta Ibn Baṣḡuwāl.

عَاصِمُ بْنُ زَيْدِ بْنِ يَحْيَى بْنِ حَنْظَلَةَ بْنِ عَلْقَمَةَ بْنِ عَدِيِّ بْنِ زَيْدِ الْعِبَادِيِّ التَّمِيمِيِّ من اهل قرطبة و ابو زيد هو الداخل من المشرق الى الاندلس يَكْنَى ابا المخشى شهر بالشعر كان في زمان عبد الرَّحْمَنِ بْنِ /90v/ مَعْوِيَةَ وَ امْتَحِنَ بَابِنَهُ هِشَامَ فَقَطَعَ لِسَنَهُ وَ سَمَلَ عَيْنَيْهِ ذَكَرَ ذَلِكَ ابْنُ حَيَّانٍ وَ غَيْرُهُ

– **‘Aṣim b. Zayd b. Yaḥyà b. Ḥaṇṭala b. ‘Alqama b. ‘Adī b. Zayd al-‘Ibādī al-Tamīmī**, cordobés, Abū Zayd fue el que entró en al-Andalus desde Oriente, de kunyà Abu-l-Majšī, se hizo famoso como poeta en los tiempos de ‘Abd al-Raḥmān b. (90v-180) Mu’awiyya. Sufrió a manos de su hijo Hišām, que le cortó la lengua y arrancó los ojos. Lo cuentan Ibn Ḥayyān y otros.

عَاصِمُ بْنُ خَلْفِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَقَابِ التَّحِيْبِيِّ من اهل بلنسية يَكُنَى ابا مُحَمَّدٍ رَوَى عَنْ صِهْرِهِ الْقَاضِي ابي الحسن بن وَاجِبٍ وَ تَفَقَّهَ بِاَبِي مُحَمَّدٍ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَعِيدِ الْوَجْدِيِّ الْقَاضِي وَ اخَذَ عَنْ ابي مُحَمَّدِ الْبَطْلِيِّوسِي وَ كَانَ لَسِنًا فَصِيحًا جَزَلًا مَهْيِبًا صَادِعًا بِالْحَقِّ مُقْلًا صَابِرًا غَلَبَ عَلَيْهِ عِلْمُ الرَّايِ وَ لَمْ تَكُنْ لَهُ عِنَايَةٌ بِالْحَدِيثِ دَرَسَ الْمَدُونَةَ ذَهْرًا طَوِيلًا وَ شَاوَرَهُ الْقَاضِي اَبُو الْحَسَنِ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ وَ اخَذَ عَنْهُ وَ تَوَفِيَ بِبَلَنْسِيَّةٍ مَعْتَقَلًا فِي سَجْنِهَا فِي جُمَادَى الْاُولَى سَنَةَ سَبْعٍ وَ اَرْبَعِينَ وَ خَمْسِ مِائَةٍ اِثْنَاءَ ثَوْرَةِ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ شُعْبَانَ الْمَعْرُوفِ بِابْنِ جَلُونَةَ بِهَا وَ دَفِنَ بِدَاخِلِ سُورِهَا وَ قَدْ بَلَغَ السَّبْعِينَ اَوْ نَحْوَهَا ذَكَرَهُ ابْنُ عِيَادٍ وَ ابْنُ سُفْيَانَ

– **‘Aṣim b. Jalaf b. Muḥammad b. ‘Uqāb al-Tuḥyībī**, Abū Muḥammad al-Balansī. Aprendió de su suegro Abū-l-Ḥasan b. Wāyīb, jurisprudencia con Abū Muḥammad ‘Abd Allāh b. Sa’īd al-Waḥdī y estudió con Abū Muḥammad al-Baṭalyawsī ... murió en prisión en Valencia en Ÿumādà primero del año 547, tras la rebelión de ‘Abd al-Malik b. Ša’bān el conocido por Ibn Ÿalwana en ella. Fue enterrado en el exterior de su muralla. Tenía sobre setenta años. Hablan de él Ibn ‘Iyyād e Ibn Sufyān.

عَرِيبُ بْنُ سَعِيدٍ من اهل قرطبة كَانَ اخْبَارِيًّا كَاتِبًا شَاعِرًا مَطْبُوعًا وَ لَهُ كِتَابٌ فِي التَّارِيخِ ذَكَرَهُ ابْنُ حَيَّانٍ وَ نَقَلَ مِنْهُ فِي كِتَابِهِ الْمُقْتَبَسِ وَ لَهُ كِتَابٌ فِي الْاَنْوَاءِ اسْتَعْمَلَهُ النَّاسُ وَ اَنْشَدَ لَهُ ابْنُ فَرَجٍ اشْعَارًا كَثِيرَةً فِي كِتَابِ الْحَدَائِقِ مِنْ تَالِيْقِهِ كَانَ فِي اَيَّامِ النَّاصِرِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ مُحَمَّدٍ وَ اسْتَعْمَلَهُ عَلَى كُورَةِ اَشُونَةَ فِي سَنَةِ اِحْدَى وَ ثَلَاثِينَ وَ ثَلَاثِمِائَةٍ *

– **‘Arīb b. Sa’īd**, cordobés, historiador, escritor y poeta nato. Tiene un libro de historia que cita Ibn Ḥayyān y del que copió en su libro *al-Muqtabis* ... vivió en los tiempos de al-Nāšir ‘Abd al-Raḥmān b. Muḥammad y le encomendó la *kūra* de Osuna en el año 331

ff. 91 r. – 91 v.

عِيَّاشُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ خَلْفِ بْنِ عِيَّاشِ الْإِنصَارِيِّ مِنْ أَهْلِ قُرْطُبَةَ يَكْنَى أَبُو بَكْرٍ وَ يُعْرَفُ بِالشَّنْتِيَالِيِّ رَوَى عَنْ أَبِيهِ صَاحِبِ الصَّلَاةِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ وَ عَنْ جَدِّهِ لِأُمِّهِ أَبِي الْقَاسِمِ بْنِ غَالِبِ الشَّرَّاطِ وَ عَنْ خَالَهِ أَبِي بَكْرٍ غَالِبٍ وَ أَخَذَ عَنْهُمْ الْقُرَّاتِ وَ سَمِعَ مِنْ أَبِي الْعَبَّاسِ بْنِ الْحَاجِّ وَ غَيْرِهِمْ وَ وَلِيَ الْخُطْبَةَ بِالْجَامِعِ الْأَعْظَمِ بِقُرْطُبَةَ قَبْلَ /91v/ تَغْلِبَ الرُّومَ عَلَيْهَا وَ تُوْفِيَ بِمَالِقَةَ فِي سَنَةِ أَرْبَعِينَ وَ سِتِّمِائَةَ وَ دَفِنَ هُوَ وَ أَبُو عَامِرٍ بْنُ رَبِيعِ الْقَاضِي فِي يَوْمٍ وَاحِدٍ وَ مَوْلَاهُ مَنَّصَفَ رَجَبٍ فِي سَنَةِ اثْنَتَيْنِ وَ سَبْعِينَ وَ خَمْسِ مِائَةِ

– ‘Ayyāš b. Muḥammad b. Aḥmad b. Jalaf b. ‘Ayyāš al-Anṣārī al-Qurṭubī, conocido por al-Šantayālī, Abū Bakr. De su padre y de su abuelo materno Abū-l-Qāsim b. Gālib al-Šarrāṭ, y de su tío Abū Bakr Gālib. ... Se encargó del sermón en la gran aljama de Córdoba antes de que (91v-182) se apoderasen los cristianos de ella. Murió en Málaga en el año 640. Fueron enterrados él y Abū ‘Amir b. Rabī’ el juez el mismo día. (696) Había nacido a mediados de Raḡab en el año 561. Dice Abū Ḥayyān: Murió Abū ‘Amir Yaḥyā b. ‘Abd al-Raḥmān b. Rabi ... de Rabī’ primero del año 639.

عُتْبَةُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عَتْبَةَ الْجَرَّائِيِّ مِنْ أَهْلِ غَرْنَاطَةَ وَ أَصْلُهُ مِنْ وَادِي أَشِّ يَكْنَى أَبُو يَحْيَى وَ لِي قِضَاءُ الْجَمَاعَةِ بِالْأَنْدَلُسِ لِمُحَمَّدِ بْنِ يَوْسُفَ بْنِ هُوْدٍ وَ كَانَ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ وَ النَّبَاهَةِ وَ النَّفُوزِ فِي الْأُمُورِ وَ قَتِلَ فِي سَنَةِ خَمْسِ وَ ثَلَاثِينَ وَ سِتِّمِائَةَ *

– ‘Utba b. Muḥammad b. ‘Utba al-Ŷarāwī, granadino, originario de Guadix, de kunyā Abū Yaḥyā, fue juez de la Comunidad en al-Andalus para Muḥammad b. Yūsuf b. Hūd; era una persona culta, de abolengo y eficaz para los asuntos. Lo mataron en el año 635.

أَبُو عَوْنٍ مِنْ أَهْلِ تَاكْرَنَّا لَهُ رَحْلَةٌ سَمِعَ فِيهَا مَعَ الْحَسَنِ بْنِ سَعْدِ الْكَتَامِيِّ مِنَ الدِّيَرِيِّ بِصَنْعَاءِ الْيَمَنِ وَقَعَ ذِكْرُهُ فِي الْمَسْكُونَةِ مِنْ تَأْلِيفِ الْأَمِيرِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ النَّاصِرِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ فِي فَضَائِلِ بَقِي بْنِ مَخْلَدٍ وَ حَكَى الْحَسَنُ بْنُ سَعْدٍ عَنْهُ اجْتِمَاعَهُ بَوْلَدِ مُحَمَّدِ بْنِ وَضَّاحٍ بِسَفَاقِسَ مِنْ عَمَلِ أَفْرِيْقِيَّةَ

– Abū ‘Awn, de Tākurrunnā; hizo un viaje y aprendió en él con al-Ḥasan b. Sa’d al-Kutāmī de al-Dayrī en Sanā’ del Yemen. Hay noticias tuyas en *al-Maskatīa*, obra del emir ‘Abd Allāh b. al-Nāṣir ‘Abd al-Raḥmān sobre los

méritos de Baqī b. Majlad. Cuenta al-Ḥasan b. Sa'd de él su estancia con los descendientes de Muḥammad b. Waḍḍāḥ en Sfāqs, en tierras de Ifrīqiyya.

f. 92 r.

عَزِيزُ بْنُ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ يُوسُفَ بْنِ سُلَيْمَانَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ

خَطَابٍ مِنْ أَهْلِ مَرْسِيَّةَ وَرَأْسِهَا يَكْنَى أَبَا بَكْرٍ أَخَذَ عَنْ أَبِي مُحَمَّدِ بْنِ حَوْطِ اللَّهِ وَ أَبِي الْبَرَكَاتِ الثَّرِيزَارِيِّ الْوَاعِظِ وَ أَبِي الرَّبِيعِ بْنِ سَالِمٍ وَ غَيْرِهِمْ وَ أَجَازَ لَهُ أَبُو الْقَاسِمِ بْنِ سَمُجُونٍ وَ أَبُو جَعْفَرِ بْنِ شَرَّاحِيلَ وَ أَبُو زَكَرِيَاءَ الدَّمَشَقِيِّ وَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بَالِغِ الْهَاشِمِيِّ وَ أَبُو بَكْرٍ بْنُ جَابِرِ بْنِ الرَّمَالِيَّةِ وَ أَبُو الْقَاسِمِ الْمَلَّاحِيِّ وَ مِنْ أَهْلِ الْمَشْرِقِ أَبُو الْفَتْوحِ نَصْرُ بْنُ أَبِي الْفَرَجِ الْحُصْرِيِّ وَ غَيْرُهُ وَ نَظَرَ فِي الْعُلُومِ عَلَى تَفَارِيحِهَا وَ تَحَقَّقَ بِكَثِيرٍ مِّنْهَا مَعَ إِذْرَاكِ وَ بِلَاغَةِ فِي النِّظْمِ وَ النَّثْرِ وَ كَانَ مِنْ رَجَالِ الْأَنْدَلُسِ وَ أَهْلِ الْكَمَالِ وَ زَهْدِ أَوَّلِ أَمْرِهِ فِي الدُّنْيَا وَ رَفَضَهَا وَ اعْرَضَ عَنْهَا وَ عَنْ أَهْلِهَا وَ أَقْبَلَ عَلَى الْعِبَادَةِ وَ النَّسْكِ تَمَّ مَالَتْ بِهِ فِي الْفِتْنَةِ وَ قَدِمَ لَوْلَايَةِ مَرْسِيَّةَ فَقَبِلَ ذَلِكَ وَ لَمْ تَحْمَدْ سِيرَتَهُ فَصُرِفَ عَنْهَا تَمَّ صَارَتْ إِلَيْهِ رِيَاسَتُهَا آخِرًا فِدْبَرَهَا وَ دَعَا لِنَفْسِهِ وَ قُتِلَ بَعْدَ صَلَاةِ النَّرَاوِيحِ لَيْلَةَ يَوْمِ الْاِثْنَيْنِ التَّاسِعِ عَشَرَ مِنْ رَمَضَانَ سَنَةِ سِتِّ وَ ثَلَاثِينَ وَ سِتَّمَايَةَ وَ مَوْلَدَهُ سَنَةَ تِسْعٍ وَ سِتِّينَ وَ خَمْسِ مِائَةٍ وَ قِيلَ سَنَةَ سَبْعِ قَبْلَهَا وَ الْأَوَّلِ قَوْلِ أَبِي الرَّبِيعِ بْنِ سَالِمٍ سَمِعْتُ ذَلِكَ مِنْهُ غَيْرَ مَرَّةٍ *

– ‘Azīz b. ‘Abd al-Malik b. Muḥammad b. Yūsuf b. Sulaymān b. Muḥammad b. Jaṭṭāb, Abū Bakr, caudillo de Murcia. Aprendió de Abū Muḥammad b. Ḥawṭ Allāh, Abū-l-Barakāt al-Ṭarīzārī el asceta, Abū-l-Rabī’ b. Sālīm y otros. Le dieron su diploma Abū-l-Qāsim b. Samīyūn, Abū Ŷa’far b. Šarāḥīl, Abū Zakariyyā al-Dimašqī, Abū ‘Abd Allāh b. Bālig al-Hāšimī, Abū Bakr b. Ŷābir b. al-Ramāliyya y Abū-l-Qāsim al-Malāḥī; de los orientales, Abū-l-Futūḥ Naṣr b. Abī-l-Faraṣ al-Ḥuṣūrī y otros. Se interesó en las diversas ramas del conocimiento e investigó en muchas de ellas; además era elocuente en prosa y en verso. Fue uno de los primeros hombres de al-Andalus y más completos. Al principio era un asceta que miraba a la otra vida, después se inclinó por las cosas del mundo y accedió al gobierno de Murcia, pero no tuvo una trayectoria meritoria y le destituyeron. Luego volvió a obtener su gobierno otra vez y la dirigió haciendo la invocación por sí mismo. Le mataron después de los rezos nocturnos la noche del lunes, 19 de Ramaḍān del año 636, con 67 años. Dice Ibn al-Zubayr: Le mataron en Ramaḍān del año 38 a sangre fría ... Había nacido en el año 569 -también se dice que en el año 7- ...

f. 92 v.

عَمْرُوسُ بْنُ إِسْمَعِيلَ الْعَبْدَرِيِّ الْمَكْتَبِ الزَّاهِدِ مِنْ أَهْلِ قَرْطَبَةَ يَكْنَى أَبُو يَحْيَى وَ يَعْرِفُ بِالْتَّرْحِيلِيِّ وَ شَهْرٌ بِالْحَصَّارِ لِأَصْهَارِهِ إِلَى بَنِي عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ يَحْيَى الْمَعْرُوفِينَ بِبَنِي الْحَصَّارِ كَانَ مَنْقَطَعَ الْقَرِينِ فِي وَقْتِهِ زَهْدًا وَ عِبَادَةً وَ انْقِبَاضًا عَنِ النَّاسِ وَ اشْتِغَالَلاً بِتَعْلِيمِ الْقُرْآنِ أَخَذَ عَنْهُ مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ عُمَرَ الصَّابُونِي وَ تَعَلَّمَ عِنْدَهُ الْقُرْآنَ وَ غَيْرَهُ وَ كَانَ صَاحِبًا لِيَحْيَى بْنِ مَجَاهِدِ الْإِلْبِيرِيِّ وَ لَمْ يَجْمَعْ مِثْلَهُمَا زَمَنٌ مِّنَ الْأَزْمِنَةِ تَبْرِيْزًا فِي الْعِبَادَةِ عَلَى أَنَّ أَبَا بَكْرٍ كَانَ أَغْزَرَ عِلْمًا وَالْيَمَّ عَرِيكَةً وَ قَصَدَ الْحُكْمَ الْمُسْتَنْصِرُ بِأَلَلهِ عَمْرُوسًا هَذَا فِي دَارِهِ وَ مُطَالَبَهُ فِي ذَلِكَ قَاضِيهِ ابْنُ السَّلِيمِ فَحَجَبَ الْخَلِيفَةُ وَ رَدَّ الْوَسِيلَةَ إِلَى أَنْ ذَهَبَ الْحُكْمُ عَنِ بَابِهِ ذَكَرَهُ ابْنُ عَفِيْفٍ وَ أوردَ لَهُ قِصَّةً غَرِيبَةً مَعَ أَبِي بَكْرٍ الْقُرَشِيِّ الْمَعِيطِيِّ وَ قَالَ ابْنُ حَيَّانٍ تُوْفِيَ يَوْمَ الْاِحْدِ لِعَشْرِ بَقِيْنَ مِنْ جَمَادَى الْاَوَّلَى سِتَّةً وَ سِتِّينَ وَ ثَلَاثِمِائَةَ

– ‘Amrūs b. Isma’īl al-‘Abdarī el maestro el asceta, cordobés, de *kunyā* Abū Yaḥyā, conocido por al-Taraḥīlī, y al que se llamaba al-Ḥaṣṣār por su parentesco con los Banū ‘Abd al-‘Azīz b. Yaḥyā, conocidos por los Banū-l-Ḥaṣṣār, ... Se presentó al-Ḥakam al-Mustansir bi-llāh en la puerta de este ‘Amrūs, y le reclamó por ello su juez Ibn al-Sulaym, que retuvo al Califa y le repitió el ruego hasta que se marchó al-Ḥakam de su puerta. ... Dice Ibn Ḥayyān: Murió el domingo, a diez por pasar de Ÿumādā primero del año 366.

ff. 93 v. – 94 r.

عَاشِرُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عَاشِرِ بْنِ خَلْفِ بْنِ مَرْجَى بْنِ حَكَمِ الْاِنْصَارِيِّ مِنْ أَهْلِ يَنَاشِئَةَ وَ سَكَنَ شَاطِئَةَ يَكْنَى أَبُو مُحَمَّدٍ رَوَى عَنْ أَبِيهِ وَ سَمِعَ بِشَرْقِ الْاِنْدَلُسِ مِنْ أَبِي عَلِيِّ بْنِ سُكْرَةَ وَ أَبِي جَعْفَرِ بْنِ جَدْرٍ وَ أَبِي عَامِرِ بْنِ حَبِيبٍ وَ أَبِي عُمَرَ بْنِ أَبِي تَلِيدٍ وَ أَبِي الْحَسَنِ بْنِ وَاجِبٍ وَ أَبِي بَكْرِ بْنِ الْعَرَبِيِّ وَ تَفَقَّهَ بِأَبِي مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي جَعْفَرٍ وَ رَحَلَ إِلَى قَرْطَبَةَ فَأَخَذَ بِهَا الْقِرَاءَاتِ عَنْ أَبِي الْعَبَّاسِ بْنِ ذُرْوَةَ الْمَقْرِيِّ وَ أَخَذَ بَعْضَهَا عَنْ أَبِي الْقَاسِمِ بْنِ النَّخَّاسِ وَ سَمِعَ الْحَدِيثَ مِنْ أَبِي مُحَمَّدِ بْنِ عَتَّابٍ وَ صَحِبَ أَبَا الْحَسَنِ بْنِ سَرَاجٍ وَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حَمْدِينَ وَ أَبَا الْحَسَنِ بْنِ مَغِيثٍ وَ أَجَازَ لَهُ أَبُو مُحَمَّدِ عَبْدِ اللَّهِ الْخَوْلَانِيُّ وَ أَبُو الْوَلِيدِ بْنِ رَشْدٍ وَ كَتَبَ إِلَيْهِ مِنْ مَكَّةَ أَبُو الْحَسَنِ رَزِينَ بْنُ مَعْوِيَةَ وَ مِنْ الْاِسْكَانْدَرِيَّةِ أَبُو الْحَجَّاجِ بْنِ نَادِرٍ وَ لَقِيَ الْأَكَابِرَ مِنْ كُلِّ طَبَقَةٍ وَ غَنِيَ بِعِلْمِ الرَّايِ وَ شَهْرٍ بِالْحَفْظِ وَ الْفَهْمِ وَ الْإِتْقَانِ وَ قَدَّمَهُ أَبُو مُحَمَّدِ عَبْدِ الْمَنَعَمِ بْنِ سَمْجُونٍ لِقَضَاءِ بَاغِهِ أَيَّامَ قَضَائِهِ بِغَرْنَاطَةَ ثُمَّ انْتَقَلَ بِانْتِقَالِهِ إِلَى اِشْبِيلِيَّةِ فَقَدَّمَهُ فِي بَعْضِ الْبِلَادِ الْغَرْبِيَّةِ وَ لَازَمَهُ وَ صَدَرَ إِلَى شَرْقِ

الاندلس فحظى عند ابي زكرياء بن غانية و قدّمه إلى خطة الشورى ببلنسية و نال بها الرياسة في هذا الشأن ثم ولي قضاء مرسية و اقاليمها فنال دنيا عرضة و حمدت سيرته و جزالته و نباهته و استمر له ذلك إلى انقراض الدولة اللمّونية في سنة تسع و ثلاثين و خمس مائة فصرف صرفاً جميلاً و نزل شاطبة فدرس الفقه و أسمع الحديث و هو كان رأس المفتين و المشاورين و إليه تُردُّ صغاب المسائل و مشكلاتها و عليه كان مدار المناظرة في زمانه و المذاكرة لغزارة حفظه و قوة معرفته مع التنقن في العلوم و كثرة الايراد للاخبار و النوادر روى لنا عنه من شيوخنا ابو خطاب بن واجب و ابو عبد الله بن سعادة و ابن اخته ابو محمد بن غلبون و ابو عبد الله الاندرشي و غيرهم و صنف تواليفه الجامع البسيط و بغية الطالب النسيط قال ابو بكر مقنن بن /94r/ طاهر دلّ به على مكانه من العلم لأنه اورد الأقاويل و حشر الروايات و رجح و اجتج و انتهى منه إلى بعض كتاب الشهادات و توفي قبل اتمامه بشاطبة للنصف من شعبان سنة سبع و ستين و خمس مائة بعد ان كف نصره و قد نيف على الثمانين مولده بحصن يناشنة سنة اربع و ثمانين و اربع مائة ذكره ابن عياد و ابن سفيان و فيه كثير عن غيرهما

– **‘Āšir b. Muḥammad b. ‘Āšir b. Jalaf al-Anṣārī**, Abū Muḥammad; se estableció en Játiva. Aprendió de Abū ‘Alī b. Sukkra ... se dirigió al Levante de al-Andalus y obtuvo el favor de Abū Zakariyyā’ b. Gāniya, que le dio el cargo de consejero en Valencia, donde era la máxima autoridad en estos, después fue juez de Murcia y sus territorios ... hasta que se extinguió el gobierno Lamtuna en el año 39 fue destituido y se instaló en Játiva, donde enseñó tradiciones y fue maestro ... murió a mediados de Ša’bān del año 567, después de quedarse ciego. Había nacido en el castillo de Iniesta en el año 484 ... el viernes, 27 de Ramaḍān ... (698) ...

f. 94 v.

غالب الفزاري من سگان قرطبة يكنى ابا تمام و يعرف بالجلاد ذكره الرّازي و قال كان مجوداً و حكى أنه كان يشهر بكنيته

– **Gālib al-Fazārī**, vivió en Córdoba, de *kunya* Abū Tammām, conocido por al-Ŷulād; le cita al-Rāzī, que dice de él que era recitador del Qur’an y cuenta que se le conocía por su *kunya*.

f. 95 r.

غَالِبُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرِ السَّهْمِيِّ المَقْرِي من اهل سَنْتَمِرِيَةِ الْغَرْبِ
يَكْنَى ابا تَمَّامٍ اخَذَ الْقِرَاءَاتِ عَنِ مَكِّيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ وَتَصَدَّرَ لِلْإِقْرَاءِ وَ اخَذَ النَّاسُ عَنْهُ
وَ وَلِيَ الْاِحْكَامَ بِبَلَدِهِ فِي اِمَارَةِ الْمُعْتَضِدِ ابْنِ عَبَّادٍ وَ كَانَ عَدْلًا فِي اِحْكَامِهِ صَادِعًا بِالْحَقِّ
وَ كَانَ بِهِ صَمَمٌ وَ تُوْفِيَ سَنَةً تَسَعُ وَ سَتَيْنِ وَ اَرْبَعِ مِائَةِ ذَكَرَهُ الْقَنْطَرِيُّ

– **Gālib b. Muḥammad b. Abī Naṣr al-Suhamī al-muqrī**, de Santamaría del Algarbe, de *kunya* Abū Tammām; aprendió las lecturas de Makkī b. Abī Ṭālib, se encargó de la lectura y aprendió la gente de él. Dirigió la ejecución de las sentencias en su ciudad durante el emirato de al-Muʿtaḍid b. ʿAbbād. Fue justo en sus sentencias, mantuvo el derecho con decisión. Murió en el año 469. Le cita al-Qanṭarī.

ff. 96 r. – 97 r.

غَرْبِيبُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الثَّقَفِيِّ يَكْنَى اِبَاعَبْدُ اللَّهِ مِنْ اهل قَرْطَبَةَ وَ سَكَنَ طَلَيْطَلَةَ وَ
مِنْ قَدَمَائِ شَعْرِبِهِمْ وَ زُهَادِهِمْ وَ كَانَ مَعْرُوفًا بِالْخَيْرِ وَ الْفَضْلِ وَ يَقَالُ اَنَّ الَّذِي اَخْرَجَهُ
مِنْ قَرْطَبَةَ وَ قُوْعَهُ فِي اَمْرَانِهَا وَ اِعْلَانُهُ بِجُورِهِمْ وَ اَنشَدَ الْحَمِيدِي لَهُ مِنْ كَلِمَةٍ *

يُهْرَدُنِي بِمُخْلُوفِ ضَعِيفٍ يَخَافُ مِنَ الْمَنِيَّةِ مَا أَهَأُ بُ
لَهُ اَجَلٌ وَ لِي اَجَلٌ وَ كُلُّ سَيِّلِغٍ حَيْثُ مَلَعَهُ الْكِنَا بُ
وَ مَا يَدْرِي لَعَلَّ الْمَوْتَ مِنْهُ قَرِيبٌ اَيْنَا قَبْلَ الْمُصَا بُ

وَ اَنشَدَ لَهُ غَيْرُهُ *

اِبِهَا الْاِمِلُ مَا لَيْسَ لَهُ طَالَ مَا عَرَّ جَهُولًا اَمَلُهُ
رُبَّ مَنْ بَاتَ يُمْنِي نَفْسَهُ خَانَهُ دُونَ مَنَاهُ اَجَلُهُ
وَ قَتَى بَكْرًا فِي حَاجَاتِهِ عَاجِلًا اَعْقَبَ رِيثًا عَجَلُهُ
قَلْ لِمَنْ مَثَلٌ فِي اشْعَارِهِ يَذْهَبُ الْمَرْءُ وَ يَبْقَى مَثَلُهُ
نَافَسِ الْمُحْسَنِ فِي اِحْسَانِهِ فَسِيكْفِيكَ مُسِنًا عَمَلُهُ

وَ هَذَا الْبَيْتُ فِي بَرْنَامَجِ الطَّنْبِيِّ وَ ذَكَرَ ابْنُ الْقَوْطِيَّةِ فِي تَارِيخِهِ اَنَّهُ تُوْفِيَ فِي اَيَّامِ
96v/ الْحَكَمِ بْنِ هِشَامٍ قَالَ وَ كَانَ مِنَ الدَّهَائِ وَ الْحِكْمَةِ وَ الْفُطْنَةِ وَ مَكَانٍ كَبِيرٍ وَ قَالَ ابْنُ
حِيَانَ وَ هُوَ نَسَبَهُ تُوْفِيَ سَنَةً سَبْعٍ وَ مِائَتَيْنِ فِي اَوَّلِ وَايَةِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَكَمِ *

– **Garbīb b. ‘Abd Allāh al-Taqaḫfī**, de *kunyā* Abū ‘Abd Allāh, cordobés, vivió en Toledo, uno de sus principales poetas y ascetas cuenta Ibn al-Qūṭīyya en su *Historia* que murió en tiempos de (96v-192) al-Ḥakam b. Hišām ... dice Ibn Ḥayyān, que da su genealogía: Murió en el año 207, a comienzos del gobierno de ‘Abd al-Raḥmān b. al-Ḥakam.

غلبون بن محمد بن عبد العزيز بن فتحون بن غلبون بن محمد بن

عمر الانصاري من اهل مرسية يكنى ابا محمد سمع من ابي الحسن بن هذيل و ابي علي بن عريب و اخذ عنهما القراءات و من ابي عبد الله بن سعادة و ابي الحسن بن النعمان و ابي بكر بن ابي ليلى و ابي العباس بن ادريس و ابي عبد الله بن الفرس و ابي الحسن بن فيد و ابي محمد بن عاشر و ابي القاسم بن حبيش و ابي عبد الله بن حميد و ابي عمر بن عياد و غيرهم و اجاز له ابو القاسم بن بشكوال و ابو بكر بن خير و ابو محمد بن دحمان و ابو القاسم السهيلي و ابو عبد الله بن مدرك و ابو العباس بن اليتيم و ابو بكر بن الجد و ابو عبد الله بن زرقون /97r/ و ابو محمد بن عبيد الله و ابو عبد الله بن الفخار و ابو محمد بن جمهور و ابو محمد عبد الحق الاشبيلي و غيرهم و تصدرا للإقراء ف شهر بذلك و اخذ عنه الناس و شارك في العربية و الاداب و كان من اهل الفضل و الإثقان مع الجلالة و العدالة كتب إلينا بإجازة ما رواه و حدث عنه جماعة من كبار اصحابنا مولده في عشي يوم الاثنين الثالث من جمادى الاخرى سنة ست و اربعين و خمس مائة و توفي عصر يوم الاثنين الرابع عشر لربيع الآخر سنة ثلاث عشرة و ستمائة و فيها استرجع المسلمون شرقيه من تغور مرسية من ايدي النصرى دمرهم الله *

– **Galbūn b. Muḥammad b. ‘Abd al-‘Azīz b. Faṭḥūn b. Galbūn al-Anṣārī**, Abū Muḥammad al-Mursī; aprendió de Abū-l-Ḥasan b. Ḥudayl ... (97r-193) nació en la tarde del lunes, 3 de Yumādā final del año 546, y murió la tarde del lunes, 14 de Rabīʿ final del año 613. Y en él recuperaron los musulmanes Šarqabira, en la frontera de Murcia, de manos de los cristianos ¡Dios los aniquile!.

f. 97 v.

فتح بن الفرج الأزدي من اهل قرطبة يُعرف بالرُشاش رحل إلى المشرق و توفي هنالك سنة عشر و مائتين ذكره ابن حيان و قرأت بعضه بخط ابن حبيش

– **Fatḥ b. al-Faraḡ al-Azdī**, cordobés, conocido por al-Rašāš, viajó a Oriente y murió allí en el año 210. Lo dice Ibn Ḥayyān. He leído algo de letra de Ibn Ḥubayš.

f. 98 v.

فرج بن طورينه من اهل وشقة يكنى ابا الحزم حكى عنه القاضي بو محمد عبد الحق بن الحسن السندي في مصالحة اهل وشقة قرأت بخط القاضي ابي الحزم خلف بن عيسى بن ابي درهم نا ابو عبد الله محمد بن اسمعيل هو ابن الدباغ نا ابو محمد عبد الله بن الحسن عن فرج ابي الحزم بن طورينه عن ابيه طورينه انه قرا الكتاب الذي صولحوا عليه اهل وشقة قال لنا ابو محمد حفظوها عنى ان مدينة وشقة ارض صلح ليست ارض عنوة هاكذا حفظت عن مشائخي

– **Faraḡ b. Ṭūrīna**, de Huesca, de *kunyà* Abū-l-Ḥazm, habla de él el juez Abū Muḥammad ‘Abd al-Ḥaqq b. al-Ḥasan al-Sindī en la reconciliación de la gente de Huesca; he leído de letra del juez Abū-l-Ḥazm Jalaf b. ‘Isā b. Abī Dirham: Me dijo Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Isma’īl –que es Ibn al-Dabbāg–: me dijo Abū Muḥammad ‘Abd Allāh b. al-Ḥasan, de Faraḡ Abū-l-Ḥazm b. al-Ṭūrīna, de su padre Ṭūrīna, que leyó (280) el libro por el que se reconciliaron las gentes de Huesca. Me dijo Abū Muḥammad -y de él lo he aprendido- que Huesca fue tierra de paz y no tierra de conquista. Así lo he aprendido de mis maestros.

f. 99 r.

الفرج بن ابرهيم البغدادى الكاتب يكنى ابا ياسر روى عن ابي القاسم الحسين بن علي ابن المغربي الوزير كتابه المنخل في اختصار اصلاح المنطق و اخذ بالقيروان عن ابي الحسن علي بن ابي طالب العابر تاليفه المسمى بالابحر السبعة و هو كان القارئ له حكى ذلك أبو مروان الطنبلي و صنّف مجموعاً حسناً في الطيب و التّطيب جعله كالرسالة و سَمّه باسم المقتدر بالله ابي جعفر احمد بن سليمان بن هود صاحب سرقسطة و كان اديباً حافلاً كاتباً شاعراً حدث عنه ابو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن ابي سعيد المطرز القيرواني من شيوخ ابي الحسن سعيد بن محمد بن قوطة الحجاري المقري

– **al-Faraḡ b. Ibrahīm al-Bagḡādī** el secretario, de *kunyà* Abū Yāsir; aprendió de Abū-l-Qāsim al-Ḥussain b. ‘Alī b. al-Magribī el visir su libro compuesto

un buen compendio sobre la medicina y los médicos que hizo como una carta y dedicó a nombre de al-Muqtadir bi-llāh, Abū Ŷa'far Aḥmad b. Sulaymān b. Hūd, el señor de Zaragoza ...

ff. 99 v. – 100 r.

فَرَجُ بْنُ حَدِيدَةَ من اهل بطليوس كانت له رحلة حجَّ فيها وَ كَأَنَّ فِيهَا ظاهرياً على مذهب داود القياسي عالماً بالقراءات متصدراً للإقراء بها و وقع بينه و بين امير بلده المظفر ابي بكر محمد بن عبد الله بن مسلمة ابن الأفتس الملقب بسماجة ما اوجب انتقاله إلى اشبيلية فقدمها في دولة المعتضد عبّاد بن محمد و امه السيّدة حينئذ قد كملت بناءً مسجدها المنسوب إليها على يدي الحاج فارس بن قادم فاقعده المعتضد للإقراء به بعد ان أجرى عليه راتباً و نفقة من الاحباس و لزم الإقراء به الى ان توفي يوم الاثنين ثلاث عشرة خلت من المحرم سنة ثمانين و اربع مائة و دفن يوم الثلاثاء بعده في روضة الوزير ابن زيدون *

– **Faraŷ b. Ḥudayda**, de Badajoz, hizo un viaje y la Peregrinación en él. Era un *faqih zāhirī* seguidor del sistema de Dāwud al-Qiyāsī, versado en las lecturas y que las enseñaba. Ocurrieron entre él y el señor de su ciudad, al-Muzaffar Abū Bakr Muḥammad b. ‘Abd Allāh b. Maslama b. al-Aftas, el apodado Simāya, cosas que le obligaron a trasladarse a Sevilla, donde llegó durante (283) el gobierno de al-Mu’taḍid ‘Abbād b. Muḥammad. Su madre la Sayyida había entonces completado la construcción de su mezquita, la que se conoce por su nombre, por mano del *ḥāyī* Fāris b. Qādim, y al-Mu’taḍid le designó para leer en ella después de asignarle un rango y un sueldo de los habices. No dejó de encargarse de la lectura en ella hasta que murió, el martes, a 13 pasados de Muḥarram del año 480; fue enterrado el miércoles siguiente en la *rawḍa* del visir Ibn Zaydūn.

فَائِزُ الْقُرْطُبِيِّ كَانَ عَالِماً بِالتَّفْسِيرِ وَ الْعَرَبِيَّةِ وَ اللُّغَةِ اِدْبِيّاً شَاعِراً وَ كَانَ عَلَى ضِياع المنصور ابي الحسن عبد العزيز بن عبد الرحمن بن ابي عامر اخذت عنه ابنته علمه و كانت تحت ابي عبد الله بن عتاب ذكرهما ابو داود المقرئ قرأت خبرهما بخط ابي الحسن بن هذيل

– **Fā’iz al-Qurṭubī**, era experto en comentarios, en árabe, lengua, literatura y poesía; se encargó de las fincas de al-Manṣūr Abū-l-Ḥasan ‘Abd al-‘Azīz b.

‘Abd al-Raḥmān b. Abī ‘Amir que tomó de él su hija, y que estaban a cargo de Abū ‘Abd Allāh b. ‘Attāb. Da noticias de ambos Abū Dāwud *al-muqrī*; he leído las noticias de los dos de letra de Abū-l-Ḥasan b. Huḍayl.

فَاتِنِ الْحَكَمِيِّ الخَادِمُ المَعْرُوفُ بالصَّغِيرِ وَ بِالخَازِنِ مِنْ اهلِ قَرْطَبَةَ يَكْنَى ابا القاسمِ كان في علم اللِّسَانِ وَ البَصْرِ بِاللُّغَةِ اَوْحِدَ لَا نَظِيرَ لَهُ اعْتَرَفَ لَهُ بِذَلِكَ ابو بَكْرٍ الزبيدي وَ عَلَيْهِ عَوَّلَ المنصورُ ابو عامرٍ مُحَمَّدَ بنِ ابي عامرٍ فِي مَذَاكِرَةِ صَاعِدٍ فَقَطَعَهُ وَ اَزْدَادَ ابنِ ابي عامرٍ عَجَباً بِهِ وَ كان ضَابِطاً لِكُتُبِ اللُّغَةِ قائِماً عَلَيْهَا حَسَنَ الخَطِّ رَاجِحَ العَقْلِ وَ اسَعِ المَعْرِفَةَ فصيح اللهجة مع عفاف الطعمة وَ نَزَاهَةَ النَّاسِ وَ مِتَانَةَ الامانة قال ابنُ حَيَّانَ وَ توفِّيَ يومَ الاحدِ لاربعِ عَشْرَةَ /100r/ ليلية خَلَّتْ مِنْ رَجَبِ سنةٍ تِسْعٍ وَ تِسْعِينَ وَ ثَلَاثِمِائَةٍ اخرِ خَلَعَ مَوْلَاهُ هِشَامُ المويِّدِ

– **Fātin al-Ḥakamī**, el servidor, conocido por “el menor” y “el tesorero”. Cordobés, su *kunya*: Abū-l-Qāsim. No tenía igual en el conocimiento y comprensión del idioma, lo reconoció Abū Bakr al-Zubaydī. y al-Manšūr Abū ‘Amir b. Abī ‘Amir recurrió a él para solventar dificultades lingüísticas; lo hizo y creció la admiración de Ibn Abī ‘Amir por él. Corregía los libros de lengua que llegaban a su poder, tenía una hermosa letra, de gran sentido común y amplios conocimientos, elocuente en el habla, sobrio en el comer, recto de espíritu y practicante de la religión. Murió el domingo, a 14 (100r-199) pasados de Raḥab del año 399, tras la destitución de su señor Hišām al-Mu’ayyad.

f. 100 r.

أَبُو الفَوَارِسِ بنِ مُحَمَّدِ بنِ ابي عاصمٍ يَعْرِفُ بالقوارِجِي وَ على التَّصْغِيرِ مِنْ اهلِ وشقةٍ وَ كان ابوه صاجِبَها رَوَى عن ابي العلاءِ صَاعِدِ بنِ الحَسَنِ اللُّغَوِي كِتَابَ الفِصُوصِ مِنْ تَأليفِهِ رَوَهُ عَنْهُ ابو جَعْفَرِ مُحَمَّدَ بنِ حَكَمِ بنِ باقِي وَ لَهُ اَيْضاً رِوَايَةٌ عن ابي عَمَرَ بنِ عَبْدِ البَرِّ سَمِعَ عَلَيْهِ التَّقْصِي مِنْ تَأليفِهِ فِي صَفَرِ سنةٍ اِحْدَى وَ خَمْسِينَ وَ اربعِ مِائَةٍ بِقِرَاءَةِ اخِيهِ عَبْدِ العزیزِ بنِ مُحَمَّدٍ بَعْضُهُ عن ابنِ حَبِيبِشِ وَ غَلَطَ فِي نَسْبِهِ وَ سَمَاعُهُ مِنْ ابي عَمَرَ اَنَا وَ قَفْتُ عَلَيْهِ *

– **Abū-l-Fawāris b. Muḥammad b. Abī ‘Ašim**, conocido por al-Qawāriyī y por al-Tašgīr, de Huesca, su padre era señor de ella; aprendió de Abū-l-‘Ulā Šā’id b. al-Ḥasan el lingüista ...

قَاسِمُ بْنُ أَصْبَغِ بْنِ شَعْبَانَ مِنْ أَهْلِ قُرْطُبَةَ وَ سُكَّنَاهُ مِنْهَا بِمَنْيَةِ عَجَبٍ كَانَ هُوَ وَ أَبُوهُ أَصْبَغُ بْنُ شَعْبَانَ مِنْ جَمَلَةِ الْعِلْمِ وَ رُؤَاتِهِ نَقَلْتُ ذَلِكَ مِنْ تَارِيخِ أَبِي بَكْرٍ الرَّازِيِّ وَ ذَكَرَ ابْنُ الْفَرَضِيِّ أَبَاهُ أَصْبَغَ

– **Qāsim b. Aṣḡab b. Ša’bān**, cordobés, vivió en ella en la almunia de ‘Aḡab; él y su padre Aṣḡab b. Ša’bān eran de los sabios y de sus narradores. He copiado (286) esto de la *Historia* de Abū Bakr al-Rāzī. Cita Ibn al-Faraḡī a su padre Aṣḡab.

قَاسِمُ بْنُ مُوسَى بْنِ الْعَاصِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ كَلَيْبِ بْنِ ثَعْلَبَةَ بْنِ عُبَيْدِ بْنِ مَيْسَرَةَ بْنِ لُوذَانَ بْنِ جَرِي الْجَدَامِيِّ مِنْ أَهْلِ قُرْطُبَةَ طَلَبَ الْعِلْمَ وَ تَصَرَّفَ فِي الْأَمَانَاتِ وَ وَلي قِضَاءً أَشْبِيلِيَّةً وَ لَيْلَةً وَ قَرْمُونَةَ لِلنَّاصِرِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ مُحَمَّدٍ ذَكَرَهُ الرَّازِيُّ

– **Qāsim b. Mūsà b. al-‘Aṣ b. ‘Abd Allāh b. Kulayb b. Ta’laba b. ‘Ubayd b. Maysar b. Lūdān b. Ÿurī al-Ÿuḡāmī**, cordobés; estudió las ciencias y se encargó de los depósitos. Fue juez de Sevilla, Niebla y Carmona para al-Nāṣir ‘Abd al-Raḡmān b. Muḡammad. Le cita al-Rāzī.

f. 100 v.

قَاسِمُ بْنُ أَيُّوبِ الطَّائِي الْاَدِيبُ مِنْ أَهْلِ الْمَرْيَةِ يَكْنَى اَبَا مُحَمَّدٍ كَانَ اِدِيبًا كَاتِبًا بَلِيغًا وَ لَهُ كِتَابُ بَسْتَانَ الْكِتَابَةِ وَ رِيحَانَ الْخِطَابَةِ الْفَهَّ لِلْمَعْتَصِمِ مُحَمَّدِ بْنِ مَعْنِ بْنِ صَمَادِحِ وَ قَدْ وَقَفْتُ عَلَيْهِ ذِكْرَهُ السَّلْمِيِّ وَ غَيْرُهُ قَالَ ابْنُ فَرْتُونٍ هُوَ مِنْ شَرْقِ الْاَنْدَلُسِ وَ كَانَ صَاحِبَ الشَّرْطَةِ لَابْنِ صَمَادِحِ

– **Qāsim b. Ayyūb al-Ṭā’yī** el literato, de Almería, de *kunya* Abū Muḡammad; era un literato y secretario elocuente, escribió el libro *Bustān al-Kitāba wa Rayḡān al-Jiṭāba* que dedicó a al-Mu’ṭaṣim Muḡammad b. Ma’nn b. Šumādih. He encontrado menciones sobre él de al-Sulāmī y otros. Dice Ibn Fortūn: Era del Levante de al-Andalus; fue jefe de policía para Ibn Šumādih.

ff. 101 v. - 102 r.

القَاسِمُ بن مُحَمَّدِ بن أَحْمَدِ بن مُحَمَّدِ بن سَلِيمِ بن مُحَمَّدِ بن سَلِيمِ
الانصاري الاوسي من اهل قرطبة يكنى ابا القاسم و يعرف بابن الطيلسان روى
 عن جده لامه ابي القاسم بن غالب المعروف بالشراط و عن خاله ابي بكر غالب و ابي
 العباس بن مقدم و ابي محمد بن عبد الحق الخزرجي و ابي الحكم بن حجاج و جماعة
 من شيوخنا و غيرهم و كتب اليه ابو محمد عبد المنعم بن الفرس و ابو القاسم بن
 سمجون و ابو بكر بن حسنون و غيرهم طائفة كبيرة من الاندلسيين و المشرقيين و
 شيوخه ينفون على مايتى رجل قرأت ذلك بخطه و تصدّر بقرطبة للاقراء و الاسماع
 و كان مع معرفته بالقرآءات و العربية متقدماً في صناعة الحديث معنياً /102r/
 بروايته و تقييده معروفا بالضبط و الإثقان مشاركاً في فنون و له تواليف منها كتاب ما
 رواه من تغليظ الامر على شربة الخمر و مانها كتاب بيان المنن على قارئ الكتاب و
 السنن و كتاب الجواهر المفصلات في الأحاديث المسلسلات و كتاب زهرة البساتين و
 نحات الرياحين في غرائب أخبار المسندين و مناقب اثار المهتدين : ثم اختص منه
 كتابا سماه باقتطاف الانوار و اختطاف الازهار من بساتين العلماء الأبرار و له كتاب
 في اخبار الصالحين من الاندلسيين و قبورهم و غير ذلك اخذ عنه جماعة من اكابر
 اصحابنا و غيرهم و كان اهلا لذلك و خرج من قرطبة بعد غلبة الروم عليها في اخر
 سنة ثلاث و ثلاثين و ستمائة فنزل مالقة و قدم للصلاة و الخطبة بجامع قصبته الى
 ان توفي بها في شهر ربيع الاخر سنة اثنتين و اربعين و ستمائة و مولده سنة خمس و
 سبعين او نحوها

– al-Qāsim b. Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad b. Sulaymān al-Anṣārī
 al-Awsī, Abū-l-Qāsim b. al-Ṭilsān al-Qurṭubī; aprendió de su abuelo materno
 Abū-l-Qāsim b. Gālib al-Šarrāṭ ... , ... salió de Córdoba cuando la tomaron los
 cristianos en el año 633 y se instaló en Málaga, donde se encargó del sermón.
 Murió en Rabīʿ final del año 642; había nacido en el año 75 o así ...

f. 103 v.

قطن بن خزور و قال ابن حارث قطن بن جزء بن الجلاج بن سعد بن
سعيد بن محمد بن عطار بن حاجب بن ززارة التميمي الدار من
 اهل حيان و لاه الحكم بن هشام الربضي قضاي الجماعة بقرطبة ثم صرفه و ولي
 مكانه عبيد الله بن موسى الغافقي ذكره ابن حارث و قال لم اجد له عند رواه الاخبار
 خبراً اقيده عنه و ذكره الرشاطي و فيه عن ابن الفرضي و ابن حيان و ابنه بسر بن

قطن تقدّم ذكره قنذ بن نجم من اهل قرطبة يكنى ابا القاسم كان من طبقة مسلم بن احمد المرجيطي في التحقق بعلوم الأوائل اخذ عنه ابو عبد الله محمد بن الحسن الكتامي من كتاب صاعد القاضي

– **Qaṭan b. Jazūr** -dice Ibn Hārīt Qaṭan b. Ŷaza' - **b. al-Ŷalāy b. Sa'd b. Sa'īd b. Muḥammad b. 'Aṭārid b. Ḥāyab b. Zuzāra al-Tamīmī al-Dār**, de Jaén. Le nombró al-Ḥakam b. Hišām al-Rabaḏī juez de la aljama de Córdoba; luego le cambió y puso en su lugar a 'Ubayd Allāh b. Mūsā al-Gāfiqī. Le cita Ibn Hārīt y dice: “No he encontrado ningún relato histórico suyo”. También lo cita al-Ruṣāṭī, que lo toma de Ibn al-Faraḏī y de Ibn Ḥayyān. Se ha hablado antes de su hijo Bisr b. Qaṭan.

سُلَيْمَنُ بن عبد الملك بن باج ولى قضاءً شذونةً و الجزيرة و سبئة لعبد الرحمن بن محمد الناصر في سنة ثلاث و ثلاثين و ثلاثماية و كان الذي قدم عليه برسل ابي العيش بن عمر بن ادريس العلوي الحسيني و ابنه محمد بن ابي العيش يوم الخميس لثلاث بقين من رجب منها ذكره ابن حيان

– **Sulaymān b. 'Abd al-Malik b. Bāyḡ**; fue juez de Sidona, Algeciras y Ceuta para 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad al-Nāṣir en el año 333. Fue el que introdujo hasta él a los enviados de Abū-l-'Ayš b. 'Umar b. Idrīs al-'Alawī al-Ḥasanī y a su hijo Muḥammad b. Abī-l-'Ayš el jueves, a tres por pasar de Raḡab de este año. Lo cita Ibn Ḥayyān.

سُلَيْمَنُ بن سليمان بن حجاج بن حبيب بن عمير الخمي من اهل اشبيلية يكنى ابا ايوب و هو ابن اخي ابراهيم بن حجاج صاحبها اخذ عن ابي عبد الله بن العازي و غيره من العلماء و كان شاعرا مجودا خطيبا بليغا حافظا للأخبار القديمة حسن الاقتصاص لها و كان له خط من العربية و اللغة و قال الشعر بعد ما اسن فاحسن و جود و توفي سنة ثمان و ثلاثين و ثلاثماية ذكره الزبيدي

– **Sulaymān b. Sulaymān b. Ḥayyāy b. Ḥabīb b. 'Umayr al-Lajmī**, sevillano, de *kunya* Abū Ayyūb; era hijo del hermano de Ibrahīm b. Ḥayyāy, su señor. Aprendió de Abū 'Abd Allāh b. al-Gāzī y otros 'ulemas. Era poeta, recitador del Qur'an, predicador elocuente y conocedor de historias antiguas que relataba con maestría; era entendido en lengua y árabe, y ya entrado en años hizo poesía y la hizo bien. Murió en el año 338. Lo cita al-Zubaydī.

f. 104 r.

سُلَيْمَنُ بْنُ عُمَرَ اندلسي يُعْرَفُ بِالْقِبَاعِيِّ أَحْسِبُهُ آمَنَ أَهْلَ الْجَزِيرَةِ الْخَضْرَاءِ وَلِي قَضَاءً سَبْتَةَ فِي أَيَّامِ الْمُسْتَنْصِرِ بِاللَّهِ الْحَكَمِ وَابْنِهِ الْمُؤَيَّدِ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ ذَكَرَهُ ابْنُ عَفِيْفٍ وَفِيهِ عَنَ غَيْرِهِ

– **Sulaymān b. ‘Umar**; andalusí, conocido por al-Qubā’ī, creo que era de Algeciras. Fue juez de Ceuta en la época de al-Mustansir bi-llāh al-Ḥakam y de su hijo al-Mu’ayyad Hišām b. al-Ḥakam. Lo cita Ibn ‘Affīf, que lo toma de otros.

سُلَيْمَنُ بْنُ سَعِيدِ بْنِ مُهْلَهْلِ بْنِ وَقَاصِ الْإِنصَارِيِّ كَتَبَ مَصْحَفًا لِلزَّبِيرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ ابْنِ النَّاصِرِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ مُحَمَّدٍ وَكَانَ بَارِعَ الْخَطِّ قَالَهُ لِي الْخَطِيبُ أَبُو بَكْرٍ وَوَقَفْتُ عَلَى الْمَصْحَفِ وَكَانَ تَارِيخُ كُتْبِهِ فِي سَنَةِ خَمْسٍ وَثَلَاثِمِائَةٍ

– **Sulaymān b. Sa’īd b. Mahlahal b. Waqqāṣ al-Anṣārī**; escribió un Qur’an para al-Zubayr b. ‘Abd Allāh b. al-Nāṣir ‘Abd al-Rahman b. Muḥammad, tenía una letra excelente. Me lo dijo el predicador Abu Bakr y lo he constatado sobre el libro. Fue la fecha de su escrito el año 305¹.

f. 105 r.

سُلَيْمَنُ الْمَعْرُوفِ بَابِنِ الْخِرَاسَانِيِّ مِنْ أَهْلِ طَلَيْطَلَةَ خَرَجَ مِنْ بَلَدِهِ عِنْدَ تَغْلِبِ الرُّومِ عَلَيْهِ وَاسْتَوَطَنَ أَشْبِيلِيَّةً وَكَانَ لَهُ عِلْمٌ بِالنَّحْوِ وَاللُّغَةِ وَالشُّعْرِ وَرَبَّمَا عِلْمَ أَحْيَانَا وَكَانَ مِنْ أَهْلِ الْحَدِيثِ وَالتَّكْلِيمِ عَلَيْهِ ذَكَرَهُ ابْنُ عَزِيْزٍ وَقَالَ أَخْبَرَنِي أَنَّهُ لَهُ فِيهِ تَالِيْفَا كَبِيْرًا مِّنْ نَّحْوِ ثَمَانِيَةِ أَسْفَارٍ وَبَقِيَ لَهُ نَحْوُ سَفْرٍ مِّنْ أَكْمَالِ الْغَرَضِ فِيهِ فَتَوَفِّيَ وَ لَمْ يُكْمَلْهُ سَنَةً إِحْدَى وَخَمْسٍ مِائَةٍ

– **Sulaymān, el conocido por Ibn al-Jurāsānī**, toledano, salió de su ciudad cuando se apoderaron los cristianos de ella y se afincó en Sevilla. Tenía conocimientos de gramática, lengua y poesía ... murió sin completarlo en el año 501.

سُلَيْمَنُ بْنُ حَزْمِ السَّبَائِيِّ مِنْ أَهْلِ الْمَرِيَةِ يَكْنَى أبا الرَّبِيعِ سَمِعَ مِنْ أَبِي عَلِيٍّ الْغَسَّانِيِّ وَ أَبِي عَلِيٍّ الصَّدْفِيِّ وَ عَلَيْهِ نَزَلَ الْغَسَّانِيُّ مِنْهُمَا بِحَمَّةٍ بَجَانَّةَ عِنْدَ وَصُولِهِ إِلَيْهَا

¹ No parece probable que al-Nasir tuviera un nieto en el año 305.

سنة ست و تسعين و اربع مائة مستشفيا بها من العلة التي اصابته في اخر عمره و لم تفارقه إلى ان قضى نحبه و في دار سليمان هذا سمع الناس من ابي علي و هو كان القاري لما سمع منه و ابو القاسم بن ورد

– **Sulaymān b. Ḥazm al-Sabā’ī**, de Almería, de *kunyā* Abū-l-Rabī’; aprendió de Abū ‘Alī al-Gassānī y Abū ‘Alī al-Ṣadaḡī. Con él se alojó al-Gassānī en los Baños de Pechina cuando llegó a ella en el año 496 buscando tratarse de la enfermedad que le aquejó al final de su vida y que no le dejó hasta que le llevó a la muerte. En casa de este Sulaymān aprendía la gente de Abū ‘Alī; los que leían lo que se aprendía de él eran éste y Abū-l-Qāsim b. Hūd.

f. 105 v.

سُلَيْمُنُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ حَفْصِيلِ الْأَسَدِيِّ من اهل سرقسطة و من ال حفص بن سليمان القاري صاحب عاصم الكوفي يكنى ابا الوليد ولي قضاء بلده بعد استيلاء الروم عليه و كان فقيها اديبا شاعرا ذكره ان عياد و فيه عن ابن حبيش

– **Sulaymān b. ‘Abd Allāh b. Muḥammad b. Ḥaḡṣīl al-Asadī**, de Zaragoza, de la familia de Ḥaḡṣ b. Sulaymān el lector, compañero de ‘Aṣim al-Kūfī, de *kunyā* Abū-l-Walīd, fue juez de su ciudad después de que se apoderasen los cristianos de ella. Era *faqih*, literato y poeta. Le cita Ibn ‘Iyyād que lo toma de Ibn Ḥubayṣ.

سُلَيْمُنُ بْنُ جَعْفَرِ بْنِ سُلَيْمَانَ بْنِ أَبِي أُمَيَّةِ الْحَضْرَمِيِّ الْأَدِيبِ من اهل اشبيلية يكنى ابا ايوب قرأت اسمه بخطه في نسخة من المقتضب للمبرد كان قد قرأ هذا الكتاب على ابي الحجاج الأعم و ذكر انه ابتدا قراءته في اول ربيع الاول من سنة اثنتين و ستين و اكمله في شعبان من سنة اربع و ستين و كان من اهل العلم و الادب و اولي النباهة و الوجاهة و اتفق اهل اشبيلية على قديمه للقضاء بعد صرف ابي القاسم بن منظور عنه سنة خمس و عشرين فاجاب إلى ذلك بعد توقف ثم استعفى من حينه فاعفى و قدم مكانه ابو عبد الله بن شبرين و كان ابو العلاء بن زهر يغص بمكانه و جرى بينهما تخاطب بالشعر قد كتبه في غير هذا الموضع و هو كتب عن اهل اشبيلية معرفا بموت اميرها عمر بن مقون حين قتله الروم في رجب سنة ست و عشرين و خمس مائة و مستصرخا بعلي بن يوسف امير الغرب إذ ذاك

– **Sulaymān b. Ya’far b. Sulaymān b. Abī Umayya al-Ḥaḡramī** el literato, sevillano, de *kunyā* Abū Ayyūb. He leído su nombre de su letra en una copia de

al-Muqtaḍab li-l-Mibrad. Había leído este libro con Abū-l-Ḥayyāy al-A'lim, y cuenta que empezó su lectura a comienzos de Rabī' primero del año 62, y la terminó en Ša'bān del (304) año 64; era una persona docta y culta, de las primeras familias y más nobles. Acordó la gente de Sevilla ofrecerle el cargo de juez después de la destitución de Abū-l-Qāsim b. Manzūr del cargo en el año 25, y accedió después de pensárselo. Luego pidió la dispensa y le dispensaron, poniendo en su lugar a Abū 'Abd Allāh b. Šabrīn. Abū-l-'Ala' b. Zuhr no tuvo en mucho su rango y se cruzaron entre ellos palabras en verso que he escrito en otro lugar. Fue el que escribió para la gente de Sevilla lo conocido sobre la muerte de su emir 'Umar b. Maqūn cuando lo mataron los cristianos en Raḡab del año 526 y pidiendo socorro de 'Alī b. Yūsuf, el emir de Occidente entonces.

سُلَيْمَنُ بْنُ أَحْمَدَ الْقَضَاعِيٍّ مِنْ أَهْلِ سَرَقِيسْطَةَ فِي مَا أَحْسَبُ يُكْنَى ابَا الرَّبِيعِ كَانَ
ادِّيباً شَاعِراً مَصْنُفاً ذَكَرَهُ أَبُو الْخَطَّابِ بْنِ حَزْمٍ فِي الْمَصْنُفِيْنَ وَ ذَكَرَهُ ابْنُ بَسَّامٍ فِي
الذَّخِيْرَةِ

– Sulaymān b. Aḥmad al-Quḍā'ī, de Zaragoza según creo, de *kunyā* Abū-l-Rabī', era literato y poeta; lo incluye Abū-l-Jaṭṭāb b. Ḥazm entre los que clasifica, y lo cita Ibn Bassām en la *Dajīra*.

ff. 106 r. – 106 v.

سُلَيْمَنُ بْنُ مُوسَى بْنِ سُلَيْمَانَ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ عَبْدِ الْمَلِكِ الْأَزْدِيِّ مِنْ أَهْلِ
مَرْسِيَّةٍ يُكْنَى ابَا الْحَسَنِ وَ يَعْرِفُ بِابْنِ بَرْطَلَةَ رَحَلَ إِلَى الْمَشْرِقِ وَ أَدَّى الْفَرِيضَةَ وَ ---
بَلَدَهُ وَ لَا أَعْلَمُ /106v/ لَهُ رِوَايَةٌ وَ وِلَاهُ أَبُو جَعْفَرِ بْنِ أَبِي جَعْفَرٍ فِي تَأْمُرِهِ قَضَاءً
مَرْسِيَّةً وَ كَانَ مَعْلُوماً بِالْوَرَعِ وَ الزَّهَادَةِ تَقَيَّدَ فِي قَضَائِهِ وَ أَحْكَامِهِ عَنِ الْهَمْ - ي وَ
الْهُوَادَةِ وَ فِي أَيَّامِ قَضَائِهِ شُبُورَ أَبُو بَكْرٍ بْنِ أَبِي جَمْرَةَ وَ هُوَ أَوَّلُ مَنْ شَاوَرَهُ مِنَ الْقَضَاةِ
وَ ذَلِكَ فِي ذِي الْحِجَّةِ سَنَةِ تِسْعٍ وَ ثَلَاثِيْنَ وَ خَمْسِمِائَةٍ وَ قَدْ تَقَدَّمَ ذِكْرُ إِخِيهِ أَبِي مُحَمَّدِ عَبْدِ
اللَّهِ بْنِ مُوسَى فِي بَابِهِ وَ هُنَالِكَ اسْتَوْفِيَتْ نَسَبَهُ

– Sulaymān b. Mūsā b. Sulaymān b. 'Alī b. 'Abd al-Malik al-Azdī, murciano, de *kunyā* Abū (305) al-Ḥasan, conocido por Ibn Bartūlo; viajó a Oriente y cumplió los deberes religiosos, y ... su ciudad; no conozco (106v-212) relatos suyos. Le nombró Abū Ŷa'far b. Abī Ŷa'far durante su gobierno juez de Murcia. Fue conocido por su piedad y moderación, que llevó durante el tiempo de su cargo y sus sentencias ... e indulgencia. En los días en que ejerció el cargo se aconsejó con Abū Bakr b. Abī Ŷamra, que fue el primer juez que le aconsejó,

en *Dū-l-Ḥiyyā* del año 539. Se han dado antes noticias de su hermano *Abū Muḥammad ‘Abd Allāh b. Mūsā* en su capítulo, y allí se ha consignado su genealogía.

سَلِيمُنُ بْنُ سَعِيدِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَعِيدِ الْعَبْدَرِيِّ مِنْ أَهْلِ دَانِيَةَ يُعْرَفُ بِاللُّوْشِيِّ بَيْنَ الْجَبِمِ وَالشَّيْنِ وَ يُكْنَى أَبُو الرَّبِيعِ سَمِعَ مِنْ أَبِيهِ وَ مِنْ أَبِي دَاوُدَ الْمُقْرِيِّ وَ أَبِي عَلِيٍّ الصَّدْفِيِّ وَ مِنْ غَيْرِهِمْ وَ وَلي قِضَاءَ بَلَدِهِ سَنَةَ ثَلَاثِينَ وَ خَمْسِ مِائَةٍ ثُمَّ عَزَلَ سَنَةَ أَرْبَعِينَ حَدَّثَ وَ كَانَ فَاضِلاً خِيَاراً عَلَى عَقْلَةٍ كَانَتْ فِيهِ وَ تُوْفِيَ بِدَانِيَةَ فِي شَهْرِ رَبِيعِ الْآخِرِ سَنَةَ خَمْسٍ وَ أَرْبَعِينَ وَ خَمْسِ مِائَةٍ وَ قَدْ نَيْفَ عَلِي السَّبْعِينَ بَعْضَهُ عَنِ ابْنِ عِيَادٍ وَ لِعَامٍ كَامِلٍ بَعْدَهُ كَانَتْ وَفَاةُ أَبِي الْوَلِيدِ بْنِ الدَّبَّاحِ بِدَانِيَةَ فِي شَهْرِ رَبِيعِ الْآخِرِ أَيْضاً وَ كَانَ قَدْ وَلي ثَانِيَةَ قِضَاءَ دَانِيَةَ فِي الْمَحْرَمِ سَنَةَ أَرْبَعٍ وَ أَرْبَعِينَ مِنْ قَبْلِ أَبِي الْعَبَّاسِ بْنِ الْحَلَّالِ بَعْدَ صَرْفِ أَبِي الرَّبِيعِ هَذَا بِأَزِيدٍ مِنْ عَامَيْنِ رَحِمَهُمَا اللَّهُ وَ لِأَبِي الرَّبِيعِ هَذَا ابْنُ اسْمِهِ مُوسَى بْنُ سَلِيمَانَ أَبُو عِمْرَانَ سَمِعَ مِنْ أَبِي الْعَبَّاسِ بْنِ عَيْسَى سَنَةَ تِسْعِ وَ عِشْرِينَ

– **Sulaymān b. Sa’īd b. Muḥammad b. Sa’īd al-‘Abdarī**, de Denia, conocido por al-Lawṣī entre el *yīm* y el *šīn*; de *kunya* *Abū-l-Rabī’*. Aprendió de su padre y de *Abū Dāwud al-muqrī’* y *Abū ‘Alī* (706) al-Ṣadafī y otros. Fue juez de Denia en el año 530 y fue destituido en el año 540. ... Murió en Denia en el mes de *Rabī’* final del año 545, cuando mediaba los setenta. Algo de esto de Ibn ‘Iyyād. Un año exacto después tuvo lugar la muerte de *Abū-l-Walīd b. al-Dabbāg* en Denia, en el mes de *Rabī’* final también. Había sido nombrado por segunda vez juez de Denia en *Muḥarram* del año 44 por *Abū-l-‘Abbās b. al-Ḥallāl*; luego fue cambiado al cabo de más de dos años. Tenía un hijo llamado *Mūsā b. Sulaymān Abū ‘Imrān*, que aprendió con *Abū-l-‘Abbās b. ‘Isā* en el año 29.

(continuará)

