

Madinat al-Zahra' y la observación del tiempo: el renacer de la Antigüedad Clásica en la Córdoba del siglo X

Susana CALVO CAPILLA
Universidad Complutense de Madrid
susana.calvo@ghis.ucm.es

El propósito fundamental de este artículo es mostrar la excepcionalidad del hallazgo de piezas escultóricas romanas con temática pagana en los patios de la ciudad palatina de Madinat al-Zahra' y su importancia en el estudio del edificio califal. En él se plantean una serie de preguntas acerca del contexto cultural que permitió mostrar tales piezas en el palacio y, en consecuencia, del grado de comprensión de su significado en la Córdoba del siglo X. Los límites de esta publicación no nos permiten abordar en profundidad ciertos aspectos del estudio como la función de los espacios o el papel desempeñado por el *adab* y los espejos de príncipes, temas de los que aquí sólo plantearé algunas hipótesis¹.

1. SPOLIA ROMANOS

Los materiales romanos fueron usados con abundancia en las obras andalusíes de época emiral. En la Mezquita de Córdoba, en la Alcazaba de Mérida, en las mezquitas toledanas, y en muchas otras ciudades andalusíes se usaron piezas arquitectónicas romanas. Se trataba fundamentalmente de fustes y de capiteles, pero hay casos de materiales distintos, como un nicho rematado en forma de venera que fue colocado en la pequeña mezquita de la Alcazaba de Mérida.

Por otra parte, son innumerables las noticias en las fuentes árabes que mencionan la búsqueda, la compra o la ofrenda de materiales antiguos excepcionales, procedentes de ruinas de todo el Mediterráneo, para decorar los monumentos urbanos más importantes. Madinat al-Zahra' no fue una excepción, pues según al-Maqqari se trajeron para su construcción columnas de mármol verde y rosa de Cartago, de Ifriqiya (de ruinas romanas y de la *kanisa* –iglesia– *Isfaqus*), de Roma y de Constantinopla,

¹ Este trabajo se inscribe en el Proyecto de Investigación del Plan Nacional I+D+I con ref. HAR2009-08901, dirigido por J.C. RUIZ SOUZA, “La Génesis del Estado Moderno y el palacio especializado”. Agradezco a Alejandra Uscatescu y Juan Carlos Ruiz Souza su ayuda en esta investigación, y a Antonio Vallejo, su disponibilidad a la hora de acceder al yacimiento y a las piezas aquí comentadas. Véanse los aspectos referidos en S. CALVO CAPILLA, “Reuse of Classical Antiquity in the Palace of Madinat al-Zahra' and Its Role in the Construction of Caliphial Legitimacy”, *Muqarnas*, 31, 2014, in press.

ofrecidas estas últimas por el emperador bizantino². Al-Bakri (s. XI) informa asimismo de la llegada de mármoles de Jerusalén a varias ciudades, entre ellas Sevilla y Mérida³.

Los textos cronísticos y geográficos andalusíes suelen incluir un breve repaso del pasado romano y visigodo de la Península, momento que aprovechan para mencionar el esplendor de sus monumentos y la belleza marchita de sus ruinas, un tópico literario que aparece asimismo en los textos árabes orientales⁴. Ahmad b. Muhammad b. Musa al-Razi (m. post 961) inicia la *Ta'rij muluk al-Andalus* con una descripción de al-Andalus donde habla del origen antiguo de sus ciudades y muestra su admiración por los restos de ese pasado. Mientras que en Sevilla y Mérida se exaltan los monumentos romanos, de Toledo llaman la atención su herencia romana y visigoda. Toledo, dice al-Razi, “fue siempre cámara de los reyes”. Ibn Hayyan (s. XI), por su parte, explica que la ciudad es de antigua construcción y que fue la capital de los reyes godos, “última nación que dominó al-Andalus antes de que llegaran los árabes (...)”. De aquellos reyes godos, el cronista cordobés destaca a Wamba, “cuyo reinado fue próspero y afortunado, fue él quien decoró las iglesias de Toledo, perfeccionó su construcción y labró el mármol de sus puertas”⁵.

Según al-Razi, la antigua *Emerita Augusta* fue una gran capital romana fundada por César, “e todos los reyes que della fueron señores ficieron fazer muy buenas obras e muy fermosas; e cada uno dellos metio grand femença en la mandar labrar en piedras marmoles e muy marauillosas...”⁶. Ibn 'Idari dice de ella: “Mérida, antigua capital, tenía admirables monumentos antiguos, un puente, alcázares y magníficas iglesias”⁷.

Sevilla, según los *Ajbar Maymu'a* (s. X), “era la mayor y más importante de las ciudades de España, notabilísima por sus edificaciones y monumentos”. Antes de ser conquistada por los godos había sido residencia del gobernador romano y más tarde

² AL-MAQQARI (Tremecén, m. 1040H/1631), *Analectes sur l'histoire et la littérature des arabes d'Espagne par Almacari*, R. DOZY (ed. parcial), Leiden, 1855-1861 (reed. Amsterdam, 1967), v. I, p. 373. En adelante se indicará primero la fecha de la Hégira separada con / de la fecha cristiana.

³ AL-BAKRI (al-Andalus, m. 487/1094), *Kitab al-masalik wa-l-mamalik* = El libro de los caminos y los países, *Geografía de España*, E. VIDAL BELTRÁN (trad.), Zaragoza, 1982, p. 32. Según este autor, en 84H/703, se hicieron transportar a la aljama de Qayrawan (Túnez), desde una vieja iglesia (quizá de las ruinas de Sabra), dos columnas rojas con manchas amarillas de belleza incomparable; *Ibidem*, *Description de l'Afrique Septentrionale*, M. G. DE SLANE (trad.), Alger, 1913, pp. 52-53; G. MARÇAIS, *Manuel d'Art musulman. L'Architecture musulmane d'Occident. Tunisie, Algérie, Maroc, Espagne et Sicile*, Paris, 1926, pp.13-14.

⁴ C. PICARD, “Description des sites antiques dans le cadre urbain d'al-Andalus par les écrivains arabes du Moyen-Âge: l'exemple de Mérida”, *Res Orientales*, VIII (1996), pp. 105-116 y M. J. RUBIERA MATA, *La Arquitectura en la Literatura Árabe*, Madrid, 1988, pp. 27-68.

⁵ *Crónica del Moro Rasis* (Ahmad b. Muhammad b. Musá al-Razí), D. CATALÁN y S. DE ANDRÉS (eds.), Madrid, 1975, pp. 63-64; IBN HAYYAN, *Muqtabis V. Crónica del Califá 'Abderrahman III an-Nasir entre los años 912 y 942*, P. CHALMETA, F. CORRIENTE y M. SUBH (eds.), Madrid, 1981, pp. 185 y 182; M. J. VIGUERA y F. CORRIENTE (trads.), Zaragoza, 1981, pp. 211 y 208, respectivamente.

⁶ *Crónica del Moro Rasis*, op. cit.; 1975, pp. 71-72.

⁷ IBN 'IDARI (m. hacia 1325), *Bayan al-Mugrib* = *Histoire de l'Afrique et de l'Espagne, intitulée Al-Bayano 'l-Mogrib*, E. FAGNAN (trad.), vol. II, Alger, 1901-1904, pp. 21-22; y en *Ajbar Maymu'a* = *Colección de tradiciones sobre la Conquista de al-Andalus*, E. LAFUENTE Y ALCÁNTARA (trad. y ed.), Madrid, 1867, p. 29 [ed. p. 16].

residencia de “la nobleza romana y los jurisconsultos y sabios en letras sagradas y profanas”, en referencia seguramente a los padres de la Iglesia y arzobispos de Sevilla, San Isidoro (m. 636) y San Leandro (m. 596)⁸.

La atracción por los materiales antiguos se pone igualmente de manifiesto en una anécdota sobre Mérida recogida por varios autores⁹. Al-Rusati ponía en el origen de la noticia a un tal ‘Umar b. Hisam, que lo había escuchado de boca de al-‘Asi b. ‘Abd Allah b. Ta‘laba en una reunión celebrada en casa de Hasim b. ‘Abd al-‘Aziz (m. 273/886), ministro y general de Muhammad I, y, a la sazón, gobernador de Mérida. La versión de al-Razi dice:

“Yo aviendo gran sabor de piedras marmoles para afeytar con ellas mis obras que fazia fazer nuevamente, acaesçio ansi que yo entre en Merida despues que ella fue destruyda, e falle atan buenas obras de piedras marmoles e de otras naturas que me marauille mucho. E fiz tomar e llevar todas aquellas de que entendía que mi padre se pagaría. E anduve un dia por la çibdad e vi en el muro una tabla de piedra mármol atan llana e atan luziente que non semejava sinon aljofar, atanto era clara. E mandela arrancar del muro. E después que la ovieron arrancado por muy gran fuerça, pusieronmela delante. E avia en ella letras de christianos escriptas que eran y entretalladas”¹⁰.

Antonio Peña Jurado revela en su estudio sobre los materiales romanos reutilizados en la Mezquita de Córdoba que algunos capiteles son idénticos a otros conservados en Mérida, de donde probablemente procedían¹¹. La escasez de materiales de calidad que tenían a su disposición los constructores omeyas podría explicarse porque los edificios imperiales de la ciudad ya habían sido expoliados en época bajoimperial. Así, para la construcción del palacio de Cercadilla se emplearon *spolia* de los grandes edificios públicos, razón por la que A. Peña sospecha que los musulmanes hubieron de conformarse con materiales de edificios secundarios y de carácter doméstico en muchos casos¹².

Aunque de manera excepcional, los textos mencionan asimismo la reutilización de otros materiales romanos como estatuas y relieves. Al-Maqqari (m. 1040/1631) recoge en su antología literaria una descripción del alcázar de Córdoba de Ibn Baskuwal (m. 578/1183):

“[el Alcázar de Córdoba] es el palacio real más importante que ha existido desde los tiempos del profeta Moisés. En él hay construcciones antiguas y monumentos maravillosos de los griegos (*al-yunaniyin*), así como de los romanos (rum) y de los godos

⁸ *Ajbar Maýmu'a*, *op. cit.*; 1867, pp. 28-29 [ed. p. 16]; también IBN ‘IDARI, *op. cit.*; 1901-1904, p. 21.

⁹ AL-RUŠAŦI (m. 542/1147), *Kitab Iqtibas al-anwar = Libro de la adquisición de las luces*, E. MOLINA LÓPEZ y J. BOSCH VILA (ed. y notas), Madrid, 1990, pp. 54-55; AL-ĤIMYARI (s. XIV), *Kitab al-Rawd al-mi‘ar fi jabar al-aqṭar = La Péninsule Ibérique au Moyen Âge*, E. LÉVI-PROVENÇAL (trad. y ed.), Leiden, 1938, p. 212 [ed. p. 177].

¹⁰ *Crónica del Moro Rasis*, *op. cit.*; 1975, pp. 71-72. La versión romanizada de Ahmad b. Muhammad b. Musà al-Razi es más prolija que las de al-RušaŦi y al-Ĥimyari, muy cercanas entre sí.

¹¹ A. PEÑA JURADO, *Estudio de la decoración arquitectónica romana y análisis del reaprovechamiento del material en la Mezquita Aljama de Córdoba*, Córdoba, 2010, pp. 152-53.

¹² *Ibidem*, pp. 151-158.

(*qut*) y de otras naciones antiguas (*al-uman al-salafat*) que son indescriptibles. Luego los emires construyeron en su alcázar verdaderas maravillas, levantaron monumentos extraordinarios y bellos jardines que regaron con aguas traídas de la serranía de Córdoba... luego las aguas corrían por cada patio a través de tuberías de plomo y salían al exterior a través de fuentes que tenían diferentes formas y eran de oro, plata y cobre, llenando los enormes estanques, las bellas albercas y los maravillosos zafareches con pilones de mármol romano de bellísimos dibujos (*al-sahariy al-gariba fi ahwad al-rajam al-rumiya al-manqusa al-'ayiba*)¹³.

En el texto se alude a las tradiciones artísticas que precedieron la llegada de los musulmanes a la Península y muestran su admiración por los monumentos del pasado. Al final del párrafo se mencionan las “pilas romanas” con dibujos, tal vez en referencia a sarcófagos historiados. Este testimonio quedó corroborado con la aparición de un excepcional conjunto de estatuas y sarcófagos romanos usados como pilas de fuente en la ciudad fundada por ‘Abd al-Rahman III en el siglo X, Madinat al-Zahra’, conjunto que constituye el eje de este artículo.

Del mismo modo, con seguridad eran estatuas clásicas las imágenes que coronaban las puertas meridionales de Córdoba y de Madinat al-Zahra’, llamadas en ambos casos *Bab al-Sura* (de la Imagen). De la puerta cordobesa, también llamada del Puente (*al-Qantara*), se tiene noticia al menos desde el siglo IX, pero se desconoce la fecha en que fue instalada allí la escultura. El uso de estatuas como imágenes protectoras de las ciudades, al igual que la colocación de talismanes (en forma de animales a menudo) en sus puertas, era una práctica generalizada en la Antigüedad y en los primeros tiempos del Medioevo¹⁴. Los casos cordobeses no eran, ciertamente, los únicos de la Península; sabemos que varias estatuas romanas protegían la muralla de Écija cuando fue conquistada por las tropas de Tariq en el siglo VIII¹⁵. Las estatuas femeninas que coronaban la *Bab al-Sura* de Córdoba y la de Madinat al-Zahra’ debían ser diosas convertidas en la personificación de la constelación zodiacal Virgo (*al-'Adra'*) o del planeta Venus (*al-Zuhara*), astros protectores de Córdoba y al-Andalus según varios autores árabes. “En ese año [397H/1006-7] -dice Ibn ‘Idari- tuvo lugar la reunión de las siete estrellas y se produjo la conjunción [astral] con al-Sunbula, o sea, al-'Adra’, protectora de Córdoba, cuya imagen fue colocada por los sabios antiguos sobre la puerta meridional ocupando un lugar preminente en ella”¹⁶. La estatua mencionada

¹³ AL-MAQQARI, *Nafh al-tib*, I. ‘ABBAS (ed.), vol. I, Beirut, 1968, p. 464.

¹⁴ M. MARÍN, “Legends of Alexander the Great in Moslem Spain”, *Graeco-Arabica*, IV (1991), pp. 71-89; G. CALASSO, “Les remparts et la loi, les talismans et les saints: la protection de la ville dans les sources musulmanes médiévales”, *Bulletin d'Études Orientales*, XLIV (1992), pp. 83-104; M. GREENHALGH, “Spolia in Fortifications: Turkey, Syria and North Africa”, *Ideologie e pratiche del reimpiego nell'alto medioevo*, XLVI *Settimane di Studi del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, Spoleto, 1999, pp. 785-935; F. B. FLOOD, “Image against Nature: Spolia as Apotropaia in Byzantium and the Dar al-Islam”, *The Medieval History Journal*, 9-1 (2006), pp. 143-166. Aunque no sabemos si eran clásicas, había estatuas en las puertas de varios palacios omeyas (Qasr el-Hayr al-Garbi y Jirbat al-Mafyar) y abbasies como Ujaydir, según indica G. BELL, *Palace and Mosque at Ukhaidir: A Study in Early Muhammadan Architecture*, Oxford, 1914, apud K. A. C. CRESWELL, *Early Muslim Architecture*, vol. II, Oxford, 1940, p. 51.

¹⁵ IBN HAYYAN, *Muqtabis V*, op. cit.; 1981, trad. p. 53.

¹⁶ IBN ‘IDARI, *Bayan III = La caída del Califato de Córdoba y los Reyes de Taifas*, F. MAÍLLO SALGADO (trad.), Salamanca, 1993, p. 21. Hemos usado la traducción más literal de E. de SANTIAGO

en las fuentes estuvo en lo alto de la Puerta del Puente hasta la ruina de la dinastía omeya y la *fitna*, acontecimientos que, según los astrólogos del momento, estuvieron provocados por la conjunción astral de Virgo con Saturno¹⁷. El planeta Venus, al-*Zuhara*, era el protector de al-Andalus si creemos a al-Biruni (973-1048)¹⁸. Todo ello viene a apoyar la idea, ya sugerida por varios autores, de que el nombre de la medina fundada por 'Abd al-Rahman III cerca de Córdoba, al-Zahra', pudo estar relacionado con Venus (*Zuhara*), lo que explicaría la colocación de su estatua en su puerta meridional, la más importante¹⁹.

La pervivencia de las divinidades paganas durante la Edad Media se produjo en gran medida gracias a esta asociación con los planetas y las estrellas²⁰. Los astrónomos musulmanes conservaron, con escasos cambios, las imágenes asignadas por los astrónomos griegos a los planetas y a las constelaciones del zodiaco, extraídas en su mayoría de la mitología²¹. El gran desarrollo de la astronomía y de la astrología en todo el *Dar al-Islam* contribuyó de manera decisiva a la conservación en los círculos eruditos musulmanes de sus nombres y sus atributos, así como de sus imágenes, si bien la asociación de paganismo con astrología también provocó el recelo y los ataques de los religiosos más ortodoxos y tradicionales²².

Junto a los dioses también sobrevivieron héroes como Hércules, que, tanto en Oriente como en al-Andalus, adquirió carácter histórico al ser equiparado con Alejandro Magno y con los "reyes griegos"²³. La *Historia* de al-Razi identifica a *Hirqilis* como el primer soberano heleno que gobernó la Península, tras derrotar al rey Gerión; después Hércules fundó Cádiz y levantó su estatua en la ciudad (el "ídolo"), además de marcar los tres ángulos de la Península²⁴. Fue ésta, apunta Jean Seznec, otra de las formas en que pervivió la mitología grecolatina durante la Edad Media: los soberanos míticos se divinizaban y los dioses se humanizaban convertidos en los fundadores de

SIMÓN, "Unas notas en torno a la 'Bab al-Sura' de Córdoba", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 18-19 (1969-1970), pp. 129-136 (131-132); J. SAMSÓ, *Las Ciencias de los Antiguos en al-Andalus*, Almería, 2011, p. 80.

¹⁷ Según IBN 'IDARI, *op. cit.*; 1969-1970, pp. 131-132.

¹⁸ L. LÓPEZ BARALT, *Islam in Spanish Literatura: from the Middle Ages to the Present*, Leiden, 1992, pp. 60-62.

¹⁹ F. RUGGLES, *Gardens, Landscape, and Vision in the Palaces of Islamic Spain*, Philadelphia, 2003, p. 64; M. ACIÉN, "Materiales e hipótesis para una interpretación del Salón de 'Abd al-Rahman al-Nasir", *El Salón de 'Abd al-Rahman III*, Córdoba, 1995, pp. 177-195 (p. 190). *Zuhra* fue usado como nombre propio femenino entre los moriscos, véase A. LABARTA, *La onomástica de los moriscos valencianos*, Madrid, 1987.

²⁰ M. G. MORONY, *Iraq after the Muslim Conquest*, Piscataway, 2005, p. 387. Cita precisamente el caso de Venus, al-*Zuhra* o al-*'uzza*, la fuerte, la poderosa, venerada en Oriente por los lajmies en el siglo VI.

²¹ Uno de ellos fue Virgo: los astrólogos musulmanes prefirieron el nombre de origen mesopotámico, al-*Sumbula*, mazorca de maíz. S. CARBONI, *Following the Stars: Images of the Zodiac in Islamic Art*, Nueva York, 1997, pp. 3-6, 15 y 35.

²² Sobre la actitud anti-astroológica de alfaquíes y soberanos en al-Andalus véase J. SAMSÓ, *op.cit.*; 2011, pp.75-80; S. CARBONI, *op. cit.*; 1997, pp. 3-6.

²³ R. BASSET, "Hercule et Mahomet", *Journal des Savants*, 1 (1903), pp. 391-402. Hércules fue una figura asimilada a deidades o héroes locales en las culturas preislámicas orientales: los partos, los sasánidas y en el panteón árabe preislámico. G. W. BOWERSOCK, *Hellenism in Late Antiquity*, Ann Arbor, 1996, pp. 71-82.

²⁴ *Crónica del Moro Rasis*, *op. cit.*; 1975, p. LXXV, pp. 18-19, 126-27.

las grandes dinastías, en los precursores de una civilización²⁵. Lo mismo sucedió con Alejandro Magno, cuya figura heroica y sobrehumana adquirió gran protagonismo en la tradición islámica como impulsor del monoteísmo y modelo de reyes, según analizaremos después.

Otro caso es el de los sabios de la Antigüedad, entre los que sobresale Aristóteles, el maestro del rey macedonio, considerado por los autores árabes como el padre de la filosofía y la encarnación de la sabiduría de los Antiguos. Otros grandes sabios griegos y romanos, como Ptolomeo, Hipócrates, Galeno o Pitágoras se convirtieron en los representantes supremos de las Ciencias, situados en lo más alto de la jerarquía del conocimiento²⁶.

No obstante, aunque las estatuas de las puertas de Córdoba y de Madinat al-Zahra' constituyen un caso muy interesante y no del todo aclarado de pervivencia de la estatuaria clásica y de la mitología grecolatina en al-Andalus, no fue la función apotropaica o protectora la única que se asignó a las figuras de los dioses y los héroes paganos en al-Andalus. Al-Bakri cuenta un ejemplo interesante de la admiración que despertaban las estatuas clásicas entre los andalusíes. Cuenta que en Itálica se encontró la estatua de mármol de una muchacha (*sura yariya min marmar*) que llevaba un niño con una serpiente, y añade: “no se ha oído entre las narraciones ni se ha visto entre las ruinas arqueológicas (*fi al-azar*) una escultura más singular que esta. Se la puso en unos baños y toda la gente quedó prendada de ella”²⁷.

Las razones de carácter ideológico y simbólico que llevaban a reutilizar estos materiales eran de diversa índole, como han puesto de relieve numerosos trabajos recientes. Los significados y las funciones atribuidos a los *spolia* pudieron ser múltiples y no excluyentes, al menos durante los primeros siglos del Islam, e iban desde la conveniencia y la economía de medios, hasta la legitimación política, la evocación de la Antigüedad clásica y la emulación del pasado, pasando por el coleccionismo y la admiración estética, como ilustra el texto de al-Bakri. Aunque todas estas razones podrían explicar la reutilización de relieves y de esculturas romanas en los primeros monumentos islámicos, y en Madinat al-Zahra' en particular, ninguna abarca y comprende toda su trascendencia.

En Oriente, los califas omeyas y abbasíes hicieron acopio de materiales constructivos en las ruinas de las grandes capitales griegas y romanas del Mediterráneo: Antioquía, Alejandría, Cartago, ciudades de Asia Menor. Fueron usados en la construcción de las llamadas mezquitas imperiales de Damasco, Jerusalén y Medina, así como

²⁵ K. WEITZMANN, “The Survival of Mythological Representations in Early Christian and Byzantine Art and their Impact on Christian Iconography”, *Dumbarton Oaks Papers*, 14 (1960), pp. 45-68; J. SEZNEC, *La survivance des dieux antiques*, Paris, 1980.

²⁶ A ellos se sumará otro personaje legendario, Hermes Trimegisto, padre de la astrología. Todos ellos aparecen citados en la obra de SA'ID AL-ANDALUSI, en el capítulo dedicado a la “ciencia de los griegos” del *Kitab tabaqat al-umam* = *Libro de las categorías de las naciones*, E. LLAVERO RUIZ (trad.), Madrid, 2000, pp. 79-97.

²⁷ AL-BAKRI, *op. cit.*; 1982, p. 905 (nº 1517), trad. p. 34; H. PÉRÈS, *Esplendor de al-Andalus. La poesía andaluza en árabe clásico en el siglo XI*, Madrid, 1990, pp. 331-336.

en los palacios de Samarra²⁸. Respondían a un propósito de legitimación del poder imperial muy similar al que, en Occidente, llevó a Teodorico y Carlomagno a buscar materiales en Roma para los edificios de Rávena y de Aquisgrán respectivamente, explicado como una *translatio* o *renovatio Romae*, o siguiendo la fórmula acuñada por Teodorico, de *nova gloria vetustatis*²⁹.

Más excepcional, sin embargo, resulta el caso de reutilización que se dio en la ciudad palatina de Madīnat al-Zahrā' donde, además de los habituales fustes de columna y mármoles, se reutilizaron piezas escultóricas con temas figurativos paganos³⁰. La presencia de figuras humanas de tradición clásica y oriental fue habitual en los palacios del área sirio-jordana-palestina en época omeya y abbasí: pinturas de Qusayr 'Amra, esculturas de Qasr el-Hayr al-Garbi, Msatta o Jirbat al-Mafyar. Sin embargo, en esos casos se trataba de pinturas y esculturas realizadas *ex profeso* para dichos ambientes palatinos y no de piezas de acarreo³¹. Las estatuas y los sarcófagos romanos reutilizados en Madīnat al-Zahrā', ejemplares de gran calidad, ¿se escogieron simplemente por sus posibilidades ornamentales, vaciadas previamente de su contenido pagano?, o por el contrario, ¿comprendía la corte cordobesa todo o parte del significado de las figuras representadas?

Plantea Salvatore Settis que el uso de *spolia* se convierte en una "cita" o referencia a la Antigüedad Clásica, de la misma manera que en los textos se recogen citas literarias y *topoi* de la ciencia y la filosofía antiguas. Para este autor, el auténtico *leit motiv* de la Edad Media son los *spolia*. Los objetos o elementos arquitectónicos reutilizados sufren el mismo proceso que las "citas" literarias entresacadas de un texto antiguo: se extraen de su contexto original (en el caso de los mármoles, de la ruina) y asumen la autoridad (*auctoritas*) de un todo que, como tal, no es asumible; de esa manera se neutraliza en parte su sentido original, su paganismo, y se adapta al nuevo contexto, cristiano o islámico. Se trata, dice Settis, de "*spolia* ideológico de la cultura"³². Y precisamente en este sentido podríamos interpretar la reutilización de los sarcófagos y las estatuas romanas en Madīnat al-Zahrā', que estaría relacionada con el fenómeno

²⁸ El califa al-Walid hizo llevar a Damasco para la construcción de la mezquita aljama (87/706) unas columnas de mármol blanco de la *kanisat Maryam* de Antioquía (la que fue capital de la Siria romana); Al-Mu'tasim (segunda mitad del IX) hizo buscar mármoles de colores para Samarra en ciudades recién conquistadas como Amorium (en Asia Menor), en las iglesias de Alejandría y de San Menas, en Egipto, así como de la más cercana ciudad sasánida de Hatra. K.A.C. CRESWELL, *A Short Account of Early Muslim Architecture*, Revised and Supplemented by J. W. ALLAN, El Cairo, 1989 (1ª ed. 1958), pp. 63 y 331-332, respectivamente.

²⁹ B. BRENK, "Spolia from Constantine to Charlemagne: Aesthetics versus Ideology", *Dumbarton Oaks Papers*, 41 (1987), pp. 103-109.

³⁰ Se conocen otras actitudes "anticuarias" siglos más tarde, por ejemplo de los selyuquies, quienes reutilizaron en sus fortificaciones esculturas clásicas de carácter figurativo, incluidos los sarcófagos. M. GREENHALGH, *op. cit.*; 1999, y S. REDFORD, "The Seljuqs of Rum and the Antique", *Muqarnas*, 10 (1993), pp. 148-156.

³¹ O. GRABAR, "Umayyad Palaces reconsidered", O. GRABAR, *Early Islamic Art, 650-1100*, vol. I: *Constructing the Study of Islamic Art*, Hampshire, 2005, pp. 187-211.

³² D. KINNEY, "The concept of *Spolia*", C. RUDOLPH (ed.), *A Companion to Medieval Art: Romanesque and Gothic in Northern Europe*, Oxford, 2006, pp. 233-252 (pp. 244-245); S. SETTIS, "Continuità, distanza, conoscenza. Tre usi dell'antico", S. SETTIS (ed.), *Memoria dell'antico nell'arte italiana*, vol. 3, *Dalla tradizione all'archeologia*, Turin, 1986, pp. 373-486.

de recuperación de la Antigüedad impulsado por la corte califal, una recuperación que no se limitó a los libros y al saber científico sino que también tuvo su reflejo en el arte. Esta interpretación daría sentido al renacer que las formas clásicas tuvieron en la arquitectura califal y cuyo mejor ejemplo sea, quizá, la cornisa clásica que corona el zócalo del mihrab de Córdoba (figs. 1 y 2).



Fig. 1. Arriba: Cornisa romana (s. I d. C.) hallada en C/ Ramírez de Arellano, Córdoba. Museo Arqueológico de Córdoba (nº inv. CE028345). Abajo: remate del zócalo de mármol del interior del mihrab de la Mezquita de Córdoba.



Fig. 2. Detalle de la basa de una de las columnas del sarcófago decorado con imágenes de carros (Depósitos del Conjunto Arqueológico de Madīnat al-Zahrā'). Basa de mármol de las habitaciones anejas al salón de 'Abd al-Rahmān III, Madīnat al-Zahrā' (nº inv. 151.57).

2. LOS SARCÓFAGOS Y LAS ESTATUAS DE MADINAT AL-ZAHRA'

Los sarcófagos y estatuas romanas que estudiamos aparecieron en diversos lugares de Madinat al-Zahrā' desde las primeras campañas de excavaciones emprendidas por Ricardo Velázquez Bosco. En las campañas siguientes, ya dirigidas por Félix Hernández, se multiplicaron los hallazgos, sobre todo en el área del Patio de los Pilares, el Patio de los Relojes y el llamado "Camino de Ronda Bajo". El estudio pormenorizado de dichas piezas, así como su catalogación fueron tareas realizadas por D. José Beltrán Fortes. En los últimos años han aparecido algunos fragmentos más que de momento siguen inéditos³³.

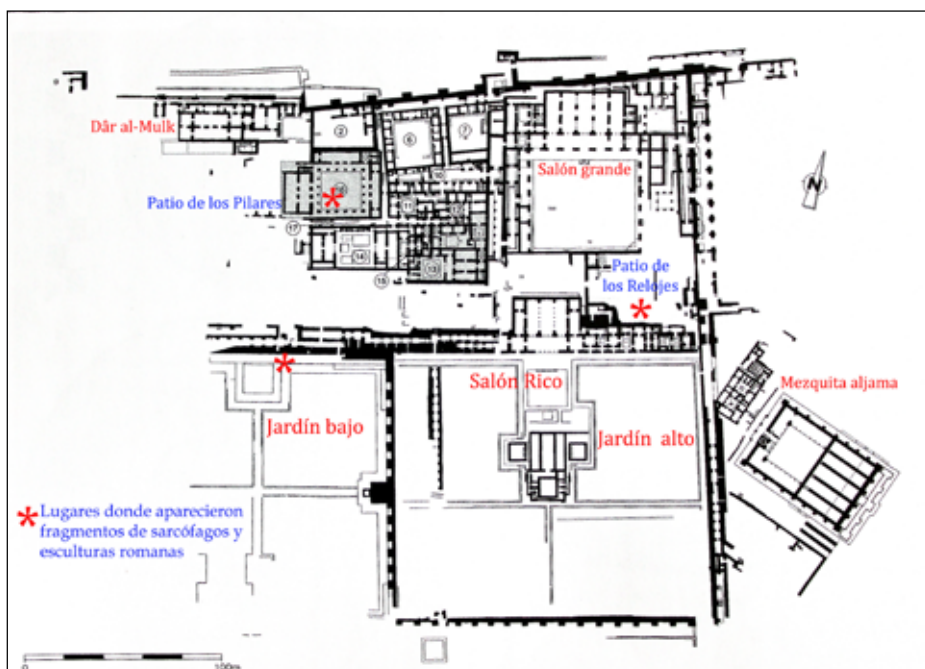


Fig. 3. Planta del área excavada de Madīnat al-Zahrā'. (A. VALLEJO TRIANO, *La ciudad califal de Madīnat al-Zahrā': arqueología de su excavación*, Córdoba, 2010).

Hasta ahora, las piezas habían sido casi irrelevantes en el estudio arquitectónico e histórico de la ciudad-palacio califal, si bien su aparición y su ubicación en determinados patios del conjunto constituyen un hecho absolutamente excepcional dentro de la arquitectura islámica contemporánea. A nuestro entender, las estatuas y los sar-

³³ Algunos han sido recogidos por J. BELTRÁN *et alii*, *Los sarcófagos romanos de Andalucía. Corpus de esculturas del Imperio Romano*, vol. I, fasc. 3, Murcia, 2006, pp. 126-144.

cófragos son un elemento esencial para comprender y explicar la función de dichos patios e interpretar su significado dentro del conjunto de la ciudad palatina (fig. 3).

De todos los fragmentos de sarcófagos recogidos, puede hacerse una reconstrucción total o parcial de los relieves de los frentes de algunos de ellos³⁴.



Fig. 4. Sarcófago de la Puerta del Hades y dibujo de reconstrucción publicado por J. Beltrán, 1999, fig. 41; dibujo de E. Candon.

Los fragmentos del Sarcófago de la Puerta del Hades fueron encontrados en el área del Patio de los Relojes, sobre las bóvedas del baño y de las habitaciones anexas al Salón Rico o de 'Abd al-Rahman III, situado en una terraza inferior³⁵ (fig. 4). El sarcófago, datado hacia finales del siglo III d.C., es de mármol de Paros y pudo tener un

³⁴ Para los detalles de conservación y para el análisis y la catalogación de las piezas hemos seguido las obras de J. BELTRÁN, *Los sarcófagos romanos de la Bética con decoración de tema pagano*, Sevilla, 1999, pp. 112-166; *Ibidem*, "El uso del sarcófago en la Bética durante los siglos II-III D.C.", J. M. NOGUERA y E. CONDE (eds.), *El sarcófago romano*, Murcia, 2001, pp. 93-106; *Ibidem*, "Sarcófagos romanos de Córdoba", *Madrider Mitteilungen*, 34 (1993), pp. 228-253.

³⁵ F. HERNÁNDEZ GIMÉNEZ, *Madinat al-Zahra': arquitectura y decoración*, nota preliminar, P. Marinetto Sánchez y prólogo, A. Fernández-Puertas, Granada, 1985, pp. 54-55.

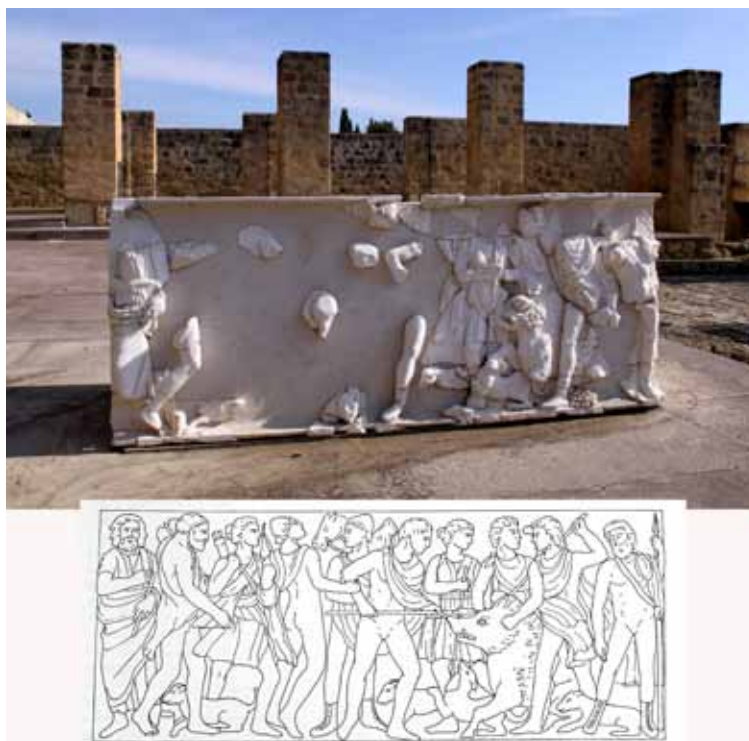


Fig. 5. Sarcófago de la caza de Meleagro en el Patio de los Pilares. Hipótesis de reconstrucción publicada por J. Beltrán, 1999, fig. 63; dibujo de E. Candon.

metro de altura por 2,20-2,30 m. de anchura. Las escenas representadas corresponden a un modelo bien conocido y del que se conservan muchos ejemplares, uno de ellos magnífico en la propia Córdoba³⁶. Así, en el frente, a ambos lados de la Puerta del Hades o Tabernáculo, se sitúan probablemente los difuntos, un matrimonio, representados como filósofos y acompañados de dos musas cada uno. En cada uno de los lados menores aparecen dos filósofos, uno sentado y otro de pie, portando *volumina* o rollos cerrados y abiertos en las manos. Junto a ellos se ven otros *volumina* en atriles y en hatillos. En la parte superior de ambos lados se practicaron unos orificios, dos en el derecho y uno en el izquierdo, para su reutilización como fuente.

El sarcófago de Meleagro fue encontrado en las primeras campañas de excavación de la ciudad palatina, en los años 1920³⁷ (fig. 5). Los fragmentos se hallaron en la

³⁶ Sarcófago de la Puerta del Hades hallado en 1958 en la necrópolis del Brillante, al norte de Córdoba. Fue estudiado por A. GARCÍA Y BELLIDO, "El sarcófago romano de Córdoba", *Archivo Español de Arqueología*, 32, n.º 99-100 (1959), pp. 3-37. Véase asimismo J. BELTRÁN, *op. cit.*; 1999, pp. 93-111.

³⁷ R. VELÁZQUEZ BOSCO, *Excavaciones en Medina Azahara: Memoria sobre lo descubierto en dichas excavaciones*, Madrid, 1923; R. JIMÉNEZ *et alii*, *Excavaciones en Medina Azzahra: Memoria de*



Fig. 6. Fragmentos del sarcófago de Filósofos y Musas. Depósitos del Conjunto Arqueológico de Madīnat al-Zahrā'.

alcantarilla que corre bajo el Patio de los Pilares, en un estado que denota su destrucción deliberada. El sarcófago, fabricado en talleres romanos en el segundo cuarto del siglo III d.C., es de mármol de Tasos y mide 0,85 m. de altura por 2,05-2,10 m. de anchura, aproximadamente. El tema representado en su frente es la caza del jabalí de Calidón por Meleagro. De izquierda a derecha los personajes representados son los siguientes, según J. Beltrán: Oineus, el padre de Meleagro; Ancaeus o Hércules, caminando hacia la derecha; probablemente Diana *Venatrix*; los Dióscuros y Meleagro, del que quedan fragmentos de la cabeza y del brazo izquierdo; tres cazadores detrás el jabalí, de los cuales la primera es Atalanta; dos perros por debajo de las patas del jabalí; y por último, un cazador herido. Los laterales están muy fragmentados pero parecen escenas relacionadas con la caza, con fondos de árboles³⁸. El frente decorado estaba orientado hacia el pórtico oeste del patio.

Los fragmentos de un sarcófago de Filósofos y Musas y de otro de tema báquico fueron hallados, según el informe de las excavaciones publicado en 1924, en un montículo situado en el llamado “Camino de Ronda Bajo”, al norte del Jardín Bajo (fig. 6). El conjunto de materiales allí acumulado fue arrastrado probablemente desde las

los trabajos realizados, Madrid, 1924; R. JIMÉNEZ AMIGO *et alii*, *Excavaciones en Medina Az-zahra (Córdoba): Memoria de los trabajos realizados por la comisión delegado-directora de los mismos*, Madrid, 1926 (Memorias de la Junta Superior de Excavaciones y Antigüedades, nº 67 y nº 85, respectivamente).

³⁸ J. BELTRÁN, *op. cit.*; 1999, pp. 128-141.



Fig. 7. Detalle de un fragmento del sarcófago de Filósofos y Musas con una capa de estuco correspondiente a una posible restauración. Depósitos del Conjunto Arqueológico de Madīnat al-Zahrā'.

terrazas superiores. El sarcófago de Filósofos y Musas es una pieza de excepcionales dimensiones, pues medía ca. 1,30 m. de altura, con figuras casi de tamaño natural y de estilo marcadamente clasicista. Fue realizado en mármol del Proconeso hacia 270-280 d. C. en talleres romanos³⁹. En el frente se disponen las figuras ante un *parapetasma* que les sirve de fondo. En los extremos aparece un filósofo de pie; en el centro dos figuras sedentes que portan sandalias, por lo que podrían ser otro filósofo y el difunto o dos difuntos; junto a ellos se disponían al menos tres musas, figuras femeninas de pie. Algunos de los personajes portaban un *volumen* o rollo y el manto en forma de *palliatum*, ambos elementos típicos de las figuras de filósofos y maestros. En algunos fragmentos de este sarcófago pueden verse restos de una capa de estuco que se usó para su restauración (fig. 7). En los laterales, de nuevo un *parapetasma* ante el que se representa a dos figuras: en el lateral derecho, un filósofo de pie y la musa Polimnia; del izquierdo sólo se identifica un fragmento de túnica y manto de una figura femenina, una musa que debió acompañar a otro filósofo⁴⁰.

³⁹ *Ibidem*, pp. 142-150.

⁴⁰ Un estudio del significado de este tipo de imágenes en J. M. NOGUERA CELDRÁN, "Algunas consideraciones sobre el sarcófago con musas y pensadores del Museo de la Catedral de Murcia", *Imafronte*, 8-9 (1992-1993), pp. 293-311; P. RODRIGUEZ OLIVA, "El sarcófago con escenas de enseñanza de la antigua colección Casa-Loring en la Finca de 'La Concepción' de Malaga", *Baetica*, 25 (2003), pp. 409-432.



Fig. 8. Fragmento de un sarcófago de tema báquico. Depósitos del Conjunto Arqueológico de Madīnat al-Zahrā'.

Del segundo sarcófago mencionado, hallado en el mismo “Camino de Ronda Bajo”, sólo conocemos un fragmento con una cabeza femenina de perfil, ataviada con un *chitón* y tocando un *aulós*. Debía formar parte de una escena de *thiasos* báquico. Es de mármol de Paros, seguramente de un taller romano de época tardoseveriana⁴¹ (fig. 8).

Junto a los anteriores, se hallaron más fragmentos pertenecientes a otros dos sarcófagos más pequeños. El primero sería de finales del siglo III d.C., en tanto que el segundo dataría del siglo IV. La identificación del tema en ambos casos no es sencilla, según J. Beltrán, quien considera que puede tratarse de una escena de tipo bucólico o pastoril, en un caso, y una representación del viaje de los difuntos o escena de *adventus*, en el segundo. En este último, las escenas del frente se disponían entre columnas, de las cuales sólo restan las basas⁴². Se identifican dos carros de cuatro ruedas, uno de ellos tirado por un animal y el otro por hombres ataviados con peculiares vestiduras: *aliculae* cortas sobre los hombros y sujetas con una fíbula, una *lorica hamata* o cota de mallas, una *paenula* o capa larga de lana y *embades* o botas atadas hasta la rodilla.

En todos los ejemplares reseñados se aprecian orificios en la base y en los laterales, así como retalles en los bordes superiores, todo ello para adaptarlos a su uso como pilas de fuente. La localización de dichos orificios ha servido igualmente para

⁴¹ *Ibidem*, pp. 112-115.

⁴² J. Beltrán et al., op. cit. 2006, pp. 145-152. Llama la atención el parecido de estas basas con las que poseen las columnas labradas por los talleres califales para Madinat al-Zahra'.



Fig. 9. Herma de Heracles niño. Depósitos del Conjunto Arqueológico de Madīnat al-Zahrā'.

conocer la orientación exacta de los sarcófagos dentro del patio donde se hallaron⁴³. Igualmente interesante nos parece el hecho de que los sarcófagos parecen haber sido restaurados antes de su colocación en los patios del palacio. Así parece indicarlo una capa de estuco que cubre ciertas partes, sobre todo bordes, del sarcófago de Filósofos y Musas⁴⁴.

En cuanto a las esculturas de bulto redondo, sobresale un precioso herma de Heracles niño⁴⁵, encontrado también en el Patio de los Relojes, sobre las bóvedas del baño y estancias anejas al Salón Rico (fig. 9). Es de mármol numídico o *giallo antico*. Se han perdido la cabeza y la parte inferior del estípite, de manera que sólo se conservan 45 cm de su altura total. Este tipo de *hermae*, de tradición helenística, es escaso, como también lo es la representación de Heracles infante. Además, se han encontrado pequeños fragmentos de al menos tres retratos romanos de mármol. De uno de ellos sólo se conoce la peana, otro sería femenino del siglo III d.C., y el tercero parece masculino⁴⁶.

⁴³ A. VALLEJO TRIANO, *La ciudad califal de Madinat al-Zahra': arqueología de su excavación*, Córdoba, 2010, pp. 237-241, figs. 191-192.

⁴⁴ Agradezco este dato a la profesora A. Uscatescu.

⁴⁵ J. BELTRÁN, "Hermeracle hispanos", *Estudios dedicados a Alberto Balil in memoriam*, Málaga, 1993, pp. 163-174.

⁴⁶ J. BELTRÁN, "La colección arqueológica de época romana aparecida en Madinat al-Zahra' (Córdoba)", *Cuadernos de Madinat al-Zahra'*, 2 (1988-1990), pp. 109-126 (pp. 112-113).

Una de las primeras cuestiones que surge al contemplar este conjunto de esculturas romanas es la de su procedencia: ¿eran de origen cordobés o se trajeron de otras ciudades?, ¿las piezas habían sido ya removidas o reutilizadas previamente? El enorme crecimiento urbano que Córdoba experimentó en el siglo X, a la vez que se construía la nueva ciudad palatina, hace sospechar que pudieron descubrirse durante la instalación de los nuevos arrabales occidentales y septentrionales, levantados con frecuencia sobre el solar de antiguas necrópolis romanas, como veremos a continuación. A pesar de ello, la insólita concentración de hallazgos en Córdoba (muchos en Madinat al-Zahra') y su extraordinaria calidad hacen que no podamos descartar la posibilidad de que los musulmanes hicieran acopio de materiales también fuera de Córdoba, en otras capitales de la Hispania romana como Sevilla o Mérida, lo que no sería sorprendente si tenemos en cuenta los datos aportados al principio de este artículo⁴⁷.

En favor de la procedencia cordobesa hablan los relevantes descubrimientos que se han producido en Córdoba en las últimas décadas, gracias a los cuales se conoce mejor el trazado de la *Colonia Patricia*, así como la monumentalidad de sus edificios públicos y de sus necrópolis⁴⁸. El hallazgo de mausoleos imperiales, algunos decorados con estatuas y sarcófagos⁴⁹, la aparición fortuita en 1958 de un espléndido ejemplar de sarcófago labrado con el tema de la Puerta del Hades, localizado en el que fuera su emplazamiento original (probablemente un mausoleo de una necrópolis septentrional)⁵⁰, o el conjunto de sarcófagos de tema cristiano conservado, son pruebas inequívocas de la riqueza escultórica de las necrópolis de *Corduba*⁵¹.

Esos estudios arqueológicos ponen asimismo de manifiesto el deterioro y el abandono sufrido por los edificios públicos, como los templos, el anfiteatro o el circo, desde época bajoimperial. El saqueo de sus materiales sirvió, por ejemplo, para la construcción del *Palatium* de Cercadilla. Más tarde, en época visigoda, muchas áreas de la ciudad romana, ya abandonadas, comenzaban a amortizarse, mientras que las

⁴⁷ Véase el catálogo de sarcófagos de tema pagano en Andalucía recogido por J. BELTRAN, *op. cit.*; 1999.

⁴⁸ D. VAQUERIZO y J. F. MURILLO (eds.), *El Anfiteatro Romano de Córdoba y su entorno urbano. Análisis arqueológico (ss. I-XIII d.C.)*, Córdoba, 2010; D. VAQUERIZO, "Espacio y usos funerarios en Corduba", D. VAQUERIZO, (ed.), *Espacio y usos funerarios en el Occidente romano: actas del Congreso Internacional*, Córdoba, 2002, vol. II, pp. 141-201; D. VAQUERIZO y J.A. GARRIGUET (eds.), *Funus Cordubensium. Costumbres funerarias en la Córdoba romana*, Córdoba, 2001, pp. 230-239; J. A. MORENA LÓPEZ, "Nuevas aportaciones sobre el *Aqua Vetus* y la necrópolis occidental de *Colonia Patricia Corduba*", *Anales Arqueológicos de Andalucía*, 5 (1994), pp. 158, 161, 163.

⁴⁹ A. RUIZ OSUNA, "Vía Sepulchrales y paisaje funerario", D. VAQUERIZO y J. F. MURILLO (eds.), *El Anfiteatro Romano de Córdoba y su entorno urbano. Análisis arqueológico (ss. I-XIII d.C.)*, Córdoba, 2010, vol. II, pp. 380-404; J. L. LIÉBANA y A. RUIZ, "Los monumentos funerarios de la Plaza de la Magdalena: un sector de la necrópolis oriental de Corduba", *Anales de Arqueología Cordobesa*, 17 (2006), pp. 297-324; J. F. MURILLO *et alii*, "Los monumentos funerarios de Puerta de Gallegos. *Colonia Patricia Corduba*", D. VAQUERIZO (ed.), *Espacio y usos funerarios en el Occidente romano: actas del Congreso Internacional*, Córdoba, 2002, vol. II, pp. 141-201.

⁵⁰ A. GARCÍA Y BELLIDO, *op. cit.*; 1959, pp. 3-37.

⁵¹ M. SOTOMAYOR, *Sarcófagos romano-cristianos de España. Estudio iconográfico*, Granada 1975; *Ibidem*, "Dos nuevos fragmentos de sarcófagos paleocristianos en Córdoba", *Anales de Arqueología Cordobesa*, 11 (2000), pp. 275-288.

necrópolis eran abandonadas por otras *ad sanctos* situadas cerca de sus santuarios⁵². Los sarcófagos paganos se reutilizaron a lo largo de toda la Antigüedad Tardía, en algún caso con fines funerarios, pero sobre todo como material de acarreo y como piezas decorativas a menudo retalladas para adaptarlas a un nuevo uso. Excepcionalmente también se convirtieron en antigüedades en manos de coleccionistas eruditos⁵³.

A su llegada a Córdoba, los musulmanes establecieron sus propios cementerios y aprovecharon los materiales de acarreo disponibles para la construcción, entre otros edificios, de la mezquita aljama de la ciudad (785)⁵⁴. Es probable, en consecuencia, que ciertas estructuras de la ciudad romana, incluidas las necrópolis y sus mausoleos, como decíamos antes, fueran todavía visibles y susceptibles de saqueo⁵⁵. Las esculturas y relieves con escenas paganas y cristianas también pudieron convertirse en algún momento de la historia de al-Andalus en blanco de los ataques de los religiosos más rigoristas e iconoclastas, aunque este punto es de difícil confirmación y en todo caso no fue nunca un fenómeno generalizado, como lo demuestra el caso de reutilización en Madīnat al-Zahrā'⁵⁶.

3. EL PALACIO DE MADINAT AL-ZAHRA' Y LOS ESPACIOS DONDE APARECIERON LAS ESCULTURAS Y RELIEVES ROMANOS

Los autores andalusíes de los siglos X y XI hablan a menudo de la corte califal cordobesa; de hecho, es éste uno de los períodos mejor documentado de la historia de al-Andalus. El historiador cordobés Ahmad b. al-Razi (m. 344/955 ó 350/961), a través de la copia que hace de su *Historia* el también cordobés Ibn Hayyan (m. 469/1076), ofrece un panorama riquísimo de datos para el estudio de la ciudad palatina. No se trata en ningún caso de una descripción detallada de los espacios y sólo se mencionan de forma reiterada los lugares más expuestos a los ojos de los visitantes, dejando en silencio muchos otros. Pero, sí proporcionan un relato pormenorizado de las actividades desarrolladas en esos escenarios. En consecuencia, es difícil, a menudo prácticamente imposible, identificar los edificios y estancias mencionados en los textos⁵⁷ con los hoy visibles en las ruinas.

⁵² A. LEÓN MUÑOZ y S. JURADO, "La cristianización de la topografía funeraria en el *suburbium* occidental", D. VAQUERIZO y J. F. MURILLO (eds.), *El Anfiteatro Romano de Córdoba y su entorno urbano. Análisis arqueológico (ss. I-XIII d.C.)*, vol. II, Córdoba, 2010, pp. 547-561.

⁵³ M. Á. GARCÍA GARCÍA, "La reutilización y destrucción de los sarcófagos romanos de Baetica durante la Edad Media", *Romula*, 3 (2004), pp. 239-256; L.M. STIRLING, *The Learned Collector: Mythological Statuettes and Classical Taste in Late Antique Gaul*, Ann Arbor, 2005.

⁵⁴ A. PEÑA JURADO, *op. cit.*; 2010, pp. 151-158.

⁵⁵ Lo que explicaría que el sarcófago de la Puerta del Hades llegase hasta el siglo XX en su ubicación original y que sólo se hubiese saqueado su contenido. A. GARCÍA Y BELLIDO, *op. cit.*; 1959, pp. 3-37.

⁵⁶ En el arrabal surgido en el *palatium* de Cercadilla se encontró un fragmento de sarcófago paleocristiano reutilizado como umbral de la puerta de una casa musulmana. Se colocó con la decoración visible, de manera que al entrar se pisaban las figuras. Se trataría de un uso con clara intencionalidad ideológica, muy diferente a la que tuvieron en la ciudad palatina.

⁵⁷ El *Salón oriental*, *Salón occidental*, *Salón meridional*, *Casa militar*, *Casa de los Visires*. El salón oriental o *maylis al-šarqi*, es generalmente identificado con el Salón Rico o de 'Abd al-Rahman III. A.

Por otra parte, las características arquitectónicas y los abundantes materiales hallados en cada uno de los conjuntos excavados en Madinat al-Zahra' han permitido identificar el uso de algunos de esos espacios. Así, se reconocen las áreas residenciales (con baños, letrinas, patios con albercas, salones con alcobas y pórticos), el área religiosa (la mezquita aljama y sus anexos), uno de los pórticos de acceso, las calles abovedadas y dos salones del área oficial que probablemente sirvieron de marco protocolario. Desconocemos, sin embargo, la función de otros muchos restos excavados y, a la inversa, ignoramos dónde se desarrollaban muchas de las actividades mencionadas por las fuentes (la enseñanza de los príncipes, las actividades científicas, la copia y el almacenamiento de los libros, los archivos, la farmacia, etc.).

En la zona intermedia de la ciudad palatina hay dos patios que tuvieron una estructura arquitectónica distinta a la del resto y donde los hallazgos materiales y la decoración sugieren que no recibieron un uso doméstico ni de representación. Es precisamente en ellos donde aparecieron los fragmentos de sendos sarcófagos romanos con frentes labrados con historias mitológicas y con musas y filósofos. Conocemos la planta de ambos a pesar de que el Patio de los Relojes está hoy muy arrasado⁵⁸. Un tercer patio con estructura singular es el situado en la misma terraza que el de los Relojes, al oeste del Salón de 'Abd al-Rahman III; todavía no se ha excavado pero en el alcantarillado se han encontrado fragmentos de un nuevo sarcófago aún inéditos⁵⁹ (figs. 10 y 11).

En los patios de los Pilares y de los Relojes se hallaron escasos fragmentos de cerámica en la red de saneamiento, lo que tradicionalmente ha servido para considerarlos ámbitos administrativos, una identificación lo suficientemente vaga como para dar cabida a cualquier uso. La estructura de ambos patios es también una novedad en el conjunto palatino, pues, a diferencia del resto, éstos se hallan rodeados de pórticos (dos en el de los Relojes y cuatro en el de los Pilares) sustentados por pilares que alcanzaban en torno a los 5 m de altura en el Patio de los Pilares, según cálculos de F. Hernández⁶⁰. En este mismo patio, tras los pórticos, en los lados este, norte y oeste, había amplias salas rectangulares (entre 4 m y 5,41 m de profundidad) con tres vanos de acceso desde la galería. Esta tipología se asemeja a la que presentan edificios surgidos más tarde para asumir funciones tan diversas como las alhóndigas, los bimaristanes o las madrasas, como han señalado alguna vez A. Vallejo y A. Almagro⁶¹.

En lo que se refiere a la decoración, estos patios carecen de paneles labrados como los que decoran las paredes de los conjuntos oficiales y domésticos más importantes

VALLEJO TRIANO, *op. cit.*; 2010, p. 496.

⁵⁸ A. VALLEJO TRIANO, A. MONTEJO CÓRDOBA y A. GARCÍA CORTÉS, "Resultados preliminares de la intervención arqueológica en la 'Casa de Ya'far' y en el edificio de 'Patio de los Pilares' de Madinat al-Zahra'", *Cuadernos de Madinat al-Zahra'*, 5 (2004), pp. 199-239. Sobre el Patio de los Relojes, n° 40 en la denominación del Conjunto Arqueológico, A. VALLEJO TRIANO, *op. cit.*; 2010, pp. 236-237, 494-495.

⁵⁹ La primera referencia a dicho hallazgo es proporcionada por A. VALLEJO TRIANO, *Ibidem*, pp. 236-237 y 465-504. Este patio n° 23 está sin excavar pero no tiene la tipología propia de los edificios residenciales, según este autor. *Ibidem*, pp. 492 y 496.

⁶⁰ F. HERNÁNDEZ GIMÉNEZ, *op. cit.*; 1985, pp. 71-73 (y en consecuencia, eran seguramente pórticos adintelados).

⁶¹ A. VALLEJO TRIANO, *op. cit.*; 2010, p. 491; A. ALMAGRO GORBEA, "Análisis tipológico de la arquitectura residencial de Madinat al-Zahra'", *Al-Andalus und Europa*, Petersberg, 2004, p. 117.

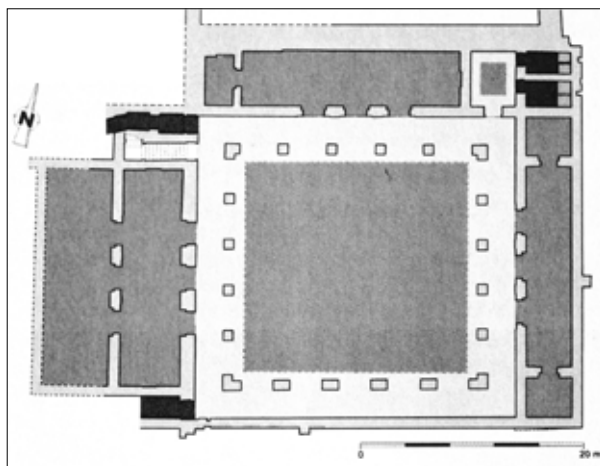


Fig. 10. Planta del conjunto arquitectónico conocido como Patio de los Pilares de Madīnat al-Zahrā'. (Planta de A. VALLEJO TRIANO, *La ciudad califal de Madīnat al-Zahrā': arqueología de su excavación*, Córdoba, 2010).

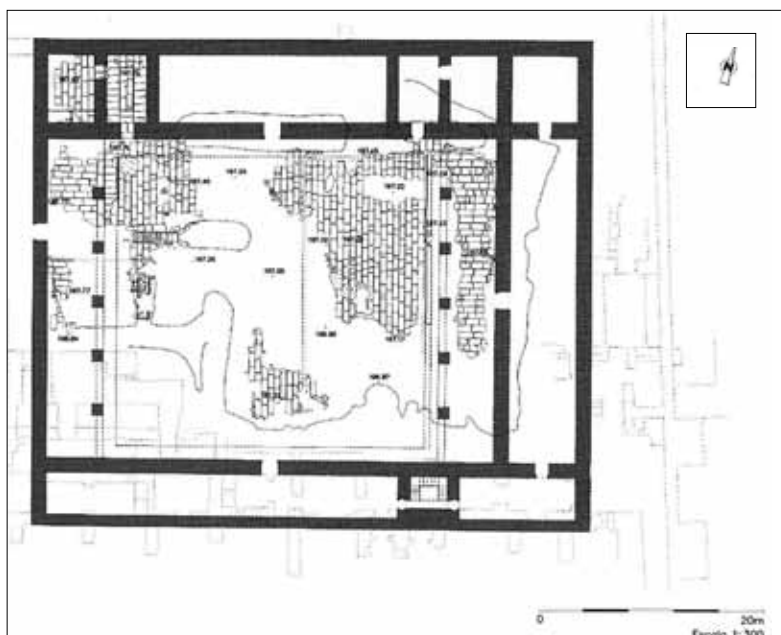


Fig. 11. Planta del conjunto arquitectónico conocido como Patio de los Relojes de Madīnat al-Zahrā'. (Planta de A. VALLEJO TRIANO, *La ciudad califal de Madīnat al-Zahrā': arqueología de su excavación*, Córdoba, 2010).

del palacio. En el Patio de los Pilares las salas tenían sus zócalos pintados a la almagra⁶²; sus pavimentos son, en cambio, de notable riqueza: caliza violácea para el patio y mármol y alabastro para los salones, con ausencia de otros dos materiales muy frecuentes en los ámbitos residenciales y administrativos, la calcarenita y el ladrillo.

Otro elemento singular es el emplazamiento estratégico de ambos conjuntos: el Patio de los Pilares se encuentra a los pies de la residencia califal o *Dar al-Mulk* y estaba comunicado con la terraza superior. En el ángulo noroeste del patio se ha conservado el arranque de una escalera desarrollada en torno a un machón central rectangular, similar a las dos del alminar de la Mezquita de Córdoba.⁶³ Inmediatamente al oeste del conjunto se halla el llamado Salón de las Dobles Columnas, que, a pesar de estar apenas explorado, sobresale también por su singular decoración y por ser hasta ahora el único lugar, aparte de la mezquita aljama, donde se han encontrado inscripciones coránicas⁶⁴. El Patio de los Pilares es, además, fruto de una remodelación del área que anteriormente estuvo ocupada por unas viviendas, reforma que pudo seguir a la construcción del Salón Rico o de 'Abd al-Rahman III⁶⁵.

El Patio de los Relojes está situado al sur de la terraza superior, donde se levanta el llamado Salón Grande, y en su límite oriental, en una posición desde la que domina tanto el Jardín Alto, situado frente al Salón de 'Abd al-Rahman III, como el área de la mezquita aljama. Pero lo más llamativo de éste es que se hallaron en él fragmentos de tres cuadrantes solares, lo que hace sospechar una función vinculada a los estudios astronómicos o, al menos, a la fabricación de estos relojes (fig. 12). Con su habitual perspicacia, D. Félix Hernández sospecha que la función del patio pudo relacionarse con ambos aspectos:

“por su situación en lugar de amplísimo horizonte sobre la vaguada del Guadalquivir y sobre la mezquita de la propia al-Zahra, el conjunto del que dicho patio actuara de nexo, hallase aprovechamiento, en algunos de sus sectores, para la determinación de las entradas de luna, así como para notificación de aquellas a los almuédanos para quienes resultase algo más difícil semejante apreciación, desde el alminar de la mezquita, dado el emplazamiento de la misma en una hondonada”⁶⁶.

Es decir, sospecha D. Félix Hernández que pudo tratarse del lugar donde los astrónomos establecían las horas de oración (*miqat*) para el servicio religioso diario de la mezquita aljama⁶⁷.

⁶² F. HERNÁNDEZ GIMÉNEZ, *op. cit.*; 1985, p. 74.

⁶³ A. VALLEJO TRIANO, *op. cit.*; 2010, fig. 30.

⁶⁴ M. A. MARTÍNEZ NÚÑEZ, “El Corán en los textos epigráficos andalusíes”, M. HERNANDO DE LARRAMENDI y S. PEÑA (coords.) *El Corán ayer y hoy, perspectivas actuales sobre el Islam: estudios en honor del profesor Julio Cortés*, Córdoba, 2008, pp. 125-144 (pp. 136-137).

⁶⁵ A. VALLEJO TRIANO *et alii.*, *op. cit.*; 2004, pp. 206-211.

⁶⁶ F. HERNÁNDEZ GIMÉNEZ, *op. cit.*; 1985, p. 54.

⁶⁷ A. Vallejo identifica el edificio n° 40, denominado “Patio de los Relojes”, con la Casa de los Visires o *Dar al-Wuzara* basándose en la morfología y la disposición de estas salas (que “parecen apropiadas para un uso de reuniones”) y en su ubicación, cerca de las habitaciones anejas al Salón Rico, situadas en el nivel inferior. En su opinión, los tres relojes de sol aparecidos en este conjunto deben “relacionarse con la necesidad de regular los tiempos de la organización administrativa del palacio” (A. VALLEJO, *op. cit.*; 2010, pp. 494-



Fig. 12. Cuadrante solar hallado en el Patio de los Relojos (piedra caliza). Museo de Madīnat al-Zahrā' (Nº Inv. 30135).

En efecto, la finalidad principal de los cuadrantes era la determinación de los tiempos de oración. Las oraciones diurnas del *zuhr* y del *'asr* se determinaban mediante la longitud de la sombra proyectada por el gnomon sobre las líneas trazadas en el cuadrante⁶⁸. La determinación de la dirección de la *qibla* y la fijación de las cinco horas de oración diarias sirvieron de impulso a los estudios de astronomía en general y de astronomía religiosa en particular, llamada *'ilm al-miqat*⁶⁹. El *'ilm al-miqat* y la etno-astronomía o *anwa'*, recogida en libros de *anwa'* como el *Calendario de Córdoba*, facilitaron la aceptación por parte de los alfaquíes del resto de las ciencias astronómicas (teóricas y matemáticas, astrometeorología) e incluso de la astrología (*'ilm al-nuyum*), rechazada por los religiosos por su asociación al paganismo. No

495). Nuestras dudas respecto a esta atribución se basan en la presencia de los relojes, del sarcófago y el herma de Heracles, como hemos dicho, así como en problemas de identificación de ciertos espacios de esta Casa de los Visires citados por las fuentes escritas, como su "salón meridional" (IBN HAYYAN, *Anales Palatinos*, *op. cit.*; trad. p. 69 [ed. 18r]). La crujía sur de este patio es de escasa profundidad y más bien de paso.

⁶⁸ La construcción de los cuadrantes solares constituye un capítulo importante de los tratados de astronomía y de *miqat*. Los *muwaqqits* eran los astrónomos profesionales al servicio de una mezquita, encargados de fijar el horario de oraciones y el calendario de festividades. Surgen como institución algo más tarde, pero existieron desde muy temprano. D. A. KING, "On the Role of the Muezzin and the Muwaqqit in Medieval Islamic Society", F. J. RAGEP, S. P. RAGEP y S. J. LIVESEY, *Tradition, Transmission, Transformation: Proceedings of Two Conferences on Pre-modern Science Held at the University of Oklahoma*, Leiden-Boston, 1996, pp. 285-346.

⁶⁹ J. SAMSÓ, *op. cit.*; 2011, pp. 77-80; M. FORCADA (estudio, trad. y ed.), *Kitab al-Anwa' wa-l-azmina: (al-qawl fi l-suhr) = Tratado sobre los anwa' y los tiempos : (capítulo sobre los meses)* de Ibn 'Aşim, Barcelona, 1993; M. MARIN, "'Ilm al-nugum e 'Ilm al-hidān en al-Andalus", *Actas del XII Congreso de la UEA* (Málaga, 1984), Madrid, 1986, pp. 509-535. Es muy abundante la bibliografía sobre este tema por lo que sólo citamos los trabajos utilizados aquí.

obstante, la astrología fue muy practicada en los medios cortesanos de todo el Dar al-Islam, e incluso en épocas poco propicias y de condena pública, como durante el gobierno de Almanzor, se siguieron haciendo horóscopos. J. Samsó señala que fue probablemente el príncipe al-Hakam, antes de llegar al trono, quien “volvió a poner de moda la astrología en la corte”⁷⁰. En todo caso, a pesar de la constante presencia en la corte de astrólogos o “estrelleros”, la astrología sólo fue un capítulo más en el amplio desarrollo alcanzado por los saberes y la ciencia andalusí a lo largo del siglo X⁷¹.

Durante el siglo IX, en el califato abbasí, se produjeron grandes avances en los estudios astronómicos gracias a las observaciones directas de los astros y a la traducción y estudio de las fuentes griegas y persas. Recordemos también que los observatorios astronómicos (*marsad*) son una invención islámica: el califa abbasí al-Ma'mun es el fundador de los dos primeros observatorios astronómicos: uno en Bagdad y otro en Damasco, ambos con la pretensión de calcular los movimientos de astros y estrellas durante un año entero⁷². Fueron efímeros, pero sentaron las bases de los que, con carácter fijo, fueron fundados siglos después. Muchas de aquellas obras griegas, traducidas y ampliadas en Oriente, comenzaron a llegar en el siglo X a al-Andalus, donde se completaban también con nuevas observaciones astronómicas. El descubrimiento de los cuadrantes de Madinat al-Zahra' ha permitido comprobar el alto grado de madurez alcanzado por las ciencias matemáticas y astronómicas andalusíes en esa época⁷³.

El califa al-Hakam II tuvo a su servicio a un cuerpo de astrónomos y astrólogos del que formaba parte el egipcio Ahmad ibn Faris, que se incorporó hacia 968 y estuvo activo hasta 981. El califa envió a Ibn Faris a hacer observaciones a Fuengirola (*Suhayl* en árabe) para comprobar la visibilidad de la estrella *Suhayl* o Canopo⁷⁴. No resulta demasiado arriesgado suponer que el resto de sus actividades se llevaba a cabo en la ciudad palatina.

⁷⁰ J. SAMSÓ, *op. cit.*, 2011, p. 465, nota 99. Precisamente, para hacer los horóscopos era necesario tener una tabla con la posición de los astros en cada latitud, para lo que era necesario hacer observaciones astronómicas.

⁷¹ Sobre una hipotética trascendencia artística de la astrología en Madinat al-Zahra', véase M. ACIÉN, *op. cit.*: 1995, pp. 188-191 y M. FIERRO, “Plants, Mary the Copt, Abraham, Donkeys and Knowledge: Again on Batinism during the Umayyad Caliphate in al-Andalus”, *Differenz und Dynamik im Islam. Festschrift für Heinz Halm zum 70. Geburtstag*, Würzburg, 2012, pp. 125-144 (127-128).

⁷² Los árabes corrigieron por primera vez los dogmas ptolemaicos a través de observaciones y de nuevos cálculos matemáticos, a lo que sumaron los conocimientos de la astronomía persa. D. PINGREE, “The Greek Influence on Early Islamic Mathematical Astronomy”, *Journal of the American Oriental Society*, 93, 1 (1973), pp. 32-43; M. DIZER, “Observatories and Astronomical Instruments”, A. Y. AL-HASSAN, (ed.), *The Different aspects of Islamic Culture, vol. IV, Science and Technology in Islam*, Paris, 2001, pp. 235-265 (en especial, pp. 236-239, 246-247).

⁷³ J. CARANDELL, “Dos cuadrantes solares andalusíes de Medina Azara”, *Al-Qantara*, 10, 2 (1989), pp. 329-342. La construcción de un cuadrante solar requiere un profundo conocimiento de los fenómenos astronómicos (movimientos relativos Sol-Tierra) y competencias de geometría (cónicas, geometría esférica...).

⁷⁴ M. FORCADA, “Ahmad b. Faris”, *Enciclopedia de la Cultura Andalusí. Biblioteca de al-Andalus*, vol. III, Almería, 2004, pp. 149-150; *Ibidem*, “Astrology and Folk Astronomy: the *Mukhtasar min al-Anwa* of Ahmad b. Faris”, *Suhayl*, 1, (2000), pp. 107-206; IBN HAYYAN, *Anales Palatinos, op. cit.*; trad. p. 187 (ed. fol. 89r.); S. BRENTJES, “Courtly Patronage of the Ancient Science in Post-Classical Islamic Society”, *Al-Qantara*, 29, 2 (2008), pp. 403-440.

Otro hecho que apoya esta idea es la correcta orientación de la *qibla* de la aljama de Madinat al-Zahra', como han señalado J. Samsó y M. Rius⁷⁵. Cuenta al-Maqqari que cuando al-Hakam II decidió ampliar la aljama de Córdoba, acudió a ella acompañado de sus astrónomos (*ahl al-ta'dil*) quienes le indicaron que era necesario reorientar correctamente la *qibla*, tal y como habían hecho en la mezquita de Madinat al-Zahra' con su padre, a lo que se opuso firmemente el consejo de los ulemas y alfaquíes cordobeses⁷⁶. En la mezquita palatina, por tanto, se habían utilizado las mediciones astronómicas sin entrar en conflicto con la tradición.

4. AL-HAKAM II: LA ERUDICIÓN DE LA CORTE CORDOBESA Y EL RENACER DE LA ANTIGÜEDAD

Los estudios de astronomía mencionados son tan sólo una pequeña muestra del riquísimo ambiente cultural y científico de Córdoba en el siglo X, un florecimiento que se encargan de transmitir las fuentes de la época. “El príncipe heredero al-Hakam (...) competía por adquirir ciencia y hacerse con los sabios”, en tanto que su padre “rivalizaba con su hijo y heredero al-Hakam, por su afición al saber e inclinación a los sabios”. Son las palabras empleadas por al-Razi, transmitidas por Ibn Hayyan, al relatar la noticia de la llegada a Córdoba de un filólogo bagdadí llamado al-Qali, el año 942⁷⁷.

El primer califa, ‘Abd al-Rahman III (m. 350/961), es presentado por los autores andalusíes como el gran artífice del Estado Omeya califal; gracias a sus logros militares y políticos se logró la pacificación del territorio y el establecimiento de un poder fuerte y férreamente centralizado. Por su parte, la personalidad de su hijo al-Hakam (m. 366/976), alejado de las grandes hazañas militares, queda retratada en los mismos textos por su inclinación hacia el conocimiento, su dedicación científica y su mecenazgo de las artes y las ciencias. No obstante, la noticia anterior, extraída del *Muqtabis V*, viene a confirmar el papel de ‘Abd al-Rahman III en el desarrollo de una actividad cultural que contribuyó decisivamente a la legitimación del Califato omeya cordobés. En efecto, se menciona en las fuentes la llegada de sabios y de libros de Oriente, tanto desde el Imperio Bizantino como del Califato abbasí, durante los años de gobierno de ‘Abd al-Rahman III, aunque el impulso definitivo de la cultura vino de la mano del príncipe al-Hakam cuando éste accede al Califato con el título de *al-Mustansir bi-llah*.

Multitud de autores y de textos, decíamos, hablan de al-Hakam II como “califa ilustrado”, protector del conocimiento y empeñado en recuperar el saber de los anti-

⁷⁵ M. RIUS, *La alquibla en al-Andalus y al-Magrib al-Aqsà*, Barcelona, 2000, p. 106; J. SAMSÓ, “La ciencia árabe-islámica y su papel”, *Revista de Libros*, 75 (marzo 2003), <http://www.revistadelibros.com/articulos/la-ciencia-ara-be-islamica-y-su-papel> [consultado 25/03/2012]. Lo mismo sucede con los oratorios palatinos de la Alhambra.

⁷⁶ AL-MAQQARI, *op. cit.*; 1968, vol. I, p. 369.

⁷⁷ IBN HAYYAN, *op. cit.*; 1981, trad. p. 360 (ed. p. 323). Recoge asimismo la noticia al-Maqqari, insertándola en el capítulo dedicado a la inclinación de al-Hakam II por la ciencia y los libros. AL-MAQQARI, *op. cit.*; 1968, vol. I, p. 386.

guos. Sa'īd al-Andalusī, en su *Kitab tabaqat al-umam* (*Libro de las categorías de las Naciones*), dice de él que se sentía “inclinado hacia el estudio de la ciencia y hacia los que la cultivaban”, por lo que “hizo traer de Bagdad, Egipto y otras provincias de Oriente las más brillantes y prestigiosas obras y las composiciones más raras relacionadas con las ciencias antiguas y modernas”. Por su amor a la ciencia y su preocupación por adquirir todas las virtudes y elevar su espíritu, Sa'īd le compara con los califas abbasíes y los grandes monarcas ilustrados⁷⁸.

En efecto, todo indica que al-Hakam II se sirvió de la ciencia y del saber para afianzar su poder y para legitimar su derecho al Califato frente a los rivales egipcios y a los propios abbasíes. En Bagdad, al-Ma'mun (813-833) fue el impulsor del movimiento cultural más importante del Islam medieval y que mayores repercusiones tuvo en la cultura islámica y occidental. El pilar de dicho florecimiento cultural fue la recuperación de los saberes de la Antigua Grecia mediante el acopio de manuscritos y su traducción al árabe. Dichas traducciones sirvieron a su vez para estimular el estudio e impulsar los avances científicos necesarios para superar las ciencias de la Antigüedad y de los antiguos persas. El *filohelenismo* adoptado por al-Ma'mun vino a sustituir la postura filopersa impulsada por al-Mansur (754-775) y fue, en opinión de D. Gutas, un elemento más de la política anti-bizantina del califato abbasí, al poner en evidencia el oscurantismo y la ignorancia de los *rum* o griegos modernos que, desde su conversión al cristianismo, habían rechazado la ciencia y la razón de los antiguos. Los musulmanes se sentían los herederos legítimos de aquella tradición filosófica y científica de la Antigua Grecia y, por ende, del imperio de Alejandro Magno. Así se recoge en la obra del filósofo al-Kindī (m. después de 256/870) que trazó una genealogía en la cual Yunan, el ancestro epónimo de los antiguos griegos (jonios), era hermano de Qahtan, el ancestro de los árabes⁷⁹.

Al-Maqqari, en el *Nafh al-tib*, citando a varios autores precedentes, explica que al-Hakam II “era un amante de las ciencias y reunió más libros que cualquier otro soberano” y ofrece detalles sobre su bibliofilia. Según Abu Muhammad b. Hazm, “el Tesoro de los saberes y los libros (*jizana al-'ulum wa-l-kutub*)⁸⁰ estaba en la casa de los Banu Marwan y el catálogo de los libros ocupaba 44 índices de 20 páginas cada uno, sólo con el título y la descripción”. Mandaba buscar copias de libros a sus emisarios hasta Iraq, copias (e incluso originales) que pagaba generosamente con dinares de oro. “Nadie antes tuvo en otro lugar una biblioteca tan rica como la suya, excepto quizá al-Nasir al-'Abbasi b. al-Mustadda. En ella reunió a expertos en la transcripción o copia de libros, diestros en la conservación y en la encuadernación de libros”⁸¹.

⁷⁸ SA'ID AL-ANDALUSI, *op. cit.*; 2000, p. 142. Para el texto árabe véase *Livre des catégories des nations = Kitab Tabaqat al-umam*, R. BLACHÈRE (trad.) y L. CHEIKHO (ed.), Paris, 1935, ed. p.164.

⁷⁹ D. GUTAS, *Greek thought Arabic Culture: the Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbasid Society (2nd-4th/8th-10th Centuries)*, London, 1998, pp. 83-95.

⁸⁰ *Jizanat al-mal* era el nombre que recibía en al-Andalus el Tesoro público, administrado por un tesorero llamado *jazin*. También se usaba el término para armería o *jizanat al-silah* o para el encargado del dinero y de las vestiduras, *jazin 'alà al-mal wa-l-kisa'*. M. J. VIGUERA y P. CHALMETA notas de IBN HAYYAN, *op. cit.*; 1981, p. 451.

⁸¹ AL-MAQQARI, *op. cit.*; 1968, vol. I, pp. 385-386 y 394. Añade que los libros guardados en el alcázar de Córdoba fueron saqueados por los bárbaros.

Múltiples biografías de sabios del siglo X, andalusíes y foráneos, certifican que estas palabras no eran meras exageraciones ni un intento de equiparar a la corte cordobesa con la de Bagdad, presentando a al-Hakam II como el ilustre sucesor de al-Ma'mun en el impulso de las ciencias. A menudo se dice en los diccionarios bio-bibliográficos que el califa puso a Fulano a su servicio o que instaló a Mengano en el alcázar de Madinat al-Zahra' o de Córdoba; todos ellos pasaban a ampliar el círculo científico, literario o filosófico de la corte. Los sabios, prestigiosos en muy diversas materias, podían dedicarse a enseñar sus conocimientos, a practicar su ciencia y a ponerla por escrito, componiendo libros que después pasaban a engrosar la biblioteca de al-Hakam II⁸². Al-Jusani, nacido en Qayrawan (m. 361/971), compuso al menos dos diccionarios bio-bibliográficos que hoy conservamos⁸³; el polígrafo 'Arib ibn Sa'id y un cristiano escribieron el *Calendario de Córdoba*, una obra que contiene conocimientos de astronomía, de agricultura y un calendario litúrgico cristiano. También se desarrolló una importante labor de traducción de textos latinos y griegos al árabe, aunque el alcance de ésta todavía no se conoce en profundidad. Así, Qasim b. Aşbag, maestro del califa en su juventud, alfaquí y tradicionista, participó en la traducción al árabe y comentario de la *Historia* de Orosio, en tanto que el médico Ibn Yulyul, autor de un diccionario de médicos, intervino en la traducción del original griego de la obra de Dioscórides *De Materia Médica*. Ambos libros, ilustrados con miniaturas, habían llegado desde Constantinopla en una embajada bizantina durante el califato de 'Abd al-Rahman III⁸⁴.

Desconocemos los lugares exactos donde se hallaban los libros de la famosa biblioteca califal, una de las más grandes de la época, pero a buen seguro estaban repartidos por las residencias califales de Córdoba. Sí sabemos el nombre de algunos de sus directores, como Talid, un fatá de al-Hakam II, quien se encargó de dirigir la biblioteca (*sahib 'ala al-jizana al-'ulum wa l-kutub bi-dar Bani Marwan*) y de hacer los registros y catálogos, en total 44 listas de 50 hojas cada una⁸⁵. Un tal Ibn al-Makwi' (324/935-401/1010), por su parte, recibió de Almanzor el encargo de ordenar los libros por materias en la biblioteca de al-Hakam II. Ibn al-Makwi' aceptó porque vio en ello la oportunidad de consultar libros raros que sólo se encontraban allí⁸⁶.

Otra actividad fundamental desarrollada en el palacio era la educación de los príncipes. Tanto al-Hakam como su hijo, el príncipe Hisam, recibieron una educación exquisita, con los mejores maestros en cada materia y siguiendo un programa que, al

⁸² Se conocen los títulos de al menos 897 libros de la biblioteca califal, según M. FIERRO, "Manuscritos en al-Andalus. El proyecto H.A.T.A", *Al-Qantara*, 19, 2 (1998), pp. 490-492. También D. WASSERSTEIN, "The Library of al-Hakam II al-Mustansir and the Culture of Islamic Spain", *Manuscripts of the Middle East*, 5 (1990-1991), pp. 99-105.

⁸³ *Kitab al-qadat bi-Qurṭuba* o *Historia de los Jueces de Córdoba*, J. RIBERA (ed. y trad.), Madrid, 1914 y *Ajbar al-fuqaha' wa l-muhaddiṭin* o *Historia de los alfaquíes y tradicionalistas de al-Andalus*, M^a L. ÁVILA, y L. MOLINA (estudio y ed. crítica), Madrid, 1992.

⁸⁴ IBN YULYUL, *op. cit.*; edición F. Sa'id, p. 11.

⁸⁵ M. MEOUAK, "Les marges de l'administration", M. MARÍN (ed.), *Homenaje a José María Fornéas, Volumen 6 de Estudios Onomástico-Biográficos de Al-Andalus*, Madrid, 1994, p. 321.

⁸⁶ S. PEÑA JIMÉNEZ, "Ibn al-Makwi'", M. MARÍN (ed.), *Homenaje a José María Fornéas, Volumen 6 de Estudios Onomástico-Biográficos de Al-Andalus*, Madrid, 1994, pp. 353-383 (359 y 366). Véase la versión del expurgo de la biblioteca ordenada por Almanzor de SA'ID AL-ANDALUSI, *op. cit.*; 2000, pp. 142-143.

igual que en la corte abbasí, debía incluir tanto las ciencias religiosas o *'ulum* (plural de *'ilm*), como los saberes enciclopédicos compendiados en los tratados de *adab*⁸⁷.

Dos prolijos pasajes de al-Razi recogidos por Ibn Hayyan dan idea de la importancia que se concedía en la corte cordobesa a la enseñanza de los príncipes. El primero data del año 361/972 y relata la primera clase impartida por el alfaquí Ahmad ibn Muhammad ibn Yusuf, apodado al-Qastalli, al príncipe Hisam cuando éste tenía tan sólo 7 años. El califa mandó llamar al nuevo preceptor (*mu'allim*) para darle detalladas instrucciones, al tiempo que ordenaba disponer una serie de estancias para las clases:

“ (...) había dispuesto renovar y alhajar el departamento llamado Casa del Reino, en el Alcázar de al-Zahra', y arreglar y preparar todo lo que era necesario, así como abrir, al occidente del *Fasil al-fityan*, una puerta por la que el príncipe pudiera salir con mayor comodidad al citado departamento. Dispuso, además, que las lecciones del príncipe se celebrasen, para más favorable agüero, en el Salón oriental del departamento”.

Para terminar, el cronista aporta un detalle sumamente interesante: el príncipe no estaba sólo, sino acompañado de otros niños “que se educaban con él”, seguramente los hijos de los grandes dignatarios de la corte⁸⁸.

Tres años más tarde, en el mes de abril de 364/975, el califa mandó llamar a otro maestro, Ibn Yahyá al-Layti, un alfaquí y tradicionista de prestigio, para que enseñara al príncipe todo lo relativo a la ciencia jurídica y a las tradiciones dos días por semana. Esta vez las clases se celebraron en el Alcázar de Córdoba, donde se había instalado el califa días antes. Estudiaba el príncipe la *Muwatta'* de Malik con el ejemplar que había pertenecido a su abuelo y con el que había estudiado su padre⁸⁹.

Estas noticias, que pueden parecer anecdóticas, aportan una información muy valiosa sobre el funcionamiento de la “biblioteca” de al-Hakam II, cuyas funciones iban más allá de un mero almacén de libros, y dan idea del alcance de la empresa intelectual que emprendió este califa, iniciada cuando aún era príncipe. Todas ellas sugieren de manera clara la existencia de una corte erudita que acogió a una cohorte de sabios de todas las especialidades, reunió millares de libros, copiados en Oriente o escritos para el soberano, y fomentó los estudios científicos para su ejercicio y difusión. No hay duda de que estas actividades tuvieron un marco espacial específico dentro de las residencias califales cordobesas; en el viejo alcázar omeya y, sobre todo, en el nuevo palacio de Madinat al-Zahra'. En suma, la ciudad palatina no fue sólo una residencia oficial, el escenario de representación del poder califal y el lugar donde quedaba cen-

⁸⁷ A. DIETRICH, “Quelques aspects de l'éducation princière à la cour abbaside”, G. MAKDISI, D. SOURDEL, y J. SOURDEL-THOMINE, (eds.), *L'enseignement en Islam et en Occident au Moyen Age*, *Revue des Etudes Islamiques*, 44 (1976), pp. 87-104.

⁸⁸ IBN HAYYAN, *Anales Palatinos...*, *op. cit.*; pp. 98-99, cap. 60. Ed. fol. 42v-43r.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 257, cap. 217. Ed. fol. 122v-123r. Otro maestro cortesano fue Maslama b. al-Qasim al-Qurtubi al-Zayyat (m. 353/964), formado en Oriente y autor del libro titulado *Ghayat al-hakim* (traducido al castellano en el siglo XIII con el título de *Picatrix*). Fue maestro del príncipe 'Abd Allah, hijo de 'Abd al-Rahman III que fue condenado a muerte en 950-951 acusado de conspiración. M. FIERRO, *op. cit.*; 2012, pp. 127-131.

tralizada la administración y las instituciones del Estado. En ella hubo, además, espacios consagrados al saber, a los libros, al estudio y a la enseñanza de los príncipes.

Carecemos, no obstante, de paralelos formales o tipológicos para identificar esos espacios puesto que las instituciones orientales más tempranas, como la *Bayt al-Hikma* y el resto de los centros abbasíes consagrados a la recuperación y conservación de los saberes de los Antiguos no han dejado rastro material. Al igual que en Bagdad, también existió una “Casa del Saber” en El Cairo, fundada por los califas fatimies, de cuya biblioteca sí se ha conservado una descripción literaria⁹⁰.

Un posible indicio de la existencia de esos lugares destinados al conocimiento en el palacio cordobés pudiera ser la reutilización de relieves y esculturas antiguas con temática pagana. Dado que se trata de un fenómeno poco documentado en el resto del mundo islámico en esas mismas fechas, su presencia en el conjunto de Madinat al-Zahrā' no hace sino subrayar la originalidad y la vitalidad creativa de la sociedad y la cultura andalusíes.⁹¹

Al menos dos de las piezas seleccionadas para el palacio califal son sarcófagos con escenas de musas y filósofos, de maestros leyendo o enseñando a los pupilos, rodeados de libros y ataviados a la manera inequívoca de los antiguos. El significado de este tipo de representaciones se vincula a un deseo de exaltar al difunto como hombre cultivado y sabio, en la medida en que la Sabiduría y el camino para llegar a ella, a través del Conocimiento, elevan al hombre sobre sí mismo y lo acercan a la divinidad y a la inmortalidad. El difunto o difunta aparece rodeado de musas y de filósofos (Homero, Pitágoras, Sócrates, Platón, Aristóteles), asistiendo como discípulo a una de sus clases o bien ejerciendo él mismo de maestro o *paedagogus*. Las nueve musas, por su parte, hijas de Zeus y Mnemosine, “son personificaciones de todos los conocimientos capaces de ennoblecer el alma, de purificarla en una especie de katharsis espiritual para acceder al cosmos y la sabiduría única”, resume A. García y Bellido⁹². Los difuntos sostienen asimismo un *volumen*, una alusión al Saber y a la Ciencia pero también a su estatus social elevado, pues sólo la burguesía y la aristocracia romanas habían recibido una educación tan refinada. Se produce una heroización de los difuntos a través del Saber.

Según Paul Zanker, esa imagen de musas y filósofos se mantuvo en la Antigüedad Tardía, tras la llegada del Cristianismo⁹³. Para los últimos paganos, en los siglos IV y V, los filósofos antiguos, al igual que las propias musas, eran modelos de sabiduría y fuentes de inspiración, de ahí la presencia de sus retratos en las escuelas filosóficas

⁹⁰ Descripción transmitida por al-Maqrizi: M. J. RUBIERA, *La arquitectura en la literatura árabe*, Madrid, 1988, p. 75; H. HALM, *The Fatimids and their traditions of learning*, London-Nueva York, 1997, pp. 72-73.

⁹¹ B. FINSTER, “Die Verwendung von Spolien in umayyadiseher Zeit”, en T. G. Schattner, y F. Valdés (eds.), *Spolien im Umkreis der Macht / Spolia en el entorno del poder*, Actas del Coloquio en Toledo (2006), Madrid-Toledo, 2009, 273- 286.

⁹² A. GARCÍA Y BELLIDO, *op. cit.*; 1959, pp. 26-30; J. M. NOGUERA CELDRÁN, *op. cit.*; 1992-1993, p. 307.

⁹³ P. ZANKER, *The Mask of Socrates: The Image of the Intellectual in Antiquity*, Berkeley, 1995, pp. 307-330; G. FOWDEN, “The Pagan Holy Man in Late Antique Society”, *The Journal of Hellenic Studies*, 102 (1982), pp. 33-59.

y en otros espacios dedicados al estudio y la enseñanza. Los sabios comenzaban a suplantar a los dioses, eran objeto de una devoción casi religiosa, transformándose en “hombres santos”. En la escuela filosófica de Asclepiodotos en Afrodiasias (Turquía), activa en los siglos IV y V, la exedra del peristilo se decoró con una galería de retratos de filósofos antiguos, a los cuales se sumó Alejandro Magno y alguna de las musas⁹⁴. En definitiva, la sabiduría es fruto de la inspiración divina y se convierte en un medio para alcanzar a Dios, razón por la que los primeros cristianos también representan a Cristo como filósofo y maestro⁹⁵.

La reutilización de sarcófagos romanos por parte de la corte cordobesa pudo responder al deseo mismo de introducir una referencia visual a la Antigüedad Clásica en un ambiente donde una fuente principal de conocimientos eran precisamente los textos grecolatinos traducidos al árabe. Los sarcófagos pierden su valor como imágenes funerarias para convertirse en alegorías del Saber de los Antiguos. En ambos casos, se trata de “citas”, visuales y textuales, de un pasado que ya en el siglo IX los musulmanes habían reclamado como propio y que ahora también servía a los Omeyas andalusíes para legitimar su ascensión al Califato⁹⁶. En ese ambiente, las figuras de musas y filósofos de la Antigüedad podían servir de inspiración y de modelo, incluso de protección, si se colocaban en espacios dedicados a la docencia, al cultivo de las artes, al ejercicio de las ciencias o a la conservación de los saberes (fig. 13).

Son numerosos los textos que demuestran que las figuras de los filósofos y de los héroes clásicos no sólo eran sobradamente conocidas en al-Andalus sino que constituían un referente entre las élites más instruidas de época de al-Hakam II. Son paradigmáticos los casos de Alejandro Magno y de su instructor y consejero, el filósofo Aristóteles.

En Oriente, el califa Hisam b. ‘Abd al-Malik (724-743) había impulsado la traducción al árabe de una novela epistolar griega atribuida a Aristóteles, pero escrita en el siglo VI seguramente en una de las últimas escuelas filosóficas del Helenismo⁹⁷. La obra, cuya traducción se atribuye al secretario del califa Salim Abu-l-‘Ala’, se titulaba *Cartas de Aristóteles a Alejandro* y contenía la supuesta correspondencia entre ambos, con consejos morales y políticos del filósofo. En esa primera traducción árabe de las epístolas se introdujeron consejos derivados de la tradición política persa-sasánida, asumida en parte por el Estado omeya. Más tarde, se amplió el texto con enseñanzas enciclopédicas tipo *adab* (en el *Sirr al-asrar*) y con conocimientos de carácter esotérico (*Ijwan al-Safa’*) que más tarde habrían de darles la fama en su traducción al latín⁹⁸. Las distintas versiones de aquellas cartas, al igual que la obra original, sirvieron como “espejo de príncipes” en Oriente y más tarde en Occidente.

⁹⁴ R. R. SMITH, “Late Roman Philosopher Portraits from Aphrodisias”, *The Journal of Roman Studies*, 80 (1990), pp. 127-155; P. ZANKER, *op. cit.*, 1995, pp. 311-314; L. M. STIRLING, *op. cit.*, 2005, pp. 205-227.

⁹⁵ P. ZANKER, *op. cit.*, 1995, pp. 289-307.

⁹⁶ D. GUTAS, *op. cit.*, 1998, pp. 88-95.

⁹⁷ M. GRIGNASCHI, “Les ‘Rasa’il’ Aristotalisa ila-l-iskandar’ de Salim Abu-l-‘Ala et l’activité culturelle à l’époque omeyyade”, *Bulletin d’Études Orientales*, 19 (1965-1966), pp. 7-83.

⁹⁸ *Ibidem*, “Remarques sur la formation et l’interprétation du ‘Sirr al-asrar’”, W. F. RYAN y C. B. SCHMITT (eds.), *Pseudo-Aristotle. The Secret of Secrets. Sources and Influences*, London, 1982, pp. 3-7.



Fig. 13. Laterales (derecho e izquierdo) del sarcófago de la Puerta del Hades con imágenes de filósofos y libros (*uolummina*).

La importancia de las enseñanzas aristotélicas para ejercer un buen gobierno queda evidenciada en el sueño que tuvo el califa al-Ma'mun, quien vio en sueños a Aristóteles sentado en una asamblea de filósofos. Esta historia es transmitida por varias fuentes árabes, entre ellas el *Fihrist* de Ibn al-Nadim (s. X)⁹⁹. Al relato del sueño sigue una anécdota reveladora: un cortesano elogia la sabiduría del califa comparándole con los sabios griegos, entre ellos Galeno y Hermes Trimegisto.

También la figura de Alejandro Magno, conocido como *Du l-Qarnayn*, está muy presente en la tradición cultural árabe y en el Islam. En el Corán (18, 83-98) se le asigna un papel central en el impulso del conocimiento del Dios único y, por tanto, en la difusión del Monoteísmo¹⁰⁰. Para los primeros califas, Alejandro constituía un

⁹⁹ IBN AL-NADIM (m. 995/998), *The Fihrist of al-Nadim. A Tenth-Century Survey of Muslim Culture*, B. DODGE, (ed. y trad.), W. T. H. JACKSON (introducción), Nueva York y Londres, 1970, pp. 594-606; D. GUTAS, *op.cit.*, 1998, pp. 95-104.

¹⁰⁰ M. GRIGNASCHI, "La figure d'Alexandre chez les Arabes et sa genèse", *Arabic Sciences and Philosophy*, 3 (1993), pp. 205-234; D. de SMET, "Dhu l-Qarnayn", *Dictionnaire du Coran*, Paris, 2007, pp.

modelo de equidad y de justicia, era considerado el soberano universal, un ejemplo a seguir.

Existen numerosos indicios que documentan la llegada de los escritos pseudo-aristotélicos mencionados a al-Andalus. Estos textos filosóficos figuraban sin duda entre las incontables obras antiguas, en griego, latín o traducidas al árabe, que se recibieron a lo largo del siglo X. Autores vinculados a la corte como Ibn ‘Abd Rabbihi (m. 328/940) e Ibn Yulyul (m. después de 384/994) hacen referencia en sus escritos a las enseñanzas contenidas en las diferentes versiones de las epístolas ejemplarizantes, lo que hace sospechar su uso en la educación de los príncipes¹⁰¹. Las menciona, asimismo, Sa‘id al-Andalusi (m. 462/1070) en su *Historia de las Ciencias*, donde expone de forma pormenorizada la introducción y el desarrollo de los conocimientos científicos y filosóficos en al-Andalus en el siglo X. Para Sa‘id, Aristóteles “fue el príncipe de los filósofos y el compendio de las virtudes de los hombres de ciencia”, y añade que fue preceptor de los siete hijos de Filipo de Macedonia, incluido Alejandro, a quien “enseñaba la filosofía y las disciplinas del ‘quadrivium’” y después “le dirigió a numerosas y magníficas epístolas”¹⁰².

En definitiva, creemos que la presencia de sarcófagos y estatuas romanas en el palacio de Madinat al-Zahra’ debe vincularse a este ambiente ilustrado de la corte de ‘Abd al-Rahman III (300/912- 350/961) y al-Hakam II (350/961-366/ 976) y a una serie de espacios consagrados al conocimiento donde dichas imágenes eran perfectamente asumibles como referencias a la Antigüedad Clásica y donde su significado debía ser comprendido en gran medida.

218-221. “Gracias a este monarca se desterró el politeísmo de Grecia”, según dice Sa‘id al-Andalusi en sus *Tabaqat*, trad. E. LLAVERO, *op. cit.*; pp. 79 y 87.

¹⁰¹ IBN ‘ABD RABBIHI, *Kitab al-‘Iqd al-Farid. The Unique Necklace*, I. J. BOULLATA (trad.), Reading, vol. I, 2007; vol. II, 2009; IBN YULYUL, *Tabaqat al-Atibba’ wa-l-hukama’*, FU’AD SAYYID (ed. y estudio), El Cairo, 1955; J. VERNET, “Los médicos andaluces en el ‘Libro de las Generaciones de Médicos’ de Ibn YulYul”, *Anuario de Estudios Medievales*, 5 (1968), pp. 455-463.

¹⁰² ŞA’ID AL-ANDALUSI, *op. cit.*; trad. E. Llaveró, pp. 80-81, 97; ŞA’ID AL-ANDALUSI, trad. R. Blachère, *op. cit.*, pp. 67-68 (fragmento conservado en la *Ihata* de Ibn al-Jatib). trad. E. Llaveró, pp. 87-88.