

IMAGEN, VALORACIÓN Y USO DEL LEGADO CLÁSICO EN AL-ANDALUS (VIII-X d.C.)

IMAGE, VALUATION AND USE OF THE CLASSIC LEGACY IN AL-ANDALUS (VIII-X B.C.)

Jorge ELICES OCÓN¹
Universidad Autónoma de Madrid

RESUMEN: En este artículo se analiza la forma en la que se imaginó y concibió en Al-Andalus el pasado preislámico de la península, cómo se valoraba el legado clásico y qué significado se le daba a su utilización. Centrándonos en los tres primeros siglos de presencia musulmana, llamamos la atención sobre una serie de fuentes y datos que coinciden en señalarnos que la antigüedad era concebida como una etapa de esplendor y poder. Por ejemplo, las ruinas y "vestigios de los antiguos" eran "maravillas" únicas e irrepetibles para los cronistas y viajeros. Las esculturas clásicas también causaban gran admiración, y quizás pudieron desempeñar una función especial en las puertas y murallas de varias ciudades. También la toponimia y los estudios sobre las ciencias y las traducciones en Al-Andalus parecen ahondar en el mismo sentido. Se ha señalado que el término *Qasr* se utilizó durante estos tres primeros siglos de una forma masiva para identificar un enclave con vestigios y ruinas de la antigüedad; y en las mismas fechas se evidencia un creciente interés por conocer las obras grecolatinas, la "ciencia de los antiguos". Pero junto a esta especial valoración, entiendo que los omeyas quisieron vincularse directamente a este pasado, considerándose los sucesores legítimos de los grandes reinos e imperios de la Antigüedad. La identificación con este pasado fue un aspecto fundamental en la legitimación del dominio omeya en Al-Andalus, y en este sentido subrayamos el valor simbólico dado al reaprovechamiento de material antiguo en edificios omeyas (Mezquita de Córdoba, Aljibe de Mérida y fortaleza de Gormaz), donde pensamos, como se ha afirmado en diversos estudios, en una utilización no solamente práctica sino también ideológica.

PALABRAS CLAVE: Al-Andalus, Omeyas, Antigüedad, Preislámico, *Spolia*, Valoración, Legitimación.

SUMMARY: The way in that the pre-islamic past of the peninsula is imagined and conceived in Al-Andalus, is analyzed in this article, and also how the classic legacy was valued and what meaning was given him to his utilization. Centering in the first three centuries of Moslem presence, we call the attention on a series of sources and information that coincide in indicating us that the antiquity was considered as a stage of brilliance and power. For example, the ruins and "vestiges of the ancient" were only and unrepeatable "marvels" for the chroniclers and travelers. The classic sculptures also were causing great admiration, and probably they could recover a special function in the doors and walls of several cities. Also the Toponymy and the studies on the sciences and the translations in Al-Andalus seem to go deeply into the same sense. It has been indicated that the term *Qasr* was in use during these first three centuries of a massive form for identifying an enclave with vestiges and ruins of the antiquity; and in the same dates it has been demonstrated an increasing interest to know the Greco-Roman works, the "science of the ancient". But close to this special valuation, I

¹ Becario de Ayudas de Posgrado. Departamento de Historia Antigua, Medieval y Paleografía y Diplomática. Universidad Autónoma de Madrid Ciudad Universitaria de Cantoblanco 28049 Madrid. Correo electrónico: jorgelices@hotmail.es / jorge.elices@estudiante.uam.es

understand that the Umayyads wanted to link directly to this past, being considered to be the legitimate successors of the great kingdoms and empires of the Antiquity. The identification with this past was a fundamental aspect in the legitimization of the Umayyad domain in Al-Andalus, and in this respect we underline the symbolic value started to the reutilization of ancient material in Umayyad buildings (Mosque of Córdoba, Cistern of Merida and Gormaz's castle), where we think, since it has steadied itself in diverse studies, in a utilization not only practical but also ideological.

KEY-WORDS: Al-Andalus, Umayyads, Antiquity, Pre-Islamic, Spolia, Valuation, Legitimation.

Conservamos una preciosa historia citada por Aḥmad al-Rāzī acerca del recorrido que el nuevo gobernador de Mérida, al-'Asi ben Abd-Allah ben Ta'labā², hizo por la ciudad, una vez que ésta había sido reducida por las tropas de 'Abd al-Raḥmān II. En ella nos dice que:

"aviendo grant sabor de piedras marmoles para afeytar con ellas mis obras que fazia fazer nuevamente, acaesçio asy que yo entre en Mérida despues que ella fue destroyda, e falle atan buenas obras de piedras marmoles e de otras naturas que me maravillo mucho. E fize tomar e levar todas aquellas que entendía que mi padre se pagaria. E anduve un dia por la cibdad, vi en muro una tabla de piedra marmol atan llana e atan luziente que non semejava sino aljofar, atanto era clara. E mandela arrancar del muro ... por muy gran fuerça... E avia en ella letras de christianos escritas que eran y entretalladas ... tanto estaba escrito por oscuro latin"³.

Sabemos además que este gobernador, encargado de la construcción de la Alcazaba de Mérida, incluyó tres inscripciones en árabe sobre mármoles reutilizados que colocó en las puertas principales de la Alcazaba⁴.

Tomando como punto de partida esta noticia, saltan a la vista una serie de características muy interesantes sobre las que va a versar este trabajo, como son el gusto por el mármol, asemejado a una piedra preciosa, el testimonio de reutilización de materiales, el desconocimiento del latín, y la imitación de los modelos romanos, al encuadrar epígrafes similares en la Alcazaba de Mérida.

Por lo general, el estudio del mundo antiguo para la etapa islámica se ha centrado en determinar la pervivencia de elementos e influencias clásicas en las manifestaciones artísticas⁵. Con respecto a al-Andalus, la cuestión parece centrarse en determinar las influencias romana, visigoda, y oriental u omeya, girando el debate en torno a términos como continuidad, ruptura o pervivencia. Desde hace unos años, y formando parte de estos planteamientos, la tesis de L. Caballero Zoreda ha supuesto todo un reajuste de la cronología de muchos edificios a una fecha posterior al 711 d.C. argumentando un influjo omeya definido como "canal de transmisión de lo clásico"⁶.

Centrado pues en este debate, este estudio pretende no obstante abordarlo de un modo distinto, analizando no el origen o la procedencia de estas influencias clásicas en la Península, sino el significado y uso dado a estos elementos del pasado antiguo. No me

² Véase Barceló, 2004: 68-70.

³ Véase Catalán y Andrés, 1975: 73-74. Recogen el relato otros autores como al-Rusati, al-Himyari, y la *Crónica de 1344*, tal y como evidencia Canto (2001). Para cuestiones como la veracidad del texto de la *Crónica del Moro Rasis* y las conclusiones históricas que se pueden extraer de él, pueden consultarse: Catalán y Andrés, 1975; Matesanz, 2004.

⁴ Véase Barceló, 2004: 59- 75; y Cantó, 2001: 82.

⁵ Grabar 1971, 1979; Torres Balbás 1982.

⁶ Caballero Zoreda, 1994, 1995, 1998.

interesa tanto determinar las pervivencias clásicas, sino el modo en que se acercaban los musulmanes a la Antigüedad.

La imagen de la Antigüedad, es decir, los personajes, reyes y etapas que la conforman, son una “construcción”, una creación. ¿Qué era lo antiguo y los antiguos en al-Andalus? El objetivo de este trabajo es, pues, describir cuáles son sus componentes, quiénes lo fabricaron y que propósitos cumplía. Para ello recurriremos a una serie de fuentes que hemos agrupado en cuatro apartados: las traducciones y llegada de obras greco-latinas a la Península; las noticias de cronistas y viajeros sobre las ruinas que aún podían contemplarse en las ciudades andalusíes; el significado y uso del término *qasr*; y finalmente, el reaprovechamiento de materiales antiguos en construcciones islámicas.

I. El legado cultural greco-latino en al-Andalus.

Nuestro objeto de interés en este apartado son las traducciones de los tratados clásicos y el cultivo de lo que los musulmanes denominaban las “ciencias de los antiguos”⁷. Las primeras evidencias de un interés manifiesto por ellas se constatan en el reinado de ‘Abd al-Raḥmān II (822-852 d.C.). Ibn Ḥayyān atestigua, por ejemplo, la búsqueda de “libros antiguos” encargada a Abbas ibn Nasih⁸.

El momento coincide además con el intercambio de embajadas entre Córdoba y Constantinopla (839-840 d.C.)⁹; y con las primeras referencias a poetas o astrólogos en la corte del emir, como ‘Abd al-Malik b. Habīb (m. 853 d.C), reconocido alfaquí, que cultivó la medicina y la historia, Yahya al-Gazāl, Ibn al Šamir o Abbas Ibn Firnās, poeta, músico e inventor¹⁰.

Ya en el siglo X, durante los reinados de ‘Abd al-Raḥmān III (912-961 d.C.) y Al-Ḥakam II (961-976 d.C.), se produce “la recepción del corpus fundamental de las ciencias de los antiguos”¹¹. Uno de estos tratados clásicos que llegarían a la Península es la *Materia Médica* de Discórides. El ejemplar en griego fue el resultado del intercambio de embajadas entre ‘Abd al-Raḥmān III y Constantino VII. Junto con el códice viajó también un monje griego, Nicolás, que ayudó en la traducción ajustada que se necesitaba, y que permaneció en Córdoba diez años¹².

II. “Vestigios de los antiguos” en las noticias de cronistas y viajeros.

Junto con los libros y tratados antiguos, las referencias de historiadores, geógrafos o viajeros acerca de las ruinas y vestigios de la Antigüedad en las ciudades andalusíes son otro de los elementos que pueden evidenciarlos con facilidad si existió un interés y especial atención por el pasado preislámico en al-Andalus.

En primer lugar, parece evidente que los autores conocen perfectamente la antigüedad de estas ciudades, refiriéndose a alguna de ellas como “una ciudad antigua y de

⁷ Las traducciones no sólo implican un interés sino también, como sostiene H. Yücesoy, una “apropiación ideológica”, un acto de conquista (Yücesoy, 2009).

⁸ Ibn Ḥayyān, 1999, ed. Fascímil a cargo de J. Vallvé, f. 139v, líneas 9-20. (Citado por Forcada, 2005: 232). Uno de los libros mencionados, el *Qanun*, se corresponde con las *Tablas manuales* de Ptolomeo, el resto se piensa que serían obras de Pitágoras o Nicómaco de Gerasa y la *Harmonica* de Ptolomeo (Forcada, 2005).

⁹ Lévi-Provençal, 1948; Roldán, Díaz y Díaz, 1988; Signes, 2004.

¹⁰ Samsó, 1992; Vernet, 1999; Martos, 2006.

¹¹ Forcada, 2005: 229.

¹² Signes, 2004; Forcada, 2005.

remota fundación”¹³. Sólo en varios casos las noticias aportadas van más allá. Uno de estos es Mérida, sobre la que al-Rāzī afirma que:

“fundola el primero Cesar, e todos los rreys que della fueron señores fizieron en ella fazer muy buenas obras e muy fermosas; e cada uno dellos metió gran femencia en la mandar labrar en piedras marmoles”¹⁴.

Tras constatar la antigüedad de la ciudad, las referencias se centran en los vestigios y ruinas de antiguos monumentos. Es el caso de Itálica, Cádiz, Tarragona, Cartagena o Murviedro¹⁵. Por seguir con Mérida, podemos destacar una referencia que nos da al-Rusati (1074-1147 d.C.), refiriéndose quizás al acueducto de Los Milagros:

“la habilidad que demuestra el agua hecha traer bajo cubierta por el edificio conocido como ‘El Brillante’ (al-Bariqa), que es una obra que los artesanos fueron incapaces de fabricar antes que ella, y que después de ella no hay mano que haya podido crear algo parecido, permaneciendo su trazado a través del tiempo y gozando su nombre de fama inmemorial”¹⁶.

Esa “fama inmemorial” a la que se refiere al-Rusati, y las dos ideas principales resaltadas, por un lado, el hecho de que sea algo único e irreplicable por su duración en el tiempo, y por otro, la imposibilidad de igualarse, creo que evidencia una valoración y concepción singular de los vestigios antiguos en la Península, casi como “maravillas”. De hecho, cuando al-Rāzī señala las construcciones hechas por los Césares en Mérida, se refiere a ellas de este mismo modo¹⁷.

Entre los restos que despiertan más admiración están las esculturas antiguas, por ejemplo, una “cuyo aspecto, en su conjunto, seducía y cuyos detalles encantaban” y que adornaba unos baños frecuentados por el emir de Sevilla, al-Mutadid¹⁸.

Por lo general, la referencia de los autores a estas estatuas las encontramos en las murallas y entradas de las ciudades andalusíes como Murviedro (Sagunto), Játiva o Niebla¹⁹. Al-Bakri y otros autores sitúan una escultura antigua encima de la puerta cordobesa del puente o de Alcántara, en la entrada principal de la ciudad, identificándola como la Virgen María²⁰, y también habría otra a la entrada de Pechina, en el puerto de Cádiz, y en la ciudad palatina de Madīnat al-Zahrā²¹.

Como vemos por los testimonios y la coincidencia de ocupar las entradas y murallas de las ciudades, creo que estas esculturas guardan un significado o simbolismo particular. Por paralelos conocidos para ciudades de Anatolia, quizás estemos ante esculturas mitificadas, a las que se les ha dotado de propiedades apotropaicas²². En todo caso, la vista de las murallas de estas ciudades andalusíes debía ser algo similar al grabado recogido por Léon de Laborde de las murallas de Konia (Turquía)²³.

¹³ Para un conjunto de ciudades y ruinas nombradas pueden consultarse los trabajos de Martínez, 1974; Rubiera, 1981; Pavón, 1999; Gozálbos, 2002 y 2004.

¹⁴ Véase Catalán y de Andrés, 1975: 71.

¹⁵ Véase nota nº 13.

¹⁶ Tomado de Canto 2001: 31. Según esta autora, al-Rusati se refiere al acueducto de Los Milagros.

¹⁷ Véase Catalán y de Andrés, 1975: 72.

¹⁸ Tomado de Cressier, 2001: 321.

¹⁹ Para un conjunto de estas referencias pueden consultarse Pérès, 1983; Cressier, 2001, Gozálbos, 2002, y Pavón 1999.

²⁰ Ocaña, 1935; Pavón, 1999.

²¹ Torres Balbás, 1952; Pavón, 1999.

²² Véase Pavón, 1999: 675.

²³ Véase Fig. 1.

III. Valoración y uso del término *Qasr*.

Encontramos similares conclusiones a las expuestas cuando el estudio se centra en otras fuentes. Me refiero al estudio sobre los usos y significados del término *qasr* que ha realizado B. Pavón Maldonado²⁴.

Por ejemplo en Córdoba, el *qasr* o alcázar era la residencia y fortaleza de los emires y califas, el lugar que ocupaba el palacio de los reyes godos. En su opinión, los árabes "identificarían hábitat antiguo en ruinas con *qasr* con un sentido de lugar relevante o privilegiado, algo que ellos consideraban superior, de civilización mítica por la que sentían veneración", de tal manera que sentenciaba señalando que "donde hay antigüedad, riqueza y poder está el *qasr* como protagonista"²⁵.

IV. *Spolia*: reutilización de materiales antiguos en al-Andalus.

Un paso más en el análisis planteado lo supone el estudio de la reutilización de *spolia*, un fenómeno ampliamente generalizado y atestiguado en todo el Mediterráneo. Por lo general, obedece a criterios estéticos, funcionales y eminentemente prácticos en los que el valor simbólico no siempre está presente²⁶.

Teniendo esto en cuenta, debemos distinguir aquellos casos en los que estos criterios resultan simples e insuficientes, donde se detecta que estos *spolia* han sido "re-imaginados" o "reinterpretados", y ocupan un papel especial en la construcción. El caso más llamativo es la Mezquita de Córdoba, donde no sólo debemos aludir a una masiva reutilización de capiteles y fustes, sino sobre todo, a la coherencia interna en la que están dispuestos, pues prestigian y ensalzan un espacio muy concreto: los accesos, la nave central y parte del muro de la *qibla*²⁷.

Creo, como ha resaltado A. Peña recientemente, que este esquema coincide con el recorrido procesional del emir hasta el lugar donde lleva a cabo la oración²⁸. El mensaje que se busca transmitir es claro. Por un lado, la utilización de *spolia* es una prerrogativa regia y obedece a una tradición dinástica omeya²⁹. Por otro lado, los *spolia* están asociados, por su antigüedad y prestigio, al poder y a la conquista. En este sentido, es destacable que Abd al-Rahmān II utilice en su ampliación materiales provenientes no sólo de Córdoba, sino también de Mérida, Toledo y Murcia, lo que sirve para remarcar la propiedad y la legitimidad³⁰.

Otro caso llamativo de reutilización de materiales antiguos es el aljibe de la Alcazaba de Mérida. Se trata de un conjunto de materiales, entre los que sobresalen una serie de pilares visigodos reutilizados como pilastras³¹.

²⁴ Pavón, 1999.

²⁵ Pavón, 1999: 672 y 674.

²⁶ El uso de *spolia* ha sido analizado en los primeros siglos de Al-Andalus en relación con la desarticulación del proceso constructivo y la formación del estado omeya. Véase Azuar, 2005.

²⁷ A. Peña contabiliza un total de 680 piezas romanas reutilizadas, más 60 basas bajo el pavimento actual y 190 piezas tardoantiguas o visigodas (2009: 264); y sostiene que "la principal motivación para el uso de *spolia* en la Mezquita de Córdoba debió ser de índole ideológica" (2009: 268). Entre los estudios sobre el material reutilizado en la Mezquita puede consultarse: Cressier, 1984, 1985, y 2001; Ewert, 1981. Más recientemente, Peña, 2009. Los *spolia* se reutilizan únicamente en la etapa emiral.

²⁸ Peña, 2009: 265-267.

²⁹ Véase Peña, 2009: 268.

³⁰ Peña, 2009: 268.

³¹ Valdés, 1995, Véase Fig. 2.

En su estudio de las piezas, F. Valdés determinó un claro valor simbólico, afirmando que el aljibe y las piezas antiguas, un modo de escenificar el dominio omeya sobre la ciudad y sus habitantes³².

Recientemente, una reinterpretación llevada a cabo por S. Feijoo y M. Alba ha resaltado que el aljibe contaría además con una mezquita u oratorio en un piso superior. Una venera de mármol, también reutilizada, estaría situada en el exterior del mihrab, indicando así la dirección correcta para orar. Estas conclusiones han llevado a los autores a redefinir la Alcazaba como un *ribat*-campamento³³.

Añadiendo un paso más, creo que la profusa decoración de las pilastras, a base de roleos de vid y racimos de uva debe ser un elemento a tener en cuenta³⁴. Tomando como referencia los estudios de F. B. Flood sobre la Mezquita de Damasco y la alusión al Paraíso mediante los racimos de uva, creo que se puede establecer una vinculación entre la mezquita documentada y la reinterpretación de la Alcazaba como un *ribat*-campamento, y la decoración de las piezas reutilizadas³⁵.

Finalmente, otro ejemplo destacable es el conjunto de tres estelas funerarias de la fortaleza de Gormaz, localizadas en el extremo oeste. De las tres, sólo la estela central es hispano-romana, mientras que las otras dos han sido trabajadas en época musulmana imitando los mismos motivos³⁶.

Es por tanto una composición proyectada intencionalmente donde la iconografía utilizada, por su carácter eminentemente funerario y apotropaico, cumple perfectamente el papel protector y profiláctico de la fortaleza³⁷. Relieves funerarios y materiales reutilizados con similares funciones protectoras o talismánicas están atestiguados en distintas alcazabas y murallas³⁸.

V. Conclusiones.

Creo que en los casos que hemos ejemplificado, el valor simbólico de los materiales antiguos reutilizados es evidente, así como su carácter nada inocente y casual. Encuentro que el legado clásico es intencionalmente buscado, y que los emires y califas omeyas se quieren presentar como herederos directos de los grandes reyes de la Antigüedad, tal y como aparece representado el califa en Qusayr Amra³⁹. Reutilizando los *spolia*, están disfrutando de la *baraka* y la simbología alusiva al poder terrenal y celestial que se les suponen a estos "vestigios de los antiguos"⁴⁰. No en vano, están vinculados a un pasado mítico, y asociados con el poder y la riqueza. Ibn Jaldún lo expresa señalando que: "los monumentos dejados por una dinastía son debidos a la potencia de la que esta dinastía disponía en la época de su realización"⁴¹.

Otros datos, junto a los ya apuntados, nos sirven para evidenciar ésta identificación con el pasado preislámico por parte de los emires de al-Andalus. Por ejemplo, es destacable

³² Valdés, 1995: 293 y 295.

³³ Feijoo y Alba, 2002.

³⁴ Véase Fig. 3.

³⁵ Flood, 2000.

³⁶ Autores, Véase Fig. 4.

³⁷ Véase Valdés, 1977; y Cressier 2001: 317: "debió actuar como 'signo' y que su papel, dado el repertorio iconográfico utilizado, era apotropaico, profiláctico, con más razón todavía en una zona y en un momento de yihad".

³⁸ Es el caso de las alcazabas de Badajoz o Málaga. Véase también: Redford, 1993; Greenhalgh, 1999; Flood, 2006.

³⁹ Grabar, 1954; Blázquez, 2003.

⁴⁰ Ewert, 1991: 128.

⁴¹ Ibn Jaldún, 1997: 358.

que durante el reinado de 'Abd al-Raḥmān II se recurriera a modelos clásicos romanos para elaborar un conjunto de capiteles destinados a la Mezquita de Córdoba⁴². Del mismo modo, también se ha documentado un ambicioso programa edilicio en Córdoba sustentado en el reaprovechamiento de viejas obras y construcciones romanas⁴³.

Otro ejemplo que creo enormemente significativo es la obra de Aḥmad al-Rāzī, *Ajbar muluk al-Andalus* o *Historia de los reyes de al-Andalus*, con la que empezaba este trabajo. La obra del cronista cordobés narra el dominio ejercido en la Península por los distintos reyes, desde Hércules como mítico rey de los griegos y poblador de ciudades, hasta los romanos y visigodos, concluyendo con la llegada al poder de 'Abd al-Raḥmān I. ¿Acaso su obra no enlaza pues a los omeyas con toda una tradición real en la Península, y los señala como sus herederos, tal y como se representaba al califa en Qusayr Amra?

Si volvemos nuestra mirada a Oriente en busca de respuestas, descubrimos que el movimiento de traducciones del griego al árabe que tiene lugar justo en estos momentos, entre los siglos VIII y X d.C. no es sólo fruto de unas corrientes culturales interesadas en el pensamiento griego, sino que ante todo y como ha evidenciado D. Gutas, el movimiento está auspiciado por una ideología que proclamaba al califato abassí como único heredero y garante del legado clásico, algo que respondía a las necesidades de la nueva dinastía abassí de legitimarse en el poder⁴⁴.

Así pues, en mi opinión, este conjunto de referencias que hemos señalado para al-Andalus forma parte también de una ideología propia, que busca como forma de legitimación, vincular a los omeyas con los reyes de la Antigüedad, con las ruinas de sus construcciones, su poder y su prestigio.

VII. Bibliografía.

Azuar, R. (2005): «Las técnicas constructivas en la formación de al- Andalus», *Arqueología de la arquitectura*, 4, 149-160.

Barceló, C. (2004): «Las inscripciones omeyas de la Alcazaba de Mérida», *Arqueología y Territorio Medieval*, nº 11, 1, 59- 75.

Blázquez, J. M^a. (2003) «La herencia clásica en el Islam: Qusayr-Amra y Qusayr al-Hayr al-Garbi», En Aneas, G. (Coord.), *Europa y el Islam*, Madrid, Real Academia de la Historia, serie Estudios, 45-142.

Caballero, L. (1994): «Un canal de transmisión de lo clásico en la Alta Edad Media española. Arquitectura y escultura de influjo omeya en la Península Ibérica entre mediados del siglo VIII e inicios del siglo X (I) », *Al-Qantara. Revista de Estudios Árabes*, XV, nº2, 321-348.

Caballero, L. (1995): «Un canal de transmisión de lo clásico en la Alta Edad Media española. Arquitectura y escultura de influjo omeya en la Península Ibérica entre mediados del siglo VIII e inicios del siglo X (II)», *Al-Qantara. Revista de Estudios Árabes*, XVI, nº1, 107-123.

Caballero, L. (1998): «Arquitectura visigótica y musulmana. ¿Continuidad, concurrencia o innovación? », *Cuadernos emeritenses, Ruptura o continuidad: pervivencias preislámicas en El-Andalus*, nº. 15, 143-176.

⁴² Cressier, 1991.

⁴³ León Muñoz, 2006.

⁴⁴ Gutas, 1998.

Canto, A. M. (2001): «Fuentes árabes para la Mérida romana», *Cuadernos emeritenses. La islamización de la Extremadura romana*, nº 17, 11-86.

Catalán, D. y Andrés, M^a S. de (eds.) (1975): *Crónica del moro Rasis, versión del ajbār mulūk al-andalus de ahmad ibn Muhammad ibn mūsà al-rāzī, 889-955; romanizada para el rey don dionís de Portugal hacia el 1300 por mahomad, alarife y gil Pérez, clérigo de don perianes porçel*. Madrid, Gredos.

Cressier, P. (1984): «Les chapiteaux de la grande Mosquée de Cordoue (oratoires d' 'Abd al-Rahman I et d' 'Abdar-Rahman II) et la sculpture de chapiteaux à l'époque émirate. Première partie», *MDAI(M)*, 25, 216-281.

Cressier, P. (1985): «Les chapiteaux de la grande mosquée de Courdoue oratoires d'Abd al-Rahman I et d' 'Abd al-Rahman II et la sculpture de chapiteaux à l'époque émirate. Deuxième partie», *MDAI(M)*, 26, 257-313.

Cressier, P. (1991): «El renacimiento de la escultura de capiteles en la época emiral: entre Occidente y Oriente», *Cuadernos de Madinat al-Zahra: Revista de difusión científica del Conjunto Arqueológico Madinat al-Zahra*, nº 3, 165-187.

Cressier, P. (2001): «El acarreo de obras antiguas en la Arquitectura islámica de primera época», *Cuadernos emeritenses. La islamización de la Extremadura romana*, nº 17, 309-334.

Elvira Barba, M. A. (1987): «Las estatuas animadas de Constantinopla», *Erytheia: Revista de estudios bizantinos y neogriegos*, nº. 8, 1, 99-115.

Ewert, C. y Wisshak, J. -P. (1981): *Forschungen zur almohadischen Moschee I. Vorstufen: Hierarchische Gliederungen westislamischer Betsäle des 8. bis 11. Jahrhunderts: Die Hauptmoscheen von Qairawan und Córdoba und ihr Bannkreis*, Maguncia, Phillip von Zabern.

Ewert, C. (1991): «Precursores de Madinat al-Zahra. Los Palacios omeyas y abbasíes de oriente y su ceremonial aúlico», *Cuadernos de Madinat al-Zahra: Revista de difusión científica del Conjunto Arqueológico Madinat al-Zahra*, nº 3, 123-163.

Feijoo, S. y Alba, M. (2002): «El sentido de la Alcazaba emiral de Mérida: su aljibe, mezquita y torre de señales», *Mérida excavaciones arqueológicas*, nº 8, 565-586.

Flood, F. B. (2000): *The Great Mosque of Damascus: studies on the makings of an Umayyad visual Culture*, Leiden, Boston, Köln, Brill.

Flood, F. B. (2006): «Image against Nature: Spolia as Apotropaia in Byzantium and the dar al Islam», *The Medieval History Journal*, 9, 1, 143-166.

Forcada, M. (2005): «La filosofía y las ciencias clásicas en al-Andalus», en Signes, J., Antón, B., Conde, P., González M. A. e Izquierdo, J. A. (Coord.), *Antiquae lectiones. El legado clásico desde la antigüedad hasta la Revolución Francesa*, Madrid, Cátedra, 227-232.

Gozálbes Cravioto, E. (2002): «De la civitas hispano-romana a la madina andalusí», en *II Congreso Internacional "La Ciudad en Al-Andalus y el Magreb*. Recoge los contenidos

presentados a: Congreso Internacional La ciudad en Al-Andalus y el Magreb (2. 1999. Algeciras), 641-655.

Gozálbes Cravioto, E. (2004): «Restos arqueológicos de la Tarraconense oriental mencionados en autores árabes medievales», *Bolskan*, 21, 83-89.

Grabar, O. (1954): «The Painting of the Six Kings at Qusayr Amra», *Ars Orientalis*, 1, 185-87.

Grabar, O. (1971): «Survivances classiques dans l'art de l'Islam», *Annales Archéologiques Arabes Syriennes XXI*, 371-380.

Grabar, O. y Salsó, P. (1979): *La formación del arte islámico*. Madrid, Cátedra.

Greenhalgh, M. (1999): «Spolia in Fortifications: Turkey, Syria and North Africa», en *Ideologie e pratiche del reimpiego nell'alto medioevo* (Settimane di Studi del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 46), Spoleto, 785-932.

Gutas, D. (1998): *Greek Thought, Arabic culture: the Greco-Arabic translation movement in Bagdad and Early Abbasid Society (2 -4/ 8-10 centuries)*, London, New York, Routledge.

Ibn Jaldún (1977): *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*. Traducción de Juan Feres, México, Fondo de cultura económica.

León Muñoz, A. (2006): «Pervivencias de elementos clásicos en la Qurtuba islámica», en Vaquerizo, D. y Murillo, J. F. (eds.) *El concepto de lo provincial en el mundo antiguo. Homenaje a la Prof. Pilar León*, Vol. II, Córdoba, Universidad de Córdoba, 409-438.

Lévi-Provençal, E. (1948): «Un échange d'ambassades entre Cordoue et Byzance au IXe siècle», en *L'Islam d'Occident. Études d'Histoire Médiévale*, Paris, 79-107.

Martínez, P. (1974): «Referencias a Itálica en los geógrafos andalusíes», en *Homenaje al profesor Mata Carriazo*, III, Sevilla, Universidad de Sevilla, 187-207.

Martos, Quesada, J. (2006): «Islam y Ciencia en Al-Andalus», *'Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*. Anejos, XVI, 75-92.

Matesanz Gaszón, R. (2004): *Omeyyas, bizantinos y mozárabes. En torno a la "prehistoria fabulosa de España" de Ahmad al-Rāzī*, Valladolid, Universidad de Valladolid.

Ocaña, M. (1935): «Las puertas de la medina de Córdoba», *Al-Andalus: revista de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada*, III, 143-151.

Pavón, B. (1999): «Roma y el Islam occidental según las crónicas árabes: pervivencias antiguas en la arquitectura de Al-Andalus», en *Tes philias tade dora: miscelánea léxica en memoria de Conchita Serrano*, Madrid, CSIC, 665-680.

Peña, A. (2009): «Análisis del reaprovechamiento de material en la Mezquita Aljama de Córdoba», en Schattner, Th. G. y Valdés Fernández, F. (eds.) *Spolia en el entorno del poder/Spolien im Umkreis der Macht, Actas del coloquio en Toledo del 21 al 22 de Septiembre 2006*, Madrid, Diputación Provincial de Toledo, 247-272.

Pérès, H. y García-Arenal, M. (1983): *Esplendor de Al-Andalus. La poesía andaluza en árabe clásico en el siglo XI: sus aspectos generales, sus principales temas y su valor documental*, Madrid, Hiperión.

Redford, S. (1993): «The Seljuqs of Rum and the Antique», *Muqarnas: An Annual on the Visual Culture of the Islamic World*, 10, 148- 156.

Roldán, F., Díaz, P. y Díaz, E. «Bizancio y Al-Andalus, embajadas y relaciones», *Erytheia: Revista de estudios bizantinos y neogriegos*, Nº. 9, 2, 263-283.

Rosenthal, F. (1975): *The Classical Heritage in Islam*, Berkeley, Universidad de California.

Samsó, J. (1992): *Las ciencias de los antiguos en Al-Andalus*, Madrid, Mapfre.

Signes Codoñer, J. (2004): «Bizancio y al-Ándalus en los siglos IX y X», en Pérez Martín y Bádenas de la Peña (Eds.) *Bizancio y la península ibérica: de la antigüedad tardía a la edad moderna*, Nueva Roma, vol. 24, Madrid, CSIC, 177-246.

Torres Balbás, L. (1952): *La mezquita de Córdoba y las ruinas de Madinat al-Zahra, Monumentos cardinales de España*, XIII, Madrid, Plus Ultra.

Torres Balbás, L. (4ª ed. 1982): «Arte hispano-musulmán hasta la caída del califato de Córdoba», en *Historia de España dirigida por Ramón Menéndez Pidal*, Tomo V, Madrid, Espasa-Calpe, 333-829.

Valdés, M. (1977): «Relieves musulmanes de carácter profiláctico en la fortaleza de Gormaz (Soria)», en *Congreso Nacional de Arqueología (14. 1975. Vitoria)*, 1275-1278

Valdés, F. (1978-9): «Precisiones cronológicas sobre los relieves profilácticos de la Fortaleza de Gormaz (Soria)», *CPAM*, Nº 5-6, 1978-1979, 177-187.

Valdés, F. (1995): «El aljibe de la Alcazaba de Mérida y la política omeya en el occidente de Al-Andalus», *Extremadura Arqueológica. Homenaje a la Dra. Dª Milagro Gil-Masarell Boscà*, V, 279-299.

Vallvé, J. (1999): *Ibn Ḥayyān, al-Muqtabis II*. (ed. facsímil del ms. de la Real Academia de la Historia a cargo de Joaquín Vallvé, *Muqtabis II. Anales de los emires de Córdoba Alhaquém I y Abderramán II*, Madrid, Real Academia de la Historia.

Vernet, J. (1999): *Lo que Europa le debe al Islam*, Barcelona, Acantilado.

Yücesoy, H. (2009): «Translation as Self-Consciousness: Ancient Sciences, Antediluvian Wisdom, and the 'Abbsid Translation Movement», *Journal of World History*, vol. 20, nº 4, 523-558.

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

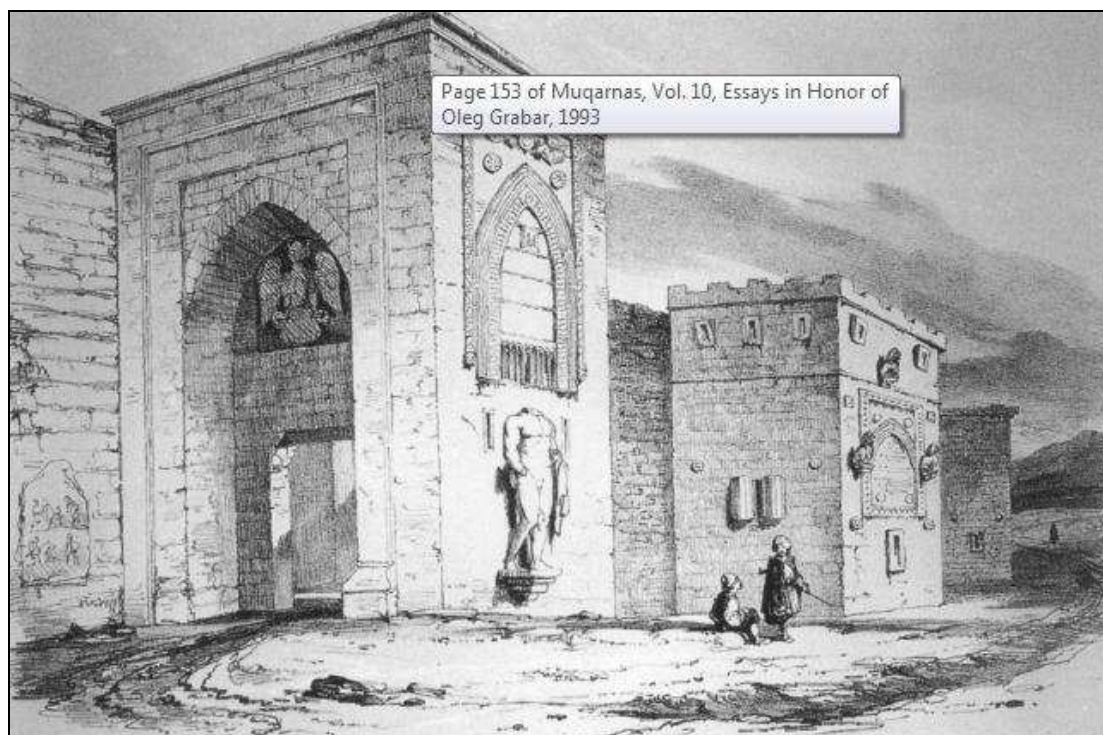


Figura 1: Grabado de las murallas de Konia (Turkía), en la obra *Voyage de l'Asie Mineure*, Paris, 1838, de Léon de Laborde. (Tomado de Redford, S. (1993) «The Seljuqs of Rum and the Antique», *Muqarnas: An Annual on the Visual Culture of the Islamic World*, 10: 153.



Figura 2: Pilastras reutilizadas a la entrada del aljibe. (Tomado de <http://www.iberimage.com/es/tematico.jsp?tematico=M%E9rida&offset=-1&vista=100>).



Figura 3: Detalle de la decoración de racimos de vid y roleos en las pilastras del Aljibe de Mérida (B, Detalle de imagen tomada de <http://www.jdiezarnal.com/public/merida.html>).



Figura 4: Estelas de la Fortaleza de Gormaz. (Tomado de <http://www.panoramio.com/photo/32146383>).