

**EL EMERITENSE: NOTICIA DE LA CIUDAD DE MÉRIDA
RECOGIDA EN EL IQTIBĀS AL-ANWĀR DE ABŪ
MUḤAMMAD AL-RUŠĀṬĪ (466/1074-542/1147)**

**The emeritensis: entry dedicated to the town of Mérida included in the
Iqtibās al-anwār by Abū Muḥammad al-Ruṣāṭī (466/1074-542/1147)**

Katja TORRES CALZADA
Universidad Pablo de Olavide

BIBLID [0544-408X]. (2014) 63; 233-256

Resumen: E. Lévi-Provençal publica, en 1953, una reconstrucción de la parte perdida dedicada a al-Andalus de la crónica de Aḥmad al-Rāzī, sirviéndose de los autores árabes que bebieron de ella para elaborar sus compendios, entre ellos al-Ḥimyarī y Abū Muḥammad al-Ruṣāṭī, quienes aportan la misma versión de la noticia sobre Mérida recogida en dicha crónica, cuya traducción y análisis presentamos, permitiéndonos afirmar que es una fuente válida para la reconstrucción de la crónica de al-Rāzī.

Abstract: In 1953 É. Lévi-Provençal published the reconstruction of Aḥmad al-Rāzī's lost chronicle. His meticulous survey of Arabic sources concludes that many Arab compilers mention al-Rāzī's chronicle as al-Ḥimyarī and Abū Muḥammad al-Ruṣāṭī in their respective works. This paper presents the Spanish version of the entry dedicated to the *madīna* of Mérida compiled in the *Iqtibās*; and concludes that it is one of the invaluable sources for the reconstruction of al-Rāzī's chronicle.

Palabras clave: Al-Ruṣāṭī. *Iqtibās*, Mérida. Santa Ierusalem. Bazyān.

Key words: Al-Ruṣāṭī. *Iqtibās*, Mérida. Santa Ierusalem. Bazyān.

Recibido: 08/01/2013 **Aceptado:** 04/07/2013

1. INTRODUCCIÓN

É. Lévi-Provençal publicó¹ en 1953 una reconstrucción de la parte perdida de la crónica histórica de Aḥmad al-Rāzī² (888-955) dedicada a al-Andalus, utilizando entre sus diversas fuentes las de origen árabe y, en concreto, aquellas cuyos autores hubieran dejado constancia de haber bebido directamente de ella. Dos de estos autores fueron al-Ḥimyarī³ y Abū Muḥammad al-Ruṣāṭī, quienes para la composición de sus respectivos *Kitāb al-rawḍ al-mi'ṭār* y *Kitāb iqtibās al-anwār*⁴, incluyeron la misma noticia sobre Mérida⁵ recogida en la crónica de al-

1. Évariste Lévi-Provençal. "La Description d'Aḥmad al-Rāzī". *Al-Andalus*, XVIII/1 (1953), pp. 51-108.

2. *Crónica del Moro Rasis*. Ed. D. Catalán y S. de Andrés Madrid, 1974.

3. Évariste Lévi-Provençal. "La Description", p. 84, n. 4.

4. Su título completo es *Kitāb iqtibās al-anwār wa-iltimās al-azhār fī ansāb al-ṣaḥāba wa-ruwāt al-āṭār*, traducido al castellano por Emilio de Santiago Simón como *Libro de la adquisición de las luces y examen de las flores acerca de las genealogías de los compañeros del Profeta y de los tradicioneros*, en

Rāzī. Lévi-Provençal, al constatar la existencia de sendas versiones distanciadas en el tiempo y provenientes de un mismo origen, dejó abierta la opción de considerar el *Iqtibās* como un eslabón más de la cadena de transmisión histórica de la célebre crónica. Los profesores J. Bosch Vilá⁶ y E. Molina editaron los manuscritos de las partes conservadas del *Iqtibās* dedicadas a al-Andalus incluidas en los manuscritos conservados⁷ en la biblioteca de la *Qarawīyīn* de Fez —tomos I y V del *Iqtibās*—, el de Túnez —tomo III—, los manuscritos de *al-Azhar* correspondientes al *Ijtīṣār* y de las *nisbas* aparecidas en el *Kitāb ṣilat al-simṭ* de Ibn al-Šabbāṭ⁸, no contenidas en el *Ijtīṣār*, así como en el *Qabas* de al-Bilbaysī⁹ relativas a la letra *alif* que no se encuentran en las partes conservadas del *Iqtibās*. Siguiendo la estela de los tres investigadores, nuestra aportación se centra en la traducción y el

su artículo “Un fragmento de la obra de Ibn al-Šabbāṭ (s. XIII d.C.)”. *Cuadernos de Historia del Islam*, 5 (1973), p. 22, n. 49. La edición de la parte referente a al-Andalus se encuentra en Abū Muḥammad al-Ruṣāfī. *Al-Andalus en el Kitāb iqtibās al-anwār y en el Ijtīṣār iqtibās al-anwār*. FAH 7. Ed. Emilio Molina López y J. Bosch-Vilá. Madrid: CSIC-ICMA, 1990. La traducción íntegra de la misma puede consultarse en mi Tesina de Licenciatura. *El Libro de la adquisición de las luces*. Defendida en la Universidad de Sevilla, en el 2001.

5. Las ediciones manejadas en el presente estudio de la noticia sobre la ciudad de Mérida transmitida por al-Ḥimyarī son la de Évariste Lévi-Provençal. *La Péninsule Ibérique au Moyen âge d'après le Kitābar-rawḍ al-mi'tār*. Leiden: E. J. Brill, 1938, ed. p. 175 / trad. franc. pp. 210-211 y la de Iḥsān 'Abbās. *Al-Rawḍ al-Mi'tār*. Beirut, 1984, pp. 518-519. La versión francesa de la noticia transmitida por al-Ḥimyarī nos llega de la mano del propio Évariste Lévi-Provençal en “La Description”, pp. 84-86, y su correspondiente, en castellano, del profesor Juan Antonio Pacheco Paniagua. *Extremadura en los geógrafos árabes*. Badajoz: Diputación Provincial de Badajoz, 1991, pp. 52-53. La versión de al-Ruṣāfī, siendo más breve que la de al-Ḥimyarī, omite las referencias etimológicas y legendarias del nombre de la ciudad, atribuido a Mārida bint Hurūs, así como la transmisión de la leyenda del espejo de *Dū l-Qarnayn*. Sin embargo, ambas recogen la mención del origen y fundación romanos de la ciudad, la descripción de su patrimonio arquitectónico y arqueológico conservado, la belleza de sus mármoles y la afición por ellos del gobernador del emir 'Abd al-Raḥmān II, 'AbdAllāh b. Kulayb b. Ṭa'labā, la lectura de la losa de mármol por el clérigo y, por último, la mención de la campaña del rey Bazyān (Vespasiano) en Jerusalén.

6. Jacinto Bosch Vilá. “Una nueva fuente para la Historia de al-Andalus: El *Kitāb Iqtibās al-anwār* de Abū Muḥammad al-Ruṣāfī”. *Actas del XII Congreso de l'UEAI (Málaga, 1984)*. Madrid: Union Européenne des Arabisants et des Islamisants, 1986, pp. 83-94 y “El *Kitāb Iqtibās al-anwār* de Abū Muḥammad al-Ruṣāfī: análisis de la obra y de las noticias sobre al-Andalus”. *Revista del Instituto de Estudios Islámicos*, XXIII (1985-6), pp. 7-13.

7. Según recoge al-Murtaḍā al-Zabīdī en su *Tāy al-'arūs min yāwāhir al-qāmūs*: “kamā yufhamu min kalām ṣāhib Tāy al-'arūs fa-ba'da an awrada tarḡama al-Ruṣāfī qāla: 'wa-kitābu-hu al-ma'rūf fī l-ansāb fī sitta asfār al-ḍijām, yanqawlu 'an-hu al-ḥāfiẓ Ibn Ḥayār kaṭīran fī l-Taṣbīr...” el *Iqtibās* se componía originalmente de seis libros voluminosos, véase Ḥamad al-Ŷāsir. “Ansāb al-Ruṣāfī al-Andalusī wa-muḥtaṣarātu-hu”. *Revue de l'Académie Arabe de Damas/Maḡallat Maḡma' al-Luga al-'Arabīyya bi-Dimašq*, 66, 4 (1991), pp. 611-612.

8. Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. 'Alī b. Muḥammad b. 'Alī b. Umar b. al-Šabbāṭ al-Miṣrī l-Tawzarī (Constantina, 618-619/1221- Tozeur, 681/1282), véase Emilio de Santiago Simón. “Un fragmento”, pp. 7-13.

9. Abū l-Fidā' Maḡd al-Dīn Ismā'īl b. Ibrāhīm b. Muḥammad b. 'Alī b. Mūsā al-Kinānī l-Bilbaysī, alfaquí, tradicionista, genealogista, literato e historiador (728/1328- 802/1340), véase Emilio Molina López. “El *Kitāb ijtīṣār iqtibās*”, p. 542, n. 8.

análisis crítico contextualizado del texto en cuestión, considerando las correcciones a la edición del texto realizadas por Šākir al-Faḥḥām¹⁰. Anexamos la versión árabe del mismo al final, para su cotejo con la nuestra en castellano. Es una obra de gran valor documental, como reflejan los diversos estudios parciales dedicados a la misma y a su autor¹¹.

2. EL AUTOR Y SU ÉPOCA

Abū Muḥammad ‘Abd Allāh b. ‘Alī b. ‘Abd Allāh b. ‘Alī b. Jalaf b. Aḥmad b. ‘Umar al-Lajmī, al-Marīyī, al-Andalusī¹², conocido por al-Rušāfī¹³, vive en una

10. Šākir al-Faḥḥām. “Al-ta’rīf wa-l-naqd. Al-Andalus fī *Iqtibās al-anwār wa-fī Ijtisār iqtibās al-anwār*”. *Maḥallat Maḥma’ al-Luga al-‘Arabiyya bi-Dimašq*, al-Muḥallad al-Sābi’ wa-l-Sittūn, al-ḡuz al-tānī (ramaḍān 1412/ abril 1992)/*Revue de l’Académie Arabe de Damas*, 67,2 (1992), pp. 318-335.

11. Katjia Torres Calzada. “El estudio de las incorporaciones dialectales del hispanoárabe en el *Iqtibās al-anwār* de Abū Muḥammad al-Rušāfī (s. XII). En Saad Mohamed Saad (coord.). *Estudios de Lingüística y Traductología árabe*. Madrid: Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, 2010, pp. 13-50 y “*Fulāna*: esposa de Muhammad Ibn Abī ‘Isā, juez supremo del califa omeya ‘Abd Al-Raḥmān al-Nāšir, según “noticia” recogida en un diccionario biográfico andalusí del siglo XII”. *Mujer en Dār Al-Islām*. Sevilla: ArCiBel, 2007, pp. 39-61; Concepción de la Torre. “Las fuentes de Abū Muḥammad al-Rušāfī”. *Estudios Onomásticos-biográficos de al-Andalus*, VI (1994), pp. 415-443; Ḥamad al-Ŷāsir. “Ansāb al-Rušāfī al-Andalusī wa mujtaṣarātu-hu”. *Maḥallat Maḥma’ al-Luga al-‘Arabiyya bi-Dimašq*, al-Muḥalla al-Sādis wa-l-Sittūn, al-ḡuz al-rābi’ (rabī’ al-awwal 1412/ oct. 1991)/*Revue de l’Académie Arabe de Damas*, 66,4 (1991), pp. 611-645; Emilio Molina López. “Noticias geográficas y biográficas sobre Tudmīr en el *Iqtibās al-anwār* de al-Rušāfī”. *Homenaje al profesor Juan Torres Fontes*. Murcia: Universidad de Murcia, 1987, vol. II, pp. 1085-1098 y “El *Kitāb Ijtisār Iqtibās al-anwār* de Ibn al-Jarrāt. El autor y la obra. Análisis de las noticias históricas, geográficas y biográficas sobre al-Andalus”. *Quaterni di Studi Arabi*, 5-6 (1987-8), pp. 541-558; Georges Vajda. *La transmission du savoir en Islam (VIIe-XVIIIe siècles)*. London: Variorum, 1983, vol. IV; Jacinto Bosch Vilá-Wilhelm Hoenerbach. “Las taifas de Andalucía islámica en la obra histórica de Ibn al-Jaḥīb: los Banū Ŷahwar de Córdoba”. *Andalucía Islámica. Textos y Estudios*, I (1980), pp. 85-102; Emilio de Santiago Simón. “Un fragmento”, pp. 7-91; Muḥammad b. ‘Alī Ibn al-Šabbāṭ. *Šilat al-simṭ*. Ed. A. M. al-‘Abbādī. *Ta’rīj al-Andalus li-Ibn al-Kardabūs wa-waṣfu-hu li-Ibn al-Šabbāṭ*. *Revista del Instituto de Estudios Islámicos*, XIII (1965-1966), pp. 99-163; Lisān al-Dīn Ibn al-Jaḥīb. *Kitāb a’-māl al-a’lām*. Ed. É. Lévi-Provençal. Beirut, 1956, pp. 145-146; Ed. A. M. Al-‘Abbadi, (3ª parte). Casablanca, 1964, p. 101; Rafaela Castrillo Márquez. *El África del Norte en el A’-māl al-A’lām de Ibn al-Jaḥīb*. Madrid: IHAC, 1958, p. 107 e *Historia medieval islámica del norte de África y Sicilia*. Trad. notas e índices. Madrid: IHAC, 1983, p. 77.

12. Cf. Aḥmad Ibn ‘Umayra al-Ḍabbī. *Bugyat al-multamis fī ta’rīj riḡāl al-Andalus*. El Cairo: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, al-Maktaba al-Andalusīya, 6, 1967, n° 943; Abū l-Qāsim Ibn Baṣkuwāl. *Kitāb al-šila*. El Cairo-Beirut: al-Maktaba al-Andalusīya, 1989, vol. II, n° 658; Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn al-Abbār. *Kitāb al-takmila li-kitāb al-šila*. Ed. ‘A. S. al-Ḥarrās. Casablanca, s.d., n° 2151 y *al-Mu’yam fī aṣḥāb al-qāḍī l-Šaḍaḍī*. El Cairo: Dār al-Kitāb al-Miṣrī, 1989, n° 200; Aḥmad b. Ibrāhīm Ibn al-Zubayr. *Šilat al-šila*. Ed. ‘A. Ḥārūn et S. A’rāb. Rabat: 1993, n° 159; Abū Muḥammad al-Faḥīb Ibn Jallikān. *Wafayāt al-a’ḡān wa-anbā’ abnā’ i l-zamān*. Ed. M. ‘A. al-Ḥamīd. El Cairo, 1948, vol. II, n° 325; Muḥammad Ibn Aḥmad al-Ḍahabī. *Siyar a’lām al-nubalā’*. Beirut, 1985, vol. XX, n° 175, y *Tagkira al-ḥuffūz*. Hyderabad, 1968-70, vol. IV, n° 1084; Šalāḥ al-Dīn al-Šafadī. *al-Wāfī bi-l-wafayāt*. Stuttgart, 1962-83, vol. XVII, n° 280; Abū l-Jaḥīb Ibn Dihya. *al-Muṭrib min aṣ’ār ahl al-magrib*. El Cairo, 1955, p. 120; Abū ‘Abbās al-Maqqarī. *Naḥḥ al-ḡib*. Ed. I. ‘Abbās, 1968, vol. IV, p. 462.

Además de los estudios sobre el autor centrados en su biografía indicados en la nota n° 5, hay que señalar los de Jorge Lirola Delgado y Estela Navarro i Ortiz. “al-Rušāfī”. *Biblioteca de al-Andalus*.

época de gran esplendor cultural, religioso e ideológico para al-Andalus, al tiempo que de gran turbulencia política. Nace en Orihuela, en el 466/1074, durante la inminente desaparición de los reinos de taifas. Pocos años antes de la ocupación de Toledo (472/1079), cuando al-Ruṣāfī sólo tenía seis años, su padre, ‘Alī b. ‘Abd Allāh b. ‘Umar al-Lajmī¹⁴, decide trasladarse junto con su familia a Almería, probablemente huyendo de los continuos ataques fronterizos entre los reyes eslavos de las taifas de Valencia y Denia¹⁵ y del avance cristiano. La taifa esclava de Almería-Murcia, desde los inicios de la *fitna* hasta su disgregación en 1038 y, posteriormente, bajo la dinastía árabe tuḡibī de los Banū Ṣumādīh, había sido un reino marcado por la estabilidad política conseguida durante los cuarenta años de dominio Banū Ṣumādīh¹⁶, que verá su fin con la llegada de los almorávides, con quienes Almería comienza a experimentar cambios políticos y sociales notables, como el resto de al-Andalus. El papel desempeñado por los eruditos religiosos en el asentamiento del poder almorávide fue crucial para garantizarle una permanencia en el poder de casi medio siglo (1090-1145).

Al-Ruṣāfī reside en Almería, al menos, durante su infancia, en los años de mayor estabilidad de la taifa árabe, y en su vejez, hasta el día de su muerte, acaecida durante la ocupación cristiana de la ciudad (542/1147), a tenor de los datos que el propio autor nos da y que nos han llegado a través de uno de sus biógrafos, al-Bilbaysī:

Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2012, pp. 215-221, n° 1671; Maribel Fierro. s.v. “*al-Ruṣhāfī*”, *E.I.*², vol. VIII (1994), Leiden: E. J. Brill, pp. 654-655; ‘Abd al-Qādir Zamāma. “Al-Ruṣāfī al-Andalusī”. *Maḡallat Maḡma’ al-Luḡa al-‘Arabiyya bi-Dimaṣq*, al-Muḡalla al-Sādis wa-l-Sittūn, al-ŷuz al-ḡānī (1413)/*Revue de l’Académie Arabe de Damas*, 67,2 (1992), pp. 400-410; M°. Luisa Ávila. “Las mujeres ‘sabias’ en al-Andalus”. En M° Jesús Viguera (ed.). *La mujer en al-Andalus: reflejos históricos y categorías sociales, Actas de las V Jornadas de Investigación Interdisciplinarias I, al-Andalus*. Madrid: UAM, 1989, p. 153, n° 13; Francisco Pons Boigues. *Ensayo bio-bibliográfico sobre los historiadores y geógrafos árabe-españoles*. Madrid: Biblioteca Nacional, 1898, p. 207, n° 169.

13. *Nisba* de origen romance que hace referencia a un lunar denominado en árabe “*warda*” y, por los cristianos, “*rūṣa*”. Un antepasado de al-Ruṣāfī recibió el apelativo cariñoso de su nodriza cristiana de “Ruṣaṭello”, “al-Ruṣāfī” en la forma arabizada del romancismo, por tener ese lunar en el rostro. Cf. Abū Muḡammad al-Ruṣāfī. *Iqtibās*, p. 18; Maribel Fierro. “*al-Ruṣhāfī*”, p. 654.

14. ‘Alī b. ‘Abd Allāh b. ‘Alī b. ‘Abd Allāh b. ‘Alī b. Jalaf b. Aḡmad b. ‘Umar al-Lajmī. Cf. Muḡammad Ibn ‘Abd Allāh al-Marrākuṣī. *Al-Dayl wa-l-takmila li-kitābay al-mawṣūl wa-l-ṣila*. Beirut, 1965, vol. 5/1, p. 234, n° 467.

15. M° Jesús Viguera Molins. “Historia política. Decadencia del poder central”. *Los reinos de taifas. Al-Andalus en el siglo XI*. En R. Menéndez Pidal (dir.). *Historia de España*. Madrid: Espasa-Calpe, 1996, vol. VIII/1pp. 31-38, e “Historia política. Las taifas”. *Los reinos de taifas. Al-Andalus en el siglo XI*. En R. Menéndez Pidal (dir.). *Historia de España*. Madrid: Espasa-Calpe, 1997, vol. VIII/2, pp. 39-121.

16. Sobre los Banū Ṣumādīh véase el artículo de Hussein Monès. “Consideraciones sobre la época de los Reyes de Taifas”. *Al-Andalus*, XXXI 1/2 (1966), pp. 305-328; Emilio Molina López. “Los Banū Ṣumādīh de Almería (s. XI) en el ‘*Bayān*’ de Ibn ‘Iḡārī”. *Andalucía Islámica. Textos y Estudios I*. (1980), pp. 123-140.

“[Nací y me crié en esta ciudad y en ella también están enterrados mis abuelos...] [Vi por primera vez la luz una mañana del sábado 8 de ŷumādā II del año 466/8 febrero 1074. He crecido en Almería, a donde fui trasladado cuando tenía seis años... Ahora, mientras me encuentro escribiendo esta obra en *šawwāl* del año 527/agosto 1133, estoy en ella con mi familia y mis hijos. En mi juventud me interesé por la lectura del *adab* y me sentí más tarde inclinado por el estudio del *ḥadīṭ*. Aprendí del alfaqūī Abū ‘Alī Ḥusayn b. Muḥammad b. Fīrriḥ al-Šadafī¹⁷ y de Abū ‘Alī Ḥusayn b. Muḥammad al-Gassānī¹⁸, entre otros, de quienes obtuve la *īyāza*, pero no los conocí personalmente...]”¹⁹.

Cuando la familia de al-Rušāfī se asienta en Almería, la ciudad conserva la prosperidad económica²⁰ conseguida en tiempos de ‘Abd al-Raḥmān III al-Nāšir²¹, gracias, en gran medida al largo y estable gobierno del rey mecenas Abū Yaḥyā Muḥammad b. Ma‘n (1041-1091), quien, al no sentir la presión del avance

17. Abū ‘Alī l-Ḥusayn b. Muḥammad b. Fīrriḥ (o Firra) b. Ḥayyūn b. Sukkarra al-Šadafī (h. 450/1058-514/1120-1), tío de al-Rušāfī, así como uno de sus maestros. Cf. Manuela Marín. “La actividad intelectual”. *Los reinos de taifas. Al-Andalus en el siglo XI*. En R. Menéndez Pidal (dir.), *Historia de España*. Madrid: Espasa-Calpe, 1994, vol. VIII/1, p. 515; Gamāl ‘Abd al-Karīm. *Al-Andalus en el ‘Mu‘yam al-buldān’ de Yāqūt*. Sevilla, 1972, p. 70 y “La España musulmana en el *Mu‘yam al-buldān* de Yāqūt (siglo XII)”. *Cuadernos de Historia del Islam*, 6 (1974), pp. 122 n. 268 y 242 n. 35 y 36; Abū l-Qāsim Ibn Baškuwāl. *Šila*, n° 334; Aḥmad Ibn ‘Umayra al-Ḍabbī. *Bugya*, n° 655; Francisco Pons Boigues. *Ensayo*, p. 177; Juan Castilla. “Los Banū ‘Amīra de Murcia”. *Estudios Onomásticos-biográficos de al-Andalus*, V (1992), p. 60; Concepción de la Torre. “Las fuentes de Abū Muḥammad al-Rušāfī”, p. 422.

18. Ilustre maestro en la tradición, Abū ‘Alī l-Ḥusayn b. Muḥammad b. Aḥmad al-Gassānī l-Zuhri l-Ŷayyānī (427- 498/1035-1104). Recibe esta *nisba* debido a que su padre se trasladó a Jaén durante la *fitna*, pero era originario de *al-Zahrā’*. Su obra más importante, según sus biógrafos, es *Taqyīd al-mūhmal wa-tamyīz al-muškil*. Cf. Manuela Marín. “La actividad intelectual”, pp. 514-515; Abū l-Qāsim Ibn Baškuwāl. *Šila*, n° 326; Aḥmad Ibn ‘Umayra al-Ḍabbī. *Bugya*, n° 643; Évariste Lévi-Provençal. *La péninsule ibérique au moyen âge d’après le kitāb al-rawd al-mi‘tār de ‘Abd al-Mun‘im al-Ḥimyarī*, Leiden: E. J. Brill, 1938, ed. p. 71, trad. p. 89, n. 3; Gamāl ‘Abd al-Karīm. “La España musulmana”, p. 178, n. 145.

19. Abū Muḥammad al-Rušāfī. *Iqtibās*, p. 18.

20. Ángela Suárez Márquez (Coord.). *La alcazaba, fragmentos para una historia*. Almería: Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, 2005; Emilio Molina López. “Algunas consideraciones sobre la vida socio-económica de Almería en el siglo XI y primera mitad del XII”. En M. Marín (ed.). *Actas del IV Coloquio Hispano-Tunecino (Palma de Mallorca, 1979)*. Madrid, 1983, pp. 181-196, y “Almería islámica: puerta de Oriente, objetivo militar (nuevos datos para su estudio en el *Kitāb iqtibās al-anwār* de al-Rušāfī)”. En *Actas del XII Congreso de la UEAI (Málaga 1984)*, pp. 559-607; Alulè Aziz Sālim. “Algunos aspectos del florecimiento económico de Almería islámica durante el período Taifas y de los almorávides”. *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*, XX (1979-80), pp. 7-22.

21. El crecimiento de Almería y la decadencia de Pechina, ya en ruinas, según al-Idrīsī, obligó a los habitantes de ésta a trasladarse a aquélla, consiguiendo así Almería la capitalidad de la provincia. Cf. Leopoldo Torres Balbás. “Almería islámica”. *Al-Andalus*, XXII/ 2 (1957), pp. 423-426; Emilio Molina López. “Noticias sobre *Bayyāna* (Pechina-Almería) en el *Iqtibās al-anwār* de al-Rušāfī”. *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, 1 (2ª época) (1987), pp. 117-130.

cristiano, pudo centrarse en la creación de una corte poética²². Su padre era amigo personal del célebre juez y teólogo aš‘arī Abū l-Walīd b. Jalaf b. Sa‘d b. Ayyūb al-Bāyī (m. 1081), a quien conoció personalmente, sin llegar a ser discípulo suyo —según él mismo explica—, dada la corta edad de nuestro autor: “Llegué a conocerlo ya que era amigo de mi padre —descanse en paz—, pero no fui discípulo suyo debido a que, por aquel entonces, yo era muy niño y no me interesaba por esos temas”²³.

Al igual que otros sabios de la época, al-Rušāfī no llevó a cabo el viaje de formación fuera de al-Andalus, probablemente, como señala M. Fierro²⁴, por las circunstancias políticas del momento que favorecieron el buen asentamiento de la teoría del *yihād*, eje en torno al cual giró la legitimación de los almorávides y a la que contribuyeron de manera determinante dos ulemas de la familia de los Banū al-‘Arabī, Abū Bakr b. al-‘Arabī²⁵ (468-543/1076-1148), maestro de al-Rušāfī, y el padre de aquél²⁶. La ausencia de prueba documental que esclarezca si nuestro autor participó o no en el *yihād* impide que se pueda extraer una conclusión al respecto. Realizó viajes de formación dentro del territorio andalusí²⁷ para estudiar con su tío Abū l-Qāsim Jalaf b. Sulaymān b. Muḥammad b. Faṭḥūn (m. 505/1111)²⁸, autor del

22. M^a Jesús Viguera Molins. “Historia política. Las taifas”; Emilio Molina López. “Los Banū Šumādīh”; H. Monès. “Consideraciones”.

23. Abū Muḥammad al-Rušāfī. *Iqṭibās*, p. 26.

24. Ibn Rušd al-Ādī (450/1058-520/1126), emitió una fetua en la que afirmaba que para los andalusíes el deber del *yihād* tenía preferencia sobre la peregrinación. Cf. Maribel Fierro. “La religión”. *El retroceso territorial de al-Andalus. Almorávides y almohades. Siglos XI al XIII*. En R. Menéndez Pidal (coord.). *Historia de España*. Madrid: Espasa-Calpe, 1997, vol. VIII/2, p. 440.

25. Évariste Lévi-Provençal. “Le titre souverain des Almoravides et sa légitimation par le califat ‘abbāsīde”. *Arabica*, 2 (1955), pp. 265-288; Vincent Lagardère. “Abū Bakr Ibn al-‘Arabī, gran cadí de Sevilla”. *Revue de l’Occident Musulman et de la Méditerranée*, 40 (1985), pp. 91-102, y “La Haute Judicature à l’époque almoravide en al-Andalus”. *Al-Qanṭara*, 7 (1988), pp. 195-214; Maribel Fierro. “La religión”, pp. 439-440 y n. 28; Jesús Zanón. “La actividad intelectual: las ramas del saber. Centros y métodos del conocimiento”. *El retroceso territorial de al-Andalus. Almorávides y almohades. Siglo XI al XIII*. En R. Menéndez Pidal *Historia de España*. Madrid: Espasa-Calpe, 1997, vol. VIII/2, p. 562.

26. El movimiento almorávide se adscribe a las bases políticas, sociales e ideológicas de los sultanatos seljuquíes y desde muy pronto solicitaron la investidura abbasí, para lo cual fueron enviados a Oriente portando las cartas de al-Gazālī y al-Ṭurtūšī, consiguiendo obtenerla en el 491/1098. Cf. Maribel Fierro. “La religión”, p. 441.

27. ...*wa min-hā inṭalaqa ilā mudunin andalusīyatīn ujrā baḥzan ‘an šuyūji l-ma’rifa wa-a’lāmi-hā ‘alā ‘ādātī l-andalusīyīn*, cf. ‘Abd al-Qādir Zamāma. “Al-Rušāfī al-Andalusī”, p. 402.

28. Abū l-Qāsim Jalaf b. Sulaymān b. Jalaf b. Muḥammad b. Faṭḥūn al-Uryūlī, ilustre alfaquí, cadí y excelente poeta. Desempeñó el cargo de cadí en Játiva y en Denia. Cf. ‘Abd al-Qādir Zamāma. “Al-Rušāfī al-Andalusī”, p. 402; Gamāl ‘Abd al-Karīm. “La España musulmana”, p. 103; Abū ‘Abd Allāh Yāqūt. *Mu’jam*. vol. I, pp. 332-333; Aḥmad Ibn ‘Umayra al-Ḍabbī. *Buḡya*, n^o 707; Abū l-Qāsim Ibn Baškwal. *Šila*, n^o 399. Véase la noticia “*al-Uryūlī*” dedicada a su tío y a su primo en Abū Muḥammad al-Rušāfī. *Iqṭibās*, p. 20.

Kitāb al-waṭā'iq, con Abū 'Alī Ḥusayn b. Muḥammad al-Gassānī (m. 498/1104) y con Abū 'Abd Allāh al-Jawlānī (m. 508/1115)²⁹, entre otros ya mencionados.

Durante su adolescencia, es testigo de la influencia de los almorávides en al-Andalus, gracias a su política expansiva sustentada en el *yihād*, en el reconocimiento del califato abbasí —del que consiguió su legitimación— y de la aplicación de la doctrina mālikí, en los momentos iniciales de su asentamiento, en convivencia con otras escuelas jurídicas y corrientes de pensamiento, como la filosofía grecolatina y las corrientes ascéticas y sufíes³⁰. Las fuentes documentales que se conservan, entre ellas los diccionarios biográficos y, concretamente, el *Iqtibās*³¹ dan buena cuenta de las diferentes tendencias e intereses manifestados por los sabios de su época. Al-Ruṣāfī biografía eruditos con una formación ecléctica, que abarca la teología racionalista (*kalām*), la filosofía, el ascetismo, el sufismo o la doctrina *zāhirī*, como las más representativas. Él mismo recibe una educación acorde con su tiempo, y era un experto en la ciencia del *'ilm al-riyāl*, estrechamente vinculada con el género biográfico, al que le dedicó la obra que nos ocupa. En ella se puede percibir la influencia de sus dos tíos y maestros, al-Gassānī y Abū l-Qāsim Jalaf b. Sulaymān b. Muḥammad al-Uryūlī, en los aspectos lingüísticos y etimológicos³², así como, en la inclusión de biografías moralizantes dedicadas a ascetas, quizás, este último aspecto notable en el *Iqtibās*, esté motivado por tratarse de una obra de madurez, redactada en la recta final de su vida.

Al-Ruṣāfī evidencia la influencia del ambiente cultural e ideológico interdisciplinar de su familia y de su tiempo, dejando entrever su pensamiento a través de sus biografiados³³, sabios con una formación propia de sus respectivas épocas: emiral, califal y taifas. Los pertenecientes a las dos primeras etapas tendrán un perfil más tradicional y sus coetáneos y contemporáneos, revelarán haber recibido una

29. Aḥmad al-Ḍabbī. *Buġya*, n° 364; Abū l-Qāsim Ibn Baškwāl. *Šila*, 1989, n° 160.

30. Sobre este punto consúltese Maribel Fierro. “La religión”, especialmente los capítulos primero “Almorávides y almohades en Al-Andalus”, pp. 437-457 y segundo “Derecho, teología y heterodoxia”, pp. 459-481.

31. Consúltese las biografías dedicadas a los ascetas Abū l-Walīd Yūsuf b. 'Abd al-'Azīz b. Yūsuf al-Lajmī l-Undī, conocido por Ibn al-Dabbāg al-Karahī o al-Kirhī, al juez y asceta Abū l-Qāsim Jalaf b. Sulaymān b. Muḥammad al-Uryūlī (tío de al-Ruṣāfī), al asceta Abū Muḥammad b. 'Abd Allāh b. Muḥammad b. Qāsim b. Ḥazm al-Qal'ī l-Ṭagrī al-Batrūbirī (m. 383/993), al sufí Sa'īd b. Muḥammad b. Sayyid Abī-hi Ibn Mas'ūd al-Umayya al-Baldī (328-397/940-1006), al ulema y calígrafo Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad b. Ṭālib b. Ayman b. Mudrik b. Muḥammad b. 'Abd Allāh al-Qaysī, conocido por el “El Preceptor de Cabra” (m. 362/972) y al juez supremo de Córdoba Muḥammad b. Sa'īd b. Bašīr b. Sarāḥīl al-Magāfirī (m. 198/814). Cf. Abū Muḥammad al-Ruṣāfī. *Iqtibās*, pp. 18, 20, 34, 36, 73, 76-78.

32. Especialmente interesantes resultan en este sentido las noticias recogidas bajo los epígrafes “*al-Muntayīlī*” y “*al-Šabīnī*”, cf. Abū Muḥammad al-Ruṣāfī. *Iqtibās*, pp. 64-66 y 82; Katjia Torres Calzada. “Estudio de las incorporaciones”, pp. 27-29 y 31.

33. Concepción de la Torre. “Fuentes”, pp. 427-443.

formación más heterogénea, peculiaridad ésta que refleja el intento de renovación y fortalecimiento de la doctrina mālikī, en el sentido aprendido en el siglo anterior con al-Bāyī o al-Ṭurtūšī, pero incorporándole y asimilando corrientes como la aš‘arī³⁴ o el sufismo. Los sabios interdisciplinarios, como Baqī b. Majlad o Muḍīr b. Sa‘īd al-Ballūṭī³⁵, cultivaron el ascetismo o el sufismo, prefiriéndolos a la doctrina oficial mālikī³⁶. Al-Rušāfī no se inhibe en plasmar el ensalzamiento de la vida ascética, del retiro voluntario y del rechazo de los placeres de la vida y lo hace en tres biografías de carácter moralizante correspondientes a tres ulemas cordobeses que coparon altos cargos de la administración emiral y califal: el juez supremo de Córdoba Muḥammad b. Sa‘īd b. Bašīr b. Sarāḥīl al-Magāfirī (m. 198/814), biografiado en la noticia titulada “El cordobés”³⁷; el tradicionalista cordobés ‘Abd Allāh b. Abī ‘Īsā al-Muntaṭīlī (m. 961), a quien le dedica la noticia titulada “*al-Muntaṭīlī*”³⁸ y el célebre cadí del Valle de Los Pedroches, Muḍīr b. Sa‘īd (m. 950), en la noticia titulada “*al-Ballūṭī*” (“El pedrocheño”)³⁹. Quizás este interés por el ascetismo en al-Rušāfī se deba al ambiente familiar heterogéneo y abierto en el que creció, como se desprende de las palabras que le dedicó a su tío Abū l-Qāsim Jalaf b. Sulaymān b. Muḥammad b. Faṭḥūn (m. 1111):

“Estando en ella [Orihuela], conocí al ilustre alfaquí y juez Abū l-Qāsim Jalaf b. Sulaymān b. Muḥammad, cadí de Játiva y Denia, quien, tras dejar este último cargo, volvió a su ciudad. No salía más que para la oración del viernes y para poco más. Ayunaba asiduamente. Era un asceta piadoso, de buenas costumbres, de fácil convivencia, un generoso y excelente amigo, fiel hasta el lecho [de muerte]. Fue compañero de Abū l-Walīd Sulaymān b. Jalaf al-Bāyī, con quien estudió los *Sahīḥ* de al-Bujārī. Era un experto en materia judicial y una autoridad en el notariado. Escribió el *Kitāb al-Tamhīd*, además de ser un buen poeta. Murió en Orihuela el miércoles día 2 del mes de *ḡū l-qa‘da* del año 505/ martes 1 de mayo del año 1111”⁴⁰.

34 Maribel Fierro. “La religión” p. 460.

35 Abū Muḥammad al-Rušāfī. *Iqtibās*, pp. 37-44.

36 Cf. Gamāl ‘Abd al-Karīm. *Al-Andalus en el Mu‘yam al-buldān de Yāqūt*, p. 96. Sobre el desarrollo de la escuela mālikī durante el siglo XI, así como el papel desempeñado por los ulemas en la administración del poder y la justicia a través de las instituciones consúltese, a modo de orientación general, los *Estudios Onomásticos-biográficos de al-Andalus*, los estudios publicados en *Historia de España*, vol. VIII/1 y 2, concretamente, Manuela Marín. “La actividad intelectual”, vol. VIII/1 (1996), pp. 502-561; Jesús Zanón. “La actividad intelectual”, vol. VIII/2 (1997), pp. 551-586; José Aguilera Pleguezuelo. “El derecho mālikī aplicado en el al-Andalus. Teoría y prácticas jurídicas”. *Actas de II Jornadas de Cultura Árabe e Islámica (1980)*. Madrid: IHAC, 1985, pp. 17-20.

37. Abū Muḥammad al-Rušāfī. *Iqtibās*, pp. 76-78.

38. Abū Muḥammad al-Rušāfī. *Iqtibās*, pp. 64-66; Katjia Torres. “*Fulāna*: esposa de Muḥammad Ibn Abī ‘Īsā”, pp. 39-61.

39. Abū Muḥammad al-Rušāfī. *Iqtibās*, pp. 37-44.

40. *Idem*, p. 20.

Se sabe que maestro de nuestro autor fue el sufi Sa'īd b. Muḥammad b. Sayyid Abī-hi Ibn Mas'ūd al-Umayya al-Baldī (m. 1006) y que fue discípulo suyo el asceta Abū l-Walīd Yūsuf b. 'Abd al-'Azīz b. Yūsuf al-Lajmī, conocido por Ibn al-Dabbāg al-Karaḥī o al-Kirḥī (m. 1151)⁴¹, alfaquí y *ḥāfiẓ*, considerado el máximo exponente de los tradicionalistas de su época.

En las biografías de Baqī b. Majlad o Munḍir b. Sa'īd al-Ballūṭī, al-Ruṣā'ī revela una relativa nostalgia por la institución califal —personificada en 'Abd al-Raḥmān al-Nāṣir— así como su adhesión a la colaboración almorávide con los taifas por la restauración de la estabilidad política andalusí. Su oposición a los reinos de taifas se evidencia de igual forma en la noticia dedicada “al lingüista de Murcia” Abū Gālib Tammām b. Gālib Ibn al-Tayyānī, autor de la voluminosa y reconocida obra *al-Mu'ib*, por la que el rey mecenas de Denia e Islas Baleares, Abū l-Āyṣh Muyāhid b. Abd Allāh (m. 1044), pretendió pagar una elevada suma de dinero. Abū Gālib, contrario a la ocupación taifa de Murcia, rechazó la oferta en los siguientes términos: “¡Por Dios! Aunque me regalaras el mundo entero, no aceptaría, pues estoy en contra de la mentira. No la he compuesto para ti, sino para todo aquél que se interese por el saber”⁴².

Además del *Iqtibās*, alcanzaron reconocimiento otras dos obras suyas, el *Kitāb al-i'lām bi-mā fi kitāb al-mujtalif wa-l-mu'talif li-l-Dāraqūṭnī min al-awḥān* y el *Iḥār fasād al-i'tiqād bi-bayān sū' al-intiqād*, una refutación contra las críticas hechas por el *mufasssīr* granadino 'Abd al-Ḥaqq b. Gālib b. 'Aṭīyya (m. h. 542/1148) contra el *Iqtibās*, para quien, según nos transmite el profesor de la Universidad de Fez 'Abd al-Qādir Zamāma, experto en fuentes genealógicas magrebíes, la obra de al-Ruṣā'ī era merecedora de que ciertos contenidos fueran censurados por intolerantes y arbitrarios⁴³. Se tiene conocimiento de que transmitió el *Kitāb 'ulūm al-ḥadīṭ* de al-Ḥākim al-Nīsābūrī.

Entre sus numerosos discípulos se cuentan a Abū Bakr b. al-'Arabī l-Ma'āfirī (m. 1147), Abū Marwān 'Abd al-Malik b. Aḥmad b. Abī Yaddās al-Ṣiḥāyī, de Jaén; al almeriense Ibrāhīm al-Wahrānī, conocido por Ibn Qurqūl (m. 569/1173); el tradicionalista almeriense Ibn Ḥubayṣ (504-584/1110-1188), autor de *Kitāb al-ḡazawāt* y *Kitāb al-magāzī*⁴⁴; Abū Bakr b. Abī Ŷamra (m. 599/1202); Abū l-Walīd

41 Consúltense las noticias dedicadas a Onda, Orihuela y Bétera, en Abū Muḥammad al-Ruṣā'ī. *Iqtibās*, pp. 18, 20 y 28.

42. *wa-qāla: wa-Allāhi! Law buḍilat lī l-duniyyā, 'alā dālika mā fa'altu, wa-lā istayaztu al-kaḍība, fa innī lam aẓma'-hu la-ka jāṣṣatan wa-lākin li-kulli ṭālibi 'ilmin*, cf. Abū Muḥammad al-Ruṣā'ī. *Iqtibās*, p. 62.

43. 'Abd al-Qādir Zamāma. “Al-Ruṣā'ī al-Andalusī”, p. 404.

44. Sobre este personaje consúltense Douglas Morton Dunlop. s.v. “*Ibn Ḥubayṣh*”. *E.I.*², vol. III (1968), pp. 826-827.

b. al-Dabbāg (m. 564/1151); Abū Muḥammad b. ‘Ubayd Allāh (m. 591/1195); Ibn Jayr (m. 575/1179), el alfaquí y gramático cordobés Ibn Maḍā’ (n. 513/1119)⁴⁵, autor de tres obras gramaticales, de las cuales sólo nos ha llegado una, *Kitāb al-radd ‘alā l-nuḥāt*; y, finalmente, al-Ḍabbī (m. 599/1202).

Al-Ruṣāfī falleció “mártir por la fe”⁴⁶ en la ocupación cristiana de Almería, el 20 de ḡumādā I de 542/17 de octubre de 1147, a la edad de 73 años.

3. *KITĀB IQTIBĀS AL-ANWĀR: GÉNERO, ESTRUCTURA Y CARACTERÍSTICAS*

El *Iqtibās* es un diccionario biográfico dedicado a sabios andalusíes de finales del siglo II/IX hasta la primera mitad del siglo VI/XII, donde podemos encontrar datos propios de los diccionarios geográficos (*masālik wa-mamālik*)⁴⁷, de las obras históricas, de los relatos sobre las maravillas de la creación (*‘ayā’ib wa-garā’ib*)⁴⁸ y, en ocasiones, datos de tipo literario y anecdótico⁴⁹.

El género biográfico⁵⁰ comienza a cultivarse en al-Andalus a finales del siglo III/IX, pero será la producción del siglo IV/X la que marque toda la tradición posterior. Inicialmente, se biografían a personajes según su gremio de filiación o su origen geográfico, posteriormente, los autores dejan de utilizar las obras anteriores como referencia, sustituyéndolas por las continuaciones o versiones que se consideraban de más actualidad, no siendo hasta la llegada del *Kitāb fī riḡāl al-Andalus* de Jālid b. Sa’d⁵¹, cuando se inicie una tradición historiográfica que tenga como objetivo incorporar a todos los andalusíes de relevancia científica. El *Iqtibās* entra dentro de esta última categoría.

La edición que manejamos recopila un total de 45 *nisbas* correspondientes a 46 biografías que siguen la estructura clásica de Ibn al-Faraḡī. Suelen tener una

45. Fernando de la Granja. s.v. “*Ibn Maḍā’*”. *E.I.*², vol. III (1968), pp. 878-879.

46. Abū Muḥammad al-Ruṣāfī. *Iqtibās*, p. 18.

47. Fátima Roldán Castro. *El Occidente de al-Andalus en el Āḡār al-bilād de al-Qazwīnī*. Sevilla: Alfar, 1990, pp. 23-32.

48. *Ḍikr bilād al-Andalus*. Ed. y trad de Luis Molina. *Una descripción anónima de al-Andalus*. Madrid: CSIC, 1983; Julia Hernández Juberías. *La península imaginaria. Mitos y leyendas sobre al-Andalus*. Madrid: CSIC, 1996, pp. 249-312.

49. Eliseo Vidal Beltrán. *Geografía de España (Kitāb al-masālik wa-l-mamālik)*. Zaragoza: Anubar, 1982, p. 7; André Miquel. *La géographie humaine du monde musulman jusqu’au milieu du IIème siècle*. Paris: Éditions de l’École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1967-1988, vol. I, pp. 167 y ss; Jacques Le Goff. “Le merveilleux dans l’Occident Médiéval”. *L’étrange et le merveilleux dans l’Islam médiéval*. Paris: Éditions J. A., 1978, pp. 61-79; Tawfiq Fahd. “Le merveilleux dans la faune, la flore et les minéraux”. *L’étrange et le merveilleux dans l’Islam médiéval*. Paris: Éditions J. A., 1978, pp. 117-135.

50. Fernando Mediano. “El género biográfico árabe: apuntes teóricos”. *Estudios Onomásticos-biográficos de al-Andalus*, VIII (1997), pp. 17-33; M^a Luisa Ávila. “El género biográfico en al-Andalus”. *Estudios Onomásticos-biográficos de al-Andalus*, VIII (1997), pp. 35-51.

51. M^a Luisa. “El género biográfico en al-Andalus”, pp. 35-51, y “La obra biográfica de Jālid b. Sa’d”. *Estudios Onomásticos-biográficos de al-Andalus*, II (1989), pp. 187-209.

extensión breve, así como estar precedidas por unos apuntes geográficos relacionados con la ciudad o la localidad a la que hace referencia la *nisba* que, aunque no supongan una gran aportación en sí, permiten corroborar o completar la información que ya se tenía de las ciudades a través de fuentes árabes anteriores. Los datos históricos recogidos en el *Iqtibās* que permiten aclarar información recogida por al-‘Uḏrī, al-Ḥimyarī, al-Idrīsī y al-Qazwīnī⁵², además de completar y evitar problemas de interpretación en fragmentos de la obra de al-Rāzī, son, por orden cronológico, los siguientes: la construcción de la ciudad de Beja por el César romano Julio César, la participación del rey “Bazyān” (Vespasiano) en la destrucción de Jerusalén, la construcción de la ciudad de Badajoz por al-Ŷilliḡī, el establecimiento de las tribus Gassān y Ru‘ayn en Pechina en el año 271/884, la algarúa de al-Jandaq en el año 327/938, la recepción concedida por el califa ‘Abd al-Raḥmān III al-Nāṣir al embajador del rey bizantino Constantino VII, llamado Porfirogéneto, en el año 338/949; la construcción de una atarazana en Pechina en el año 344/955-956, por orden de al-Nāṣir para hacer frente a la escuadra fāṭimī que se dirigía a Almería el 29 de junio del año 955, el cambio de “capitalidad” de Pechina por la de Almería en el año 402/1011, la devastación de la ciudad de Pechina en el año 402/1011-1012 y, finalmente, la toma de Valencia en el año 488/1095.

4. EL EMERITENSE: NOTICIA DE LA CIUDAD DE MÉRIDA

Traducción

“*El emeritense (al-Māridī) (Simṭ III /70 a-b)*”⁵³

Mérida, en al-Andalus, está situada al noroeste de Córdoba, siendo la distancia que las separa, a pie, sin descanso, cinco millas y, con escalas, diez. Mérida es una de las capitales que los visigodos eligieron para establecerse, así como los césares romanos, anteriormente, como sede para erigir sus construcciones. La ciudad fue terminada en tiempo del César Octaviano, la comenzó a construir el primer César y la terminó el segundo. En ella mantuvieron enfrentamientos con los reyes visigodos. Se restauraron los restos arqueológicos de las edificaciones más majestuosas, sus elementos decorativos y sus magníficos mármoles. Dejaron constancia de su poder trayendo agua desde fuera mediante la construcción conocida por “La Brillante” (*al-Barīqa*), cuando no se conocía otra igual. Ahora sólo quedan los restos que se han conservado de ella y su ilustre nombre permanecerá eternamente en la memoria.

Dijo ‘Umar b. Hāšim⁵⁴: “He oído a al-‘Āṣī b. ‘Abd Allāh b. Ṭa‘laba⁵⁵, contar que vio él mismo o que escuchó de su padre, en la sala de reuniones del palacio de

52. Abū Muḥammad al-Ruṣāṭī. *Iqtibās*, pp. 52, 100-101, n. 284, 285 y 286.

53. *Idem*, p. 54.

Hāšim b. ‘Abd al-‘Azīz⁵⁶, sobre la nobleza de Mérida y de la excelencia de sus mármoles, diciendo: —Me he quedado prendado de la calidad de sus mármoles. Cuando fui gobernador de Mérida, siempre que encontraba algún tipo de mármol que me gustaba, pedía que me lo trajeran⁵⁷. Un día, paseando por la ciudad, me fijé en una lápida de mármol labrada de la muralla, en el momento en el que caía sobre ella abundante agua, parecía, a simple vista, estar viendo una auténtica joya [...] ordené que la sacasen de la muralla y, al extraerla, se descubrió un grabado en lengua cristiana. Reuní a los cristianos que se encontraban en Mérida para traducirlo [55]/ [...] y uno de ellos me aseguró que sólo podía hacerlo un cristiano, porque fue compuesto en dicha lengua. Envié un mensajero expresamente para traerlo y me encontré con un clérigo viejo y decrepito, que cuando sostuvo dicha lápida entre sus manos, se le empañaron los ojos de lágrimas, mientras me decía: “Lo que hay recogido en este grabado es un documento de la gente de *Īliyā*⁵⁸, que construyó la muralla dándole una altura de quince codos—”.

Se dice que existe una lápida de cobre en la que reza que la gente de la ciudad de *Īliyā* conservaba numerosos animales de carga, carros y maquinaria de los que se sirvieron para construirla.

He leído en algunos restos arqueológicos que un hombre entró en Mérida con ‘Abd al-Raḥmān b. Mu‘āwiya —Dios esté satisfecho de ambos—, para ver las maravillas de la ciudad de las que tanto se habla. Dijo⁵⁹: “Entré en una iglesia en la

54. ‘Umar, hijo del emir al-Ḥakam b. Hišām (796-822).

55. Según Évariste Lévi-Provençal, pudiera ser el mismo personaje que el general de ‘Abd al-Raḥmān I, cf. Évariste Lévi-Provençal. *Histoire de l’Espagne musulmane de la conquête à la chute de califat de Cordoue: 710-1031*. Paris: Maisonneuve, 1944, vol. I, pp. 123 y 126 y “La Description”, p. 84, n. 4, sin embargo, creemos que se trata del emir ‘Abd al-Raḥmān II (822-852), según las inscripciones fundacionales de la alcazaba de la ciudad de Mérida. Cf. Évariste Lévi-Provençal. *Inscriptions arabes d’Espagne*. Leyde-Paris: E. J. Brill-Librairie Coloniale et Orientaliste E. Larose, 1931, pp. 50-52, donde el autor indica “Cordera a déjà identifié le gouverneur qui fit construire le *ḥiṣn* de Mérida sur l’ordre de l’émir ‘Abd al-Raḥmān II: ‘Abd Allāh b. Kulaib b. Ṭa‘laba”, en 220/835.

56. General al servicio del emir Muḥammad I (238-273/852-886) y ministro del emir Muḥammad I (852-886). Cf. María Asunción Abuín. “Hāšim b. ‘Abd al-‘Azīz”, *Cuadernos de Historia de España*, XVI (1951), pp. 110-129; Évariste Lévi-Provençal. *Histoire de l’Espagne musulmane*, pp. 123 y 126; Manuela Marín. “*Inqibāḍ ‘an al-sulṭān: ‘ulamā’ and political power in al-Andalus*”. *Saber religioso y poder político en el Islam*. Madrid: AECl, 1994, pp. 133-4.

57. Šākīr al-Faḥḥām corrige la lectura dada por E. Molina e indica que es انتقيت منه كل ما, que se traduciría por “lo escogía”, Cf. Šākīr al-Faḥḥām. “Al-ta‘rīf wa-l-naqd”, p. 323.

58. Nombre árabe de *Aelia Capitolina*, colonia fundada por el emperador Adriano en el año 134, asentada sobre las antiguas ruinas de Jerusalén y consagrada al dios Júpiter Capitolino, cf. André Grabar. s.v. “*Ḳuds*”. *E.I.*², vol. V (1980), pp. 321-344; Emilio de Santiago Simón. “Un fragmento”, p. 42, n. 128.

59. A partir de aquí al-Rušāfī expone la campaña de la conquista de Jerusalén, de la que existen cuatro versiones, la de Abū ‘Ubayd al-Bakrī. *Masālik*. n.º 1514, Aḥmad b. ‘Umar al-‘Uḍrī. *Nuṣūṣ ‘an al-Andalus min Kitāb tarsī al-ajbār*. Ed. al-Ahwānī. Madrid, 1965, p. 97; Ibn ‘Abd al-Mun‘im al-Ḥimyarī. *La péninsule ibérique*. Ed. pp. 19-20; Muḥammad b. ‘Alī Ibn al-Šabbāt. “Un fragmento”, pp.

que encontré a un monje que se acercaba en dirección a mí, llegando hasta el lugar donde se hallaba la cruz, diciéndome: —Me contó un monje de ciento veinte años, que encontré justamente en este lugar, que había conocido a otro monje de avanzada edad, también de aquí, que había sido el primero en decir que había encontrado sobre esta cruz una piedra, mientras indicaba la parte más alta de la iglesia, iluminada por la luz brillante que desprendía. El primer árabe que puso su pie en esta ciudad⁶⁰ cogió la piedra⁶¹ y una jarrita de aljófara (*qulayla*)—. Esta última fue llevada a la mezquita de Damasco, en donde la colocó Sulaymān b. ‘Abd al-Malik⁶² y es la que, según se cuenta, impidió la destrucción de Jerusalén, cuando la invasión de Nabucodonosor (*Bujta Naṣṣar*)⁶³, guerra en la que participaron las tropas de Bazayān⁶⁴, rey de al-Andalus, quien la tomó como botín”. Recoge esta noticia Aḥmad b. Muḥammad b. Sulaymān al-Rāzī.

Lleva su *nisba* Faṭḥ b. Naṣr b. Habīb al-Māridī⁶⁵, de Córdoba, con *kunya* Abū Naṣir. Estudió con Muḥammad b. Waḍḍāḥ⁶⁶, entre otros de sus contemporáneos.

56 y 57, además de la versión de la que parten todas, la crónica de al-Rāzī. De la obra de al-‘Uḍrī se inspiran la de al-Bakrī y al-Himyarī, mientras que Ibn al-Šabbāṭ lo hace de al-Ruṣāfī, quien tomó la noticia directamente de al-Rāzī. Cf. Luis Molina. “Sobre la presencia de la historia preislámica inserta en la crónica del moro Rasis”. *Awrāq*, III (1980), p. 193 y notas 27, 28, 29, 30 y 31.

60. Mūsā b. Nuṣayr llegó a Mérida antes del invierno del 94/713, cf. Eduardo Manzano Moreno. *Conquistadores, emires y califas: los omeyas y la formación de al-Andalus*. Barcelona: Crítica, 2006; Pedro Chalmeta. *Invasión e islamización: la sumisión de Hispania y la formación de al-Andalus*. Madrid: Mapfre, 1994; Anwar Chejne. *Historia de España*. Madrid: Cátedra, 1974, p. 20; José Antonio Ballesteros Diez. “Mérida, clave en la fundación de la Orden de Santiago”. *Espacio, tiempo y Forma. Serie III, Hª Medieval*, 17, (2004), p. 60.

61. Se trata del zafiro de Alejandro Magno el Macedonio (*Dū l-Qarnayn*) hallado por Mūsā b. Nuṣayr en Mérida, junto con el cantarillo de aljófara, en los primeros momentos de la conquista, cf. Julia Hernández Juberías. *La península imaginaria*, p. 226, n. 167.

62. La toma de Jerusalén por el califa ‘Umar se produjo en el año 638 y unos 50 años después de su conquista, el califa omeya ‘Abd al-Malik b. Marwān, padre del Sulaymān recogido en el texto, decidió construir la mezquita. Cf. André Guillou. *La civilization byzantine*. Paris: Arthaud, 1974, pp. 460-480.

63. Acaecida en 587 a.C.

64. Véase en este trabajo el apartado *Descubrimiento de la lápida de mármol de la Iglesia de Santa María en advocación a Santa Jerusalem (s. VI) —primitiva Basílica de Santa Eulalia (s. IV) de Mérida— y su vinculación con la Diáspora en tiempos de Vespasiano (70)*.

65. Muḥammad Ibn Ḥārīt al-Juṣanī. *Ajbār al-fuqahā’ wa-l-muḥaddīṭīn*. Estudio y ed. crítica por Mª Luisa Ávila y Luis Molina. Madrid: CSIC, 1992, n° 332; Abū l-Walīd Ibn al-Faraḍī. *Ta’rīj*, n° 818; Aḥmad Ibn ‘Umayra al-Ḍabbī. *Bugya*, n° 1063; Francisco Pons Boigues. *Ensayo*, pp. 29-38, n. 1.

66. Muḥammad b. Waḍḍāḥ b. Bazī, Abū ‘Abd Allāh (m. 287/900), cf. Muḥammad Ibn Ḥārīt al-Juṣanī. *Ajbār*, n° 137; Abū l-Walīd Ibn al-Faraḍī. *Ta’rīj*, n° 1136; Ibn al-Aḥfīr al-Ḥumaydī. *Yaqwa*, n° 152; Aḥmad Ibn ‘Umayra al-Ḍabbī. *Bugya*, n° 291; Ibrāhīm b. ‘Alī Ibn Farḥūn. *Dibāy*, n° 451; Mahmoud Makki. *Ensayo*, pp. 140, 156, 193-4; Gamāl ‘Abd al-Karīm. “La España musulmana”, p. 77, n. 70, 109, n. 207; Maribel Fierro. *El kitāb al-bida’ (Tratado de las innovaciones) de Muḥammad b. Waḍḍāḥ al-Qurṭubī*. Madrid: CSIC, 1988; Manuela Marín. “Nómina de sabios de al-Andalus (93-350/711-961). *Estudios Onomásticos-biográficos de al-Andalus*, I (1988), pp. 23-182.

Era un hombre íntegro, del que habló Jālid⁶⁷, quien dijo que Muḥammad b. Aḥmad estudió con ‘Alī b. ‘Abd al-‘Azīz⁶⁸, al-Šā’ig⁶⁹ y otros. Transmitió de ‘Abd Allāh b. Muḥammad b. ‘Uṭmān⁷⁰. Así lo recoge Abū l-Walīd Ibn al-Faraḍī⁷¹”.

5. ESTUDIO HISTÓRICO

Al-Rušāfī estructura la noticia en tres bloques de contenido bien diferenciados, que pasaremos a exponer de manera resumida: 1. La fundación de la ciudad de Mérida. 2. La conquista árabe de Mérida en el siglo VIII, el saqueo de la iglesia cristiana de Santa María en advocación a Santa Ierusalem (s. VI) —primitiva Basílica de Santa Eulalia (s. IV)— y su vinculación con la Diáspora en tiempos de Vespasiano. 3. La leyenda del zafiro de *Dū l-Qarnayn* que impidió la destrucción de Jerusalén.

Fundación de Mérida

Desde el punto de vista histórico, determinar la fundación *ex novo* de Emerita Augusta, basándose en fuentes arqueológicas, numismáticas e históricas latinas e hispanorromanas, ha sido una cuestión controvertida a la que han intentado darle una respuesta definitiva los especialistas en la materia. Con este fin, Alicia M^a. Canto y Antonio García y Bellido, han cotejado toda la documentación disponible sobre dichas fuentes⁷² con la *Crónica del Moro Rasis*, versión portuguesa contenida en *La*

67. Abū l-Qāsim Jālid b. Sa’d al-Qurtubī (m. 352/963), cf. Abū l-Walīd Ibn al-Faraḍī. *Ta’rīj*, n° 398; Ibn al-Aṭīr al-Ḥumaydī. *Bugya*, n° 409; Aḥmad Ibn ‘Umayra al-Ḍabbī. *Bugya*, n° 695; Muḥammad Ibn Aḥmad al-Ḍahabī. *Siyar*, XVI, n° 6; *Taḍkira*, vol. III, n° 877; M^a Luisa Ávila. “La obra biográfica”, p. 191.

68. ‘Alī b. ‘Abd al-‘Azīz b. al-Marzubān b. Sābūr al-Bagawī, mequí fallecido en el 286/905. Cf. Muḥammad Ibn Aḥmad al-Ḍahabī. *Taḍkira al-ḥuffāz*, p. 622 y *Siyar a’lam al-nubalā’*. Beirut, 1985, vol. XIII, p. 348; Ibn Ḥayār al-‘Asqalānī. *Tahḍīb al-tahḍīb*. Hyderabad, 1325-7, vol. VII, p. 362; Manuela Marín. “Los ulemas de al-Andalus”. *Estudios Onomásticos-biográficos de al-Andalus*, III (1990), n° 119, y “*Inqibāḍ*”, p. 130; Juan Castilla. “Los Banū ‘Amīra de Murcia”, p. 63, n. 15.

69. Sa’īd b. Ḥassān, Abū ‘Uṭmān al-Šā’ig (m. 236/850), *ḥāfiẓ* y alfaquí, cf. Muḥammad Ibn Ḥārīt al-Jušanī. *Quḍāt Qurṭuba*, pp. 72-3; Abū l-Walīd Ibn al-Faraḍī. *Ta’rīj*, n° 472; Ibn al-Aṭīr al-Ḥumaydī. *Bugya*, n° 468; Aḥmad Ibn ‘Umayra al-Ḍabbī. *Bugya*, n° 796; Évariste Lévi-Provençal. *La péninsule ibérique*. Ed. p. 30/ trad. p. 38; Gamāl ‘Abd al-Karīm. “La España musulmana”, p. 83, n. 94.

70. ‘Abd Allāh b. Muḥammad b. ‘Uṭmān b. ‘Abd al-Barr (m. 330-380/941-991), padre del célebre Abū ‘Umar Yūsuf b. ‘Abd Allāh b. Muḥammad b. ‘Uṭmān b. ‘Abd al-Barr (463/1070). Cf. Ibn al-Aṭīr al-Ḥumaydī. *Bugya*, n° 538; Aḥmad Ibn ‘Umayra al-Ḍabbī. *Bugya*, n° 889; Maribel Fierro. “La política religiosa de ‘Abd al-Raḥmān III (r. 300/912-350/961)”. *Al-Qanṭara*, XXV (2004), pp. 119-156.

71. Abū l-Walīd ‘Abd Allāh b. Muḥammad b. Yūsuf b. Naṣr Ibn al-Faraḍī (351-403/962-1013) autor del célebre *Kitāb ta’rīj ‘ulamā’ al-Andalus*. Cf. Ambrosio Huici-Miranda y Mohamed Ben Cheneb. s.v. “Ibn al-Faraḍī”. *EF*, III (1968), p. 785; Luis Molina. “Familias andalusies: Los datos del *Ta’rīj ‘ulamā’ al-Andalus* de Ibn al-Faraḍī”. *Estudios Onomásticos-biográficos de al-Andalus*, II (1989), pp. 19-99; III (1990), pp. 13-58 y IV (1991), pp. 13-40.

72. Alicia María Canto. “Colonia Iulia Augusta Emerita: Consideraciones en torno a su fundación y territorio”. *Gerión*, 7 (1989), pp. 149-205; Antonio García y Bellido. “Las colonias romanas de la pro-

Crónica Geral del Espanha de 1344, por considerarla la fuente árabe más antigua fidedigna que aporta información sobre la fundación de Mérida. Sus respectivos estudios estiman que la ciudad no fue fundada *ex novo* por el César Augusto, sino que ordenó dos asignaciones a coloniales sobre una anterior, al igual que defienden la existencia de un primer asentamiento de veteranos creado por Julio César, al que le siguieron otros dos resultantes de las políticas de colonización en los años 25 a.C. y 16-15 a.C., “correspondientes a dos campañas bélicas, a dos visitas de Augusto y a dos fases arqueológicamente documentadas en la ciudad”⁷³. Está igualmente documentado que Julio César llevó a cabo numerosas fundaciones de carácter militar y de carácter betúrico, siendo Mérida con *cognomen Iulia*, perteneciente a la *Baeturia* o zona afecta al bando de Julio César. Las ciudades que conformaban dicha zona eran premiadas con un estatus jurídico ventajoso y un establecimiento geoestratégico. Durante todo el Bajo Imperio romano y, posteriormente con los árabes, Mérida no perdió su estatus, gracias a la política latifundista llevada a cabo por los visigodos paleocristianos durante el siglo V, época a partir de la cual se certifica el auge del cristianismo en la zona a través de la relevancia adquirida por la iglesia de Santa Ierusalem, antigua basílica paleocristiana de Santa Eulalia⁷⁴, información obtenida de las excavaciones arqueológicas sobre los edificios de la Mérida del siglo VI y gracias a la obra atribuida a Paulus Diaconus Emeritensis *Vitae Sanctorum Patrum Emeritensium. Corpus Christianorum*, “fuente importante para el conocimiento de la iglesia de Mérida y de otros aspectos de la ciudad hispanovisigoda”⁷⁵. Santa María, antigua Santa Ierusalem, *ecclesia senior*, era una de las iglesias que “acumuló un importante patrimonio inmueble y riquezas de todo tipo, gracias al favor de la tolerancia imperial y por la adopción del cristianismo católico como religión oficial y privilegiada del Estado romano”⁷⁶. Durante los siglos V-VI, esta iglesia pasó a ser sede episcopal bajo el mandato del obispo bizantino Paulo (530-560) y, posteriormente, de su

vincia Lusitania”. *Arqueología e Historia*, 8 (1958), pp. 13-23; José Antonio Ballesteros Díez. “Mérida, clave en la fundación de la Orden de Santiago”. *Gerión*, 7 (1989), pp. 53-66.

73. Alicia María Canto. “Colonia Iulia Augusta Emerita: Consideraciones en torno a su fundación y territorio”. *Gerión*, 7 (1989), p. 163 y n. 63.

74. Pedro Mateos Cruz. *La basílica de Santa Eulalia de Mérida: arqueología y urbanismo*. Madrid: CSIC, 1999; Pedro Mateos Cruz y Luis Caballero Zoreda. “Trabajos arqueológicos en la iglesia de Santa Eulalia de Mérida”. *Extremadura arqueológica*, 3 (1992), pp. 15-50; Pedro Mateos y Miguel Alba. “El paisaje urbano de Mérida en torno al año 711”. *711, Arqueología e historia entre dos mundos*. Alcalá de Henares: Museo Arqueológico Nacional, 2011, vol. II, pp. 27-35.

75. Luis García Iglesias. “Las posesiones de la iglesia emeritense en época visigoda”. *Anejos de Gerión*, II (1989), p. 392.

76. Luis García Iglesias. “Las posesiones”, p. 391; Gonzalo Martínez Díez. *El patrimonio eclesiástico en la España visigoda. Estudio histórico-jurídico*. Comillas, 1959, pp. 38 y sgtes, *apud*, Luis García Iglesias. “Las posesiones”, p. 392, n. 3.

sobrino Fidel, obispo por voluntad personal de su tío, sin la aquiescencia del clero emeritense. Durante el siglo VII, como consecuencia de una mala administración, el patrimonio de la iglesia emeritense sufrió mermas considerables, quedando los fundos y tesoros que conservaba en el 713 desamparados por el acuerdo establecido entre la ciudad de Mérida y los musulmanes, en virtud del cual se respetaba la propiedad de todos los bienes de particulares, pero el patrimonio eclesiástico se integraba en el de los nuevos dominadores⁷⁷.

Al-Ruṣāfī, por ser, quizás, conocedor del esplendor de la sede arzobispal de Mérida y de su peculiar devenir histórico, dedicó la noticia de Mérida al momento concreto de las capitulaciones firmadas tras la entrada de los musulmanes a la ciudad. Al tratar la fundación de la ciudad no recurre a Pomponio Mela, Plinio el Viejo, a Prudencio o al mismo Paulus Diaconus Emeritensis, sino que bebe directamente de al-Rāzī, como los restantes geógrafos e historiadores occidentales árabes que han hecho mención de su fundación, tales como al-Bakrī (m. 1094), Ibn Gālib (s. XII), Ibn al-Jarrāṭ (s. XII), Ibn al-Šabbāṭ (s. XIII), Ibn ‘Iḍārī (s. XIII), Ibn Sa‘īd al-Andalusī (s. XIII), el anónimo de *Dīkr bilād al-Andalus* (s. XIV) y al-Ḥimyarī (s. XIV). La rama oriental, centrada en la recopilación y sistematización de la herencia descriptiva de los anteriores, conformada por Yāqūt al-Ḥamawī (1179-1229), Abū l-Fidā’ (1273-1331), y al-Qalqašandī (1355-1418) actúan de igual forma. Únicamente Ibn ‘Iḍārī y el autor anónimo del *Dīkr* atribuyen a Octaviano u Octavio su fundación *ex novo*. Como se puede comprobar, la línea de transmisión de la obra de al-Rāzī conformada por los autores hispanoárabes y orientales de la primera generación, como por los posteriores, ofrece garantía de la relevancia de su obra y de que pueda ser considerada fidedigna para confrontar información sobre la fundación de Mérida proveniente de otras fuentes, en este caso hispanorromanas. No obstante, estas mismas fuentes pecan de escaso rigor histórico y análisis crítico, al reproducir anacronismos y al tender a la historización del imaginario colectivo, a través de la sucesiva recopilación de leyendas, mitos y *mirabilia*, que darán nacimiento al género de los *garā’ib wa-‘aḡā’ib*. El *Iqtibās* adolece de falta de actualización crítica de los datos extraídos de las fuentes más antiguas que transmite, pero supone, al mismo tiempo, un valor añadido para la reconstrucción de obras perdidas, como es el caso que nos ocupa. Desconocemos si para la redacción de *La Crónica Geral del Espanha de 1344* pudo haberse consultado el *Iqtibās* en las partes en las que se cita expresamente haber

77. “Entre otras fuentes, *Ajbar Maymu’a* y al-Razi, traducciones respectivas de Emilio Lafuente Alcántara, y Edmon Fagnan en Claudio Sánchez Albornoz. *El Ajbar Maymu’a. Cuestiones historiográficas que suscita*. Buenos Aires, 1942, 402”, *apud*, Luis García Iglesias. “Las posesiones”, p. 401.

bebido de al-Rāzī, pero si hubiese sido así, probablemente, habría sido una obra altamente fidedigna⁷⁸.

Esta misma circunstancia se da con la transmisión de un acontecimiento más reciente de la ciudad de Mérida que al-Ruṣāfī nos ha conservado, puesto en boca de uno de sus protagonistas: la construcción de la alcazaba de Mérida en el siglo IX, a manos del general de ‘Abd al-Raḥmān II al mando, según dos inscripciones conmemorativas que se conservan⁷⁹. No menciona su fuente, pero los estudios arqueológicos posteriores han confirmado que la información que se ha transmitido, bajo la fórmula de una dramatización entre los personajes protagonistas, es cierta.

De carácter pseudo-histórico, más próximo a la leyenda es, en cambio, la transmisión de dos tradiciones que al-Ruṣāfī vincula a la ciudad, la primera referente al origen del primer asentamiento judío de la Península Ibérica, en línea con los relatos hispanojudíos dedicados a la exaltación del orgullo judío contemporánea a nuestro autor, y, la segunda, en torno a la piedra brillante de Alejandro Magno el Macedonio (*Dū l-Qarnayn*) y la destrucción de los dos Templos, sin distinguir cronológicamente, la primera de la segunda. Ambas pervivieron, como mínimo, hasta el siglo XVII, gracias a la crónica dedicada a Mérida escrita por Bernabé Moreno de Vargas, como pasamos a exponer a continuación.

Descubrimiento de la lápida de mármol de la Iglesia de Santa María en advocación a Santa Ierusalem (s. VI) —primitiva Basílica de Santa Eulalia (s. IV) de Mérida— y su vinculación con la Diáspora en tiempos de Vespasiano (70)

Tras la breve descripción de la ciudad, al-Ruṣāfī recrea una conversación entre el hijo del emir al-Ḥakam b. Hiṣām (796-822) y el general de ‘Abd al-Raḥmān II (822-852), al-‘Āṣī b. ‘Abd Allāh b. Ṭa‘laba, sobre la excelencia de la calidad de los mármoles encontrados durante la reconstrucción de la ciudad llevada a cabo entre el 215/830 y el 220/835. B. Moreno de Vargas, autor de una de las obras históricas más completas dedicadas a la ciudad de Mérida del siglo XVII, narra la entrada de los árabes desde Mūsā b. Nuṣayr hasta la época de ‘Abd al-Raḥmān II y las causas de la destrucción de los edificios más insignes, entre los cuales menciona la de la iglesia de Santa María, antigua Santa Eulalia —escenario de parte de los sucesos históricos y legendarios que al-Ruṣāfī recrea y que debió cobrar protagonismo con las Cruzadas—. Entre las diversas fuentes que maneja, además de las *Vitae*, hace referencia a la crónica de al-Rāzī y nos dice lo siguiente:

78. Abū Muḥammad al-Ruṣāfī. *Iqtibās*, pp. 25 y 33.

79. Estudiadas por Évariste Lévi-Provençal en “La España musulmana bajo el reinado de ‘Abd al-Raḥmān II (822-852)”. *España musulmana hasta la caída del califato*. En R. Menéndez Pidal. *Historia de España (711-1031)*. Madrid: Espasa-Calpe, 1957, vol. IV, pp. 139-140; y en *Inscriptions arabes d’Espagne*, pp. 50-53.

“Duró esto hasta que los moros árabes ganaron a Mérida y algunos años más, porque cuando Abderramen el Segundo, rey de Córdoba, persiguió a los cristianos en los años de 850 y les mandó quemar los cuerpos de los santos, como lo dice Rassis, su contemporáneo en estas palabras: `Este nunca llegó en España a buena Egleja que la non destruyese: éste tomaba todos los cuerpos de los que los cristianos creían y adoraban y llamaban santos e quemábanlos todos, e cuando esto vieron los christianos cada uno como podía fuir fuía con estas cosas para las sierras e para los lugares fuertes’⁸⁰.

“Los moros deshicieron a mano muchos edificios para aprovecharse de las piedras, alioxes y mármoles en los que ellos hicieron aquí y en otros lugares de España adonde las llevaron. Así lo escribe el moro Rasis, y muy en particular refiere la excelencia de una piedra que estaba en la iglesia harto notable...”⁸¹.

En este punto coincide la narración de al-Rāzī con la transmitida por al-Ruṣāṭī, quien, además vincula la entrada de Mūsā b. Nuṣayr en Mérida con el robo del zafiro de *Dū l-Qarnayn* y la jarrita del aljófar (*qulayla*), encontradas en la Iglesia de Santa María de Jerusalén y llevadas a la mezquita de Damasco. Moreno de Vargas añade en referencia al general árabe:

“E dixo que él viera en los fundamentos viejos, e que fallara, que un home entrara en Mérida cuando Abderramen, fijo de Moabia, entró en España, e que viera las maravillas e las fermosuras que había en Mérida. E dixo, que entrara en una iglesia que había e que fallara, hi un ermitaño, e aquel ermitaño andudo con él en derredor de la iglesia, e cuando fue en un lugar do solía estar un crucifixo en lugar de Jesucristo, e dixo, en este lugar fallé vo otro ermitaño que había ciento y veinte años que ahí estaba. E díxome, que an de que él estuviera hi otro ermitaño que le dixera que sobre aquel crucifixo estaba una piedra de la cual nunca oyera a home fablar. E que por la noche mucho oscura decían horas en la iglesia a la claridad de ella, a tanto era grande la lucencia que daba, que no había menester candellas si no quisiera, e que la tomaron dende los alárabes cuando entraron en Mérida. E que con ella llevaron el cántaro de aljófar, e dicen que aquel cántaro estuvo después en la Meselita de Damasco, e que lo pusiera Zulema el fijo de Adelmec; e dicen, que este cántaro fue tomado de la casa santa de Jerusalén, cuando la entró Nabucodonosor, etc.”⁸².

E indica la existencia de una piedra antigua en una casa cercana a la actual iglesia de Santa María en la que se leía *Jerusalem*:

80. Bernabé Moreno de Vargas. *Historia de la ciudad de Mérida*. Mérida: Patronato de la Biblioteca Pública Municipal y Casa de la Cultura, 1998, p. 290.

81. *Idem*, p. 332.

82. *Idem*.

“El sitio adonde hubiese estado fundada esta iglesia catedral de Mérida es cierto ser el mismo adonde ahora está la iglesia mayor llamada también de Santa María, en el intermedio de la ciudad así de la población presente, como de la que tuvo antiguamente... A lo menos desde que esta ciudad se ganó a los moros, es tradición que en este sitio se hallaron un templo caído, y los cristianos le redujeron a ermita con advocación de Santa María, y permaneció así muchos años hasta el tiempo del maestre D. Alonso de Cárdenas, y entonces se amplió y reedificó en la forma que ahora está, conservando su título de Iglesia Mayor y advocación de Santa María, ... En las casas de D. Alonso Messía de Prado, arriba referidas, a la entrada de la escalera sobre una columna, está un capitel de obra y labor antiquísima, y en él unas letras que dicen IERUSALEM, que sin duda es piedra que resultó de las ruinas de este templo”⁸³.

Para Pedro Mateos Cruz, es probable que la cercanía entre la casa y la iglesia refuerce la hipótesis de identificar la iglesia con la catedral paleocristiana, así como que algunos autores árabes consideren que la imposta de la puerta de la entrada de la alcazaba confirme la dedicación a una iglesia de Santa María⁸⁴. Por su parte, Moreno de Vargas explica el porqué de su nombre:

“...cuando se fundaron las iglesias de Tarragona, Sevilla y Toledo, se fundaron también las de Mérida y Braga, pues en un tiempo las pone Dextro, y fue en el principio de la predicación del Evangelio e institución de los obispos de estas ciudades, y por esto se llamaron sus iglesias Santa María de Jerusalén, porque cuando se fundaron estaba viva en Jerusalén la Virgen Santa María Nuestra Señora, y los españoles para señalar qué Señora, qué Virgen, qué Santa María era ésta cuya advocación se fundaban, decían que era la que actualmente residía en Jerusalén. Y que la iglesia de Mérida hubiese tenido este título y nombre, díjolo Paulo Diácono el de Mérida; porque refiriendo un milagro en ella, sucedido en tiempo de San Félix, su arzobispo, dice, que hasta su tiempo, que fue en los años del Señor de 600, se llamaba Santa María de Jerusalén. *Ecclesiam Sanctae Mariae, quae sancta Hierusalem nunc usque vocatur*. Dando a entender que de muy antiguo y desde los primeros cristianos, se había llamado así, y esta fue la razón porque en otra parte la llamó la Iglesia Vieja, *Ecclesia Senior*”⁸⁵.

Por todo lo expuesto, es fácil pensar que la iglesia a la que hace referencia al-Ruṣāfī es esta misma. La lápida conmemorativa descrita por el general árabe

83. *Idem*, p. 139.

84 Pedro Mateos Cruz. “El urbanismo emeritense en época paleocristiana (ss. V-VI)”. *La tradición de la Antigüedad Tardía, Antig. Crist.*, XIV (1997), p. 611.

85. *Idem*, p. 135.

coincide con la estudiada por Navascues y de Juan⁸⁶, un monolito de mármol blanco (1,98 × 0,56 × 0,23-0,39), fechado entre el 610 y el 649, empleado como sillar de la muralla de la alcazaba construida por los musulmanes que servía como imposta en el arco de la entrada de la misma. Contiene incompleto el epígrafe de la dedicación de la iglesia de Santa María⁸⁷.

Poco más de un siglo después, tiene lugar los hechos que al-Rāzī narra sobre la entrada del primer árabe que pisó la iglesia, el encuentro con el clérigo y su conversación en torno a la existencia de la cruz sobre la cual había una piedra que desprendía una luz brillante, cuyo robo es atribuido a Mūsà b. Nuṣayr, la jarrita de aljófár y la participación de las tropas de Bazyān (Vespasiano), rey de al-Andalus, en la conquista de Jerusalén. Es decir, al-Ruṣāfī no despoja esta noticia de su carácter pseudo-histórico el matiz legendario; desconocemos si es de manera consciente y voluntaria. Pudiera ser que el sentimiento cruzado que invadía la Península Ibérica, permitiera que la ciudad de Jerusalén recobrara cierto protagonismo, dado que para los cristianos de la Europa occidental del siglo XI, especialmente de los vecinos francos, como para los cristianos fronterizos con los Pirineos y la cornisa cantábrica, la Península Ibérica y, en concreto al-Andalus, se había convertido en su “Jerusalén” particular. La ocupación de Jerusalén durante las Cruzadas tampoco dejó indiferente a la colonia judía residente en territorio andalusí, dado que se consideraba la más antigua que poblaba el territorio peninsular y este tipo de leyendas con un trasfondo histórico cierto ayudaba a su causa de vincularse con los judíos de la Diáspora primera y no con los que motivaron el martirio de Jesús.

Existe toda una tradición hispanojudía⁸⁸ sobre la antigüedad y el origen de su diáspora, de la que su figura más señera, contemporánea a nuestro autor, es el historiador granadino Mošeh Ibn Ezra (c. 1055-dp. 1135), autor de un temprano testimonio del orgullo sefardí, *Kitāb al-muḥādara wa-l-muḍākara*⁸⁹ que remonta el inicio de la vida de los judíos en la Península Ibérica a la destrucción del Primer Templo (587 a.C.), mientras que el polígrafo tudelano Abraham Ibn Ezra (1089-1163), defiende que la entrada de los judíos a la Península fue con la destrucción

86. Joaquín María Navascues y de Juan. “La dedicación a la iglesia de Santa María y de todas las vírgenes de Mérida”. *Archivo Español de Arqueología*, 21:73. (1948: oct/dic), pp. 309-310.

87. *Idem*, p. 354.

88. Adolfo de Castro. *Historia de los judíos en España, desde los tiempos de su establecimiento hasta principios del presente siglo*. Cádiz: Imprenta de la Revista Médica, 1847 [ed. Facsímil, Valencia, Librerías “Paris-Valencia”]; Haim Beinart. *Los judíos en España*. Madrid: Mapfre, 1992.

89. José Ramón Ayaso Martínez. “Antigüedad y excelencia de la diáspora judía en la Península Ibérica”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebráicos. Sección Hebreo*, 49 (2000), pp. 233-259; Mošeh Ibn 'Ezra. *Kitāb al-muḥādara wa-l-muḍākara*. Ed. y trad. de Montserrat Abumalham Mas. Madrid: CSIC, 1986, vol. 1-2.

del Segundo Templo (*galut Titos*, en el 70 d.C.). La referencia más antigua de la procedencia de la comunidad judía en Mérida la proporciona el *Sefer ha-Qabbalah*⁹⁰ del cordobés Abraham Ibn Daud (1110-1180). Posteriormente, el converso Pablo de Santa María, antes Šelomoh ha-Leví (c. 1350-1435) y, más concretamente, Šelomoh Ibn Verga (s. XV, *Vara de Judá/Šebet Jehuda*)⁹¹ y Yo-sef ha-Kohen (1496-1575, *Valle del llanto*), documentan la presencia de los judíos en Mérida envueltos en la mitología, según J. R. Martínez Ayaso, con fines propagandísticos y de autoexaltación⁹². Dado que cuando al-Rušāfī está redactando su obra no se ha producido aún el sentimiento de defensa hispanojudía ante el antisemitismo y antijudaísmo de los siglos bajomedievales, no hay una disociación de las dos diásporas acaecidas tras la destrucción de los dos Templos, a pesar de los siglos que las separan, puesto que se consideran descendientes de las genealogías palestineses, originarios de la Jerusalén quemada (*yerushalmi*), quienes “fundaron su seguridad e identidad en la identificación de Hispania con la Sefarad Bíblica”⁹³. Sin embargo, estas tradiciones carecen de verismo histórico y la aportación de al-Rušāfī al respecto es nula. En este sentido es llamativa la transmisión del nombre del César Vespasiano, el Išbān b. ʿŪṭūš de las fuentes árabes, en ocasiones, tomado por “un enigmático héroe considerado el epónimo de Hispania”⁹⁴. Vespasiano (69-79) y su hijo Tito (79-81) tenían idéntico nombre (Tito Flavio Sabino Vespasiano) y participaron, conjuntamente, en el saqueo de Jerusalén del 70. Para evitar confusiones, en las fuentes se les distingue con la siguiente fórmula latina “Vespasiano, Tito su hijo”, para aclarar que Vespasiano era el padre de Tito. La confusión de los historiadores árabes, partiendo de al-Rāzī, se debe al poco celo por documentarse sobre este capítulo de la historia de Hispania, como, quizás también, a la mano de los amanuenses. El nombre de Išbān, es la transliteración apocopada ([Ba]šb[ašiy]ān) de la arabización del nombre propio del César Vespasiano (Bašbašiyān)⁹⁵ (Hernández Juberías, J. 1996: 230), extremo este facilitado por los geógrafos al-Bakrī (1992: n° 1514) y al-ʿUḏrī (1955: 97) quienes recogen el nombre completo del César hispano. Ese mismo

90. Abraham Ibn Daud. *Sefer ha-Qabbalah. Libro de la Tradición*. Introd., trad. y notas por Lola Ferrer. “Biblioteca Nueva Sefarad”, vol. XIV. Barcelona: Riopiedras, 1990.

91. Francisco Cantera Burgos. “Chébet Jehudah. La Vara de Judá de Salomón ben Verga. Traducción española con un estudio preliminar”. *RCEHGR*, XIII n° 1-2 (1924), pp. 83-136; XIV n° 3-4 (1924), pp. 137-296 y XV n° 1-2 (1925), pp. 1-74. M^a José Cano. *Selomoh ibn Verga. La vara de Yehuda (Sefer Sebet Yehudah)*. Introd., trad. y notas. “Biblioteca Nueva Sefarad”, 16. Barcelona: Riopiedras, 1991.

92. José Ramón Ayaso Martínez. “Antigüedad y excelencia de la diáspora judía”, p. 248.

93. *Idem*, p. 238.

94. Emmanuelle Tixier-Cáceres. “Regards croisés sur Hispan/Ishbān, énigmatique héros éponyme de l’Espagne”. *Studia Islamica*, 102/103 (2006), pp. 199-215.

95. Julia Hernández Juberías. *La península imaginaria*, 250.

proceso de acortamiento se puede aplicar al nombre Bazyān Ba[šba]šiyān, teniendo en cuenta las fuentes árabes, las hispanojudías y las hispanocristianas⁹⁶ contemporáneas y posteriores al *Iqtibās* que tratan la Diáspora.

El zafiro de Dū l-Qarnayn (Alejandro el Magno, El Bicorne)

La tradición legendaria de la conquista árabe de Mérida y las referencias a una piedra perteneciente a Alejandro el Macedonio se enmarcan dentro de la literatura de los *mirabilia mundi* ('*ayā'ib wa-garā'ib*), cultivada por autores árabes y cristianos. La noticia de Mérida es una buena muestra de lo que la cultura musulmana entiende por maravilloso, dado que contiene información de autores procedentes de épocas diversas, al tiempo que ofrece una idea de las creencias populares introducidas a través de testimonios de los pobladores cercanos al fenómeno descrito. La leyenda del zafiro de *Dū l-Qarnayn* pertenece a la categoría de *garīb*, dado que la piedra sería el talismán anunciador de la llegada del enemigo con el fin de proteger el territorio, por lo que entra dentro de lo mágico. Esta tradición pervivió en toda la Edad Media, hasta el siglo XVII, al menos en España⁹⁷, según las fuentes documentales que manejamos.

Considerando las conclusiones de E. Sivan sobre el valor simbólico que pudiera tener para los musulmanes de Oriente y Occidente los sucesivos ataques cruzados de los siglos XI al XII y su escasa repercusión hasta comienzos del siglo XIII en el *Dār al-Islām*⁹⁸, salvo alguna excepción, como la del cadí sevillano Abū Bakr b. al-'Arabī, quien describió la primera cruzada y la primera caída del "tercer lugar santo" del Islam, la mezquita al-Aqṣà (*Kitāb al-'Awāšim min al-Qawāšim*, ed. Constantine, 1928, t. II, 212-3)⁹⁹, no es difícil creer que al-Ruṣāfī, probablemente, al recuperar esta leyenda no pretendiera manifestar simpatía con un presunto sentimiento de vejación religiosa por parte de los judíos residentes en la Península Ibérica. Es muy posible, incluso que aunque se diera la circunstancia de que Mošeh Ibn Ezra estuviera ultimando su *Kitāb al-muḥāḍara wa-l-muḍākara* cuando al-Ruṣāfī redactaba su noticia sobre Mérida, éste no tuviera conocimiento del mismo. Ello nos lleva a pensar que estamos ante un ejemplo más de la falta de actualización crítica de los datos extraídos de una fuente antigua, con el valor añadido de su alta fiabilidad para la reconstrucción de la crónica de la que los toma.

96. Ramón Menéndez Pidal. *Primera crónica general de España, que mandó componer Alfonso X el Sabio y fue continuada bajo Sancho IV en 1289*. Madrid, 1955²; Luis Filipe Lindley Cintra. *Cronica Geral de Espanha de 1344*. Lisboa, 1951-2; Juan de Mariana. *Historia General de España*. Madrid, 1733, vol. I; Bernabé Moreno de Vargas. *Historia de la ciudad de Mérida*, p. 332, entre otras.

97. Bernabé Moreno Vargas. *Historia de la ciudad de Mérida*, 332.

98. Emmanuel Sivan. "Le caractère sacré de Jérusalem dans l'Islam aux XIIIe-XIIIe siècles". *Studia Islamica*, XXVII (1967), p. 151.

99. *Idem*, pp. 151 y 153.

6. Conclusión

A tenor de todo lo expuesto, creemos que la parte dedicada a al-Andalus recogida en el *Iqtibās* de Abū Muḥammad al-Ruṣāfī constituye una fuente válida para la reconstrucción de la crónica perdida de al-Rāzī, así como una obra genealógica, cuya aportación documental merece ser objeto de estudio desde diversas perspectivas disciplinarias, como la historiografía, el género biográfico, la sociología, la antropología, para la cual la noticia de Mérida es un ejemplo, o la traductología, principalmente desde los enfoques lingüístico e intercultural, dados los abundantes registros hispanoárabes andalusíes levantinos (*Tudmir* y *Balansiya*) presentes en la obra que le confieren personalidad y atenúan el carácter anacrónico del que suelen adolecer estos diccionarios biográficos.

Es gracias a uno de los biógrafos más ilustres de al-Ruṣāfī, Ibn Jallikān¹⁰⁰, que sabemos que al-Sam‘ānī compuso su elenco biográfico por *nisba*-s siguiendo la metodología de al-Ruṣāfī, constatándose con ello que no se está ante un caso aislado, sino que se trata de un género que se cultiva y que es valorado: ...*Kitāb Iqtibās al-anwār wa-iltimās al-azhār fī ansāb al-ṣaḥāba wa-ruwāt al-‘atār aḥadahu al-nās ‘an-hu wa-aḥsana fī-hi wa-ḡama‘a wa-mā aqṣara wa-huwa ‘alā uslub kitāb Abī Sa‘īd al-Sam‘ānī* Por lo tanto, se puede deducir que el *Iqtibās* es resultado de la evolución que los géneros biográfico y geográfico estaban experimentando durante los siglos XI y XII y que es esta peculiaridad metodológica patente en ambas obras lo que las convirtió en referentes de su época.

7. ANEXO¹⁰¹

١٥

الماردي (س ١٣ / ٧٠ أ - ب)

ماردة بالأندلس بين الغرب والجوف من مدينة قرطبة ومسائرة ما بين مدينة ماردة وقرطبة للراكب القاصد خمسة أيام وللمحلات عشرة. وماردة من إحدى القواعد التي تخير ملوك العجم للقرار والقياصرة قبلهم مواطن للبنيان واستتمت في زمن قيصر أكتبيان. ابتدأها أول القياصرة وأكملها ثاني القياصرة وترددت فيها الملوك فتجددت بهم الآثار بالبنيان المتقن والتزيين والرخام المعجب واطهار القدرة بالماء المستجلب المحجور عليه بالبنية التي تعرف بالبريقة، بنية عجز الصانعون قبلها عن صنعها وكفت الأيدي عن حياكتها بعدها باقية الرسم على الدهر عالية الاسم بعيدة الذكر. قال عمر بن هاشم: سمعت العاصي بن عبد الله بن ثعلبة يحدث عن نفسه أو عن أبيه في مجلس هاشم بن عبد العزيز وقد تذاكروا شرف ماردة وفضل

100. Abū Muḥammad al-Faḥ Ibn Jallikān. *Wafayāt*, vol. II, n° 291.

101. Texto reproducido del original editado en Abū Muḥammad al-Ruṣāfī. *Iqtibās*, pp. 54-55.

الرخام قال: كنت كلفا بالرخام فلما وليت ماردة تطلبتّه وانتقلت منه كلما¹⁰² استحسننت فبينما أنا أطوف في بعض الأيام بالمدينة إذ نظرت إلى لوح في سورها شديد الصفاء كثير الماء يتخيل الناظر فيه أنه الجوهر...¹⁰³ فأمرت باقتلعه فاقتلع بعد معاناة فلما انزل فإذا فيه كتاب أعجمي فجمعت عليه من كان بماردة من [55] النصارى [...] فلم يقدرُوا على ترجمته وذكر بعضهم أنه لا يترجمه إلا أعجمي فوجهت فيه رسولا قاصدا فأتيت بشيخ هرم كبير فلما وضع اللوح بين يديه أجهش باليكاء ثم قال ترجمة ما في هذا اللوح براءة لأهل ايليا من عمل خمسة عشر ذراعا في السور ويقال إنه وجد فيها لوح من صفر مكتوب فيه بقي على أهل مدينة ايليا عدة ذكرت من الرجالة والعجل والآلات التي يستعد بها للبيانيان وقرأت في بعض الآثار أنّ رجلا دخل ماردة عند دخول عيد الرحمان بن معاوية - رضي الله عنهما - ليرى من عجائبها وغرائب ما حكى من آثارها قال: فدخلت الكنيسة التي بها فوجدت فيها الراهب فطاف بي في نواحيها وأتى إلى موضع الصليب فلما بلغ إليه قال الراهب حدثني راهب وجدته هاهنا وقد عمّر عشرين ومائة سنة أنه أدرك راهبا في هذا الموضع ذا سن وقدم يحكى أنه ألقى فوق هذا الصليب حجرا نصب وأشار إلى أعلى الكنيسة كان يضيء هذا الموضع من نوره فأخذته العرب أول ما دخلت وأخذت منه قليل من جوهر ذكر أنها القليلة التي كانت نصبت في مسجد دمشق وضعتها بها سليمان بن عبد الملك وهي ما حكى أنه ألقى في بيت المقدس عند غارة بخت نصر وكان فيمن حضر في حشوده بزيان ملك الأندلس وكانت وقعت في سهامه. ذكر ذلك كله أحمد بن محمد بن سليمان الرازي. ينسب إليها فتح بن نصر بن حبيب الماردي من أهل قرطبة يكنى أبا نصر¹⁰⁵ سمع من محمد بن وضّاح وغيره من نظرائه وكان رجلا صالحا ذكره خالد وذكر محمد بن أحمد أنه سمع من علي بن عبد العزيز والصانع وغيرهما وقد روى عنه عبد الله بن محمد بن عثمان قاله أبو الوليد بن الفرضي.

102. *Vid. supra* n. 57.

103. Término ilegible. Nota del editor.

104. Espacio en blanco en el original correspondiente a una palabra. Nota del editor.

105. Abū l-Walīd Ibn Farāḍī. *Tārīj*, n° 1025; Aḥmad Ibn ‘Umayra al-Ḍabbī. *Bugya*, n° 1289. Nota del editor.