

EL PAPEL DEL ISLAM EN LA ASIMILACIÓN E IRRADIACIÓN DE LA CULTURA CLÁSICA: AL-ANDALUS, LA CASA DE LA SABIDURÍA DE BAGDAD Y LA ESCUELA DE TRADUCTORES DE TOLEDO.

RESUMEN

La conquista musulmana de Hispania y el norte de África fomentó la interacción cultural entre sociedades helenizadas y romanizadas, influyendo en la arquitectura, artes, filosofía y ciencia. Al-Andalus y la Casa de la Sabiduría de Bagdad fueron centros de conocimiento, mientras que la Escuela de Traductores de Toledo unió a sabios judíos, cristianos y musulmanes.

PALABRAS CLAVE

Islam, Cultura clásica, Al-Andalus, Casa de la Sabiduría, Escuela de Traductores de Toledo.

ABSTRACT

The Muslim conquest of Hispania and North Africa encouraged cultural interaction with Hellenized and Romanized societies, influencing architecture, arts, philosophy, and science. Al-Andalus and the House of Wisdom in Baghdad became centers of knowledge, while the Toledo School of Translators united Jewish, Christian, and Muslim scholars in translating numerous ancient texts.

KEYWORDS

Islam, Classical culture, Al-Andalus, House of Wisdom, Toledo School of Translators.

Javier Verdugo Santos¹

EL PAPEL DEL ISLAM Y LA CULTURA CLÁSICA

Como afirma Arce (2008, 99) el período comprendido entre los siglos III y VIII fue crucial para el mundo oriental mediterráneo, marcando la transición del mundo romano tardo antiguo a la cultura árabe-islámica. Durante esta época, se produjo una fusión e intercambio de diversas influencias culturales, principalmente la romano-bizantina y la parto-sasánida, sobre el sustrato árabe.

Los hallazgos arqueológicos revelan cómo las tipologías edilicias evolucionaron para adaptarse a las nuevas necesidades culturales. Un ejemplo notable de esta transformación se observa en los complejos balnearios del período omeya en la región jordana (Arce, 2009, 152-153). En cuyas zonas urbanas, los baños formaban parte de estructuras áulicas construidas en ciudades con una población mayoritariamente cristiana y fuertemente helenizada/romanizada. Estos edificios cumplían una función principalmente propagandística, sirviendo como una forma efectiva y simbólica de control político del

¹ Doctor en Arqueología. Arqueólogo Conservador de Patrimonio. Miembro de ICOMOS-España.

califato omeya. Por otro lado, en la estepa que limita con el desierto sirio, conocida como la Badiya, donde habitaba una población tribal seminómada, las estructuras balnearias tenían un propósito diferente. Estos baños servían como escenario para la política clientelar del Califato, que buscaba obtener apoyo militar y político de esta población frente a la hostilidad de la población cristiana

hacia el nuevo poder musulmán. Los omeyas dieron un nuevo valor social a los baños, acercándose más al concepto romano de estos espacios (Arce, 2011,191). Esto contrastaba con el uso predominantemente privado de los baños Hasmoneo-Herodianos o Nabateos. Esta nueva concepción influyó en el diseño de las plantas de los baños, que ahora incluían espacios comunes desproporcionadamente grandes -como el *apodyterium* o vestuario- en comparación con las salas de baño propiamente dichas. Estos amplios espacios comunes



Foto 1. Detalle del mosaico del ábside principal del salón de audiencias de Khirbat al-Mafjar, tomado de Arce, 2020: 69, fig.7.

facilitaban la convivencia, reflejando así el nuevo enfoque de sociabilidad de los baños omeyas.

Otra cuestión importante será la transformación del *Limes Arabicus* en la que los romanos habían transformado su defensa mediante acuerdos con tribus árabes como los Ghassanidas dotadas de gran movilidad que serán considerados *foederati* del imperio desde la época de Anastasio I (419-518)². Justiniano, renovarían dicho acuerdo en el 530. Los Ghassanidas se convertirán en élites árabes aliadas, que practicaban el credo monofisita³,

² En la fortaleza de Qasr al-Hallabat fue hallado embutido en su muralla fragmentos de un Edicto del emperador Anastasio I, que ha podido ser replicado y expuesto en el museo del sitio (Arce, 2015, 435-436, Figuras 2 a y b, Figura 4) y cuya ubicación original debió ser Umm al-Jimal (Haurán), a corta distancia de Hallabat. El edicto imperial tiene gran importancia pues regula los cambios introducidos en la defensa del *Limes Orientalis*, que estaba integrado por el *Limes Arabicus*-que discurría del mar

Rojo al Éufrates. Y el *Limes Armenicus* -del Éufrates al mar Negro, en el final de la Tardo-Antigüedad (Arce, 2015, 439).

³ Según Mango (2014,142) existen pocas dudas sobre el hecho de que la controversia monofisita facilitó la conquista por los persas primero y los árabes después, de las provincias bizantinas orientales, debido a la represión que sufrieron por la Iglesia oficial y por el poder político y militar, que destruyó monasterios e iglesias, lo que produjo

contrario al oficial de la iglesia bizantina. Serán constructores de fortalezas, como la de Qasral-Hallabat, que en su origen era un fuerte romano del periodo Severiano (s. II) más tarde transformado en una ciudad: *Quadriburgium* en época tetrárquica (s. IV) y que los *Filarcas* Ghassanidas convertirán en monasterio y palacio en siglo VI y finalmente remodelado como fortaleza omeya en el siglo VIII (Arce, 2015,444). Los omeyas reedificarán y remodelarán la mayoría de las fortalezas de los Ghassanidas imprimiéndoles un sello cultural propio.

Importantes monumentos omeyas están decorados con pavimentos de mosaico, que continúan una tradición cultural del mundo helenístico-romano. Traemos aquí el conjunto palaciego fortificado en el desierto de Qasr Khirbet al-Mafjar en Jericó en el que destaca los pavimentos de mosaico policromado del salón de audiencias (Arce, 2020, 67-69) y el figurativo de león y gacela del mismo ámbito (Williams, 2012). El mosaico guarda gran similitud con otros plenamente cristianos como la iglesia de S. Esteban de Kastron Mefaa (Ummar Rassas) y con la iglesia de la Virgen María de Madaba, entre otros, lo que indicaría la convivencia de estilos decorativos con independencia de los componentes religiosos. El palacio parece, aunque está cuestionado, que fue construido en Walid II (743-744), presenta como gran curiosidad, además de sus pavimentos de mosaicos, unas esculturas de mujeres parcialmente desnudas, que llevan faldas con

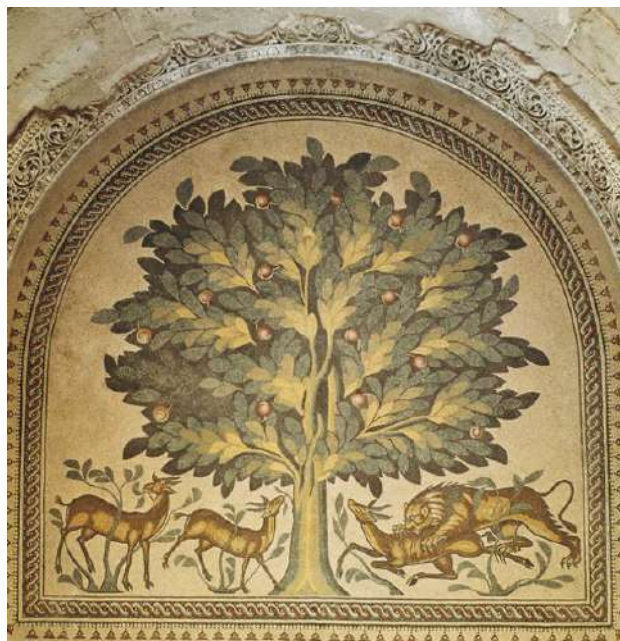


Foto 2. Pavimento de mosaico con un león y una gacela, 724-743 o 743-746. Sala de recepción, Khirbat al-Mafjar, Territorios Palestinos, tomado de Williams (2012).

cinturones y peinados elaborados; algunas llevan joyas de intrincados diseños y llevan cestas. Según Williams (2012) guardan paralelismos con esculturas sasánidas. Representan bailarinas o artistas que evocan los placeres que se disfrutaban en el palacio. También se ha encontrado una figura humana masculina que consideran una representación del califa (Fig.3). Un ejemplo más del sincretismo cultural en el que se mezcla un lenguaje bizantino (romano) y sasánida con el uso del estuco. Lo que demostraría la participación de artesanos de diversas procedencias, incluidos los coptos egipcios. Igualmente encontramos esta amalgama o hibridación de varias corrientes culturales en el

un rechazo hacia el gobierno central considerado como un enemigo prepotente, cuestión que aceleró el colaboracionismo con los invasores.

castillo de Qusayr 'Amra ubicado en el desierto al este de Jordania, construido entre algún momento entre 723 y 743, por Walid ibn Yazid, futuro califa omeya Walid II, y que no poseía una función militar sino un lugar de retiro estival. Del complejo nos ha quedado una sala de audiencias y los restos de un baño de influencia romana. Destacan sus frescos. La bóveda de entrada está decorada con frescos con escenas de caza, consumo de vino y frutas, y mujeres desnudas (Fig.4). Hay animales de Persia, lo que sugiere influencia cultural de esa zona. En la sala de audiencia se encuentra el fresco de los “seis reyes”, entre los que se ha identificado al rey hispano Rodrigo, el emperador bizantino, el sha sasánida de Persia y el Negus de Etiopía, que respondería a una afirmación del poder omeya, con la palabra griega *Niké* (victoria) escrita en ellos. El *apodyterium* de las termas o *balneum* está decorado por frescos de animales. En el *tepidarium*, escenas de plantas y animales, entremezclados con figuras femeninas desnudas. En la cúpula del *caldarium* hay una representación de los cielos con el zodiaco con 35 constelaciones identificadas.

La asimilación cultural que hemos visto en algunos ejemplos arquitectónicos del primer periodo islámico se producirá también en el ámbito científico. Durante los siglos IX al XI se produce en el mundo islámico la absorción de obras filosóficas y científicas del mundo griego e iranio, fruto de la convivencia e intercambio con las poblaciones conquistadas, mayoritariamente de habla griega, que pertenecían a lo *oikoumene* greco-romana desde los tiempos de Alejandro y Augusto y desarrollaban una importante ciencia práctica y



Foto 3. Izquierda: Estatua de una mujer, de Khirbat al-Mafjar, Jordania, mediados del siglo VIII d. C. Museo Rockefeller, Jerusalén, tomado de Williams, 2012, M. Hattstein y P. Delius, *Islam: Art and Architecture*, 83. Derecha: Califa de pie en el portal de entrada de los baños de Khirbat al-Mafjar, Territorios Palestinos. Yeso moldeado alrededor de ladrillos, 724-743 o 743-746 © Museo Rockefeller, Jerusalén.

una sólida filosofía. Los árabes conquistadores recibieron el préstamo cultural de estas sociedades avanzadas.

Fig. 4. Izquierda: Qusayr 'Amra, complejo termal © Dominio público. Derecha: Fresco con figura femenina © Dominio público.

El resultado de esta asimilación por las élites conquistadoras debió verse facilitada por la colaboración en tareas de administración y en actividades económicas de las élites conquistadas. Fruto de esta simbiosis fue la fundación de bibliotecas en Bagdad, la llamada “Casa de la Sabiduría” y en Basora, en el siglo IX, en El Cairo y en Córdoba en el siglo X, y todavía en el XI en las cortes provinciales, desde los taifas andalusíes hasta los samaníes y gaznovíes del extremo oriental, mostraron una importante actividad cultural. El resultado de



Foto 4. Izquierda: Qusayr 'Amra, complejo termal © Dominio público. Derecha: Fresco con figura femenina © Dominio público.

todo ello fue la asimilación por los filósofos musulmanes de la obra de Aristóteles y de los neoplatónicos. Asimismo, los tratados griegos de ciencias naturales, astronomía, matemáticas o medicina habían sido difundidos en el Oriente musulmán por los cristianos nestorianos establecidos en Siria o Mesopotamia. Ya desde tiempos sasánidas se había impartido enseñanza de medicina por los nestorianos en la escuela de Jundishapur al suroeste de Irán. Por otro lado, los observatorios astronómicos de Bagdad continuaron la labor de los científicos persas y de la India, de donde los musulmanes aprendieron el uso del cero y las cifras numéricas o arábigas. Incluso en la arquitectura vemos como los préstamos son evidentes, y así la gran mezquita de Damasco, cuyo modelo se fue imponiendo por todo el Islam, se regía por la del templo del dios sirio Haddad, el Júpiter romano y el de S. Juan Bautista. Incluso la mezquita adopta como modelo los elementos propios de la basílica cristiana siria con un atrio; naves paralelas y una nave central a modo de crucero, que quedaba cubierto con una cúpula. El minarete también parece tomar su referente

de los campanarios sirios, y el *iwan* -pórtico rectangular cubierto por una bóveda- se inspira en la tradición irania y en los palacios sasánidas de Tesifón. Existe pues una constante en la civilización musulmana: la asimilación de formas y modelos en todos los ámbitos de las culturas de los pueblos que conquistaban. Ello ocurre también con la ciencia y la filosofía. El Islam es desde el principio una superestructura racial, tribal y militar que se extiende sobre la estructura social, económica y cultural de los pueblos conquistados. La ciencia y la filosofía de esos pueblos siguen siendo cultivadas por ellos tras la irrupción del Islam, y asistimos a la asimilación de las comunidades y también de su cultura. Así ocurre con la filosofía de origen griego o la reflexión ética de raíz irania que continúan siendo cultivadas por estos. Sin embargo, si hay un día después musulmán. Pues desde el momento en que los que cultivan la filosofía son musulmanes, ya por que fuesen árabes invasores o población sojuzgada convertida, se plantea el conflicto entre razón y fe. Los intentos pues de conciliar la fe con el legado científico o filosófico helenístico no

fueron muy satisfactorios en la época de los abasidas. La anécdota que nos refiere Canfora (1998, 90-92) sobre la definitiva destrucción de la Biblioteca de Alejandría es esclarecedora al respecto. Corría el año 640 cuando los sabios de la ciudad pidieron al emir Amar que no se dañara la biblioteca ni su contenido. Amar consultó a Damasco, siendo la respuesta de Umar el califa la siguiente:

Por lo que se refiere a los libros a los que has hecho referencia he aquí la respuesta: si su contenido está de acuerdo con el libro de Alá, podemos despreciarlos puesto que, en tal caso, el libro de Alá es más que suficiente. Si, en cambio, contienen cosa deforme con respecto al libro de Alá no hay necesidad de conservarlos. Procede y destrúyelos.

Los libros fueron utilizados para calentar los 4.000 baños de la ciudad durante seis meses. Sólo se salvaron los libros de Aristóteles.

La historia de los filósofos musulmanes muestra con claridad las dificultades de conciliación entre religión y filosofía y aunque buscaron la construcción de un sistema con medios racionales, nunca se pudo integrar o coordinar con la fe revelada y, al cabo, la filosofía permaneció como un elemento extraño, poco influyente y minoritario en el seno de la cultura islámica, e incluso fue condenada por los ortodoxos rigoristas aunque ya el más antiguo de aquellos filósofos, al-Kindi había expresado el principio de que nada

derivado de la reflexión filosófica podía ser contradictorio u opuesto a la fe. A pesar de tantas limitaciones, sus cultivadores son hoy conocidos por la profundidad de su pensamiento y por la influencia que ejercieron en algunos aspectos del renacimiento filosófico europeo, posterior en varios siglos. El punto de partida era el neoplatonismo de la Antigüedad tardía, al que se añadieron posteriormente los comentarios y reflexiones sobre la obra de Aristóteles.

Desde comienzos del siglo IX a mediados del XI, los principales autores trabajan en Oriente Medio. El persa al-Razi entendía la realidad a partir de cinco principios eternos (demiurgo, alma universal, materia, espacio y tiempo), introduciendo elementos maniqueos y otros relativos a la eternidad del mundo que no eran compatibles con el Islam: en él se hallan los grandes temas que preocuparon a aquellos filósofos, tales como la condición creada o eterna del universo o la suerte del ser personal más allá de esta vida. La metafísica de al-Farabi (872-980)⁴ pretendía combinar neoplatonismo y esoterismo *sí* desarrollando la teoría de las diez inteligencias que emanan una a partir de otra desde el principio o Ser Supremo; la última, inteligencia activa, única accesible a los hombres es, sin embargo, suficiente para permitirles el conocimiento del ser y su participación en él. Al Farabi tocó también cuestiones éticas y sociales, con criterio

⁴ La clausura, por orden de Justiniano I en 529 de las escuelas filosóficas paganas de Atenas, significó el final de la Academia de Platón y la dispersión de la filosofía griega a otras ciudades. Los filósofos griegos. platónicos se

refugiaron en Alejandría, Harrán y Antioquía (Siria) antes de expandirse por Bagdad. Al-Farabi se relacionó con algunos de estos traductores, como Yuhanna (Johannes) ben Hyla.

platónico, en su obra: *La ciudad perfecta*. En opinión de Zeraoui (2020:1-26):

Al Farabi reintrodujo en el pensamiento islámico del siglo X, la filosofía de Platón y Aristóteles, demostrando que era la única apta para explicar el desafío de las religiones reveladas al pensamiento filosófico. Se puede decir que la filosofía de al-Farabi parece ser el resultado de una reflexión realizada a partir de la filosofía griega, que tiene la intención de ser aplicada a la realidad vivida. Su pensamiento se nos muestra como un intento de introducir una consideración racional de la realidad en una sociedad estrictamente religiosa como la musulmana.

Al-Farabi no solamente logró introducir a la filosofía griega en el mundo islámico, sino que integró el pensamiento político a la sociedad musulmana. Trata de lograr una síntesis entre la profecía y la reflexión filosófica.

En el primer tercio del siglo XI, Miskawayh en el campo de la ética y, sobre todo, Ibn Sina (Avicena, m. 1037) en el de la metafísica y la teoría política, llevaron la falsafa⁵ a su culminación pues el rechazo religioso y político, encabezado por autores ilustres como al-Gazali, impidió ir más allá. Con la excepción del iraní al-Suhrawardí (m. 1191), la filosofía sólo encontró nuevos cultivadores de relieve en al-Andalus donde ya había destacado Ibn Masarra (m. 931).

⁵ Palabra griega que se emplea para denominar la filosofía islámica poniendo de relieve su base helénica. Aparecida a lo largo de los siglos VIII y IX bajo el patrocinio de los califas, ha sido considerada por los sunnitas como extranjera y sospechosa, de tal forma que

En el siglo XII escribieron Ibn Bayya (Avenpace, m. 1138), Ibn Tufayl y, en especial, Ibn Rusd (Averroes, m. 1198) que combinaba sus conocimientos jurídicos y la práctica de la medicina con una capacidad excepcional de reflexión: fue el único filósofo musulmán capaz de asimilar y comentar la obra de Aristóteles, rompiendo con siglos de neoplatonismo; por eso tendría tanta influencia en los medios intelectuales europeos de la segunda mitad del siglo XIII.

Los conocimientos sobre ciencias y técnicas no tropezaron con aquellas resistencias. Por el contrario, sus cultivadores musulmanes demostraron un ingenio excelente a la hora de transmitir saberes de la Antigüedad o de otras civilizaciones y de conseguir nuevos descubrimientos en diversos campos. En este aspecto, más que, en otros, la cultura clásica musulmana fue un eslabón imprescindible en la cadena histórica del conocimiento. Difundieron el uso del cero, de origen indio y de los guarismos, que los europeos no aceptarían plenamente hasta el siglo XI y también progresaron en materias de álgebra.

Hay que relacionar esto con la curiosidad y capacidad descriptiva de sus viajeros y geógrafos desde el siglo IX al XI, aunque todavía en la primera mitad del XIV se halla la figura extraordinaria de Ibn Batuta: el espacio islámico, en contacto con tantas tierras, mares y culturas, y la importancia de las relaciones

salvo en Irán, no ha sido objeto de enseñanza hasta el siglo XX, lo que no impidió que a través de los mutazilíes aportase conceptos aristotélicos y una parte de la lógica griega a la teología musulmana.

comerciales contribuyen a explicar la obra de geógrafos como Ibn Jordadbeh o Qudama ben Ga'far, y de viajeros como el autor de la *Relación de China y de la India* (año 851) o como Ibn

Fadlan, que escribe en el 921 su relato del viaje al país de los búlgaros del Volga. Posteriormente, autores como Ibn Rustah, Mas'udi, Ya'qubi, Ibn Hauqal o al-Muqaddasi, entre otros, combinan descripciones de tierras y de sociedades con datos precisos para la historia de su tiempo. Es una decepción que el Islam clásico no haya conocido un desarrollo historiográfico; al fomentar su religión, tal vez más que otras de la época, un estado general de desdén hacia el valor creativo del tiempo, y ofrecer por otros medios guías morales o sociales. Tenemos una excepción, la obra de Rashīd al-Dīn Faḍl Allāh al-Hamadānī (1247-1318). Un judío persa convertido al Islam que fue visir de Ghazan Khan, un mongol musulmán llamando, Casanus en Occidente, que gobernó el likanato del Irán moderno. Ghazan encargó a al-Hamadānī una historia de los mongoles el “Compendio de crónicas” *Jāmi' al-Tawārīkh* inicialmente era una historia de los mongoles y su dinastía, pero gradualmente se expandió para incluir toda la historia desde los tiempos de Adán hasta los de Rashid al-Din. Rashid fue asistido por Bolad, un noble mongol que fue el



Foto 5. *Jāmi' al-Tawārīkh*. A la izquierda, el príncipe Hulagu Hhan con su esposa cristiana nestoriana Khatun © Dominio público. A la derecha, representación del Arca de Noé © Dominio público.



emisario del Gran Khan en la corte de Ilkhanid. Fue escrito entre 1307-1316.

Abul Qasim Ubaid' Allah ibn Khordadbeh (820-912) un geógrafo persa, autor del libro más antiguo conservado en árabe sobre geografía administrativa. Fue director de correo y de inteligencia de la provincia de Jibal en Irán, bajo el califa abasí al-Mutamid (869-885). Sobre el 870 Ibn Khordadbeh escribió la obra *Kitab al-w'al Masalik-Mamalik* (*el libro de las rutas y reinos*). El libro describe las rutas comerciales y los pueblos de la civilización islámica. Esta es una de las únicas fuentes que citan a los Radhanitas, los comerciantes judíos. El libro utiliza en gran medida términos administrativos persas, esto le da un peso considerable a la historia preislámica de Irán, usando el sistema nativo iraní de la división cosmológica del mundo. Estas reflejan “la existencia de fuentes iraníes en el núcleo de la obra” (Bacharach,

2005: 359-360). Para los musulmanes, la historia ni es cauce de reflexión filosófica ni tampoco vehículo para el ejemplo moral; -no fueron capaces de producir un



Foto 6. Kitāb al-Masālik wa-l-Mamālik. Detalles de su contenido © Dominio público.

Tucídides-, quedando reducida al relato de conquistas, acontecimientos dinásticos, anales palatinos o urbanos, y al género, tan peculiar, de los diccionarios biográficos. La ignorancia del pasado preislámico ⁶ hace que rara vez se consideren los modelos historiográficos de culturas anteriores, al contrario de lo que ocurría en el mundo cristiano de aquella época: En este aspecto, como en el filosófico, la divergencia cultural entre ambos mundos aumentaría con el paso del tiempo. También esto se puede hacer extensible a la literatura, ni la *Iliada* ni la *Odisea* llamaron la atención a los musulmanes más que de un modo incidental (Vernet, 1992:174). El Islam asimiló la historia de Alejandro, el Sikandar persa, que fue elaborada con distintos nombres el Dhulkarnein, el Buscador del Mundo, el de los Dos Cuernos, y dio pie a hazañas fabulosas. En época islámica se difundió muy ampliamente, atribuyéndosele actos que habría sin duda rechazado, destruyendo templos paganos y

esparciendo los fuegos sagrados de Zoroastro en nombre de Alá. Rescata Egipto de los zang y derrota al rey persa Dara, quien le lega su hija Roshanak. Incluso su deseo de conocer a una amazona se halla en la historia de la conquista de la China, cuyo rey le regalo el Jinete Propicio, que resultó ser una mujer de gran belleza (Renault, 1995:16).

Se traducen al árabe numerosas obras científicas griegas como el *De materia médica* del siglo I, obra de Pedanio Dioscórides. Los abasidas en su capital Bagdad, hacen que coptos y sirios les traduzcan obras importantes de la filosofía griega. Con las ideas aristotélicas y platónicas pueden interpretar el Corán, o comentar la filosofía sin excluir el libro santo. Ya Mahoma había dicho:

Al que busca conocimiento, Dios le muestra el camino al Paraíso. Estudiar es un acto de piedad. La tinta del sabio es más santa que la sangre de los mártires.

⁶ En diversos estudios se ha puesto en duda el rechazo o desinterés del Islam frente al pasado preislámico y en particular a la representación figurada y al paganismo de

la época anterior, véase Webb, 2014 y Greenhalgh, 2009, 2012.

El profeta además muestra continuamente su amargura por no conocer lo que sabían “los pueblos de la Escritura”, cristianos y judíos. El mismo Avicena reconoce que tuvo que leer la *Metafísica* de Aristóteles más de cuarenta veces hasta entenderla. Avicena, a pesar de las persecuciones que sufrió, y gracias a su reputación como médico y a llegar a ocupar cargos políticos importantes, nos ha dejado una importante obra, como su *Canon* o tratado de medicina. También el compendio del saber de la Antigüedad, el *Almagesto* de Claudio Tolomeo (siglo II) su nombre griego: *Megiste sintaxis - grandísimo compendio*- que con la adhesión del artículo árabe: Al, da su nombre en Occidente: *Al-Magesto*. Fue traducido del griego al latín hacia 1160 en Sicilia, y Gerardo de Cremona lo traduce del árabe al latín en Toledo en 1175, esta última desplazo a la traducción directa de 1160. El *Al-Magesto* influyó en la ciencia árabe produciendo el tratado de Al-Fargavi (primera mitad del siglo IX) y el de Al-Battani (segunda mitad del siglo IX) el primero fue traducido al latín por Juan de Sevilla en 1134 y dentro de la

primera mitad del siglo XII por Platón de Tivoli. En materia astronómica, la importancia del observatorio de Bagdad del califa al-Mamun (813-833) produce una importante obra científica como *La rectificación* de Yabir Ibn Aflah, que fue traducido por Gerardo de Cremona en 1187. La transmisión de la ciencia greco-árabe a Occidente se produce entre los siglos X al XIII, por dos vías: Hispania e Italia. En los siglos X al XII, tenemos el testimonio de la presencia del monje Gerberto (940-945-1003) luego papa Silvestre II⁷ en el monasterio de Ripoll, punto de contacto de la cultura hispanogoda de tradición isidoriana y la cultura árabe. Sus escritos dan a conocer en Europa el ábaco también conocido como Ápices de Boecio y el astrolabio, instrumento esencial para estudiar los movimientos de los planetas y predecir horóscopos. Otro foco de irradiación es la escuela de Salerno, fundada según la tradición por cuatro maestros: un griego, un latino, un hebreo y un árabe, traduce obras de la medicina greco-árabe. En el siglo XI, el médico de Cartago, Constantino el Africano –probablemente

⁷ El benedictino Gerberto d'Aurillac, fue el primer francés elegido papa. Su amistad con Otón I (926-973) le sirvió para su elección. Ferviente defensor del imperio y de la *renovatio*, toma el nombre de Silvestre para enfatizar su colaboración con el Imperio, como el primer Silvestre (314-335), que según la tradición había bautizado a Constantino y recibido de aquél la famosa donación, en realidad una falsificación de los siglos VIII-IX. Hombre de gran cultura, tenemos testimonios de su presencia en el monasterio de Ripoll, punto de contacto de la cultura hispanogoda de tradición isidoriana y de la cultura árabe. Se le atribuyen muchos inventos como la introducción del astrolabio, relojes de agua o ábacos, por sus contactos con la ciencia hispanomusulmana. Se decía que había estado en Córdoba en su juventud. También se le tilda de esotérico, que busca el conocimiento a través de la cábala, el sufismo o la astrología. Su gran saber científico y su gran cultura lo hacen sospechoso de satánico ante sus

contemporáneos, que lo acusan de tener un pacto con el Maligno y de vivir en pecado con un diablo femenino. El 7 de mayo de 1999, Juan Pablo II, ante el nuevo Milenio decía de Silvestre: “El monje Gerberto, hombre notable, brilló singularmente en su siglo. La amplitud de sus conocimientos, sus cualidades pedagógicas, su erudición sin par, su rectitud moral y su sentido espiritual lo convirtieron en un auténtico maestro. Los Emperadores y los Papas recurrieron a él. Gerberto, humanista sabio y filósofo erudito, verdadero promotor de la cultura, puso su inteligencia al servicio del hombre. Formó su mente y su corazón, buscando siempre la verdad, mediante la lectura de obras profanas y la meditación de la Escritura. Todo le interesaba; si ignoraba, aprendía; si sabía, transmitía”. Mil años después se reivindicó su memoria Verdugo, 2022: 45-46, nota 13).

cristiano dimmí-traslada a Salerno una parte de su biblioteca de manuscritos médicos árabes. Hacia 1115, Pedro Alfonso, judío de Huesca, bajo la protección de Alfonso el Batallador hace traducciones. A partir del siglo XII, en 1110



Foto 7. Izquierda: pagina del *Al-Magesto*, ed.1397, manuscrito árabe de *The Bodleian Library*, Oxford, roll. 332, 39. © Wikimedia Commons. Derecha: *Megiste syntaxis. Grandisimo compendio* de Claudio Ptolomeo, traducción del árabe de Gerardo de Cremona (1175 ed. 1213), BnF, manuscrito en latín 16.200, fol.6 © Cortesía de la BnF.

Savasorda, judío de Barcelona, traduce al hebreo escritos astronómicos árabes que Platón de Tívoli transcribe inmediatamente al latín. Antes de la reconquista de Toledo (1162) entre 1126 y 1152 el obispo Raimundo patrocina la labor de un grupo de sabios entre los que destaca Gerardo de Cremona, quien traduce del árabe las obras de científicos griegos como Arquímedes, Apolonio, Tolomeo y Aristóteles, y de científicos árabes como Avicena, Razés y al-Farabi. Tras la incorporación de Sicilia y Toledo a los reinos cristianos de Federico II Hohenstaufen (1194-1250) y de Alfonso X el Sabio (1250-1284) respectivamente, se intensifican los esfuerzos por sistematizar la traducción completa de las versiones árabes de los manuscritos griegos, especialmente a través de la Escuela de Traductores de Toledo, fundada por el rey sabio, que lidera esta tarea en el Occidente cristiano. Por último, debemos destacar la poca trascendencia para el conocimiento de la cultura musulmana y de la ciencia griega, que tuvieron las cruzadas, siendo

Abelardo de Bath, uno de los pocos traductores occidentales que había estado en Siria y Palestina. (AAVV, 2004, 211-264). A partir del siglo XV las ventajas de la civilización Occidental cristiana con el descubrimiento de América y con la penetración en el Índico con Vasco de Gama y otros navegantes, trajo consigo que la actividad comercial musulmana hacia Europa pasara a un segundo plano, todo ello produjo una decadencia de la cultura y la sociedad que había producido grandes filósofos y científicos. Mientras que Occidente entraba en la Edad Moderna, el Islam se congelaba y se quedaba anclado en el sistema económico de la Baja Edad Media, que habían logrado desarrollar con fuerte dinamismo desde las antiguas provincias más ricas del Imperio romano: África, Egipto, Siria, Sicilia y parte de Hispania.

AL-ANDALUS

La concurrencia no igualitaria en el espacio territorial de al-Andalus de tres religiones: islámica (dominante y hegemónica); cristiana y judía (dominadas y discriminadas), produjo, sin embargo, una situación paradójica que permitió una intercomunicación y sirvió para la producción de ciertos bienes culturales, que fueron utilizados por cada una de las culturas referidas para sí, y su área de influencia. Ello permitió, además, que al-Ándalus fuera, en un periodo corto de su historia, uno de los focos culturales importantes de su época, junto a los de la Europa cristiana y Bizancio.

El territorio de Hispania que invaden y conquistan los musulmanes poseía un potente sistema de ciudades⁸, un aprovechamiento agrícola de gran tradición; un comercio

marítimo secular y una estructura centralizada de gobierno en Toledo, la capital. Además, contaba con una ciencia clásica cultivada, cuyo representante principal era Isidoro de Sevilla. Sus *Etimologías* eran un compendio muy preciso sobre historia y ciencia. De hecho, será utilizada como referencia por los mozárabes ante los invasores. Los musulmanes se aprovechan de todo el potencial de Hispania para sobre dicha base estructurar una potente civilización hispano-musulmana. Incluso no se realiza ninguna distinción tras la conquista como lo prueban los sólidos acuñados entre en el 712 en los que se incluyen la leyenda: *Hic solidus feritus in Spania Anno XCIII o XCI*⁹. Al principio utilizan todos los recursos como los médicos cristianos o traducen al árabe algunas partes de las *Etimologías* y un estudio astrológico el llamado *Libros de las cruces*, que

⁸ Véanse, a este respecto, los trabajos de P. Mateos y M. Alba sobre la transición urbana de Mérida: “De Emérita Augusta a Marida”, en *Anejos del AespA XXIII*, 2000 (143-168); los de E. Cabrera, “Aproximación a la imagen de la Córdoba islámica”, en *Córdoba en la Historia: La Construcción de la Urbe*, Ayuntamiento de Córdoba 1999 (111-129); L. Olmo Enciso, “Ciudad y procesos de transformación social entre los siglos VI y IX: de Recópolis a Racupel”, en *Anejos del AespA XXIII*, 2000 (385-399); P. Marfil, “Córdoba de Teodosio a Abd al-Rahmán III”, en *Anejos del AespA XXIII*, 2000 (117-141); M. Valor y A. Tahiri (Coor.) *Sevilla Almohade*. Sevilla Rabat 1999; C. Abderrahmann y M. López, *El enigma del agua en Al-Andalus*, Lunwerg 1994; B. Pavón, *Tratado de Arquitectura hispanomusulmana*. C.S.I.C 1990 y A. Jiménez, *La puerta de Sevilla de Carmona*, Junta de Andalucía 1989.

⁹ Siguiendo el estudio realizado por Manzano Moreno (2006, 57-59) en el año 93 de la Hégira, que comenzó el 18 de octubre del 711 y terminó el 6 de octubre del 712, los conquistadores imponen un modelo de moneda radicalmente distinto al visigodo. Precisamente de Rodrigo, se tiene constancia de un Tremís de oro acuñado en Egítania (Idanha a Vela. Portugal), poco antes de la derrota en cuyo anverso se dice: *In Dei nomine Rudericus Rex* y en reverso: *Egitania. Pius*, con un busto muy

esquemático y una cruz sobre gradas en el reverso. El valor de los *tremisses* visigodos era 1/3 de sólido de época tardorromana. Por el contrario, las monedas de los conquistadores tienen un valor mucho mayor ya que son imitaciones de los sólidos acuñados por los bizantinos en el Norte de África, cuya provincia es conquistada por los musulmanes. Precisamente *Spania*, pertenecerá a dicha provincia musulmana bajo la jurisdicción de un gobernador. Un valor monetario así no había circulado en la península desde el Bajo Imperio, y suponen una mejora económica y un sentido semiótico dirigido a manifestar su intención de conquista y no de una mera razía. En el anverso de estas monedas se representa el Lucero de Poniente, que alude a la conquista del extremo más occidental del mundo conocido. Alrededor de la estrella se lee una inscripción latina que proclama la nueva fé religiosa, que se contrapone al dogma trinitario católico: *Non Deus nisi Deus*. En el reverso el nombre de la ceca: *Hic solidus feritus in Spania Anno XCIII (o XCI)*. Solo a partir del 724-725, se cambiará la moneda por dirhans de plata. No obstante, todas las acuñaciones musulmanas de España continuaron el patrón bizantino y sasánida, sin encontrar un modelo propio hasta el periodo almohade y sobre todo en el nazarita del siglo XV (Peña Martín y Vega Martín, 2004, 91-97).

fue traducido al árabe por Dabbi en el VIII y después será de nuevo vertido al latín y al castellano por la Escuela de Traductores de Alfonso X. A partir del emirato de Abderramán II (852) comienza a llegar el conocimiento científico procedente de Oriente, como sin duda habría llegado igualmente si el Imperio bizantino hubiese mantenido el Oriente y Norte de África. Los árabes no hacen nada nuevo, sólo actualizan y aseguran las vías tradicionales de comunicación entre el Norte de África y la Península y naturalmente, como consecuencia del desarrollo de dicha vía los nuevos sistemas de cultivos de Oriente son introducidos junto con nuevas especies. Sin embargo, si debemos destacar la situación geopolítica, que se produce por vez primera en la Península Ibérica. Al-Andalus es un contrapoder al Imperio de Occidente, a Bizancio y al califato de Bagdad. Ello junto con el desarrollo económico de gran parte de Hispania y del Norte de África, le permitió ejercer desde Córdoba un importante papel en el concierto de las naciones de su época. Especialmente el de servir de puente científico entre el Oriente y el Occidente de Europa.

A través de al-Ándalus, Europa Occidental pudo conocer las aportaciones de Averroes y Avicena mediante su traducción al latín. Durante el califato de Córdoba (755-1031) la ciencia andalusí tiene un importante desarrollo especialmente en astronomía y medicina. Entre los científicos destacan Ibn Walid, miembro de una importante familia cordobesa, que llegó a ocupar el puesto de visir y que escribió un tratado de medicina basado en la dieta alimenticia: *Tratado de las medicinas simples*.

También Ibn al-Bagunis, Azarquiel y Sa'id, el primero de ellos cultivaba la aritmética, la geometría y la lógica. Se dedicó a enseñar partiendo de los tratados de Galeno y otros sabios de la Antigüedad. Azarquiel, astrónomo, perfecciona el astrolabio y redacta las llamadas *Tablas Toledanas*. Fue fundamental hasta la aparición de Copérnico y Sa'id de Toledo (1070) autor del *Libro de las generaciones de las naciones*. Del análisis de esta obra concluye Vernet (1992,179) que las escuelas científicas creadas bajo el califato, después de asimilar la ciencia griega representada por el *Al-Magesto* de Tolomeo y la *Materia médica* de Diocórides, por el astrónomo Maslama de Madrid y el médico Abu qasim al-Zahrawi, el Abulcvasis de los latinos, continuaron vivas en distintas partes de la Península. Tenemos los primeros testimonios de los intercambios culturales en el *Codex Albeladensis*, escrito en 976, en el Monasterio de S.Martín de Albelda, en el que se recogen actas de los Concilios de Toledo, *Liber iudiciorum*, Decretales, escritos diversos y una biografía de Mahoma, y que presenta la particularidad de numeración en árabe. Muchas obras pasaron al Occidente cristiano como el *Lapidario* de Abolays o la *Farmacología* de Ibn Wafid, este último traducido al catalán y algunos cuentos de las *Mil y una noches*, que ya se conocían en la Zaragoza del siglo XI.

Por otro lado, existe una corriente que insiste en la idea de desmitificarla excesiva importancia que se otorga al mundo islámico de Al-Andalus o persa en la transmisión de los autores antiguos a Occidente, cuando en realidad su actividad e influencia siendo importante se limitó a áreas geográficas muy

concretas (Fanjul: 2000,2004). Como afirma Heers (1995, 88-89) Occidente no tuvo que esperar a la caída de Constantinopla para recibir la influencia de la cultura griega a través de los exiliados, pues nunca dejó de existir un vehículo de transmisión entre Bizancio y Occidente, que se remonta a muy antiguo como se aprecia en el arte y la arquitectura. En la propia Roma vemos una renovación producida en los siglos VII y VIII por los artistas griegos huidos de las invasiones musulmanas (Krautheimer, 1981, 115-141). Además, en Occidente la herencia de la Antigüedad clásica no llegó a perderse de manera irrecuperable, permaneciendo viva en las representaciones literarias y artísticas y se asiste incluso a algunos movimientos renovadores que se desarrollan -dentro de la renovación implícita y constante de la civilización Occidental- con carácter previo a la eclosión del Renacimiento. De esos movimientos renovadores destacan el renacimiento Carolingio en el que se intensifica la copia de textos antiguos con los que generaron su *Monumenta Germaniae Historica*. Los monasterios jugarán un papel fundamental como foco de cultura especialmente durante este periodo. Posteriormente irán evolucionando y sus bibliotecas junto al *scriptorium* se irán convirtiendo, junto con los existentes en las catedrales, en un vehículo de tutela y difusión de las obras de los autores clásicos. Junto a los manuscritos formalizarán archivos con títulos de propiedad o transferencias, junto con anales donde se recogían acontecimientos históricos que componen hoy día el más importante patrimonio del pasado de Europa.

En Italia se produce un movimiento renovador de ámbito mucho menor: el renacimiento casinensi en torno al monasterio de Montecasino, ligado al movimiento de recuperación del pasado cristiano basado en los modelos paleocristianos lo que trae como consecuencia un interés por los aspectos ideológicos y artísticos del mundo clásico. El programa que se plasma en la construcción de la Abadía supuso un nuevo concepto de *renovatio* de lo antiguo, con reinterpretación de modelos artísticos diferentes. También trajo la recuperación de oficios y técnicas musivarias desaparecidas en Occidente, con la llegada de artífices bizantinos, provenientes de Constantinopla. El renacimiento de Montecasino influyó de gran manera en el Sur de Italia.

Un personaje como Burgundio de Pisa, que residió en Constantinopla entre 1135 y 1140, trajo a su vuelta una serie de traducciones de obras de autores que él mismo realizó: obras de Juan Crisóstomos y Juan Damasceno; libros de medicina de Galeno e Hipócrates; el *De Natura Hominis* de Nemesio o libros de historia natural como las *Geoponicas* de Casio Baso, que contiene una compilación de recomendaciones para la vida agrícola. También ofreció a sus compatriotas pisanos el famoso manuscrito de las *Pandectas* perteneciente a la compilación justiniana, que venía sirviendo desde varias generaciones atrás de jurisprudencia para los contratos mercantiles y de arbitraje de los comerciantes pisanos y de sus asociaciones comerciales. El manuscrito considerado valiosísimo fue custodiado por los magistrados pisanos hasta que fue sustraído por los Médicis

que lo llevaron a la Biblioteca Laurenziana. Burgundio propuso también a Federico Barbarroja un ambicioso programa de traducciones de obras griegas que formarían una especie del saber enciclopédico de la época. Tuvo unos buenos continuadores como Ugo Eteriano, que también vivió en Constantinopla; Ugoccione, profesor de derecho canónico en Bolonia en 1178 y obispo de Ferrara y por último a Rolando Bandinello, canónigo y maestro de teología en Bolonia, que alcanzó la dignidad pontificia con el nombre de Alejandro II (Heers, 1995: 89).

LA ACTITUD DE AL ÁNDALUS HACIA LOS RESTOS ARQUEOLÓGICOS PREISLÁMICOS

El empleo de material romano o visigodo en obras emirales es una continuación de la dinámica anterior¹⁰ y se constata en numerosos edificios singulares como sucede en la mezquita de Córdoba¹¹ (Elices, 2020a,4) en la alcazaba de Mérida (Mateos y Alba 2000,153-164) y en el *sahn* de la mezquita aljama de Ibn Adabas de Sevilla (Cómez, 2012, 79) y en otros muchos edificios, como en la fortaleza de Gormaz

(Almagro 2008, 55-77) donde se utiliza un relieve romano con fin profiláctico junto a otros musulmanes (Valdés 1978-79, 177-187). La mayoría de los materiales son columnas y capiteles y responden a un criterio de *utilitas*. Elices Orcón (2020a: e06) distingue dos etapas en la reutilización de antigüedades en Al-Andalus durante los siglos VIII al X. En un primer momento la reutilización afecta a elementos arquitectónicos decorativos con un valor constructivo y ornamental empleados además de forma masiva en los edificios. Sin embargo, a finales del siglo IX se detecta un cambio. Las antigüedades reutilizadas son piezas singulares como sarcófagos o estatuas que son consideradas “maravillas” y “capaces de evocar una reflexión sobre el pasado”. Una *fetua* de finales del siglo IX ilustra acerca de este cambio y evidencia el control de los omeyas¹² sobre su uso cuyo testimonio más destacado es el conjunto de antigüedades de Madinat al-Zahra. Para Elices (2020b, 6) es probable que en Córdoba se reprodujera el sistema empleado en Egipto, para regular la búsqueda y destino de hallazgos, época de Umar II (717-720), donde nadie podía excavar si permiso de las

¹⁰ En el caso de Hispania el abandono de las áreas forales y sepulcrales supondrá en la tardorromanidad un auge del uso de los *spolia* como la reutilización de columnas y capiteles en iglesias visigodas como la de Sant Miquel de Terrassa, siglo VI (Gemma *et al.* 2017, 194-195); lápidas con inscripciones funerarias en la construcción del *xenodochium* de Mérida en el siglo VI (Mateos y Alba 2000, 149,152, Mateos 1995, 309-316) o la gran basílica cristiana, ligada a un posible conjunto episcopal, realizada con materiales arquitectónicos reutilizados en la calle Mármoles de Sevilla (González Acuña 2007, 276-277, 316); Fernández Gómez 2014, 43-44, Márquez, 2003, 127-148).

¹¹ Destaca el pedestal de mármol blanco de una estatua recortado y reutilizado como cimacio de unas de las columnas en época de Abderramán I, colocado en sentido

inverso, y que nos da noticia de una estatua ecuestre de la segunda mitad del siglo IV dedicada por el ordo de *Corduba* a un Vicario senatorial de nombre Uselenio, gobernador de la Bética (Stylow2000, 425-437). No está clara la intencionalidad más allá de mera *utilitas*.

¹² Emitida por el cadí cordobés Ibn Lubāba (m. 314/926) se muestra desfavorable a que se reutilicen piezas y materiales de los cementerios, posiblemente preislámicos abandonados, para la construcción de puentes o mezquitas. La *fetua* haría pues mención al rechazo de antigüedades y elementos correspondientes al mundo pagano de la *yāhiliyya* y a la necesidad de regular la reutilización de estos objetos en edificaciones de carácter sagrado, como las mezquitas, o público, como los puentes (Elices, 2020a,7).

autoridades figurando al frente del sistema el *amīr al-maṭalibīn* (jefe de los buscadores) y el *naqīb al-maṭalibīn* (encargado de los buscadores). En Al-Andalus, el emir ‘Abd al-Raḥmān II ordenó la búsqueda de columnas y materiales, que debía ser acumulados en el alcázar de Córdoba, el sistema se sustentaría en los gobernadores locales como el de Mérida, ‘AbdAllāh b. Kulayb b. Ṭa’laba, que en alguna ocasión remitió materiales a Córdoba, ello explicaría la rápida construcción de la mezquita, otras piezas como los sarcófagos serían utilizados como pilas o fuentes (Elices, 2020a, 6-7).

Los materiales utilizados para la decoración de Madinat al-Zahra no solo son suntuarios, sino que además están al servicio de una ideología. Sabemos que para la construcción de esta ciudad se trajeron materiales desde Cartago, Ifriqiya, Roma, Constantinopla, entre otras ciudades (Calvo Capilla 2012,131-132). Un episodio merece especial atención, nos referimos a la reutilización en la ciudad califal de Madinat al-Zahra de piezas escultóricas romanas, de gran calidad artística, que han sido estudiadas por Beltrán (1990, 109-125) y Calvo Capilla (2012, 139-160). De ellas nos interesa el aspecto del ambiente en que fueron reutilizadas y el valor que estas piezas poseían para los comitentes. Se ha discutido mucho sobre si existía un gusto anticuario entre los omeyas u otro interés sobre piezas antiguas. Lo que sí parece aceptado es, además de la influencia en el arte primitivo islámico de formas artísticas clásicas, el sentido de cierta continuidad, especialmente en el califato omeya. Es ahí, donde Beltrán (1990, 109) entiende que hay

que situar la reutilización de piezas romanas en ambientes concretos: jardines y patios principalmente. En el caso concreto de Madinat al-Zahra se asiste a la reutilización de sarcófagos romanos (Beltrán, 1990. 110, Beltrán *et al.* 2007) como pilas de fuentes, más de una decena como fuentes alimentadas por surtidores de metal o piedra (Figs.8 y 9). Como primera aproximación parece que estamos sólo ante una reutilización de carácter funcional. Pero es llamativo también que, junto a este uso práctico y decorativo de los sarcófagos, aparezcan esculturas como una *herma*, un fragmento de retrato femenino y un busto de retrato con basa, cuya significación es difícil de alcanzar (Beltrán, 1990, 111). Cabe pensar que los sarcófagos y las estatuas respondieran a un claro ejemplo de *spolia* (Elices, 2020b), esto es, una reutilización como expresión y legitimación del poder (*auctoritas* o *siyada*). En este sentido, Elices (2020a, 14) establece la teoría de que se buscase con estas piezas representar personajes cuyas hazañas y virtudes eran dignas de ser conocidas o recordadas, modelos que imitar o repudiar, todo ello interpretado desde el prisma islámico y desde la óptica de los Omeyas que en el siglo X, se consideraban claramente herederos del poder de los grandes soberanos universales y protectores y continuadores de la labor de los profetas de la tradición monoteísta. Elices (2020a, 10) destaca en este proyecto un “inusitado interés por el pasado preislámico durante el siglo X que busca explicar la realidad presente y legitimar el poder y la autoridad de la dinastía”. En su opinión, los autores andalusíes acudieron a las fuentes clásicas para relatar diversos episodios de la historia universal y peninsular, de tal manera

que las referencias a la tradición coránica compuesta por profetas, reyes y adalides del Islam conviven con noticias sobre Hércules, Viriato, Julio César, Augusto, Constantino o Leovigildo. Hay dos obras que reflejan este cambio y aparecen en el seno de la ciudad de Córdoba durante la primera mitad del siglo X: la traducción árabe de *Adversus paganos historiarum libri septem*, de Paulo Orosio (m. 410 d.C.), conocida como el *Kitāb Hurūšiyūs* (Elices, 2019, 107-108) y el *Ta'rīj fīaj bārmulūk al-Andalus* (Historia de los reyes de Al-Andalus) de Aḥmad al-Rāzī (Elices, 2019, 106,109-112).

Nada se sabe de la colocación de estos grupos escultóricos y mucho menos de sus ambientes, lo que podría llevarnos a poder interpretar su intencionalidad. Debemos recordar, en este sentido, la actitud de otros pueblos, como los longobardos o los normandos en Italia que asumen la estética y los atributos de poder de los vencidos o competidores. En el caso de los normandos, éstos llegan incluso a proponerse como alternativa dinástica al trono bizantino. La tradición visigoda y bizantina, especialmente, esta última, pudo pesar mucho a la hora de la representación del poder omeya, que no por casualidad procedía de Siria, una antigua provincia de Bizancio. La ciudad de Medina al-Zahra, que tal vez emulara una pequeña corte bizantina, donde la auto



Foto 8. "Sarcófago de Meleagro", Madinat al-Zhara. Mármol, siglo III a.C. Patio de los Pilares, tomado de Calvo Capilla (2014:8, fig.9).

representación política y el ceremonial formaban parte esencial de la manera en que debía manifestarse el poder. Precisamente en Mérida se reconocen por Mateos y Alba (2000, 162) sistemas constructivos y plantas de carácter "bizantino" que siguen los modelos conocidos por los musulmanes en el Medio Oriente y África que subrayan la continuidad del mundo precedente.

Según parece las esculturas y sarcófagos fueron destruidos de forma intencionada durante el periodo almohade del siglo XII o en el saqueo llevado a cabo por los bereberes en el 1010, tras la derrota de El Vacar, esto último más plausible (Beltrán, 1990, 111, Vallejo, 2010,262). Solo dos sarcófagos ("Meleagro y la caza del jabalí de Calidón" y la "Puerta del Hades") han sido reconstituidos (Beltrán, 1990,113 y ss.) Pese a ello ha sido posible determinar la funcionalidad que tuvieron estos sarcófagos, pilas o fuentes de agua. Así, el de Meleagro tiene dos perforaciones que

coinciden con los dos orificios existentes en la tapa de la alcantarilla del Patio de los Pilares, esto ha permitido conocer su ubicación exacta en el centro del patio (Vallejo, 2010, 237).

Del gusto estético de la sociedad hispanomusulmana hacia piezas romanas, tenemos otro testimonio, más tardío que el citado de Madinat al-Zahra, que nos lo aporta Al-Bakri (1014-1094)¹³, quién nos da noticia de un hallazgo arqueológico en *Italica*:

En el distrito de Italica se encontró la escultura de una muchacha, en mármol, llevando un niño y como si fuese una serpiente que se dirige hacia él. No se ha oído entre las narraciones ni se ha vistouna escultura más singular que ésta. Se la puso en uno de los baños públicos y toda la gente queda prendada de ella.

También recoge esta noticia el ceutí Al-Himyari (Valencia, 2011, 220).

¹³ *Geografía*, 34, Ed. Vidal Beltrán, Zaragoza, 1982; ver también Sánchez Pérez y Alonso de la Cruz, 2003-2004, p.109)

¹⁴ Abu Ubayd al-Bakri nació en 1014 en Saltes de una familia noble. En el año 1001, su abuelo se había hecho con el gobierno de Huelva y Saltes y se independizó del gobierno central cordobés en 1011. En 1051 al-Bakri se vio forzado a emigrar a Córdoba cuando los abbadíes de Sevilla se apoderaron de este pequeño estado. Después de

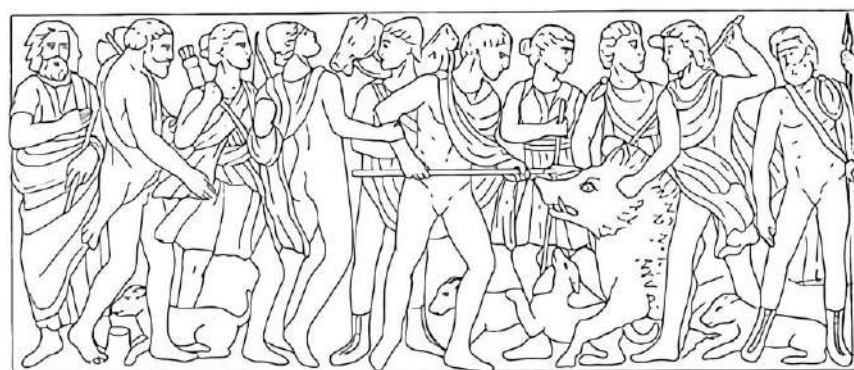
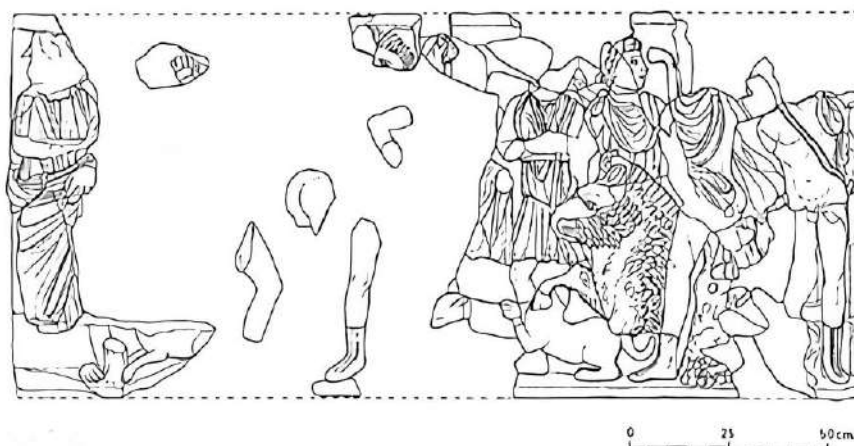


Foto 9. Reconstrucción del "Sarcófago de Meleagro", por E. Candon en Beltrán (2006: 131-134).

Del gusto estético de la sociedad hispanomusulmana hacia piezas romanas, tenemos otro testimonio, más tardío que el citado de Madinat al-Zahra, que nos lo aporta Al-Bakri¹⁴ (1014-1094) quién nos da noticia de un hallazgo arqueológico en *Itálica*:

1064 se trasladó a Almería donde formó parte de los círculos cortesianos y allí terminó sus estudios. En 1085 fue enviado a la corte abbadí de Sevilla en misión diplomática, donde decidió establecerse, hasta su muerte en 1094. Al-Bakri fue un erudito prolífico, hombre de letras, filólogo, poeta, botánico e historiador, y está considerado como el principal geógrafo de Al-Andalus; *Geografía* 34, Ed. Vidal Beltrán, Zaragoza 1982; ver también Sánchez Pérez, A y Alonso de la Cruz, R., 2003-2004: 109.

En el distrito de Itálica se encontró la escultura de una muchacha, en mármol, llevando un niño y como si fuese una serpiente que se dirige hacia él. No se ha oído entre las narraciones ni se ha visto entre los restos arqueológicos una escultura más singular que esta. Se la puso en uno de los baños públicos y toda la gente quedó prendada de ella.



Foto 10. Izquierda: El faro de Gades. Abū Ḥāmid al-Ġarnāṭī (1117-1118), Bnf manuscrito Ar. 2168, folio 16v-17 © Bnf. Derecha: Dibujo del reverso de un dracma de Antonino Pío (138-161), tomado de Peñas Oliva, 33, figura 10, que representa el faro de Alejandría, que guarda gran semejanza con el de Gades.



También recoge esta noticia Al-Himyari¹⁵ (Valencia, 2011: 220).

También sabemos que dicha escultura produjo tal alboroto que fue quitada de los baños y conducida al Alcázar y su pista se pierde ahí. Es decir, aunque siempre fascinaron estos hallazgos, es también cierto que los mismos produjeron una contradicción entre estética y fe musulmana, lo que produce que en determinados momentos de afirmación religiosa, como ocurre con el periodo almohade, principalmente, se acentúa el rigor islámico y son destruidas u ocultadas, como el testimonio que nos da Ibn Idhari, con la destrucción del relieve que representa a la favorita al-Zahra,

que el califa había mandado esculpir sobre la puerta de Madinat (Beltrán Fortes, 1990, 111).

En cuanto a algunas descripciones, resulta especialmente interesante la que realiza Al-Zuhri, en el siglo XII, de Cádiz y su faro (Abellán 2005, 51-52). En primer lugar, nos da noticias de importantes cisternas cubiertas, que recibían el agua de un acueducto hasta el alcázar, que se encontraban pavimentadas por “trociitos de mosaico del tamaño de los granos de sésamo coloreados con los más excelentes colores [...] formando anillos, circunferencias y triángulos, siendo la forma de cada uno diferente a los demás y adheridos con cola finísima”, que es la descripción de un mosaico romano. A continuación, nos habla del faro (*manara*) que según él era “parecido al de Alejandría”, y que

¹⁵ Abū Abd Allāh Muhammad ibn Abd al-Munaim al-Himyari, más conocido como al-Himyari, es originario de Ceuta y vivió durante el siglo XIV. Recopiló alfabéticamente todas las noticias sobre la Península Ibérica. La versión definitiva de su obra se debe casi con

toda seguridad a un descendiente suyo llamado Abū Abd Allāh Muhammad b. Muhammad al-Himyari, muerto entre los años 1494 y 1495 (Sánchez Pérez, A. y Alonso de la Cruz, R., 2003-2004: 118).

estaba construido con piedra áspera de sólida obra. Encima de un primer cuerpo había otro cuadrado cuyo tamaño era un tercio del primero, y sobre el cual había otro pequeño triangular puntiagudo con cuatro caras y encima de aquél había “un mármol blanco cuadrado, de un tamaño de dos por dos palmos”. Sobre dicho pedestal de mármol “estaba colocada una figura humana de excelente factura que no tenía parangón ni en acabado ni en perfección ni en estilo”. Según nos sigue relatando, el rostro de la estatua estaba dirigido a poniente, hacia el mar, y extendía su brazo al norte con los dedos cerrados. Su mano derecha sostenía “un bastón”, como señalando hacia el mar. El faro y la estatua, a la que Al-Zuhri, denomina “ídolo” (*sanam*), fueron demolidos, en el 545/1145-46, por orden de Abu-l-Hasan Maymun, cuando encabezó la rebelión en Cádiz y ambicionó la estatua creyéndola hecha de oro. Cuando finalmente fue derribada se vio que era “de latón, con un baño de oro fino”, seguramente bronce. De sus despojos consiguió Maymun 12.000 dinares de oro. Finalmente traemos aquí la ilustración del faro de *Gades*¹⁶ que se conserva en un manuscrito de la Biblioteca Nacional de Francia (París, BnF, árabe, ms.2168, f.16v) de cuyo texto es autor Abū Ḥāmid al-Ġarnāṭī (1117-1118) y la del mismo autor sobre el faro de Alejandría.

LA CASA DE LA SABIDURÍA DE BAGDAD Y ESCUELA DE TRADUCTORES DE TOLEDO

¹⁶ Recientemente se ha comparado la representación del faro de *Gades* de al-Ġarnāṭī con los grafitos dibujados en una cisterna que estaba asociada a una factoría de salazones, *cetaria*, ubicada en la ensenada interior de la

El tema de las dos instituciones ha sido tratado por Kamal Zaghoul y Mohamed Nasr (2019: 57-68) y por Barroso (2003).



Foto 11. Faro de Alejandría, Abū Ḥāmid al-Ġarnāṭī (1117-1118), Bnf manuscrito Ar. 2168, folio 16v-17 © Bnf.

LA CASA DE LA SABIDURÍA

El deseo de adquirir y manejar nuevos conocimientos de una manera rigurosa, sistemática y objetiva, aprovechándose de las ciencias escritas en lenguas extranjeras, fue el objetivo esencial de la fundación de la Casa de Sabiduría de Bagdad. De este modo, Abū Ḥāmid al-Ġarnāṭī

isla gaditana de *Eriteia*, los cuales no guardan parecido con de al-Ġarnāṭī, lo que no excluye que en *Gades* pudieran existir varios faros, y varias las representaciones (Verdugo, 2024, en prensa).

al-Manṣūr (754-775) estableció la *Bayt al-ḥikma* (la Casa de Sabiduría), llamada también *Dār al-ḥikma* y *Jizānat al-ḥikma*, entre los años 762 y 766. En torno a la institución se reunieron científicos de diferentes áreas; destacando los médicos nestorianos y ordenó traducir los libros de ciencia y artes a la lengua árabe. Fue el primer gobernante islámico que escribió al emperador bizantino pidiendo libros de sabiduría y ciencias naturales.

Consiguió una gran actividad traductora durante el reinado del califa al-Ma'mūn (813-833), llamado el sabio. Su gobierno se caracterizó por la estabilidad lo que le permitió la construcción de escuelas y bibliotecas en todas las partes del Mundo Islámico. Dio impulso a la Casa de la Sabiduría y solía solicitar libros a Constantinopla y otras ciudades romanas, sobre todo en la medicina y las matemáticas, los cuales fueron traducidos.

Al-Ma'mūn tenía relaciones con los reyes romanos y les otorgaba regalos valiosos. Eligió a los traductores más hábiles para transmitir de la mejor manera los libros de Platón, Aristóteles, Hipócrates, Galeno y Euclides. A continuación, instó a la gente a leerlos y aprenderlos, y así, se estableció el Estado de sabiduría en la época de al-Ma'mūn; los más sagaces competieron en la ciencia, cuando vieron al reotorgando sus auspicios a los seguidores de la ciencia. Durante el reinado del séptimo califa abasí, el Estado islámico era comparable, como afirma Ibn Ṣā'id al-Andalusí (1912: 48), con el Estado romano durante su pleno esplendor y entera unión.

LA ESCUELA DE TRADUCTORES DE TOLEDO

La conquista de Toledo en 1085 por Alfonso VI trajo consigo una doble consecuencia. La primera, la recuperación de *Toletum*, la antigua capital del reino visigodo, que era una referencia obligada en los dirigentes cristianos, que soñaban con una *restitutio* del viejo orden de *Hispania*. La segunda consecuencia fue la aparición de una sociedad multicultural y plurilingüista. Árabes, judíos, mozárabes y cristianos, junto con aporte extranjero se organizaron en una sociedad tolerante. Este clima político favorable propició la aparición de un interés cultural por las producciones literarias y científicas de cada segmento social. Surge así la llamada Escuela de Traductores de Toledo, que durante los siglos XII al XIII, llevará a cabo una serie de traducciones del árabe al latín y al romance. Dos etapas aparecen diferenciadas (Barroso, 2003). Una que transcurre entre 1130 y 1187, que se corresponde con un periodo de mecenazgo eclesiástico a través del obispo Raimundo Jiménez de Rada, en la que se producen traducciones del árabe al latín de las principales obras de ciencia y filosofía escritas en árabe. En este momento Domingo Gundi salvo interpreta y traduce al latín los comentarios de Aristóteles, que a su vez eran traducidos al castellano desde el árabe por el judío Juan Hispano, natural de Sevilla. En la primera mitad del XIII la Escuela será institucionalizada por Alfonso X.

La Escuela de Traductores de Toledo, por su parte, presenció sus más brillantes periodos durante el reinado de Alfonso X (1252-1284), conocido también como el sabio, hasta el punto de que algunos historiadores le atribuyen,

equivocamente, esta escuela. Es digno de mencionar que Alfonso X fue llamado “el astrólogo”¹⁷, antes que “sabio”, como subraya Márquez Villanueva (1996: 23-34), por favorecer los estudios que habían dado fama a Toledo de ser una ciudad donde “podía estudiarse todo lo que un cristiano no debería saber” (Gargatagli 1999: 12). A este respecto, Márquez Villanueva (2004:128) confirma que el rey Alfonso X siguió el modelo de política cultural de los monarcas omeyas andalusíes y de los reyezuelos de Taifas.

La segunda etapa, va desde 1252 a 1287, es de claro mecenazgo real y en ella se llevan a cabo traducciones a la lengua romance como voluntad nacional y de distanciamiento del poder religioso. La labor de la Escuela no se circunscribe a Toledo, pues paralelamente se fundan *Studii* o Escuelas generales de latín y de árabe se fundan en Sevilla y en Murcia, por lo que cabe hablar de proyectos de iniciativa regia orientados a la labor traductora en varias partes del reino. A ellas, pero principalmente a Toledo acudía gente de toda Europa para poseer los textos de Avicena o Averroes. Gente como Adelardo de Bath, Miguel Scoto o Gerardo de Cremona, entre muchos, irradiaron la cultura clásica desde Toledo a sus universidades. La fundación de la Escuela de Traductores de Toledo, asimismo, procuraba lograr dos objetivos: transmitir los conocimientos y ciencias en los cuales los árabes sobresalían como la filosofía, la astronomía, la medicina y las matemáticas, y recuperar los conocimientos

griegos y latinos traducidos al árabe y cuyo texto original se había perdido. Así fueron traducidos muchos textos, al latín primero y luego al castellano, de pensadores y científicos como Avicena, al-Farābī y al-Kindī, por una parte, y de Aristóteles, Platón, Hipócrates, Galeno, Ptolomeo, por otra (KamalZaghoul y Mohamed Nasr, 2019: 59).

La ciudad toledana y la de Bagdad se convierten, de esta manera, en centros de radiación cultural y de atracción de los científicos de todo el mundo, sea cual sea su nacionalidad o religión. El auge del Renacimiento de ambas instituciones se vincula con la existencia en el poder de un gobernante sabio, de un lado el califa al-Ma'mūn, en Bagdad y al rey Alfonso X, en Toledo. Es un aspecto de confluencia que demuestra que los adelantos científicos suelen tener lugar con el mecenazgo y los auspicios de la autoridad gobernante.

BIBLIOGRAFÍA

- A.A.V.V. (2004), *La expansión de los musulmanes en la Península*. Edición El País. Madrid.
- Abellán Pérez, J. (2005). *El Cádiz islámico a través de sus textos*. Universidad de Cádiz. Cádiz.
- Almagro Gorbea. M. (2008), “La puerta califal del castillo de Gormaz” en *Arqueología de la Arquitectura*, 5, 55-77.

¹⁷ Se dice por Rodrigo Caro (1634[1982], L.II, 48 que los musulmanes sevillanos solicitaron al rey Fernando entregar la ciudad a cambio de que les dejasen derruir el

alminar, que en tan alta estima tenían, cuestión ésta que según la leyenda fue impedida por el príncipe Alfonso, por su interés como observatorio astronómico.

- Arce, I. (2008), “De Roma al Islam. Tecnología y tipología arquitectónica en transición”, en *Informes y trabajos*, 1. Ministerio de Cultura, 99- 108
- (2009), “De Roma al Islam. Tecnología y tipología arquitectónica en transición. Campaña de 2008”, en *Informes y trabajos*, 3. Ministerio de Cultura y Deporte, 151-160.
- (2011), “De Roma al Islam. Tecnología, tipología arquitectónica en transición. Campaña de 2019” en *Informes y trabajos*, 5. Ministerio de Cultura, 188-211.
- (2015), “De Roma al Islam. Memoria Científica de la Campaña de 2013-2014”. *Informes y trabajos*, 12, 435-458.
- (2020), “De Roma al Islam. Memoria científica de la Campaña 2017-2018”, en *Informes y trabajos*, 19. Ministerio de Cultura y Deporte, 66-79.
- Bacharach, J. (2005), *Medieval Islamic Civilization: An Encyclopedia*. Routledge, 359-360.
- Barroso, Graciela (2003), “Alfonso X y la Escuela de Traductores de Toledo: Notas para un estudio de políticas lingüísticas”, en *Luventicus* (Academia de Ciencias), núm. 1, 1-10. Disponible en: <http://www.luventicus.org/articulos/03AAL005/resumenpalabrasclave.html> (Fecha de consulta: 5/8/2016).
- Beltrán, J., (1990), “La colección arqueológica de época romana aparecida en Madinat al-Zahra (Córdoba)”, en *Cuadernos de Medina-Azahara Vol.2 1988-1990*. Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, 109-125.
- Beltrán Fortes, J., García García, M.A., Rodríguez Oliva. P. (2007), *Los sarcófagos romanos en Andalucía. Corpus Signorum Imperii Romani - Corpus de Esculturas del Imperio Romano*. vol. I, fasc. 3. Murcia.
- Calvo Capilla, S. (2012), “Madinat al-Zahra’ y la observación del tiempo: el renacer de la Antigüedad Clásica en la Córdoba del siglo X” en *Anales de Historia de Arte* Vol. 22, Núm. Especial, 131-160.
- (2014), “The Reuse of Classical Antiquity in the Palace of Madinat al-Zahra ans Its Role in the Construction of Caliphal Legitimacy”, en *Muqarnas*, 1-34.
- Canfora, L., (1998), *La biblioteca desaparecida*, Ed. Trea. Gijón.
- Cómez Ramos, R. (1995), “Capiteles hispanomusulmanes de los siglos XII y XIII en Sevilla”, en *El último siglo de la Sevilla islámica 1147-1248*, Magdalena Valor Piechotta (Ed.). Sevilla: Universidad de Sevilla, 307-319.
- (2012), “Reutilización de materiales antiguos en la arquitectura mudéjar sevillana”, en *História da Construção – Os Materiais* (Arnaldo Sousa y Maria do Carmo Ribeiro, Coord.), Braga, 77-88.
- Elices Ocón, J. (2019), “el discurso de los califas sobre la antigüedad de Al-Andalus”, *Revista Historias del Orbis Terrarum*, 22, 99-130.
- (2020a), “La reutilización de antigüedades en al-Andalus: ¿recurso o

- discurso?”, en *Archivo Español de Arqueología*, 2021, 94, e06
- <https://doi.org/10.3989/aespa.094.021.06>.
 - (2020b), “La escultura clásica en Madinat Al-Zahra’ *exemplum et spolia* en contexto islámico”, *Heródoto* V.5, Nº2, 99-132.
 - Fanjul García, S. (2000), *Al-Andalus contra España. La forja de un mito*. Siglo XXI.
 - (2004) *La quimera de Al-Andalus*. Siglo XXI.
 - (2012) *Al-Andalus, una imagen de la historia*. Siglo XXI.
 - Fernández Gómez, F. (2014), “Reflexiones en torno a la “Sevilla Arqueológica”, en *Temas de estética y arte*, nº 28, 99-113.
 - García García, M.A. (2004), “La reutilización y destrucción de los sarcófagos romanos de *Baetica* durante la Edad Media”, en *Romula*, 3, 239-256.
 - Gemma García, M., Macías. J.M. y Moro, A. (2017) “La iglesia funeraria de época visigoda de Sant Miquel de Terrassa. Análisis arquitectónico” en Roldán. L., Macías Solé. J.M., Pizzo, A. y Rodríguez, O. (eds.). *Modelos constructivos y urbanísticos de la arquitectura de Hispania*, Tarragona. Institut Català d’Archeologia Clàssica, 183-198.
 - González Acuña, D. (2007), *Forma Urbis Hispalensis. El urbanismo de la ciudad romana de Híspalis a través de los testimonios arqueológicos*. Tesis doctoral. Sevilla: Universidad de Sevilla.
 - Greenhalgh, M. (2009), *Marble past, monumental present: building with antiquities in the medieval Mediterranean*. Leiden. Brill.
 - (2012), *Constantinople to Córdoba: Dismantling Ancient Architecture in the East, North Africa and Islamic Spain*. Leiden. Brill.
 - Hamilton, R.W. (1959), *Khirbat al-Majjar: An Arabian Mansion in the Jordan Valley*. Oxford. Clarendon Press.
 - Heers, J. (1976), *Historia de la Edad Media*. Labor. Barcelona.
 - (1995), *La invención de la Edad Media*. Crítica. Barcelona.
 - Manzano Moreno, E. (2006), *Conquistadores, emires y califas*. Crítica. Madrid.
 - Márquez Moreno, C. (2003), “Los restos romanos de la calle Mármoles en Sevilla”, en *Romula*, 2, 127-148.
 - Mateos Cruz, P. (1995), “Identificación del Xenodochium fundado por Mazona en Mérida” en *Actas IV Reunión d’Archeologia Cristiana Hispanica*. Lisboa 28-30 setmbro, 1-2 outubro de 1992, 309-316.
 - Mateos Cruz, P. y Alba Calzado, M. (2000), “De *Emerita Augusta* a *Marida*”, en *Anejos AEsXXXIII*, 143-168.
 - Peña Jurado, A. (2010), *Estudio de la decoración arquitectónica romana y análisis del reaprovechamiento de material en la Mezquita Aljama de Córdoba*. Córdoba. Universidad de Córdoba.

- Peña Olivas, J.M^a. (2016), “Algunas notas sobre el Faro de Alejandría”, en *Ingeniería Civil* 181, 27-36.
- Renault, M. (1995), *Alejandro Magno*. Salvat. Barcelona.
- Rodrigo Caro (1634[1982]), *Antigüedades y principado*. Alfar.
- Sánchez Pérez, A. y Alonso de la Cruz, R. (2003-2004), “El territorio alicantino en las fuentes geográficas árabes medievales”, en *Miscelánea Medieval Murciana*, XXVII-XXVIII, 103-124.
- Stylow, A. (2000), “Nuevo gobernador de la Bética del siglo IV”, en *Gerion* Nº 18, 425-437.
- Santoyo, J.C. (2009), *La traducción medieval en la Península Ibérica, Siglos III-XV*. Universidad de León. León.
- Valdés Fernández, F. (1979), “Precisiones cronológicas sobre los relieves profilácticos de la fortaleza de Gormaz”, en *CuPaUam*, 5-6, 177-187.
- Valencia Rodríguez, R. (2011a), “Textos árabes”, en *Itálica famosa. Aproximación a una imagen literaria*, J. Cortines (Ed.), Diputación Provincial de Sevilla, 215-220.
- (2011b) *Al-Andalus y su herencia*. Los Libros de la Catarata. Madrid.
- Vallejo Triano, A. (2010), *La Ciudad califal de Madinat al-Zahra: arqueología de su excavación*. Córdoba. Almuzara.
- Vélez León, P. (2017), “Sobre la noción, significado e importancia de la Escuela de Toledo”, archivado el 29 de diciembre de 2020, en Wayback Machine. *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 6, n.º 7, 537-579.
- Verdugo Santos, J. (2022) *IMMENSA AETERNITAS. El interés por el pasado y la tutela del patrimonio arqueológico en la Roma de los papas. Desde Gregorio Magno a la unidad italiana (590-1870)* Monografías Onoba nº 13. Universidad de Huelva.
- (2024), “Ex Roma Lux. La luz en Oriente y Occidente: el faro de Alejandría y el faro de Gades”, en *Miradas al Mediterráneo desde las dos orillas: Lenguas, culturas e historia de sus sociedades* (Hanan Saleh Hussein, ed.). Enredars. Universidad Pablo de Olavide (en prensa).
- Vernet Ginés, J. (1992), “El legado del Islam en España”, *Al-Ándalus: Las artes islámicas en España* (Jerrilym Dodds, ed.), 173-188.
- Webb, P. (2014). “Al-ÿāhiliyya: Uncertain Times of Uncertain Meaning”, en *Der Islam*, 91 (1), 69-94.
- DOI: <https://doi.org/10.1515/Islam-2014-0005>
- Williams, B. (2012) Jirbat al-Mafjar (Khirbat al-Mafjar), <https://www.metmuseum.org/exhibitions/listings/2012/byzantium-and-Islam/blog/where-in-the-world/posts/khirbat-al-mafjar>, consulta 4 de noviembre de 2024.
- Zaghoul Kamal, A. y Mohamed Nasr, A. (2019), “El movimiento de traducción en la Casa de la Sabiduría de Bagdad y la Escuela de Traductores de Toledo”, en *Entre culturas* 10, 57-68.
- Zeraoui, Z. (2020), “La ciudad ideal de al-Farabi. El nacimiento de la filosofía

política en el Islam”, en *Revista Estudios*,
Nº. 40, 5-26.