

IMÁGENES DE UNA CIUDAD ISLÁMICA: CÓRDOBA EN LOS TEXTOS ÁRABES DE AL-ÁNDALUS

MANUELA MARÍN

Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid

Resumen

Córdoba fue una de las ciudades más importantes del Occidente islámico en época medieval, como capital política, económica y cultural de al-Ándalus hasta comienzos del siglo xi. Con la desaparición del califato omeya a partir de esa época, Córdoba perdió su preeminencia política, pero la memoria histórica de las élites andalusíes conservó de ella una imagen singular preservada en toda una serie de textos. De esta memoria se desprenden representaciones religiosas, políticas y culturales, de las que pueden hallarse paralelos en otras capitales del mundo araboislámico medieval, como Bagdad. A ello se añade una peculiaridad pocas veces señalada: la presencia de una toponimia urbana o periurbana marcada llamativamente con nombres de mujeres relacionadas con la familia omeya, y que puede ponerse en relación con una de las imágenes literarias más potentes atribuida a Córdoba, la de una novia engalanada cuyos ornatos se corresponden con los grupos sociales que contribuyeron a hacer de la ciudad un lugar único en la geografía andalusí.

¿Se puede hablar de ciudades islámicas? La ya larga historia de la investigación en torno a los núcleos urbanos así caracterizados habría de dar una respuesta afirmativa a esta pregunta; pero los resultados más recientes de esa misma investigación han contribuido a despojar al adjetivo *islámico* de sus connotaciones más estrictamente religiosas, que llevarían a establecer una dicotomía entre ciudades cristianas e islámicas: si en épocas premodernas y modernas no se habla de Marsella, Venecia o Barcelona como de ciudades cristianas, tampoco cabría hacerlo de Córdoba, El Cairo o Damasco como de ciudades islámicas. Todas ellas —y otras muchas— son ciudades que de forma amplia cabe situar en un espacio mediterráneo compartido por religiones, culturas y estructuras económicas y políticas diversas pero en contacto permanente a través de toda clase de intercambios, entre los que no representaron un papel menor los comerciantes, viajeros, marinos, esclavos, cautivos y otros personajes a menudo olvidados por la historia oficial, pero cuyas vidas, cuando pueden ser recuperadas, son enormemente reveladoras de la porosidad de las fronteras lingüísticas, religiosas y culturales en el ámbito mediterráneo (Dakhli, 2008; Dursteler, 2011).

Lo que sí es evidente, por otra parte, es la importancia del paisaje urbano en las áreas mediterráneas donde floreció la civilización araboislámica, y la evolución de diferentes modelos de urbanismo, que van desde la creación primera de ciudades campamento, organizadas en torno a establecimientos de carácter tribal (como Kufa y Basora en Iraq o el primitivo núcleo, Fustat, de lo que luego sería El Cairo), a la ocupación y transformación, en la misma primera ola de la expansión islámica, de ciudades romanobizantinas, como

Damasco, o las hispanovisigodas Córdoba y Toledo. La fundación de Bagdad en 762 y la de Samarra en 836, ambas sedes del califato abbasí, supusieron la introducción de innovadores modelos urbanísticos que respondían a las necesidades de proyección del poder político y militar, pero que también articulaban, sobre todo en el caso de Bagdad, las relaciones de la ciudad con su entorno agrícola y con las redes de conexión comercial que se mantenían desde China hasta el Mediterráneo.

Estos pocos pero muy señalados ejemplos dejan claro hasta qué punto debe abandonarse la tradicional y orientalista visión de la ciudad islámica como un espacio inmutable a través de los tiempos, caracterizado por la falta de instituciones propias y de espacios públicos similares a los existentes en las urbes europeas contemporáneas. La fluidez y escasa formalización aparente de las actividades comerciales, artesanales o culturales en las ciudades islámicas (es decir, la ausencia de gremios o universidades, tal como se conformaron en Europa occidental) se plasmó en otra clase de instituciones y cargos que, en la Edad Media, dieron cuerpo a una vida urbana floreciente y a la aparición de grupos sociales definidos por su actividad y su cercanía o alejamiento del poder político y militar. Mucho de lo escrito en tiempos recientes sobre las ciudades islámicas va en esa dirección, a partir de obras pioneras como la de Ira Lapidus (Lapidus, 1967); cabe señalar, entre otras muchas aportaciones recientes, monografías dedicadas a una única ciudad (Pouzet, 1988; Valérian, 2006) y obras colectivas de un alcance más amplio (Garcin, 2000; Jayyusi, 2008). Si la bibliografía occidental sobre las ciudades islámicas tiene un largo recorrido y una amplitud extraordinaria, tampoco faltan

estudios contemporáneos obra de autores árabes, que a menudo recurren a la abundante literatura geográfica y jurídica escrita en esa lengua (Sebti y Ferhat, 1994).

Ese amplísimo conjunto de textos fue compuesto, en su gran mayoría, por miembros de un grupo social urbano de extraordinaria capacidad autorrepresentativa: los sabios o ulemas, que desde muy pronto erigieron su presencia colectiva en uno de los ingredientes indispensables para la construcción de una identidad urbana. Como élites sociales y culturales, los ulemas conservaron la memoria genealógica de su actividad en forma de monumentales diccionarios biográficos cuyo título es revelador: la *Historia de Bagdad*, de al-Jatib al-Bagdadi (siglo XI), o la *Historia de Damasco*, de Ibn 'Asakir (siglo XII), no son en realidad sino un amplísimo repertorio de ulemas, aunque vayan acompañadas de una descripción física de la ciudad correspondiente. Las biografías de sabios (con todo lo que ello implica de inserción social del saber en la historia de la ciudad) se convierten así en el necesario fundamento del devenir urbano, del que se consideran protagonistas (Berkey, 1992; Chamberlain, 1994; Fierro y Marín, 1998).

Además de diccionarios biográficos, los ulemas produjeron muchas otras clases de textos —cronísticos, literarios, jurídicos— que junto a aquellos constituyen una fuente inapreciable de información sobre la vida de las ciudades islámicas premodernas, frente el muy escaso caudal de documentos de archivo que se ha conservado de ese periodo, y así se han venido utilizando tradicionalmente. Ello ha permitido aproximarse a la reconstrucción de los entramados y edificios urbanos —en la que también han participado, lógicamente, la arqueología y la historia del arte— y al estudio de las múltiples actividades sociales, económicas y políticas de la ciudad. Puede decirse, pues, que lo que ha venido primando en la investigación sobre el mundo urbano araboislámico ha sido la perspectiva histórico-arqueológica.

Para los propios autores de los textos árabes, la reflexión sobre la ciudad incluía no solo todo lo anteriormente mencionado, sino también, y en gran medida, la creación de imágenes y representaciones de un carácter que puede calificarse, hasta cierto punto, de identitario. De este tema voy a ocuparme a continuación, tomando como caso específico el de la Córdoba andalusí.

En ese sentido, las preguntas que me planteo son, entre otras, las siguientes: ¿Cómo se define Córdoba en las fuentes árabes? ¿Qué características se le atribuyen? ¿Tiene la ciudad peculiaridades que la distinguen en la historiografía o los autores que de ella se ocupan se limitan a adjudicarle una serie de lugares comunes sin especial interés? Se trata de preguntas que se derivan, por una parte, de la situación excepcional de Córdoba con respecto al resto de las ciudades andalusíes, es decir, su condición de capital desde el inicio de la presen-

cia islámica hasta el fin del periodo más destacado y floreciente de la historia de al-Ándalus y, por otra, de la existencia de una tradición literaria árabe clásica, el género de *fada'il* o 'alabanzas', que establece los méritos a que son acreedores países, regiones y ciudades, género que ha acuñado estereotipos distintivos que se suelen repetir y reproducir en una secuencia temporal de largo alcance, sin que ello impida que hayan acabado convirtiéndose en imágenes potentes y de amplia aceptación. Me planteo, por tanto, la posibilidad de utilizar los estereotipos historiográficos como indicio y guía de actitudes, opiniones e imágenes que van más allá de una simple repetición de lugares comunes.

En los textos andalusíes que definen el carácter de Córdoba como centro urbano que es y, sobre todo, como capital de la comunidad, hallamos una serie de definiciones (a veces muy breves, en otros casos de cierta entidad literaria), que pueden clasificarse temáticamente en tres grandes áreas: lo religioso, lo político y lo cultural —teniendo en cuenta que este tercer ámbito incluye ámbitos cruzados con el espacio religioso—. Es importante asimismo tener en cuenta la existencia de dos planos que mantienen entre sí cierta independencia aunque relacionándose de manera ineludible: el territorio propio de la ciudad, capaz por sí solo de adquirir atribuciones imaginadas, y el espacio ocupado por sus habitantes y sus características, que a veces se conforma como el ámbito preferente de definición de la identidad cordobesa. A este respecto, un ejemplo repetidamente citado es el de la polémica desarrollada ante el califa almohade Ya'qub al-Mansur (1184-1199) entre el filósofo Ibn Rushd (Averroes) y el médico Abu Bakr Ibn Zuhr: el primero dice que, cuando un sabio se muere en Sevilla, llevan sus libros a vender en Córdoba y, cuando muere un músico en Córdoba, llevan sus instrumentos a vender en Sevilla (al-Maqqari, 1968, vol. I, p. 463). Sin olvidar que Sevilla era, en tiempos almohades, la capital andalusí y que Averroes pertenecía a una familia cordobesa e Ibn Zuhr, a una sevillana, la supuesta afirmación de Averroes contribuye a construir un cliché histórico de gran fuerza, que identifica Córdoba como cuna de sabios. Este cliché tuvo una importancia fundamental en la creación de la identidad cordobesa (Marín, 1999).

Ahora bien, si volvemos a considerar el primero de los tres elementos definitorios de esa identidad, el religioso, lo primero que llama la atención es la escasez de referencias literarias en ese sentido, lo que quizá pueda explicarse por la obviedad del aserto: siendo así que Córdoba había sido la capital del islam andalusí desde el siglo VIII hasta el XI, no era necesario insistir en ese aspecto. El caso es que hay que esperar hasta el siglo XII para que al-Hiyari (en un texto reproducido por al-Maqqari) se refiera a Córdoba como *qubbat al-islam* ('la cúpula del islam'), un apelativo de gran abolengo que había sido adjudicado previamente, en la literatura

oriental, a los primeros asentamientos islámicos en Iraq, Kufa y Basora, y luego a la capital abbasí, Bagdad (al-Maqqari, 1968, vol. I, p. 153; Von Grunebaum, 1944). El mismo epíteto es utilizado por el antólogo Ibn Bassam (m. 1147) en la introducción a su *Dhajira*, en un texto que fue traducido por Fernando de la Granja: «La ciudad de Córdoba, desde que fue conquistada la Península, ha sido el colmo de la perfección, el asta de la bandera, la madre de las villas; la sede de los virtuosos y los temerosos de Dios; la patria de los varones sabios y prudentes; el corazón de la región, la fuente de la que manan las ciencias, la cúpula del islam» (Granja, 1981).

A diferencia de una ciudad como al-Qayrawan, que Ibn Jaldun, en su *Muqaddima*, relaciona a menudo con Córdoba, la capital omeya no es considerada por las fuentes árabes como «ciudad santa», y su geografía religiosa —santuarios, tumbas de personalidades importantes del islam temprano, lugares de peregrinación— es prácticamente inexistente. Llama también la atención que la reconstrucción de la presencia de compañeros y seguidores del profeta en al-Ándalus haya pasado prácticamente por alto a Córdoba; recuérdese, por el contrario, la existencia de una tradición que vincula Zaragoza y su mezquita con Hanash al-San'ani, supuesto seguidor del profeta, cuya tumba se encontraría en la capital aragonesa y que habría fundado su mezquita aljama. Hay, desde luego, alguna referencia a la presencia de compañeros del profeta en Córdoba, pero, aunque un texto tardío (*Dhikr bilad al-Andalus*) se la atribuya a Ibn Hayyan, su falta de verosimilitud era evidente y no alcanzó una gran difusión.

La caracterización de Córdoba como «cúpula del islam», *maqarr al-sunna wa-l-yama'a* ('asilo de la sunna y de la comunidad islámica'), *manar al-tuqa* ('faro de la religiosidad'), adquiere cuerpo, en los textos examinados, gracias a un monumento excepcional, una construcción física, y no mediante el recurso a la reivindicación de un pasado difícilmente justificable. Esta construcción no es otra, claro es, que la mezquita aljama de Córdoba, cuya descripción detallada y admirativa ocupa gran parte de los textos dedicados a Córdoba (por ejemplo, al-Bakri, 1968, pp. 100-104). Ya en el siglo X, al-Razi (citado en *Dhikr bilad al-Andalus*, 1983, pp. 21-37) señala que los dos monumentos más destacados de la ciudad son el puente y la mezquita, de la que afirma que es la mayor del mundo musulmán. Unos versos famosos, reproducidos por al-Maqqari, que los atribuye a Abu Muhammad Ibn 'Atiya (m. 1147), mantienen esta relación entre los dos monumentos (al-Maqqari, 1968, vol. I, p. 153):

Por cuatro cosas sobrepasa Córdoba al resto de las ciudades: el puente sobre el río y su mezquita aljama.

Dos son éstas y la tercera, al-Zahra', siendo la cuarta y más importante la ciencia.

La mezquita y el puente son símbolos del urbanismo cordobés (y continúan siéndolo); confieren carácter y definen el espacio de la urbe y su proyección hacia el resto de al-Ándalus (Mazzoli-Guintard, 1998). Ahora bien, la mezquita aljama no es solo un edificio religioso, aunque esta sea su principal función, sino también una manifestación muy potente del poder político de los omeyas, algo en lo que no hace falta insistir: todos los emires y califas intervienen en ella y dejan su impronta en la larga historia de su construcción. No debe dejar de señalarse el especial y notable simbolismo de algunos elementos de la mezquita, ya en su arquitectura, como el mihrab y su rica decoración, ya en objetos como el púlpito (*minbar*) móvil cuya construcción a mediados del siglo X ha sido interpretada como uno más de los intentos omeyas por establecer en Córdoba un espacio religioso similar al profético de la ciudad de Medina (Fierro, 2007).

Otro de los «objetos» religiosos más significados y vinculados a la mezquita es el famoso «Corán de 'Uthman», que también tiene un trasfondo político digno de ser señalado. Las noticias sobre la existencia de algunos folios de un Corán, escrito de mano del califa 'Uthman (tercero de los califas que sucedieron a Mahoma, m. 656) y con huellas de su propia sangre, empiezan a proliferar en el siglo XII, siguiendo las informaciones al respecto dadas por el geógrafo al-Idrisi; nada de todo ello puede encontrarse en textos anteriores y es muy posible que su aparición y difusión haya de vincularse con el poderoso aparato de propaganda de la dinastía almohade. En esa época, Córdoba había dejado de ser la capital de al-Ándalus y su proyección política propia era muy escasa, pero continuaba siendo el símbolo del poder del califato omeya, cuya herencia reivindicaron los almohades. Dicho sea de paso, la existencia y utilización historiográfica de este supuesto Corán ha dado lugar recientemente a una serie de estudios que parecen recuperar, en cierto sentido, la importancia simbólica que las fuentes árabes le otorgan (Bennison, 2007; Buresi, 2008 y 2010; Zadeh, 2008).

Las inscripciones de la mezquita aljama de Córdoba han sido igualmente objeto de atención reciente, para destacar su importancia como vehículo de mensajes unitarios destinados a la comunidad de los creyentes, insistiéndose en su vinculación a la doctrina jurídica que llegó a convertirse en la predominante en al-Ándalus —el malikismo— y elemento fundamental de su identidad religiosa, que el poder político omeya utilizó conscientemente para hacer frente a los desafíos planteados por abbasíes y, más tarde, fatimíes (Khoury, 1966; Calvo Capilla, 2001 y 2010; Fierro, 2011).

La mezquita aljama de Córdoba aparece, a través de los textos que los autores árabes le dedicaron y la investigación contemporánea que los examina de forma crítica, como un monumento en el que el esplendor arquitectónico y artístico es el vehículo de una serie de

mensajes ideológicos de gran potencia, dirigidos hacia el conjunto de la sociedad andalusí y, más específicamente, hacia quienes eran capaces de captar su significado y difundirlo adecuadamente (Hillenbrand, 1992). La imagen de la mezquita y el puente, tan próximos topográficamente, adopta así un nuevo sentido, en el que el segundo y secular elemento, procedente de época preislámica, se convierte en una metáfora de la transmisión del mensaje ideológico destinado a todo el territorio andalusí.

Vayamos ahora a los aspectos más estrictamente políticos que pueden detectarse en las descripciones de Córdoba.

Se trata, como no podía ser de otro modo, de un ingrediente fundamental en la construcción de la identidad cordobesa, presente de forma muy acusada en los textos del periodo califal o inmediatamente posteriores. Así, al-Razi la llama «capital de al-Ándalus» y «sede real» y también «metrópoli y ombligo de al-Ándalus, sede real en la Antigüedad y en la actualidad, antes del islam y después de él». Para el gran historiador andalusí del siglo XI, Ibn Hayyan, «Córdoba es la sede real de los omeyas y antes de Rodrigo el cristiano; sede del califato, eje del reino y orgullo de la tierra» (al-Maqqari, 1968, vol. I, p. 459; *Dhikr bilad al-Andalus*, 1983, pp. 21-37).

En ambos autores aparece el tema común de la «sede del poder real», que se proyecta hacia el pasado preislámico, de forma que la continuidad de la capitalidad en tiempos remotos y carentes de relación con la comunidad islámica se convierte en uno de los signos distintivos de la ciudad, perpetuándose a través de los siglos (Miquel, 1988, p. 202). Pero no se trata, en al-Ándalus, de una característica exclusiva, ya que Córdoba la comparte, y así se hace notar, con otras ciudades como Toledo o Sevilla. Lo que sí es privativo de Córdoba, en estas definiciones más antiguas, es su situación geográfica. Al-Razi alude a ella al llamar a la ciudad «ombligo de al-Ándalus», pero en otro texto es mucho más explícito: «está en una posición central entre las provincias de al-Ándalus» (al-Maqqari, 1968, vol. I, p. 459; Yaqut, s. f., s. v.).

Numerosos autores posteriores reproducen, amplían o comentan estos textos, curiosamente incluso cuando Córdoba ha dejado de tener importancia política. Pero la tradición historiográfica andalusí sitúa a Córdoba en una categoría que solo ella puede ocupar, y que está íntimamente relacionada con el poder político del califato omeya de al-Ándalus, sin duda sentido como el periodo de mayor esplendor de la historia andalusí. Es notable, en todo caso, que la excepcionalidad de Córdoba se contemple a través de un vocabulario dotado de resonancias inequívocas, en las que se manifiesta una voluntad expresa de permanencia, estabilidad y centralidad. Como había subrayado al-Razi, la posición geográfica de Córdoba la convierte en pun-

to central del mapa andalusí. Entre las razones por las que el califa almohade Abu Ya'qub Yusuf (r. 1163-1184) atribuye a los omeyas haber localizado con acierto su capital, figuran su clima y cultivos, su río, sus imponentes edificios y «estar situada en un punto equidistante del oriente y occidente de al-Ándalus» (Ibn Sa'id, citado en al-Maqqari, 1968, vol. I, p. 154). Este centro geográfico parece dotarse de un significado añadido, el que concede a Córdoba la sede del poder político, que se proyecta desde la ciudad hacia las regiones periféricas.

Llegados a este punto, puede ser útil hacer un breve ejercicio comparatista, y observar cómo se describe la gran capital oriental del mundo islámico, Bagdad. El geógrafo al-Ya'qubi, que escribía a finales del siglo IX, califica así la capital del califato abasí (al-Ya'qubi, 1891, pp. 233-234):

Bagdad. He empezado por Iraq porque es el centro del mundo y el ombligo de la tierra, y he mencionado a Bagdad porque es el centro de Iraq. Es la gran ciudad que no tiene igual ni en oriente ni en occidente por su tamaño y población, la abundancia de sus aguas y la bondad de su clima, y porque la han habitado diversas clases de gente de las ciudades y las provincias, se han trasladado a ella desde todos los países [...]. Con todo, es la ciudad de los Banu Hashim, sede de su reino y lugar de su poder, en la que no se había instalado nadie antes ni habían residido en ella otros reyes [...] Después, está en el centro del mundo, porque está en el cuarto clima, que es el del medio y por eso su clima es constante, muy caluroso en verano, muy frío en invierno y moderado en primavera y verano. Gracias a la bondad del clima, produce excelentes productos agrícolas.

Hay diferencias, claro está, entre esta descripción —de la que solo he dado un extracto— y la que se refiere a Córdoba; pero las coincidencias son también notables: centralidad geográfica y sede del poder van de la mano en ambas tradiciones geográfico-historiográficas. El paralelo es innegable, y ambas imágenes se estructuran en torno a ese centro que preside el poder inmutable del príncipe soberano. La elección de la capital de la dinastía proyecta, desde su centralidad, un mensaje de unidad y control de la comunidad, de construcción de un único polo de atracción que llega, en ocasiones, a convertir la urbe en un objeto de deseo (Lassner, 1970, esp. pp. 126-127; Cooperson, 1996; Micheau, 2000).

No obstante la fuerza de esta identificación entre situación cartográfica y atracción centrípeta del poder, la desaparición de la entidad dinástica que sustentaba la imagen de Córdoba como centro político puede explicar que sea, sin duda, la tercera de las imágenes aquí conjuradas la que haya conocido un mayor éxito en la historiografía árabe: la identidad cultural e intelectual de Córdoba.

Si lo religioso se encarna en un edificio de características excepcionales, la mezquita aljama, y lo político en el ámbito simbólico del centro y la sede real, este aspecto que examinaré ahora está representado por los habitantes de la urbe cordobesa. A ellos se dedican elogios de toda clase, que, con alguna excepción, tienen como tema preferente la calidad de su práctica religiosa y la excelencia y diversidad de sus saberes. Ya se ha mencionado la polémica entre Averroes e Ibn Zuhr y la lapidaria afirmación del primero de ellos sobre lo que se hacía con los libros de un sabio que muriese en Sevilla y los instrumentos de un músico que lo hiciese en Córdoba. Glosar el tema de Córdoba como sede del conocimiento exigiría reproducir aquí una gran cantidad de textos cuyos autores parecen rivalizar en la búsqueda del adjetivo más ditirámico, por lo que me limitaré a dar algunos ejemplos significativos de esta clase de loor de Córdoba.

Al-Hiyari, en su obra hoy perdida, pero de la que se conservan algunos fragmentos citados por autores posteriores, ofrece una descripción de las virtudes de los cordobeses en la que se dicen cosas como las siguientes: desde que se conquistó la Península, Córdoba ha sido «albergue del objetivo de las inteligencias, huerto del fruto de los ingenios, mar de las perlas de los talentos; de sus horizontes se elevaron las estrellas de la tierra, los más distinguidos de cada época y los jinetes de la prosa y la poesía. Allí se compusieron finas composiciones y se escribieron excelentes escritos. La razón de sobresalir los cordobeses, antigua y modernamente, sobre otros, es que su país no abarca sino la investigación y la búsqueda de toda clases de saberes y letras» (al-Maqqari, 1968, vol. I, p. 461).

Ibn Sa'id, que escribe en el siglo XIII, no se queda atrás: «entre las virtudes de sus habitantes está la elegancia en el vestir, la exhibición de religiosidad, la asiduidad en ir a la oración, el honrar su gente a su gran mezquita aljama, romper los utensilios del vino cuando alguno de ellos los ve, ocultar las cosas prohibidas, el orgullo por el abolengo familiar, la milicia y la ciencia. Es el país de al-Ándalus más abundante en libros, y la gente más inclinada a mantener bibliotecas, de modo que esto llegó a ser entre ellos signo de distinción y nobleza, hasta el punto de que los nobles, aun sin tener conocimientos, se enorgullecen de que en su casa haya una biblioteca» (al-Maqqari, 1968, vol. I, p. 462).

Podrían citarse otros textos semejantes (como al-Idrisi, 1968, pp. 208/256), pero estos dos bastan para mostrar la identificación de Córdoba con el cultivo de las ciencias y las letras, de modo que se obtenga una imagen idealizada en la que los autores —los ulemas— proyectan hacia el pasado un espacio simbólico gobernado por sus pares, «los mejores sabios y los más nobles señores». El repertorio de virtudes cordobesas, tal como se expresa en estos textos, conforma un ideal caballeresco, en el que se integran la piedad religiosa, el

savoir faire aristocrático y, por encima de todo, la dedicación a la cultura y el saber. De ahí que incluso los potentados, aun siendo ignorantes, se precien de poseer libros, puesto que la riqueza de una biblioteca privada se había convertido en un signo de distinción social (Touati, 2003).

Atención especial merece, en algunos textos, la dedicación de los sabios cordobeses al cultivo de las ciencias jurídicas, subrayándose la perfecta adecuación de estos saberes con la doctrina malikí, que llegó a ser imperante en al-Ándalus. En ese sentido se recoge una tradición según la cual al-Hakam II hizo proclamar en las calles de Córdoba que solo quien conociese la *Mu-dawwana* (uno de los textos fundadores de la doctrina malikí) de memoria pudiese tocarse con un turbante, lo que hicieron de inmediato más de trescientas personas (al-Zuhri, 1968, p. 219). Más extensamente se refiere a este tema al-Shaqui, ilustrándolo con anécdotas protagonizadas por príncipes omeyas y proclamando que los habitantes de Córdoba «sentían gran veneración por el derecho canónico y rivalizaban con ansia por alcanzar la primacía en esa ciencia, y [que] los reyes se humillaban ante los ulemas, ensalzando su rango y obrando con arreglo a sus opiniones y que no elegían ministro ni consejero que no fuera sabio» (al-Shaqui, en al-Maqqari, 1968, vol. III, pp. 214-216, pp. 124-127 en la traducción; Ibn al-Shabbat, 1971, p. 142). Los ulemas expertos en derecho conforman en esta clase de textos un espacio único en el que el ejercicio del poder político debe someterse al escrutinio de los expertos en la ley, recibiendo a cambio un estatus privilegiado en el conjunto de la sociedad urbana (Martinez-Gros, 1995; Behrens-Abouseif, 2000; Mazzoli-Guintard, 2000, p. 207).

En contraste con este ideal construido por y para las élites andalusíes, no se deja en algún caso de hacer notar los defectos de la plebe cordobesa: «su población de baja extracción es la gente más chismosa y más encizañadora que existe entre todas las gentes de al-Ándalus; con ellos se ha acuñado el ejemplo de la rebelión contra los reyes, la difamación contra los gobernantes y la escasa paciencia para sus órdenes» (Ibn Sa'id, citado en al-Maqqari, 1968, vol. I, pp. 154-155). Para ilustrar esta opinión, reproduce Ibn Sa'id las palabras del gobernador almohade de Córdoba, Abu Yahyà, hermano del califa Ya'qub al-Mansur. Preguntado Abu Yahyà, al abandonar su gobierno de la ciudad, por la opinión que tenía de sus habitantes, respondió que se parecían a los camellos, que protestaban tanto si se les trataba bien como si se les trataba con dureza. La plebe cordobesa, continuó diciendo Abu Yahyà, es incluso peor que la de Iraq y, por tanto, considera una bendición el poder irse de la ciudad y ejercer su cargo de gobernador en Sevilla (Huici, 2000, vol. II, p. 625).

No es difícil ver en estas consideraciones, puestas en boca de un gobernador almohade, el recuerdo his-

tórico de la intervención de las clases populares cordobesas en las luchas internas que terminarían con la disolución del califato omeya. Aunque se ha discutido la procedencia social de los partidarios cordobeses de alguno de los pretendientes al poder político entonces en juego (Scales, 1990), lo que sí está claro es que para personajes como el aristócrata letrado Ibn Sa'íd o el historiador Ibn Hayyan, miembro de una familia estrechamente vinculada a los omeyas y que también se lamentó amargamente de las convulsiones sociales ligadas a su desaparición, las bondades de la población cordobesa se encarnaban en grupos sociales de élite, los únicos capaces, a su entender, de personificar el ideal «caballeresco» tan presente en los tópicos relativos a «la gente de Córdoba». Cuando sabios, literatos, juristas o historiadores utilizan este último término no están pensando en el conjunto de toda su población, sino en unos grupos específicos, dotados de prestigio familiar, religioso, político o cultural, de donde ellos mismos proceden y cuya memoria están preservando.

El conjunto de temas hasta aquí presentados proceden, por tanto, de la elaboración de una imagen de Córdoba profundamente vinculada al poder político, el cultivo de los saberes islámicos y la representación religiosa. Nada sorprendente al proceder los textos de que disponemos de las élites que conformaban el patriciado urbano cordobés, y cuya actividad se ejercía en esos tres ámbitos; pocas veces se hace alusión, si es que se hace, a áreas tan importantes como el comercio o la milicia, cuyos miembros no se ocuparon de poner por escrito su propia imagen de la ciudad.

Lo que se ha visto hasta ahora es una imagen de Córdoba tal como los representantes de sus clases ilustradas deseaban proyectarla, y hay que reconocer que tuvieron éxito en su empresa. Cabe preguntarse, sin embargo, si es posible trascender este contenido arquetípico, tan vinculado al repertorio temático de la capitalidad cordobesa en el Occidente islámico medieval, para identificar otros rasgos menos evidentes y esperables de la imagen de Córdoba en los textos andalusíes.

Vuelvo para ello a Ibn Sa'íd, que vivió en el siglo XIII y pasó gran parte de su vida fuera de al-Ándalus (Arié, 1992). Entre sus muchas obras, la que aquí voy a citar es una especie de enciclopedia geográfico-histórica y poética sobre su tierra de origen, *Al-Mugrib fi hulà al-Magrib*, que se inicia con una descripción de Córdoba. Parte de ese texto se ha perdido, pero lo que se conserva es de gran interés. Dice lo siguiente Ibn Sa'íd (Ibn Sa'íd, 1953-55, vol. I, p. 37):

La capital de Córdoba es una novia de su reino. A propósito de la explicación del [título] del libro: corresponde a la novia de completo adorno el trono, que corresponde a todo lo que se relaciona con la mención de la ciudad en sí misma; la diadema, que corresponde a lo relativo al gobierno del sultán; el cinturón, que corresponde a aquellos que fueron de excelente pluma

en prosa y poesía; la túnica, que corresponde a los excelentes sabios y autores que no tienen poesía ni prosa [artísticas], cuyas biografías no deben descuidarse; y los flecos, que corresponden a los que se dedican a las artes jocosas.

Este texto tan retórico recoge, como puede observarse, la tradición de identificar las glorias de la ciudad con las de sus habitantes, gobernantes, escritores, sabios e incluso quienes se dedican a las artes jocosas, en la terminología utilizada por Ibn Sa'íd. Lo que resulta más llamativo, no obstante, es el marco en el que se encuadran las diferentes categorías de todos estos personajes, que no es otro que el de la imagen de una novia, sentada en su trono nupcial y adornada con un traje de fiesta en el que se incluyen diadema, cinturón, túnica y flecos. Se trata de una imagen familiar para los lectores de ese texto, una imagen extraída de las celebraciones nupciales andalusíes. Obsérvese además la cuidada gradación jerárquica en que estos elementos del vestido de la novia se corresponden con el contenido biográfico a qué corresponden: la diadema se identifica con los gobernantes; el cinturón (una prenda que podía ir recubierta de joyas), con los poetas y prosistas que destacan además en toda clase de saberes; la túnica, con los sabios; sin olvidar los flecos, adorno secundario pero llamativo y vinculado a lo que Ibn Sa'íd llama «artes jocosas».

La imagen de una novia engalanada y dispuesta para ser admirada públicamente como metáfora de una espléndida ciudad no es una invención de Ibn Sa'íd, que sabía bien que pertenecía al repertorio clásico de la literatura árabe. Así, a principios del siglo X, Ibn al-Faqih describía Bagdad como «una novia vestida con túnicas azafrañadas, diademas y velo, de aspecto deseable y hermoso contenido, donosa, salada y de belleza evidente» (Ibn al-Faqih, 1977, esp. p. 61). En al-Ándalus, la misma imagen se aplicó, por varios autores, a ciudades como Sevilla y Granada, es decir, a las que, como Córdoba, fueron tras ella capitales políticas del territorio andalusí (sobre Sevilla, Pérès, 1953, esp. pp. 119-20 y 134; sobre Granada, Puerta Vilchez, 1990, esp. pp. 148-152). La correspondencia entre importancia política y utilización de una determinada metáfora literaria se observa claramente en la propia obra de Ibn Sa'íd, que solo atribuye a las grandes ciudades andalusíes (las ya citadas, además de Toledo) el esquema descriptivo de la novia en toda su amplitud y detalle organizativo de las biografías de gobernantes, sabios, poetas y artistas (Triki, 2001).

Escapa al propósito de estas páginas el análisis de la correspondencia entre la imagen de la ciudad como desposada y la teoría política islámica sobre el poder secular y religioso, pero parece evidente que no se trata de un hecho casual, o de una afortunada invención literaria, por mucho que la tradición cultural árabe ad-

mita la reiteración de bien acuñados tropos, presentes también en el ámbito fatimí (Cortese y Calderini, 2006, p. 135). En lo que se refiere a Córdoba, por otra parte, esta metáfora se acompaña de otras y significativas señales que vinculan la ciudad con imágenes de mujeres.

Debe recordarse que, precisamente, los montes a cuyo pie se sitúa Córdoba son llamados por los geógrafos árabes *Yabal al-'Arus* ('el monte de la novia') (al-Idrisi, 1968, pp. 208-256; al-Zuhri, 1968, p. 225; Ibn Galib, 1986, p. 669); uno de estos autores añade que es la única montaña de al-Ándalus que tiene un nombre árabe, del mismo modo que, un poco antes de esta afirmación, subrayaba que el río de Córdoba comparte con su monte esta característica (al-Zuhri, 1968, pp. 221 y 225). Es también al-Zuhri quien ofrece una significativa variante del nombre de la montaña cordobesa, que denomina *Tach al-'Arus* ('diadema de la novia').

Fue en la ladera de esas estribaciones montañosas donde el califa omeya 'Abd al-Rahman III fundó, a mediados del siglo x, la ciudad palatina de Madinat al-Zahra'. Sobre el origen de esta denominación ('la ciudad de al-Zahra') se tejieron leyendas recogidas en los textos árabes: la atribuida al famosísimo místico Muhyi l-din Ibn al-'Arabi (m. 1240) afirma que se debió a que una de las mujeres favoritas del califa, llamada al-Zahra', le pidió que construyera para ella una ciudad; 'Abd al-Rahman III habría hecho luego grabar la imagen de esta mujer en la puerta principal del recinto (al-Maqqari, 1968, vol. 1, pp. 523-524). La investigación actual ha descartado la historicidad de este relato, proponiendo otras interpretaciones sobre el significado de al-Zahra', posiblemente una utilización del sobrenombre de la hija del profeta, Fátima, llamada *la Resplandeciente (zahra')*, en lo pudo haber sido un intento de contrarrestar la apropiación de la supuesta descendencia de Fátima por parte de los califas fatimíes, enemigos de los omeyas (Safran, 2000, p. 58; Fierro, 2004, pp. 319-322).

Ahora bien, tanto la leyenda medieval como la plausible teoría actual comparten la presencia de una figura de mujer como inspiradora, en uno u otro grado, de la construcción de una ciudad que simbolizaba el poder del califato omeya. En la ladera del monte («la diadema de la desposada»), las «resplandecientes» construcciones palatinas evocaban por su mismo nombre una presencia femenina.

Por otro lado, la supuesta imagen de al-Zahra' que según la leyenda adornaba la puerta principal de la ciudad palatina podría muy bien ser un recuerdo confuso de la estatua de mujer que, según las fuentes árabes, presidía la Bab al-Qantara ('puerta del puente') de la cerca cordobesa (también conocida, por ello, como Bab al-Sura, 'puerta de la imagen') y sobre cuyo significado se han emitido diversas hipótesis, según las cuales podría haber sido una representación de Venus

—diosa romana o símbolo astrológico— o de la Virgen María (Acién y Vallejo, 2000, p. 133).

Lo que puede observarse a través de todos estos datos relativos a Córdoba y Madinat al-Zahra' es un tenue pero persistente hilo conductor con nombres de mujer que hilvana lugares señalados de su topografía histórica —puentes, murallas, puertas de acceso— con denominaciones relativas al entorno geográfico de la capital y la ciudad palatina, que pertenecían a su paisaje más emblemático, en tanto que sede del poder político que dominaba, desde la altura de «los montes de la novia», la traza urbana de Córdoba (Mazzoli-Guintard, 1997).

Dentro de esa traza hay otro aspecto documental en el que las huellas de la antroponimia femenina adquieren un significado verdaderamente notable: me refiero a la geografía religiosa de Córdoba.

Al estudiar la sucesión cronológica de las intervenciones omeyas en las construcciones religiosas de Córdoba —fundación y ampliaciones sucesivas de la mezquita mayor, construcción de mezquitas secundarias— se llega a algunas conclusiones de cierto interés. Con la única excepción del reinado de Hisham I (r. 788-796), quienes financiaron la construcción de las mezquitas cordobesas fueron todas ellas mujeres de la familia soberana, que dieron su nombre a estos edificios y a otros espacios igualmente cargados de sentido religioso, como los cementerios: en época de al-Hakam I (r. 796-822), la mezquita y el cementerio de Mur'a y la mezquita de 'Achab; en época de 'Abd al-Rahman II (r. 822-852), las mezquitas de Tarub, Fajr y al-Shifa' (todas ellas mujeres del emir; hay que añadir a ellas la mezquita de al-Baha', hija suya, en la Rusafa); en época de Muhammad I (r. 852-886), la mezquita y el cementerio de Umm Salama; en época del emir 'Abd Allah (r. 888-912), la mezquita de Gizlan. Ya en el reinado de 'Abd al-Rahman III, no han de olvidarse las mezquitas mandadas construir por dos mujeres del califa, Marchan (la madre de al-Hakam II) y Mushtaq, así como, más adelante, las financiadas por Subh, la madre de Hisham II (Marín, 2000, pp. 340-344).

Se ha dicho que, hasta el siglo x, «la intervención de las personas allegadas al emir, familiares o funcionarios, en este proceso de ordenación urbana exterior a la *madina*, parece consistir básicamente en la creación de los necesarios elementos de islamización, mezquitas y cementerios anejos» (Acién y Vallejo, 1998, pp. 121-122). Pero lo que a mi parecer no se ha subrayado suficientemente es que, de estas personas «allegadas al emir», todas son mujeres, menos los esclavos palatinos Shurayf y Tarafa y el eunuco Masrur, que en época de 'Abd al-Rahman II hacen construir, respectivamente, dos mezquitas y un «albergue para indigentes» (ídem, p. 117).

Resulta a primera vista sorprendente que todas las noticias conservadas sobre la construcción de mezqui-

tas en Córdoba por parte de los omeyas (con la única excepción de Hisham I, que hizo edificar dos pequeños oratorios frente al Alcázar) atribuyan a mujeres y eunucos de la familia soberana la financiación de toda una serie de edificios religiosos y de beneficencia. Por un lado, se observa cómo los príncipes reinantes concentran su actividad en las sucesivas ampliaciones y embellecimientos de la mezquita aljama, símbolo tanto religioso como político; por otro, parece como si, en un escalón jerárquico decididamente inferior, mujeres y eunucos, a menudo aliados en las luchas de poder que se desarrollan en el interior del Alcázar, hubieran llevado a cabo la tarea de diseminar por toda la trama urbana de Córdoba edificios religiosos y con funciones benéficas, que se conocían por el nombre de sus fundadores y, muy especialmente, de sus fundadoras (Marín, 2000, pp. 570-571; Marín, 2010, p. 396). Toda una topografía religiosa de la ciudad se hallaba así en estrecho vínculo con una antroponimia femenina de amplia resonancia.

¿Quiere todo esto decir que la imagen de Córdoba tenía una connotación fuertemente ligada a la presencia de las mujeres? Sería arriesgado afirmar tal cosa, por supuesto; pero tampoco puede pasarse por alto. La toponimia religiosa de la Córdoba omeya, los nombres de sus mezquitas, eran en su mayoría nombres de mujer. Otras imágenes de mujeres se superponen a estas, tanto en la realidad como en la reconstrucción literaria de la identidad cordobesa. Querría creer que no se trata de algo puramente casual y que, junto a la imagen «normativa», desarrollada por las élites cordobesas, hay elementos suficientes para establecer otra imagen, de la cual nos han llegado datos dispersos que, cuando se ponen en relación, iluminan de forma diferente y esclarecedora la riqueza y complejidad de la vida urbana en la Córdoba medieval.

Fuentes árabes

- AL-BAKRI. *Yugrafiyat al-Andalus wa-Urubba min Kitab al-Masalik wa-l-Mamalik*. Edición de 'A. Al-Hayyi. Beirut: Dar al-Irshad, 1968.
- Dhikr bilad al-Andalus*. Edición y traducción de Luis Molina. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1983.
- IBN AL-FAQIH AL-HAMADANI. *Bagdad madinat al-salam*. Edición de S. A. al-'Ali. Bagdad: Wizarat al-'Ilam, 1977.
- IBN GALIB. *Farhat al-anfus*. [Traducción al español en: VALLVÉ BERMEJO, J. «La descripción de Córdoba de Ibn Galib». En: *Homenaje a Pedro Sainz Rodríguez*. Vol. III. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1986, pp. 669-679.]
- IBN AL-SHABBAT. «Wasf al-Andalus wa-Siqilliya». Edición de A. M. Al-'Abbadī. En: *Tarīj al-Andalus li-Ibn al-Kardabus wa-wasfu-hu li-Ibn al-Shabbat*. Madrid: al-Ma'had al-Masri li-l-Dirasat al-Islamiyya, 1971, pp. 127-191.
- IBN SA'ID. *Al-Mugrib fi hulà l-Magrib*. Edición de Sh. Dayf. El Cairo: Dar al-Ma'arif, 1953-55.
- AL-IDRISI. *Nuzhat al-mushtaq fi jtiraq al-afaq: Description de l'Afrique et de l'Espagne par Edrisi*. Edición y traducción de R. Dozy y M. J. De Goeje. Leiden: E. J. Brill, 1968.
- AL-MAQQARI. *Nafh al-tib*. Edición de I. 'Abbas. Beirut: Dar Sadir, 1968. 8 v.
- AL-SHAQUNDI. «Risala». En: AL-MAQQARI. *Nafh al-tib*. Vol. III. Edición de I. 'Abbas. Beirut: Dar Sadir, 1968, pp. 186-222. [Traducción al español en: GARCÍA GÓMEZ, E. *Andalucía contra Berbería*. Barcelona: Universidad de Barcelona, 1976, pp. 45-141]
- AL-YA'QUBI. *Kitab al-buldan*. Edición de M. J. De Goeje. Leiden: E. J. Brill, 1891.
- YAQUT. *Mu'yam al-buldan*. Beirut: Dar Sadir, s. f.
- AL-ZUHRI. *Kitab al-Ya'rafiya*. Edición de M. Hadj-Sadok. *Bulletin d'Études Orientales*, núm. XXI (1968).

Bibliografía

- ACIÉN ALMANSA, Manuel; VALLEJO TRIANO, Antonio. «Urbanismo y Estado islámico: de Corduba a Qurtuba-Madinat al-Zabra'». En: CRESSIER, P.; GARCÍA-ARENAL, M. (eds.). *Genèse de la ville islamique en al-Andalus et au Maghreb occidental*. Madrid: Casa de Velázquez, 1998, pp. 107-136.
- «Cordoue». En: GARCIN, J.-C. (ed.). *Grandes villes méditerranéennes du monde musulman médiéval*. Roma: École Française de Rome, 2000, pp. 117-134.
- ARIÉ, Rachel. «Un lettré andalou en Ifriqiya et en Orient au XIIIe siècle: Ibn Sa'id». En: *L'Occident musulman au Bas Moyen Âge*. Paris: De Boccard, 1992, pp. 47-73.
- BEHRENS-ABOUSEIF, Doris. «La conception de la ville dans la pensée arabe du Moyen Âge». En: NICOLET, CL.; ILBERT, R; DEPAULE, J.-Ch. (dirs.). *Mégapoles méditerranéennes: Géographie urbaine retrospective*. Paris: Maisonneuve et Larose, 2000, pp. 33-40.
- BENNISON, Amira K. «The Almohads and the Qur'an of 'Uthman: The Legacy of the Umayyads of Cordoba in the Twelfth Century Maghrib». *Al-Masaq*, núm. 19 (2007), pp. 131-154.
- BERKEY, Jonathan. *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo*. Princeton: Princeton University Press, 1992.
- BURESI, Pascal. «Une relique almohade: l'utilisation du coran (attribué à 'Uthman b. 'Affan [644-656]) de la Grande mosquée de Cordoue». En: *Lieux de cultes: aires votives, temples, églises, mosquées*. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 2008, pp. 273-280.

- «D'une péninsule à l'autre: Cordoue, 'Utman (644-656) et les arabes à l'époque almohade». *Al-Qantara*, núm. 31 (2010), pp. 7-29.
- CALVO CAPILLA, Susana. «El programa epigráfico de la mezquita de Córdoba en el siglo x: un alegato a favor de la doctrina maliki». *Qurtuba*, núm. 5 (2001), pp. 17-26.
- «Justicia, misericordia y cristianismo: una relectura de las inscripciones coránicas de la mezquita de Córdoba en el siglo x». *Al-Qantara*, núm. 31 (2010), pp. 149-187.
- CHAMBERLAIN, Michael. *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190-1350*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- COOPERSON, Michael. «Baghdad in Rhetoric and Narrative». *Muqarnas*, núm. 13 (1996), pp. 99-113.
- CORTESE, Delia; CALDERINI, Simonetta. *Women and the Fatimids in the World of Islam*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006.
- DAKHLIA, Jocelyne. *Lingua Franca: Histoire d'une langue métisse en Méditerranée*. Arles: Actes Sud, 2008.
- DURSTELER, Eric R. *Renegade Women: Gender, Identity, and Boundaries in the Early Modern Mediterranean*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2011.
- FIERRO, Maribel. «Madinat al-Zahra', el paraíso y los fatimies». *Al-Qantara*, núm. 25 (2004), pp. 299-327.
- «The mobile *Minbar* in Cordoba: How the Umayyads of al-Andalus Claimed the Inheritance of the Prophet». *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, núm. 33 (2007), pp. 149-168.
- Abderramán III y el califato Omeya de Córdoba*. San Sebastián: Nerea, 2011.
- FIERRO, Maribel; MARÍN, Manuela. «La islamización de las ciudades andalusíes a través de sus ulemas (ss. II/VIII-comienzos s. IV/x)». En: CRESSIER, P.; GARCÍA-ARENAL, M. (eds.). *Genèse de la ville islamique en al-Andalus et au Maghreb occidental*. Madrid: Casa de Velázquez, 1998, pp. 65-97.
- GARCIN, Jean-Claude (ed.). *Grandes villes méditerranéennes du monde musulman médiéval*. Roma: École Française de Rome, 2000.
- GRANJA, F. de la. «Geografía lírica de Andalucía musulmana». En: PRIETO, A. (dir.). *Historia de Andalucía*. Vol. 5: *La cultura andaluza*. Barcelona: Planeta, 1981, pp. 81-96.
- HILLENBRAND, Robert. «The Ornament of the World: Medieval Cordoba as a Cultural Centre». En: JAYYUSI, S. K. (ed.). *The Legacy of Muslim Spain*. Leiden: E. J. Brill, 1992, pp. 129-135.
- HUICI MIRANDA, Ambrosio. *Historia política del imperio almohade*. Granada: Universidad de Granada, 2000.
- JAYYUSI, S. K. (ed.). *The City in the Islamic World*. Leiden: E. J. Brill, 2008.
- KHOURY, Nuha N. N. «The Meaning of the Great Mosque of Cordoba in the tenth century». *Muqarnas*, núm. 13 (1996), pp. 80-98.
- LAPIDUS, Ira. *Muslim Cities in the Later Middle Ages*. Cambridge (Mass.): Cambridge University Press, 1967.
- LASSNER, Jacob. *The Topography of Baghdad in the Early Middle Ages*. Detroit: Wayne State University Press, 1970.
- MARÍN, Manuela. «Historical images of al-Andalus and Andalusis». En: NEUWIRTH, A; EMBALÓ, B; GÜNTHER, S; JARRAR, M. (eds.). *Myths, Historical Archetypes and Symbolic Figures in Arabic Literature*. Beirut: Franz Steiner, 1999, pp. 409-421.
- Mujeres en al-Ándalus*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2000.
- «Mujeres en las mezquitas». En: *Mezquitas en Toledo, a la luz de los nuevos descubrimientos*. Toledo: Consorcio de Toledo, 2010 (Los Monográficos del Consorcio; 5), pp. 297-307.
- MARTINEZ-GROS, Gabriel. «La ville andalouse et le pouvoir». En: CLÉMENT, J.-P.; CAPDEBOSCQ, A.-M. *La ville dans le monde ibérique et ibéro-américain*, Poitiers: La Licorne, 1995, pp. 9-18.
- MAZZOLI-GUINTARD, Christine. «Remarques sur le fonctionnement d'une capitale à double polarité: Madinat al-zahra'-Cordoue». *Al-Qantara*, núm. 18 (1997), pp. 43-64.
- «Un pont sans pareil: le pont de Cordoue». En: BÉRIAC-LAINÉ, F.; COCULA, A.-M.; DOM, A.-M. *Châteaux, routes et rivières: Actes des Rencontres d'archéologie et d'histoire en Périgord les 26, 27, 28 septembre 1997*. Burdeos: Centre de Recherche sur les Origines de la Civilisation de l'Europe Moderne, 1998, pp. 11-27.
- Ciudades de al-Ándalus. España y Portugal en la época musulmana (s. VIII-XV)*. Granada: Almed, 2000.
- MICHEAU, Françoise. «Bagdad». En: Garcin, J.-C. (ed.). *Grandes villes méditerranéennes du monde musulman médiéval*. Roma: École Française de Rome, 2000, pp. 87-116.
- MIQUEL, André. *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du XIe siècle*. Vol. 4: *Les travaux et les jours*. París: École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1988.
- PÉRÈS, Henri. *La poésie andalouse en arabe classique au XIe siècle: Ses aspects généraux, ses principaux thèmes et sa valeur documentaire*. París: Maisonneuve et Larose, 1953.
- POUZET, Louis. *Damas au VIIIe/XIIIe siècle: Vie et structures religieuses d'une métropole islamique*. Beirut: Dar el-Machreq, 1988.
- PUERTA VÍLCHEZ, José Miguel. *Los códigos de utopía de la Alhambra de Granada*. Granada: Diputación de la Provincia de Granada, 1990.

- SAFRAN, Janina M. *The Second Umayyad Caliphate. The Articulation of Caliphal Legitimacy in al-Andalus*. Harvard: Harvard University Press, 2000.
- SCALES, Peter. «A proletarian revolution in 11th century Spain?». *Al-Qantara*, núm. 11 (1990), pp. 113-125.
- SEBTI, Abdelahad; FERHAT, Halima. *Al-madina fi l-'asr al-wasit*. Beirut: Al-Markaz al-Thaqafi al-Arabi, 1994.
- TOUATI, Houari. *L'armoire à sagesse: bibliothèques et collections en Islam*. Paris: Aubier, 2003.
- TRIKI, Hamid. «Al-Andalus, espacio de vida, o la majestuosa novia». En: VIGUERA MOLINS, M. J.; CASTILLO, C. (coords.). *El esplendor de los omeyas cordobeses. La civilización musulmana de Europa occidental*. Granada: Junta de Andalucía; Consejería de Cultura, 2001, pp. 178-196.
- VALÉRIAN, Dominique. *Bougie, port maghrébin 1067-1510*. Roma: École Française de Rome, 2006.
- VON GRUNEBaum, G. E. «Observations on City Panegyrics in Arabic Prose». *Journal of the American Oriental Society*, núm. 64 (1944), pp. 61-65.
- ZADEH, Travis. «From Drops of Blood: Charisma and Political Legitimacy in the *translatio* of the 'Uthmanic codex of al-Andalus». *Journal of Arabic Literature*, vol. 39 (2008), núm. 3, pp. 321-346.