

PEDESTALES ROMANOS EN LA BASE DE LA GIRALDA DE SEVILLA. UN TESTIMONIO DE *SPOLIA* ALMOHADE (1184-1198) Roman pedestals at the base of the Giralda of Seville. A testimony of Almohad spolia (1184-1198)

JAVIER VERDUGO SANTOS
Universidad de Huelva
<https://orcid.org/0000.0003-3641-3117>

Recibido: 11/07/2025
Revisado: 07/10/2024

Aceptado: 08/10/2025
Publicado: xx/12/2025

RESUMEN

La reutilización de piezas del pasado en monumentos públicos o religiosos trasciende a veces la mera utilidad adquiriendo un nuevo significado. El constructor ubica la pieza en un determinado espacio o lugar otorgándole un sentido ideológico con una determinada intencionalidad. Este artículo tiene como objetivo el uso de los spolia en el ámbito musulmán almohade y en concreto la ubicación de pedestales romanos en la base de la Giralda de Sevilla. El método utilizado ha sido analizar las piezas y su colocación intencionada. El resultado o conclusión permite dos interpretaciones. La primera una intencionalidad política y religiosa de triunfo de la fe musulmana y del Imperio Almohade sobre los reinos cristianos de la Península Ibérica, y la segunda la constatación de que el nuevo imperio se apoya sobre raíces más antiguas adquiriendo el prestigio del pasado.

PALABRAS CLAVE

Imperio almohade; spolia; pedestales romanos; Giralda; Sevilla.

ABSTRACT

The reuse of pieces from the past in public or religious monuments sometimes transcends mere utility, acquiring a new meaning. The builder places the piece in a specific space or location, giving it an ideological sense with a particular intentionality. This article aims to examine the use of spolia in the Almohad Muslim context, specifically the placement of Roman pedestals at the base of the Giralda in Seville. The method used has been to analyse the pieces and their intentional placement. The result or conclusion allows for two interpretations. The first is a political and religious intentionality of the triumph of the Muslim faith and the Almohad Empire over the Christian kingdoms of the Iberian Peninsula, and the second is the confirmation that the new empire is supported by the most ancient roots, thus acquiring the authority or leadership of the past.

KEY WORDS

Almohad empire; spolia; roman pedestals; Giralda; Seville.

javier.verdugo@dhis1.uhu.es

1. INTRODUCCIÓN. LOS *SPOLIA*

La reutilización de fragmentos antiguos ha seguido dos diferentes, y a veces, hasta opuestas direcciones. Una «antes» y otra «después» de la reutilización (Settis 1999, 9-14). La primera atiende al contexto de naturaleza unas veces estética y otra económica e ideológica. La segunda hace referencia a los efectos de los objetos sobre los espectadores de la época. La idea de la reutilización, con el empleo de piezas o materiales antiguos en un nuevo contexto estético o simbólico, puede ofrecernos una clave para entender muchos procesos en los que los *spolia* están presentes y sobre la capacidad o cualidad transhistórica o transcultural del uso de los fragmentos (Flood, 2001b, 41-42; 2006, 143-166) lo que nos proporciona un conocimiento sobre el papel de lo visual como propagación del poder político o religioso.

Este aspecto del momento previo a la reutilización como “gesto”, que supone la elección de la pieza, concentra en un solo acto o decisión el binomio estética-ideología, lo que nos da pistas para entender los motivos de la reutilización, más allá de su articulación. Estaríamos ante un *collage* en el que se encastran en una obra nueva piezas antiguas, lo que comportaría un proceso de decisión y selección, nada neutral, que implica la referencia a valores que son exaltados o menospreciados.

Los *spolia* son una práctica del discurso político o religioso, porque con la reutilización se muestra primero que se posee el objeto –elemento de prestigio–, que con esa posesión se manifiesta el hecho jurídico del poder (Esch, 2001, 3-25; Greenhalgh, 2011, 75-76) y se exhibe la capacidad de su reutilización mostrando continuidad respecto a tradiciones o hacia la legitimidad del poder que se ejerce, o también se manifiesta la capacidad que se tiene para competir con el pasado, superándolo, destruyéndolo o manipulándolo.

En el islam esta reutilización de materiales preislámicos o cristianos se ha estudiado bajo el prisma del oportunismo utilitarista (Flood, 2001b, 42), de la reutilización integral (Peña, 2010, 17) o del triunfalismo religioso, con una predisposición iconoclasta de la cultura islámica. A lo que habría que añadir, en ocasiones, factores de continuidad o de utilidad estética, preservando los fragmentos antiguos, que son colocados en un nuevo contexto, como un gesto de aprecio o simplemente un interés cronológico sobre los fragmentos.

2. LOS *SPOLIA* EN EL MUNDO MUSULMÁN: LA REUTILIZACIÓN DE PIEZAS PRE-ISLÁMICAS EN EDIFICACIONES

Como afirma Arce (2008, 99) el período comprendido entre los siglos III y VIII fue crucial para el mundo oriental mediterráneo, marcando la transición del mundo romano tardo antiguo a la cultura árabe-islámica. Durante esta época, se produjo una fusión e intercambio de diversas influencias culturales, principalmente la romano-bizantina (Sastre, 2004, 119) y la parto-sasánida, sobre el sustrato árabe. Importantes monumentos omeyas están decorados con pavimentos de mosaico, que continúan una tradición cultural del mundo helenístico-romano (Bango, 2012, 57). Traemos aquí el conjunto palaciego fortificado de Qaṣr Ḥirbat al-Mafjar en Jericó en el que destaca los pavimentos de mosaico (Fig.1) policromado del salón de audiencias (Arce, 2020: 67-69) y el figurativo de león y gacela (Fig.1) del mismo ámbito (Willians, 2012). El mosaico guarda gran similitud con otros plenamente cristianos como la iglesia de S. Esteban de Kastrom Mefa'a (ʿumm ar-Raṣāṣ) y con la iglesia de la Virgen María de Madaba, entre otros, lo que indicaría la convivencia de estilos decorativos con independencia de los componentes religiosos. En Ḥirbat al-Mafjar, y en otros palacios, se han encontrado esculturas de piedra caliza de influencia clásica hechas *ad hoc* que evidencia la continuidad de un lenguaje clásico para las élites profundamente helenizadas (Calvo, 2014, 10).

Los hallazgos arqueológicos revelan también cómo las tipologías edilicias evolucionaron para adaptarse a las nuevas necesidades culturales. Un ejemplo notable de esta transformación se observa en los complejos balnearios del período omeya en la región jordana (Arce, 2009, 152-153). En cuyas zonas urbanas, los baños formaban parte de estructuras áulicas construidas en ciudades con una población mayoritariamente cristiana y fuertemente helenizada/romanizada. Estos edificios cumplían una función principalmente propagandística, sirviendo como una forma efectiva y simbólica de control político del califato omeya. Por otro lado, en la estepa que limita con el desierto sirio, conocida como la Badiya, donde habitaba una población tribal seminómada, las estructuras balnearias tenían un propósito diferente. Estos baños servían como escenario para la política clientelar del Califato, que buscaba obtener apoyo militar y político de esta población frente a la hostilidad de la población cris-

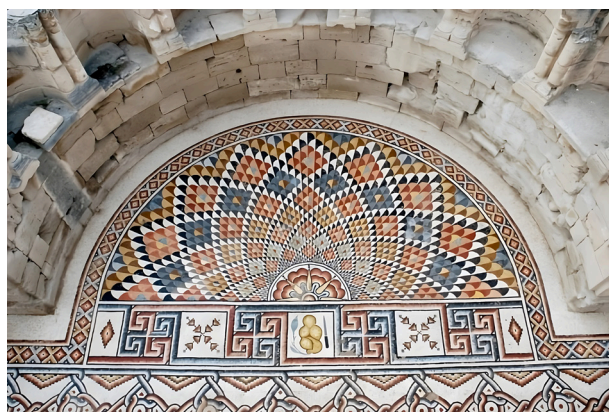


Figura 1. Arriba, detalle del mosaico del ábside principal del salón de audiencias de Hirbat al-Mafjar, Territorios palestinos, tomado de Arce, (2020: 69, fig.7). Abajo, pavimento de mosaico con un león y una gacela, 724-743 o 743-746. Sala de recepción, Hirbat al-Mafjar, tomado de Williams (2012).

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

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

Otra cuestión importante será la transformación del *Limes Arabicus* en la que los romanos habían transformado su defensa mediante acuerdos con tribus arábicas como los Ghassanidas dotadas de gran movilidad que serán considerados *foederati* del imperio desde la época de Anastasio I (419-518). Justiniano renovaría dicho acuerdo en el 530. Los Ghassanidas se convertirán en élites árabes aliadas, que practicaban el credo monofisita¹, contrario al oficial de la iglesia bizantina. Serán constructores de fortalezas, como la de Qasr al-Hallabat, que en su origen era un fuerte romano del periodo Severiano (s. II) más tarde transformado en una ciudad: *Quadriburgium* en época tetrárquica (s. IV) y que los *Filarcas* Ghassanidas convertirán en monasterio y palacio en siglo VI y finalmente remodelado como fortaleza omeya en el siglo VIII (Arce, 2015, 444). En el recinto fue hallado embutido en su muralla fragmentos de un Edicto del emperador Anastasio I, que ha podido ser replicado y expuesto en el museo del sitio (Arce, 2015, 435-436, fig.2 A y B, fig. 4) y cuya ubicación original debió ser Umm el-Jimal (Haurán), a corta distancia de Hallabat. El edicto imperial tiene gran importancia pues regula los cambios introducidos en la defensa del *Limes Orientalis*, que estaba integrado por el *Limes Arabicus*-que discurría del mar Rojo al Éufrates y el *Limes Armenicus*-del Éufrates al mar Negro, en el final de la Tardo-Antigüedad (Arce, 2015, 439). Es uno de los primeros testimonios de la utilización de materiales epigráficos en las murallas. Conforme avanza la conquista islámica de los territorios bizantinos y sasánidas se observa la utilización de fragmentos preislámicos por los musulmanes en sus edificios. Así ocurre en el uso de columnas romanas o bizantinas en el 691, por el califa omeya Abd al-Malik, para edificar la Cúpula de la Roca de Jerusalén (Peña, 2010,28) o la Gran Mezquita de Damasco (Pijoan, 1960, 26-30; Flood, 2001a, Macaulay-Lewis, 2019) ejemplo de “reutilización integral”, construida sobre un *temenos* pagano dedicado a

1 Según Mango (2014,142) existen pocas dudas sobre el hecho de que la controversia monofisita facilitó la conquista por los persas primero y los árabes después, de las provincias bizantinas orientales, debido a la represión que sufrieron por la Iglesia oficial y por el poder político y militar, que destruyó monasterios e iglesias, lo que produjo un rechazo hacia el gobierno central considerado como un enemigo prepotente, cuestión que aceleró el colaboracionismo con los invasores.

Júpiter Damasceno del siglo I d.C. (Ciranna, 2017, 73), convertido en templo cristiano a S. Juan Bautista en la época de Teodosio, según cuenta Malalas² y cuyas torres fueron utilizadas como minaretes o alminares, los más antiguos del islam. Una obra que debe ser considerada perfectamente clásica (Sastre, 2004, 119). Otro ejemplo es la ocupación de iglesias cristianas, como la copta situada dentro del templo de Luxor³, convertida en mezquita. La expansión del islam supuso la difusión de este uso de los *spolia* como ocurrirá en las mezquitas de Córdoba en al-Andalus, Al-Qayrawān en Ifriqiya y en las de Ahman ibn Tulun (876-879) y Al-Hákim (982-992) en el Egipto fatimí con reutilización de piezas de edificios faraónicos en sus alminares (Ali y Magdi, 2017, 337-338, figs. 4 y 5). Asimismo, hay constancia de muchas reutilizaciones de piezas preislámicas con carácter apotropaico, como talismanes mágicos, especialmente jeroglíficos como los de la mezquita de Mamluk de al-Qayqan en Alepo (Gonnella, 2010, 105) (Fig.2) o el umbral de la mezquita de *Khayrbak* de El Cairo (Flood, 2006, 157). También en Alepo se reutilizó como mezquita el arco que presidía la entrada del *decumanus maximus*, el llamado At-Toutè Djami, donde aún son visibles los restos del arco en el que se esculpió una inscripción cúfica.

Antes de continuar, debemos analizar la motivación del uso de estos *spolia*. Siguiendo a Flood (2001b, 41-72) en su estudio sobre la reutilización de mesas de mármol preislámicas en Egipto y Siria, los *spolia* musulmanes responderían a tres motivos: estético, iconográfico y cronológico. El primero más suntuario pone su acento en las propiedades

2 «Chronographia», *Corpus Scriptor Hist. Byz.* VIII, 344-345, cf. Creswell [1958]1979: 72, nota 88.

3 El templo de Luxor fue un centro del culto imperial (Monneret, 1953, 85-105, El-Saghir *et al.*, 1986) vinculado al campamento romano que se instaló en él entre el 301/302 (El-Saghir *et al.*, 1986; Fournet, 2018, 62-63, fig.3). Los *principia* se establecieron en la sala central del templo de Amenofis II recubierta con pinturas con escenas de los tetrarcas que constituyen la única muestra, hasta hoy, de pintura de dicho periodo. En Luxor hubo dos iglesias, de una de ellas (Jullien, 1902, 244-245) se conservaban en 1902 ricas pinturas decorativas y una inscripción latina en honor de Constantino, las pinturas se fueron perdiendo en las sucesivas excavaciones del templo. Tras la conquista islámica en el 640 se levantó, sobre la basílica cristiana, una mezquita, que aún perdura, formada por un patio y dos minaretes, con un *mihrāb* esculpido en un capitel de una de las columnas del antiguo templo.



Figura2. Arriba, mezquita de Al-Qayqan-Djami en Alepo. Abajo, detalle de los *spolia*, donde son visibles un relieve hitita y una *tabula ansata* romana que debió servir de marco de una inscripción, posiblemente votiva © Museum für islamische Kunst. Staatliche Museen zu Berlin, colección Eugen Wirth.

estéticas o funcionales del objeto, *utilitas*⁴. El segundo en la asociación de algunos objetos con el cristianismo, *religio*. Y por último su antigüedad en relación con ciudades clásicas en ruinas, *auctoritas*. A esta distinción habría que añadir la perseverancia de una tradición anterior asumida en la nueva cultura o *continuitas* y los que son usados con una clara motivación ideológica. En todos ellos no queda claro si se siguen patrones de conducta comunes en distintas regiones y periodos. Volviendo a las referidas mesas se partía de la hipótesis de

4 A pesar del contexto islámico en el que nos encontramos hemos preferido usar términos clásicos como *utilitas*, *auctoritas*, *religio* o *continuitas*, que, a nuestro juicio, explican mejor la intencionalidad de los *spolia*.

Enlart (1925, 37, fig.236) de que las reutilizadas en el *bīmārestān* de Nur-al-Din en Damasco en 1154, procedentes de iglesias de los cruzados fueron usadas como trofeos. Por su parte Lassus (1947, 345), afirmaba que Ṣalāḥ ad-Dīn -que gobernó entre 1185-1195- después de destruir las iglesias de la región llevó sus altares a Damasco. Por su parte, Evelyn White (1933, 18), en su estudio sobre los monasterios de Uadi al-Natrum, en el desierto occidental egipcio, hablaba de la reutilización de una mesa de herradura en forma de letra «sigma», reutilizada como estela funeraria musulmana, y que seguramente procedía de alguna iglesia en ruinas o fruto de un expolio.

Estos autores, según Flood, no tenían en cuenta el argumento del mantenimiento de tradiciones como ocurre en Egipto con las mesas talladas especialmente para tumbas siguiendo una costumbre copta, que eran utilizadas como pilas bautismales, como altares, estelas funerarias e incluso mesas de comedor. Igualmente sucede en Siria donde está constatada la utilización de mesas de diversos colores y tamaños en monumentos islámicos mucho antes de la llegada de los cruzados. Precisamente será la irrupción de estos últimos, en el siglo XI, el detonante de un cambio de actitud en la reutilización de piezas no islámicas. De esta forma se constata una gran concentración de mesas en una serie de edificios asociado al caudillo Nur-al-Din (1146-1174) que guerreó contra la Cruzada. Así 15 mesas de mármol son reutilizadas en los *iwan*es⁵ en el *bīmārestān* construido por Nur-al-Din en Damasco en 1154, ya citado. Otra tallada sirvió de *miḥrāb* (Flood, 2001b, 51, fig. 17) y otra será utilizada en la tumba de *Nur-al-Din* (Flood, 2001b, 52, fig.18). Sin embargo, no necesariamente poseen carácter de «trofeo», y ello según Flood (2001b, 49) por que se da por sentado dos cuestiones erróneas. La primera la creencia de que las mesas eran utilizadas por altares o fueron identificados como tales por los «expoliadores» y la segunda, la presunción de contemporaneidad al ser consideradas mesas de altares bizantinos o francos, sin tener en cuenta el criterio de «antigüedad», que las hacía enormemen-

5 Los *iwan*es se asocian comúnmente con la arquitectura islámica, sin embargo, su origen es iraní y ya estaba completamente desarrollado en Mesopotamia alrededor del siglo III a. C., durante el periodo parto. Sus orígenes se encuentran en la arquitectura de las casas y palacios y parece haber sido realmente desarrollado en el periodo sasánida.

te atractivas para su reutilización, que les otorgaba un carácter simbólico basado en la *auctoritas*.

El islam fue extendiéndose por el norte de África, sobre las antiguas provincias romano-bizantinas, cuyo Exarcado de África desaparece en el 698 con la conquista de Cartago⁶. Estas provincias, no estuvieron ajenas al proceso de transformación de la ciudad tardo antigua, que se contrae y se fortifica reutilizando en sus murallas, sillares, dinteles, cornisas, capiteles y piezas epigráficas honoríficas o funerarias procedentes de áreas abandonadas⁷. En el siglo VI, casi ninguna ciudad se parecía a su predecesora del siglo IV⁸. Esta transformación supuso la reducción de la extensión de las ciudades, acompañada por el desmantelamiento de construcciones amortizadas y la introducción de nuevos tipos de edificios como los recintos amurallados y las iglesias. Las necesidades de defensa crearon un nuevo paradigma, y ello supuso el reaprovechamiento de materiales precedentes en un nuevo contexto: las murallas. De este modo, las inscripciones que se habían acumulado durante siglos sirvieron de cimientos o de sillares en los muros, degradándose a material de construcción. Y ello no solo afectó a las inscripciones de carácter público, sino también a las funerarias, convirtiéndose las fortalezas en nuevos depósitos de la historia de las ciudades (Alteka-mp, 2017, 45). Ejemplo de ello, serán las numerosas fortalezas tunecinas, entre las que destacan las de Musti (al-krib) el antiguo *Municipium Iulium Aurelium Mustitanum* (CIL.VIII.1574-1613, De-

6 Sobre la conquista de la provincia bizantina de África ver Sánchez Gracia (2024, 289-297) y sobre el control de los imperiales de la resistencia contra los musulmanes en África, con los bereberes como auxiliares, véase Soto Chica (2015,11-13).

7 Como afirma Alteka-mp (2017,44), la antigüedad grecorromana fue testigo de una producción extraordinaria de inscripciones sobre diversos soportes materiales, con la misión de conmemorar acontecimientos, honores públicos, donaciones de edificios y hechos o méritos de personas. Expuestas, por lo general, en un entorno muy urbanizado, que incluía una inestimable multitud de representaciones figurativas de funciones honoríficas y conmemorativas; estas inscripciones se acumulaban en los “archivos públicos de la historia cívica” como fue visto por las élites locales y - en el caso de las inscripciones de tumbas - por grupos sociales más amplios. Este “hábito epigráfico” fue perdiéndose hacia finales de la Antigüedad tardía (siglos IV-VII).

8 Sobre la transformación de las ciudades bizantinas tras el reinado de Justiniano, véase Concina, 2003, Cameron, (1998, 188) y Procopio (*De Aedificis*), obra publicada en el 561.

nys, 1979, Plate, LXIIb); *Mactaris*, con un fuerte bizantino construido reutilizando los baños severianos (Denys, 1978, Plate LXb); *Diana Veteranorum*, que incluye en su muralla el arco de Macrino (Denys, 1978, Plate LXVII); *Thignica* (Aïn Tonga), con una inscripción de Alejandro Severo (CIL. VIII.1406=14906) (Fig.3) embutida en varios fragmentos en la muralla (Farre, 2019, 291); Maduros, donde los romanos orientales fortifican el teatro de la ciudad (Denys, 1978, Plate XXII); *Thibursicum Bure* (Téboursouk) que incluye en sus murallas dos arcos triunfales y unas termas, de cuya ciudad conocemos, por unas inscripciones de Ostia (CIL. VIII.1439, CIL XIV.154) el nombre de un *patronus*: Quinto Aelio Fusco, que fue *Procurator Annoae Augustorum* en época severiana. Sobre el arco bizantino de la puerta norte de *Thibursicum* se apreciaba una inscripción (hoy en el museo) de la época de Justino II y Sofia, fechable en la primera prefectura del pretor Tomas, entre el 565 y 568-569, lo que indica que la transformación fue posterior a esa fecha (Fig.3).

Esta costumbre edilicia de embutir inscripciones en las murallas será continuada por los constructores de edificios musulmanes.

Tenemos algunos testimonios sobre la reutilización de epigrafía latina en edificios musulmanes, especialmente mezquitas, en el norte de África (Alterkamp, 2017, 43-65), como en el alminar (*sawm'a*) de la mezquita de Al-Qayrawān (Ifriquiya-Túnez) donde en su zócalo de sillares aparece embutida una inscripción latina⁹ partida en dos, situada a la altura de los ojos, una en posición correcta y otra al revés, en un estado fragmentado lo que propicia que el lector se pierda parte de los contenidos (Fig.4). La intención es ornamental y no la de posibilitar su lectura. Junto a ella hay también restos arquitectónicos romanos. Especial mención merece la puerta del alminar formada por un dintel y dos jambas romanas con decoración floral y fechables en el siglo IV (Pijoan, 1960, 49). Creswell ([1958]1979, 145) fecha la construcción del alminar en 836 así como columnas y capiteles también romanos en el interior de la mezquita.

Hay constancia de numerosas mezquitas de Trípoli (Ciranna, 2017, 76) y del interior de Libia (Ciranna, 2017,80) donde se reutilizaron columnas romanas, algunas en fecha muy temprana como la

⁹ La inscripción está dedicada a Septimio Severo, fechada en el 198 d.C., CIL VIII, 80.



Figura 3. Arriba, arco triunfal romano imperial embutido en la muralla bizantina de *Thibursicum Bure*, con inscripción reutilizada. En el centro, detalle de la inscripción fechada en 568-569, tomado de Denys, 1978, plates LXIIa/b. Abajo, parte de una inscripción monumental dedicada a Alejandro Severo y a su madre (CIL. VIII, 1406=14906) que se halla fragmentada y colocada en distintos lugares de la muralla bizantina de *Thignica* (Aïn Tonga) (*Municipium Septimium Aurelium Antoninianum*) © Dominio público.

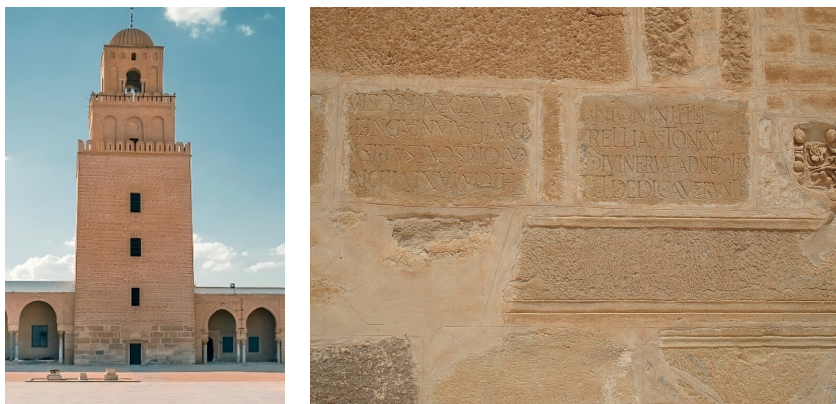


Figura 4. A la izquierda, alminar de la mezquita de Al-Qayrawān. A la derecha, detalles de la inscripción fragmentada romana (CIL VIII 80=CIL VIII 11218), inserta en el cuerpo de sillares del alminar © Dominio público.

de *Mezghura* (800-889) o la reutilización de *spolia* procedente del mausoleo tardorromano de *Ghadāmis*, llamado de los “ídolos” (*al-Asnām*) que fue reutilizado en dos grandes mezquitas de esta pequeña ciudad bereber. Ciranna (2017, 80) afirma que es difícil estimar la calidad y cantidad de los fragmentos utilizados debido a la transformación, destrucción y reconstrucción de los edificios a lo largo de los siglos. Sin embargo, hace hincapié en dos mezquitas de Trípoli (at-Tājūrā’ y al-Khums), donde parece apreciarse tanto la calidad del material como del orden arquitectónico romano clásico. La mezquita de Alī al-Farjānī en Sūq al-Khamīs a las afueras de Trípoli, también reutiliza como en la de Al-Qayrawān en el arquitrabe y la jamba de la puerta en la entrada de la sala de oración y sala de ablución unos bloques monolíticos de un edificio romano (Ciranna, 2017, 80).

3. LA REUTILIZACIÓN DE MATERIALES ROMANOS EN EL AL-ÁNDALUS EMIRAL (756-929) Y CALIFAL (929-1031)

Como afirma Bango (2012, 90) en el momento de la invasión musulmana la Hispania visigoda seguía manteniendo una cultura tardorromana, cuya obra más importante será la primera fase de la mezquita de Córdoba, obra de un arquitecto formado en la tradición hispana (Bango, 2012, 62-64). El empleo, con un criterio de *utilitas*, de material romano o tardo antiguos en obras emirales y andalusíes es una continuación de la dinámica anterior¹⁰ y se constata

¹⁰ Con independencia de precedentes anteriores (Peña, 2010, 20-24). A partir de la época constantiniana, se asiste a un desarrollo de los *spolia*, presentes en el propio arco de

Constantino en Roma reutilizando otro anterior de Adriano y relieves trajaneos (Melucco, 2000, 113-130; Conforto 2000, 107-113 y Ali y Magdi, 2017, 335), buscando no un ahorro constructivo sino la de su propia legitimación asociándose a emperadores venerables (Ali y Magdi, 2017, 337). Posteriormente, con las disposiciones teodosianas y la desacralización de los templos se permitió que fueran reconvertidos debiendo ser protegidos de su expolio. Situación a la que reaccionó Juliano (Leyes, BCG, 47, García Blanco, 1982 CTHa:302) quien condenó con fuerza los saqueos y los *spolia* de los sepulcros: *algunos se han llevado adornos de los sepulcros para los triclinios o los pórticos*, lo que consideraba un sacrilegio. En el caso de *Hispania*, el abandono y expolio de las áreas públicas y sepulcrales (García Vargas, 2004, 239-256) supondrá una transformación de las ciudades clásicas (Abril, 2022, 12-23) con una nueva configuración del espacio urbano resultante de la ocupación (Gurt, 2000-2001, 444), algunas de las cuales se inician en el siglo II (Gurt, 2000-2001, 445), como ocurre en Cartago Nova. También se asiste a la reocupación como en el *Concilium Provinciae* y el circo de *Tárraco*, en el siglo V. Otro ejemplo será la muralla de Barcino (Ravotto, 2014, 96-121) en cuyos cimientos y lienzos se insertan esculturas, piedras labradas procedentes de edificios extramuros o funerarios, entre mediados del siglo III y IV, formulándose un “espacio defensivo” (Puig y Rodá, 2007, 78-79). Con la consolidación el cristianismo emerge la figura del obispo (“administrador”) y los espacios sacros, como el de Santa Eulalia de Mérida y de representación del poder eclesiástico y civil (Sánchez y Morín, 2015, 97) todo ello conforma el paisaje urbano de la antigüedad tardía. Se produce un auge del uso de los *spolia* (Caballero, 1990, 431-485) con reutilización de columnas y capiteles en iglesias visigodas como la de Sant Miquel de Terrassa, siglo VI (Gemma *et al.*, 2017, 194-195); lápidas con inscripciones funerarias en la construcción del *xenodochium* de Mérida en el siglo VI (Mateos y Alba, 2000, 149, 152, Mateos, 1995, 309-316) o la gran basílica cristiana, ligada a un posible conjunto episcopal, realizada con materiales arquitectónicos reutilizados en la calle Mármoles de Sevilla (González Acuña,

en numerosos edificios singulares como sucede en la mezquita de Córdoba¹¹ (Fig.5), en la alcazaba de Mérida (Mateos y Alba, 2000,153-164, Feijoo y Alba, 2005, 571-573), en el *sahn* de la mezquita aljama de Ibn Adabas de Sevilla (Mora, 2002, 182; Cómez, 2012, 79) y en otros muchos edificios, como en la fortaleza de Gormaz (Almagro, 2008, 55-77) donde se utiliza un relieve romano con fin profiláctico junto a otros musulmanes (Valdés, 1978-79,177-187). Varias fuentes (Calvo, 2014, 15) sugieren que las puertas del sur de Córdoba y de Madīnat al-Zahrā²⁰, en ambos casos llamadas Bāb al-ṣūra (Puerta de la Imagen), fueron coronadas por una estatua femenina. El uso de estatuas, como talismanes, a menudo en forma de animales, en las puertas de una ciudad como forma de protección fue una práctica generalizada en la antigüedad y a principios de la Edad Media (Calvo, 2014, 15, nota 82). De hecho, las estatuas de Córdoba no fueron los únicos ejemplos en la Península Ibérica, como sabemos de varias estatuas romanas utilizadas para la protección en las murallas de Écija cuando la ciudad fue conquistada en el siglo VIII (Calvo, 2014, 15, nota 83).

Hay una excepción que es la utilización por Hixem I en el 793 de materiales traídos como botín de guerra desde Narbona, en la construcción de dos pequeñas mezquitas frente al Alcázar de Córdoba (Acien y Vallejo, 1998, 115, cit. por Azuar, 2005, 152). El recurso de la reutilización de materiales de expolio (Utrero y Sastre, 2012, 320) no es un rasgo definitorio de la época emiral, ya que perdura hasta los almohades (Azuar, 2005,158).

Elices (2020a, e06) distingue dos etapas en la reutilización de antigüedades en al-Ándalus durante los siglos VIII al X. En un primer momento

2007, 276-277, 316; Fernández Gómez, 2014, 43-44, Márquez, 2003, 127-148, González Acuña, 2011, 182-192, García Vargas, 2012, 896).

¹¹ Destaca el pedestal de mármol blanco de una estatua, recortado y reutilizado como cimacio de unas de las columnas en época de ‘Abd al-Rahmān I (756-788), colocado en sentido inverso, y que nos da noticia de una estatua ecuestre de la segunda mitad del siglo IV dedicada por el ordo de *Corduba* a un Vicario senatorial de nombre Uselenio, gobernador de la Bética (Stylow, 2000, 425-437). No está clara la intencionalidad más allá de mera *utilitas*. No forman parte de reutilización islámica los miliarios de Augusto (CIL II, 470) y de Tiberio (CIL II, 4712) de la Puerta de las Bendiciones, que fueron colocados en la puerta tras su descubrimiento en las obras del crucero de la catedral en 1523 (Marfil, 2010, 365, 369 y 384).

la reutilización afecta a elementos arquitectónicos decorativos con un valor constructivo y ornamental empleados además de forma masiva en los edificios. Sin embargo, a finales del siglo IX se detecta un cambio. Las antigüedades reutilizadas son piezas singulares como sarcófagos o estatuas que son consideradas “maravillas” y “capaces de evocar una reflexión sobre el pasado”. Una *fetua* de finales del siglo IX ilustra acerca de este cambio y evidencia el control de los omeyas¹² sobre su uso cuyo testimonio más destacado es el conjunto de antigüedades de Madīnat al-Zahrā²¹. Para Elices (2020b, 6) es probable que en Córdoba se reprodujera el sistema empleado en Egipto, para regular la búsqueda y destino de hallazgos, en época de Umar II (717-720), donde nadie podía excavar sin permiso de las autoridades figurando al frente del sistema el *amīr al-maṭalibīn* (jefe de los buscadores) y el *naqīb al-maṭalibīn* (encargado de los buscadores). En al-Ándalus, el emir ‘Abd al-Rahmān II ordenó la búsqueda de columnas y materiales, que debía ser acumulados en el alcázar de Córdoba. El sistema se sustentaría en los gobernadores locales como el de Mérida, ‘Abd Allāh b. Kulayb b. Ṭa’laba, que en alguna ocasión remitió materiales a Córdoba, lo que explicaría la rápida construcción de la mezquita; otras piezas como los sarcófagos serían utilizados como pilas o fuentes (Elices, 2020a, 6-7).

Los materiales utilizados para la decoración de Madīnat al-Zahrā²² no solo son suntuarios, sino que además están al servicio de una ideología de legitimación del poder. Sabemos que para la construcción de esta ciudad se trajeron materiales suntuarios desde Cartago, Roma, Constantinopla o Siria (Calvo, 2012,131-132; 2014, 10 nota 25). Un episodio merece especial atención, nos referimos a la reutilización en la ciudad califal de piezas escultóricas romanas, de gran calidad artística, que han sido estudiadas por Beltrán (1990, 109-125) y Calvo (2012, 139-160; 2014, 1-34) y Portillo y García (2025:413-440). De ellas nos interesa el aspecto del ambiente en que fueron reutilizadas y el valor que estas

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



Figura 5. A la izquierda, puerta de acceso al aljibe de la Alcazaba de Mérida, con relieves romanos usados como jambas coronadas por un dintel liso © Dominio público. A la derecha, pedestal romano de Uselenio usado como cimacio en la mezquita de Córdoba. MC-UC15-EC09_028_red © Museo de la Mezquita-Catedral de Córdoba.

piezas poseían para los comitentes. Se ha discutido mucho sobre si existía un gusto anticuario entre los omeyas u otro interés sobre piezas antiguas. Lo que sí parece aceptado es, además de la influencia en el arte primitivo islámico de formas artísticas clásicas, el sentido de cierta continuidad, especialmente en el califato omeya. Es ahí, donde Beltrán (1990, 109) entiende que hay que situar la reutilización de piezas romanas en ambientes concretos: jardines y patios principalmente. En el caso de Madīnat al-Zahrā³ se asiste, también, a la reutilización de sarcófagos romanos (Beltrán, 1990, 110, Beltrán *et al.*, 2007, Calvo, 2014, 2-8, nota 18) como pilas de fuentes, donde más de una decena son alimentadas por surtidores de metal o piedra. Como primera aproximación parece que estamos sólo ante una reutilización de carácter funcional. Pero es llamativo también que, junto a este uso práctico y decorativo de los sarcófagos, aparezcan esculturas como una *herma*, un fragmento de retrato femenino y un busto de retrato con basa, cuya significación es difícil de alcanzar (Beltrán, 1990, 111). Cabe pensar que los sarcófagos y las estatuas respondieran a un claro ejemplo de *spolia* (Elices, 2020b), esto es, una reutilización como expresión y legitimación del poder. En este sentido, Elices (2020a, 14) establece la teoría de que se buscaba con estas piezas representar personajes cuyas hazañas y virtudes eran dignas de ser conocidas o recordadas, modelos que imitar o repudiar, todo ello interpretado desde el prisma islámico y desde la óptica de los Omeyas que en el siglo X, se consideraban claramente herede-

ros del poder de los grandes soberanos universales, protectores y continuadores de la labor de los profetas de la tradición monoteísta. Elices (2020a, 10) destaca en este proyecto un “inusitado interés por el pasado preislámico durante el siglo X que busca explicar la realidad presente y legitimar el poder y la autoridad de la dinastía”. En su opinión, los autores andalusíes acudieron a las fuentes clásicas para relatar diversos episodios de la historia universal y peninsular, de tal manera que las referencias a la tradición coránica compuesta por profetas, reyes y adalides del islam conviven con noticias sobre Hércules, Viriato, Julio César, Augusto, Constantino o Leovigildo. Hay dos obras que reflejan este cambio y aparecen en el seno de la ciudad de Córdoba durante la primera mitad del siglo X: la traducción árabe de *Adversus paganos historiarum libri septem*, de Paulo Orosio (m. 410 d.C.), conocida como el *Kitāb Hurūšiyūs* (Elices, 2019, 107-108) y el *Ta’rīj fī ajbār mulūk al-Andalus* (Historia de los reyes de al-Ándalus) de Aḥmad al-Rāzī (Elices, 2019, 106, 109-112). Como afirma Elices (2024, 808): la colección estaba destinada a transmitir de forma didáctica una nueva era transcultural, adaptando restos antiguos del Ġāhiliyya (“edad de la ignorancia” preislámica) al servicio del interés dinástico adquiriendo su importancia dentro del contexto de cultura y ceremonias cortesanas, dirigida a una audiencia multicultural difuminando las barreras culturales y religiosas, transmitiendo un poderoso discurso ideológico que se centró no solo en el legado de la Antigüedad, sino en toda la historia

del mundo. Los omeyas se sintieron continuadores de la identidad cultural islámica creada por el califa abasí al-Mah'mun del Bayt al-Hikma (Casa de la Sabiduría) basada en Aristóteles y su alumno Alejandro Magno. De esta manera, los musulmanes cordobeses se sintieron herederos legítimos de la tradición filosófica y científica de la antigua Grecia y, en consecuencia, del imperio helenístico de Alejandro Magno, lo que influyó en la conformación de Madīnat al-Zahrā' (Calvo, 2014, 11-15).

Nada se sabe sobre la colocación de estos grupos escultóricos y mucho menos de sus ambientes, que, como ya se ha dicho, debe ponerse en relación con la representación del poder y el ceremonial omeya. Los referentes, además de los propios, son los visigodos y los bizantinos. El ceremonial visigodo, que no imita al de Bizancio, pero sí al romano occidental (Arce, 2004, 109, 114-115) pudo influir sobre los omeyas. Existe la hipótesis de contactos mutuos mucho antes de la invasión (Ramírez del Río, 2015, 43-44) pero es más probable que el ceremonial bizantino, pesase mucho más a la hora de la representación del poder omeya. La ciudad de Madīnat al-Zahrā', tal vez emulara una pequeña corte bizantina, donde la auto representación política y el ceremonial formaban parte esencial de la manera en que debía manifestarse el poder. Esta hipótesis de la influencia bizantina ha sido matizada por Cardoso y Albarrán (2021, 216-256) quienes consideran, que, si bien el discurso de la *ḡihād* se apoyaba en un complejo lenguaje ceremonial, su ritualización formaba parte de un "vocabulario litúrgico mucho más amplio, transcultural a todo el Mediterráneo medieval" (Cardoso y Albarrán, 2021, 246-247) lo que implicaría semejanzas con las procesiones bélicas bizantinas, sin que ello suponga una imitación del modelo bizantino.

No obstante, lo expresado, es cierto que se reconocen, por ejemplo, en Mérida (Mateos y Alba, 2000, 162) sistemas constructivos y plantas de carácter "bizantino" que siguen los modelos conocidos por los musulmanes en el Medio Oriente y África que subrayan la continuidad del mundo precedente. De igual modo se acredita la existencia de talleres, probablemente dirigidos por mozárabes, que imitando modelos clásicos producen piezas ornamentales de gusto romano, como el "cimacio omeya" reutilizado como spolia en la remodelación de la primitiva puerta del Alcázar de Sevilla en el siglo XI (Mora, 2002, 181-182).

Según parece las esculturas y sarcófagos de Madīnat al-Zahrā', fueron destruidos de forma intencionada durante el periodo almohade o en el saqueo llevado a cabo por los bereberes en el 1010, tras la derrota de El Vacar, esto último más plausible (Beltrán 1990, 111, Vallejo 2010, 262). Solo dos sarcófagos ("Meleagro y la caza del jabalí de Calidón" y la "Puerta del Hades") han sido reconstituidos (Beltrán, 1990, 113 y ss.). También ha sido posible determinar la funcionalidad que tuvieron estos sarcófagos como pilas o fuentes de agua. Así, el de Meleagro tiene dos perforaciones que coinciden con los dos orificios existentes en la tapa de la alcantarilla del Patio de los Pilares, esto ha permitido conocer su ubicación exacta en el centro del patio (Vallejo, 2010, 237).

Del gusto estético de la sociedad hispanomusulmana hacia piezas romanas, tenemos otro testimonio, más tardío que el citado de Madīnat al-Zahrā', que nos lo aporta Abū 'Ubayd al-Bakrī (1014-1094)¹³, quién nos da noticia de un hallazgo arqueológico en *Italica*:

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

También recoge esta noticia el ceutí Ibn Abd-al-Mūnim al-Himyarī (Valencia, 2011, 220, Gómez de Caso, 2015, 279). Un claro ejemplo de la admiración que suscitaban las estatuas entre los andalusíes (Calvo Capilla, 2012, 136).

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

¹³ *Geografía*, 34, Ed. Vidal Beltrán, Zaragoza, 1982, ver también Sánchez Pérez y Alonso de la Cruz, 2003-2004, 109 y Gómez de Caso, 2015, 278-279.

taba a la favorita al-Zahra, que el califa había mandado esculpir sobre la puerta meridional de Madīnat al-Zahrā² (Beltrán, 1990, 111) y que según Calvo Capilla (2012, 134-135) se trataría de una escultura de la diosa Venus (*Zuhara*), simbolizando no la deidad sino el astro protector de al-Ándalus y Córdoba, es decir, Hesperus o lucero matutino, que aparece como una estrella en las primeras acuñaciones de al-Ándalus, con leyenda latina (Frochoso, 2015, 216-227). Un ejemplo de la recuperación de los dioses paganos que se producirá durante la Edad Media por su asimilación astral (Saxl, 1989, 74-75) o por su interpretación evemerista, que los consideraba héroes o heroínas de un pasado remoto descargándolos de toda divina distinción (Seznec, 1987, 19-20).

En cuanto a algunas descripciones, resulta especialmente interesante, la que realiza Al-Zuhri, en el siglo XII, de Cádiz y su faro o *manara* (Abellán, 2005, 51-52, Gómez de Caso, 2015, 258-262), que según él era «parecido al de Alejandría», y que estaba construido con piedra áspera de sólida obra. Sobre el faro “estaba colocada una figura humana de excelente factura que no tenía parangón ni en acabado ni en perfección ni en estilo”. Según nos sigue relatando, el rostro de la estatua estaba dirigido a poniente, hacia el mar, y extendía su brazo al norte con los dedos cerrados. Su mano derecha sostenía “un bastón”, como señalando hacia el mar. El faro y la estatua, a la que Al-Zuhri, denomina “ídolo” (*sanam*), fueron demolidos, en el 545/1145-46, por orden de Abu-l-Hasan Maymun, cuando encabezó la rebelión en Cádiz y ambicionó la estatua creyéndola hecha de oro (Gómez de Caso, 2015, 263-265). Cuando finalmente fue derribada se vio que era “de latón, con un baño de oro fino”, seguramente bronce. De sus despojos consiguió Maymun 12.000 dinares de oro. Sobre las fuentes medievales que se refieren al faro véase Bernal Casasola (2009, 88-91, Álvarez, 2025, 238-240) y sobre su representación en la *cetaria* del antiguo Teatro de Andalucía consultar Bernal (2009, 95-97, figuras 6 y 7) y sobre el hallazgo (Cobos *et al.*, 1997:115-132). Del monumento destaca la ilustración que se conserva en un manuscrito de la Biblioteca Nacional de Francia (BnF, árabe, ms.2168, f.16v-17.) de cuyo texto es autor Muḥammad ibn ʿAbd al-Raḥīm ibn Sulaymān Abū Ḥāmid al- Ġarnāṭī (1080-1170, trad. esp. Dubler, 1953) y que guarda semejanza con las representaciones monetarias del faro de Alejandría. Por Álvarez (2025, 231-260) se ha planteado la po-

sibilidad de que el “faro de Gades” sea un testimonio de la tradición de monumentos funerarios reales nómadas, erigido a finales del siglo I a. C. por Juba II, rey de Mauritania, en homenaje a su padre Juba I, rey de Numidia, cuya estatua coronaria el edificio. Una estatua de un “hombre negro”, según las descripciones medievales como las de ‘Abd al-Barr, al- Ġarnāṭī, Yāqūt al-Rumi y de al-Qazwinī, que sirven de apoyo a Álvarez (2025, 238-240) para proponer que se trata de un monarca norteafricano y en concreto Juba I.

4. LA MANIFESTACIÓN DEL PODER EN EL IMPERIO ALMORÁVIDE (1086-1147) Y ALMOHADE (1147-1236): LA REUTILIZACIÓN DE MATERIALES ROMANOS Y CALIFALES EN EL ALMINAR DE LA MEZQUITA ALMOHADE DE SEVILLA

En el estudio realizado por Rosser-Owen (2014, 152-198) se pone de manifiesto como en el periodo almorávide y sobre todo en el almohade se lleva a cabo una sistemática reutilización de materiales califales que son transportados desde la península ibérica a ciudades lejanas como Fez o Marrakech y empleados en edificios palaciegos y religiosos al servicio de una nueva concepción política del poder. Destacan sobre todo los *spolia* de capiteles marmóreos procedentes de Madīnat al-Zahrā³; los ricos *manabir* hechos en Córdoba que son trasladados a las mezquitas de Qarawiyyin en Fez y Kutubiyyin en Marrakech (Bloom, 1992, 362-367) y los fustes de mármol jaspeado verde y capiteles con cimacio usados en el *miḥrāb* de la mezquita de la Qasba de Marrakech (Almela, 2020, 12). Pero no solo se reutilizaron estos elementos en las ciudades de Marruecos, sino también en uno de los grandes monumentos almohades más cargados de intención, nos referimos a la mezquita de Sevilla, donde se emplean 92 capiteles califales en el alminar o Giralda (Cómez, 1995, 308, 312). La intencionalidad no es otra que expresar una nueva forma de poder a través de las manifestaciones arquitectónicas, que utilizan materiales califales de al-Ándalus mostrando de este modo que, los almorávides primero y los almohades después, representan el nuevo poder en el Occidente islámico.

4.1 El alminar de la mezquita aljama de Sevilla

La mezquita aljama de Sevilla de acuerdo con el concepto de lo sagrado del islam, no es un espacio sacro sino de oración (Abumalham, 2004, 9); mani-

festación evidente del poder del soberano islámico que representa la unión de la comunidad de creyentes con la sociedad política y que en el caso almohade supone la defensa de la ortodoxia «unitaria». Por ello, no es casual, que se dote a la mezquita de un imponente alminar, que no tendría solo una razón práctica sino una motivación simbólica, dirigida sobre todo a los no musulmanes (Juez, 1999,138-139). Precisamente, ese carácter simbólico islámico producirá, como reacción, la conversión de los alminares en campanarios en los territorios ganados por los cristianos (Juez, 1999,141).

Por consiguiente, el alminar de la mezquita almohade de Sevilla (Fig.6), cuyo precedente es el alminar de la mezquita de Kutubiyya de Marrakech, sirvió desde un primer momento como elemento de propaganda, como una imagen cargada de intencionalidad política que formaliza de forma material un elemento simbólico, una ideoescena que transmite un mensaje, que en este caso es la propagación de las ideas político-religiosas del momento: símbolo de la supremacía de la ortodoxia islámica sobre la cristiana (Romero de Solís, 1985, 28) y sobre al-Ándalus (Juez, 1999, 146).

Sin embargo, no guarda relación directa con la victoria de Alarcos, que tuvo lugar en 1195, cuando los trabajos de la construcción ya se habían iniciado entre 1184-1188 empezando lógicamente por sus cimientos, aunque no quedó concluido hasta des-

pués de 1198. Lo que sí sabemos es que al regreso de Alarcos (1195) Ya'qub Al Mansûr mandó fabricar el *ġâmûr* o remate con las tres manzanas o bolas de coronación del recién terminado alminar. La ceremonia de colocación que fue causa de una gran admiración tuvo lugar el 10 de marzo de 1198. Un elemento decorativo y al mismo tiempo apotropáico de protección de la mezquita. Todo ello convierte al alminar en un símbolo del dominio territorial, visible al ojo humano desde una gran distancia. La altura de la Giralda y su impacto paisajístico, aún evidente, la convirtió en el emblema de la nueva capital y un motivo de orgullo para los sevillanos musulmanes. Al mismo tiempo supuso un enorme prestigio para el constructor y su dinastía (Juez, 1999,141).

La torre, desde su construcción, ha representado un elemento figurativo emblemático de la ciudad (Fig.6); incluso se dice por Rodrigo Caro (1634[1982], L.II,48) que los musulmanes sevillanos solicitaron al rey Fernando entregar la ciudad a cambio de que les dejasen derruir el alminar, que en tan alta estima tenían, cuestión ésta que según la leyenda fue impedida por el príncipe Alfonso, por su interés como observatorio astronómico, pero sin duda pesaría también la idea de restitución del honor perdido en Alarcos y recuperado en las Navas de Tolosa en 1212, con la toma del minarete (Romero de Solís, 1984, 31-32).



Figura 6. A la izquierda, bajo relieve de 1509, encargo de Sancho Ortiz de Matienzo (Huidobro, 1940, 352) canónigo y Tesorero de la Casa de la Contratación de Sevilla, que dedicó una capilla a la Inmaculada en la iglesia de Santa María de Villasana (Burgos). En el relieve se muestra el alminar de Sevilla en su primigenia forma © Dominio público. A la derecha, *Santa Justa y Rufina*, obra de Hernando de Esturmio, 1555, retablo de la Capilla de los Evangelistas de la Catedral de Sevilla. En la obra se representa el alminar con un campanario añadido tras la reconquista de la ciudad en 1248 © Dominio público.

Por otro lado, la torre es también el significado de un nuevo orden, el almohade, que se inspirará en un espíritu ancestral a través del empleo del número siete, con una estructura *septenaria* que en opinión de Romero de Solís (1985,79) “se identifica de forma precisa, aunque disimulada con el significado nuclear del zigurat mesopotámico”, con una torre de siete niveles¹⁴.

El alminar tiene una base cuadrada de 13,61 metros de lado y alcanza hoy una altura de 94,70 metros (Jiménez Martín, 2007, 142). El edificio un enorme paralelepípedo de ladrillos se eleva sobre un zócalo de sillares de 6,30 metros, de los que 3,30 metros se hallan enterrados siendo este último tramo toda la cimentación. Estos sillares de su fundameta, están algunos almohadillados y otros presentan marcas, dispuestos en ligeros resaltes descansando sobre una capa de argamasa, la cual está sobre una «simple mejora del terreno, en el que quedaron incluidos los restos de casas musulmanes anteriores» (Jiménez Martín, 2007, 143) (Fig. 7). Esta evidencia arqueológica parece descartar la creencia de viajeros como John de Breval de que la cimentación de la torre estaba formada por «granitos, pórfidos y otros mármoles preciosos, que los Moros recogieron de entre las ruinas romanas de Sevilla» (cf. Canto, 2004, 142, notas 2 y 3).

4.2. Los pedestales romanos de la base del alminar

En la construcción del cuerpo de sillares del alminar se aprecia, en los ángulos del primer nivel visible, como los sillares fueron sustituidos por pedestales romanos mayormente epigráficos (Fig.7, Figs.8a y 8b, Fig.9, Fig.10, Fig.11, Fig.12). Hasta 1996 solo se conocía la existencia de dos pedestales sitios en el ángulo NE. En dicho año, y en 1998 se realizaron excavaciones que pusieron al descubierto cinco nuevos pedestales embutidos en la fábrica del alminar, dos haciendo esquina en el ángulo NO y otros tres en el SE. A ellos habría que sumar otros dos en el ángulo SO, que no pudieron descubrirse (Chic *et al.*, 2001, 358). En total nueve, hasta ahora.

Todos estos pedestales se insertan en la primera hilada de sillares y forman parte de la fase inicial de construcción del alminar (Fig.7).

¹⁴ El alminar de la mezquita de Samarra (848-852) de trazado helicoidal es considerado una síntesis entre el minarete islámico y el zigurat mesopotámico.

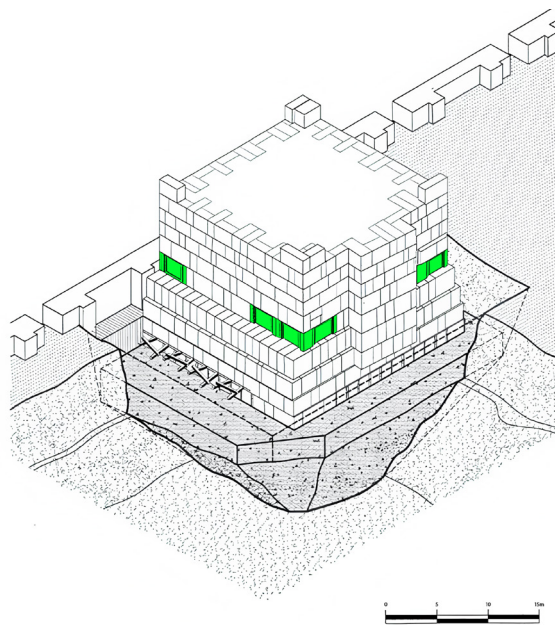


Figura 7. Arriba, cimentación de la Giralda, tomado de Jiménez Martín, 2007, figura 15,144. Abajo reconstrucción de la fase constructiva del alminar con su caña a plomo tras el cimient. En la base, sobre la escarpa se disponían los pedestales romanos en las esquinas. En el plano se aprecian, en verde, los de los ángulos NE, SE y SO, tomado de Tabales, 2001, figura 3, 781.

A continuación, describimos los pedestales epigráficos:

1. Ángulo NE de la *Giralda*: Inscripción de *Sextus Iulius Possessor* (Fig.8^a)

Pedestal de mármol blanco en el que el texto cubre casi por completo la cartela. Las letras son capitales actuarias, de pequeño tamaño (González Fernández, 1991, 40-41) está incrustado en la cara este (Fig.8b), formando esquina con la cara norte, colindando con el pedestal de *Lucius Castricius Honoratus* (Fig.9). Es la primera de las inscripciones de la que se tiene noticia ya en el siglo XVI¹⁵. Según el estudio realizado por Remesal (1991, 281-295) es posterior al 168 d.C. en plena guerra germánica. La inscripción está dedicada por el colegio de los *scapharii hispalenses* (López Núñez, 2024, 63-74), barqueros fluviales encargados del transporte de productos para la *annona* (Santero, 1978, 136) a *Sextus Iulius Possessor* que ocupó el cargo de *procurator Augg, ad ripam Baetis* y *auditor del praefectus annonae* (Santero, 1978,139,146). Su cargo de debió tener por misión el control administrativo de cuantas mercancías eran exportadas por el Guadalquivir (Remesal, 1991, 295), de las obras a realizar en el río y la supervisión de los embarques *annonarios* de aceite hacia Roma y los contratos con los navegantes, marítimos y fluviales para el transporte de dichos productos. De *Sextus Possessor* se tiene una inscripción dedicatoria de una estatua de bronce a Apolo en su templo de *Mactaris*¹⁶ y otra cuyo material desconocemos a Diana. Sobre el texto del epígrafe del alminar y su importancia histórica nos remitimos a los estudios de Campos y González (1987, 123-158), González Fernández (1991, 40-41), Remesal (1991, 281-295), Chic *et al.* (2001, 356 y 367) y López Núñez (2024, 63-74), tiene unas medidas de 65 x 54,5 x (-).

15 Ambrosio de Morales: *Crónica*, libro IX, tomo 4, 583-585, *apud* Remesal 1991, 281, nota 2.

16 Por la inscripción sabemos que ocupó tras su paso por la Bética la procuratela de Ostia y más tarde la de la *annona* ad Mercurium de Alejandría, es decir, los graneros de la metrópolis egipcia, dedicó en el templo de Apolo de Mactaris (*Civitas Mactaritana*), probablemente su ciudad natal, una estatua en bronce que había venido por mar (*transmare aduectam*), seguramente desde Alejandría (Charles-Picard, 1968, 299) la inscripción está recogida en EDCS-08500644. También dedicó una escultura también de bronce a la diosa Diana (Charles-Picard, 1968, 299). Sobre la inscripción de Mactaris a *Apollus Patrius*, véase López Núñez, 2024, 67-68).

2. Ángulo NE: Inscripción de *Lucius Castricius Honoratus* (Fig.9)

Pedestal de mármol blanco incrustado en la cara norte. Forma esquina en el ángulo NE junto a la anterior (Fig.10). «Sólo es visible la cartela, enmarcada por listel y gola y en su costado derecho por una pilastra con decoración vegetal y capitel corintio, separada de la gola por un listel» (González Fernández, 1991, 44).

Es otra dedicación de los *scapharii hispalenses* en este caso a *Castricius Honoratus* probablemente otro *auditor praefectis annonae*, y posible patrono del *collegium* de los *scapharii*. Sobre su importancia histórica, tipológica y epigráfica nos remitimos a los estudios de Campos y González (1987, 123-158), González Fernández (1991,44-45), Remesal (1991, 281-295) y Chic *et al.* (2001, 356). Tiene unas medidas de 83,5 x 45,5 x (-). Se fecha en la segunda mitad del siglo II.

3. Ángulo SE de la Giralda: Inscripción de *M. Iulius Hermesianus* (Fig.11).

Pedestal de caliza marmórea, posiblemente caliza o mármol de Almadén, incrustado en la cara sur. «Consiste en un paralelepípedo en unas de cuyas caras se sitúa el campo epigráfico, enmarcado por doble cartela [...] El campo epigráfico ocupa una superficie de 0,69 x 0,49 m., delimitado por una moldura que lo enmarca y que da paso, tanto por arriba como por abajo, a otras que elevan la longitud total visible de la pieza a 1,50 m., con una anchura de 0,66 m. Las letras, de tipo capital actuario, oscilan entre los 5 y los 3,5 cm.» (Chic *et al.*, 2001, 360). Fue hallado 1998 con ocasión de una intervención arqueológica patrocinada por el Cabildo Catedral (Fig.11). Corresponde a una inscripción *annonaria* (Fig.12) en la que los *olearii de Hispalis* honran con una estatua a *M. Iulius Hermentianus*, un conocido *diffusor olearius* de Astigi que aparece ahora como *diffusor olei ad annonam Urbis*, ha sido datado en la segunda mitad del siglo II, sobre su hallazgo, análisis histórico, tipológico y epigráfico remitimos a los estudios de Chic, *et al.* (2001, 353-374), Canto (2004, 146, nota 18, 151), Tabales *et al.* (2001,778-787) y Jiménez y Tabales *et al.* (2002, 191-200).



Figura 8a. A la izquierda, el pedestal de *Sextus Iulius Possesor* inserto en ángulo NE de la Giralda. A la derecha, detalle de la inscripción © Dominio público.

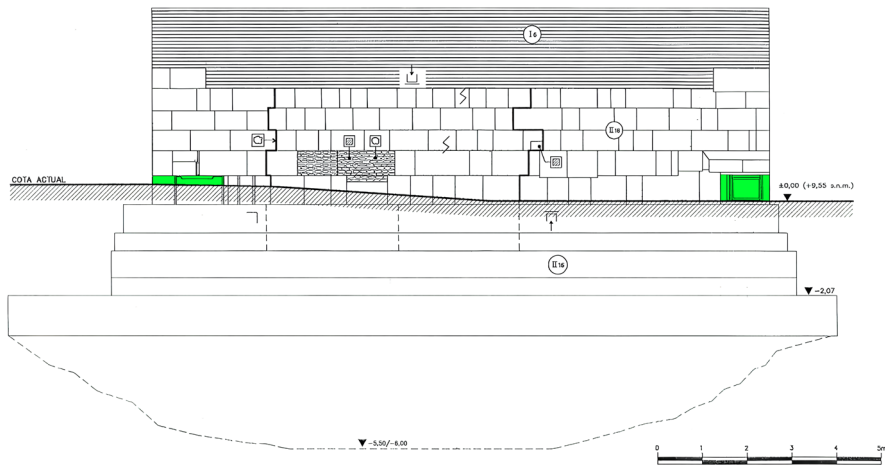


Figura 8b. Cara este de la Giralda con la inscripción de *Sextus Iulius Possesor* en el ángulo derecho, en verde, tomado de Tabales, 2001, figura 9, 787.



Figura 9. A la izquierda, el pedestal de *Lucius Castricius Honoratus* en el ángulo NE anexo al de *Iulius Possesor*. A la derecha detalle de la inscripción © Dominio público.

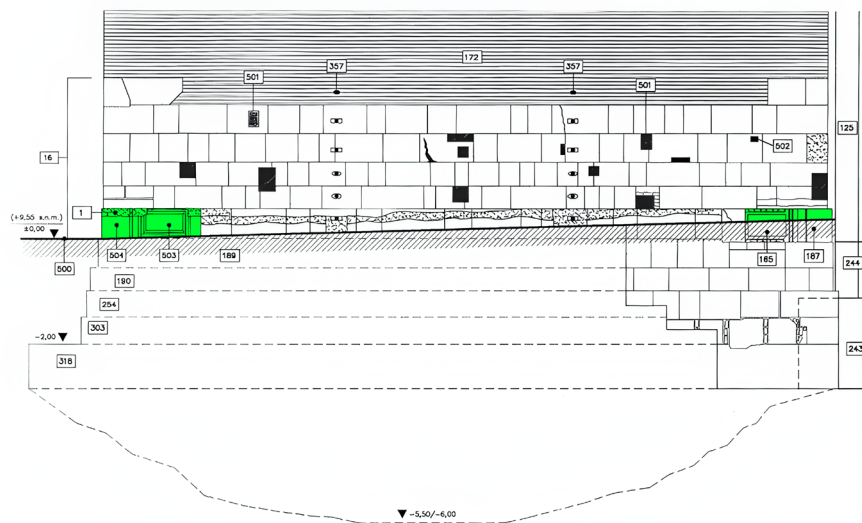


Fig. 10 Cara norte de la Giralda con las inscripciones, en verde, de *Iulius Possesor* y *Castricius Honoratus* en el ángulo izquierdo. En el ángulo derecho (NO) se aprecian otros dos pedestales cuya lectura no ha sido posible, tomado de Tabales, 2001, figura 7, 786.



Figura 11. A la izquierda, el pedestal de *M. Iulius Hermesianus* inserto en ángulo SE de la Giralda. A la derecha, detalle de la inscripción © Dominio público.

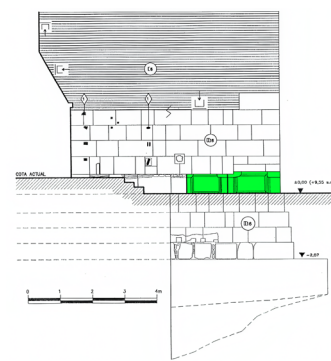


Figura 12. A la izquierda, detalle de la intervención arqueológica de 1998, en el lado sur, tomado de Tabales *et al.*, 2001, lámina II, 780. A la derecha, ubicación de los pedestales, en verde, en relación con la cimentación y zócalo de sillares, tomado de Tabales *et al.*, 2001, figura 6, 403.

4. EN LOS ÁNGULOS NO Y SO TENEMOS CUATRO PEDESTALES QUE AL ESTAR SEMIOCULTOS HACE IMPOSIBLE SU AUTOPSIA.

4.3 Procedencia de los pedestales

Sobre la procedencia de estas piezas existen varias opiniones. La primera de ellas fue formulada por Blanco Freijeiro (1979,133-135), quien las ponía en relación con el denominado “Foro de las Corporaciones” similar al de Ostia, que se desarrollaría en el área cercana a la futura mezquita aljama, y que constituye una mera hipótesis sin constatación arqueológica (Beltrán *et al.*, 2005, 70) y que ha sido rechazada por González Acuña (2007, 258) con base en dos razones: la ausencia en ellas del permiso del *ordo decurionum* como si ocurre en Ostia, y el uso del término *statio* en alguna de las piezas¹⁷, lo que permite establecer que su colocación original fuese en sedes de *collegia* vinculadas a la actividad portuaria o en una *schola* o *statio* del *corpus oleariorum* (Canto, 2004,152, Beltrán *et al.*, 2005,82, González Acuña, 2008, 97-101, Ordoñez y González, 2009, 80-81, Beltrán, 2011, 55) presuntamente situada entre las calles Francos, Argote de Molina y Placentines.

Otra propuesta coloca los pedestales (Fernández Gómez, 2014, 36) en el ámbito de la zona portuaria existente entre Puerta de Jerez y avenida de Roma en lo que entonces eran instalaciones portuarias (Gamarra y Camiña, 2006, 497) donde fue hallado un mosaico con una inscripción en la que se recoge la donación de un pavimento por *C. Publius Atticus* y *C. Publius Herculanus* (Gamarra y Camiña, 2006, 490). En este sentido, destacan también los *horrea* hallados en la citada avenida de Roma, puestos en relación con el almacenaje de mercancías asociadas al puerto (González Acuña, 2008, 92; Ordóñez Agulla, 2011, 159-184). Del amplio debate sobre el puerto de *Hispalis* se deduce que la actividad portuaria a finales del siglo II parece alejarse de la Puerta de Jerez y se concentra hacia Catedral, Alcázar, calle Cuna y zonas inmediatas (García Vargas, 2012, 909; Fernández Gómez, 2014,

37-38) transformándose el área de Puerta de Jerez en una necrópolis.

¿De dónde proceden las piezas de la Giralda? No lo sabemos, pero seguramente no estarían muy alejadas del solar de la mezquita. Tal vez podrían ponerse en relación con el *corpus oleariorum*, ya citado, cuya *statio* podría situarse entre la Catedral, Palacio Arzobispal, y las calles Francos y Argote de Molina, donde ha aparecido el pedestal dedicado a *Venus Genetrix Augusta* por *Valeria Valentina* que debe ponerse en relación con el hallado en el Alcázar dedicado por su hermana *Valeria Quarta* a Minerva (Tabales y Jiménez, 2001, 375-385, Jiménez y Tabales, 2002, 191-200). Parece que la zona donde se alzaría la mezquita y posteriormente la catedral fue objeto de una gran transformación durante la época imperial como demuestra el trazado hipotético de la muralla romana que la rodea desde el quiebro hacia el oeste en dirección norte, reconocible en el interior del convento de la Encarnación (Corzo, 2022, 21).

5. INTENCIONALIDAD DE LOS SPOLIA

Cual fuera la intención de colocar en la primera línea visible de sillares estas piezas epigráficas romanas, no es tarea fácil de deducir. Especialmente significativa es la opinión de Tabales *et al.* (1998, 114) quien rechaza toda función estructural pues su localización en los ángulos no responde a ninguna aplicación de estabilidad y además están colocadas de forma no caprichosa, sino que responden a un orden lógico preestablecido ocupando solamente las esquinas. En cuanto a su intencionalidad, estima que responde a una “imagen victoriosa del islam sobre lo cristiano-romano”. Examinemos con más detenimiento dicha intención. Ante todo, conviene profundizar en los textos contemporáneos¹⁸ que

¹⁷ En el pedestal de *Herminianus*, afirman Chic *et al.* (2001): “Hemos reconstruido, a partir de las letras conservadas, la expresión [station[is] Romul [i]ae?] sin que seamos capaces de ir más allá. A juzgar por los paralelos epigráficos inmediatos, estaríamos tentados a creer que la siguiente palabra sería *consistentis*, pero el espacio entre las letras conservadas, *I* y *TE*, es excesivo para la escritura de una sola *S*. Tampoco sabríamos decir con seguridad si el caso de [station [?]] es el genitivo”.

¹⁸ *Ibn Ṣāhib al-Ṣalāt al-Bāṣī* (¿Beja?, 1126-1136 y 1197-1198) autor de *Al-Mann bi-l-imāma ‘alā mustaḍ‘afīn bi-an ṣā‘ala-hum Allāh a‘imma wa-ṣā‘ala-hum al-wāritīn* (Don del imamato a los antiguamente humillados, que Dios ha hecho imanes y herederos), ed. de ‘Abd al-Hadī al-Tāzī’ Beirut, Dār al-Garb al-Islāmī, 1987, cronista testigo de acontecimientos como la toma de Carmona (1161) o la de Huete (1172). Desempeñó un importante papel en la corte almohade de Sevilla, cuyo papel legítima (García Novo, Marta, 2018, *Diccionario biográfico español*. RAH.) *Abu al-Hasan Ali ibn Muhammad ibn Abd al-Malik ibn Yahya (Ibn al-Qattan-al-Fasi)*, Fez 1166- Sijilmasa, 1231, uno de los intelectuales más importantes de la dinastía almohade. Fue autor de *Kitab al-nazar fi ahkam al-nazar bi-hassat* un tratado sobre el cuerpo tal como podía ser “mostrado” o “mirado” según la

permitan aproximarnos a la visión que los almohades tenían respecto a los cristianos y viceversa. En este sentido, García González (2012, 7) afirma que mientras en las crónicas de la época de mayor enfrentamiento de los reinos cristianos se observa un cierto interés por el conocimiento del “otro”, y un sentimiento de unidad y autoconciencia frente a lo musulmán; se mantiene la idea mayoritaria de una posible coexistencia, distinguiéndose entre el árabe-musulmán amigo y el bereber-almorávide o almohade, adversario (García González, 2012,5). Por su parte en las musulmanas se aprecia un sentimiento de superioridad respecto a las sociedades cristianas. Estos sentimientos se ven acrecentados con la irrupción de los imperios almorávide¹⁹ y almohade. Tenemos testimonios almorávides de como los mozárabes eran menospreciados, como vemos en el episodio de la destrucción, en 1099, de la iglesia construida cerca de Granada, en 609, por el godo Gudila, en torno a la cual se aglutinaba una importante comunidad cristiana que no era bien vista por los faquíes (Dozy, 1984, 204), represalia, que no tiene comparación con el castigo infringido a los mozárabes, en 1125, tras el fracaso de la expedición de Alfonso el Batallador sobre Granada, en auxilio de aquellos, que trajo consigo la emigración forzosa (Aissaoui, 2015-2016, 92-96) de cientos de miles hacia los reinos cristianos, y el destierro a Salé y Mequinez, en 1126. Expulsiones que se repitieron once años más tarde (Dozy, 1984, 205). Por su parte, los almohades o “unitarios” consideraban a los cristianos o “trinitarios” un enemigo (*‘aduw Allāh*) “infel e hipócrita” contra el que se debía hacer la “guerra santa” (*ḡihād*). En opinión de Albarrán (2014, 79) los cristianos fueron un elemento configurador de la “creación ideológica almohade”. En las acciones contra los reinos cristianos está presente el elemento “purificador” en el que jugaba un papel importante la destrucción de las iglesias de las ciudades conquistadas y su conversión en mezqui-

Ley divina. Este tratado analiza la reevaluación de las prescripciones legales almohades relacionadas con el cuerpo, ya que despierta pasiones en los seres humanos, especialmente en los hombres, pero también en las mujeres. (Chautmont, 2006, 109-123).

¹⁹ Los almorávides o morabitos eran unos soldados místicos-rigoristas oriundos del sur marroquí. Su líder, Yūsuf Ibn Tašufin, hombre de gran valor, piedad y prudencia, cruzó con su ejército a través del Estrecho y con los refuerzos recibidos en Málaga, Granada y Sevilla venció a las fuerzas de Alfonso en la batalla de Zagrajas (23 de octubre de 1086), cerca de Badajoz.

tas como ocurre en Salvatierra²⁰ o la extracción de las campanas como sucede en Huete²¹ eliminando el símbolo de la llamada a la oración de los cristianos. Además de los cristianos y judíos, los adversarios de los almohades eran los andalusíes o musulmanes peninsulares a los que pidieron sometimiento y sumisión al *tawḥīd*²², encontrándose con una fuerte oposición como la del rey Lobo, Ibn Madanis (Eiroa y Gómez, 2019, 16-42), taifa de Murcia, quien llegó a dominar un amplio territorio -emirato mardanasí- con apoyo de mercenarios cristianos y permitiendo el asentamiento de cristianos en su territorio que de este modo aparecen como amigos y compañeros de los rebeldes andalusíes. Rebeldes andalusíes e infieles cristianos son pues el adversario (Albarrán, 2014, 84). Tenemos testimonios de como los cristianos asentados en ciudades andalusíes rebeldes eran expulsados cuando dichas ciudades se sometían al poder almohade²³. Especial importancia tiene la crónica incompleta de *Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt*, que narra los hechos entre 1159-1173 (véase nota 18). En su obra junto a las continuas alabanzas a los almohades, se muestran maldiciones cuando se refiere a los enemigos, ya sean musulmanes o cristianos (Barkai, 1991, 257). El ejército almohade es calificado como “Caballeros heroicos”, “Favoritos de Alá”. Los cristianos son mencionados como mala gente, adoradores de ídolos y cruces (*abādat al-awtān wa-al-ṣulbān*) o idólatras (*muṣīrkūn*). Si bien es cierto que con los almohades se recrudece una mayor agresividad contra los cristianos por temor a que ejerzan como “quinta columna” de los reinos cristianos, es también cierto las cordiales relaciones que mantuvo el papa Gregorio IX, quien en 1223 envió una carta al califa al-Maimūn, por el

²⁰ “Después de irse ellos (de Salvatierra), purificó Dios el castillo de las inmundicias y cambió las campanas por los almuédanos y se tornó la iglesia en mezquita para honrar y agradar a Dios”. Ibn ‘Idārī Al-Marrākuṣī, *Al-Bayān*... t. 1: Los almohades, 268, cit. por Albarrán (2014, 82, nota 17).

²¹ “Quedaron estupefactos, y no permaneció sobre sus muros un infiel. Dejaron de defenderla, encastillándose en la alcazaba [...] Se derribó su iglesia y se cogieron en ella siete campanas, que defendieron los infieles, hasta que fueron muertos junto a sus clérigos”. Ibn Ṣāḥib Al-Ṣalāt, *Al-Mann*..., p. 210, cit. por Albarrán (2014, 82, nota 16).

²² “Unicidad de Allāh, uno y único, sin compañeros, ni pares en su esencia y atributos”. Sobre *Ibn Tumart al-Mahdi* (el esperado) fundador de movimiento almohade, véase Abdenour (2014, 40-43,64) y Aissaoui (2016, 31, nota 43).

²³ Tal fue el caso de la comunidad cristiana de Alcira.

buen trato que daba a los obispos en sus dominios (García Sanjuan, 2015, 201).

En nuestra opinión, el que la mayoría de las piezas romanas sean epigráficas no es circunstancial, sino que, por el contrario, responden a una motivación que a continuación vamos a intentar dilucidar.

En primer lugar, debemos destacar el carácter simbólico de la base cuadrada del alminar, en cuyos ángulos se colocan las piezas romanas sobre las que descansa toda la fábrica. Sabemos que el ojo humano no es neutro, sino que está condicionado y sujeto a un aprendizaje de convenciones culturales que dan sentido a la vida y a las creencias. Pues como afirma Mâle (1986, 12) “toda forma es el vestido de un pensamiento”. La planta cuadrada del alminar con su primera fila de sillares apoyando sus ángulos en pedestales simboliza la tierra, reuniéndose en ella los cuatro elementos: el agua, el fuego, la tierra y el aire. Todo ello abunda en que la colocación de las piezas en las esquinas tiene un carácter simbólico, lo que nos lleva a la “percepción” (Mañana, 2003, 177-183) entendida como la relación entre el espectador y la construcción, cuya organización se ajusta a un orden perceptivo intencional que el constructor mediante una “información” dirige al sujeto que lo percibe visualmente.

En segundo lugar, debemos referirnos a la importancia que puede tener la elección de piezas epigráficas y ello en función de la relevancia que el poder musulmán confiere a la palabra escrita y que, de acuerdo con Ibn Jaldún es uno de los atributos, junto con la espada del poder político (*bayna al-sayf-wa-l-qatm*) y está al servicio de la propaganda oficial (Martínez Enamorado, 2019, 105). Una de las formas de manifestar la palabra es el soporte de la epigrafía, en inscripciones y en monedas (Domech-Belda, 2019, 114-132).

Los árabes preislámicos habían tenido mucho contacto con pueblos epigráficos, como hemos visto con los Ghassanidas, *foederati* de los bizantinos (vid. supra), y de forma especial con el reino yemení de Hiyam que se convierte al judaísmo en el 380 d. C., y que desarrolla una importante epigrafía conmemorativa de la que poseemos un verdadero catálogo de 150 textos en el periodo comprendido entre el 380 y el 560 d. C., algunas de ellas, poco numerosas, con invocaciones religiosas, al principio o al final (Robin, 2021, 167-182, Figuras, 1,3,4,10,11,12). La epigrafía, ya presente en época preislámica²⁴,

será muy pronto asumida por el islam materializando a través de ella la ideología de la formación social islámica (Acien, 1998, 915-968). En la península ibérica la primera inscripción conocida es la de la mezquita aljama de Sevilla, que usa una escritura “curva y redondeada”, presente desde los primeros momentos del islam (Souto, 2012,48) y que hace referencia a la reconstrucción del edificio ordenada por ‘Abdarrahman II (822-852) y ejecutada bajo la supervisión del cadí ‘Umar b. ‘Adabbas, gobernador de la *madina* entre febrero de 829 y marzo de 930, sobre el fuste de una columna y que fue colocada ante el *mihrab*. Será la mezquita de Córdoba donde se produzca una gran cantidad de epígrafes, lo que la convierte en un “depósito de la historia omeya”, con un claro mensaje de legitimación de la dinastía. Para el emir Muhammad I (852-886) y los califas ‘Abdarrahman III (912-61, califa desde 929) y al-Hakam II (961-76) se reservaron epígrafes de carácter “oficial” situados en lugares destacados, que tienen un carácter de “exhibición” (Souto, 2011, 49-51). También aparecen inscripciones “utilitarias” con varios cientos de nombres propios de trabajadores o autores menores con el uso de una letra “vulgar” (Souto, 2011, 52). Las inscripciones de otras mezquitas ciudadanas siguen las pautas de la de Córdoba (Souto, 2011, 54-56). También existen inscripciones de obras públicas o murallas (Souto, 2011, 59-62). La intencionalidad es el prestigio de la dinastía mediante documentos epigráficos estatales que visualizan el poder del califato. Al mismo tiempo la epigrafía se usará para dirigir mensajes dirigidos a los fieles contra las herejías, refutando el credo cristiano, como ocurre en las del siglo X de la mezquita de Córdoba (Calvo, 2010, 180-181).

Los almohades-unitarios- desarrollan un sistema de propaganda basado en la epigrafía (Martínez Nuñez, 2005, 15-52) que busca sobre todo su legitimación de emprender la *jihād* frente a los almorávides, que deriva del ejercicio de la *hisba*, vigilancia y censura de costumbres. Usan contra los almorávides la *takfīr*, acusación de *kāfir*, es decir, de infieles (Martínez Nuñez, 2005, 28), considerados infieles velados y la *jihād* contra ellos es más importante que contra los cristianos (*Rūm*) y contra el resto de los infieles. La epigrafía, con citas coránicas, es usada en lugares monumentales -puertas que actúan como arcos de triunfo²⁵ y acceso al paraíso- y con

578 d. C., fue hallado en el yacimiento rupestre de Bir Hima (Najran, Arabia Saudita) en 2014 (Bednark, 2017,49).

25 El uso del arco o puerta triunfal, de tradición roma-

24 El primer texto epigráfico en árabe, fechable en el

soportes diversos como piedra, madera o cerámica. Se adopta la letra cursiva principalmente, aunque la cúfica no deja de usarse como ocurre en las cartelas hexagonales de las aldabas de la Puerta del Perdón de la mezquita de Sevilla (Martínez Núñez, 2005, 9-14). A diferencia del periodo omeya, donde las citas coránicas quedaban reservadas a las mezquitas, los textos proliferan en múltiples espacios y están relacionados con la *ḡihād*.

Otra cuestión es la excepcionalidad de al-Ándalus, que a diferencia de otras regiones islámicas mantenía una frontera constante con pueblos y reinos cristianos. Ello hacía que cada uno supiera del otro. Cristianos conocían el árabe, y los musulmanes el romance e incluso el latín. Comerciabán, guerreaban, convivían, lo que suponía tener que hablar en las distintas lenguas. Lo que no sucedía en otras regiones como Ifriqiya- donde se produjo una pérdida de información y sobre todo lingüística en relación con la etapa preislámica. Así, cuando el califa fatimí *al-Mansūr* (946-953 d. C.) lanzó una campaña de guerra contra un oponente bereber (946-948 d.C.), visitó y estudió algunos lugares históricos a lo largo de Ifriqiya. Nadie en el séquito del califa fue capaz de descifrar las inscripciones latinas. Así que a los lugareños que sabían latín se les pidió ayuda, pero solo lo lograron en parte (Altekamp, 2017, 46).

A principios del siglo XIV, el viajero *at-Tijānī* describe el arco de Marco Aurelio y Lucio Vero en Trípoli (*Tarābulus* = *Oea*) en el que “varias líneas en caracteres latinos” eran visibles. Un habitante de Trípoli le explicó que su padre había buscado un cristiano para decodificar la inscripción y solo después de grandes esfuerzos logró recibir una traducción, que es citada por *at-Tijānī*, pero ofrece una versión abreviada y más bien libre del texto original (*at-Tijānī* 1853, 154, cit. Altekamps, 2017, 47).

Pasaron muchos siglos durante los cuales, para los habitantes del norte de África, las escrituras latinas significaban objetos “especiales” con signos conspicuos, pero indescifrables. Llamaban la atención, pero no por su contenido, y muchas inscrip-

ciones con invocaciones de dioses paganos o con símbolos explícitamente cristianos fueron visiblemente reutilizadas - incluso en mezquitas en las que el contenido no jugó ningún papel.

Esta percepción es radicalmente diferente en Al-Ándalus, que mantuvo una importante población cristiana mozárabe²⁶, arabizada, dentro de sus fronteras, y una vecindad con reinos cristianos. El resultado es la existencia de bilingüismo. Tenemos testimonios de epigrafía cristiana mozárabe y latina en al-Ándalus (Barceló, 2019, 115-138). Las lápidas de contenido funerario en texto latino se fechan entre los siglos IX al XII, de donde se deduce que las comunidades cristianas siguieron usando “los usos de la precedente época visigoda” (Barceló, 2019, 117). Junto a estas inscripciones latinas tenemos la de los cristianos mozárabes, que están escritas en árabe (Barceló, 2019, 126-129), síntoma de la profunda arabización de la sociedad cristiana andalusí. Pero lo más destacable es la existencia de epigrafía funeraria bilingüe estudiada por Barceló (2019, 122-126) en las que se usa una lengua árabe culta acompañada de texto en latín, y que correspondería a personas pertenecientes a grupos de prestigio (Barceló, 2019, 129). Un testimonio de bilingüismo se encuentra en la comunidad mozárabe de Toledo (Aissauoi, 2015-2016, 98-99) formada por cristianos fuertemente arabizados e impregnados de cultura árabe. Esto se puede apreciar en documentos escritos donde, en pleno siglo XIII, se rubrican en árabe documentos ya redactados en latín (Salazar, 1998, 26-27).

La epigrafía, pues, constituye un aspecto sumamente importante en la ideología del islam y en el movimiento almohade, así como en el proceso de legitimación del califato a través de textos epigráficos. Una propaganda dirigida especialmente contra los almorávides, cuyas inscripciones fueron objeto de *damnatio memoriae* en Fez, Marrakech o Tremecén. Con los almohades hay una mayor presencia

26 El término mozárabe no aparece en las fuentes árabes donde se designa a los cristianos como *mu 'ahid* (el que pacta) o *nasrāni*, derivado de Nazaret (al-Nasāra), eran los nazarenos residentes en el ámbito territorial islámico. Se designaba a los cristianos por diferentes apelaciones tal; *romano*, *bizantino*, *ajam*, *ḡimmi* o gente del pacto o del libro, a los cristianos y judíos se les aplicaba otras denominaciones pero que no eran de uso frecuente tal, *ifranḡi*, (franco, para designar a los cristianos europeos en general). *Muxrik*, politeísta, o *aduw* enemigo, son apelaciones aplicadas en algunas situaciones, no eran de uso cotidiano en la sociedad andalusí, que tienen connotación de guerra de *ḡihād* (Aissauoi, 2015-2016, 50).

no-sasánida, ha sido estudiado por Sastre (2004, 119-120), documentándose su empleo en la monumentalización de accesos principales de plazas o de edificios palaciegos, éstos últimos de claro origen sasánida, como en el palacio de Uhaydir (Iraq), del siglo VIII, con un esquema que recuerda el arco triunfal romano. También se encuentran, entre otros, en los accesos monumentales del norte de África, como en la mezquita de Al-Qayrawān o en la puerta de entrada a su medina.

de soportes epigráficos en cursiva de contenido exclusivamente religioso en puertas a modo de arcos triunfales, como ocurre en Rabat (*Bāb al-Ruwāḥ*, *Qaṣaba* de los Udaya) o en Marrakesch (*Bab Agnaw*) o en la Puerta del Perdón de Sevilla. Esta epigrafía con versículos del Corán materializa la ideología de la función social del islam, de la justicia del soberano, en una cuidada propaganda dirigida a los fieles “unitarios” y también a los opositores (almorávides) con una referencia a la *yihad* como un deber y un toque de atención a la gente del “libro”.

Esta importancia del uso de la epigrafía como manifestación del poder, pudo suponer que considerasen, en justa reciprocidad, a las inscripciones latinas como la manifestación del poder de los cristianos “trinitarios” e infieles.

Por ello, en su afán rigorista de “purificación” del sentimiento islámico en al-Ándalus (Cómez, 2012, 80) eligen cuidadosamente una serie de pedestales con grafía latina, hallados, posiblemente en el entorno de la nueva mezquita, y los colocan meticulosamente en las esquinas de la base del nuevo alminar -visibles a todos- con la intención de demostrar que la fe islámica renovada, de los almohades “unitarios” se superpone a la cristiana y a la vez es una llamada de atención a todos los que no compartan sus creencias. En definitiva, una manifestación de la soberanía de su poder (*Al-Dawla*), ante los suyos y ante los otros. Debe tenerse en cuenta, como afirma Mayer (2009, 18), la importancia de los restos epigráficos por su contenido textual que comporta una transmisión literaria fiable respecto a otros elementos arqueológicos.

La operación de los *spolia* parte de asociar los pedestales romanos al cristianismo y a los reinos cristianos peninsulares, materializándose en una reutilización con criterios de oposición religiosa, mediante el gesto de la selección de las piezas y de su articulación simbólica, concentrando en un solo acto la manifestación del poder almohade y el menosprecio de las creencias cristianas. En este caso los pedestales formarían parte de un *trofeo*, aunque no supongan haber sido fruto de una acción bélica o de un botín²⁷, que es lo que caracteriza el trofeo (Mayer, 2009, 20), como sí lo son el traslado de campanas cristianas como ocurrió en Huete y con las dos estudiadas por Gómez Moreno (1951, 432, f.2, Barceló,

2019, 121) fechadas en el siglo XIII, y reutilizadas como lámparas en la mezquita al-Qarawīyīn de Fez.

Existe también la posibilidad, apuntada por Cómez de que los *spolia* romanos de la base de la Giralda, respondan a la intención de sustentar el nuevo imperio sobre raíces más antiguas: “con la clara voluntad de evidenciar que su imperio se asentaba sobre la ciencia y el saber antiguo” (Cómez, 2012, 80) adquiriendo así la *auctoritas* del pasado Imperio romano, como ocurrió en la primera fase omeya (vid. supra). De este modo, las inscripciones situadas en los cuatro ángulos simbólicos de la base en el primer tramo de sillares acentuarían un claro objetivo de percepción visual, con el fin de comunicar al espectador que los restos romanos representan la base sobre la que se asienta el nuevo imperio. Una continuidad o legitimidad desde Roma (*Rūm*) pasando por el periodo califal y culminando con la nueva autoridad de Al Ándalus, a la vez que supone también un triunfo de la fe islámica. Intención, que desprende una mezcla de victoria, triunfo, violencia y sucesión legítima. Por un lado, se manifiesta la superioridad del nuevo sistema político sobre el anterior a la vez que se legitima sin solución de continuidad con el pasado.

6. CONCLUSIONES

Los pedestales honoríficos insertos en la base de la Giralda constituyen una serie de soportes epigráficos que con su reutilización han visto alterado su ambiente original (Beltrán, 2011, 42) reinsertándose en un nuevo contexto constructivo que siguiendo la clasificación realizada por Di Stefano (1987, 89-73), deberíamos, en principio, considerar una reutilización *-extra situm-* ornamental, que sin embargo trasciende de la intención decorativa y se reviste de un carácter simbólico.

La reutilización, parece responder a un concepto de triunfalismo religioso sobre lo reinos cristianos distinta del acarreo de materiales califales desde al-Ándalus a Marrakesch, que expresaba un deseo de reafirmar la continuidad del califato omeya en el imperio almohade, a través del mensaje visual que confería una legitimidad o continuidad de las nuevas dinastías reinantes, respecto a la etapa califal cordobesa.

Los pedestales romanos se asocian con el cristianismo y los reinos cristianos peninsulares. Los almohades las emplearon como un poderoso símbolo de oposición religiosa, mediante un proceso cuida-

²⁷ Un claro ejemplo de botín con el traslado de piezas será el realizado por los venecianos en 1204 sobre Constantinopla.

doso de selección y rearticulación simbólica. Este acto de reutilización cumplía un doble objetivo: por un lado, manifestaba el poder y la autoridad del imperio almohade, y por otro, expresaba un claro menosprecio hacia las creencias cristianas. De esta manera, en un solo gesto, los almohades lograban afirmar su dominio político y religioso, al tiempo que desafiaban la tradición cristiana asociada a estos elementos arquitectónicos

Otra posible hipótesis es que los *spolia* romanos en la base de la Giralda reflejen una intención deliberada de cimentar el nuevo imperio sobre raíces más antiguas. Esta práctica no solo buscaba aprovechar materiales disponibles, con una utilidad ornamental, sino que también tenía un profundo significado simbólico. Al incorporar estos elementos, los constructores almohades manifestaban “la clara voluntad de evidenciar que su imperio se asentaba sobre la ciencia y el saber antiguo” (Cómez, 2012, 80), apropiándose así de la *auctoritas* del pasado Imperio romano. La ubicación estratégica de las inscripciones en los cuatro ángulos de la base, en el primer tramo de sillares, acentúa este propósito. Su disposición busca captar la atención visual del espectador, transmitiendo un mensaje claro: los vestigios romanos constituyen el fundamento sobre el que se erige el nuevo imperio. Esta práctica simboliza una continuidad histórica y una legitimación del poder, trazando una línea desde Roma (*Rūm*) hasta la nueva autoridad de al-Ándalus, pasando por el periodo califal. Simultáneamente, representa un triunfo de la fe islámica, al recontextualizar elementos de una civilización anterior dentro de una nueva estructura de poder y creencia.

7. BIBLIOGRAFÍA

- Abellán Pérez, J. (2005), *El Cádiz islámico a través de sus textos*. Cádiz, Universidad de Cádiz.
- Abdenour, O. (2014), *La dinastía almohade en al-Andalus 1147-1212. Esplendor y decadencia de un Imperio*. Tesis magister en la civilización española. Universidad de Argel 2. Argel.
- Abū Ḥāmid el Granadino y su relación de viaje por tierras eurasiáticas, (texto árabe, traducción e interpretación, Dubler, César E. (1953). Madrid, Editorial Maestre.
- Abumalham, M. (2004), “La concepción del espacio sagrado en el islam: Semejanzas y reminiscencias”, *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, Anejos X, 9-21.
- Abril Navarro, C. (2022), *Murallas tardoantiguas. Cambios en la configuración de las ciudades de Hispania entre los siglos IV y V d.C.*, TFM, Universidad de Cantabria.
- Acién Almansa, M. (1998), “Sobre el papel de la ideología en la caracterización de las formaciones sociales. La formación social islámica”, *Hispania. Revista Española de Historia*, 58, 3, 915-968.
- Acien, M. y Vallejo, A. (1998), “Urbanismo y Estado islámico: de Córdoba a Qurtuba”, *Genèse de la ville islamique en al-Andalus et au Magreb occidental*, Madrid, 107-136.
- Aissaoui, S. (2016), *Los dimmies en al-Andalus desde 1031 hasta 1232 (mozárabes y judíos)*. Tesis doctoral Université d'Oran.
- Albarrán Iruela, J. (2014), “De la conversión y expulsión al mercenariado: la ideología en torno a los cristianos en las crónicas almohades”, *La península ibérica en los tiempos de las Navas de Tolosa* (Carlos Estepa y María Antonia Carmona, coords.), Monografías de la Sociedad Española de Estudios Medievales 5, Madrid, 79-91.
- Ali, M. y Magdi, S. (2017), “The influence of *Spolia* on Islamic Architecture”, *International Conference on Islamic Heritage Architecture 2016*, 334-343. www.witpress.com, POI. 102495/HA-V1-N3-334-343.
- Almagro Gorbea, M. (2008), “La puerta califal del castillo de Gormaz”, *Arqueología de la Arquitectura*, 5, 55-77.
- Almela Legorburu, I. (2020), “La mezquita de al-Manṣūr en la Qaṣba de Marrakech. Aproximación a su configuración almohade”, *Arqueología de la Arquitectura*, 17: e096. <https://doi.org/10.3989/arq.arqt.2020.005>
- Altekamp, S. (2017), “Reuse and Redistribution of Latin Inscriptions on Stone in Post-Roman North-Africa” en *Perspektiven der Spolienforschung Zentren und Konjunkturen der Spolierung* (Stefan Altekamp, Carmen Marks-Jacobs, Peter Seiler. eds.), Berlin Studies of the Ancient World 40, 43-65.
- Al-Tijani Muhammad Ibn Ahmad (1853), “Voyage du Scheikh et-Tidjani dans la Régence de Tunis pendant les années, et de l'Hégire (1306-1309): Part 2: Translated by Alphonse Rousseau”, *Journal Asiatique I (5. Serie)*, 101-168, 354-425.
- ÁlvarezMartí-Aguilar, M. (2025), “Juba II y el ‘ido-lo’ de Cádiz: un posible monumento funerario

- real húmeda en el confín occidental del Imperio romano”, *Spal*, 34.1, 231-260. <https://dx.doi.org/10.12795/spal.2025.i34.09>
- Arce, I. (2008), “De Roma al Islam. Tecnología y tipología arquitectónica en transición” *Informes y trabajos*, 1. Ministerio de Cultura, 99-108.
- (2009), “De Roma al islam. Tecnología y tipología arquitectónica en transición. Campaña de 2008”, *Informes y trabajos*, 3. Ministerio de Cultura y Deporte, 151-160.
- (2011), “De Roma al islam. Tecnología, tipología arquitectónica en transición. Campaña de 2019”, *Informes y trabajos*, 5. Ministerio de Cultura, 188-211.
- (2015), “De Roma al islam. Memoria Científica de la Campaña de 2013-2014”, *Informes y trabajos*, 12, 435-458.
- (2020), “De Roma al islam. Memoria científica de la Campaña 2017-2018”, *Informes y trabajos*, 19, Ministerio de Cultura y Deporte, 66-79.
- Arce Martínez, J. (2004), “Ceremonial visigodo-ceremonial “bizantino”: un tópico historiográfico”, *Bizancio y la Península ibérica. De la antigüedad tardía a la Edad Moderna* (Inmaculada Pérez Martín, coor.). CSIC, 101-116.
- Azuar Ruiz, R. (2005), “Las técnicas constructivas en la formación de al-Ándalus”, *Arqueología de la Arquitectura*, 4, 149-160.
- Bango Torviso, I. (2012), “711/842. Siglo y medio de la cultura material de la España cristiana desde la invasión. Musulmanes y cristianos determinantes de una mistificación “histórico cultural” que no cesa”, *Anales de Historia del Arte*, 22, II, 57-90.
- Barceló, C. (2019), “Epigrafía cristiana de al-Ándalus: mozárabe y latina”, *Arqueología y Territorio Medieval*, 26, 115-138.
- Barkai, R. (1991), *Cristianos y musulmanes en la España medieval. El enemigo en el espejo*, Madrid, Rialp.
- Bednarik, R. G. (2017), «Scientific investigations into Saudi Arabian rock art: a review». *Mediterranean Archaeology and Archaeometry*, 17.
- Beltrán Fortes, J. (1990), “La colección arqueológica de época romana aparecida en Madinat Al-Zahra (Córdoba)”, en *Cuadernos de Medina Azahara*, Vol.2 1988-1990, 109-125.
- (2011), “Los procesos de amortización de los soportes epigráficos en la antigüedad y en la época moderna”, *El monumento epigráfico en contextos secundarios. Procesos de reutilización, interpretación y falsificación* (Joan Carbonell Manils, Helena Gimeno Pascual y José Luis Moralejo Álvarez, eds.), Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona, 39-64.
- Beltrán Fortes, J., González Acuña, D. y Ordoñez Agulla, S. (2005), “Acerca del urbanismo de Hispalis. Estado de la cuestión y perspectivas”, *Mainake*, 27, 61-88.
- Beltrán Fortes, J., García García, M.A., Rodríguez Oliva, P. (2007), *Los sarcófagos romanos en Andalucía. Corpus Signorum Imperii Romani - Corpus de Esculturas del Imperio Romano*. vol. I, fasc. 3. Murcia.
- Bernal Casasola, D. (2009), “El faro romano de Gades y el papel de los Thynnoscopia en el Fretum Gaditanum”, *Actas de Simposio sobre los faros romanos y la navegación occidental en la Antigüedad*, (Felipe Arias et al., eds.) *BRIGANTIUM* vol. 20, 86-107.
- Blanco Freijeiro, A. (1979), *La ciudad antigua. De la prehistoria a los visigodos*, Historia de Sevilla I, Sevilla, Universidad de Sevilla.
- Bloom, Jonathan (1992), “Almimbar de la Mezquita Kutubiyya, Marraquech” *Al Ándalus. Las artes islámicas en España*, Catálogo, 115, 362-367.
- Caballero Zoreda, L., Sánchez Santos, J.C. (1990), “Reutilizaciones de material romano en edificios de culto cristiano”, *Antigüedad y Cristianismo*, VII, 431-485.
- Calvo Capilla, S. (2010), “Justicia, misericordia y cristianismo: una relectura de las inscripciones coránica de la mezquita de Córdoba”, *Al-Qantara XXXI*, 1., 149-187.
- (2012), “Madinat al-Zahra’ y la observación del tiempo: el renacer de la Antigüedad Clásica en la Córdoba del siglo X”, *Anales de Historia de Arte Vol.22, Núm. Especial*, 131-160.
- (2014), “The Reuse of Classical Antiquity in the Palace of Madinat al-Zahra and Its Role in the Construction of Caliphal Legitimacy”, *Muqarnas*, 1-34.
- Canto de Gregorio, A. (2004), “Venus Genetrix Augusta y los dioses de Hispalis en la donación, familiar de un diffusor olearius hacia 146 d.C.”, *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología CuPaUAM*, 30, 141-152.
- Campos Carrasco, J. y González Fernández, J. (1987), “Los foros de Hispalis Colonia Romu-

- la", *Archivo Español de Arqueología*, Vol. LX, n° 155-154, 123-158.
- Cameron, A. (1998), *El mundo mediterráneo en la Antigüedad tardía. 395-600*. Crítica, Barcelona.
- Cardoso, E. y Albarrán, J. (2021), "De puertas, banderas y súplicas a Dios: Ceremonial y guerra santa en el Al-Andalus (s.x)", *Intus-Legere Historia*, 15 n°2, 216-256.
- Charles-Picard, G. (1968), "Un témoignage sur le commerce des objets d'art dans l'empire romain. La statue de bronze de l'Apollon de Mactar, offerte par S. Julius Possessor" *Etudes de sculpture antiques offertes à Jean Charbonneaux II*, *Revue Archeologique*, 1968/2, 297-314.
- Chautmont, E. (2006), "La notion de 'awra selon Abû l-Hasan 'Alî b. Muhammad b. al-Qattân al-Fâsî (m. 628 /1231)" *Revue des mondes musulmans de la Méditerranée*, 109-123. <https://doi.org/10.4000/remmm.4052>.
- Chic García, G., García Vargas, E., Romo Salas, A. S. y Tabales Rodríguez, M. A. (2001), "Una nueva inscripción annoraria de Sevilla: M. IVLIVS HERMESIANVS, DIFFVSOR OLEI ANNONAM VRBIS", *Habis*, 32, 353-374.
- Ciranna, S. (2017), "Pulcherrima Spolia in the Architecture and Urban Space at Tripoli", *Perspektiven der Spolienforschung 2: Zentren und Konjunkturen der Spolierung* (Stefan Altekamp, Carmen Marcks-Jacobs, Peter Seiler, eds.), Berlin, Studies of the Ancient World, vol. 40, 67-93.
- Cobos, L., Muñoz, A. y Perdigonés, Lorenzo (1997), "Intervención arqueológica en el solar del antiguo Teatro Andalucía de Cádiz: la factoría de salazones y la representación gráfica del faro de Gades", *Boletín del Museo de Cádiz*, 7 (1995-1996), 115-132.
- Cómez Ramos, R. (1995), "Capiteles hispanomusulmanes de los siglos XII y XIII en Sevilla", *El último siglo de la Sevilla islámica 1147-1248* (Magdalena Valor Piechotta, ed.), Sevilla, Universidad de Sevilla, 307-319.
- (2012), "Reutilización de materiales antiguos en la arquitectura mudéjar sevillana", *História da Construção – Os Materiais* (Arnaldo Sousa y Maria do Carmo Ribeiro, coord.), Braga, 77-88.
- Concina, E. (2003), *La città bizantina*. Bari.
- Conforto, M.L. (2000), "L'Arco dedicato a Costantino: la sovrapposizione di due monumenti", *Adriano, architettura e progetto*, Milano, Electa, 107-113.
- Corzo Sánchez, R. (2022), "Las murallas de Hispalis. Una revisión" *Hum-171. Centro de Investigación de la Historia de la Arquitectura y el Patrimonio Artístico Andaluz. Nuevas investigaciones 2022* (Isidoro Fernando Cruz, coord.), Sevilla, 13-28.
- Cressier, P., Fiero, M., Medina, L. (2005), *Los almohades problemas y perspectivas* Vol.1.
- Creswell, K.A. (1958 [1979]), *Compendio de arquitectura paleoislámica*, trad. Alfonso Jiménez Martín. Sevilla, Universidad de Sevilla.
- Denys Pinge, R. (1978), *Sixth-Century Fortifications in Byzantine Africa an archeological and history study*, Oxford.
- Di Stefano Manzella, I. (1987), *Mestiere di epigrafista. Guida alla schedatura del materiale epigrafico lapideo*. Roma. Quasar.
- Domenech-Belda, C. (2019), "Moneda y poder en tiempos de Ibn Mardanis", *Rey Lobo. El legado de Ibn Mardanis (1149-1172)* (Jorge Eiroa y Mariángeles Gómez, coords.), Región de Murcia, Murcia, 114-132.
- Dozy, R. P. (1984), *Historia de los musulmanes de España*. Tomo IV. Turner. Madrid.
- Eiroa Rodríguez, J. y Gómez Ródenas, M. Á. (2019), "El emirato de Ibn Mardanis: una breve síntesis interpretativa" *Rey Lobo. El legado de Ibn Mardanis (1149-1172)* (Jorge Eiroa y María Ángeles Gómez, coords.). Región de Murcia, Murcia, 16-42.
- El-Saghir, M., J.C. Glovin, M., Redde, M. (1986), *Le camp romain de Louqsor* (MIFAO 83), Le Caire.
- Elices Ocón, J. (2019), "El discurso de los califas sobre la antigüedad de Al-Andalus", *Revista Historias del Orbis Terrarum*, 22, 99-130.
- (2020a), "La reutilización de antigüedades en al-Andalus: ¿recurso o discurso?", *Archivo Español de Arqueología*, 94, e06 <https://doi.org/10.3989/aespa.094.021.06>.
- (2020b), "La escultura clásica en Madinat Al-Zahra' *exemplum et spolia* en contexto islámico", *Heródoto v.5*, n°2, 99-132.
- (2024), "Antique Sculpture at Madīnat al-Zahrā': Transcultural Collecting and the Assertion of Caliphal Power", *Al-Qanṭara* XLV 1, 797-808. <https://doi.org/10.3989/alqantara.2024>.
- Enlart, C. (1925), *Les monuments des croisés dans le Royaume de Jérusalem*. Architecture

- religieuse et civile*, París, Librairie Orientaliste Paul Gauthner.
- Esch, A. (2001), "L'uso dell'antico nell'ideologia papale, imperial e comunale", *Roma antica nel Medioevo: mito, rappresentazioni, sopravvivenza nella respublica christiana dei secoli IX-XIII*, Milano, Vita e Pensiero, 3-25.
- Evelyn White, H. (1933), *The Monasteries of the Wâdi 'n Natrûn, Part.3 The Architecture and Archaeology*, New York, Metropolitan Museum of Art Publications.
- Feijoo Martínez, S. y Alba Calzado, M. (2005), "El sentido de la Alcazaba emiral de Mérida: su aljibe, mezquita y torre de señales", *Mérida excavaciones arqueológicas*, 8, 565-586.
- Fernández Gómez, F. (2014), "Reflexiones en torno a la "Sevilla Arqueológica", *Temas de estética y arte*, 28, 99-113.
- Flood, F. B. (2001a), *The Great Mosque of Damascus: Studies on the Makings of an Umayyad Visual Culture*, Leiden, Brill.
- (2001b), "The medieval Trophy as an Aert Historical Trope: Coptic and Bizantine "Altars" *Muqarnas: An Annual on the visual culture of the Islamic World*, XVIII, 41-72.
- (2006), "Image against Nature: spolia as Apotropai in Byzantium and the dar al-Islam" *The Medieval History Journal*, 9 1, 143-166.
- Fournet, J. L. (2018), "Changements religieux et patrimoine culturel: le sort des temples égyptiens durant l'Antiquité tardive", *Civilisations en Transition (IV), Patrimoine partagé et patrimoine identitaire*, Actes colloque Scientifique International (Jean Luc Fournet, Jean-Michel Mouton, Jacques Paviot, eds.), 23-24 octobre 2017, Byblos, 45-81.
- Frochoso Sánchez, R. (2015), "El símbolo de la estrella en las primeras acuñaciones andalusíes", *Historiografía y representación. III Estudios sobre las fuentes de la conquista islámica* (Luis García Moreno, Esther Sánchez Medina y Lidia Fernández Fonfría, coords.), 215-231.
- Gamarra Salas, F. E. y Camiña Otero, N. (2006), "Excavación arqueológica de urgencia en avenida de Roma y calle General Sanjurjo de Sevilla", *Anuario Andaluz de Arqueología 2003*, 488-502.
- García Blanco, J. (1982), *Juliano. Discursos VI-XII*, Ed. Gredos, Biblioteca Clásica, 45, Madrid.
- García García, M.A. (2004), "La reutilización y destrucción de los sarcófagos romanos de Baetica durante la Edad Media", *Romula*, 3, 239-256.
- García González, J. (2012), "Identidades y actitudes en el contacto entre el árabe y el español medieval y su reflejo en algunos cambios semánticos", *e-Spania, revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales et modernes*, 1-25.
- García Sanjuan, A. (2015), *Coexistencia y conflictos, Minorías religiosas en la península ibérica durante la Edad Media*, Ed. EUG, Granada.
- García Vargas, E. (2012), "La Sevilla tardoantigua. Diez años después", *Hispaniae urbes. Investigaciones arqueológicas en ciudades históricas* (J. Beltrán y O. Rodríguez, eds.), Universidad de Sevilla, 881-926.
- Gemma García, M., Macías, J.M. y Moro, A. (2017), "La iglesia funeraria de época visigoda de Sant Miquel de Terrassa. Análisis arquitectónico" *Modelos constructivos y urbanísticos de la arquitectura de Hispania* (L. Roldán, J. M. Macías Solé, A. Pizzo y O. Rodríguez, eds.), Tarragona, Institut Català d'Archeologia Clàssica, 183-198.
- Gómez de Caso, J. (2015), "La cultura islámica medieval ante los restos del mundo antiguo", *Historiografía y representaciones. III Estudios sobre las fuentes de la Conquista islámica* (L. García Moreno; E. Sánchez Medina y L. Fernández Fonfría, eds.), Real Academia de la Historia, Madrid, 233-285.
- Gómez Moreno, M. (1951), *El arte español hasta los Almohades. Arte Mozárabe*. ARS HISPANIAE, III, Madrid, Plus-Ultra.
- Gonnella, J. (2010), "Columns and hieroglyphs: magic spolia in medieval Islamic architecture of Northern Syria" *Muqarnas: An Annual on the visual culture of the Islamic World*, 27, 103-120.
- González Acuña, D. (2007), *Forma Urbis Hispalensis. El urbanismo de la ciudad romana de Hispalis a través de los testimonios arqueológicos*. Tesis doctoral, Sevilla, Universidad de Sevilla.
- (2008), "Hispalis, puerto romano de la Bética. Aproximación urbanística", *International Congress of Classical Archaeology meetings between cultures in the ancient Mediterranean. Bolletino di Archeologia on line. Ministero per i beni e le attività culturali*, Volume speciale, Roma, 83-111.
- (2011), *Forma Urbis Hispalensis. El urbanismo de la ciudad romana de Hispalis a través de*

- los testimonios arqueológicos*, Universidad de Sevilla-Fundación Focus-Abengoa, Secretariado de Publicaciones.
- González Fernández, J. (1991), *Corpus de inscripciones latinas de Andalucía (CILA)*, Volumen II Sevilla. Tomo I, La Vega (Hispalis), Sevilla, Junta de Andalucía.
- Greenhalgh, M. (2011), "Spolia: A definition of ruins" *Reuse Value. Spolia and appropriation in Art and Architecture from Constantine to Sherrie Levine* (Richard Brilliant, ed.), New York, Ashgate Book, 75-96.
- Gurt Esparragera, J. M. (2000-2001), "Transformaciones en el tejido de las ciudades hispanas durante la antigüedad tardía: dinámicas urbanas", *Zephyrus*, 53-54, 443-471.
- Huidobro Serna, L. (1940), "Informe sobre pérdidas y daños sufridos por el tesoro artístico de la provincia de Burgos desde el advenimiento de la República, y principalmente durante los años de 1936 y 1937 en que parte de su territorio del Norte fue ocupado por los rojos y separatistas vascos (sic)", *Boletín de la Comisión Provincial de Monumentos Históricos Artísticos de Burgos*, Año 19, n° 70, 352-355.
- Ibn Jaldūn, [1397] *Muqaddima*, ed. trad. Franz Rosenthal (1958), https://asadullahali.wordpress.com/wp-content/uploads/2012/10/ibn_khaldun-al_muqaddimah.pdf, (consulta 28 de mayo de 2025).
- Jiménez Martín, A. (2007), "Notas sobre la mequita mayor de la Sevilla almohade", *Artigrama*, 22, 131-153.
- Jiménez Sancho, A. y Tabales Rodríguez, M.A. (2002), "El epígrafe romano", *La primitiva puerta del Alcázar de Sevilla. Memoria arqueológica* (M. A. Tabales, ed.), Madrid, Ministerio de Medio Ambiente, 191-200.
- Juez Juarros, F. (1999), *Símbolos de poder en la arquitectura de al-Ándalus*. Tomo I, Madrid, Universidad Complutense de Madrid.
- Jullien, M. (1902), "Le culte chrétien dans les temples de l'antique Égypte", *Études*, 92, 237-254.
- Kinney, D. (2006), "The concept of spolia", *A Companion to Medieval Art: Romanesque and Gothic in Northern Europe* (R. Conrand, ed.), Malden (MA), Blackwell Publishing, 233-252.
- Lapiedra, E. (1991), *Cómo los musulmanes llamaban a los cristianos hispánicos*. Tesis Doctoral UAM.
- Lassus, J. (1947), *Sanctuaires chrétiens de Syrie, essai sur la genèse, la forme et l'usage liturgique des édifices du culte chrétien en Syrie, du IIIe siècle à la conquête musulmane*, Institut français d'archéologie de Beyrouth, Bibliothèque archéologique et historique, t. XLI, Paris, P.Geuthner.
- López Núñez, R. (2024), "La inscripción hispalense del *Eques Sex. Iulius Sexti Filio Quirina Possessor* (CIL II 1180)", *Boletín del Archivo Epigráfico*, 11, 63-74.
- Macaulay-Lewis, E. (2019), "The great mosque of Damascus", *Smarthistory*, may.15, 2019, accessed november 3, 2019, <http://smarthistory.org/mosque-damascus/>.
- Mâle, E. (1986), *El gótico. La iconografía de la Edad Media*, Encuentro, Madrid.
- Mango, C. (2014), *La civiltà bizantina*, Laterza, Bari.
- Mañana-Borrazás, P. (2003), "Arquitectura como percepción", *Arqueología de la Arquitectura*, 2, 177-183.
- Márquez Moreno, C. (2003), "Los restos romanos de la calle Mármoles en Sevilla", *Romula*, 2, 127-148.
- Martínez Enamorado, V. (2019), "Poder y epigrafía mardanisies", *Rey Lobo. El legado de Ibn Mardanis (1149-1172)* (Jorge Eiroa y Mariángeles Gómez, coords.). Región de Murcia, Librecom, Murcia, 102-114.
- Martínez Núñez, M. A. (2005), "Ideología y epigrafía almohade", *Estudios árabes e islámicos: Monografías 11, vol. I*, 1-52.
- Mayer i Oliver, M. (2009), "*Musaea epigraphica*: una breve consideración histórica", *Sylloge Epigraphica Barcinonensis* (SEBarc) VIII, 15-44.
- Marfil Ruiz, P. (2000), "Córdoba de Teodosio a AbdAl-Rahmán III", *Anejos AEA*, XXIII, 117-141.
- Mateos Cruz, P. (1995), "Identificación del Xenodochium fundado por Mazona en Mérida", *Actas IV Reunio d'Archeologia Cristiana Hispanica*, Lisboa 28-30 setmbro, 1-2 outubro de 1992, 309-316.
- Mateos Cruz, P. y Alba Calzado, M. (2000), "De *Emerita Augusta* a Marida", *Anejos AEA*, XXIII, 143-168.
- Melucco, A. (2000), "L'Arco di Adriano e il riuso di Costantino", *Adriano, architettura e progetto*, Milano, Electa, 113-130.

- Meouak, M. (2000-2001), "Las instituciones políticas del islam temprano. Notas sobre la Siyada, Sultan y Dawla", *AM*, 8-9, 37-48.
- Monneret de Villard, U. (1953), "The temple of the imperial cult at Luxor", *Archaeologia*, 95, 85-105.
- Mora Vicente, G. (2002), "El cimacio omeya", *La primitiva puerta del Alcázar de Sevilla. Memoria arqueológica* (M. A. Tabales Rodríguez, ed.), Ministerio de Medio Ambiente, Parques nacionales, Madrid, 173-190.
- Nagel, A. y Wood, Ch. (2017), *Renacimiento anacronista*, Madrid, Akal.
- Ordoñez Agulla, S. y González Acuña, D. (2009), "Colonia Romula Hispalis: Nuevas perspectivas a partir de los recientes hallazgos arqueológicos" *Andalucía romana y visigoda*, Roma: L'Erma di Brestchneider, 65-98.
- (2011), "Horreas y almacenes en Hispalis: evidencias arqueológicas y evolución de la actividad portuaria" *Horrea d'Hispaniae et de la Méditerranée romaine*, Madrid, Casa de Velázquez, 159-184.
- Peña Jurado, A. (2010), *Estudio de la decoración arquitectónica romana y análisis del reaprovechamiento de material en la Mezquita Aljama de Córdoba*, Córdoba, Universidad de Córdoba.
- Pijoan, J. (1960), *Summa artis. Historia General del Arte, Vol. XII Arte islámico*, Madrid, Espasa Calpe.
- Portillo Gómez, A. y García, C. (2025), "Spolia de época romana en Madinat Al-Zhara", *Actas Congreso Exornata Domus*, Ángel Ventura, Carlos Márquez y Sebastián Vargas (eds.), Universidad de Córdoba, 413-440.
- Procopius Caesariensis (2005), *De Aedificiis* (trad. Miguel Periago Lorente), Estudios Orientales nº 7, Universidad de Murcia, Murcia.
- Puig, F. y Rodá, I. (2007), *Las murallas de Barcino*, Muhba textures, 1, Barcelona.
- Ramírez Del Río, J. (2015), "Visigodos y árabes: encuentros anteriores al 711", *Historiografía y representación. III Estudios sobre las fuentes de la conquista islámica* (Luis García Moreno, Esther Sánchez Medina y Lidia Fernández Fonfría, coords.), 37-56.
- Ravotto, A. (2014), "La muralla romana de Barcino". *Quaderns d'Archeologia i Historia de la ciutat de Barcelona*, 10, 96-121.
- Remesal Rodríguez, J. (1991), "Sextus Iulius Possessor en la Bética" *Gerión. Homenaje al Dr. Michael Ponsich*, 281-295.
- Robin, Ch. J. (2021), "The judaism of the ancient kingdom of Himyar in Arabia: a discreet conversion", *Diversity and Rabbinization. Jewish Texts and Societies Between 400 and 1.000 CE* (Gavien Macdowell, Ron Naiwwld, Daniel Stokl Ben Ezra, eds.), University of Cambridge, 165-270.
- (2020), "Arabie: Archéologie et Historie à la veille de l'Islam", *Colloque international "L'Islam dans l'Antiquité Tardive"*, Rabat 2019, Académie du Royaume du Maroc, 43-87.
- Rodrigo Caro (1634[1982]), *Antigüedades y principado*, Alfaro.
- Romero de Solís, P. (1985), *El bufón, el sabio y el guerrero sobre la Giralda: simbolismo y relaciones sociales en la edad media*, Sevilla, Portada Editorial.
- Rosser-Owen, M. (2014), "Ándalusi spolia in Medieval Morocco: Architectural Politics, Political Architecture", *Medieval Encounters*, 20, 152-198.
- Salazar y Acha, J. (1998), "Orígenes históricos de un gran linaje", *Los Álvarez de Toledo. Nobleza Viva* (M. Pilar García Pinacho, ed.), Junta de Castilla y León, 21-52.
- Sánchez Gracia, J. (2024), *Del desierto al Califato. Bizancio y el Imperio Sasánida frente a la conquista islámica*, HRM, Zaragoza.
- Sánchez Pérez, A. J. y Alonso de la Cruz, R. (2003-2004), "El territorio alicantino en las fuentes geográficas árabes medievales (siglo IX-XV)", *Miscelanea Medieval Murciana*, XXVII-XXVIII, 103-124.
- Sánchez Ramos, I. M., y Morín Pablos, J. (2015), "Los paisajes urbanos de la Antigüedad tardía en Hispania", *Espacio Tiempo Y Forma. Serie I, Prehistoria Y Arqueología*, (7), 97-128. <https://doi.org/10.5944/etfi.7.2014.15238>
- Santero Santurino, J. M. (1978), *Asociaciones populares en Hispania romana*, Universidad de Sevilla, Sevilla.
- Sastre de Diego, I. (2004), "Pervivencias iconográficas clásicas en el medievo cristiano y musulmán. La ideología de las puertas y arcos triunfales", *Iberia*, nº 7, 103-126.

- Saxl, F. (1989), *La vida de las imágenes: Estudios iconográficos sobre el arte occidental*, Madrid, Alianza Editorial.
- Settis, S. (1999), "Presentazione", *Architettura e Memoria dell'Antico. Teatri, anfiteatri e circhi della Venetia romana* (P. Basso, ed.), Roma, L'Erma di Brestchneider, 9-14.
- Seznec, J. (1987), *Los dioses de la Antigüedad en la Edad Media y el Renacimiento*, Madrid, Taurus.
- Soto Chica, J. (2015), "África disputada: los últimos años del África bizantina", *Historiografía y representación. III Estudios sobre las fuentes de la conquista islámica* (Luis García Moreno, Esther Sánchez Medina y Lidia Fernández Fonfría, coords.), 259-516.
- Souto Lasala, J. A. (2011), "Epigrafía y *madina* en *al-Andalus* omeya: las inscripciones constructivas", *Actas del I Congreso Internacional de Escenarios Urbanos de al-Ándalus y el Occidente musulmán* (Virgilio Martínez Enamorado, coord.), Vélez-Málaga, 16-18 de junio de 2010, 45-64.
- Stylon, A. (2000), "Nuevo gobernador de la Bética del siglo IV", *Gerion*, n.º 18, 425-437.
- Tabales Rodríguez, M. A.; Romo Salas, A. S. y García Vargas, E. (1998), "Nuevos avances en el estudio del alminar (La Giralda)", *VIII Centenario de la Giralda*, Córdoba, Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 109-127.
- Tabales Rodríguez, M. A. (2001), "Nuevas investigaciones en la Giralda. Excavaciones arqueológicas en la Cara Sur", *Anuario Andaluz de Arqueología 1998*, 778-787.
- Tabales Rodríguez, M.A. y Jiménez Sancho, A. (2001), "Hallazgo de una nueva inscripción referente al cuerpo de olearios en el Alcázar de Sevilla", *Habis*, 32, 375-385.
- Tabales Rodríguez, M. A.; Romo Salas, A. S.; García Vargas, E. y Huarte Cambra, R. (2001), "Análisis arqueológico del sector oriental de la Catedral de Sevilla", *Anuario Andaluz de Arqueología 1996*, 393-404.
- Tabales Rodríguez, M. A.; Huarte Cambra, R.; García Vargas, E. y Romo Salas, A. S. (2002), "Estudio arqueológico del basamento pétreo y cimientos de la Giralda. Excavaciones en la cara sur del alminar" *Magna Hispalensis (I). Recuperación de la Aljama Almohade*, Sevilla, Ayuntamiento de Sevilla, 169-227.
- Utrero Agudo, M. de los A., Sastre de Diego, I. (2012), "Reutilizando materiales en las construcciones de los siglos VII-X. ¿Una posibilidad o una necesidad?", *Anales de Historia de Arte Vol.22, Núm. Especial (II)*, 309-323.
- Valdés Fernández, F. (1979), "Precisiones cronológicas sobre los relieves profilácticos de la fortaleza de Gormaz", *CuPaUam*, 5-6, 177-187.
- Valencia, R. (2011), "Textos árabes", *Itálica famosa. Aproximación a una imagen literaria* (J. Cortines, ed.), Sevilla, Diputación Provincial de Sevilla, 215-220.
- Vallejo Triano, A. (2010), *La Ciudad califal de Madinat al-Zahra: arqueología de su excavación*, Córdoba, Almuzara.
- Williams, B. (2012), Jirbat al-Mafjar (Khirbat al-Mafjar), <https://www.metmuseum.org/exhibitions/listings/2012/byzantium-and-Islam/blog/where-in-the-world/posts/khirbat-al-mafjar>, (consulta 4 de noviembre de 2024).