

Notas sobre las comunidades cristianas en el diccionario biográfico magrebí de Abū I-‘Arab (s. X)¹

María Crego Gómez
Universidad Pablo de Olavide, Sevilla 

<https://dx.doi.org/10.5209/ilur.96697>

Submitted: 26/6/2024 • Accepted: 18/9/2025

Resumen: La consideración de los musulmanes acerca de los cristianos entre los siglos IX y X en el Magreb y, en particular, en la región de Ifrīqiya, puede ser estudiada a través de los diccionarios biográficos árabes, en particular en las *Tabaqāt ‘ulamā’ Ifrīqiya* de Abū I-‘Arab (m. 333/945), autor de la obra más antigua, dentro de la escuela mālikí, de este género textual sobre los ulemas de este territorio. Los fragmentos presentados en esta aportación muestran una oposición hacia el cristiano y, a la vez, la existencia de unos valores morales comunes, un marco en el que la figura de Jesús, como se aprecia en estos ejemplos, tiene un papel destacado. El trabajo pretende ser una contribución a los estudios de las fases de afianzamiento del islam en la región de Ifrīqiya en una doble vertiente: distinción del islam de otras comunidades, por un lado, y continuidad con la tradición monoteísta, por otro. Es mi intención igualmente ofrecer estos textos en lengua española para ponerlos a disposición de un público más amplio.

Palabras clave: Ifrīqiya; Magreb; cristianismo; diccionarios biográficos; Abū I-‘Arab al-Tamīmī.

EN Notes on Christian communities in the Maghrebi biographical dictionary of Abū I-‘Arab (10th century)

Abstract: Muslims' views of Christians between the 9th and 10th centuries in the Maghreb and, in particular, in the Ifrīqiya region, can be analyzed through Arabic biographical dictionaries, particularly in the *Tabaqāt ‘ulamā’ Ifrīqiya* of Abū I-‘Arab (d. 333/945), author of the oldest work, within the Mālikī school, of this textual genre about the ulemas of this territory. The fragments presented in this contribution show opposition towards the Christian community and, at the same time, the existence of common moral values, a framework in which the figure of Jesus, as seen in these examples, plays a prominent role. The work aims to contribute to the studies of the phases of Islam's consolidation in the Ifrīqiya region in two ways: distinguishing Islam from other communities, on the one hand, and continuity with the monotheistic tradition, on the other. It is also my intention to offer these texts in Spanish in order to make them available to a wider public.

Keywords: Ifrīqiya; Maghreb; Christianity; biographical dictionaries; Abū I-‘Arab al-Tamīmī.

Sumario: 1. Introducción. 2. Los cristianos en las *Tabaqāt* de Abū I-‘Arab. 3. Conclusiones. 4. Bibliografía.

Cómo citar: Crego Gómez, María (2025): "Notas sobre las comunidades cristianas en el diccionario biográfico magrebí de Abū I-‘Arab (s. X)", *'Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 30, e-96697. <https://dx.doi.org/10.5209/ilur.96697>.

1. Introducción

El periodo formativo del islam en el norte de África ha adolecido de estudios segmentados, que dependen de ámbitos de estudio cerrados en los que la metodología y los debates no son permeables. Esta falta de interdisciplinariedad ya ha sido manifestada por distintos especialistas en los últimos tiempos. Como señala

¹ Esta publicación es resultado del proyecto PID2021-122872NB-C22. *Tránsitos y migraciones en el norte de África: análisis diacrónico de la población y su entorno* (DIANA), el cual, junto con el proyecto PID2021-122872NB-C21. *Transformaciones del espacio magrebí en perspectiva histórica* (TRAMAGHIS), se integra en el proyecto coordinado de investigación *Tránsitos y transformaciones en el espacio y la población magrebíes* (MAGNA II). Ambos han sido financiados por MICIN/AEI/10.13039/501100011033 y FEDER Una manera de hacer Europa.

Corisande Fenwick, «*Islamic North Africa poses a problem for modern scholars. A vast region which made up nearly a third of the caliphate, it is frequently left out of standard historical and archaeological accounts of the early Islamic world*»². Este trabajo pretende ser una aportación a los estudios norteafricanos, desde el interés del análisis de los grupos humanos que integraron el territorio en época medieval y coincidiendo con la perspectiva de trabajo propuesta por Fenwick, en la que se concede al Magreb³ un papel central, que hasta ahora se le había negado, había sido obviado, o aparece subsumido en estudios generales sobre el islam o el dominio global árabe islámico:

North Africa is important precisely because it was a success story for Islam, even where the caliphate failed. Within only a few decades of the conquest, rival states arose in the far west, and by 800 the region was ruled through a succession of states that used Islam to justify their rule over their multiconfessional communities. North Africa therefore provides an ideal opportunity to explore how and why Muslim successor states arose –a phenomenon that has yet to be explored by scholars⁴.

Mi objetivo con este trabajo es analizar, en particular, las referencias a los cristianos que aparecen registradas en una fuente árabe, las *Tabaqāt 'ulamā' Ifrīqiya* de Abū I-'Arab al-Tamīmī (m. 333/945). Esta obra es el diccionario biográfico más antiguo relativo a los sabios musulmanes de Ifrīqiya⁵, región que presentó en época medieval unos rasgos propios: constituyó por un lado una entidad política y administrativa dependiente del poder árabe y de las grandes dinastías del imperio islámico, pero a la vez tendió a ejercer una autoridad propia a través de distintos grupos y familias dinásticas.

Estas *Tabaqāt 'ulamā' Ifrīqiya* pertenecen, como queda dicho, a un género textual propio de la literatura árabe medieval, los denominados diccionarios biográficos, que no son sino colecciones de biografías de ulemas, de especialistas en el saber religioso islámico y en otras disciplinas relacionadas con el conocimiento medieval: además de exégesis coránica y jurisprudencia, el amplio espectro de saberes que cultivaban incluye gramática, matemáticas, medicina, historia, etc. Se trataba de obras elaboradas por los propios sabios para dejar constancia de una cadena de transmisión del conocimiento, a modo de registro de aquellos individuos que eran merecedores de quedar consignados en una escuela de pensamiento o en un espacio de estudio relativo a una región concreta del ámbito árabe-islámico.

Se trata de un género muy estudiado⁶. Precisamente en las últimas décadas se han realizado análisis muy detallados y completos sobre los datos que contienen estos diccionarios y se han elaborado importantes bases de datos para recopilar la información que ofrecen, tanto en el caso de obras orientales, como en las que se elaboraron en el norte de África y en al-Andalus: información demográfica, reconstrucción de linajes familiares, estudios onomásticos, etc.⁷. Todo ello ha sido posible en buena medida gracias al hecho de que los diccionarios biográficos, en general, presentan unos esquemas internos codificados y sistemáticos a la hora de exponer las biografías.

No obstante, es posible advertir ciertas diferencias entre obras de este género y entre diversos lugares de procedencia; los diccionarios biográficos andalusíes, por ejemplo, responden a un esquema más rígido, más sistematizado, en la exposición de los datos, mientras que los norteafricanos, si bien contemplan este mismo modelo literario y su segmentación interna (lugares de residencia del sabio, maestros, discípulos, cargos ejercidos, fecha de muerte, etc.), introducen con mayor frecuencia toda una serie de anécdotas, diálogos, escenas de la vida cotidiana, que hacen de estas obras algo más que una mera enumeración de ulemas.

A este género pertenecen estas *Tabaqāt* o “Generaciones” de ulemas de Ifrīqiya, un diccionario elaborado en el siglo IV/X por Abū I-'Arab al-Tamīmī (m. 333/945)⁸, un alfaquí, experto en derecho islámico y en hadiz, que pertenecía a la escuela mālikí y que fue testigo de la llegada a la región de los fatimíes. Estos últimos consiguieron en el año 296/909 controlar la región, acabando así con la dinastía suní de los aglabíes, que había gobernado la zona durante todo el siglo III/IX. En todo caso, la obra que ahora nos ocupa está inserta en un medio plenamente mālikí y ortodoxo, un carácter que el texto deja traslucir en todo momento.

En relación con la presencia de los cristianos en el Magreb y en la zona particular de Ifrīqiya, las fuentes, tanto árabes como latinas, muestran su pervivencia al menos hasta el siglo V/XI⁹ y, por otro lado, debemos señalar la importancia de Cartago como punto a partir del cual se extendió el culto a los santos africanos

² Fenwick, 2020: 1.

³ Sobre el espacio norteafricano, véase Laroui, 1994. En estudios más recientes se analiza la historia norteafricana desde una metodología interdisciplinar, intentando superar las limitaciones de un campo de conocimiento específico, como Modérán, 2003; Rouighi, 2019; Valérian, 2021.

⁴ Fenwick, 2020: 2-3.

⁵ Sobre esta región histórica, véanse, entre otros estudios, para el período que aquí tratamos: Talbi, 1966; Hassen, 2003; Bahri, 2006; Prevost, 2008.

⁶ Véanse, por ejemplo, sin ánimo de ser exhaustivos, Bulliet, 1979; Ávila, 1985; Zanón, 1988; Marín, 1988; Rodríguez Mediano, 1997; Ávila, 1997.

⁷ Cabe destacar la base de datos PUA (Prosopografía de los ulemas de al-Andalus) (CSIC), fruto del trabajo de un equipo científico coordinado por M.ª Luisa Ávila. Disponible en <https://www.eea.csic/pua/>.

⁸ Véase, sobre el autor, Abū I-'Arab, 1920, (Ben Cheneb, introd.), vi-xvii; Pellat, 109; Felipe, 1995; Mansouri, 2003, 567-568; Martos, 2002, vol. II, 19-20. La biografía de Abū I-'Arab está recogida, entre otras fuentes, en las siguientes: al-Mālikī, 1994, II, 306-312, nº 230; 'Iyād, 1982, V, 323-326; al-Jušāñī, 1920, 17.

⁹ Véanse Courtois, 1945, y De Epalza, 1993. Y, sobre todo, los trabajos más recientes de Prevost, 2008, 320-322; y Valérian, 2011, § 8 y 16.

hacia otros lugares del Mediterráneo¹⁰; asimismo la ciudad fue sede para la reunión de obispos a principios del siglo I/VII¹¹ y sabemos que contaba con un obispado en los siglos IV/X¹² y V/XI¹³. Estos datos, juntos con otros testimonios documentales en los que los especialistas han fijado su atención en los últimos años, consolidan la idea de que, frente a las teorías que defienden una rápida desaparición de los cristianos en el norte de África con motivo de las conquistas árabes, es necesario atender a las aportaciones de las fuentes árabes, pues éstas nos proporcionan una serie de datos sobre la práctica del cristianismo y el uso del latín que se extienden más allá de los siglos I/VII y II/VIII. Ya Mark Handley recordó la pervivencia del culto a San Cipriano en Cartago a mediados del siglo III/IX, así como el hecho de que los cronistas árabes aluden explícitamente a las comunidades cristianas de la región de Ifrīqiya¹⁴; a la luz de todos estos datos es pertinente retrasar la discusión sobre el fin del cristianismo en la zona hasta el siglo VI/XII, cuando ya bajo control almohade las comunidades autóctonas vivirían una ineludible desaparición¹⁵.

Precisamente nuestro estudio quiere dejar constancia de las referencias a los cristianos incluidas en las biografías de ulemas de las *Tabaqāt*¹⁶, entre los siglos II/VIII y III/IX, el período inicial de expansión y afianzamiento del islam en la región de Ifrīqiya¹⁷. Estas noticias efectivamente nos hablan de la presencia de cristianos en la región, y tienen una doble lectura: contamos con ejemplos de notorio rechazo al cristiano por parte del musulmán, como ahora veremos, pero también estamos ante textos que traslucen la percepción de una comunión, de unos lazos de unión, de un reconocimiento mutuo entre ambas comunidades.

2. Los cristianos en las *Tabaqāt* de Abū l-‘Arab

Las *Tabaqāt* de Abū l-‘Arab comienzan con un capítulo introductorio que recoge las primeras conquistas militares en Ifrīqiya y ciertos hadices o tradiciones que alaban la actitud de los musulmanes de la región en defensa de la fe. Es en este apartado preliminar de la obra, y tras una escueta mención a los cristianos¹⁸ –la única de carácter militar– a propósito de la muerte del gobernador de la región, ‘Uqba b. Nāfi¹⁹, donde se insertan las primeras alusiones a rasgos considerados no ortodoxos, propios de prácticas de la región, que los sabios llegados de oriente con el objetivo de instruir a sus gentes comienzan a combatir. En particular, recogemos aquí una alusión al vino:

El vino se consideraba lícito (*halāl*) en Ifrīqiya, hasta que ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz envió a estos alfaquíes y entonces supieron sus gentes que era algo prohibido. Posteriormente se extendió esta prohibición cuando llegaron los militares al servicio de los abasíes²⁰ y las gentes de oriente²¹.

Este fragmento hace alusión a los diez sabios que según las fuentes fueron enviados por el califa ‘Umar II (717-720) a principios del siglo II/VIII²² y que tenían por objetivo enseñar a la población e ilustrarla acerca de las prácticas consideradas o no legítimas. Es una muestra de las disposiciones por las que los musulmanes, en estos primeros períodos de configuración del credo, buscan la distinción del resto de comunidades monoteístas²³. El hecho de que se haga alusión al ejército que posteriormente estuvo bajo mando abasí, así como a gentes venidas de oriente, refleja que estos procesos se vivieron a largo plazo y a través de un período de formación y transformación²⁴.

En segundo lugar, hacemos referencia a un texto incluido en las *Tabaqāt* donde se pone de manifiesto una actitud de rechazo total hacia el cristiano y la necesidad de establecer límites muy claros entre ambas comunidades, al menos en la esfera pública. Está incorporado en la biografía de al-Buhlūl b. Rāšid (m. 183/799-800), un sabio ifrīqí, probablemente la figura intelectual más relevante de la región a finales del siglo II/VIII. Se trata de un ulema que se muestra como modelo de creyente, de hombre piadoso, un asceta alejado de los círculos del poder, todos ellos lugares comunes que se repiten en este género textual como cualidades de un sabio modélico. El fragmento en cuestión dice así:

¹⁰ Conant, 2012, 112.

¹¹ Prevost, 2008, 28.

¹² Conant, 2012, 367-368.

¹³ Prevost, 2008, 322.

¹⁴ Véase Handley, 2004, 303-308.

¹⁵ El tema merece muchos más matices, como los relativos a las comunidades cristianas de los oasis del sur de Túnez, que por lo general mantuvieron buenas relaciones con los gobernantes ibādīes y pudieron desaparecer, según V. Prevost, a mediados del siglo VII/XIII; véase Prevost, 2007, 461-483.

¹⁶ He consultado la edición del texto árabe de Ben Cheneb de 1920, que citaré como *Tabaqāt*. Las citas remiten al texto árabe de la misma; las traducciones de éste y del resto de los textos árabes citados son de la autora de este trabajo.

¹⁷ Estudios anteriores se han centrado en las fuentes jurídicas para determinar cuáles eran las prescripciones teóricas que regulaban el estatuto de los no musulmanes en territorio de dominio islámico. En el caso de Ifrīqiya para el período aquí estudiado, es necesario aludir a las disposiciones mālikíes, introducidas en la región por Sahnūn b. Sa‘īd (m. 240/854), figura intelectual fundamental para la expansión de la escuela mālikí; véase Marston, 1978.

¹⁸ *Tabaqāt*, 10.

¹⁹ Sobre la caída de este gobernador de Ifrīqiya, fundador de la ciudad de Qayrawān, véase Prevost, 2008, p. 38.

²⁰ El término utilizado es *al-musawwida*; véase s.v., Dozy, vol. I.

²¹ *Tabaqāt*, 21.

²² Sobre estos eruditos, enumerados por Abū l-‘Arab en su diccionario, véase Talbi, 1966, 40; Lewicki, 1971, 87; y Prevost, 2008, 50. Entre otras actividades, se habrían encargado de enseñar la lengua árabe y de fundar escuelas coránicas.

²³ Además, como indica M. Marín, 2003, 273: «[...] a menudo se tiene la sensación de que mucho de lo escrito sobre el consumo de bebidas alcohólicas en el mundo islámico clásico tiene como objetivo, confesado o no, comprobar el grado de adhesión de los miembros de esas sociedades a las normas teóricas que las gobiernan». Sobre las distintas categorías discursivas que se generaron en el islam temprano en torno al vino, consultese Kueny, 2001.

²⁴ Véanse sucesivas fechas de la llegada a Ifrīqiya de tropas abasíes en el siglo II/VIII en Bahri, 2003, 234, n. 94.

Al-Buhlūl entregó a un hombre dos dinares para que con ellos comprara aceite de al-Sāḥil²⁵ que fuera de gusto agradable. Cuando hubo llegado al lugar, preguntó por un aceite dulce y le dieron indicaciones de un cristiano [nāṣrānī] que tenía un aceite sin igual. Acudió a él y le pidió que se lo vendiera por valor de dos dinares. «He oído que quieres buen aceite», le dijo el cristiano. «Es para Buhlūl b. Rāšid», contestó el enviado. «Nosotros procuramos agradar a Dios a través de Buhlūl, igual que vosotros», respondió el cristiano. Así, le hizo entrega de este aceite que no tenía parangón en aquella localidad, pues el de peor calidad se vendía por cuatro dinares. El hombre regresó con al-Buhlūl y le hizo saber que no se había vuelto de aquella región sin comprar el mejor aceite y que por dos dinares había adquirido una cantidad por la que se pagaba, siendo de peor calidad, cuatro. Buhlūl le preguntó cómo se las había arreglado, de manera que le relató lo que le había sucedido con el cristiano y lo que éste había dicho. «Has cumplido con mi petición, ahora te haré otra: devuélveme mis dos dinares», dijo al-Buhlūl. «¿Por qué?», preguntó el hombre. «He recordado –continuó el sabio– esta palabra de Dios: “No encontrarás a gente que crea en Dios y en el último Día y que tenga cariño a quienes se oponen a Dios y a Su Enviado²⁶”. Temo que, al consumir el aceite del cristiano, sienta alguna simpatía y me contará entonces entre aquellos a los que agrada alguien que se aleja de Dios y de su Profeta por algo insignificante»²⁷.

El cristiano que interviene en la transacción comercial no deja de mostrar su respeto hacia una figura venerada por los musulmanes, pero el ulema, como vemos, teniendo en cuenta la procedencia del producto, reaccionó reclamando su dinero y rechazando el aceite. Este fragmento es una muestra de que el comercio en principio se realizaba al margen de las creencias religiosas²⁸, y de que figuras del ámbito intelectual como al-Buhlūl b. Rāšid contaban con el reconocimiento de la comunidad, también de los cristianos, por sus virtudes personales. Este fenómeno, el del aprecio mostrado hacia hombres virtuosos, es relevante, al demostrar la permeabilidad entre comunidades. No obstante, la reacción del ulema musulmán frente al cristiano pone de manifiesto también la voluntad de establecer restricciones que marquen la separación entre credos²⁹. El texto tiene un carácter encomiástico y responde a una elaboración literaria, pero no deja de ser revelador de la porosidad que pudo existir en la sociedad ifrīqí del momento cuando se trataba de reconocer la valía espiritual de un individuo concreto.

Contamos por otro lado con fragmentos en los que se menciona a Jesús. No me ocuparé aquí de la figura del Jesús islámico, pero baste recordar que el concepto coránico de Jesús encierra la idea de un profeta, el penúltimo³⁰, un mensajero y servidor de Dios, un hombre excepcional, sin naturaleza divina³¹, y que, en ciertos pasajes del Corán, se muestra como profeta enviado a los israelitas³². Lo interesante del texto de las *Tabaqāt* es que las referencias a la figura de Jesús se hallan insertas en ocasiones en episodios o situaciones en las que dicha imagen tiene una consideración favorable o elogiosa.

Al inicio de la obra, en primer lugar, se localizan tres versiones diferentes del hallazgo en la zona de Cartago de una tumba que parece corresponder al enterramiento de una persona enviada a su vez a la zona por un profeta. Son las siguientes:

Dijo: 'Abd Allāh b. al-Walīd me relató, según Dāwūd b. Yahyā, según Ibū Abī Karīma, que 'Abd al-Rahmān b. Ziyād b. An'um³³ dijo lo siguiente: «Cuando era joven estuve con mi tío en Cartago, donde había una tumba en la que, en escritura *hīmyarī*, se leía lo siguiente: “Soy 'Abd Allāh b. al-Irāšī, el enviado³⁴ del mensajero de Dios, el profeta Sālih. Él me envió a este lugar para predicar entre sus gentes. Llegué por la mañana y me han matado injustamente. Rendirán cuentas ante Dios”».

'Abd Allāh b. al-Walīd afirmó que otros, además de Dāwūd, lo transmitieron.

Igualmente 'Abd Allāh b. al-Walīd me transmitió lo siguiente: Dāwūd b. Yahyā me contó, según Ŷābir b. 'Utmān, la siguiente relación de 'Abd al-Rahmān b. Ziyād b. An'um: «Partí hacia Cartago con un tío mío y allí me topé con una especie de cofre, que asemejaba una tumba. En ella había un hombre amortajado y a la altura de la cabeza se leía: “Yo soy 'Abd Allāh b. al-Irāšī, el enviado de Šu'ayb, el mensajero de Dios, a las gentes de esta ciudad. He llegado por la mañana y me han matado vilmente. Rendirán cuentas ante Dios”».

Muhammad b. Aḥmad b. Tamīm remarca que Ibū Abī Karīma y Ŷābir discrepan, pues uno dice «Sālih» y el otro «Šu'ayb». Solo Dios sabe qué es lo correcto.

²⁵ Región de la provincia de Qayrawān, conocida por el cultivo del olivo, entre otras especies; véase Ducène, 2003, 377.

²⁶ Corán, LVIII, 22. Traducción de J. Cortés, 2002, 636.

²⁷ *Tabaqāt*, 56-57.

²⁸ Véase Felipe, 2018, 91.

²⁹ J. Conant, 2015, 10-11, señala que en diccionarios biográficos árabes de época posterior existen indicios de que este aprecio entre miembros de distintas comunidades seguía constituyendo una inquietud, así como el hecho de que en textos hagiográficos cristianos encontramos igualmente figuras que pudieron contar con el respeto de la comunidad musulmana.

³⁰ González Ferrín, 2002, 148-149.

³¹ Véase, entre otros trabajos de Guillaume Dye, 2012, 60-61.

³² Corán, III, 49; XLIII, 59; LXI, 6. Véase Reynolds, 2013, 221. Puede consultarse un panorama general del Jesús coránico en Robinson, 2001, y en Segovia, 2019.

³³ Es el narrador en última instancia de los tres relatos. Se trata de 'Abd al-Rahmān b. Ziyād b. An'um (m. 161/777-778), el sabio más destacado de su generación por el número de discípulos que tuvo. Véase la biografía de este ulema, que desempeñó el cargo de juez, en *Tabaqāt*, 27-33.

³⁴ Traduzco de este modo el término *rasūl*, si bien algunos traductores al inglés optan por “apóstole”; véase Reynolds, 2013, 213, n. 24. Cuando más abajo el texto árabe de las *Tabaqāt* mencione al “discípulo” de Jesús, el término utilizado es *hawārī*.

Me contó Furāt b. Muḥammad, según Yaḥyā b. Sulaymān, según 'Abd al-Mālik b. Abī Karīma, que 'Abd al-Rāḥmān b. Ziyād b. An'um relató lo siguiente: «Caminaba con un tío mío por Cartago cuando paramos junto a una tumba que tenía esta inscripción en *ḥimyarī*: "Soy 'Abd Allāh b. al-Irāshī, enviado de Șāliḥ, el mensajero de Dios, a esta localidad. Llegué por la mañana y me han matado injustamente. Rendirán cuentas ante Dios"».

Furāt dijo que al-Irāshī es una sección de la tribu de Balī.

A ciertos maestros que relataban las primeras noticias los oí contar que Isḥāq b. Abī 'Abd al-Mālik al-Malšūnī afirmaba que jamás entró en Ifrīqiya profeta [nabī] alguno. El primero que llevó allí la fe fue el discípulo³⁵ de Jesús, sobre él sea la paz³⁶.

Es relevante que estas noticias, que hacen referencia a los "relatos remotos", los más antiguos que el narrador afirma haber escuchado, estén enmarcadas en la parte introductoria de la obra de Abū l-'Arab, la que hace referencia a la valía de los musulmanes de la región y su entrega por la fe, así como los incipientes pasos del islam en Ifrīqiya. El hecho de que esta última apostilla sobre un discípulo de Jesús aparezca en esta parte introductoria puede ser interpretada de diferentes maneras. Parece claro que se quiere recalcar la idea de que no hubo un "profeta", entendido como tal, presente en la región, sino que se trataba de alguien enviado por un profeta y, por otro lado, se deja constancia de algún "discípulo de Jesús" en tiempos remotos que dejó un testimonio historiográfico. En estos fragmentos, por otro lado, se alterna la referencia a las figuras de Șāliḥ y Șu'ayb: se trata de dos profetas árabes, que tienen entre otros rasgos característicos la condición de no ser escuchados por aquel pueblo o colectivo al que van dirigidas sus enseñanzas o advertencias³⁷.

Del fragmento que alude al discípulo de Jesús hay dos textos paralelos: al-Bakrī, geógrafo andalusí del siglo V/XI, en primer lugar, reproduce este texto de las *Tabaqāt*, añadiendo «Jesús, hijo de María»: «Isḥāq b. Abī 'Abd al-Mālik al-Malšūnī dijo: En Ifrīqiya no entró ningún profeta. El primero que lo hizo por la fe fue el discípulo de Jesús, hijo de María, sobre él sea la paz»³⁸.

Otro muy posterior y más extenso, el de Ibn Abī Dīnār al-Qayrawānī, autor tunecino del siglo XI/XVII que elaboró una composición sobre la historia de Ifrīqiya, resulta muy interesante por cuanto, por un lado, identifica a ese discípulo de Jesús y, por otro, recoge otro motivo profético dentro de la tradición islámica:

Dijo al-Malšūnī que en Ifrīqiya no entró jamás ningún profeta. El primero que llegó por la fe fue el discípulo de Jesús, sobre él sea la paz. Este discípulo se llamaba Mateo, el publicano. Asesinado en Cartago, fue el primero que escribió el evangelio en lengua hebrea, nueve años después de la ascensión de Cristo. Otros, por el contrario, afirman que quien llegó fue el profeta Jālid b. Sinān al-'Absī, en el tiempo de la *fatra*, pero no para hacer proselitismo. Fue enterrado en el Magreb, en la localidad de Biskra. Algunos alfaquíes niegan tal afirmación y otros la ratifican. El șayj al-Tawātī se cuenta entre quienes confirman que se trataba de él. De puño y letra de mi propio padre, que en paz descanse: «Acompañé a este șayj cuando se dirigía a visitar al profeta de Dios, Jālid b. Sinān al-'Absī. Había compuesto una obra en la que dejó constancia de su autenticidad. En aquel lugar lo llaman "Jālid el profeta", lo visitan y reciben la bendición por ser el lugar de su tumba, Dios lo bendiga y salve»³⁹.

Jālid b. Sinān fue un profeta preislámico, al que podríamos calificar de "menor", y al que se cuenta entre los profetas (cuatro o doce, según las versiones) que hablaron árabe. Sobre él se han transmitido diversas leyendas y, en particular, una localización ubicua de su lugar de enterramiento. Son varios los lugares del norte de África de los que se afirma que fueron elegidos para darle sepultura: el oasis de Biskra, Tebessa y un lugar sin nombre en las cercanías de Qayrawān, además de dos localizaciones en Persia y Siria⁴⁰. Una explicación para la ubicación de estos emplazamientos en el Magreb puede proceder del hecho de que un nieto de este Jālid b. Sinān acabó instalado en Egipto y desde allí difundió las tradiciones sobre su abuelo a sus clientes bereberes. Estos últimos se habrían "apropiado" de alguna manera de la figura de Jālid b. Sinān, la habrían hecho suya, considerando que ellos eran los destinatarios de su mensaje, y serían quienes habrían trasladado estas leyendas a la zona de Argelia. Lo cierto es que el culto a esta figura se ha mantenido hasta época contemporánea en Biskra, donde su tumba se convirtió en un lugar de peregrinación⁴¹. Por otra parte,

³⁵ Ben Cheneb traduce "les disciples", en plural (*Tabaqāt*, trad. p. 20), pero en el texto original es singular (*hawārī īsā*).

³⁶ *Tabaqāt*, 6-8. Existe otra edición de la obra de Abū l-'Arab (Beirut-Líbano, s.f., véase 7-8); en ella no se incorpora este último pasaje, enlazando con la siguiente noticia sin forzar aparentemente el texto, ya que la fuente sigue siendo Isḥāq b. Abī 'Abd al-Mālik al-Malšūnī. En concreto, no se reproduce el siguiente fragmento de la ed. de Ben Cheneb de 1920:

يحدث عن اسحاق بن ابي عبد الملك الماشوني انه قال لم يدخل افريقيا نبي فقط وابو اسحاق عليه السلام قال وقرات.

³⁷ Sobre estos dos profetas, véase González Ferrín, 2002, 138-140.

³⁸ Texto árabe en *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik*, 2003, 219. *īsā ibn Maryam* es la fórmula más frecuente con que se nombra a Jesús en el Corán; sobre esta denominación y la transmisión de nombres bíblicos de un potencial origen arameo a la lengua árabe, véase Dye y Kropp, 2011.

³⁹ Texto árabe en al-Qayrawānī, 1869, 18.

⁴⁰ Véase el estudio de esta figura por Landau-Tasseron, 1997, y específicamente sobre su enterramiento, 52.

⁴¹ A propósito de la adscripción genealógica del califa almohade 'Abd al-Mu'min, Maribel Fierro, 2003, también se ha ocupado de la figura de Jālid b. Sinān; la autora recuerda que un texto almohade, el *Kitāb al-ansāb*, atribuye a 'Abd al-Mu'min una ascendencia de la tribu árabe qaysí de Sulaym. Esta designación vendría provocada por el hecho de que el califa sometió a las tribus árabes del Magreb central (Hilāl y Sulaym) para pasar después a darles un espacio de poder en el gobierno y en el ejército en detrimento de otros miembros de la familia de Ibn Tūmart. Los qaysíes presumían de contar con un profeta, Jālid b. Sinān, cuyas tradiciones se conocían en la región del Magreb central.

es significativo, como señala Landau-Tasseron, que algunas tradiciones sitúan a este profeta predicando el cristianismo en el Magreb y su tumba se confunde en algunas fuentes con la de un discípulo de Jesús⁴².

Al-Qayrawānī recoge por tanto en el siglo XI/XVII el eco de un motivo historiográfico muy anterior donde se aprecia una frontera difusa entre profetas o enviados por profetas a la región de Ifrīqiya. En su texto se enlazan dos tradiciones, que tienen en Abū l-'Arab un precedente⁴³. Debemos añadir que en algunas otras fuentes geográficas se recoge el motivo de la presencia de «un discípulo» en la zona de Biskra. Sería conveniente hacer un estudio historiográfico de esta tradición textual tomando en consideración también este tipo de obras⁴⁴.

El sabio citado en el texto anterior, 'Abd al-Rahmān b. Ziyād b. An'um, del que Abū l-'Arab encarece su rectitud en el ejercicio de la judicatura, es el protagonista de otro relato donde se vuelve a mencionar a Jesús. Este ulema participó en una expedición a Sicilia en la primera mitad del siglo II/VIII, en el transcurso de la cual fue capturado, permaneciendo en cautividad durante unos años. El texto de las *Tabaqāt* reproduce una conversación entre 'Abd al-Rahmān y el soberano de la isla por la que el ifrīqí consigue salvar su vida y la de sus acompañantes. El episodio es narrado por el propio sabio:

Fui hecho prisionero junto a otros y nos condujeron ante el tirano (*al-ťāgiya*). Con motivo de una fiesta que celebraban mientras estábamos en la prisión, nos llevaron comida caliente y fría en grandes cantidades. Se presentó entonces una mujer distinguida que fue relatando las buenas acciones del rey para con los árabes, mientras desgarraba sus ropas, se soltaba el cabello y se ennegrecía el rostro y así, de esta guisa, llegó hasta el rey. «¿Qué te ocurre?», le dijo éste. Ella contestó: «Los árabes han matado a mi hijo y a mi esposo, ¿y tú te comportas así con ellos?». El rey, encolerizado, resopló, se santiguó y exclamó: «¡Traédmelos!». Acudimos ante él y ordenó a su verdugo que nos decapitara uno a uno. Cuando llegó mi turno, musité: «Dios, Dios es mi señor, nada le es asociado». Al darse cuenta, dijo: «Acercadme al diácono de los árabes –quiso decir al más sabio–. ¿Es posible que hayas dicho: «Dios, Dios es mi señor, nada le es asociado»?». «Sí», le respondí. Me contestó: «¿Dónde lo has aprendido?». «Nuestro Profeta, Dios lo bendiga, nos lo ordenó», dije. Entonces replicó: «Y Jesús nos lo ha ordenado a nosotros en el Evangelio». Y me liberó, junto a los que quedaban conmigo⁴⁵.

Cuando el rey creyó oír una fórmula monoteísta, hizo llamar al ulema, identificado en el texto como una figura de autoridad, y, olvidando la afrenta que se pretendía vengar, lo dejó libre. De nuevo, recordamos el carácter laudatorio de este relato literario, confeccionado con objeto de ensalzar la figura del sabio, pero que no deja de ser representativo de un motivo religioso común que quedó registrado en el texto de Abū l-'Arab.

Una última referencia a Jesús como un hombre modélico aparece en la biografía de Abū Muḥammad 'Abd Allāh b. Abī Ḥassān al-Yahṣubī, un tradicionista fallecido en 228/843-844. Es el propio ulema quien relata que, estando en presencia del gobernador de Ifrīqiya, se suscitó un debate entre dos sabios sobre el carácter creado o no del Corán⁴⁶:

Fui a ver a [Ziyādat Allāh b. Ibrāhīm] al-Aqlab⁴⁷ y he aquí que estaban al-Ŷa'farī y al-'Anbarī discutiendo sobre el Corán. Al-Ŷa'farī rechazaba que fuera creado, mientras que al-'Anbarī sostenía que sí lo era. Cuando al-Ŷa'farī me vio, dijo: «Ha venido nuestro maestro, Abū Muḥammad, que argumentará contra ti». Tomé asiento y le dije a al-'Anbarī: «¿Qué tienes tú que decir sobre esto? Estás perdido en un mar profundo y lo tuyo son los cultivos y las palmeras de Basora». Al-'Anbarī se dirigió de este modo a al-Ŷa'farī: «Si Abū Muḥammad está contigo, el emir es de mi mismo parecer», refiriéndose a al-Aqlab. Entonces contesté: «¿Acaso los gobernantes pueden hablar de religión?». Iracondio, me dijo así: «¡Abū Muḥammad!, quien alcanza el poder es un ejemplo de autoridad». Así que le contesté: «El que acude a ti lo hace porque en el reino de los ciegos eres el tuerto. Si llegara alguien mejor que tú, la gente lo seguiría a él y no a ti». «¿Y quién es mejor que yo?», contestó. Le dije: «Si descendiera Jesús, hijo de María, ¿renunciarían a él y vendrían a ti? Si descendiera Jesús a la tierra, las gentes acudirían a él y no a ti»⁴⁸.

Se deduce de este fragmento la simpatía del gobernante por el defensor del Corán creado, lo que 'Abd Allāh b. Abī Ḥassān reprocha al sabio en cuestión, dudando de la capacidad del gobernador para entender de cuestiones religiosas. Debemos recordar asimismo que las *Tabaqāt* se enmarcan dentro de la escuela mālikí y hay una intención constante en la obra de recordar a los sabios por su adhesión o no a una cadena de transmisión del conocimiento considerada ortodoxa. En el trasfondo del texto está la imagen del responsable político que presta atención a un sabio cuya discrepancia dogmática es evidente, así como el carácter poco edificante de un ulema que defiende la creación del Corán, mientras que la figura de Jesús es

⁴² Landau-Tasseron, 1997, 43.

⁴³ Esta referencia a al-Qayrawānī debe ser añadida a las otras fuentes que mencionan al profeta Jālid b. Sinān, recogidas en Gol-dziher, 1971, vol. 2, 321, y en Landau-Tasseron, 1997, 52. Por otro lado, sobre el texto evangélico adscrito a Mateo y su datación cronológica, véase el comentario a la última traducción al español del Nuevo Testamento: Piñero, 2022, 606-616.

⁴⁴ Véanse, entre otras, *Kitāb al-istibṣār fi 'ayā'ib al-amṣār*, 1985, 173; al-Ḥimyārī, 1984, 114.

⁴⁵ *Tabaqāt*, 31-32.

⁴⁶ Se trata de una discusión doctrinal presente en distintas biografías de la obra de Abū l-'Arab en torno al concepto religioso del «Corán creado», una idea vinculada al movimiento ibādī; sobre esta corriente jāriyī, presente en el sur de Ifrīqiya desde mediados del siglo II/VIII, véase Prevost, 2008, 52-53.

⁴⁷ Hijo del fundador de la dinastía aglabí, fue emir de Ifrīqiya de 201 a 223/817-838; véase Talbi, 1966, 162 y ss.

⁴⁸ *Tabaqāt*, 89. Véase una traducción inglesa del fragmento, con algunas variantes, en Marston, 1978, 52. 'Iyād, vol. III, 312-313, reproduce esta anécdota pero no incorpora la referencia a Jesús.

presentada por el protagonista y narrador de la anécdota como una referencia moral y ante el que no cabe comparación alguna.

Un aspecto que aparece explícitamente en este fragmento es el de la pertinencia de que los gobernantes se manifiesten sobre cuestiones teológicas, tema que habrá de ser tratado con mayor profundidad⁴⁹. Y, por último, debemos recordar el papel de los ulemas frente a la autoridad política. En un trabajo próximo describiremos cómo era la relación entre el colectivo de sabios y los gobernantes ifríqíes a la luz de los datos de la obra de Abū l-'Arab, un trato que oscilaba entre una confluencia de intereses y situaciones de manifiesto conflicto. Se trataba de una relación necesariamente estrecha, en la que el sabio goza de un reconocimiento moral superior al del responsable político y donde, a la vez, se contempla la posibilidad de que un miembro de este colectivo se aleje voluntariamente de los ámbitos del poder como muestra de su actitud virtuosa⁵⁰.

3. Conclusiones

La relevancia de estos textos alusivos a las comunidades cristianas de Ifríqiya radica en el hecho de que el diccionario biográfico de Abū l-'Arab es la obra de este género textual, dentro de la corriente mālikí, más antigua acerca de los sabios musulmanes de la región. Es de destacar que una obra inserta en la tradición historiográfica islámica como es un diccionario biográfico, y que fue escrita en la primera mitad del siglo IV/X, recoja diferentes ecos que hacen confluir herencias textuales muy diversas. Según J. Conant, el panorama que las fuentes árabes dejan traslucir en cuanto a las relaciones entre las comunidades cristianas y las autoridades musulmanas durante el siglo III/IX no se compadece con la descripción del escenario tenso y violento recogido en los relatos de las fuentes bizantinas⁵¹. Los textos que hemos mostrado aquí, si bien responden a una elaboración literaria dentro del género textual en el que se enmarcan, pueden ser reflejo de una sociedad, la de la región ifríqí entre la segunda mitad del siglo III/IX y el inicio del siglo IV/X, en transición, donde los márgenes entre credos eran difusos y en la que habría de existir necesariamente una distancia entre las disposiciones emitidas por las autoridades islámicas y las relaciones cotidianas entre miembros de distintas comunidades. Parece evidente que en la Ifríqiya de los siglos III/IX-IV/X los grupos cristianos vivían una situación de lento retroceso, afectados por un debilitamiento interno y la fractura que provocaban ciertas posturas heterodoxas. En ese escenario, estos fragmentos biográficos son una muestra de la existencia de espacios y motivos comunes y de una permeabilidad entre credos que tiene en la figura de Jesús un paradigma señalado.

En pleno proceso de afianzamiento y difusión del islam, estos textos denotan la necesidad de establecer unos límites entre comunidades en contacto, como es de apreciar en el fragmento correspondiente a al-Buhlūl. En ese sentido, podemos identificar una cierta intransigencia doctrinal en el plano teórico, de rechazo hacia el cristiano, por una parte, pero a la vez los textos también traslucen una islamización progresiva, que se va afianzando con el tiempo, donde tienen cabida puntos de intersección y tradiciones historiográficas en las que encontramos la figura de Jesús como un referente religioso ejemplar.

Y todo ello tiene como escenario Ifríqiya, un espacio en el que en época de Abū l-'Arab, con un creciente poder fatimí que había conseguido un control estable de la región, los diferentes credos coexisten, se relacionan y, en el caso del islam mālikí –corriente a la que se adscribe el autor–, se encuentra en un proceso de afianzamiento y consolidación con respecto al cristianismo y las diferentes corrientes que dentro del propio islam se suscitaban.

Es nuestro propósito seguir cotejando estas tradiciones textuales con los datos que aparecen en otros diccionarios biográficos magrebíes, entre los que hay que incluir los diccionarios ibādīes.

4. Bibliografía

Fuentes primarias

- Abū l-'Arab, Muḥammad b. Aḥmad b. Tamīm al-Tamīmī al-Qayrawānī (1920): *Tabaqāt 'ulamā' Ifríqiya*, Mohamed ben Cheneb (ed. y trad. *Classes des Savants de l'Ifrīqiya*) 2 vols., Alger, Faculté des Lettres d'Alger.
- Abū l-'Arab, Muḥammad b. Aḥmad b. Tamīm al-Tamīmī al-Qayrawānī (s.f.): *Tabaqāt 'ulamā' Ifríqiya wa Kitāb Tabaqāt 'ulamā' Tunis*, Beirut-Líbano, Dār al-Kitāb al-lubnānī.
- Al-Bakrī (2003): *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik*, Ỹamāl Ṭalab (ed.), Beirut, Dār al-kutub al-'ilmīyya.
- Al-Ḥimyārī Muḥammad Ibn 'Abd al-Mun'īm (1984): *Al-Rawḍ al-Miṭār fi jabar al-aqtār*, Ihsān 'Abbās (ed.), Bayrūt, Maktabat Lubnan, 2^a ed.
- 'Iyād b. Mūsā (s.d.-1983): *Tartīb al-madārik*, Muḥammad b. Šarīfa (ed.), Rabat, Wizārat al-awqāf wa-l-šu'ūn al-islāmiyya.
- Al-Jušānī (1920): *Kitāb tabaqāt 'ulamā' Ifríqiya*, en Mohamed ben Cheneb (ed. y trad. *Classes de Savants de l'Ifrīqiya*), Argel, Faculté des Lettres d'Alger.
- Kitāb al-istibṣār fī 'aŷā'ib al-amṣār* (1985), Sa'd Zaglūl 'Abd al-Ḥamīd (ed.), Dār al-Bayḍā', Dār al-naš al-magribiyā.

⁴⁹ Un eco de esta postura contraria a la intervención del gobernante en materia religiosa se encuentra en el mundo bizantino; véase Norwich, 2024, 402, a propósito de Máximo el Confesor.

⁵⁰ Véase un panorama de las actitudes de los sabios norteafricanos frente al poder en un amplio espacio temporal en Hentati, 2014.

⁵¹ Conant, 2015, 9: «Indeed, the Italo-Byzantine hagiographical literature was so preoccupied with interfaith violence in ninth-century North Africa not so much because Muslims and Christians were in conflict in the Aghlabid amirate itself, but rather because of the ways in which they were in conflict elsewhere in the central Mediterranean».

- Al-Mālikī (1994): *Riyāḍ al-nufūs*, Bašīr al-Bakūš (ed.), Beirut, Dār al-garb al-islāmī.
- Al-Qayrawānī (1286 H. [1869]): *Kitāb al-Mu'nis fī ajbār Ifrīqiya wa Tunis*, Tunis, Maṭba'a at al-dawla al-tūnisiyya. Fuentes secundarias
- Ávila, M.ª Luisa (1985): *La sociedad hispanomusulmana al final del Califato (Aproximación a un estudio demográfico)*, Madrid, CSIC.
- Ávila, M.ª Luisa (1997): "El género biográfico en al-Andalus", en M.ª L. Ávila, *Biografías y género biográfico en el occidente islámico. Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus*, VIII, Madrid, CSIC, 35-51.
- Bahri, Fathi, y Lamine, Bouaziz (2003): "Arabes, Berbères et 'ağam: échanges et emprunts à travers les vêtements durant les premières siècles de l'Islam (II^e-III^e/VIII^e-IX^e s.)", en *Mobilité des hommes et des idées en Méditerranée*. Acte de colloque (Sousse 9-11 mars 1999). Sousse-Sfax, Édition Faculté de Lettres, 215-258.
- Bahri, Fathi (2006): *Les hommes du pouvoir et les hommes du savoir en Ifrīqiya aghlabide (184-296/800-909)*, Tunis, Institut National du Patrimoine.
- Bulliet, Richard (1979): *Conversion to Islam in the medieval Period. An essay in Quantitative History*, Cambridge, Harvard University Press.
- Conant, Jonathan (2012): *Staying Roman: Conquest and Identity in Africa and the Mediterranean*, 439-700, Cambridge Studies in Medieval Life and Thought: Fourth Series, Cambridge, Cambridge University Press.
- Conant, Jonathan (2015): "Anxieties of Violence: Christians and Muslims in Conflict in Aghlabid North Africa and the Central Mediterranean", *Al-Masaq*, 27-1, 7-23.
- Cortés, Julio (2002): *El Corán*, Barcelona, (8^a ed.) Herder.
- Courtois, Christian (1945): "Grégoire VII et l'Afrique du Nord. Remarques sur les communautés chrétiennes d'Afrique au XI^e siècle", *Revue Historique*, 195 (fasc. 3), 193-226.
- De Epalza, Mikel (1993): "Notes de sociologie religieuse médiévale: La disparition du christianisme au Maghreb et à al-Andalus", en *Mélanges offerts à Mohamed Talbi*, Tunis, Faculté de Lettres de La Manouba, vol. II, 69-79.
- Dozy, Reinhart Pieter (1820-1883): *Supplément aux dictionnaires arabes*, 2 vol., Beyrouth, Librairie du Liban.
- Ducène, Jean-Charles y Prevost Virginie (2003): *Dictionnaire géographique de l'Afrique médiévale*, Paris, Éditions de la Sorbonne.
- Dye, Guillaume y Kropp, Manfred (2011): "Le nom de Jésus (‘Isà) dans le Coran, et quelques autres noms bibliques: remarques sur l'onomastique coranique", en G. Dye y F. Nobilio, *Figures bibliques en islam*, Bruxelles, éd. EME, Bruxelles, 171-198.
- Dye, Guillaume, (2012): "Lieux saints communs, partagés ou confisqués: aux sources de quelques péricopes coraniques (Q 19: 16-33)" en Isabelle Depret & Guillaume Dye, *Partage du sacré: transferts, dévotions mixtes, rivalités interconfessionnelles*, Bruxelles-Fernelmont, EME, 55-121.
- Felipe, Helena de (1995): "Bereberes en diccionarios biográficos norteafricanos y andalusíes", en C. Vázquez y M. Á. Manzano, *Actas del XVI Congreso UEAI*, Madrid, AEAI, 185-189.
- Felipe, Helena de (2018): "The Butr and North African Ibādīsm: Praise and Criticism of the Berbers", en C. Alillet, *L'Ibadisme dans les sociétés de l'Islam médiéval: Modèles et interactions*, Studies in the History and Cultures of the Middle East, Berlín, De Gruyter, 88-112.
- Fenwick, Corisande (2020): *Early Islamic North Africa. A New Perspective*, Londres/Nueva York, Bloomsbury Academic.
- Fierro, Maribel (2003): "Las genealogías de 'Abd al-Mu'min, primer califa almohade", *Al-Qantara* XXIV, 1, 77-107.
- Goldziher, Ignaz (1971): *Muslim Studies*, Albany, University Pressy.
- González Ferrín, Emilio (2002): *La palabra descendida*, Oviedo, Nobel.
- Handley, Mark (2004): "Disputing the End of Africa Christianity", en A. Merrills, *Vandals, Romans and Berbers: new perspectives on late antique North Africa*, London, Routledge, 291-310.
- Hassen, Mohamed (2003): *al-Ŷugrāfiyā al-Tārijīyya li-Ifrīqiya min al-qarn al-awwal ilà al-qarn al-tāsi` (H.) / al-qarn al-sābi` al-jāmīs aśar (M.) Fuṣūl min Tārij al-Mawāqi` wa-l-Masālik wa-l-Maŷalāt*, Tarābulus, Dār al-Kitāb al-Ŷādīd al-Muttaḥida.
- Hentati, Nejmeddine (2014): "Les juristes malikites en Occident musulman entre soumission et révolte (II^e-IX^e/VIII^e-XV^e siècle)", *Islamic Law and Society*, 4, vol. 21, 366-387.
- Kueny, Kathryn (2001): *The Rhetoric of Sobriety: wine in early islam*, Albany, State University of New York Press.
- Landau-Tasseron, Ella (1997): "Unearthing a pre-Islamic Arabian Prophet", *Jerusalem Studies in Arabic Islam*, 21, 42-61.
- Laroui, Abdallah (1994): *Historia del Magreb: desde los orígenes hasta el despertar magrebí. Un ensayo interpretativo*, Madrid, Mapfre.
- Lewicki, Tadeusz (1971): "The Ibādites in Arabia and Africa: Part II. The Ibādites in North Africa and the Sudan", *Cahiers d'Histoire Mondiale. Journal of World History*, 1, 83-130.
- Mansouri, Mohamed Tahar (2003): "Les 'Ulamā' en rupture avec le pouvoir en Ifrīqiya d'après le Kitāb al-Miḥān", en *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Age*, tome 115, 1, 565-580.
- Marín, Manuela (1988): "Nómina de sabios de al-Andalus (93-350/711-961)", en M. Marín, *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus*, I, Madrid, CSIC, Departamento Estudios Árabes, 23-182.
- Marín, Manuela (2003): "En los márgenes de la ley: el consumo de alcohol en al-Ándalus", en C. de la Puente, *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus*, XIII, Madrid, CSIC, 271-328.
- Marston Speight, R. (1978): "The Place of the Christians in Ninth Century North Africa, According to Muslim Sources", *Islamochristiana*, 4, 47-65.

- Martos, Juan (2002): *Historiografía andalusí. Manual de fuentes árabes para la historia de Al-Andalus*, Madrid, Universidad de Extremadura, Sociedad Española de Estudios Medievales.
- Modéran, Yves (2003): *Les Maures et l'Afrique romaine, IV^e–VII^e*, ed. Bibliothèque des Ecoles Françaises d'Athènes et de Rome, Rome, Publications de l'École française de Rome.
- Norwich, John Julius (2024): *Bizancio. Los primeros siglos*, Barcelona-Madrid, Ático.
- Pellat, Charles: "Abū l-'Arab", *El²*, I, Leiden, Brill, 1977-2007, 109.
- Piñero, Antonio (2022): *Los libros del Nuevo Testamento*, Madrid, Ed. Trotta, (2^a ed.).
- Prevost, Virginie (2007): "Les dernières communautés chrétiennes autochtones d'Afrique du Nord", *Revue de l'histoire des religions*, 4, 461-483.
- Prevost, Virginie (2008): *L'aventure ibādite dans le Sud tunisien. Effervescence d'une région méconnue*, Helsinki, Academia Scientiarum Fennica.
- Reynolds, Gabriel Said, (2013): "The Quran and the apostles of Jesus", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 76, 2, 209-227.
- Robinson, Neal (2001-2006): "Jesus", en J. Dammen McAuliffe, *Encyclopaedia of the Qur'an*, Leiden-Boston, Brill, 3, 7-21.
- Rodríguez Mediano, Fernando (1997): "El género biográfico árabe: apuntes teóricos", en M.ª L. Ávila, *Biografías y género biográfico en el occidente islámico. Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus*, VIII, Madrid, CSIC, 17-33.
- Rouighi, Ramzi (2019): *Inventing the Berbers. History and ideology in the Maghrib*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press.
- Segovia, Carlos A. (2019): *The Quranic Jesus. A new interpretation*, vol. 5 series Judaism, Christianity and Islam, Berlin-Boston, De Gruyter.
- Talbi, Mohamed (1966): *L'Émirat Aghlabide 184-296 800/909 Histoire politique*, Tunis, Faculté de Lettres.
- Valérian, Dominique (2011): "La Permanence du christianisme au Maghreb: l'apport problématique des sources latines", en D. Valérian, *Islamisation et arabisation de l'Occident musulman médiéval (VII^e-XII^e siècle)*, Bibliothèque historique des pays d'Islam, volume II, Paris, Publications de la Sorbonne, 131-149.
- Valérian, Dominique (études réunies par) (2021): *Les berbères entre Maghreb et Mashreq (VII^e-XV^e siècle)*, Madrid, Casa de Velázquez.
- Zanón, Jesús (1988): "Diccionarios biográficos y topografía", en M.ª L., Ávila, *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus*, II, Granada, CSIC, Escuela de Estudios Árabes, 329-342.