

# TIEMPO, HISTORIA, MEMORIA EN AL-ANDALUS

María Jesús Viguera Molins  
Universidad Complutense de Madrid

## RESUMEN

Reparamos el concepto del tiempo en el islam, marcado por el establecimiento de un tiempo propio, comenzado con la emigración del profeta Muhammad desde La Meca a Medina, hecho que poco después se fijó como año 1 de la Hégira (622 d.C.), para constituir su era y su calendario, que también rigió en al-Andalus, aunque es interesante que aquí también se recurriera, con más o menos esporádico uso, a otras eras y calendarios, como también ocurrió en otros territorios de la Dâr al-Islâm, por legados diacrónicos, o para ciertas aplicaciones astronómicas, o prácticas (como el calendario solar agrícola, o por coexistir población no musulmana, o incluso por algún afán puntual universalista). En relación con el tiempo en al-Andalus, mencionamos lo que manifestaron Ibn Hazm, Averroes e Ibn 'Arabi. Terminamos planteando algunos condicionantes del registro histórico de al-Andalus: (1) su relación con el pasado preandalusí; (2) las legitimaciones / ilegitimaciones de la memoria histórica; y (3) controlar espacios de la memoria: exclusiones y silencios.

**PALABRAS CLAVE:** tiempo, registro histórico, memoria, al-Andalus.

## ABSTRACT

«Time, history, memory in Al-Andalus». We reviewed the concept of time in Islam, marked by the establishment of a proper time, begun with the Prophet Muhammad's flight from Mecca to Medina, which is set shortly after as year 1 of the Hegira (622 a.C.), to constitute their Era and calendar. Although this model prevailed in al-Andalus, it is necessary to bear in mind that more or less sporadic use of other Eras and calendars was practiced, namely, in other territories of the Dâr al-Islâm, for diachronic bequests, as well as for certain astronomical applications or practices (such as the solar agricultural calendar), or by non-Muslim population, or even as the result of some universalist timely eagerness. In relation to time in al-Andalus, we mention what Ibn Hazm, Averroes and Ibn 'Arabi said to end up raising some conditions of the historical record in al-Andalus: (1) its relationship with pre-Andalusi past; (2) the legitimations / non legitimations of historical memory; and (3) control of memory spaces: exclusions and silences.

**KEYWORDS:** time, historical record, memory, Al-Andalus.



## 0. INTRODUCCIÓN: TIEMPO E ISLAM

Como en otras civilizaciones, el tiempo en el islam<sup>1</sup>, marco de al-Andalus, es uno de los principios que organizan sus actos, conceptos, representaciones e identidad, con la dimensión esencial de situar en él su «memoria identitaria». El islam, desde sus comienzos del siglo VII d.C., estableció enseguida su era de la Hégira, en 622 d.C., su calendario y su conciencia histórica, y, desde su texto fundacional del Corán, coincide con otras cosmovisiones en procurarse su sentido e interpretaciones del tiempo, donde construir su propia legitimación, haciéndose un hueco temporal y justificable en la historia, sobre todo en relación con sus presupuestos supraestructurales religiosos y políticos, y desarrollando a la par una gama de aplicaciones de «su» tiempo, para enmarcar y controlar —a través de medidas y ritmos específicos— tanto la esencialidad como la cotidianeidad de sus fieles, digamos: su metafísica y su materialidad, o su tiempo «celeste» y sus tiempos terrenales, su escatología y su transcurso vital. Así, la segunda azora coránica ya contiene el relato de la creación de Adán, como origen temporal de todos los seres humanos, indicando los extravíos doctrinales de judíos, cristianos y politeístas, para ubicar a continuación la doctrina islámica, al fin con la verdad.

Esto plantea dos cardinales situaciones: 1) el tiempo de los seres temporales, de la existencia humana, procedente de Allah creador, eterno y juzgador final, y 2) la sucesiva distinción de grupos humanos, sobre todo las tres religiones monoteístas, judaísmo, cristianismo e islamismo, cronológicamente situado tras los otros dos, pero con la verdad definitiva, alcanzando todo, entonces, un nuevo sentido, en el que se reinserta el pasado desde su perspectiva concluyente. Consideremos que «como corresponde a la cosmovisión trascendental del Corán, el destinatario de su discurso es un ser humano universal, arquetípico y trans-histórico... Al Corán no le interesa la sucesión histórica de mensajeros y profetas, sino la proclamación de la unidad de la revelación trans-histórica»<sup>2</sup>.

Todo ello, configurado en enfoques teológicos, cosmológicos y antropológicos, de un modo general lleva a que el tiempo del islam sunní u «ortodoxo» sea un tiempo lineal, pero hay además un tiempo de los xiíes, «determinado cualitativamente por la idea del Imam oculto y de su parusía»<sup>3</sup>, que así presenta un curso cíclico. La concepción del tiempo no equivale a la concepción de la historia, y cada una presenta sus especificidades: la línea histórica manifiesta discontinuidades, y

---

<sup>1</sup> Para algunos planteamientos y referencias me apoyo en mi artículo: M.J. VIGUERA MOLINS, «Tiempo e historia en el islam». *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. LIX, núm.1 (2004), pp. 57-81.

<sup>2</sup> S. PARVEZ MANZOOR, «Antidote to Modern Nihilism: The Qur'anic Perception of Time», <http://www.onislam.net/english/shariah/contemporary-issues/critiques-and-thought/413091> (7.12.2014).

<sup>3</sup> H. CORBIN, *Cuerpo espiritual y Tierra celeste. Del Irán mazdeísta al Irán chiíta*, trad. A.C. Crespo. Madrid, Siruela, 1996, espec. p. 80.



no siempre es progresiva. Y contando, desde luego, con que existen «dificultades de una interpretación lineal de la historia de las religiones»<sup>4</sup>.

Es interesante que la lengua árabe clásica posea varias palabras que se distribuyen significaciones de *tiempo*<sup>5</sup>. Entre ellas, *ZAMÂN* / *ZAMAN* ('tiempo divisible', 'época', 'momento') es el término generalmente usado en especulaciones teológicas, filosóficas y matemáticas para expresar la concepción de tiempo<sup>6</sup>, y es palabra compartida por varias lenguas semíticas; se usa en referencia a largos períodos, duración de reinados y dinastías, épocas históricas, y también en astronomía para expresar el valor numérico de un período temporal variable por naturaleza, por ejemplo la longitud —que difiere según latitud y estación del año— de las «horas temporales», a diferencia de las «horas equinocciales». Resultan más o menos sinónimos *DAHR*, *WAQT* y *HÎN*, pero *dahr* conlleva en general un sentido de tiempo en abstracto, para distinguirlo del tiempo percibido por los sentidos. *DAHR*<sup>7</sup> significa el tiempo infinitamente extendido, y también 'destino': así, uno de los hadices o tradiciones del profeta (recopilada por Muslim en su famosa recopilación *al-Sahih*), dice a los fieles: «No denigréis al tiempo (*Dahr*), pues es Dios quien hace el tiempo» (*al-dahr*). Por su parte, *MUDDA* ('duración'), a veces toma un sentido de 'tiempo absoluto', 'el período de revolución de la esfera desde el principio al final', es decir: de eternidad a eternidad<sup>8</sup>. *WAQT* ('momento', 'instante', 'tiempo') no es palabra compartida por el árabe, en su significación de 'tiempo', en general de corta duración (como la vida humana)<sup>9</sup>, con otras lenguas semíticas. Es un recorrido filológico semántico básico, pero creo que indicativo de la complejidad del concepto 'tiempo' en árabe. No podemos detenernos en más análisis<sup>10</sup>, pero abordaremos ahora un breve repaso a algunas concepciones de pensadores musulmanes.

---

<sup>4</sup> M.C. HERNÁNDEZ, «El problema filosófico del puesto del Islam en la Historia de las Religiones», en *Homenaje a Xavier Zubiri*. Madrid, 1970; reprod. en A. MARTÍNEZ LORCA (coord.), *Ensayos sobre la filosofía en al-Andalus*. Barcelona, Anthropos, 1990, pp. 97-128, espec. p. 124.

<sup>5</sup> P. LORY, «L'expression du temps en arabe classique». *Les Cahiers du CERESI. Islam et Modernité*, vol. 5 (1991), pp. 21-27.

<sup>6</sup> T. DE BOER, «*zamân*», en *Encyclopédie de l'Islam*. 1.<sup>a</sup> ed., s.v. pp. 1207-1209.

<sup>7</sup> W. MONTGOMERY-WATT, «*dahr*», en *Encyclopédie de l'Islam*. 2.<sup>a</sup> ed., s.v.

<sup>8</sup> W. HARTNER, «*zamân*», en *Encyclopédie de l'Islam*. 1.<sup>a</sup> ed., s.v., pp. 1209-1212.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> La bibliografía es amplísima, véase, por ejemplo: P. BENEITO, capítulo sobre «El tiempo incommensurable y el tiempo definido», pp. 92-97 en su estudio «El tiempo de la Gnosis: consideraciones acerca del pasado y del futuro de la mística en la obra de Ibn 'Arabi», *La mística en el siglo XXI*. Ávila, Trotta, 2006, pp. 89-106.



## 1. CONCEPTOS SOBRE EL TIEMPO EN PENSADORES ANDALUSÍES: IBN HAZM, AVERROES E IBN 'ARABÎ

Especulaciones sobre el tiempo, que pautas helenísticas y persas colocaban entre los cinco principios metafísicos del mundo, fueron en el islam conocidas, pero evitadas; tradiciones herméticas musulmanas en este sentido, sobre los cinco principios universales, y entre ellos el del tiempo absoluto, fueron condenadas por la ortodoxia musulmana. En al-Andalus, fueron considerables las reflexiones sobre el tiempo, como repasaremos a través de ideas de tres potentes pensadores, con aportaciones originales. Así, el gran polígrafo cordobés Ibn Hazm (Córdoba, 994-Montíjar, Huelva, 1064), en su impresionante «Historia crítica de las ideas religiosas»<sup>11</sup>, contribuye a los planteamientos islámicos sobre el tiempo con varias reflexiones, y entre ellas sobre su finitud y linealidad:

todo individuo de este mundo y todo accidente que subsiste en un individuo y todo tiempo es finito, dotado de principio... el cuerpo aparece limitado en su extensión, la cual tiene su principio y su fin; también es limitado por razón de la duración temporal de su existencia... es real y positiva la finitud del tiempo... Todo tiempo, en efecto, tiene por término el nunc, el ahora, que es el límite entre dos tiempos, el fin del pasado y el principio del porvenir que viene después de él. Así constantemente se aniquila o deja de ser un tiempo y comienza a existir otro... [siendo] así que sus partes son finitas... el conjunto [del mundo] tiene que ser indudablemente finito todo él.

Ibn Hazm también en otras obras suyas, como *al-Ihkâm*<sup>12</sup> y como *al-Muhallà*, trata hondamente sobre el tiempo, como señaló Vincent Lagardère<sup>13</sup>: «On trouve au début du *Kitâb al-Muhallà*<sup>14</sup>, un chapitre intitulé *al-Tawhîd* qui constitue l'exposé de la 'aqîda d'Ibn Hazm... [donde] démontre philosophiquement, par une étude de la temporalité et du temps, que le monde est créé (*muhdaw*) et qu'il a un créateur (*muhdit*)».

Sobre la trascendencia y dificultades de la reflexión filosófica en torno al comienzo temporal, Muhammad Abed al-Yabri, en su *Crítica de la razón árabe*<sup>15</sup>, subraya que el pensador también andalusí Averroes (Córdoba, 1126-Marrakech, 1198), refutando el pensamiento de los teólogos, y de Avicena, razona que el mundo está en perpetuo comienzo: «Si los filósofos (antiguos) preferían decir que el Mundo es eterno, era, pues, para distinguir el comienzo del Mundo del de las cosas del Mundo.

---

<sup>11</sup> M. ASÍN PALACIOS, *Abenházam de Córdoba y su Historia crítica de las ideas religiosas*. Madrid, Tip. de la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, 1932; reimpresión Madrid, Turner, 1984, II, espec. pp. 100-103.

<sup>12</sup> Edición El Cairo, 1927, III, p. 68.

<sup>13</sup> «Une théologie dogmatique de la frontière en al-Andalus aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles: l'ax'arisme», *Anaquel de Estudios Árabes e Islámicos*, vol. 5 (1994), pp. 71-98, p. 91.

<sup>14</sup> Ed. A.M. ŠAKIR, El Cairo, 1347 H., I, pp. 2-55.

<sup>15</sup> *Crítica de la razón árabe. Nueva visión sobre el legado filosófico andalusí*, trad. y pres. A. Mahfoud, prefacio P. Martínez Montávez, Barcelona, Icaria, 2001, espec. pp. 128 y siguientes.



Para evitar esta confusión y superar las dificultades señaladas anteriormente, Averroes propone que el Mundo como totalidad está ‘en perpetuo comienzo’...»<sup>16</sup>.

El tiempo aparece, en los planteamientos físicos islámicos, teñidos de aristotelismo<sup>17</sup>, como una de las cinco «cosas» que se hallan en todos los seres de la naturaleza: materia, forma, espacio, moción y tiempo. Pensadores árabes del rango de al-Kindî, por ejemplo, tratan sobre las cinco; otros discuten sus relativas importancias, y al-Tawhîdî plantea si es mejor el tiempo o el espacio, respondiendo que «el tiempo es mejor, pues el espacio corresponde a los sentidos, pero el tiempo es espiritual; el espacio está en el mundo, pero el tiempo lo circunda»<sup>18</sup>. Para los teólogos musulmanes, la cuestión es en principio muy simple: un Dios eterno y un mundo temporal. El pensador oriental Algazel (m. 1111), tan bien conocido en al-Andalus, encuentra concebible la infinitud del mundo, pero antepone el dogma islámico que, claramente, propugna su final<sup>19</sup>. Y, a este respecto, el de un tiempo histórico con principio y final en un mundo temporal, se produce la racionalización de la historia como un acontecer lineal, que sin embargo no está exenta de un significado polivalente y relativo, en función de las circunstancias políticas de cada momento, como indica un análisis semántico del término *dawla*. (‘turno’, ‘vez’, ‘dinastía’) como luego plantearemos.

Para Ibn ‘Arabî (Murcia, 1165-Damasco, 1240), y para otros místicos, el tiempo es circular, como explica en su *Kitâb ayyâm al-sha’n*<sup>20</sup>: «El transcurso del tiempo es entonces un movimiento cíclico creativo, incesantemente renovado, sin principio ni fin... Al considerar el paso circular del tiempo consideramos cada ciclo en tanto que símbolo de la Unidad. Ya sea un año de 12 meses, una semana de 7 días o un día de 24 horas, cada una de estas unidades constituye un ciclo completo que incesantemente se renueva en un movimiento circular».

## 2. LA INTRODUCCIÓN DEL TIEMPO HISTÓRICO Y DE SU MEMORIA: DESDE LA HÉGIRA, ERA ISLÁMICA

La Revelación islámica divide en dos a los tiempos humanos: los anteriores (que son considerados «la época de la ignorancia») y los tiempos islámicos, que midió con una era propia, llamada en árabe *Ta’rîj al-Hiyyra*, siendo la primera palabra *-ta’rîj* equivalente a «fecha», a «historia» y a «era», de modo que su introducción con el islam señala el comienzo específico de todas estas estructuras a la par, pues al darse fecha y

<sup>16</sup> Véase también IBN RUŠD, *Bidâya*, El Cairo, 1916-1917, I, pp. 106-112.

<sup>17</sup> Tj. DE BOER, *Encyclopédie de l’Islam*, 1.ª ed., s.v.; a modo de comparación: M.C. DE MATTEIS, «Storia e tempo in Dante»; y J.E. RUIZ DOMÈNEC, «El tiempo como problema cultural en la Edad Media», *Sentimento del tempo e periodizzazione della Storia nel Medioevo. Atti del XXXVI convegno storico internazionale. Todi, 10-12 ottobre 1999*. Roma, Fondazione CISAM, 2000.

<sup>18</sup> Tj. DE BOER, *Encyclopédie de l’Islam*, 1.ª ed., s.v.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> P. BENEITO, *op. cit.*, p. 95.



era el islam se dotó de historia<sup>21</sup>, en una relación cuya generalización ha planteado, por ejemplo, Carlos Hernando, «La medida del tiempo y la construcción de la historia»<sup>22</sup>.

En la sociedad segmentada preislámica la datación era algo secundario, sin existir referencia a ninguna era general o supratribal unificada sobre el conjunto de Arabia, excepto las esporádicas que se tomaban prestadas de otros ámbitos antiguos o coetáneos, como ocurría con algún uso circunstancial de la «era de Alejandro», solar, llamada también «de los Coptos». No importaba, en aquella situación, fijar la cronología por años de los acontecimientos, pues no interesaba el cuándo sino el qué. De este modo, la memoria de las guerras intertribales, compuestas y transmitidas oralmente, que formaban «los días de los árabes» (*Ayyâm al-'arab*)<sup>23</sup>, recurrían a denominar «día» (*yawm*; pl. *ayyâm*) a una jornada bélica, que quedaba sin fechar, pues lo memorable era la pugna y el resultado vencedor del propio clan, el cual fijaba y exhibía el relato como gloria intemporal, luego transmitido por escrito en tiempos islámicos<sup>24</sup>.

El cómputo anual en la Arabia preislámica recurría a hitos famosos, como el «año del elefante» (*'âm al-fîl*), por el ataque de Abraha, gobernador abisinio del Yemen, contra La Meca<sup>25</sup>: así, del profeta del islam indican sus primeros biógrafos árabes que nació el lunes 12 del mes de rabî' i del año del elefante, sin señal numérica del año, aunque éste (ni más ni menos que tal nacimiento) se calculó *a posteriori* que correspondió al año 570 de nuestra era cristiana, 52 años antes del comienzo la era islámica<sup>26</sup>, instaurada por 'Umar, el segundo califa sucesor del profeta, en 632 de nuestra era cristiana. Con la denominación *al-Hiyra* se aludía a la emigración de Mahoma y sus primeros seguidores, desde La Meca a Medina, en 622 de nuestra era, comenzándose a contar desde comienzos de aquel año, no desde el día mismo de aquella emigración, fundamento de la inicial memoria del islam<sup>27</sup>.

---

<sup>21</sup> W. BRAUNE, «Historical consciousness in Islam», en G.E. von GRÜNEBAUM (ed.), *Theology and Law in Islam*. Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1971, pp. 37-51; a modo comparativo: O. CAPITANI, «Storiografia e periodizzazione nel medioevo», en las citadas Actas: *Sentimento del tempo e periodizzazione della Storia nel Medioevo*, pp. 1-17.

<sup>22</sup> C. HERNANDO, «La medida del tiempo y la construcción de la historia», en L.A. RIBOT GARCÍA et alii (coords.), *Año mil, año dos mil: dos milenios en la Historia de España*. Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2001, pp. 43-72.

<sup>23</sup> J. RAMÍREZ DEL RÍO, *La orientalización de al-Andalus: los días de los árabes en la Península Ibérica*. Sevilla, Universidad de Sevilla, 2002.

<sup>24</sup> I. TORAL-NIEHOFF, «Talking about Arab origins: The transmission of the *Ayyâm al-'arab* in Kûfah, Basra and Bagdad», en E. SCHNEIDER y D. JANOS (eds.), *Contexts of Learning in Baghdad from the 8<sup>th</sup> to the 10<sup>th</sup> centuries, Proceedings of the International Conference in Göttingen (12-14 septiembre, 2011)*.

<sup>25</sup> J. VERNET, *Mahoma (Muhammad)*. Madrid, Espasa Calpe, 1987; reimpr. Barcelona, Planeta, 1995, p. 19.

<sup>26</sup> Resumen a M. OCAÑA JIMÉNEZ, *Nuevas tablas de conversión de datas islámicas a cristianas y viceversa, estructuradas para concordar, día por día, años completos*. Madrid, 1981, pp. 27-29; W. MONTGOMERY-WATT, «Hidjra», *Encyclopédie de l'Islam*, 2.<sup>a</sup> ed., s.v.

<sup>27</sup> T. BIANQUIS, «À la recherche du temps passé. Les héritiers du Prophète dans la mémoire de l'islam», en D. BREDI, et alii (eds.), *Scritti in Onore di Biancamaria Scarcia Amoretti*. Roma, Edizioni Q, 2008, I, pp. 145-164.



No me extenderé en explicaciones sobre el calendario musulmán, objeto de numerosa bibliografía: es un calendario lunar con 12 meses de 29 días, 12 horas, 44 minutos y 3 segundos, aunque esto se distribuye en realidad en meses de 30 días. La «conversión de datas islámicas» a otras datas se establece en tablas, como las publicadas, entre nosotros, por Manuel Ocaña Jiménez (Madrid, 1946), y por él mismo luego renovadas<sup>28</sup>, o las publicadas por Antonio-Paulo Ubieto Artur<sup>29</sup>, o el programa de conversión de fechas por ordenador realizado por Miguel Ángel Manzano y Jesús Zanón<sup>30</sup>. El calendario islámico marca la distribución diaria, mensual y anual de los tiempos cotidianos y festivos, estructurando la vida entera de los fieles, como cada cultura regula<sup>31</sup>.

Los textos cronísticos árabes de al-Andalus fechan sus referencias por el calendario de la Hégira, como no podía ser menos, pero introducen en ocasiones intencionadas referencias a otros calendarios y eras; por ejemplo, tenemos el interesante pasaje de al-Râzî, reproducido por Ibn Hayyân en al-Muqtabis-v<sup>32</sup>, sobre la aceifa de 'Abd al-Rahmân an-Nâsir «contra los disidentes con la que recorrió las coras buscando a los rebelados contra la comunidad», que comienza indicando cómo el califa «hizo el alarde para esta campaña el jueves, 8 de ramadán de este año [301], 7 de abril de los cristianos (*al-'ayamî*) [914], año 952 de la era hispánica (*târîj al-sufî*), 1225 de Alejandro (Dû l-qarnayn), tras llegarle milicias de los leales [...] Partió [...] el jueves 6 de sawwâl de este año, a los 28 días del alarde, el 5 de mayo [de los cristianos]».

Es relativamente frecuente que los textos andalusíes mencionen fechas islámicas y sus correspondientes cristianas (ahí: 8 de ramadán/7 de abril, con insistencia, en un mismo párrafo que por sí solo permitiría deducir el equivalente de la inmediata fecha cristiana: *6 de sawwâl de este año, a los 28 días del alarde, el 5 de mayo*), lo cual ya nos alerta sobre el sentido representativo que quiere dar a esa doble fecha, como manifestación de un control sobre ambos «espacios», musulmán y cristiano de al-Andalus, lo cual, unido a la mucho menos frecuente aparición de la retahíla de equivalencias cronológicas entre eras de la Hégira, hispánica (*târîj al-sufî*)<sup>33</sup> y de Alejandro (*Dû l-qarnayn*), nos indica la trascendencia «universal» que el cronista cortesano otorga a esa exitosa acción del califa.

---

<sup>28</sup> *Nuevas tablas de conversión de datas islámicas a cristianas y viceversa, estructuradas para concordar, día por día, años completos*. Madrid, Instituto Hispano Árabe de Cultura, 1981.

<sup>29</sup> *Tablas teóricas de equivalencia diaria entre los calendarios islámico y cristiano*, 2 tomos. Zaragoza, Anubar, 1984.

<sup>30</sup> *Nuevo conversor de fechas islamocristianas. Versión 3.0 para DOS*. Alicante, Universidad de Alicante, 1995.

<sup>31</sup> M. AGUIAR AGUILAR, «El cómputo del tiempo en las sociedades islámicas premodernas», *’Ilu*, vol. xvi (2006), pp. 11-21: «El Islam trae consigo una intensa labor de organización social bajo el signo del nuevo mensaje de Dios» (p. 13).

<sup>32</sup> IBN HAYYÂN, *al-Muqtabis-v*, trad. por M.ª J. VIGUERA y F. CORRIENTE, Madrid-Zaragoza, Anubar, 1981, espec. p. 75.

<sup>33</sup> I. GOLDZIHNER, «Asfar», *Encyclopaedia of Islam*, I, pp. 687-688.



La era hispánica, que comienza el 1 de enero año 38 a.C., sigue el calendario juliano, introducido por el Imperio romano, y que continuaba siendo utilizado en diversas partes del ámbito islámico, aunque con ciertas variantes, la principal era el mes de comienzo, que en al-Andalus y el Magreb era enero. La denominación árabe de la era hispánica, *târîj al-sufr*, ('era del bronce') utiliza esta palabra ('azófar', 'latón'), se relaciona con la leyenda de la pavimentación del Tíber con bronce, sin significar, como también se propuso, 'era de los amarillos' (de *asfar*, 'amarillo')<sup>34</sup>. Los cristianos de Oriente, siguiendo la era de Seleukos, que llamaban «de Alejandro», la empezaban desde el 1 de octubre de 312 d.C. Las tres eras que menciona el cronista cordobés al-Râzî y luego repite Ibn Hayyân, más otras (la de Adán, del diluvio, de Nabucodonosor, de Philipo, de Diocleciano, y de Yesdesart) aparecen en «La nota cronológica de las “Siete Partidas”», que estudió muy bien Jerry R. Craddock<sup>35</sup>, y en más o menos fuentes árabes, aunque creo que es una cuestión que espera ser sistematizada.

Sobre tales indicaciones árabes reunidas de eras preexistentes y de diversos orígenes, Maravillas Aguiar Aguilar<sup>36</sup>, al comentarlo en el experto cronólogo que también fue al-Bîrûnî, señala que su obra del *Kitâb al-âtâr al-bâqiya 'an al-qurûn al-jâliya* («Libro de las huellas que permanecen sobre los siglos pasados») «un estudio comparativo escrito en el año 390-391/1000 sobre los calendarios de distintas culturas y civilizaciones que reúne tanto información astronómica y matemática como histórica [...] que integra información objetiva y comparativa sobre cronología, cómputo y calendarios», mostrando la pervivencia de tales referencias, como los colofones de manuscritos árabes, en cuyo enorme panorama Adam Gacek<sup>37</sup> ha sintetizado el uso de hasta once eras y calendarios (la Hégira y diez más). Un documentado repaso sobre «El tiempo y la astronomía: Eras y calendarios» ha presentado Julio Samsó<sup>38</sup>, que menciona, entre otras referencias, las tablas del oriental al-Jwârizmî, adaptadas en al-Andalus por Maslama 'de Madrid' (m. 1007), iniciando una cadena que desemboca en versiones latinas, como la de Adelardo de Bath, con esta lista de Eras<sup>39</sup>:

---

<sup>34</sup> M. PENELAS, «Novedades sobre el “Texto mozárabe de historia universal”», *Collectanea Christiana Orientalia*, vol. 1 (2003), 143-161, espec. pp. 147-148.

<sup>35</sup> *Al-Andalus*, vol. XXXIX (1974), pp. 363-389.

<sup>36</sup> «Los precedentes no árabes del calendario islámico y de los momentos para la oración según el *Kitâb al-âtâr al-bâqiya 'an al-qurûn al-jâliya* de al-Bîrûnî», en J. MARTÍNEZ GÁZQUEZ y J.V. TOLAN (eds.), *Ritus Infidelium. Miradas interconfesionales sobre las prácticas religiosas en la Edad Media*. Madrid, Casa de Velázquez, 2013, 17-27, espec. pp. 18-19.

<sup>37</sup> *Arabic Manuscripts: A Vademecum for Readers*. Leiden, Brill, 2009, pp. 60-61; en su apartado «Chronology and calendars».

<sup>38</sup> J. SAMSÓ, «La medición del tiempo en al-Andalus en torno al año 1000», en L.A. RIBOT GARCÍA et alii (coords.), *Año mil, año dos mil: dos milenios en la Historia de España*. Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2001, 71-92, espec. pp. 72-76; *ibidem*, «La medida del tiempo en la España medieval». *Studium Medievale*, vol. 2 (2009), pp. 45-60.

<sup>39</sup> J. SAMSÓ, «La medición del tiempo», espec. p. 74 (suprimo ahora algunas de sus referencias).





1. Adán: -5380.
2. Diluvio: 17.2.-3101.
3. Nabucodonosor/Nabonassar: 26.2.-746.
4. Filipo: 12.11.-323.
5. Alejandro: 1.10.-311.
6. *Azsofar* o Era Hispánica: 1.1.-37.
7. Cristo: 1.1.1.
8. Diocleciano: 29.8.284.
9. Árabes [Hégira]: 15.7.622.
10. Yezdeguerd: 16.6.632.

Junto a la referencia principal y omnipresente de la era islámica, otras eras y calendarios estuvieron más o menos presentes en usos literarios, científicos y cotidianos<sup>40</sup> de al-Andalus, siendo a continuación lo más frecuente fechar por la era hispánica, conservándose los nombres latinos de los meses a veces en crónicas y documentos, y sobre todo en los ‘Calendarios’, de objetivo agrícola y productivo<sup>41</sup>, señalando festividades, entre ellas sobre santos cuyas comparaciones nos indican los contextos<sup>42</sup>, en tradición latina<sup>43</sup> recogida en al-Andalus por los cristianos, como en sus celebraciones, y una de cuyas manifestaciones más significativas es el llamado Calendario de Córdoba, con texto latino y árabe, del año 961<sup>44</sup>, que, respecto a cada mes del calendario cristiano, indica su nombre en otros dos calendarios solares de origen cristiano: el siríaco y el copto; su número de días, su correspondiente signo del Zodiaco y las ‘mansiones’ que en ese tiempo atraviesa el sol. Con esto, se traban recomendaciones médicas y dietéticas, y sobre cultivos convenientes, además de incluirse varios cálculos astronómicos horarios<sup>45</sup>. Sobre ello, son fundamentales trabajos de Julio Samsó y de José Martínez Gázquez<sup>46</sup>, y la esclarecedora comparación entre

---

<sup>40</sup> J. SAMSÓ, «Calendarios populares y tablas astronómicas». *Historia de la Ciencia Árabe*, Madrid, 1981, pp. 127-162.

<sup>41</sup> R. MUÑOZ, «Fiestas de origen meteorológico en la literatura calendárica», en E. GARCÍA SÁNCHEZ (ed.), *Ciencias de la Naturaleza en al-Andalus*. I., Granada, CSIC, 1990, pp. 23-41.

<sup>42</sup> J. MARTÍNEZ GÁZQUEZ, «Santoral del calendario del s. XIII contenido en el *Liber Regius* del museo episcopal de Vic», *Revista Catalana de Teología*, vol. 6 (1981), pp. 161-174.

<sup>43</sup> J. SAMSÓ, «La tradición clásica en los calendarios agrícolas hispanoárabes y norteafricanos», *Segundo Congreso Int. de Estudios sobre las Culturas del Mediterráneo Occidental*. Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona, 1978, pp. 177-186; reprod. en J. SAMSÓ, *Astrometeorología y astrología medievales*. Barcelona, Universitat de Barcelona, 2008, texto IV.

<sup>44</sup> 'A. IBN SA'D, *Le Calendrier de Cordoue publié par R. Dozy. Nouvelle édition accompagnée d'une traduction française annotée*. por C. Pellat, Leiden, Brill, 1961.

<sup>45</sup> T.F. GLICK, *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages*. Princeton University Press, 1979; *Cristianos y musulmanes en la España medieval*, trad. P. Aguirre Marcos y otros, Madrid, 1991, p. 267.

<sup>46</sup> Por ejemplo: J. MARTÍNEZ GÁZQUEZ y J. SAMSÓ, «Una nueva traducción latina del Calendario de Córdoba (s. XIII)», en J. VERNET (ed.), *Textos y Estudios sobre Astronomía Española en el siglo XIII*. Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona, 1981, pp. 9-78; *id.*, «Algunas observaciones



el «Kitâb al-anwâ» del propio 'Arîb y el «Calendario de Córdoba»<sup>47</sup>. Es interesante la perspectiva local de 'Arîb, también reflejada en «su Calendario», y que a nivel general ha sido abordada por Ch. Mazzoli-Guintard: «La conscience de la province chez un serviteur du prince: 'Arîb (al-Andalus, xè. siècle)»<sup>48</sup>.

### 3. ESMERADO REGISTRO HISTÓRICO DE LOS HECHOS ISLÁMICOS: CRÓNICAS (UNIVERSALES, DINÁSTICAS, COMPENDIOS CRONÍSTICOS, CRÓNICAS BIOGRÁFICAS, AUTOBIOGRÁFICAS Y CRÓNICAS DE CIUDADES)

Con la llegada del islam, por varias razones concurrentes de carácter religioso, político y cultural, comienza y se desarrolla con paulatina intensidad no sólo la datación respecto a todo tipo de actividades, sino que comienza el registro histórico de los acontecimientos, del todo fechados. Un excelente libro de Maria Conterno, aparecido en 2014: *La «descrizione dei tempi» all'alba dell'espansione islamica. Un'indagine sulla storiografia greca, siriana e araba fra VII e VIII secolo. [«Chronicles of the Times» at the Dawn of Islamic Expansion: An Inquiry into 7th and 8th Century Greek, Syriac, and Arab Historiography]*<sup>49</sup>, repasa las producciones de la historiografía bizantina, siríaca y árabe, en los siglos VII-VIII, y reconsidera la escritura de la historia en griego, siríaco y árabe en aquellos dos siglos iniciales de la expansión islámica, reflexionando sobre nuestro escaso conocimiento de la producción historiográfica en ese período crucial, interrogándose sobre qué conservó la memoria, ¿por qué, para quién? ¿en qué tipo de registros se produjeron esas referencias, y se conservaron y se transmitieron? Estos avances en los planteamientos nos sirven de mucho.

Antes de la Hégira, ya lo señalamos, la Arabia preislámica no contaba por años, y sus relatos eran un tipo 'noticia' (*jabar*) atemporal, sin registrar una memoria continuada de hechos, sólo algunos «memorables»<sup>50</sup>. Esas narraciones «anecdóticas» continuaron produciéndose en los primeros tiempos del islam, pero, paulatinamente, como lo conservado oralmente, se 'escribieron' y se integraron en la literatura enciclopédica del *adab* o se manifestaron en relatos parahistóricos más o menos populares. En

---

al texto del Calendario de Córdoba», *Al-Qantara*, vol. 2 (1981), pp. 319-344; reprod. en J. SAMSÓ, *Astrometeorología y astrología medievales*. Barcelona, 2008, texto VI.

<sup>47</sup> M. FORCADA, «The Kitâb al-anwâ' of 'Arîb b. Sa'îd and the *Calendar of Cordova*», en M. FOLKERTS y R. LORCH (eds.), *Sic Itur Ad Astra: Studien Zur Geschichte der Mathematik und Naturwissenschaften. Festschrift P. Kunitzsch*. Wiesbaden, Harrassowitz, 2000, pp. 234-251, espec. pp. 239-240 sobre la era cronológica usada por los cristianos de al-Andalus.

<sup>48</sup> En J. MONDOT y Ph. LOUPÈS (coord.), *Provinciales. Hommage à Anne-Marie Cocula*. Burdeos, Presses Universitaires de Bordeaux, 2009, 307-314.

<sup>49</sup> Berlín-Boston, De Gruyter, 2014.

<sup>50</sup> M.J. VIGUERA, «Cronistas de al-Andalus», en F. MAÍLLO (ed.), *España, al-Andalus, Sefarad: Síntesis y nuevas perspectivas*. Salamanca, Universidad de Salamanca, 1988, 2.ª ed. 1990, 85-98; S. PEREA YÉBENES, *Mitos griegos e historiografía antigua*. Sevilla, Padilla Libros, 2000, espec. pp. 210-211, p. 220.



al-Andalus, por ejemplo, fueron compuestas y transmitidas oralmente, desde los tiempos de la conquista hasta el califato, noticias sueltas y sin fechas, que acabaron escritas con la denominación de *Ajbâr maymû'a* ('Noticias reunidas'), sobre las cuales puede verse una larga serie de estudios, entre los más recientes, es notable que Eduardo Manzano las utilice en productivos análisis comparativos entre las diversas fuentes para estudiar un caso concreto: «La rebelión del año 754 en la Marca Superior y su tratamiento en las crónicas árabes»<sup>51</sup>; Luis Molina sitúa la obra en el conjunto historiográfico: «Los *Ajbâr maymû'a* y la historiografía árabe sobre el periodo omeya en al-Andalus»<sup>52</sup>. Me parecen muy considerables los densos artículos de Dolores Oliver Pérez, que sintetiza en su correspondiente artículo de la Enciclopedia de al-Andalus<sup>53</sup>.

En la esfera oficial y en los diversos registros cultos islámicos ganaba terreno la consignación fechada de los acontecimientos, que ya se referían a un Estado, burócrata y centralizado sobre varios territorios. Esto se manifiesta, inicialmente, en las biografías del profeta (*Sîra*) y en los relatos de la expansión islámica (*al-Magâzî*). La primera obra cronológica, con contenido político, en el islam naciente es la «Historia de los Califas» (*Ta'rij al-julafâ'*) de Ibn Ishâq (Medina, aprox. 85/704-Bagdad, 150/767)<sup>54</sup>, que ya se titula como *Ta'rij*: 'historia', 'fecha', y 'era', aplicada a registros cronológicos, como plantea *The Encyclopaedia of Islam*<sup>55</sup>, en minuciosos artículos sobre el término y sus aplicaciones, tanto en sus significados como «date, dating, chronology, era, annals» (por B. Van Dalen), como en el sentido de «historical writting», crónica (Cronos, el Tiempo), redactado por R R.S. Humphreys.

Desde el siglo II de la Hégira/VIII d.C., aparecieron en árabe, en Oriente, las primeras crónicas (*ta'rij*) clasificadas en «Anales», lo cual es propio de las CRÓNICAS DINÁSTICAS, clasificadas por dinastías, y, en referencia a cada una, por la sucesión de soberanos; antes de los 'anales', se mencionan hechos generales, desde la presentación física y moral del soberano, a sus circunstancias familiares y a su entorno cortesano y administrativo. La escritura de noticias históricas ofrece en al-Andalus muestras de que la crónica dinástica no había cuajado aún en la primera mitad del siglo IX, cuando el granadino 'Abd al-Malik Ibn Habîb (m. Córdoba, 238/853), en su libro titulado *Ta'rij*<sup>56</sup> presenta todavía una recopilación miscelánea, próxima en cierto modo a los intereses globales de las crónicas universales, sin ser una «crónica dinástica», género que en al-Andalus empezó desde la segunda mitad del siglo IX, para consolidarse en

<sup>51</sup> *Studia Historica. Historia Medieval*, vol. IV (1986), pp. 185-203.

<sup>52</sup> *Al-Qantara*, vol. X (1989), pp. 513-542.

<sup>53</sup> Dir. J. LIROLA DELGADO y J.M. PUERTA VÍLCHEZ, I, Granada, El Legado Andalús, 2002, pp. 53-59.

<sup>54</sup> N. ABBOTT, *Studies in Arabic Literary Papyri, I: Historical Texts*. Chicago, The University of Chicago Press, 1957, document 6: «The Ta'rikh al-Khulafâ' of Ibn Ishâq: the assassination of 'Umar I and the appointment of the elective Council», pp. 80-98.

<sup>55</sup> E.I., 2.<sup>a</sup> ed., «Ta'rikh», vol. X, respectivamente pp. 257-271 y 271-280.

<sup>56</sup> 'Abd al-Malik IBN HABIB, *Kitâb al-Ta'rij (La Historia)*, edición y estudio J. AGUADÉ, Madrid, CSIC, 1991.



torno al Califato, como ha esbozado J.M. Safran en su libro *The Second Umayyad Caliphate. The Articulation of Caliphal Legitimacy in al-Andalus*<sup>57</sup>.

Los COMPENDIOS CRONÍSTICOS agrupan textos de diversa procedencia sobre varias dinastías, tiempos y espacios, como la compilación de Ibn 'Idârî (s. XIV), *al-Bayân al-mugrib fi ajbâr mulûk al-Andalus wa-l-Magrib*, contiene tres partes sucesivas: 1) la historia del Magreb (siglos VII-XII), 2) de al-Andalus (VIII-XII), y 3) sobre almorávides y almohades. Las CRÓNICAS UNIVERSALES, que comienzan a componerse en árabe desde el siglo III H./IX d.C., utilizan como parámetros temporales desde la creación del mundo hasta su tiempo respectivo; eso tiene su trascendencia, pues, según el mismo Corán, el Profeta Muhammad es colofón de una línea de profetas continuados desde la creación, situado lo islámico como cima de lo anterior, lo cual ya había ocurrido en anteriores civilizaciones, como muy bien ha subrayado Sabino Perea en su reciente libro *Mitos griegos e historiografía antigua*<sup>58</sup>, recorriendo actuaciones así de Trogo Pompeyo, san Isidoro, Beda, etc., cada uno haciendo culminar el tiempo cúspide de su propia civilización. En árabe, tenemos, por ejemplo, la «Crónica de los Profetas y de los Reyes» (*Ta'rij al-rusul wa-l-mulûk*) de al-Tabarî (m. 310/923), partiendo de la creación, sigue con la historia de los profetas, con la del Imperio sasánida, la vida de Muhammad y la historia del islam hasta comienzos del siglo X.

Las 'CRÓNICAS' BIOGRÁFICAS se desarrollan desde muy pronto, por la necesidad de garantizar con fechas la transmisión del hadiz en «repertorios biográficos», dedicados luego a todo tipo de personajes, adquiriendo enormes proporciones en compilaciones desde el siglo XIII, cuando se inicia el tipo de «diccionario biográfico universal». El índice temporal es tan decisivo que en algunos casos vienen ordenados por «generaciones» (*tabaqât*). Las 'CRÓNICAS' AUTOBIOGRÁFICAS no son frecuentes, pero en al-Andalus destacan las «Memorias» de 'Abd Allah, emir de la taifa de Granada a finales del siglo XI, con referencias fundamentales a la situación histórica y su propia personalidad, permitiéndonos algunas de sus noticias contrastar lo que puede ser la memoria interna (por ejemplo, el relato de la instalación de su familia, los Zírîes, en Granada, pues habrían sido llamados por la población) con la memoria exterior, conservada en otras fuentes, como *al-Bayân al-mugrib*, con distinta versión de un mismo suceso, como el origen de la taifa, ejemplo evidente de las diferencias que pueden aparecer entre diversos registros de un mismo hecho, según la memoria interesada de quien lo refiera.

A partir del siglo XII, sobre todo, se desarrollan las 'CRÓNICAS' DE CIUDADES, la más antigua de las cuales fue la de Bagdad (*Ta'rij Bagdâd*) de al-Jatîb al-Bagdâdî: un recorrido por los personajes relacionados con esa ciudad. Este tipo de crónica se desarrolla especialmente entre los siglos XI y XIV, y la materia se amplifica en descripciones físicas y geográficas del espacio urbano que sea. En al-Andalus destaca la producción del visir y polígrafo Ibn al-Jatîb (Loja, 1313-Fez, 1375), con su «Historia de Granada», *al-Ihâta fi ajbâr Garnâta*, enorme enciclopedia histórico-biográfica y geográfica de

<sup>57</sup> Cambridge (MA), Harvard University Press, 2000, p. 171 y ss.

<sup>58</sup> *Mitos griegos e historiografía antigua*, espec. pp. 210-220.

personajes granadinos o que tuvieron relación con esa ciudad. Además, Ibn al-Jatib fue autor de una historia de la dinastía nazarí, como es su soberbia aunque concisa crónica «Esplendor del plenilunio acerca de la dinastía nazarí» (*al-Lamha al-badriyya fi l-dawla al-nasriyya*), que comienza con una descripción de la ciudad de Granada, del territorio granadino, sus gobernantes, características de sus habitantes y la historia de los emires de la Alhambra, alcanzando hasta el año 765/1364, y condensa un ideario político-cultural de Granada, apiñada en torno a los Nazaríes, cuyos hechos memorables describe, como objetivo de la cronística dinástica.

También realizó Ibn al-Jatib un excelente compendio cronístico: «Gestas de los grandes, sobre los reyes del Islam que fueron proclamados antes de alcanzar mayoría de edad, con lo que esto conlleva de digresiones» (*A'mâl al-a'lam*), cuya redacción cortó su muerte, en 776/1375, ocupándose en la 1.ª parte del Oriente islámico, en la 2.ª de al-Andalus desde la conquista también hasta su época (incluso introduciendo, con enorme afán y curiosidad erudita, un apartado sobre los reinos cristianos), y en la tercera del Magreb, hasta los Almohades. Ibn al-Jatib compuso varios tipos de 'crónicas', lo cual no es fue demasiado habitual.

La memoria histórica andalusí constituye un conjunto amplio, extenso y complejo, que se plasmó en estos tipos de 'crónicas' que acabamos de mencionar, pero también en el conjunto de las fuentes textuales, documentales y materiales, en árabe, hebreo, latín o romance, fundamentalmente en al-Andalus, en el resto de territorios islámicos, y en otros ámbitos, sobre todo los reinos cristianos de la Península Ibérica.

#### 4. LA ORGANIZACIÓN DEL TIEMPO POLÍTICO: NOCIÓN DE *DAWLA*: 'TURNO TEMPORAL DE PODER', COMO «LEGITIMACIÓN»

*Dawla* en árabe<sup>59</sup> acaba por utilizarse para designar «el período de un reino o de un poder individual, pero también se usa a menudo con el sentido de 'dinastía'. En el Corán se documenta la palabra *dawlat*<sup>60</sup> «algo cuya posesión es transmitida» (Corán, lix, 7/7), y en las tradiciones religiosas aparece el verbo *adala* con el sentido de «procurar a alguien su 'turno' (en algún logro, o victoria, etc.)», lo cual aparece documentado en otros textos árabes antiguos. Pero no resulta bien precisable cómo *dawla* adquiere el sentido de 'dinastía', ya en época islámica, pues antes no aparece; incluso, el desarrollo del término se sitúa en época de los Abbasíes, la dinastía que ocupó el Califato desde el año 750 de nuestra Era.

En textos relacionables con estos Califas Abbasíes, la segunda dinastía (*dawla*) o familia califal del islam, este uso de *dawla* como 'turno'<sup>60</sup>, 'reino' y 'di-

---

<sup>59</sup> En las líneas siguientes traduzco o resumo a: F. ROSENTHAL, «Dawla», en *Encyclopédie de l'Islam*, 2.ª ed., vol. II, p. 183.

<sup>60</sup> T. EL-HIBRI, «The Redemption of Umayyad Memory by the 'Abbâsids», *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 4 (2002), pp. 241-265.



nastía' se documenta de forma muy significativa, y, según señala E.I.J. Rosenthal<sup>61</sup> con finura: «Il fut fréquemment employé par les Abbasides faisant allusion à leur propre 'tour' de succès». Es interesante la asociación etimológica entre 'turno', 'logro del poder', 'reino' y 'dinastía' (o, hablando por analogía: 'Estado'), porque señalar una situación política de facto establecida por un turno temporal, en lo cual va implícita su misma legitimidad o legitimación. De modo que, «tener» o «tocar la vez» apuntala un derecho soberano, lo expresa y lo realiza. Las alternancias de «turnos» de poder, «dinastías», «Estados», llegaron a recibir en el islam explicaciones legitimadoras, tan interesantes en ocasiones como la de Ibn Jaldún, el famoso «sociólogo de la Historia», nacido en Túnez, de antepasados andalusíes, y cuyas extraordinarias existencia (1332-1406) y producción fueron pruebas de su genio intelectual. Indica, en los famosos «Prolegómenos» de su «Historia Universal», que toda *dawla* («turno de poder»/ «dinastía»/«Estado») sucede a otro anterior, y a su vez transcurre en cinco fases:

conquista, establecimiento de la dinastía, apogeo, decadencia y caída, durante cuatro generaciones de una dinastía [...] [resultando que las generaciones de una dinastía y las fases del Estado que gobierna no se corresponden, a menos que supongamos que en una generación, en la tercera, tiene lugar una transición de la tercera a la cuarta fase. Sin embargo, más importante es que Ibn Jaldun reconozca el movimiento cíclico de los Estados y las generaciones de gobernantes...<sup>62</sup>.

La diversa y profunda experiencia política de Ibn Jaldún le lleva a esta conclusión sobre la secuencia de las dinastías, que puede adaptarse a varias entre ellas, por ejemplo a los Omeyas de Córdoba (929-1031). Los cronistas árabes lo dan por hecho: a una dinastía, a un poder soberano en el islam, le sigue otro, y ocupa o reocupa el ámbito de su legalidad política, con una continuación casi tan «proclamada» como la que ocurre entre un soberano y su sucesor: «casi», aunque no haya sido legitimada por una explícita «delegación» (*wilâya*) del poder, y aunque entre una *dawla* y la siguiente, entre un Estado y el sucesivo, aparezcan rupturas dinásticas. La capacidad justificativa del «turno» temporal es tan potente que, incluso, entre la gran ruptura del estado visigodo al estado musulmán en la Península Ibérica, la «vez» política justificativa aparecerá sutilmente evocada en algún cronista de al-Andalus, como en un pasaje del «Libro de la Historia» (*Kitâb al-Ta'rij*) del antes mencionado 'Abd al-Malik Ibn Habîb, quien, en la primera mitad del siglo IX, refiere<sup>63</sup> cómo Mûsà b. Nusayr alcanzó Toledo, «la ciudad de los reyes [godos]», con sus veinticinco coronas, y, añade: «Se dice que el número de los gobernadores

<sup>61</sup> *El pensamiento político en el islam medieval*, trad. C. Castro, Madrid, Revista de Occidente, 1967, espec. pp. 102-104.

<sup>62</sup> E.I.J. ROSENTHAL, *op. cit.*; *al-Muqaddima*, Libro III, ed. Beirut, s.a., pp. 134-135; bien comentado por J. ORTEGA Y GASSET, *El Espectador*, vol. VIII, reprod. en sus *Obras Completas*, II, 1.ª ed., Madrid, Revista de Occidente, 1946, espec. pp. 670-671.

<sup>63</sup> *Kitab al-Ta'rij (La Historia)*, p. 140.

musulmanes de al-Andalus, desde que fue conquistada hasta el día en que se acabe, será igual al número de reyes ‘godos’».

El relato plantea la sucesión por turnos, y en este caso del visigodo al musulmán, con una especie de «correlación equitativa» (25 reyes cada uno). Esta organización por ‘turnos’ o ‘dinastías’ (*dawla*; pl. *duwal*) de los sucesivos tiempos políticos dota al registro de la memoria política de una solidez justificativa de los transcurros históricos, dentro de un transcurso lineal, acotado por turnos de poder. Es uno de los usos políticos de la historia, y refleja uno de los procedimientos de la apropiación del poder, la ocupación de espacios en la ‘memoria’, cuestión fundamental de las claves cronísticas<sup>64</sup>.

## 5. ALGUNOS CONDICIONANTES DEL REGISTRO HISTÓRICO DE AL-ANDALUS: 1) SU RELACIÓN CON EL PASADO PREANDALUSÍ

La memoria de al-Andalus posee su espacio y su tiempo. Se sitúa en un espacio bifurcado respecto a la total historia de la Península Ibérica, espacio que estuvo compartido con los reinos cristianos septentrionales, entre 711 y 1492. Esto, por una parte, condiciona los resultados historiográficos desde la Edad Media hasta la actualidad, como además condicionó determinados resultados en relación con el registro histórico, entre los cuales repasaremos sólo algunos, empezando por la proyección de la memoria histórica con el pasado preandalusí. Los trasvases de lo antiguo a lo medieval fueron amplios, y se sitúan ya en el Oriente islámico, gran precedente: entre lo mucho publicado, considérese el reciente estudio de J. Signes Codoner, «Homero en tierras del Islam en el siglo IX: una presencia quizás no tan episódica»<sup>65</sup>.

Los cronistas andalusíes, en diversas ocasiones, recurrieron a noticias de *Hispania* para explicar no sólo el propio tiempo identitario andalusí, con sus antecedentes específicos y distinguibles así de otras áreas árabo-islámicas, sino también como un modo de aclarar, por referencia a algún antecedente, la misma historia andalusí, como veremos en un ejemplo, pues es una cuestión sobre la que mucho se ha escrito<sup>66</sup>; el relato, que procede del cronista cordobés ‘Îsà al-Râzî (s. IX/X), evoca que la pertinaz rebeldía toledana contra los omeyas, rastreable, según ese cronista, desde los precedentes de alzamientos locales contra los romanos<sup>67</sup>, y continúa con

---

<sup>64</sup> A. CHEDDADI, *Les arabes et l'appropriation de l'Histoire. Emergence et premiers développements de l'historiographie musulmane jusqu'au II<sup>e</sup>/VIII<sup>e</sup> siècle*. París, Sindbad, 2002.

<sup>65</sup> *Estudios de Filología e Historia en honor del profesor Vitalino Valcárcel*. Veleia, Anejos, Vitoria, 2014, vol. II, pp. 1005-1020.

<sup>66</sup> Véase la síntesis de R. MATESANZ GASTÓN, *Omeyas, bizantinos y mozárabes. En torno a la «prehistoria fabulosa de España» de Ahmad al-Râzî*. Valladolid, Universidad de Valladolid, 2004.

<sup>67</sup> IBN HAYYÂN, *al-Muqtabis-VK*, trad., notas e índices M.J. Viguera y F. Corriente, Madrid-Zaragoza, Anubar, 1981, pp. 206-207, al relatar la campaña del califa ‘Abd al-Rahmân III contra Toledo, en el año 930.



relatos de rebeldías toledanas, resumiendo también la historia visigoda, para explicar antecedentes de la propia memoria andalusí<sup>68</sup>.

Los geógrafos andalusíes<sup>69</sup> incorporaron a sus obras descripciones geográficas antiguas, vertidas más o menos literal y fragmentariamente al árabe, por las mismas razones que los textos históricos atendían a la historia de *Hispania*: porque tanto el espacio como el tiempo, en su memoria diacrónica, explican y permiten forjarse imágenes identitarias propias. Así, los textos geográficos árabes trasladan las descripciones antiguas de «Hispania»<sup>70</sup>; por ejemplo, al-Idrísí, en el siglo XII, señala que «al-Andalus se extiende desde la iglesia de los cuervos (Cabo de San Vicente), situada sobre el Océano, hasta el monte (llamado el) templo de Venus (= Port Vendres), midiendo 1.100 millas; y en lo ancho, desde la iglesia de Santiago, situada en un cabo del mar de los ingleses, hasta Almería, que se halla en el Mediterráneo, mide 600 millas»<sup>71</sup>.

Evidentemente: esta descripción corresponde a Hispania, no a al-Andalus, y mucho menos en el siglo de al-Idrísí, el siglo XII. La contribución de los textos geográficos andalusíes, con sus «inventarios selectivos» a la construcción de la memoria identitaria resulta evidente<sup>72</sup>, y sigue algunas de las pautas generales que se encuentran en el conjunto de las fuentes textuales árabes, y no árabes, como plantean algunas contribuciones al volumen, editado por M. Sot y P. Bazin, *La mémoire de l'antiquité dans l'antiquité tardive et le haut moyen âge*<sup>73</sup>, y en algún caso concreto tan interesante como el estudiado por S.J. Pearce, «Alexander and the Almohads: Telling the stories of antiquity before and after Las Navas»<sup>74</sup>.

---

<sup>68</sup> L. KRUS, «Tempo de Godos e Tempo de Mouros. As Memórias da Reconquista», *O Estudo da História. Boletim dos Sócios da Associação dos Professores de História*, vol. 2 (1986-7), pp. 59-74. reprod. en su libro, *Passado, Memória e Poder na sociedade medieval portuguesa*. Redondo, Patrimonia, 1994, espec. pp. 112-114.

<sup>69</sup> Sobre el interesante caso de al-Bakrī, véase M. PENELAS, «Modos de reutilización en la historiografía andalusí: el *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik* de al-Bakrī», en *Pratiques du emploi au Moyen Âge dans les pays de la Méditerranée occidentale (X<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)*. Actas en prensa; véase una versión pre-print en <http://hdl.handle.net/10261/4072>.

<sup>70</sup> J. VALLVÉ, *La división territorial de la España musulmana*. Madrid, CSIC, 1986, espec. pp. 96-124.

<sup>71</sup> C.E. DUBLER, «Al-Andalus en la Geografía de al-Idrísí», *Studi Magrebini*, vol. xx (1988), pp. 113-151, espec. p. 113.

<sup>72</sup> E. TIXIER DU MESNIL, *Géographes d'al-Andalus: De l'inventaire d'un territoire à la construction d'une mémoire*. París, Sorbonne, 2014.

<sup>73</sup> *Communications présentées au Centre de recherches sur l'antiquité tardive et le haut moyen âge de l'Université de Paris X-Nanterre* (1996-1998). París, Université de Paris X-Nanterre, 2000.

<sup>74</sup> *Journal of Medieval Iberian Studies*, vol. 4 (2012), pp. 107-111.





## 6. ALGUNOS CONDICIONANTES DEL REGISTRO HISTÓRICO DE AL-ANDALUS: 2) LAS LEGITIMACIONES / ILEGITIMACIONES DE LA MEMORIA HISTÓRICA

Algo de esto ha sido abordado en general y en sus aspectos concretos<sup>75</sup>. La dinastía Omeya impulsó la composición de obras cronísticas, girando a su alrededor, según la característica relación entre poder político e historiadores cortesanos. Desde la segunda mitad del siglo IX, como antes indicamos, varios personajes, vinculados como mawlas a los Omeyas, escribieron las gestas históricas de esta dinastía. Destacan los Râzî, aunque la relación de obras históricas sobre los emires cordobeses es numerosa. Esto se afianzó durante el siglo X, alrededor del trascendental Califato, que estimuló a su alrededor la actividad de sus propios memorialistas, para que, de forma oficial, reflejaran los hechos para su propaganda legitimadora, como han planteado numerosos estudios, y con explícitas vinculaciones con la imponente memoria de los Omeyas de Damasco, en varias perspectivas analizadas por especialistas incluidos en la obra colectiva *Umayyad legacies: medieval memories from Syria to Spain*, editada por Antoine Borrut y Paul M. Cobb<sup>76</sup>, especialmente su apartado, con varios estudios, sobre «Practice of Power and Legitimation» (pp. 187-337), y en el excelente libro de Antoine Borrut, *Entre mémoire et pouvoir: l'espace syrien sous les derniers Omeyyades et les premiers Abbassides (v. 72-193/692-809)*, especialmente sus apartados sobre «La memoria omeyyade», y los capítulos V y VI: «La fabrique des héros omeyyades»<sup>77</sup>.

Claro está que los cronistas cortesanos de cada dinastía se afanan por retratar excelentes reyes, ensalzan sus virtudes y palian sus defectos, por eso es muy significativo cuando, por el contrario, no ocultan errores y vicios de los soberanos, como precisamente hicieron, en el broche final de la cronística omeya del siglo XI, los cronistas cordobeses Ibn Hayyân e Ibn Hazm, cada uno a su manera, pero ambos decididos pro-Omeyas, por vínculos familiares y personales: relacionados con ellos y con su Administración, descendientes de clientes suyos, portavoces de sus ideales incluso en ese siglo en que acabó, estrepitosamente, su dinastía, y cuando su centralismo, gran eje dinástico-cronístico, saltó en pedazos mientras las taifas se repartían al-Andalus, asistiendo ambos, Ibn Hayyân e Ibn Hazm, en primera línea, a todo aquel enorme cambio: las últimas torpezas de los numerosos pretendientes omeyas, la guerra civil, la disgregación de la *Umma...* y añadiendo ambos, sobre la cronística anterior, una manifiesta dimensión crítica, generada en el desgarramiento con que asisten a la caída dinástica, como si intentaran explicar aquella arrebatada crisis a través del reconocimiento de defectos y errores en aquellos soberanos cordobeses, que así recobran, como casi excepción cronística, una dimensión real, porque ambos, Ibn Hayyân e Ibn Hazm, al trazar sus retratos ponen también pinceladas de sombra.

---

<sup>75</sup> Véase, sobre todo G. MARTÍNEZ GROS, *L'Idéologie omeyyade. La construction de la légitimité du Califat de Cordoue (IX-XI siècles)*. Madrid, 1992; y el antes citado libro de J.M. SAFRAN, *The Second Umayyad Caliphate. The Articulation of Caliphal Legitimacy in al-Andalus*.

<sup>76</sup> Leiden-Boston, 2010.

<sup>77</sup> Leiden-Boston, 2011, pp. 179-203 y 229-313.



Interesados por explicarse su caída, no encubren sus críticas, aunque son críticas que surgen de una frustración, no de un sentimiento antidinástico, procurando hacer de algún modo comprensible su final, tremendo acontecimiento para los espíritus legitimistas de aquel tiempo.

La memoria omeya, al final, se convierte en muy significativo análisis crítico, que sirve para explicar el fin de su 'turno' de poder, de su *dawla*.

## 7. ALGUNOS CONDICIONANTES DEL REGISTRO HISTÓRICO DE AL-ANDALUS: 3) CONTROLAR ESPACIOS DE LA MEMORIA: EXCLUSIONES Y SILENCIOS

Uno de los aspectos que pueden abordarse es el del funcionamiento de las exclusiones temáticas, es decir: la exclusión, más o menos voluntaria (y generalmente muy intencionada), de acciones y de los grupos que las protagonizan, en relación con los espacios de expresión y de pervivencia de la memoria que son las distintas fuentes, entre ellas las textuales, y dentro de ellas las crónicas. Es significativo observar estos procedimientos en el gran cronista cordobés Ibn Hayyan (m. Córdoba, 469/1076)<sup>78</sup>, cuyo volumen II-1<sup>79</sup> abarca un período temporal, 180/796-232/847, decisivo en el proceso de la implantación del emirato omeya, precisamente antes de que la intensidad en aumento de ese control provoque las crisis generalizadas de la segunda mitad del siglo IX, hasta el Califato. Y esta implantación del emirato implicó directamente a los *ḍimmīs* en los procesos de islamización y arabización, quedándose por ejemplo el contenido del II-1 tan sólo a tres años del revelador episodio, no recogido por la cronística andalusí, de los martirios cordobeses (850-859), es decir: conteniendo, o debiendo contener, ese trozo de *al-Muqtabis*, los antecedentes explícitos o implícitos de aquel estallido.

Los textos cronísticos en el II-1 recopilados cuentan, estratégicamente, episodios tan cruciales y significativos en relación con esa implantación progresiva del emirato, como los alzamientos de las capitales de las Marcas y de la capital de al-Andalus, dosificando información o silencio, precisamente, en relación con la implicación de los *ḍimmīs*, sobre quienes en tal obra se encuentran muy escasos y selectivos relatos, estratégicamente contruidos y por tanto evidentemente intencionados. Sólo cuatro *ḍimmīs* son mencionados en *al-Muqtabis* II-1, tres de ellos tan sólo por sus nombres o partes de sus nombres, y desde luego siempre en función del poder, a su servicio y por sus intereses. Los *ḍimmīs* en conjunto, así excluidos del

---

<sup>78</sup> M.J. VIGUERA MOLINS, «*Ḍimmīs* en crónicas de al-Andalus: intereses y estrategias reflejadas en el *Muqtabis-II* de Ibn Hayyan», en M. FIERRO y J. TOLAN (eds.), *The Legal Status of Dimmi's in the Islamic West*. Turnhout, Brepols, 2013, pp. 199-212.

<sup>79</sup> Ed. M.A. MAKKI, *al-Sifr al-tani min Kitab al-Muqtabas li-Ibn Hayyan al-Qurtubi*, Riyad, Markaz al-malik Faysal, 2003; *Crónica de los emires Albakam I y Abdarraman II entre los años 796 y 847 [Almuqtabis II-1]*, trad., M.A. Makki y F. Corriente. Zaragoza, Instituto de Estudios Islámicos y de Oriente Próximo, 2001.



escenario cronístico, quedan excluidos de la «existencia» histórica, con el propósito progresivamente logrado de suscitar su integración religiosa, cultural y social, en los procesos ascendentes de arabización y de islamización.

Las crónicas andalusíes, con un sentido profundo y experto de sus recursos expresivos y de la construcción del discurso de acuerdo con determinados objetivos (según resulta bien comprobado respecto al conjunto de la cronística árabe medieval, y de todos los conjuntos cronísticos), controla así a los propios sucesos, y los orienta en la dirección adecuada para las mayorías o, mejor dicho, en el ejemplo que hemos puesto, para las minorías dominantes, que también dominan el registro de la memoria.

## 8. A MODO DE CONCLUSIÓN

La memoria es una facultad compleja, desde su fisiología<sup>80</sup> a sus representaciones. La actividad de la memoria, factor de la elaboración historiográfica, se fundamenta y combina en cada área histórica con sus organizaciones del tiempo y con las construcciones (y reconstrucciones) identitarias, planteando su funcionamiento colectivo y simbólico, porque establece la personalidad del ser humano en sus sociedades, que usan y modulan la rememoración del pasado. Tzvetan Todorov, en *Les abus de la mémoire* (París, 1995) —que fue traducido: *Los abusos de la memoria*, en 2008, cuando el tema tomaba impulso entre nosotros—, nos advirtió sobre sus excesos, y, a la vez detectó la obsesión contemporánea por repararla, por diversos motivos, en algunos de los cuales (la indagación identitaria<sup>81</sup>, rendir justicia, hacerla factor de progreso, por ejemplo<sup>82</sup>) podríamos reconocernos también en la producción bibliográfica, considerable y reciente, con sus espacios en la sociedad actual<sup>83</sup>.

Dentro de un tema muy amplio, nos hemos centrado en plantear cómo, junto a los procesos de transmisión de acontecimientos<sup>84</sup>, funcionaron aspectos de la memoria histórica andalusí (referencias autoidentificadoras, contenidos legitimadores, con recursos varios, entre ellos el de excluir aspectos del registro cronístico), sin que podamos ahora plantear, también en relación con al-Andalus, procedimientos de la

---

<sup>80</sup> Recuérdese al respecto la preciosa reflexión en la «Epístola del olvido» del siglo x, Ibn al-Yazzar: G. BOS, «Ibn al-Yazzâr Risâla fin-nisyân and Constantines's Liber de Oblivione», en Ch. BURNETT y D. JACQUART (eds.), *Constantine the Africanus and 'Alî ibn al-Abbâs al-Mayûsî*. Leiden, Brill, 1994, pp. 203-232.

<sup>81</sup> Considérese el interesante estudio de L. DÍAZ VIANA, «Castilla y León, un territorio cuestionado: Retóricas del espacio y del tiempo en la construcción de identidades». *Revista de Diálectología y Tradiciones Populares*, vol. LXV (2010), pp. 45-64.

<sup>82</sup> Á. FÉRRIZ GÓMEZ, «El trabajo conjunto para hacer de la historia un factor de progreso», en P. CRESSIER y V. SALVATIERRA (eds.), *Las Navas de Tolosa, 1212-2012: Miradas cruzadas*. Jaén, Universidad de Jaén, 2014, pp. 5-7.

<sup>83</sup> P. AGUIRRE HERRÁINZ, «Los espacios de la memoria en la sociedad actual: teoría e historia». *Historiografías*, vol. 7 (2014), pp. 101-112.

<sup>84</sup> A. RODRÍGUEZ, «Forging collective memory: Las Navas and Bouvines». *Journal of Medieval Iberian Studies*, vol. 4 (2012), pp. 15-19.



memoria en lo extraandalusí, como las historiografías latina y romances peninsulares, desde la Edad Media a nuestros días, o los del resto de las historiografías islámicas, desde el Medioevo a lo contemporáneo, o, ya saliendo de los ámbitos historiográficos, necesitaríamos muchas más páginas para esbozar la representación de al-Andalus en las memorias literarias o materiales universales, o cuánto y cómo su existencia histórica ha dejado huellas, de muy diversas gamas, en los imaginarios de aquí y de allá, en sus diversas circunstancias, que además deben ser objeto de reflexión comparativa, como, sólo dos ejemplos, cuando en relación con Portugal, donde también hubo al-Andalus, el medievalista portugués Luís Krus abordaba «A memória histórica do País na população escolar do distrito de Castelo Branco —resultados de uma sondagem»<sup>85</sup>, y cuando la medievalista francesa Christine Mazzoli-Guintard recorre las representaciones del *Mayrít* andalusí y su memoria fundacional omeya<sup>86</sup>.

RECIBIDO: noviembre 2015; ACEPTADO: octubre 2016



---

<sup>85</sup> *1 Jornadas de História Regional do Distrito de Castelo Branco*. Castelo Branco, Instituto Politécnico, 1994, pp. 223-230.

<sup>86</sup> «Historiografía del Madrid andalusí. Reflexiones sobre las representaciones de *Mayrít* a lo largo de la Historia (siglos X-XXI)», en I. SÁNCHEZ (ed.), *Una reflexión historiográfica sobre la Historia de Madrid en la Edad Media*. Madrid, Laya, 2011, pp. 15-30.

## OBRAS CITADAS

- ABBOTT, Nadia, *Studies in Arabic Literary Papyri, I: Historical Texts*. Chicago, The University of Chicago Press, 1957.
- ABED AL-YABRI, Muhammad, *Crítica de la razón árabe. Nueva visión sobre el legado filosófico andalusí*. Trad. y pres. A. Mahfoud, prefacio P. Martínez Montávez, Barcelona, Icaria, 2001.
- AGUIAR AGUILAR, Maravillas, «El cómputo del tiempo en las sociedades islámicas premodernas». *Ilu*, vol. XVI (2006), pp. 11-21.
- «Los precedentes no árabes del calendario islámico y de los momentos para la oración según el *Kitáb al-átâr al-bâqiya 'an al-qurûn al-jâliya* de al-Birûni», en J. Martínez Gázquez y J.V. Tolan (eds.), *Ritus Infidelium. Miradas interconfesionales sobre las prácticas religiosas en la Edad Media*. Madrid, Casa de Velázquez, 2013, pp.17-27.
- AGUIRRE HERRÁINZ, Pablo, «Los espacios de la memoria en la sociedad actual: teoría e historia». *Historiografías*, vol. 7 (2014), pp. 101-112.
- ASÍN PALACIOS, Miguel, *Abenházam de Córdoba y su Historia crítica de las ideas religiosas*. Madrid, Tip. de la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, 1932; reimpresión Madrid, Turner, 1984, II.
- BENEITO, Pablo, 'El tiempo inconmensurable y el tiempo definido', en «El tiempo de la Gnosis: consideraciones acerca del pasado y del futuro de la mística en la obra de Ibn 'Arabí», en *La mística en el siglo XXI*. Ávila, Centro Internacional de Estudios Místicos, Trotta, 2006, pp. 92-97.
- BIANQUIS, Thierry, «À la recherche du temps passé. Les héritiers du Prophète dans la mémoire de l'islam», en D. Bredi, *et alii* (eds.), *Scritti in Onore di Biancamaria Scarcia Amoretti*. Roma, Edizioni Q, 2008, I, pp. 145164.
- BOS, G., «Ibn al-Yazzâr Risâla fin-nisyân and Constantines's Liber de Oblivione», en Ch. Burnett y D. Jacquart (eds.), *Constantine the Africanus and 'Alî ibn al-'Abbâs al-Mayûsî*. Leiden, Brill, 1994, pp. 203-232.
- BRAUNE, Walther, «Historical consciousness in Islam», en G.E. von Grunebaum (ed.), *Theology and Law in Islam*. Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1971, pp. 37-51.
- CAPITANI, Ovidio, «Storiografia e periodizzazione nel medioevo», en *Sentimento del tempo e periodizzazione della Storia nel Medioevo, Atti del XXXVI convegno storico internazionale. Todi, 10-12 ottobre 1999*. Roma, Fondazione CISAM, 2000, pp. 1-17.
- CHEDDADI, Abdesselam, *Les arabes et l'appropriation de l'Histoire. Emergence et premiers développements de l'historiographie musulmane jusqu'au 11e/vIIIe siècle*. Paris, Sindbad, 2002.
- CORBIN, Henry, *Cuerpo espiritual y Tierra celeste. Del Irán mazdeísta al Irán chiíta*. Trad. A.C. Crespo. Madrid, Siruela, 1996.
- CRADDOCK, Jerry R., «La nota cronológica inserta en el prólogo de las 'Siete Partidas'». *Al-Andalus*, vol. XXXIX (1974), pp. 363-389.
- CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel «El problema filosófico del puesto del Islam en la Historia de las Religiones», en A. Martínez Lorca (coord.), *Ensayos sobre la filosofía en al-Andalus*. Barcelona, Anthropos, 1990, pp. 97-128.
- DE BOER, Tjitze, «*zamân*», en M.Th. Houtsma, A.J. Wensinck, H.A.R. Gibb (eds.), *Encyclopédie de l'Islam*, 1936, 1.<sup>a</sup> ed., s.v., pp. 1207-1209.



- DE MATTEIS, M.C. «Storia e tempo in Dante», en *Sentimento del tempo e periodizzazione della Storia nel Medioevo. Atti del XXXVI convegno storico internazionale. Todi, 10-12 ottobre 1999*. Roma, Fondazione CISAM, 2000.
- DÍAZ VIANA, Luis, «Castilla y León, un territorio cuestionado: Retóricas del espacio y del tiempo en la construcción de identidades». *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. LXV (2010), pp. 45-64.
- DUBLER, César E., «Al-Andalus en la Geografía de al-Idrísí». *Studi Magrebini*, vol. xx (1988), pp. 113-151.
- EL-HIBRI, Tayeb, «The Redemption of Umayyad Memory by the 'Abbásids». *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 4 (2002), pp. 241-265.
- ENCICLOPEDIA DE *Al-Andalus*. Dir. J. Lirola Delgado y J.M. Puerta Vilchez, I, Granada, El Legado Andalús, 2002.
- FÉRRIZ GÓMEZ, Ángeles, «El trabajo conjunto para hacer de la historia un factor de progreso», en Patrice Cressier y Vicente Salvatierra (eds.), *Las Navas de Tolosa, 1212-2012: Miradas cruzadas*. Jaén, Universidad de Jaén, 2014, pp. 5-7.
- FORCADA, Miquel, «The Kitáb al-anwá' of 'Arīb b. Sa'īd and the *Calendar of Cordova*», en M. Folkerts y R. Lorch (eds.), *Sic Itur Ad Astra: Studien Zur Geschichte der Mathematik und Naturwissenschaften. Festschrift P. Kunitzsch*. Wiesbaden, Harrassowitz, 2000, pp. 234-251.
- GACEK, Adam, *Arabic Manuscripts: A Vademecum for Readers*. Leiden, Brill, 2009.
- GLICK, Thomas F., *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages*. Princeton, Princeton University Press, 1979; *Cristianos y musulmanes en la España medieval*. Trad. P. Aguirre Marcos y otros, Madrid, Alianza Editorial, 1991.
- HARTNER, W. «*zamân*», en M.Th. Houtsma, A.J. Wensinck, H.A.R. Gibb (eds.), *Encyclopédie de l'Islam, Encyclopédie de l'Islam*, 1.ª ed., s.v., Leiden, Brill, 1936, pp. 1209-1212.
- HERNANDO, Carlos, «La medida del tiempo y la construcción de la historia», en L.A. Ribot García et alii (coords.), *Año mil, año dos mil: dos milenios en la Historia de España*. Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2001, pp. 43-72.
- IBN HABIB, 'Abd al-Malik, *Kitab al-Ta'rij (La Historia)*. Ed. y estudio J. Aguadé, Madrid, CSIC, 1991.
- IBN HAYYÂN, *al-Muqtabis-v*. Trad. M.ªJ. Viguera y F. Corriente, Madrid-Zaragoza, Anubar, 1981.
- IBN RUŠD, *Bidâya*. El Cairo, 1916-1917.
- IBN SA'D, 'Arīb, *Le Calendrier de Cordoue publié par R. Dozy*. Nouvelle édition accompagnée d'une traduction française annotée, por C. Pellat, Leiden, Brill, 1961.
- KRUS, Luís, «Tempo de Godos e Tempo de Mouros. As Memórias da *Reconquista*». *O Estudo da História. Boletim dos Sócios da Associação dos Professores de História*, vol. 2 (1986-7), pp. 59-74.
- *Passado, Memoria e Poder na sociedade medieval portuguesa*. Redondo, Patrimonia, 1994.
- «A memória histórica do País na população escolar do distrito de Castelo Branco —resultados de uma sondagem». *1 Jornadas de História Regional do Distrito de Castelo Branco*, Castelo Branco, Instituto Politécnico, 1994, pp. 223-230.
- LAGARDÈRE, Vincent, «Une théologie dogmatique de la frontière en al-Andalus aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles: l'ax'arisme». París, Éditions du CNRS, 1990.
- LEWIS, B. et al. (eds.), *Encyclopédie de l'Islam: nouvelle édition II*. Leiden, Brill, París, G.-P., 1965.



- LORY, Pierre, «L'expression du temps en arabe classique». *Les Cahiers du CERESI. Islam et Modernité*, vol. 5 (1991), pp. 21-27.
- MAKKI, Maḥmūd 'Alī, *al-Sifr al-ṭani min Kitāb al-Muqtabas li-Ibn Ḥayyan al-Qurtubi*, Riyad, Markaz al-malik Faysal, 2003; *Crónica de los emires Albakam I y 'Abdarraman II entre los años 796 y 847 [Almuqtabis II-1]*. Trad., M.A. Makki y F. Corriente, Zaragoza, Instituto de Estudios Islámicos y de Oriente Próximo, 2001.
- MANZANO, Miguel Ángel y Jesús ZANÓN, *Nuevo conversor de fechas islamocristianas. Versión 3.0 para DOS*. Alicante, Universidad de Alicante, 1995.
- MANZANO, Eduardo, «La rebelión del año 754 en la Marca Superior y su tratamiento en las crónicas árabes». *Studia Historica. Historia Medieval*, vol. IV (1986), pp. 185-203.
- MARTÍNEZ GÁZQUEZ, José y Julio SAMSÓ, «Algunas observaciones al texto del Calendario de Córdoba», *Al-Qantara*, vol. 2 (1981), pp. 319-344; reprod. en J. Samsó, *Astrometeorología y astrología medievales*. Barcelona, Edicions de la Universitat de Barcelona, 2008.
- «Una nueva traducción latina del Calendario de Córdoba (s. XIII)», en J. Vernet (ed.), *Textos y Estudios sobre Astronomía Española en el siglo XIII*. Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona, 1981, pp. 9-78.
- MARTÍNEZ GÁZQUEZ, José, «Santoral del calendario del s. XIII contenido en el *Liber Regius* del museo episcopal de Vic». *Revista Catalana de Teologia*, vol. 6 (1981), pp. 161-174.
- MARTINEZ GROS, Gabriel, *L'Idéologie omeyyade. La construction de la légitimité du Califat de Cordoue (xe-xie siècles)*. Madrid, Casa de Velázquez, 1992.
- MATESANZ GASTÓN, Roberto, *Omeyas, bizantinos y mozárabes. En torno a la «prehistoria fabulosa de España» de Ahmad al-Rāzī*. Valladolid, Universidad de Valladolid, 2004.
- MAZZOLI-GUINTARD, Christine, «Historiografía del Madrid andalusí. Reflexiones sobre las representaciones de *Mayrit* a lo largo de la Historia (siglos X-XXI)», en I. Sánchez (ed.), *Una reflexión historiográfica sobre la Historia de Madrid en la Edad Media*. Madrid, Laya, 2011, pp. 15-30.
- MOLINA, Luis, «Los *Ajbār maymū'a* y la historiografía árabe sobre el periodo omeya en al-Andalus». *Al-Qantara*, vol. X (1989), pp. 513-542.
- MONDOT, J. y Ph. LOUPÈS (coord.), *Provinciales. Hommage à Anne-Marie Cocula*. Burdeos, Presses Universitaires de Bordeaux, 2009.
- MONTGOMERY-WATT, William, «dahṛ», en B. Lewis, Ch. Pella and J. Schacht (eds.), *Encyclopédie de l'Islam*, 2.<sup>a</sup> ed., s.v., Leiden, Brill, 1965.
- «Hidjra», en B. Lewis, Ch. Pella and J. Schacht (eds.), *Encyclopédie de l'Islam*, 2.<sup>a</sup> ed., Leiden, Brill, 1965.
- MUÑOZ, Rafael, «Fiestas de origen meteorológico en la literatura calendárica», en E. García Sánchez (ed.), *Ciencias de la Naturaleza en al-Andalus*, 1. Granada, CSIC, 1990, pp. 23-41.
- OCAÑA JIMÉNEZ, Manuel, *Nuevas tablas de conversión de datas islámicas a cristianas y viceversa, estructuradas para concordar, día por día, años completos*. Madrid, Instituto Hispano Árabe de Cultura, 1981.
- PARVEZ MANZOOR, S., «Antidote to Modern Nihilism: The Qur'anic Perception of Time», <http://www.onislam.net/english/shariah/contemporary-issues/critiques-and-thought/413091> (7.12.2014).





- PENELAS, Mayte, «Modos de reutilización en la historiografía andalusí: el *Kitâb al-masâlik wa-l-mamâlik* de al-Bakrî», en *Pratiques du emploi au Moyen Âge dans les pays de la Méditerranée occidentale (X<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)*. Actas en prensa; véase una versión pre-print en <http://hdl.handle.net/10261/4072>.
- «Novedades sobre el «Texto mozárabe de historia universal». *Collectanea Christiana Orientalia*, vol. 1 (2003), pp. 143-161.
- PEREA YÉBENES, S., *Mitos griegos e historiografía antigua*. Sevilla, Padilla Libros, 2000.
- RAMÍREZ DEL RÍO, José, *La orientalización de al-Andalus: los días de los árabes en la Península Ibérica*. Sevilla, Universidad de Sevilla, 2002.
- RODRÍGUEZ, Ana, «Forging collective memory: Las Navas and Bouvines». *Journal of Medieval Iberian Studies*, vol. 4 (2012), pp. 15-19.
- ROSENTHAL, E.I.J., *El pensamiento político en el islam medieval*. Trad. C. Castro, Madrid, Revista de Occidente, 1967.
- RUIZ DOMÈNEC, José Enrique, «El tiempo como problema cultural en la Edad Media», en *Sentimento del tempo e periodizzazione della Storia nel Medioevo. Atti del XXXVI convegno storico internazionale. Todi, 10-12 ottobre 1999*, Roma, Fondazione CISAM, 2000.
- SAFRAN, Janina M., *The Second Umayyad Caliphate. The Articulation of Caliphal Legitimacy in al-Andalus*. Cambridge (MA), Harvard University Press, 2000.
- SAMSÓ, Julio, «Calendarios populares y tablas astronómicas». *Historia de la Ciencia Árabe*, Madrid, Real Academia de Ciencias, 1981, pp. 127-162.
- «La medición del tiempo en al-Andalus en torno al año 1000», en L.A. Ribot García *et alii* (coords.), *Año mil, año dos mil: dos milenios en la Historia de España*. Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2001, 71-92.
- «La medida del tiempo en la España medieval». *Studium Medievale*, vol. 2 (2009), pp. 45-60.
- «La tradición clásica en los calendarios agrícolas hispanoárabes y norteafricanos», en *Segundo Congreso Int. de Estudios sobre las Culturas del Mediterráneo Occidental*. Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona, 1978, pp. 177-186; reprod. en J. Samsó, *Astrometeorología y astrología medievales*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 2008, texto iv.
- SIGNES CODONER, Juan, «Homero en tierras del islam en el siglo ix: una presencia quizás no tan episódica», en *Estudios de Filología e Historia en honor del profesor Vitalino Valcárcel*, vol. II. Veleia, Anejos, Vitoria, 2014, pp. 1005-1020.
- SOT, M. y P. BAZIN, *La mémoire de l'antiquité dans l'antiquité tardive et le haut moyen âge*. Communications présentées au Centre de recherches sur l'antiquité tardive et le haut moyen âge de l'Université de Paris X-Nanterre (1996-1998), Paris, Université de Paris X-Nanterre, 2000.
- TIXIER DU MESNIL, Emmanuelle, *Géographes d'al-Andalus: De l'inventaire d'un territoire à la construction d'une mémoire*. Paris, Sorbonne, 2014.
- TORAL-NIEHOFF, Isabel, «Talking about Arab origins: The transmission of the *Ayyâm al-'arab* in Kû-fah, Basra and Bagdad», en E. Schneider y D. Janos (eds.), *Contexts of Learning in Baghdad from the 8<sup>th</sup> to the 10<sup>th</sup> centuries. Proceedings of the International Conference in Göttingen (12-14 septiembre, 2011)*.
- UBIETO ARTUR, Antonio-Paulo, *Tablas teóricas de equivalencia diaria entre los calendarios islámico y cristiano*. Zaragoza, Anubar, 1984.
- VALLVÉ, Joaquín, *La división territorial de la España musulmana*. Madrid, CSIC, 1986.



VERNET, Juan, *Mahoma (Muhammad)*. Madrid, Espasa Calpe, 1987.

VIGUERA MOLINS, M.<sup>a</sup> Jesús, «Tiempo e historia en el islam». *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. LIX-1 (2004), pp. 57-81.

— «Dimmies en crónicas de al-Andalus: intereses y estrategias reflejadas en el *Muqtabis-ii* de Ibn Hayyan», en M. Fierro y J. Tolan (eds.), *The Legal status od Dimmi's in the Islamic West*. Turnhouts, Brepols, 2013, pp. 199-212.

— «Cronistas de al-Andalus», en F. Maíllo (ed.), *España, al-Andalus, Sefarad: Síntesis y nuevas perspectivas*. Salamanca, Universidad de Salamanca, 1988, 2.<sup>a</sup> ed. 1990, pp. 85-98.

