



Máster
Mundo Ibérico
Medieval



UNIVERSIDAD
DE MÁLAGA



Universidad Autónoma
de Madrid

TRABAJO DE FIN DE MÁSTER

«FUENTES PARA LA HISTORIOGRAFÍA DE LA CULTURA BEREBER»

Autora: RABAB EL KADIRI EL MANSOURI

Tutor/a: Prof. Dra. MARÍA MARCOS COBALEDA

**MÁSTER EN EL MUNDO IBÉRICO MEDIEVAL: HISPANIA, AL-
ANDALUS Y SEFARAD**

Curso Académico 2024-2025

Fecha de presentación:

09/09/2025

La autora declara que su trabajo es original, fruto de su exclusivo esfuerzo personal, que respeta las normas de estilo establecidas para los TFM de la titulación y que en él se han citado debidamente las fuentes utilizadas y no se incurre en ningún supuesto de mala praxis científica.

Resumen

El presente trabajo de investigación es una compilación de fuentes diversas, analizando en un recorrido cronológico restos arqueológicos, crónicas, numismática, expresiones artísticas y fuentes historiográficas para reconstruir la historia de la cultura amazig. Un recorrido por lo escrito sobre el pueblo bereber, y lo que este pueblo ha producido por sí mismo. El objetivo es presentar una visión general de todas las posibles fuentes, cubriendo algunas de las lagunas que presenta este tema, con especial énfasis en la época antigua y medieval. La importancia de este trabajo radica en la absoluta necesidad de incluir la huella del pueblo bereber en la historiografía, sobre todo la referente al Mediterráneo: Península Ibérica y Norte de África. Los bereberes constituyen una pieza esencial del puzzle histórico humano, pasado y presente, por lo que profundizar en el estudio de la cuestión bereber es esencial. También se resaltarán los problemas y dificultades que acarrea esta tarea, en cuanto a falta de fuentes o al estudio de fuentes menos tradicionales: fuentes orales o patrimonio etnográfico.

Palabras clave: bereberes, cultura amazig, fuentes, historiografía, Norte de África, Península Ibérica.

Abstract

This research work is a compilation of diverse sources, including the analysis of archaeological remains, chronicles, numismatics, artistic expressions, and historiographical works, aiming to reconstruct the history of Amazigh culture. It is a journey through both what has been written about the Berber people and what they have produced themselves. The aim of this work is to provide a comprehensive overview of all available sources on the amazigh people to bridge some of the gaps in this field, with special emphasis on the ancient and medieval periods.

The significance of this study lies in the urgent need to incorporate the Berber peoples' legacy into historiography, particularly regarding the Mediterranean, the Iberian Peninsula and North Africa. Berbers represent a crucial element of the human historical narrative, both past and present, making an in-depth study of their history rather indispensable. This work will also highlight the challenges that arise in such an endeavor, including the scarcity of sources and the necessity of exploring non-traditional materials, such as oral stories and ethnological heritage.

Key words: Berbers, Amazig Culture, Sources, Historiography, North Africa, Iberian Peninsula.

ÍNDICE

1.	Sistema de transcripción	4
2.	Introducción	5
2.1.	¿Bereber o amazig? Estado de la cuestión	6
3.	Objetivos y metodología de estudio	13
4.	Fuentes del Mundo Antiguo y de la Antigüedad Tardía	15
4.1.	Fuentes primarias literarias	15
4.2.	Arte y arquitectura	20
4.3.	Arqueología y numismática	28
5.	Fuentes de la Edad Media	33
5.1.	Fuentes primarias andalusíes, magrebíes y orientales	34
5.2.	Arte y arquitectura	48
5.2.1.	Primeros reinos de taifa. Taifa zirí de Granada	48
5.2.2.	Taifa de Málaga	51
5.2.3.	Taifa de Toledo.....	52
5.2.4.	Imperio almorávide.....	54
5.2.5.	Imperio almohade	56
5.2.6.	La indumentaria del poder: almorávides y almohades	59
6.	Arte vernacular bereber	61
6.1.	Cerámica	61
6.2.	Textiles	63
6.3.	Literatura popular	64
7.	Conclusiones	66
8.	Bibliografía	70
9.	Anexos	74
9.1.	Cuadro esquemático de fuentes primarias analizadas (destacadas) 74	
9.2.	Apéndice gráfico	79

1. Sistema de transcripción

Se ha conservado la ortografía usual de los términos árabes ya incorporados al castellano, y para las demás palabras, nombres y expresiones que no lo están, se ha seguido el sistema de transcripción del árabe al español de la revista *Al-Qanṭara*, del CSIC. Se usa el mismo sistema para el tamazigt, pero fonéticamente.

Transcripción	Letra árabe	Transcripción	Letra árabe
'	ء	ḍ	ض
b	ب	ṭ	ط
t	ت	ẓ	ظ
ṭ	ث	'	ع
ğ	ج	ğ	غ
ḥ	ح	f	ف
ḫ	خ	q	ق
d	د	k	ك / ك
ḍ	ذ	l	ل
r	ر	m	م
z	ز	n	ن
s	س	h	ه
š	ش	w	و
ṣ	ص	y	ي

Vocales largas		Vocales breves		<i>Tanwīn</i>		Geminación
ā	آ	a	ا	an	ان	Tanwīn: (ـَ / ـِ / ـُ) un, an, in Ta' marbūṭa: (ة/ة) a / at (iḍāfah) Alif maqṣūra: (ى) à Alif mamdūda: (آ) ā Diptongos aw (او) / ay (اي)
ī	ي	i	ي	in	ين	
ū	و	u	و	un	ون	

2. Introducción

La investigación aquí recogida, que se inició como un trabajo de fin de grado, ha evolucionado considerablemente. El primer acercamiento, enfocado en la historia cultural de los amaziges a través del arte, me permitió exponer sus ideas clave en un congreso internacional. Como resultado, también se publicó un artículo en la revista *Awrāq* de la Casa Árabe: “Una aproximación desde la historia del arte a la milenaria cultura norteafricana”. Esta primera fase de mi investigación, centrada en abrir vías para el estudio de los bereberes a través del arte, buscaba complementar las lagunas de las fuentes históricas con un estudio multidisciplinar para comenzar a relatar la no escrita historia amazig. Este proyecto ha continuado evolucionando y se ha reconocido la necesidad de un análisis mucho más profundo que servirá como base para mi futura tesis doctoral.

En esta segunda fase, el objetivo es elaborar una monografía taxonómica que catalogue las fuentes primarias y secundarias sobre los amaziges. Se tratará de identificar tanto las fuentes de producción propia como aquellas que recogen la visión de las culturas con las que interactuaron, con el fin de detectar los vacíos de información. Este enfoque, más metódico y completo, es fundamental para un análisis historiográfico riguroso de la cuestión bereber.

Así pues, se recogen las fuentes más destacadas para la historiografía del mundo bereber y se analizan algunas de ellas en más profundidad —con especial atención al arte como testimonio clave— con el objetivo de observar el paralelismo y diferencias entre las distintas posiciones a lo largo de la historia. Surgen, de este modo, las siguientes cuestiones: ¿cuál era la visión de la Antigua Roma sobre los bereberes norteafricanos con los que tenían contactos tempranos y posteriormente formaron provincias del *Imperium*?, ¿cuál era la consideración de los árabes en su islamización de la *Tamazga*, a través de sus alianzas y conflictos?, ¿qué caracterización hicieron los visigodos de las primeras huestes llegadas a la península?

La estructura del presente trabajo consta de, en primer lugar, esta introducción, que recoge un marco de referencia contextual sobre los bereberes y su origen, así como el estado de la cuestión en la investigación que nos concierne y su relevancia en el campo académico actual. Seguidamente, se delimitan los objetivos principales de este trabajo y la metodología que se ha seguido para abordar las cuestiones planteadas. A continuación, el desarrollo del tema se divide en dos secciones principales: por una parte, el análisis de las fuentes de la Antigüedad; por otra, las de la Edad Media. Este estudio abarca desde

las fuentes (escritas) primarias hasta las evidencias que arroja el análisis de las expresiones artísticas y, por último, una síntesis del papel de la arqueología y la numismática en las investigaciones sobre el pueblo bereber. Un último apartado presenta una breve síntesis de las manifestaciones más destacadas del arte vernacular bereber y una reflexión sobre la importancia de su estudio. Finalmente, concluimos con un resumen de los resultados obtenidos en el análisis planteado, destacando las limitaciones encontradas y las contribuciones de este trabajo a la literatura existente. Asimismo, se ha considerado importante introducir una serie de aplicaciones prácticas para futuros proyectos de difusión y preservación del vulnerable patrimonio bereber, tanto para su conservación como para actividades de concienciación y educación de la sociedad sobre la importancia cultural de este pueblo.

Los anexos finales complementan este trabajo de investigación, integrando, por una parte, imágenes, y, por otra, un esquema de las fuentes escritas más significativas para el estudio de los bereberes. Este análisis prioriza aquellas fuentes que ofrecen información más detallada sobre las manifestaciones artísticas bereberes y, de manera general, aquellas que incluyen un mayor número de referencias a los bereberes o que desarrollan un análisis más específico de su cultura. Asimismo, se incorporan otras fuentes de interés cuya relevancia es reconocida, pero que, debido a limitaciones de tiempo y extensión, no han podido ser abordadas en profundidad dentro del presente estudio.

2.1. ¿Bereber o amazig? Estado de la cuestión

Mientras que el enfoque de esta investigación se centra en la Antigüedad y el Medievo, es fundamental analizar el estado actual de la cuestión. Los estudios postcoloniales y el fomento de la diversidad están en auge, lo que ha generado un aumento en los trabajos sobre esta cultura aún viva. Sin embargo, es crucial considerar que este crecimiento en la producción no siempre se traduce necesariamente en calidad científica o rigor. Un claro ejemplo de esto es el debate sobre la denominación del pueblo bereber.

Los amaziges son la población indígena de la región norteafricana denominada actualmente como la *Tamazga*¹. Esta milenaria cultura, a pesar de ser históricamente

¹Si bien la presente investigación emplea un enfoque amplio para analizar la cultura bereber, es crucial señalar la complejidad del término *Tamazga*. Dicha denominación es de origen contemporáneo y, en ocasiones, está asociada a corrientes “panamazigistas” que buscan consolidar una identidad común, a menudo ignorando las profundas diversidades regionales y tribales. Siendo conscientes de este debate, la

olvidada (por no decir desconocida), traza sus orígenes en el período epipaleolítico, como heredera de la cultura capsiese, hace alrededor de unos ocho mil años.

Muchos son los enigmas aún abiertos sobre los orígenes de este pueblo y su desarrollo sociocultural anterior al islam, pero, según algunas teorías como las del historiador Ahmed Tahiri, es posible ubicar sus primeros pasos en el Rif, costa norte marroquí. Se apoya esta idea en las fuentes clásicas griegas y árabes, de donde el autor extrae su información sobre las primeras genealogías bereberes. A partir de ellas, el autor conecta el paraje rifeño del cabo de Hark [Fig. 1] con Harāk b. Madīd, antecesor del grupo étnico de los Maziġes —*amaziges* en adelante— por ser progenitor de Māziġe b. Harāk².

En las investigaciones actuales sobre la cuestión bereber, existe un debate recurrente: ¿cuál es la denominación más adecuada para este pueblo, *amazig* o *bereber*? La discusión surge del hecho de que el término *bereber* proviene de fuentes latinas, donde se asociaba a la palabra *barbarus*, un significado peyorativo que fue heredado y reforzado por la literatura colonial francesa. Por esta razón, el discurso actual tiende a desacreditarlo como un término difamatorio, que asocia a este pueblo con la barbarie. En contraposición, se ha propuesto la denominación *amazig*, por ser el nombre con el que se identifican los propios indígenas, relacionándolo con conceptos como la nobleza y la libertad. No obstante, cabe señalar que estas teorías no han sido comprobadas de forma exhaustiva.

Frente a esta discusión, la perspectiva del profesor Ahmed Tahiri resulta muy reveladora, ya que cuestiona la base misma de esta controversia³. Volviendo a un enfoque genealógico, este autor observa que existieron dos troncos principales a partir de los cuales se despliega el linaje bereber [Fig. 2]. Por un lado, el personaje de Mādġīs b. Bar, y, por otra parte, Barnus b. Bar. Las fuentes primitivas diferenciaban entre una línea genealógica procedente de ambos personajes mencionados: Bar y Bar, (en las fuentes árabes, *al-barbār*), y otra línea descendiente de Tamīla b. Māziġe, los “hijos de Māziġe” (*amaziges*)⁴. Las fuentes modernas tomaron el término *barbār* de las crónicas árabes y,

adopción de una perspectiva más abarcadora es metodológicamente indispensable en nuestro caso debido a las limitaciones de tiempo y extensión. Esto nos permite analizar de manera coherente la cultura bereber a lo largo de los vastos periodos de la Antigüedad y la Edad Media, sin poder profundizar en cada peculiaridad.

² Ahmed Tahiri, “Origen de los beréberes y su impacto”, en *Los Bereberes en la Península Ibérica. La contribución de los amazighes a la historia de Al-Andalus*, ed. por Hassan Laaguir (Granada: Universidad de Granada, 2021), 31-32.

³ Esta teoría también fue mencionada brevemente por Eduardo Manzano en su artículo: Eduardo Manzano, “Bereberes de Al-Ándalus. Los factores de una evolución histórica”, *al-Qanṭara*, 11 (1990): 397-428. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=77985>.

⁴ La línea genealógica quedaría tal como reflejamos en el esquema [Fig. 2].

contrastándolas con las latinas, concluyeron que se trataba de un término peyorativo que designaba aquellas huestes ingobernables del Norte de África. Con una teoría como la propuesta, podríamos decir que esto no se trata más que de una coincidencia, una mera similitud fonética con el término griego *βάρβαρος* (*bárbaros*)⁵.

El interés de introducir una teoría así es que se puede dar por cerrada una cuestión tan reiterada e infructuosa, dejando espacio para la investigación necesaria en las numerosas lagunas que hay en este tema. La disyuntiva de la denominación es solo uno de los muchos ejemplos que reflejan cómo las discusiones académicas a veces se condenan a la “estaticidad” o a la redundancia, desviando la atención de otras cuestiones que son mucho más necesarias, como la indagación en fuentes todavía desconocidas o la revisión de las ya estudiadas⁶.

Considerando de manera amplia la historiografía sobre los bereberes, podemos trazar un recorrido de la cuestión desde los primeros estudios coloniales sobre el Norte de África hasta la bibliografía más reciente, incorporando las revisiones críticas y los enfoques contemporáneos que han replanteado las interpretaciones tradicionales.

La historiografía sobre el Norte de África es ciertamente extensa, si bien la gran mayoría es francesa. Uno de los principales problemas al que se enfrentan los investigadores en este ámbito es la estrecha vinculación de estos estudios con las ideologías coloniales y con los sesgos que estas acarrear. No se trata de meras inclinaciones metodológicas a la hora de analizar las fuentes o de redactar la literatura histórica correspondiente, sino de un condicionamiento que determina el enfoque mismo de dichos estudios. Es decir, se privilegia la investigación sobre determinados temas frente a otros, con la consecuente inversión económica en ellos, en detrimento de otros campos de saber que quedan marginados.

Para la historiografía sobre los pueblos norteafricanos en particular, los enfoques iniciales tenían como propósito inferir los pormenores del proceso de romanización, abordando el análisis histórico, cultural y etnográfico de estas sociedades, principalmente desde su respuesta a la invasión romana⁷.

⁵ Ahmed Tahiri apoya su teoría genealógica en el contraste de fuentes clásicas griegas con otras árabes: *Ġamharat ansāb al-'arab de Ibn Ḥazm*, *Kitāb al-'ibar de Ibn Ḥaldūn* y *Kitāb al-ansāb de Ibn 'Abd al-Ḥalīm*.

⁶ A lo largo de este trabajo se usarán ambos términos de forma indistinta, considerando que para los objetivos de este trabajo no es necesario diferenciar los grupos genealógicos mencionados. Dejamos el relevo de profundizar en la información que nos aportan las genealogías a los trabajos futuros.

⁷ Veremos cómo esta noción persiste en el análisis de las fuentes primarias producidas en este contexto que se propone en los siguientes apartados.

Antes del establecimiento del colonialismo francés en África, el conocimiento que se tenía de estos territorios provenía de las fuentes antiguas y de relatos recogidos por algunos viajeros esporádicos. Con la llegada de los franceses, especialmente durante la segunda mitad del siglo XIX, comenzaron a fundarse diversas instituciones dedicadas a la investigación histórica y arqueológica, sobre todo en Argelia. Entre ellas, la *Comission d'exploration scientifique de l'Algérie*, las *Brigades Topographiques*, o la *Société de Constantine*. La arqueología pasó a recibir una atención prioritaria y no exclusivamente por parte del sector francés, pues Italia también dio paso a campañas de excavación en Timgad, Cuicul, Leptis Magna o Sabratha, en la región de Tripolitana⁸.

Sin embargo, el interés de la academia francesa no se limitó al pasado romano del Norte de África; en determinadas ocasiones, se mostró un notable interés por conocer a los pueblos bereberes y su idiosincrasia, si bien este interés parece haber estado vinculado a proyectos para su cristianización. Es precisamente en este punto donde el término *bereber* queda ligado a la colonización francesa, cargándose de connotaciones negativas y asociándose a una visión del bereber como “salvaje”. De ahí que la descolonización implicara también el cuestionamiento de dicho término y se promoviera en su lugar el uso de la denominación *amazig*, como ya se ha mencionado.

En la literatura de finales del siglo XX, se mantuvo la interpretación del declive de las ciudades africanas en la Tardoantigüedad como consecuencia directa de la resistencia bereber al poder romano. Ello se intentaba justificar, por ejemplo, con el descenso de la producción arquitectónica o la progresiva pérdida de inscripciones dedicatorias en dichas ciudades. No obstante, algunos estudios, como los de Claude Lepelley⁹, desmentirán esta idea, señalando que, precisamente, fue aquella preferencia colonial por los monumentos primigenios de las urbes romanas la que condujo a la destrucción parcial o total de las capas arqueológicas correspondientes a los períodos tardorromano, vándalo y bizantino¹⁰.

No será hasta los años 60 que se impulsan los estudios enfocados en las épocas fenicia, púnica y líbico-púnica del Norte de África, gracias en gran parte a los trabajos de Gabriel Camps¹¹ y la campaña *Save Carthage* de la UNESCO. Esta nueva línea de

⁸ R. Bruce, Hitchner, “The Historiography of North Africa in Antiquity: An Overview”, en *A companion to North Africa in Antiquity*, ed. por Hitchner, Bruce R. (Oregon: Wiley Blackwell, 2022), 4.

⁹ Lepelley, Claude. *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire. Tome I: La permanence d'une civilisation municipale*, (Paris: Publications de la Sorbonne, 1981).

¹⁰ R. Bruce, Hitchner, “The Historiography of North Africa in Antiquity: An Overview”, 5.

¹¹ Muy interesantes sus trabajos: *Aux origines de la Berbérie, Les Berbères. Aux marges de l'Histoire y Les Berbères. Mémoire et Identité*. A la vez fue fundador de la *Encyclopédie Berbère*.

investigación trajo consigo un creciente interés por el África indígena y su protohistoria. Un obstáculo persistente es que los restos arqueológicos de etapas anteriores se encuentran bajo estratos romanos, dificultando su acceso y análisis: ¿nos permitirá en el futuro el desarrollo tecnológico aplicado a la arqueología dilucidar estas huellas de nuestro pasado?

Por supuesto, el surgimiento y desarrollo de los movimientos independentistas en los Estados norteafricanos supusieron un nuevo giro, decisivo en el rumbo de las investigaciones y el trabajo arqueológico. Entre 1960 y 1970 emergerán nuevos paradigmas académicos marcados por el afán descolonizador y el desarrollo de enfoques teóricos fruto de la revisión de la tradición anterior. Se inicia así una nueva fase para los estudios sobre la región.

Simultáneamente, la riqueza cultural de estos territorios se instrumentalizó por las “nuevas naciones” como medio para fortalecer sus identidades nacionales a través del reconocimiento de sus raíces antiguas. Esta búsqueda de legitimación en el pasado se tradujo, por fortuna para nuestro ámbito, en una inversión significativa en la investigación sobre las culturas líbica, púnica y amazig. Algunas muestras de ello son, por ejemplo, las excavaciones llevadas a cabo en la ciudad púnica de Kerkouane en Cap Bon (Túnez) o la creación de revistas científicas nacionales dedicadas al Norte de África en la Antigüedad¹².

Pese a todo ello, la dificultad de interpretación de las diferencias e interacciones entre la cultura material generada por las poblaciones autóctonas norteafricanas en la Antigüedad y la introducida por los distintos pueblos mediterráneos sigue constituyendo un gran reto. Esta complejidad responde tanto a la dinámica histórica propia de una región en constante evolución, como a las huellas que la visión colonial ha dejado en la selección, interpretación y preservación de estas manifestaciones. Nos ocupa una cultura cuya historia es evolutiva al mismo tiempo que fragmentada, donde las lagunas historiográficas deben considerarse tan significativas como los hallazgos. En este sentido, es fundamental la revisión de las fuentes antiguas —literarias y materiales— para la reconstrucción de una perspectiva pormenorizada de esta sociedad.

El análisis de las fuentes primarias de la Antigüedad y el Medievo aquí propuesto se sustenta a su vez en la bibliografía más reciente y relevante. A nivel nacional, la labor de

¹² R. Bruce, Hitchner, “The Historiography of North Africa in Antiquity: An Overview”, 6.

autores como el ya citado Ahmed Tahiri (con su análisis genealógico y cultural de los bereberes) o Bilal Sarr y Helena de Felipe (especialistas en la historia bereber medieval y en el Norte de África andalusí, respectivamente) son cruciales para entender las dinámicas y la complejidad de esta cultura. De Bilal Sarr se han referenciado: “La Granada zirí: una aproximación a través de las fuentes escritas, arqueológicas e historiográficas”; *ṬAWĀʿIF. Historia y Arqueología de los reinos de taifas*, como compendio esencial de la investigación más actualizada y exhaustiva de este periodo, más concretamente de las taifas gobernadas por bereberes, fomentando la visibilización de este pueblo; por otro, *La Granada Zirí y el Universo Beréber*, que se puede considerar como un primer estudio total de la cuestión amazig. En cuanto a las obras de Helena de Felipe, destacan su artículo “Los estudios sobre bereberes en la historiografía española”, o también su muy completo estudio *Identidad y Onomástica de los bereberes en Al-Ándalus*, el cual recoge cómo los antropónimos y etnónimos permiten rastrear la presencia, integración y persistencia de la identidad bereber en la sociedad andalusí. Del mismo modo, Maribel Fierro ha aportado valiosas perspectivas en su publicación “Árabes, beréberes, muladíes y mawālī”¹³, donde analiza los principales diccionarios bibliográficos para extraer caracterizaciones de cada uno de esos pueblos; Alejandro García Sanjuán ha profundizado en su estudio de los almorávides y almohades, proporcionando una comprensión más profunda de estos periodos históricos y su relación con sus orígenes bereberes¹⁴. Por su parte, Virgilio Martínez Enamorado ha realizado importantes investigaciones sobre la geografía y la toponimia bereber en la Serranía de Ronda y ha explorado la presencia de los amaziges *Miknāsa* en la Algarbía malagueña en colaboración con otros autores¹⁵.

Para la época de taifas, conviene destacar también la labor de Víctor Rabasco, quien ha llevado a cabo una revisión actualizada de las investigaciones en torno al arte de dicha época, subrayando especialmente su dimensión como herramienta de legitimación del poder. Recoge estas ideas en su artículo “El arte textil y su impacto en la cultura visual de los Reinos de Taifas”; su estudio más específico sobre la taifa toledana también es interesante: *La cultura artística del reino andalusí de Toledo: promoción e innovación*

¹³ Maribel Fierro, “Árabes, beréberes, muladíes y mawālī”, *Anuario de Estudios Medievales* 42, (2012): 9.

¹⁴ García Sanjuán, Alejandro. “Violencia, yihad y revolución en los orígenes del movimiento almohade”, en *Al-Muwahhidūn: el despertar del califato almohade*, ed. por Dolores Villalba Sola (Sevilla: Editorial Renacimiento, 2019), 89-116.

¹⁵ Virgilio Martínez Enamorado, “Dos nuevos topónimos andalusíes de la Algarbía malagueña”, *Tākurrunnā: Anuario de Estudios sobre Ronda y La Serranía* 10 (2021): 577–583.

en la corte de los Banū Dī-l-Nūn¹⁶. El autor propone que la configuración política de estos reinos influirá directamente en su estética y en sus formas de expresión artística, partiendo de las bases califales, pero introduciendo también elementos propios y nuevas aportaciones, hasta dar lugar a lo que denomina como “un lenguaje artístico de carácter legitimador”¹⁷.

En el ámbito internacional, destacan obras de referencia como *A Companion to North Africa in Antiquity* obra colectiva editada por R. Bruce Hitchner, que ofrece un panorama completo de la región en la Antigüedad y las interacciones del pueblo bereber, así como la influyente monografía *The Berbers* de Elisabeth Fentress, considerada una obra fundamental para cualquier estudio sobre este pueblo. A ellas se suma la contribución de Mohand Tilmatine, autor de obras clave como *Histoire des Berbères* y *Le monde berbère: culture, société et histoire*, así como de su artículo “Los bereberes y la escritura en la época medieval”¹⁸. Estos trabajos son esenciales para la contextualización de nuestro trabajo, y a la vez reflejan la evolución de las investigaciones en el campo académico actual.

La presente investigación no solo busca completar las lagunas historiográficas, sino llamar al rigor científico en una temática en pleno auge. Reconocemos la valiosa labor de algunas organizaciones culturales en la difusión de la historia bereber, pero insistimos en la necesidad de que sus iniciativas se fundamenten en un análisis crítico y metodológicamente sólido. Aunque los resultados de este trabajo sean finalmente modestos en su alcance, esperamos que su enfoque sirva como punto de partida y base metodológica para que futuros investigadores puedan realizar estudios más profundos y exhaustivos, contribuyendo así a la preservación y el entendimiento del vasto —y vulnerable— patrimonio de este milenario pueblo.

¹⁶ Víctor Rabasco García, *La cultura artística del reino andalusí de Toledo: promoción e innovación en la corte de los Banū Dī-l-Nūn*. (León: Universidad de León, 2023).

¹⁷ Víctor Rabasco, “El arte textil y su impacto en la cultura visual de los Reinos de Taifas”, en *Arte y producción textil en el Mediterráneo medieval*, ed. por Laura Rodríguez y Fernando García (Madrid: Polifemo, 2019).

¹⁸ Incluido en el citado volumen colectivo *Los bereberes en la Península Ibérica*, que aporta un enfoque detallado sobre la presencia y el papel de estas comunidades en la península.

3. Objetivos y metodología de estudio

Objetivos

Los objetivos principales de este trabajo de investigación, que busca elaborar una monografía taxonómica sobre las fuentes de la cultura bereber, son los siguientes:

- **Proporcionar una visión integral y exhaustiva** de las fuentes primarias y secundarias disponibles para el estudio de la cultura amazig;
- **Analizar las fuentes desde una perspectiva cronológica**, examinando tanto las expresiones artísticas y las obras historiográficas, como los restos arqueológicos, crónicas, y numismática;
- **Identificar y catalogar las fuentes** de producción propia de los bereberes, así como aquellas que reflejan la visión de las culturas con las que interactuaron, con el fin de detectar vacíos de información;
- **Manifiestar la necesidad de estudiar rigurosamente esta cuestión** e intentar servir como base metodológica para futuras investigaciones que profundicen en la historiografía de la cultura bereber;
- **Resaltar los desafíos inherentes** a esta tarea, como la escasez o sesgo de las fuentes, y la necesidad de explorar materiales menos tradicionales, como el patrimonio oral y etnográfico.

Metodología

La estrategia general de este trabajo se basa en una monografía taxonómica que catalogará y analizará críticamente las fuentes primarias y secundarias sobre los amazigos. Se buscará identificar tanto las fuentes de producción propia como aquellas que recogen la visión de las culturas con las que interactuaron, con el fin de detectar los vacíos de información y los sesgos historiográficos. Un enfoque multidisciplinar será clave para abordar la complejidad de este estudio, integrando diversas ramas del conocimiento para una comprensión holística de la cultura bereber. Se procederá de la siguiente manera:

- **Análisis documental y bibliográfico:** se realizará un estudio crítico de las fuentes primarias de la Antigüedad y la Edad Media, tales como los textos clásicos de Heródoto, Estrabón, Pomponio Mela y Plinio el Viejo;
- **Revisión de la bibliografía actual:** el trabajo se sustentará en las obras de historiadores contemporáneos de renombre, tanto a nivel nacional (Ahmed Tahiri, Bilal Sarr, Helena de Felipe) como internacional (R. Bruce Hitchner, Elisabeth Fentress);

- **Análisis del sesgo colonial:** se abordará la investigación considerando la estrecha vinculación de los estudios sobre el Norte de África con las ideologías coloniales y los sesgos que estas han generado, con el objetivo de presentar un enfoque más equilibrado y menos condicionado;
- **Estudio comparativo:** se analizarán las fuentes para observar los paralelismos y las diferencias entre las distintas posturas y visiones sobre los bereberes a lo largo de la historia;
- **Enfoque en la cultura material:** se complementará el análisis de las fuentes escritas con un estudio de la cultura material.
 - Se considerará el arte como una fuente fundamental, incluyendo el arte funerario, la iconografía, y la arquitectura (monumentos, ciudades, fortalezas). Este análisis permitirá reconstruir aspectos culturales, sociales y políticos, así como comprender las interacciones con otras civilizaciones (egipcia, púnica, romana, árabe, almorávide, almohade). Se prestará especial atención a la sinergia cultural y a cómo los elementos artísticos reflejan la identidad bereber, importantes no solo como reflejo cultural, sino también como herramienta de legitimación y expresión de formas de vida.
 - Análisis de la arqueología y numismática: evaluación de los hallazgos arqueológicos y numismáticos como evidencia material indispensable para contrastar y matizar las fuentes narrativas, especialmente en áreas donde la información escrita es escasa o sesgada. Se considerarán las limitaciones y sesgos de las investigaciones coloniales y la necesidad de redireccionar los estudios hacia enfoques más complejos y contextualizados.

Los criterios de elección de fuentes se basan en su relevancia para la reconstrucción de la historia cultural bereber, su enfoque cronológico (Antigüedad y Edad Media) y su capacidad para ofrecer diferentes perspectivas (producción propia o visión externa). El análisis se realizará de forma comparativa, buscando paralelismos y diferencias en las representaciones a lo largo del tiempo, y se contextualizarán los hallazgos dentro de los marcos históricos y culturales de su producción, detectando la instrumentalización del arte y la literatura para fines políticos o ideológicos.

4. Fuentes del Mundo Antiguo y de la Antigüedad Tardía

Comprendidas las limitaciones expuestas en el estado de la cuestión para el conocimiento de los pueblos bereberes en la Antigüedad y Edad Media, en los siguientes apartados se presentará un conciso estudio de los textos clásicos principales, las manifestaciones artísticas más representativas y los restos arqueológicos que han sobrevivido como reflejo de las culturas norteafricanas de la época.

El estudio específico del Norte de África en la Antigüedad resulta fundamental puesto que nos permite situar el origen de los pueblos bereberes y entender sus primeros pasos a la vez que ofrece una perspectiva amplia sobre las interacciones mediterráneas que vincularon esta región con la Península Ibérica mucho antes de la conformación de Al-Ándalus. En determinados momentos históricos, el Norte de África y la península pueden considerarse parte de una unidad dinámica, en la que los intercambios políticos, culturales y económicos eran constantes y bidireccionales.

Esta conexión se refleja de manera especialmente evidente en las manifestaciones artísticas, que constituyen un testimonio tangible de los contactos comerciales y culturales que se producían entre ambas orillas desde épocas milenarias. De igual modo, el estudio de las fuentes escritas permite acceder a la percepción que los propios pueblos que interactuaban —bereberes y otras comunidades— tenían de estas relaciones, aportando información indispensable sobre sus estructuras sociales, creencias, prácticas y redes de comunicación. Por tanto, el análisis de textos, arte y arquitectura, así como de la numismática y la arqueología, proporcionará una visión integral del pasado norteafricano y establecerá un marco de referencia imprescindible para comprender la proyección de estas sociedades en la Península Ibérica y su posterior contribución a Al-Ándalus.

4.1. Fuentes primarias literarias

El estudio de los pueblos bereberes en la Antigüedad exige una aproximación directa a las fuentes literarias que, como testimonios primarios, permiten rastrear su proyección y caracterización en el seno de la cultura grecolatina. En ausencia casi absoluta de producción escrita cartaginesa y púnica¹⁹, las referencias clásicas adquieren un valor central, si bien matizado por la necesaria cautela hermenéutica ante las ideas inherentes a estas perspectivas generadas en contextos culturales ajenos. Dichos textos, elaborados en

¹⁹ Como consecuencia de las guerras púnicas.

entornos políticos, intelectuales y sociales que respondían a sus propios intereses y cosmovisiones, ofrecen, no obstante, el corpus más temprano y sistemático que se conserva para la aproximación historiográfica a la cultura bereber.

En este sentido, el análisis aquí propuesto contempla un conjunto de obras representativas por su diversidad tipológica y metodológica: la *Antología de las Historias* de Heródoto, cuyo relato etnográfico y geográfico aúna los resultados de su observación directa y tradición oral; la *Geografía* de Estrabón, que acompaña su descripción del terreno con numerosas valoraciones culturales; el *De Chorographia*, de Pomponio Mela, y la *Historia Natural*, de Plinio el Viejo. La convergencia de estas perspectivas nos permite una aproximación crítica y comparativa a la imagen de los bereberes en la literatura clásica, así como a los mecanismos de representación y categorización que emplearon las culturas dominantes del Mediterráneo antiguo. A través de estos textos, podemos identificar también algunas alusiones a la producción artística y material de los pueblos bereberes, ya sea como resultado de su actividad local o como fruto de las relaciones comerciales establecidas. Los restos de dichos objetos que se han conservado en los yacimientos arqueológicos nos permiten cotejar las fuentes escritas e inferir el diálogo entre los distintos personajes históricos del contexto.

A continuación, se examinarán de manera individual estas obras, atendiendo al marco de producción, naturaleza discursiva y aportaciones específicas al conocimiento histórico y artístico de los bereberes.

Antología de las Historias, Heródoto

La obra de Heródoto se compuso entre los años 430 y 420 a. C., posteriormente a las guerras médicas, y constituye uno de los primeros textos historiográficos “conscientes” de Occidente. El autor, considerado como el “padre de la historia” (como género literario y disciplina intelectual), integra en su obra mitología y etnografía, obteniendo como resultado un complejo retrato del mundo a través de la visión helenística clásica. De entre el conjunto de 9 libros, es en los números II y IV donde podemos hallar menciones a los pueblos norteafricanos, conocidos genéricamente como “libios”, pero formados por distintos grupos o etnias bereberes. Heródoto incluye en sus noticias numerosas denominaciones de estos grupos y algunas caracterizaciones particulares de cada uno²⁰.

²⁰ Joan Sanmartí, “Libyan Culture and Society”, en *A companion to North Africa in Antiquity*, ed. por Hitchner, Bruce R. (Oregon: Wiley Blackwell, 2022), 50-53.

Entre los pueblos destacados encontramos a los *garamantes* y los *nasamones*, ambos autóctonos de la actual Libia. Los primeros se describen como una sociedad notable por la riqueza de sus cementerios: se hace referencia a los más de 200.000 monumentos funerarios documentados en el *Wādi al-Aǧal*, entre los que hallamos simples montículos, a tumbas escalonadas o incluso pequeñas pirámides. Entre los enterramientos *garamantes* se documentan a su vez estelas y mesas de ofrendas, como prueba clara del culto de estos pueblos a sus antepasados y de la interacción continuada entre vivos y muertos. Asimismo, contenían objetos de valor tal como se constata por el hallazgo de una mayoría de tumbas saqueadas, y de abalorios y restos de oro en algunas de las que se preservaron intactas²¹.

Heródoto también describe las constantes persecuciones de los *garamantes* a los *trogodytae* y etíopes, práctica que se ha interpretado como incursiones esclavistas para su venta a través del Sáhara, donde eran solicitados como mano de obra para las construcciones de las *foggaras*²². El creciente desarrollo de estas infraestructuras de irrigación para los cultivos exigía una enorme fuerza obrera²³.

Por otra parte, los *nasamones*, vecinos de los *garamantes* al norte, también participaban de los cultos funerarios; en especial de la adivinación sobre las tumbas de sus antepasados. Sus enterramientos se caracterizaban por la colocación de los muertos en posición sedente. Más allá de estos ritos, Heródoto describe también los rasgos físicos distintivos de estos pueblos, como los peculiares cortes de pelo, así como su tendencia nómada, reflejada en las viviendas que construían: tiendas portátiles hechas de juncos²⁴.

Muy interesante es también que la *Antología de las historias* será una de las primeras obras que recojan la denominación “maxies” (*Μάξιες*) posteriormente “maziqes”, término al que hacemos referencia en la introducción de este trabajo. Por desgracia, la noticia que recoge nuestro autor sobre este grupo es más bien escueta, describiéndolos como uno de los principales grupos líbicos sedentarios:

Al oeste del río Tritón, lindan con los auseos unos libios que se dedican ya a labrar la tierra y que suelen tener casas: su nombre es *maxies*. Estas gentes se dejan crecer el pelo en la parte

²¹ David J. Mattingly, “Beyond Barbarians: The Garamantes of the Libyan Sahara”, en *A companion to North Africa in Antiquity*, ed. por Hitchner, Bruce R. (Oregon: Wiley Blackwell, 2022), 65-69.

²² También denominados *qanats*. Se trata de una instalación de pozos verticales conectados a una galería que transporta el agua extraída del curso de los ríos que atraviesan el Atlas Sahariano o de acuíferos. Se considera uno de los sistemas de irrigación más antiguos, originario de la región del Irán actual.

²³ Heródoto, *Historia. Libros III-V*, ed. y trad. de Carlos Schrader García (Barcelona: Gredos, 2020), 192.

²⁴ Heródoto. *Historia. Libros III-V*, 199.

derecha de la cabeza y, en cambio, se lo afeitan en la parte izquierda; además, se embadurnan el cuerpo con minio²⁵.

Desde una perspectiva más amplia, esta fuente nos habla de un comercio transahariano temprano que a la vez permite vislumbrar unos contactos culturales precoces entre las poblaciones de estos territorios. Los yacimientos garamantes aportan una gran cantidad de restos de bienes comerciales testigo de ello, pues la abundancia de cerámica y vidrio es inusitada en contraste con etapas posteriores, donde se priorizaron mercancías menos frágiles y de mayor valor. El hallazgo de estos restos, que se transportaron desde los puertos de Oea (Trípoli) y Leptis Magna a más allá de 1.000km de distancia, son prueba fehaciente de una fuerte red comercial donde eran bien apreciados los abalorios de vidrio y piedras semipreciosas, los tejidos, las pieles, metales y objetos de marfil²⁶.

La antología de Heródoto es, de las fuentes primarias analizadas en este apartado, la que más información nos ofrece sobre la producción artística y cultural de los pueblos norteafricanos en la Antigüedad. Del relato del autor discernimos la importancia clave de las redes comerciales para el desarrollo tanto económico como artístico de estos pueblos.

Geografía, Estrabón

Redactada alrededor del año 18 d. C., la Geografía de Estrabón, geógrafo más relevante del mundo antiguo, constituye un tratado fundamental para la comprensión de la imagen del mundo en época imperial. Esta obra, compuesta por 17 libros conservados en su totalidad, describen aspectos físicos, humanos y económicos conocidos y valorados por los griegos. Para su composición, Estrabón hace acopio de observaciones de primera mano (fruto de sus numerosos viajes), además de testimonios orales locales y datos de sus numerosas lecturas²⁷.

En el Libro XVII, Estrabón ofrece una descripción detallada de Egipto y Libia (Norte de África), mencionando a un gran número de pueblos norteafricanos: los ya citados *garamantes* y, además, *nasamones*, *macae*, *masaesylis*, entre otros. Estos grupos se

²⁵ Heródoto. Historia. Libros III-V, 199.

²⁶ David J. Mattingly, “Beyond Barbarians: The Garamantes of the Libyan Sahara”, en *A companion to North Africa in Antiquity*, ed. por Hitchner, Bruce R. (Oregon: Wiley Blackwell, 2022), 73.

²⁷ Isabel García Gálvez, “Una aproximación a la geografía de Estrabón”, *Revista de Filología de la Universidad de La Laguna*, 5 (1986): 201.

representan como pueblos nómadas y pastores, con una aventajada adaptación al crudo desierto, grandes habilidades de caza y guerra, y cierto grado de “barbarie” —definido desde parámetros helenocéntricos—. No obstante, Estrabón parece mostrar cierta admiración por su autonomía y resistencia al dominio externo²⁸.

De Chorographia, Pomponio Mela

Esta obra latina redactada a mediados del siglo I d. C. presenta una visión geográfica del mundo desde la perspectiva romana. Pomponio Mela recoge las descripciones de varios pueblos libios como los *getulos* y los *mauri*, pero podemos ver una continuidad en su caracterización (con respecto a las obras ya analizadas). En este caso, siguiendo la tipología de geografía, el autor sugiere delimitaciones espaciales de los territorios que habitaron dichos pueblos²⁹.

Las referencias de este autor permiten apreciar la importancia de los pueblos norteafricanos en las redes comerciales y culturales del Mediterráneo antiguo, evidenciando cómo sus territorios y recursos naturales, como la púrpura utilizada en los tintes para tejidos, contribuían a su desarrollo económico³⁰. No obstante, cabe tener en cuenta que la perspectiva de Pomponio Mela, al igual que la de otros intelectuales romanos posteriores, refleja un discurso que a menudo omite o distorsiona el papel real de estas sociedades. La Cartago púnica, por ejemplo, es relegada a una imagen negativa en la historiografía imperial romana.

Historia Natural, Plinio el Viejo

Compuesta entre los años 77 y 79 d. C., la *Historia Natural* de Plinio el Viejo se configura como una gran enciclopedia del saber romano, recogida en un total de 37 libros, y constituye una de las mayores obras literarias de la Antigüedad latina. A pesar del enfoque principalmente naturalista, lo cierto es que recoge valiosa información sobre la geografía, economía y las costumbres de los pueblos del Norte de África antes de su plena romanización³¹.

²⁸ Strabo, *The Geography. Libro XVII*, ed. y trad. de Hans C. Hamilton y William Falconer (Londres: Bohn's Classical Library, 1906).

²⁹ Carmen Guzmán Arias, *Pomponio Mela, de Chorographia: traducción, notas y concordancias*, ed. por Francisca Moya del Baño (Murcia: Universidad de Murcia, 1987).

³⁰ Carmen Guzmán Arias, *Pomponio Mela, de Chorographia: traducción, notas y concordancias*, 17.

³¹ David J. Mattingly, “Beyond Barbarians: The Garamantes of the Libyan Sahara”, 66.

Para el estudio que nos concierne, esta fuente primaria es valiosa por su definición de los modos de vida y la tipología de viviendas de los grupos libios (siempre según la cosmogonía romana). Plinio describe los materiales de construcción de las viviendas, como en el caso de los mauros que empleaban juncos. Igualmente, son detallados elementos del paisaje y la botánica local:

Los juncos, [...] con ellos se hacen tejados y esteras [...] y con ellos los mauros cubren sus cabañas, y, si se considera muy de cerca, los juncos parecen prestar el mismo servicio³².

A pesar de su riqueza en observaciones materiales, se mantiene la tendencia exotizante y la visión de estos pueblos como grupos bárbaros que ya hemos podido inferir del análisis de las fuentes escritas aquí citadas.

4.2. Arte y arquitectura

Entre las representaciones más tempranas de pueblos bereberes (libios, en este caso) podemos encontrar algunas imágenes plasmadas en tumbas egipcias, atestiguando un contacto inicial con el Valle del Nilo, probablemente como una de las primeras interacciones con otras grandes civilizaciones [Fig. 3].

Este contacto con otras sociedades fue un factor especialmente determinante para el desarrollo de la identidad cultural de los pueblos norteafricanos. La estratégica región que ocupaban permitía una dinámica constante de movimientos demográficos, comerciales y económicos con los pueblos colindantes. Por todo ello, la sinergia cultural fue la base de la construcción de la identidad artística bereber, como veremos en las siguientes líneas. En este sentido, la fundación de la ciudad fenicia de Cartago fue uno de los eventos más destacados; su impacto en el Magreb fue tal que, más allá de la introducción de nuevos elementos culturales, supuso una verdadera transformación de la sociedad bereber. La influencia púnica sobre los norteafricanos estimuló fenómenos de emulación y competición, con notables consecuencias en el ámbito político y su resultante reflejo en la producción artística, principalmente como medio de legitimación³³.

³² Plinio el Viejo, *Historia Natural. Libros XII-XVI*, ed. y trad. de Francisco Manzanero Cano et. al. (Madrid: Gredos, 2010), 128-129.

³³ Brett, Michael, y Elizabeth, Fentress, *The Peoples of Africa. The Berbers*. (Oxford: Blackwell, 1996), 23-25.

Durante las segundas guerras púnicas, las reconocidas figuras de Sifax y Masinissa alcanzaron una notoriedad que trascendió el contexto africano. Roma y Cartago les concederán un trato distinguido a ambos, con la misma consideración que se ofrecía al resto de monarcas helenísticos. Al ser reconocidos con el título de *rey cliente*, recibieron las insignias y objetos simbólicos del poder romano: la silla curul, el cetro de marfil, la toga púrpura (propia de los comandantes militares romanos)³⁴.

Masinissa, además, supo cultivar su propia imagen como monarca helenístico perfecto cuando accedió al poder como rey bereber e instrumentalizar sus representaciones para la legitimación propia, como vemos en las estatuas que se le erigieron en Delos, o en su representación en las monedas acuñadas en su reinado con los atributos mencionados [Fig. 4]³⁵.

La huella monumental que los reyes bereberes dejaron en el ámbito funerario tampoco debe pasarse por alto, al llevarnos incluso a afirmar que se trata de la mayor expresión artística bereber en época antigua. Estas tumbas reales constituyen verdaderos mausoleos funerarios y muchas, como en el caso específico de Medgassen (ⲬⲚⲗⲛⲟⲩ)³⁶, hacen referencia directa a la tumba de Alejandro Magno en Alejandría [Fig. 5]. Probablemente construida por artesanos griegos, se trata de un túmulo gigante con un total de 60 columnas dóricas, sillería de calidad y bien cortada, así como una cornisa de tipo “garganta egipcia” [Fig. 6].

El caso de Altiburos es un gran ejemplo de ciudad que se mantuvo en su carácter nómada (bereber) durante la mayor parte de su historia, con una producción artesanal propia hasta el siglo I a. C, sin evidencias de influencia externa significativa, conservando sus prácticas funerarias. Es más, incluso las estructuras defensivas no presentaban caracteres púnicos, reforzando la idea de autonomía cultural y arquitectónica que evidencia, a su vez, el análisis de los restos en este periodo³⁷.

La mayor influencia cultural púnica se documenta ya a partir del siglo III a. C., con el contacto prolongado entre Numidia y Cartago, reflejado *a posteriori* en múltiples

³⁴ Estas insignias están presentes en las representaciones que perviven de ambos monarcas, tanto en esculturas y relieves como en monedas acuñadas durante sus reinados. Además de ello, se podrán observar también en esculturas funerarias que tomarán a estas dos figuras como prototipos a emular (Brett, Michael, y Elizabeth Fentress, *The Peoples of Africa. The Berbers*, 25).

³⁵ Brett y Fentress, *The Peoples of Africa. The Berbers*, 26-27.

³⁶ Templo-mausoleo funerario situado cerca de la ciudad argelina de Batna; pertenecía a los reyes bereberes nómadas. El nombre del lugar enlaza con el del rey *Mādġīs*, antepasado de los bereberes de la rama *Butr*.

³⁷ Joan Sanmartí, “Libyan Culture and Society”, en *A companion to North Africa in Antiquity*, ed. por Hitchner, Bruce R. (Oregon: Wiley Blackwell, 2022), 49-50.

aspectos de la vida material y simbólica. La lengua oficial adoptada fue el púnico, tal como queda patente en las leyendas de varias monedas e inscripciones de lugares públicos, como las halladas en Thugga.

Un fenómeno especialmente destacable fue la enorme difusión de los santuarios dedicados a Baal Hammon, deidad fenicia central en Cartago, conocida por los griegos como Cronos. Estos espacios, denominados como “tofets”, albergaban urnas con restos incinerados infantiles o de pequeños animales, lo que ha interpretado la arqueología moderna como ofrendas rituales [Fig. 7]. Estas urnas se señalaban con estelas decoradas con inscripciones en púnico, o posteriormente, en latín, y dedicadas a Saturno³⁸.

Destacan a su vez los hallazgos de micro cerámicas o vasos miniatura también usados como ofrendas, entre ellas jarras de decoración pictórica delicada. Ejemplos notables de esto se han hallado en las necrópolis de Tiddis y Gastel³⁹. Esta tipología de santuarios fue de una popularidad tal que perduró hasta época imperial, como prueba de la fuerza de este fenómeno religioso, aunque con ello se plantean interrogantes sobre su alcance social: ¿se trataba de una práctica limitada a las élites?⁴⁰

Otro caso destacable en el ámbito funerario bereber fueron las tumbas torre, con una destacable representación en la erigida para Sifax en Siga, compuesta por un complejo arquitectónico de tres niveles rematado en una pirámide convexa con una combinación de elementos helenísticos y norteafricanos [Fig. 8]. Es posible hallar este tipo de construcciones ya en el siglo I d. C. no solo en el norte del Magreb, sino en zonas tan alejadas al sur como la región del Fezzan. Todos los modelos comparten una iconografía unificada que remite al prototipo del heroon griego (monumento dedicado al héroe) y se convirtieron en el principal símbolo de nobleza en los centro nómadas y libios. Al igual que la tumba de Sifax toma inspiración del modelo de Alejandro Magno, los reyes y nobles bereberes emularán esta construcción dedicada a Sifax a lo largo de un periodo de 200 años a través de toda la región norteafricana⁴¹.

De estas prácticas funerarias y del estudio de otras fuentes, tanto artísticas como documentales, se infiere la extendida práctica de culto a los muertos, que se convierte en el Norte de África en una de las manifestaciones religiosas más características de los bereberes en la Antigüedad. Así, además del culto al dios Baal Hammon, influido por el

³⁸ Equivalente romano de *Baal Hammon*.

³⁹ Joan Sanmartí, “Libyan Culture and Society”, 56.

⁴⁰ Joan Sanmartí, “Libyan Culture and Society”, 50.

⁴¹ Brett y Fentress, *The Peoples of Africa. The Berbers*, 32.

sincretismo religioso heredado tanto del imaginario egipcio como del cartaginés, se extendió en paralelo el culto funerario promovido por los reyes nómadas. Se establece así la adoración de los muertos como agentes activos e influyentes en la fertilidad de las tierras y con capacidad de controlar el futuro⁴².

Tal como ya recoge Pomponio Mela en su obra, esta cosmovisión basada en la idea de que el fallecido no desaparece, sino permanece en una relación dinámica con los vivos, se extenderá entre los distintos pueblos libios. Dicha ideología se verá traducida en la construcción de tumbas de gran elaboración que incluían cámaras rituales en el interior destinadas específicamente al culto del difunto al que albergaban. Asimismo, existen santuarios más elaborados, como el de Slonta en Cirenaica [Fig. 9], cuyas paredes presentan tallas con figuras humanas en actitud de rezo junto a animales simbólicos como serpientes, lagartos o cabezas de caballo [Fig. 10].

En el interior de este santuario, tras el altar, podemos encontrar un nicho de tamaño reducido decorado con cabezas de animales y un banco de piedra destinado al sueño ritual: el culto a los muertos se realizaba también a través de la comunicación con estos en sueños. En el exterior, pequeños altares de piedra con piletas del tipo funerario reforzaban el carácter ritual del conjunto, donde los elementos funerarios se asociaban con otros símbolos de fertilidad.

Así pues, las tumbas constituyeron los mayores monumentos legados por los reyes bereberes. A pesar de que formalmente se inscribieran en un estilo helenístico, lo cierto es que su enorme tamaño y monumentalidad indican una concepción distinta: el rey muerto se convierte en un “súper-ancestro”. Una figura sagrada que actuaba como intermediario entre el mundo espiritual y la fertilidad de los vivos, configurando con ello una tipología de monumento con funciones simbólicas, religiosas y como representación del poder de estos monarcas más allá de su muerte⁴³.

Habiendo analizado cómo fueron representados los bereberes por culturas foráneas y tras señalar que el arte funerario constituye la mayor manifestación artística propiamente bereber en la Antigüedad, resulta necesario abordar un nuevo campo visual: las representaciones surgidas del contacto con Roma. En este ámbito se hace evidente el sincretismo de iconografía romana y lenguaje simbólico norteafricano, dando lugar a

⁴² Brett y Fentress, *The Peoples of Africa. The Berbers*, 34-36.

⁴³ Brett y Fentress, *The Peoples of Africa. The Berbers*, 36.

formas híbridas de expresión que revelan las diversas estrategias de adaptación y legitimación, más allá de una cuestionada convivencia cultural.

Uno de los ejemplos más significativos de este fenómeno es la conocida estela de Abizar⁴⁴. En ella se representa a un guerrero nómada cuyo nombre aparece inscrito en alfabeto líbico, indicativo de por sí de la persistencia de elementos culturales vernáculos. La figura aparece con la mano derecha alzada, sosteniendo un objeto esférico — posiblemente un anillo—, mientras que en la mano izquierda porta un escudo circular y tres jabalinas. El personaje monta a caballo y, a su alrededor, destaca la presencia de un gran pájaro, probablemente un avestruz, que se dispone a cazar [Fig. 11]. Esta escena, aunque de factura arcaica, combina elementos iconográficos de la nobleza tardorromana (la postura heroica, el armamento, la representación ecuestre) con símbolos norteafricanos de fuerte carga simbólica, como el avestruz. En el caso de los garamantes, por ejemplo, el avestruz aparece frecuentemente en sus tocados como emblema de nobleza⁴⁵, lo que permite interpretar esta estela como manifestación visual de una identidad adaptativa, resultado de los contactos culturales sostenidos entre Roma y los pueblos norteafricanos⁴⁶.

Al igual que en el ámbito funerario, donde el interés por preservar los elementos propios convive con las influencias externas, en las representaciones políticas y diplomáticas del periodo romano encontramos huellas de esa misma concepción. A través del arte podemos analizar el tipo de relaciones que se establecían entre romanos y bereberes. En líneas generales, ambos grupos parecieron compartir un interés común por mantener relaciones cordiales y evitar cualquier tipo de conflicto abierto. Esta voluntad de entendimiento se refleja, por ejemplo, en una serie de acuerdos de entre los años 170 y 280 d. C., entre los gobernadores romanos de Mauritania Tingitana y la tribu de los Bacuatas⁴⁷. La evidencia de estos tratados ha llegado hasta nosotros gracias a la preservación de una serie de once altares con inscripciones conmemorativas que documentan de forma explícita estas alianzas diplomáticas.

Los Bacuatas, en concreto, fueron considerados como una de las denominadas “tribus clientes” del Imperio romano, y sus líderes reconocidos por Roma con insignias y símbolos de poder similares a los otorgados en su momento a figuras como Sifax o

⁴⁴ Datación: ca. 300 a. C.- ca. 100 a. C.

⁴⁵ Véase la figura número 3 en la que se representan los *garamantes*.

⁴⁶ Brett y Fentress, *The Peoples of Africa. The Berbers*, 64.

⁴⁷ También conocidos como *Baquates*.

Masinissa. La simbología del título “rey cliente” adquirió con el tiempo una importancia cada vez mayor entre las tribus bereberes, hasta el punto de que en ciertos casos fueron los propios líderes quienes solicitaron estas distinciones como vía de legitimación. Roma, en este sentido, se consolidó como el legitimador del poder local, algo que puede observarse claramente en las manifestaciones artísticas de la época, donde se combinan elementos formales romanos con códigos visuales propios de las aristocracias indígenas⁴⁸.

Con la conquista bizantina del año 350 d. C., se produjo una profunda fisura en las relaciones entre las provincias africanas y el Imperio. El nuevo escenario obligó a redefinir los vínculos entre ellos: o bien se absorbían completamente las provincias dentro de los términos imperiales, o se las trataba como enemigas, o, en un último caso, se les reconocía un estatus igualitario. Este cambio de paradigma afectó también al significado simbólico de las ciudades norteafricanas, que progresivamente fueron perdiendo su valor como centros de poder o modificando su función dentro del paisaje político. Timgad, por ejemplo, fue destruida por las tribus del Aurés⁴⁹, según se ha documentado, con la intención expresa de evitar que los romanos pudieran tener una excusa para volver a acercarse a la región⁵⁰.

Existe cierto debate sobre la continuidad de las ciudades africanas durante esta etapa, aunque es mayor el consenso respecto a que la ocupación de los núcleos urbanos persistió de alguna u otra forma, al menos en determinados casos. Volubilis se considera un modelo representativo de ello, pues en ella se han hallado inscripciones y estructuras (muros) de nueva construcción datadas del siglo VI d. C., lo que evidencia una reutilización del espacio urbano a pesar del declive romano. Sin embargo, lo que sí parece innegable es que, a partir de este momento, se impone la nueva arquitectura de los fuertes bizantinos. Estas fortalezas, mayormente construidas sobre las ruinas de los antiguos foros romanos, se convirtieron en el principal referente monumental del nuevo paisaje urbano africano. Su presencia implicaba una nueva estrategia militar a la vez que eran representación de una transformación simbólica de la relación entre el poder imperial y las provincias⁵¹.

⁴⁸ Brett y Fentress, *The Peoples of Africa. The Berbers*, 65.

⁴⁹ Región habitada por tribus bereberes de *gaetuli* y *garamantes*. Su posición estratégica la colocó como “centro de operaciones” de varias revueltas bereberes contra el Imperio.

⁵⁰ Brett y Fentress, *The Peoples of Africa. The Berbers*, 79.

⁵¹ Brett y Fentress, *The Peoples of Africa. The Berbers*, 80.

En fin, el análisis de las manifestaciones artísticas de los bereberes en la Antigüedad permite reconstruir aspectos fundamentales de su cultura, desde los símbolos, estructuras sociales, sistemas de poder hasta cosmogonía, y comprender cómo fueron percibidos y representados por las civilizaciones con las que entraron en contacto. Desde la mirada egipcia hasta los códigos simbólicos y de poder impulsados por Roma y las transformaciones bizantinas, el arte ofrece una vía incontestable para explorar el modo en que los bereberes se relacionaban política y culturalmente en el mundo mediterráneo antiguo.

Las tradiciones púnicas, griegas y romanas se hacen reconocibles en múltiples aspectos del arte y la arquitectura desarrollados en el Norte de África. Sin embargo, conviene evitar generalizaciones apresuradas: las provincias africanas presentaban marcadas diferencias entre sí, por lo que no es posible aplicar principios universales para comprender el conjunto del arte y la arquitectura norteafricanos. A pesar de la vocación homogeneizadora de la propia Roma, el desarrollo cultural de la región fue todo menos uniforme.

En este sentido, las costas tunecinas y libias, como parte de la *Africa Proconsularis*, mantuvieron una conexión más directa y fluida con Roma. Este vínculo favoreció un notable dinamismo económico que se reflejó, de forma tangible, en la producción artística, arquitectónica y urbanística de estos territorios⁵².

Entre los siglos II y III d. C., se documenta un verdadero auge de la urbanización en el Norte de África. Este fenómeno respondió, en buena medida, al interés de las élites locales por integrarse en el imaginario de la *romanitas*, lo que se manifestó en la monumentalidad de los edificios promovidos en estos contextos. Es significativa la proliferación de construcciones con referencias claras a modelos imperiales romanos, como es el caso de los baños Antoninos en Cartago o las basílicas judiciales de lugares como Útica o Meninx.

Con relación a esta misma cuestión es relevante observar cómo interpretaban las sociedades locales —y hasta qué punto adaptaban— el concepto romano ideal de un edificio. El evergetismo cívico fue, probablemente, uno de los motores fundamentales de estas iniciativas de emulación, si bien la adopción de modelos arquitectónicos y decorativos más o menos “romanos” dependía en gran medida del contexto cultural

⁵² Niccolò Mugnai, “Architecture and Art”, en *A companion to North Africa in Antiquity*, ed. por Hitchner, Bruce R. (Oregon: Wiley Blackwell, 2022), 247.

específico donde se erigían las construcciones. El diseño urbano de muchas ciudades norteafricanas fue, así, el resultado de un compromiso entre elementos vernáculos de raíz prerromana y las nuevas formas impuestas o asumidas desde el poder imperial. Entre los ejemplos más representativos de esta hibridación, destacan los complejos urbanos de Thugga, Volubilis, Sabratha o el foro antiguo de Leptis Magna [Fig. 12]. En la provincia de Mauritania Tingitana, especialmente, la mayoría de los monumentos revelan un eclecticismo singular⁵³.

En este proceso de simbiosis cultural, el mecenazgo desempeñó un papel esencial, incidiendo directamente en la tipología de los edificios promovidos. Esto es especialmente evidente en la arquitectura doméstica y en los monumentos funerarios, que no solo respondían a fines prácticos, sino que eran la expresión explícita de los intereses, aspiraciones y estrategias de representación de quienes los financiaban, tanto en vida como tras la muerte⁵⁴.

En lo que respecta al ámbito religioso, es posible establecer una distinción amplia entre aquellos centros urbanos erigidos *ex novo* durante el dominio romano, y otros cuya continuidad se remonta a fases anteriores. Thamugadi, por ejemplo, constituye un caso paradigmático de colonia romana de “nueva planta”. La construcción de capitolios en el Norte de África fue, de hecho, más frecuente que en cualquier otra provincia del Imperio. Ejemplos como Thugga, Thuburbo Maius o Altiburos presentan caracteres canónicos que atestiguan esta intensa romanización. Sin embargo, no todo responde al modelo imperial de manera literal. En Cuicul, *municipium* africano fundado entre el 96 y el 97 d. C., el foro presenta una plaza porticada donde un altar ante el templo capitolino representa una escena de sacrificio claramente local, alejada del naturalismo propio del arte imperial⁵⁵.

También en Banasa (Mauretania Tingitana) se aprecian notables desviaciones respecto al canon arquitectónico romano. Su templo presenta *pronaos* alargados y hasta siete *cellae*, con columnas de factura local y capiteles pseudo-lotiformes, herederos de una influencia egipcia perceptible en la zona [Fig. 13].

Los arcos triunfales, por su parte, se difundieron ampliamente por todo el territorio norteafricano. Recientemente se han identificado unos 200 ejemplos, la mayoría de ellos construidos durante los siglos II y III. Aunque solían levantarse en honor a personajes

⁵³ Niccolò Mugnai, “Architecture and Art”, 248.

⁵⁴ Niccolò Mugnai, “Architecture and Art”, 248-249.

⁵⁵ Niccolò Mugnai, “Architecture and Art”, 251.

locales destacados, también podían celebrar logros colectivos de una comunidad entera. En el tejido urbano, estos arcos marcaban puntos clave, como cruces de caminos o accesos simbólicos. El Arco de Caracalla en Volubilis es uno de los casos más ilustrativos: construido en piedra caliza, incorpora columnas corintias y capiteles decorados con hojas de perfil suave, en línea con el gusto local [Fig. 14]. Esta síntesis entre elementos romanos y norteafricanos define, en buena medida, el carácter particular del paisaje arquitectónico de la región durante la Antigüedad⁵⁶.

4.3. Arqueología y numismática

Los primeros estudios arqueológicos en el Norte de África se desarrollaron en el seno del colonialismo francés e italiano de forma similar a la historiografía, como ya se adelantó en el análisis anterior. Si bien en sus primeras fases estos estudios no alcanzaban un alto grado de complejidad, sus resultados se publicaron en revistas especializadas francesas y locales, como el *Bulletin de la Société Archéologique de Sousse* o el *Bulletin de la Société de Géographie et d'Archéologie de la Province d'Oran*.

El interés que motivó dichas investigaciones fue, en todo momento, la rehabilitación de infraestructuras como acueductos o puertos para su reutilización, y, desde un plano teórico, la búsqueda de conexiones entre el antiguo poder romano y la colonización moderna. Los oficiales franceses se implicaron en campañas arqueológicas e investigaciones cuyo último fin era servir al aparato colonial. Se enfatizaba la influencia y permanencia del Imperio Romano en África para analizar los medios y fuentes que permitiesen una mejor explotación del territorio y de su población. Esta idea queda patente en el interés sistemático por los enclaves del África cristiana, con excavaciones prioritarias como las de Cartago o Hippo Regius. De nuevo, se buscaban vínculos con el nuevo cuerpo colonial, que, en esencia, era muy diferente a la población local: de mayoría bereber, arabizada e islamizada⁵⁷.

No obstante, es innegable que la era colonial significó para el Magreb el momento de mayor inversión arqueológica hasta el momento. Se llevaron a cabo numerosas excavaciones, muchas de ellas de largos años de duración, en los sitios arqueológicos de Bulla Regia, Cartago, Lambaesis, Leptis Magna, Sufetula, Timgad, Thuburbo Maius,

⁵⁶ Niccolò Mugnai, "Architecture and Art", 255-256.

⁵⁷ David L. Stone, "The Archaeology", en *A companion to North Africa in Antiquity*, ed. por Hitchner, Bruce R. (Oregon: Wiley Blackwell, 2022), 9.

Thugga o Volubilis. Estas intervenciones estuvieron, una vez más, enfocadas en monumentos cristianos, como basílicas; en cementerios púnicos y romanos; viviendas privadas y diversos espacios públicos. La reconstrucción de los restos arquitectónicos de estos sitios en una suerte de “anastilosis libre” se ha traducido en ciudades más bien pintorescas, reflejo de una interpretación idealizada de su pasado antiguo. Por su parte, las esculturas y mosaicos sufrieron la descontextualización de su entorno arqueológico para ser expuestos en museos, alterando radicalmente su valor como parte de un todo armonioso⁵⁸.

A pesar del volumen de trabajo invertido, la gran parte de los investigadores actuales consideran que la arqueología desarrollada en el Norte de África durante el periodo colonial fue, en esencia, superficial. Se critica que el enfoque predominante fue un estudio formalista desde la arquitectura e historia del arte exclusivamente, en detrimento de una aproximación arqueológica más compleja que permitiera desentrañar los modos de vida y las dinámicas sociales de las comunidades que habitaron esos espacios.

Una vez más, y en la misma línea que los trabajos históricos literarios, no es hasta la independencia de los países del Magreb cuando se empieza a prestar mayor atención a los pueblos indígenas. Comienzan a surgir estudios más centrados en los reinos nómadas, en las civilizaciones púnicas y en la Ifrīqiya islámica. Es en este contexto donde emergen también los estudios bereberes, no sin las limitaciones y condicionamientos heredados de la tradición anterior⁵⁹.

En varios yacimientos de la costa norteafricana se han documentado gran cantidad de bienes importados, aparentemente con funciones utilitarias: ladrillos, piedra pómez, piedras de molino, barras de hierro. Junto a ellos, no faltan algunos bienes de lujo: esculturas de mármol, sarcófagos, mármoles coloreados, estatuillas de bronce, cerámica fina o recipientes de vino. Si bien un enfoque cuantitativo podría facilitar el análisis general de estos datos, una orientación más teórica permitiría examinar los contextos concretos del hallazgo, así como los usos, funciones y materialidades implicadas, con resultados notablemente más enriquecedores. Es necesario, por tanto, redireccionar el rumbo actual de los estudios arqueológicos sobre el Norte de África, superando la tradición academicista del periodo colonial⁶⁰.

⁵⁸ David L. Stone, “The Archaeology”, 10.

⁵⁹ David L. Stone, “The Archaeology”, 11.

⁶⁰ David L. Stone, “The Archaeology”, 18.

La arqueología desempeña un papel crítico como fuente para nuestra comprensión de la compleja historia norteafricana, y tiene el potencial de arrojar luz sobre múltiples aspectos socioculturales de esta región en la Antigüedad. Su valor radica también en la posibilidad de calibrar las fuentes narrativas, generadas en su mayoría en contextos de élite, con los restos materiales, para contrastarlas y matizarlas⁶¹.

En lo que respecta a la presencia bereber en la Antigüedad, los rastros materiales documentados son escasos y, desde la publicación del trabajo de Fentress en 1996, no se han producido tantos avances como cabría esperar. El conocimiento actual sigue siendo limitado, especialmente en comparación con el que poseemos sobre la costa mediterránea europea. En la actual Libia, solo en la región de Fazzan se ha excavado por completo un pequeño asentamiento y ha sido estudiado con cierto rigor. En el Magreb, únicamente en Tamuda se han documentado algunas casas prerromanas⁶².

Cualquier intento serio de analizar esta cultura norteafricana en época antigua y en adelante, está notablemente limitado por la escasez de información relativa a su cultura material, su urbanismo, su arquitectura. La situación mejora ligeramente en lo que respecta a la arqueología funeraria, aunque los estudios de las grandes necrópolis son aún demasiado recientes como para proyectar resultados firmes.

Un ejemplo interesante dentro de las numerosas campañas llevadas a cabo son las excavaciones en la ciudad de Altiburos (*ʿltbrš*, en púnico), las cuales nos ofrecen algunos datos destacados: se documenta presencia de cerámica fenicia desde el siglo VIII a. C., si bien en cantidades muy limitadas. Pese a ello, la ciudad de Altiburos se mantendrá estrictamente nómada en la mayoría de los aspectos de la vida cotidiana: su producción cerámica era totalmente artesanal hasta bien entrado el siglo I d. C., y sólo se llegan a adoptar formas púnicas muy determinadas en un principio. No se documentan tampoco técnicas constructivas tan frecuentes en asentamientos púnicos como la del *opus africanum*.

Es a partir de la segunda mitad del s. II a.C. cuando vemos mayor impacto cultural púnico. Se han recuperado restos de ánforas, copas, morteros, a los que se suman recipientes púnicos para perfumes y vasos de cocina, que indican la adopción de nuevas prácticas culinarias y culturales por parte de los pueblos bereberes. La cantidad y la

⁶¹ David L. Stone, “The Archaeology”, 19.

⁶² Joan Sanmartí, “Libyan Culture and Society”, en *A companion to North Africa in Antiquity*, ed. por Hitchner, Bruce R. (Oregon: Wiley Blackwell, 2022), 40-41.

tipología de dichos elementos sugieren un uso privilegiado por parte de una élite indígena que seguramente controlaba a su vez el comercio y la importación de estos bienes⁶³.

La numismática, tanto en su análisis de los restos hallados en tierras norteafricanas como de la distribución de monedas a lo largo de esta provincia romana, constituye una fuente de las más ricas y reveladoras para el estudio que nos atañe. Máxime cuando los restos arqueológicos y las fuentes escritas son escasas o difíciles de interpretar, es necesaria una visión multidisciplinaria para la reconstrucción histórica. Las monedas, más allá de su valor económico, son herramientas ideológicas, propagandísticas, y, por supuesto, testimonios materiales de los intercambios políticos, culturales y religiosos que caracterizaron la evolución de las sociedades bereberes y su interacción con el Imperio romano. Las acuñaciones de monedas africanas reflejan una gran diversidad de influencias, así como de intereses propiamente locales, como prueba de las complejas relaciones entre los pueblos indígenas y las distintas potencias dominantes a lo largo de la Antigüedad y Tardoantigüedad⁶⁴.

Entre los pocos restos de representaciones escultóricas —o directamente figurativas— que han sobrevivido de las élites líbicas son, curiosamente, los grabados de bustos reales en las monedas que se acuñaron [**Fig. 15**]. Estas representaciones, raras dentro del conjunto arqueológico norteafricano, son una vía alternativa para estudiar la iconografía del poder y, junto a otros restos, constituyen un enorme apoyo para mejorar la comprensión que tenemos sobre la interacción comercial entre las regiones norteafricanas. Tras la Segunda Guerra Púnica, vemos restos de cerámica de esmalte negro en varias ciudades costeras norteafricanas, procedente de Campania. En esta época también hay evidencia de acuñaciones de monedas en Numidia y Mauretania (en contra de la alegada hegemonía de Cartago, que inevitablemente sufrió fisuras)⁶⁵.

Durante el reinado de Juba II (r. 25 a. C.- 23 d. C), veremos cómo la moneda adquiere un rol propagandístico inequívoco. Este monarca, heredero de la tradición griega y aliado a su vez del poder romano, no solo acuñó monedas con su propia imagen, sino que, además, incluye en cierta acuñación la silueta del santuario que erige para Augusto, para

⁶³Joan Sanmartí, “Libyan Culture and Society”, en *A companion to North Africa in Antiquity*, ed. por Hitchner, Bruce R. (Oregon: Wiley Blackwell, 2022), 50.

⁶⁴Joan Sanmartí, “Libyan Culture and Society”, 56.

⁶⁵Matthew S. Hobson, “Africa under the Roman Republic”, en *A companion to North Africa in Antiquity*, ed. por Hitchner, Bruce R. (Oregon: Wiley Blackwell, 2022), 108.

difundir el culto imperial, práctica muy extendida en el Norte de África⁶⁶. Dicho sistema es evidencia de la asimilación de una manifestación visual que representaba la figura del soberano ligada con aquella de la divinidad, reforzando la agencia legitimadora africana⁶⁷.

Con la ocupación vándala de África, observamos un significativo retorno a la iconografía púnica, lo que podría interpretarse como una estrategia de legitimación identitaria contra los anteriores modelos romanos. Las monedas de plata acuñadas en esta época incorporan imágenes femeninas de la personificación de Cartago sosteniendo espigas de maíz —como símbolo de abundancia—. O en el caso de las monedas de cobre aparece Cartago acompañada de las figuras legendarias de su mito fundacional: un soldado de pie y un busto de caballo, en referencia a la grandeza militar augurada para esta ciudad⁶⁸.

Ya en el Exarcado de África, bajo la administración bizantina, asistimos al uso de las monedas como vehículo de celebración ideológica, tributación e intercambio comercial. El *solidus* africano más antiguo que se ha hallado data de entre los años 538-545 y combina leyendas latinas y griegas, al igual que alusiones a las victorias militares del emperador en África. El análisis de la distribución tanto de las monedas como de los restos cerámicos evidencian el extendido comercio transmediterráneo y los fuertes vínculos marítimos entre los pueblos norteafricanos y la orilla opuesta⁶⁹.

La llegada del islam supuso también la islamización de la forma e inscripciones de las monedas africanas. Este proceso implicó un progresivo abandono de figuras humanas, esto es, bustos de monarcas o figuras simbólicas del poder, y la adopción de invocaciones divinas o fórmulas coránicas. Los *solidi* africanos pasan de representar bustos de Heraclio y Constantino III Heraclio a incluir versiones latinas de la *šahada* u otras fórmulas evocadoras de los atributos de Dios. Se abría así paso a una nueva cosmovisión monoteísta y con ella una nueva concepción del poder político se expresaba en todas las

⁶⁶ A pesar de las distintas deidades que trajeron consigo las numerosas potencias mediterráneas a la sociedad norteafricana, lo cierto es que vemos una tendencia o continuidad del culto al monarca, una conexión continua entre la divinidad y el emperador. Esto encajó muy bien en los métodos de control del Imperio Romano.

⁶⁷ Matthew M. McCarty, “Transforming Religion under the Roman Empire: The Case of Africa”, en *A companion to North Africa in Antiquity*, ed. por Hitchner, Bruce R. (Oregon: Wiley Blackwell, 2022), 290-291.

⁶⁸ Cécile Morrisson, “Late Roman, Vandal, and Byzantine Coinage in Africa”, en *A companion to North Africa in Antiquity*, ed. por Hitchner, Bruce R. (Oregon: Wiley Blackwell, 2022), 414.

⁶⁹ Andy Merrills, “The Byzantine Period”, en *A companion to North Africa in Antiquity*, ed. por Hitchner, Bruce R. (Oregon: Wiley Blackwell, 2022), 397.

tipologías de producción cultural. En algunos casos destacados advertimos que se sustituye la expresión *NONECTA SNISIIPSECOACICETNONABET*, por otras con mayor énfasis antitrinitario: *NON EST DEUS NISI IPSE SOLUS SOCIOS ET NON HABET* (No hay Dios sino Dios y no tiene asociados)⁷⁰.

5. Fuentes de la Edad Media

A pesar del papel fundamental que desempeñaron los bereberes en la configuración política, militar y cultural de Al-Ándalus, su presencia ha sido silenciada o minimizada tanto en las fuentes primarias y coetáneas como en la bibliografía producida posteriormente. Esta omisión resulta especialmente llamativa si se considera que fueron precisamente contingentes bereberes los primeros en cruzar el Estrecho en la conquista de la península ibérica⁷¹, liderados por Ṭāriq b. Ziyād⁷², y que su participación no se limitó al ámbito militar, pues abarcó también la administración, la producción cultural y la vida cotidiana andalusí. En este contexto de invisibilización y, en ocasiones, de claro desprecio, es necesario acercarse a las fuentes medievales con ojo crítico, valorando tanto lo que recogen como lo que omiten y teniendo en cuenta su perspectiva islámica totalizadora.

En este apartado analizaremos las principales fuentes textuales y crónicas, junto con la cultura material para reconstruir la historia los bereberes en Al-Ándalus. Veremos cómo los autores árabes, en su mayoría pertenecientes a una élite que asociaba la supremacía cultural con su ascendencia, tendieron a presentar a los bereberes como actores subordinados, incluso cuando su protagonismo era evidente. Asimismo, exploraremos los mecanismos de legitimación que los propios bereberes utilizaron — como la arabización de sus linajes o el arte al servicio del poder— para insertarse en una sociedad que en un primer momento no los consideraba como iguales.

⁷⁰ Cécile Morriison, “Late Roman, Vandal, and Byzantine Coinage in Africa”, 418.

⁷¹ Si bien es cierto que hay evidencias de que los grupos bereberes que participaron en la entrada de los árabes a la Península no estaban totalmente islamizados, justificando en parte su escisión del resto de las huestes árabes, aquí hacemos hincapié en su relevancia posterior dentro del tejido andalusí. Según Eduardo Manzano: “las poblaciones bereberes deben ser distinguidas del grupo de invasores árabes en esta primera etapa”. (Eduardo Manzano, “Bereberes de Al-Ándalus. Los factores de una evolución histórica”, *Al-Qanṭara*, 11 (1990): 397-428. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=77985>).

⁷² El origen bereber de este personaje es objeto de debate, liderado sobre todo por Jesús Lorenzo-Jiménez en su artículo: “Los orígenes de Mūsā ibn Nuṣayr y Ṭāriq ibn Ziyād y su relación con el imperio sasánida”. A sus teorías responde Maribel Fierro sosteniendo que, entre otras evidencias, en la fuente de la *Ġamhara* de Ibn Ḥazm y en *Mafājir al-barbār* se habla del matrimonio de la hermana de Ṭāriq con un hombre bereber, tratándose esto de una práctica muy poco común entre las mujeres árabes (Maribel Fierro, “Ṭāriq b. Ziyād y los *barbar*”, *Al-Qanṭara*, 45, 1 (2024): 683. Doi: <https://doi.org/10.3989/alqantara.2024.683>).

5.1. Fuentes primarias andalusíes, magrebíes y orientales

Las Memorias del Rey ‘Abd Allah, último rey zirí de Granada

كتاب التبيان عن الحادثة الكائنة بدولة بني زيري في غرناطة

Para completar las lagunas de la historiografía de la taifa zirí granadina se presenta una valiosa fuente: *Kitāb al-Tibyān ‘an al-ḥādīṭa al-kā’ina bi-dawlat Banī Zīrī fī Ġarnāṭa*, o *Exposición de los sucesos acaecidos en el Estado de los Banī Zīrī de Granada*⁷³. Esta obra, exclusiva en su tipología, recoge el relato “autobiográfico” del último rey zirí de esta taifa, ‘Abd Allāh b. Buluqqīn, ofreciéndonos un recorrido personal a través de la historia del origen de la taifa, desde el establecimiento de la dinastía con Zāwī b. Zīrī y Ḥabūs b. Māksan hasta el reinado del protagonista y su posterior rendimiento a los Almorávides. Destaca su valor para distintos ámbitos: como fuente historiográfica que nos presenta la jerarquía del Estado zirí, el ámbito fiscal, la división étnica de la sociedad, y su reflejo en la organización militar, así como fuente para analizar la producción artística durante este periodo, como testimonio cultural, pero también como herramienta de legitimación.

El manuscrito de *Kitāb al-Tibyān* se encontró durante la excavación de la Mezquita al-Qarawiyyīn de Fez, en los años 1930-31. Se halló en una “cámara murada” y en estado precario, lo que afectó negativamente al proceso de su recuperación, alargándolo durante años⁷⁴. Como ya mencionamos, estas crónicas son un ejemplo único en su tipología dentro del contexto en el que se producen: se trata de nada menos que de una autobiografía. En esta narración —sin duda impregnada de la subjetividad del autor, pero igualmente valiosa— nos adentramos en el relato directo de la persona, memoria y vida de ‘Abd Allāh b. Buluqqīn. Se trata de un documento de 80 folios, con una clara grafía cursiva-cúfica, de uso muy extendido en el Norte de África y Al-Ándalus. El texto original del *Kitāb al-Tibyān* se ha recuperado parcialmente, con pérdidas de distinto tamaño, además de cierto “desorden”, dificultando su análisis; ello se solucionó en el proceso de edición dividiéndose en doce fragmentos numerados.

A modo de introducción a la obra encontramos un relato más bien digresivo, en uno de los capítulos donde el rey zirí se presenta más vulnerable y donde más caracteres de su personalidad se nos revelan. Le sigue un capítulo brevísimo sobre los inicios de la

⁷³ Traducción de la autora.

⁷⁴ Lévi-Provençal, Évariste y Emilio, García Gómez, ed. lit. y trad., *El siglo XI en 1ª persona: las “Memorias” de ‘Abd Allāh* (Madrid: Alianza, 1982), 46-47.

dinastía zirí, continuando en el tercer y cuarto capítulos. A partir de aquí, comienza el relato del reinado del narrador, lo que constituye *stricto sensu* la autobiografía de ‘Abd Allāh.

Nosotros no hemos venido para ser causa de la ruina de vuestra tierra, ni nos hemos instalado en ella por la fuerza. Si vinimos, fue por vuestra libre elección. [...] lo mejor que podemos hacer es abandonar esta ciudad y elegir para instalarnos, cerca de ella, un lugar mejor fortificado, en el que podamos refugiarnos con nuestras familias y nuestros bienes [...], porque la guerra tiene muchas alternativas [...] y se puede vencer o ser vencido, y ser tenido en este caso por incapaz⁷⁵.

Con esta cita, deja el rey ‘Abd Allāh testimonio de la entrada de los Ziríes en Granada, y la fundación de la ciudad taifa en el relato de sus memorias. Previamente instalados en Elvira, los Ziríes aceptaron la proposición de los habitantes locales de ofrecerles protección (gracias a la fama militar que les precedía) a cambio de establecerse como señores de la ciudad.

Pero este pacto inicial entre las gentes de Elvira y los Ziríes Ṣinhāya pronto debía cambiar: los emires taifas recibieron con cautela las noticias de la entrada zirí a la península y enviaron tropas a los límites de los territorios elvirenses. Ante la tensión y peligro inminente del ataque enemigo, los Ziríes, dirigidos por Zāwī b. Zīrī, propusieron a los habitantes locales la necesidad de establecerse en un nuevo enclave, mejor situado, que, una vez fortificado, fuera lugar de refugio para ellos y sus familias. Los elvirenses accedieron, abandonando la ciudad de Elvira e instalándose en un lugar que dominara el terreno. Se decantaron por el monte donde se asienta posteriormente la ciudad de Granada —la colina del Albaicín—, como centro de la región, frente *al-Faḥṣ* (la Vega)⁷⁶.

Ya descrito el asentamiento original de la medina, alrededor del año 1013, el rey zirí procede a presentar los antecedentes de la monarquía zirí, comenzando por la reforma militar que realizó al-Manṣūr. Prosigue con la llegada de los Ziríes a la península, destacando el importante afluente de contingentes bereberes que se acoplaron a las huestes andalusíes, no solo como soldados rasos, sino también como caballeros más o menos reconocidos por sus hazañas y valor⁷⁷. Aquí el autor se explaya en la descripción

⁷⁵ Lévi-Provençal y García Gómez, *El siglo XI en 1ª persona*, 61-63.

⁷⁶ Bilal Sarr, “La Granada zirí: una aproximación a través de las fuentes escritas, arqueológicas e historiográficas”, *Arqueología y Territorio*, 4 (2007): 165-180. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5376969>

⁷⁷ Lévi-Provençal y García Gómez, *El siglo XI en 1ª persona*, 81-82.

del Estado zirí y su corte, en la división de poderes y la jerarquía que se estableció en sus primeros años —de una idiosincrasia de marcado carácter bereber— la organización territorial y la construcción de la Alcazaba al-Qadīma, que albergaría la corte y sería el centro del poder hasta que fue trasladado a la Alhambra de Granada.

El rey zirí continúa relatando la historia del reinado de sus antecesores, destacando una etapa de “esplendor” con el gobierno de Bādīs b. Ḥabūs. Según el narrador, el reino de Granada viviría con él su momento de máxima expansión, abarcando desde Baza a Ronda y hasta la costa mediterránea, además del gran desarrollo urbanístico que culminaría con la construcción de la mezquita aljama. Tras este periodo de grandeza, presenta en contraste las crisis tanto políticas como económicas que llevarían a la ciudad al ocaso, sobre todo por las numerosas revueltas internas y la presión de los tributos que exigía Alfonso VI a los reyes de taifa. Este progresivo declive de la dinastía granadina culminaría con el exilio al Norte de África del narrador, el último rey zirí⁷⁸.

Tal como mencionamos, del *Kitāb al-Tibyān* puede extraerse información valiosa sobre la producción artística y cultural de la taifa zirí, máxime si se tiene en cuenta que los restos materiales conservados de esta época son escasos. El estudio de estos restos ha sido hasta el momento poco fructífero, haciendo necesario el apoyo en otras fuentes como las literarias. Aquí el documento estudiado describe la riqueza de la dinastía zirí y el arte decorativo que podía verse en su corte, al igual que algunas edificaciones clave resultado del desarrollo urbanístico ya referido, si bien es cierto que se trata de menciones generales⁷⁹.

Un detalle interesante que se desprende de las memorias del rey zirí es la mención de la existencia de otro alcázar, distinto al alcázar zirí, que habría servido como refugio para el judío Ibn Nagrīla, visir de la corte bereber. Este edificio era hasta ahora desconocido y no se han conservado restos arqueológicos del mismo. Por otra parte, nos ofrece algunas descripciones del arte regio que rodeaba a la corte zirí, así como de las joyas, telas lujosas y demás enseres que coleccionaban los aristócratas bereberes:

Al salir de Granada había traído yo algunas cosas, entre ellas un escriño de oro conteniendo diez collares de preciosas perlas, oro por valor de dieciséis mil dinares almorávides y algunas sortijas⁸⁰.

⁷⁸ Lévi-Provençal y García Gómez, *El siglo XI en 1ª persona*, 169.

⁷⁹ Víctor Rabasco, “El alcázar taifa de granada: aproximación y problemática en torno al estudio artístico”, *Estudios medievales hispánicos* 4 (2015): 57-84. <http://hdl.handle.net/10486/668787>

⁸⁰ Lévi-Provençal y García Gómez, *El siglo XI en 1ª persona*, 272.

A continuación ordenó a mi madre que subiera al alcázar para proceder a retirar los tesoros [...]. Por fin les entregó todo lo que había, con arreglo a los inventarios, sin dejar cosa chica ni grande [...] ⁸¹.

La fortuna familiar debió de ser de una riqueza considerable. Se deja constancia de la acumulación de joyas, piedras preciosas, telas de gran valor importadas de oriente y muebles de ricas maderas. Es interesante que la mayoría de las menciones son sobre los objetos suntuarios que vestían las salas del palacio zirí y no tanto al propio edificio, dando cuenta de las artes máspreciadas por esta corte. En cuanto a la arquitectura, es claro el interés por la militar: se detallan la grandeza de las murallas y las fortificaciones defensivas, lo que ha sido interpretado por algunos investigadores en consonancia con el carácter guerrero de esta dinastía bereber.

Recapitulando sobre el interés de esta obra como fuente para reconstruir el contexto social y cultural de la dinastía bereber, debemos volver a la mención que hace ‘Abd Allāh de la jerarquización estatal en este reino de taifa. Describe la organización política como heredera del orden califal impuesto en el resto del territorio andalusí —se diferenciaba entre la *‘amma*, o pueblo llano y la *ḥāṣṣa*, o élite aristocrática—. Sin embargo, se señalan aquí una serie de particularidades en cuanto a la administración del Estado zirí: en este caso, la *ḥāṣṣa* estaba conformada por los jeques *ṣinhāya* ziríes de forma exclusiva, quienes acaparaban el poder, pero, a su vez, debían responder ante la *ḡamā‘a*. Este era un órgano de consejo superior, que se correspondía con la asamblea bereber, ⴰⵔⴰⵎⴰⵏⴰ (agraw).

El manuscrito K 1275: *Tres textos árabes sobre bereberes en el occidente islámico*

ثلاثة نصوص عربية عن البربر في الغرب الإسلامي: كتاب الأنساب لابن عبد الحليم، كتاب مفاخر البربر
لمؤلف مجهول، كتاب الشواهد الجلة لأبي بكر بن العربي

Este compendio recoge textos de diversas cronologías, tipologías y temas, que comparten un eje común: la revalorización del papel histórico de los bereberes. Agrupa los textos de *Kitāb Šawāhid al-ḡilla*, de Abū Bakr Ibn al-‘Arabī, el *Kitāb al-Ansāb*, de Ibn ‘Abd al-Ḥalīm, y la obra anónima de *Kitāb Mafāḥir al-Barbar*. La primera obra se sitúa cronológicamente a finales del siglo XI, momento en que el poder almorávide se expandía

⁸¹ Lévi-Provençal y García Gómez, *El siglo XI en 1ª persona*, 273.

por Al-Ándalus, mientras que las otras dos reflejan el contexto entre los siglos XII y XIV, con los choques entre almohades y benimerines⁸².

Estos textos describen las tensiones culturales y sociales entre el Magreb y Al-Ándalus, desencadenadas por la pérdida de la hegemonía y unidad política en territorio andalusí y el surgimiento de las taifas. Al otro lado de la orilla, el Magreb empezaba a conseguir un poder unificado bajo la creciente influencia de los Šinhāya.

Se trata de un volumen encuadernado; uno de los manuscritos ofrecidos por ‘Abd al-Ḥayy al-Kattani a la biblioteca general de Rabat alrededor de los años 1959 y 1960. En cuanto a las características físicas de este volumen, y según Muḥammad Ya‘la, cuyo estudio del compendio recogemos aquí, estamos ante un texto escrito en una caligrafía magrebí clara, denominada *al-Muḡawhar*. Está compuesto por 85 folios, de los cuales, 80 corresponden a los tres textos mencionados, y los otros 5 recogen notas varias del editor del compendio: *Kitāb al-Ansāb*, desde el folio 1 al 28; *Kitāb Maḡāḥir al-Barbar*, desde el folio 29 al 59, y, finalmente, *Kitāb Šawāhid al-ġilla*, desde el folio 60 al 80⁸³.

Según el autor de la edición aquí consultada, el estudio de este manuscrito (K 1275) está limitado por las dificultades que implican el anonimato de sus autores —en el caso de las obras de *al-Ansāb* y *Maḡāḥir*— así como los numerosos datos procedentes de la tradición oral, característica identitaria de la cultura amazig. Es más, los manuscritos no siempre hacen referencia a la procedencia escrita u oral de los hechos que narran. Pero además de esta peculiaridad, estos textos nos ofrecen nombres de personajes bereberes que no encontramos mencionados en ninguna otra fuente, y tienen un valor inestimable como obras exclusivas, dedicadas a resaltar el papel de los amaziges y su rol para nada secundario en el devenir histórico del Magreb y Al-Ándalus⁸⁴.

Este compendio presenta un modelo novedoso dentro de la historiografía: estamos ante una producción literaria propiamente amazig, prácticamente única en su contexto medieval y que abordará la historia de este pueblo desde sus orígenes para analizar la evolución de su estructura social, política y cultural. Este compendio bebe de fuentes históricas anteriores, como lo son *al-Muqtabis* de Ibn Ḥayyan, de donde toma detalles sobre la historia del Magreb Occidental bajo la presión fatimí y omeya, además de su

⁸² Ya‘la, Muḥammad, ed., *Tres textos árabes sobre beréberes en el occidente islámico: Ibn ‘Abd al-Ḥalīm (s. VIII/XIV), Kitāb al-Ansāb, Kitāb Maḡāḥir al-Barbar (anónimo), Abū Bakr Ibn al-‘Arabi (m. 543/1149), Kitāb Šawāhid al-ġilla* (Madrid: CSIC, 1996), 15-20.

⁸³ Ya‘la, Muḥammad, *Tres textos árabes sobre beréberes en el occidente islámico*, 25-28.

⁸⁴ Ya‘la, Muḥammad, *Tres textos árabes sobre beréberes en el occidente islámico*, 14-17.

resistencia a ellas. También de *al-Muqtabas fī Aḥbār al-Maġrib wa Fās wa-l-Andalus*, de donde recoge las listas de gobernadores almorávides. Rescatamos también de este manuscrito varios datos inéditos sobre personajes almohades o reyes de taifas de origen amazig, con el fin de corregir la visión negativa sobre los amaziges que prevalecía en las fuentes andalusíes como causantes de la *fitna* en el califato omeya.

Además de la importancia historiográfica, el manuscrito que analizamos aquí tiene también valor literario, pues reúne prosa, poesía, biografía de hombres de letras, etc., además de una rica bibliografía. En poesía, nuestro texto recoge el poema de Ibn Darraġ al-Qastallī, con la novedad de citar la ocasión para la que se compuso; recoge a su vez los desconocidos versos del poema de al-Buṣīrī, y menciona al, hasta entonces anónimo, autor de unos versos sobre las tensiones entre el Magreb y Al-Ándalus, Ibrāhim b. Idrīs al-Ḥasanī. Todo ello sirve de testigo de la realidad que supuso la integración de los amaziges en el ambiente cultural árabe de la Edad Media. Sobre esto habla el propio manuscrito, describiendo el florecimiento de las artes literarias y la abundancia de los intelectuales bereberes en algunos de los centros culturales más importantes, como fueron Agmāt o Fez. El papel de los amaziges no podía ceñirse solamente a su participación militar en las tropas andalusíes, puesto que eran a su vez personajes importantes en el ámbito cultural⁸⁵.

***Kitāb Šawāhid al-ġilla* de Abū Bakr Ibn al-‘Arabī**

La biografía y obra del autor de este manuscrito son harto conocidas. Esta figura destacada del pensamiento andalusí, jurista malikí, imam y hombre de letras, desarrolló su vida en el estudio de los saberes jurídicos, teológicos y literarios del occidente islámico. Su biografía refleja un firme compromiso con la búsqueda del conocimiento, lo que lo llevó a emprender largos viajes por Oriente, tras los cuales regresa a Al-Ándalus en un contexto de profundos cambios políticos. Estos viajes pudieron tener un carácter político, por su vinculación con los almorávides, tratándose de misiones oficiales (o no) para mediar en el conflicto andalusí. En este contexto recoge las *Šawāhid al-ġilla*, un compendio de documentos al servicio de la legitimación almorávide.

El manuscrito incluye tanto misivas oficiales (رسائل ديوانية) propias del aparato administrativo central, como misivas de contenido religioso, mostrando una clara

⁸⁵ Ya‘la, Muḥammad, Tres textos árabes sobre beréberes en el occidente islámico, 40-42.

estrategia de legitimación que se apoya en el derecho y la religión. Del primer tipo, destaca la petición de investidura al califa ‘Abbāsī, y del segundo, una fatwa de al-Ġazālī con la que se buscaba respaldo jurídico y religioso para la lucha de Ibn Tašfīn contra las taifas y los cristianos⁸⁶.

***Kitāb al-Ansāb* de Ibn ‘Abd al-Ḥalīm**

Aunque escasa, la información sobre Ibn ‘Abd al-Ḥalīm lo sitúa como un asceta vinculado a la ciudad de Nafīs y estrechamente relacionado con los círculos de sabios amaziges de la región masmudí. Su obra es testimonio de un profundo conocimiento de la tradición arabo-islámica, de la historia, genealogía y de la estructura social de las tribus bereberes.

El manuscrito *Kitāb al-Ansāb*, se divide en dos secciones: la primera, *Risāla fī-l-qibla*, ofrece orientaciones para determinar la quibla y se convierte en una valiosa fuente sobre el desarrollo material e histórico de estos espacios sagrados en el occidente islámico. Una lectura superficial de la segunda parte (que da nombre al manuscrito) puede dar a entender que se trata de una mera genealogía; sin embargo, presenta una visión compleja del origen de los principales linajes amaziges tras su asentamiento en el Norte de África, el proceso de su islamización y su participación en la expansión del islam.

El texto se apoya tanto en fuentes geográficas, biológicas, como en obras del *ḥādīṭ*, además de incluir una amplia bibliografía, recogiendo referencias dentro de cuerpo del texto. Se acoge a fuentes orientales históricas, genealógicas y del tafsir; recoge datos escritos y orales, estos últimos sobre todo de autores contemporáneos masmudíes⁸⁷.

***Kitāb Maḥāḥir al-Barbar*, anónimo.**

Este último manuscrito constituye uno de los testimonios más explícitos de la afirmación de la identidad amazig en el seno del islam magrebí. Su autor, anónimo, parece pertenecer al ámbito ṣinhāya del Magreb occidental, con vínculos a la ciudad de Azammūr, como discípulo de un maestro local, y por el tono adulador que adopta hacia personajes de esta tribu.

La obra adopta un tono reivindicativo ya en el título: se propone destacar las virtudes y méritos de los bereberes (*maḥāḥir*) como afirmación activa de su papel en la historia del islam. El texto traza una línea narrativa que comienza en los orígenes orientales de los

⁸⁶ Ya‘la, Muḥammad, Tres textos árabes sobre beréberes en el occidente islámico, 45-59.

⁸⁷ Ya‘la, Muḥammad, Tres textos árabes sobre beréberes en el occidente islámico, 63-77.

bereberes hasta su consolidación en el Magreb; después, su participación en la fundación de Al-Qayrawān, y su protagonismo en episodios clave de Al-Ándalus. Relata parte de la historia de los almohades e identifica familias bereberes andalusíes y, más concretamente, gobernadores lamtūna⁸⁸.

El *Kitāb Mafāḥir al-Barbar* se presenta, ante todo, como un alegato contra las críticas y menosprecio dirigidos hacia los amaziges, reivindicando su rol en la historia andalusí e islámica. Aunque anónimo, su autor estuvo evidentemente vinculado al mundo intelectual magrebo-amazig, y el texto confirma su profundo conocimiento de la materia, tanto desde una perspectiva histórica como genealógica y cultural.

Se apoya en un amplio repertorio de fuentes, de distinto origen. Entre las orientales, la más relevante es *al-Ta'rīj al-Kabīr* de al-Fargānī, de donde extrae noticias sobre oficiales amaziges de la región de Kutama, que participaron en la conquista de Egipto. Asimismo, incluye un fragmento de un poema atribuido al califa fatimí al-Qāsim, en el que se elogia a este “victorioso ejército amazig”, aportando así una visión externa y laudatoria del protagonismo bereber en episodios clave del expansionismo islámico.

Otra fuente oriental mencionada es *Futuḥ al-buldān* de al-Balāḍurī, de la cual se toma la información relativa a la fundación de la Mezquita de al-Qayrawān por parte de ‘Uqba b. Nāfi’, hecho que se presenta en la obra como una muestra de la temprana implicación de los amaziges en la institucionalización del islam en el Magreb.

En lo que respecta a las fuentes andalusíes, el manuscrito se nutre de textos de gran valor historiográfico, como *al-Muqtabis* de Ibn Ḥayyān, la *Ḍajīra* de Ibn Bassām, la *Ġamharat ansāb al-‘arab* de Ibn Ḥazm y el *Siraġ al-mulūk* de al-Ṭurṭūši. Estas obras permiten contextualizar la presencia amazig en Al-Ándalus y profundizar en los vínculos entre los linajes bereberes y las estructuras de poder.

Con todo ello, son las fuentes magrebíes las que adquieren mayor peso en este compendio y, por tanto, en el análisis que aquí se propone, ya que recogen con mayor riqueza las genealogías propiamente amaziges y permiten reconstruir con detalle sus procesos de islamización, expansión y legitimación. Entre ellas destacan especialmente *Ansāb al-barbar wa mulūkihim*, por Muḥammad b. Abī l-Maġd al-Maġīlī (s. XI), y *al-Miqbās fī Aḥbār al-Maġrib wa-l-Andalus wa-Fās*, de Abū Marwān al-Warrāq (s. XII). Esta última resulta especialmente valiosa por los datos que proporciona sobre los Banū

⁸⁸ Ya‘la, Muḥammad, Tres textos árabes sobre beréberes en el occidente islámico, 79-80.

Zīrī, los almorávides y diversas taifas de origen amazig, como la de los Banū Yafran de Ronda. A estas fuentes escritas se suman algunos testimonios orales, que, aunque escasos, aportan información biográfica de gran valor sobre determinados personajes, contribuyendo a completar las lagunas que a menudo dejan las crónicas formales⁸⁹.

El objetivo declarado de la obra, según el propio autor, es “sacar provecho de la experiencia de los demás”⁹⁰, lo que refleja una concepción sencilla y práctica de la historia, entendida como herramienta para la formación moral y política. Para ello, el autor se sirve de fuentes de muy diversa índole: desde crónicas históricas y biografías hasta genealogías, poesía e incluso hadices, mostrando una notable versatilidad en el manejo de materiales.

El estilo del texto es, en general, sencillo y fluido. El autor no recurre con frecuencia a la prosa rimada ni a la asonancia, lo que refuerza el carácter directo y accesible de la obra. No obstante, introduce ocasionalmente interpelaciones poéticas que interrumpen momentáneamente el discurso narrativo para dotarlo de énfasis lírico, retomando luego el relato principal. Del mismo modo, recoge relatos legendarios y fábulas, como los vinculados al ya mencionado ‘Uqba b. Nāfi’, que sirven tanto para ilustrar como para ennoblecer el papel desempeñado por los amaziges en la historia del islam occidental⁹¹.

Al-Mann bil-Imāma. La gran crónica Almohade

المن بالإمامة على المستضعفين بأن جعلهم الله أنمة وجعلهم الوارثين وظهور الإمام المهدي الموحدين

La siguiente fuente estudiada es la crónica almohade más importante: *Al-Mann bil-Imāma ‘ala l-mustad‘afīn bi-an yağ‘ala-hum Allāh a ‘imma wa-ğa‘alahum al-wāriṭīn wa-zuhur al-imām Mahdī al-muwahḥidīn*, traducida por Ambrosio Huici Miranda como “El don del imamato para los que no merecieron que los colocase Dios como imames y los puso como sus herederos y la aparición de *al-Mahdī* de los Almohades [...] contra los velados (almorávides) y lo que los siguió a esto con el califato del Califa y Príncipe de los creyentes ‘Abd al-Mu’min, uno de los califas ortodoxos”⁹².

Se trata de la segunda obra escrita por el historiador y literato Ibn Šāhib al-Šalāt, de cuyos tres volúmenes originales solo se ha conservado el segundo, aquí estudiado. Se

⁸⁹ Ya‘la, Muḥammad, Tres textos árabes sobre beréberes en el occidente islámico, 83.

⁹⁰ Ya‘la, Muḥammad, Tres textos árabes sobre beréberes en el occidente islámico, 84.

⁹¹ Ya‘la, Muḥammad, Tres textos árabes sobre beréberes en el occidente islámico, 85-90.

⁹² “[...]contra los velados (almorávides) y lo que los siguió a esto con el califato del Califa y Príncipe de los creyentes ‘Abd al-Mu’min, uno de los califas ortodoxos”: Ambrosio, Huici Miranda, ed., *Ibn Šāhib al-Salā: Al-Mann bil-Imāma*. (Valencia: Anubar, 1969), 6.

conservó en un manuscrito único, en la Biblioteca Bodleiana y abarca la cronología entre los años 554 y finales del 568. De los demás volúmenes no conocemos más que los escasos datos que proporciona el autor sobre ellos en este volumen⁹³.

Desconocemos también los datos biográficos del propio autor. Lo que se conoce sobre él es lo que relata en esta obra: en el año en que comienza a escribir esta obra figura como secretario de Barrāz⁹⁴. Cronista almohade, ‘Abd al-Malik b. Muḥammad b. Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt al-Bāḡī, natural de Beja en el Algarve, fue también secretario del majzén durante el reinado de Yūsuf I. La relevancia de su obra radica en su exclusividad, pues del imperio bereber más grande de la historia solo nos quedan dos fuentes contemporáneas: las *Memorias* de al-Bayḍaq y *al-Mann bil-Imāma*. Esta última es de importancia clave por ser la única crónica dedicada en exclusiva a la historia del Imperio Almohade y porque su autor no sólo fue contemporáneo, sino testigo de primera mano. Como miembro de la corte, Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt tenía acceso a documentos directamente emanados del poder central. Esto le permitió —como podemos ver con su copia de más de una docena de cartas oficiales— redactar una crónica contrastada y detallada, frente a la mayoría de las fuentes andalusíes, mucho más sintéticas.

La exactitud y legitimidad de esta obra puede contrastarse con *al Bayān al-Muḡrib* de Ibn ‘Iḍārī, donde se plasma de forma completa el segundo volumen de Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt. Huici Miranda, autor de la edición de *al-Mann bil-Imāma* que se ha consultado en este trabajo, tiene un solo inconveniente para esta obra, y es que considera que incluye un número demasiado extenso de poemas cortesanos, aduladores de la dinastía almohade. Evita, entonces, incluirlos por no aportar ningún dato histórico o de interés para su estudio⁹⁵.

Lo que sí es interesante es analizar el vocabulario del autor en esta obra, observando su caracterización de los distintos personajes participantes en el contexto que recoge la crónica. Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt en su texto siempre diferencia entre árabes y almohades, o más bien, siempre deja claro que todo aquel que no sea almohade y no acepte el *tawḥīd* es un enemigo más. El primero de ellos: los almorávides, considerados de costumbres religiosas “laxas”; por otro lado, los enemigos cristianos, por infieles; los hafsíes de Túnez; los benimerines. A esto se deben añadir los numerosos conflictos internos entre árabes y

⁹³ Se conserva en esta el manuscrito original árabe, editado por ‘*Abd al-Hādī al-Tāzī*.

⁹⁴ El *qā’id* Abū Ishāq Barrāz b. Muḥammad, jefe del gobierno (*majzén*).

⁹⁵ Huici Miranda, *al-Mann bil-Imāma*, 7-8.

bereberes, donde el propio autor en varias ocasiones describe a sus hermanos de fe como “hipócritas”⁹⁶.

En concreto, hay pasajes en los que el cronista retrata a las tropas árabes como un enjambre desordenado e insulso (también necesitados del *tawhīd*) cuyo comportamiento toleraba el califa con su gran misericordia, pues “conocía sus necesidades y estrecheces”⁹⁷. La crónica almohade se presenta como un texto predominantemente adulador del poder almohade y de su califa. La ideología y poder almohades están sobre todo y todos, puesto que son los elegidos de Dios y por Él son dirigidos para expandir su imperio. En lo que atañe al factor bereber, objeto de nuestro análisis, se describe por nuestro cronista como un grupo rebelde, ignorante, ingobernable; pero, a la vez, fácil de embaucar en causas disidentes. Los bereberes del Magreb, sobre todo, se presentan siempre como un problema recurrente para el poder central, con numerosos levantamientos:

[...] se movió en las montañas (de Gomara) una rebelión de los perturbadores ignorantes de bereberes, corruptores, que llamaban a la rebelión⁹⁸.

Dicha rebelión fue extinguida por un ejército de almohades enviado por el consejo. El cabecilla Saba' b. Muğafād fue sitiado, hallando la muerte y siendo posteriormente crucificado.

Al menos en el tomo superviviente de estas crónicas que estudiamos no aparece mención alguna al origen de los almohades, ni se describe su idiosincrasia en términos bereberes. Su grandeza se debe estrictamente a la misión religiosa que se atribuyen y toda su política expansionista se teje alrededor de ella. El fin último de los almohades es la ideología del *tawhīd*, como ya se ha reiterado; su propósito, predicar la unicidad de Dios y por extensión, la unión de la umma. Por ende, los bereberes no eran criticados por los almohades en tanto que bereberes (en cuyo caso podríamos deducir una suerte de rechazo a su propia etnia), sino por sublevarse a su poder. Toda fitna en la umma debía ser sofocada de forma inmediata.

No podemos extraer ninguna noción de unidad con el resto de los bereberes, ni vemos procesos claros de arabización como en el caso de algunas taifas —como medio de

⁹⁶ Huici Miranda, *al-Mann bil-Imāma*, 19.

⁹⁷ Huici Miranda, *Al-Mann bil-Imāma*, 174-177.

⁹⁸ Huici Miranda, *Al-Mann bil-Imāma*, 105.

legitimación—, pero tampoco una especial tendencia “berberizante”. En ninguno de los casos se apoyan en el factor étnico para posicionarse sobre el resto. Sí encontramos varias menciones al uso del idioma bereber en asuntos de Estado o en acontecimientos sociales importantes, como en el caso de una de las noticias que relata el autor, sobre la marcha de Abu Ya’qūb desde Gibraltar a Sevilla:

[...] Dejó el sayyid ilustre Abu Ya’qūb por su lugarteniente en Sevilla para la guerra de Carmona al jeque “hafiz” mártir, Abu Muḥammad ‘Abd Allāh b. Abi Ḥafṣ b. ‘Alī, y para sitiar a los rebeldes de ella; hombre aguerrido [...] orador en la *lengua occidental* ⁹⁹.

Y en otra ocasión, se recoge la predicación de un sermón de viernes en idioma bereber, cuando el Amīr al-Mu’minīn se recupera de una enfermedad y sale a la oración comunitaria junto al pueblo. La mayoría de la población usaba esa lengua en su día a día, aunque los altos cargos escribieran y manejaran el árabe para facilitar sus relaciones diplomáticas¹⁰⁰.

En otro capítulo, sobre el ataque de las tropas almohades a Ibn Mardaniš, reúne Abu Ya’qūb a los jeques almohades, jeques de “los soldados valerosos de Masūfa y Lamtūna¹⁰¹”, y a jeques árabes, exhortándolos a participar en la campaña militar:

[...] sobre el premio que tendrían ante Dios en la guerra santa contra los infieles [...] y sobre el paraíso garantizado para ellos por Dios [...].

Más abajo:

Se adelantaron ante ellos los adalides y los prohombres más resistentes, gente valerosa y fuerte; coronaron la cumbre más alta de la montaña [...]. Caminaron toda la noche con lentitud por la citada montaña sobre sus riscos y revueltas [...]¹⁰².

La fama guerrera precedía a los bereberes de la montaña, lugar que dominaban mejor que nadie y por ello muy valorados por los almohades. Este factor fue en numerosas ocasiones el camino de introducción de sectores bereberes en la sociedad de Al-Ándalus:

⁹⁹ Es decir, en la lengua bereber. Huici Miranda, *Al-Mann bil-Imāma*, 35-36.

¹⁰⁰ Huici Miranda, *Al-Mann bil-Imāma*, 167.

¹⁰¹ Ambas cabilas bereberes del Norte de África, de la confederación Ṣinhāya, origen de los almorávides.

¹⁰² Huici Miranda, *Al-Mann bil-Imāma*, 44.

eran reclutados con la promesa divina —o monetaria— correspondiente, y con el tiempo llegaron a formar alianzas militares o de walā que los propulsaron a las élites.

Los últimos capítulos de esta crónica son de gran importancia para el tema central de esta investigación, pues en ellos se describe la producción artística y arquitectónica desarrollada bajo el mandato del Amīr al-Mu'minīn almohade en la ciudad de Sevilla. Ibn Šāhib al-Šalāt destaca diversos proyectos impulsados por el califa, entre ellos la construcción en el año 567/1172 de un puente que salvaría el río Guadalquivir, pues la ciudad carecía hasta el momento de uno, y posteriormente, la almunia de la Buḥayra. Dichos trabajos fueron dirigidos en su mayoría por el alarife de confianza de la corte, Aḥmad b. Baso¹⁰³.

La almunia de la Buḥayra se trata de un conjunto ubicado a las afueras de la ciudad, llegando a abarcar una superficie aproximada de 65 hectáreas [Fig. 16]. Varios edificios palaciegos se erigen alrededor de distintas parcelas ajardinadas, además de terrenos de cultivo, formando así la tipología de fincas de recreo que se esparcieron en las áreas periurbanas de varias ciudades andalusíes. Estos conjuntos eran interesantes por su función productiva agrícola, pero, sobre todo, por su rol en la experimentación para la mejora de especies vegetales autóctonas o la “domesticación” de variedades vegetales exóticas. De esto deja noticia nuestro cronista en *al-Mann bil-Imāma*:

[...] para hermohear sus edificios con la plantación de olivos y árboles y viñas y frutales exóticos de todas las clases especiales por su dulzor¹⁰⁴.

La descripción del proceso constructivo de esta almunia es bastante detallada: en primer lugar, se acotó la finca y fueron compensados los propietarios de terrenos afectados; seguidamente, se erigieron los edificios palatinos para, posteriormente, acotar las zonas de cultivo mencionadas. Por último, se abasteció el conjunto con un sistema hidráulico que reutilizaba los Caños de Carmona, con un ramal propio para la Buḥayra, colocándola así en un lugar privilegiado y transformando el paisaje colindante en un vergel de huertas fértiles¹⁰⁵.

Se dedican también varias páginas a los pormenores de la edificación de la mezquita mayor de Sevilla y posteriormente su alminar, la Giralda, como parte del proyecto de

¹⁰³ Huici Miranda, *Al-Mann bil-Imāma*, 186-188.

¹⁰⁴ Huici Miranda, *Al-Mann bil-Imāma*, 189.

¹⁰⁵ Huici Miranda, *Al-Mann bil-Imāma*, 190.

expansión que el califa Abū Ya‘qūb quería para la ciudad [Fig. 17]. Igualmente dirigida por Aḥmad b. Baso junto a un equipo de arquitectos y obreros traídos de Marrākuš, se edificó por la necesidad de una mezquita mayor que pudiera reunir a todos los fieles y a la que acudiría el califa. El autor describe el empleo de materiales de calidad con especial atención a la cimentación, pero sin ignorar el aspecto decorativo, esencial herramienta propagandística. Se destaca la construcción del miḥrāb, el subāṭ para el acceso del califa a la mezquita y el mimbar, comparable con el de la Mezquita de la Kutubiyya por su calidad artística y rico ornamento en madera tallada e incrustaciones geométricas de sándalo, marfil y ébano brillantes. El Amīr al-Mu‘minīn supervisó personalmente el proceso de las obras que terminó alrededor del año 571/1175.

El caso del alminar recibe una especial atención por parte del cronista, que le dedica un capítulo completo, describiéndolo como una obra sin parangón, tanto por su monumentalidad como por su impacto visual. Aunque su construcción se inició en el gobierno de Abū Ya‘qūb, no se completó hasta el año 596/1200, coronándose con una markaba decorada con “manzanas de oro”¹⁰⁶.

Así pues, puede concluirse que en *al-Mann bil-Imāma* se proyecta una imagen de los bereberes subordinada al marco ideológico del *tawḥīd*, donde toda disidencia era una amenaza al orden legítimo establecido por los almohades. Esto no se mantiene en el discurso político-religioso: se traduce materialmente en el proyecto artístico y urbanístico impulsado por el califa, como expresión simbólica del poder, la unidad de la umma y la supremacía de la doctrina almohade [Fig. 18]. Se volverá al análisis artístico de las manifestaciones almohades en los apartados siguientes.

Otra obra para considerar en nuestro análisis sería *al-Bayān al-Muḡrib* de Ibn ‘Idārī, fundamental para el conocimiento de la historia general almorávide; sin embargo, el estudio de *al-Mann bil-Imāma* ofrece información más amplia y detallada sobre los bereberes y la cuestión de la legitimidad identitaria de los almorávides. Por ello, se ha priorizado esta última crónica a aquella.

¹⁰⁶ Huici Miranda, *Al-Mann bil-Imāma*, 202.

5.2. Arte y arquitectura

Al igual que en los apartados anteriores dedicados al análisis de las fuentes de la Antigüedad, existe una dificultad importante a la hora de discernir los elementos originarios de la tradición amazig y aquellos otros del imaginario artístico arabo-islámico. Sin embargo ¿es acaso esta la función que deben tener trabajos como este? Si bien es cierto que uno de los intereses de este análisis es poner el foco sobre los restos de la producción cultural bereber a lo largo de la historia, no podemos ignorar que los vacíos que encontramos en estas fuentes —las fluctuaciones en producción— son a su vez testigos de la relevancia que tuvieron, o no, estos pueblos.

Para Al-Ándalus, la gran parte de los investigadores infiere un momento inicial de simbiosis de elementos de origen amazig y otros árabes, pero, con el paso tiempo y como es natural, comienza a conformarse un lenguaje propiamente andalusí, donde no podemos trazar tan claramente las fronteras. Por ello, el enfoque de este análisis solo tendrá sentido si a través de analizar el arte buscamos responder a diversas preguntas, entre ellas: ¿qué datos sobre la sociedad puede ofrecernos el arte de esta época?, ¿qué reflejaron los bereberes de Al-Ándalus en el arte que produjeron?, ¿cómo instrumentalizaron este arte?

En el estudio de la producción artística y arquitectónica de los primeros reinos de taifa y, posteriormente, de los Imperios almorávide y almohade, destacaremos cuales fueron los momentos en que el estatus social permitió a las élites bereberes producir un arte propio a gran escala; cuál fue el lenguaje que decidieron utilizar en función del interés en explotar su origen o más bien ocultarlo, etc.

5.2.1. Primeros reinos de taifa. Taifa zirí de Granada

Al-Ándalus se establece mediante una fuerte centralización política bajo el reinado de ‘Abd al-Raḥmān III, quien consideraba ello un factor clave para la permanencia de una umma unificada bajo el califa Omeya de Córdoba. Para comprender la dimensión no solo política, sino también religiosa, de la importancia de mantener la cohesión de la umma, resulta imprescindible detenernos en otro concepto clave: la *fitna*. Este término coránico hace alusión a la fragmentación interna de la comunidad musulmana, percibida como una de las mayores amenazas para la integridad de la fe islámica.

El empleo del vocablo en las principales fuentes árabes denota un tono marcadamente pesimista, cargado de connotaciones negativas, que acabarán proyectándose también en

la propia denominación de los “reinos de taifas”, pues dicho nombre remite, a su vez, al concepto árabe de “división”.

Cynthia Robinson, en su capítulo “Las artes en los reinos de taifas”, hace referencia a esta idea. Cuestiona la lectura que tradicionalmente se ha ofrecido sobre esta etapa como un tiempo de caos, disgregación y, en consecuencia, de inevitable decadencia en comparación con la anterior era califal¹⁰⁷.

No obstante, los estudios más recientes han girado hacia un enfoque más riguroso del análisis documental y de los vestigios materiales, permitiendo concluir que, pese al contexto inestable que marcó el periodo taifa, la actividad cultural no solo se mantuvo, sino que experimentó un notable impulso. Ámbitos como la poesía, la arquitectura y las artes decorativas vivieron un florecimiento significativo. Resulta insuficiente interpretar el arte taifa únicamente a través del prisma de los modelos califales, pues en esta etapa se incorporaron también elementos innovadores, fruto de las relaciones comerciales y culturales con el Norte de África, Egipto, Sicilia y el Oriente Próximo.

Habiendo ya analizado la mayor obra literaria de la taifa zirí —las *Memorias del rey ‘Abd Allah*—, quedan algunas otras dignas de mención. Como señala Bilal Sarr¹⁰⁸, que la taifa zirí fuera gobernada por bereberes no es una coincidencia en relación con el notable desarrollo que experimentó Granada durante el periodo. Todo lo contrario: el marcado carácter guerrero de esta corte fue clave para garantizar la estabilidad y la continuidad dinástica, permitiendo su reclutamiento por parte del califato y su posterior asentamiento en Ilbīra¹⁰⁹.

En este contexto, y habiendo ya expuesto los avances arquitectónicos y la producción de arte cortesano en el análisis anterior, resulta pertinente aludir a la producción literaria de época zirí, donde se advierte un fenómeno particular. Y es que los Ziríes mostraron escaso interés por la literatura árabe y aún menos por su poesía. La producción literaria en la Granada zirí deja mucho que desear si tenemos en cuenta el desarrollo cultural que estaba viviendo la ciudad y su importancia como capital. No solo asistimos a una escasez en la producción de textos, sino también a una censura sistemática de la literatura de corte

¹⁰⁷ Cynthia, Robinson, “Las artes en los reinos de taifas”, en *Al-Andalus: Las Artes Islámicas en España*, ed. por Jerrilynn Dodds (Madrid: El Viso, 1992), 49.

¹⁰⁸ Bilal Sarr, “La Granada zirí: una aproximación a través de las fuentes escritas, arqueológicas e historiográficas”, *Arqueología y Territorio*, 4 (2007): 170.

¹⁰⁹ Bilal Sarr, “La taifa zirí de Granada”, en *La Granada Zirí y el Universo Beréber*, coord. por Antonio Malpica y Bilal Sarr (Granada: Patronato de la Alhambra y el Generalife, 2019), 193.

andalusí y de la poesía, llegando a producirse persecuciones de intelectuales. Aun así, se produjeron algunas excepciones significativas.

Ibn Ḥazm, una de las figuras más prominentes de la literatura andalusí y autor de *El collar de la paloma*, fue encarcelado en dos ocasiones durante el dominio zirí en Granada. Entre sus escritos, destaca una epístola dirigida al visir judío Ibn Nagrīla, titulada *Risāla fī l-Radd ‘alā Ibn al-Nagrīla al-Yahūdī*, en respuesta a sus críticas sobre supuestas contradicciones del Corán¹¹⁰.

Por su parte, Abū l-Qāsim Ḥalaf ibn Farağ al-Ilbīrī, conocido como *Al-Sumaysir*, fue un poeta de tono satírico que dirigió duras críticas hacia los dirigentes ziríes y los reyes de taifas. No obstante, su poesía brilla por su calidad. En uno de sus versos, escribe sobre Granada lo siguiente:

Me han preguntado: ¿vives en un lugar
en el que se desdeña a la gente distinguida?
Les respondí suspirando: ¿Cómo se puede acabar con esto?
Granada es la morada del feto
que se encuentra a sus anchas en la oscuridad (*zulma*)¹¹¹.

Abū Ishāq al-Ilbīrī, de linaje árabe y tradicionalismo acentuado, mostró una actitud hostil tanto hacia bereberes como hacia judíos. Fue nombrado secretario del cadí Muḥammad b. Tawba y adquirió notoriedad como alfaquí, poeta ascético y maestro del *fiqh*. Su *Dīwān*, compuesto por 35 poemas, no sigue el orden alfabético tradicional de los *dīwānes* árabes, presentando en cambio rimas en disposición irregular. Entre sus composiciones más destacadas se encuentra el “Poema 25”, una invectiva antijudía recogida por Ibn al-Jaṭīb en el *Markaz al-Ihāṭa*:

¡Alá! ve y di a los Ṣinhāya,
lunas llenas de la época y leones del bosque,
las palabras de alguien que les ama y les compadece,
que les aconseja sinceramente en este mundo y en el otro¹¹².

¹¹⁰ Celia Del Moral, “El panorama cultural en el periodo de taifas: el caso de la Granada zirí”, en *TAWĀIF. Historia y Arqueología de los reinos de taifas*, ed. por Bilal Sarr (Granada: Alhulia, 2018), 638-39.

¹¹¹ Celia Del Moral, “El panorama cultural en el periodo de taifas: el caso de la Granada zirí”, 657.

¹¹² Celia Del Moral, “El panorama cultural en el periodo de taifas: el caso de la Granada zirí”, 654- 655.

Podemos, por consiguiente, volver a incidir en que el móvil de la dinastía zirí fue siempre su expansión militar y su permanencia en el poder, por lo que una continuación del desarrollo cultural “arabizado” del resto de Al-Ándalus no solo no era una prioridad para los reyes ziríes, sino que posiblemente lo consideraran una amenaza. No es hasta que las primeras dinastías ziríes aseguraron el establecimiento de sus reinados que se podrá ver un relajamiento en este aspecto, y podremos ver algunas manifestaciones del arte taifa, sobre todo como herramientas de legitimación del poder.

5.2.2. Taifa de Málaga

Los Banū Ḥammūd fueron una dinastía bereber que ejerció el poder en Málaga durante la primera mitad del siglo XI, aunque con el tiempo serían desplazados por los Ziríes de Granada. La proclamación de ‘Alī b. Ḥammūd como califa en el año 1016 marcó el comienzo del califato mālaqī dentro del contexto de las taifas. Hasta entonces, Málaga había sido una ciudad de “importancia secundaria”, pero su elevación a la categoría de *kūra* y, sobre todo, el traslado de la sede califal desde Córdoba supuso un giro decisivo en su trayectoria¹¹³.

Los datos proporcionados por las excavaciones arqueológicas revelan que Málaga experimentó un proceso de transformación tanto en su crecimiento urbano como en su organización interna —una reestructuración necesaria dadas sus nuevas funciones políticas— que dio lugar a la edificación de tres estructuras fundamentales: la alcazaba, la muralla de la *madīna* y la mezquita aljama¹¹⁴. No queda del todo claro si fue la dinastía ḥammūdī o la zirí la que impulsó la construcción del palacio situado sobre la colina. De dicha edificación se conservan únicamente dos de los tres recintos originales, ambos amurallados con torres, que la convertían en una fortaleza casi impenetrable.

A la luz de los estudios actuales, Carmen Íñiguez vuelve a poner de manifiesto la dificultad de establecer una cronología precisa de las distintas fases constructivas de la alcazaba, un problema derivado de la escasez de intervenciones arqueológicas desde la década de 1990 [Fig. 19].

En esta construcción se hace evidente la influencia del arte califal, perceptible especialmente en los Cuartos de Granada, donde se combinan un pórtico con un pabellón

¹¹³ Carmen Íñiguez, “Arqueología de los ḥammūdīes. Un califato entre taifas”, en *ṬAWĀĪF. Historia y Arqueología de los reinos de taifas*, ed. por Bilal Sarr (Granada: Alhulia, 2018), 325.

¹¹⁴ Carmen Íñiguez, “Arqueología de los ḥammūdīes. Un califato entre taifas”, 328.

abierto [Fig. 20]. Sin embargo, en este caso, la intención estética no radicaba tanto en la ornamentación refinada como en transmitir una sensación de fortaleza e invulnerabilidad. Algunos de los elementos interiores del palacio muestran similitudes con los de la Gran Mezquita de Córdoba bajo al-Ḥakam II, mientras que otros, como la sala que se abre al pórtico adosado al pabellón, nos remiten directamente al Salón Rico de *Madīnat al-Zahrā*¹¹⁵.

Otro caso relevante en la taifa mālaqī es el de los arcos lobulados [Fig. 21], que diferían de los cordobeses: los relieves en estuco presentan aquí una textura más homogénea y una menor variedad de motivos. Esta simplificación da paso a una estética más geométrica, que contrasta con el naturalismo característico del estucado califal. Estas transformaciones y aportaciones en la decoración del palacio malagueño han sido tradicionalmente vistas como “degeneraciones de las formas califales”, en investigaciones más recientes, se han interpretado como de posible influencia bereber¹¹⁶. No obstante, como sostiene Cynthia Robinson, es más adecuado entenderlas como los primeros indicios de una nueva estética taifa: una reelaboración creativa del legado omeya.

5.2.3. Taifa de Toledo

De entre las más de treinta taifas surgidas tras la fragmentación del califato omeya de Córdoba, la que alcanzó mayor extensión territorial fue la de Toledo. Su territorio se encontraba delimitado por la Frontera Media, o *al-Ṭagr al-Awsaṭ*, una demarcación ya establecida durante la estructuración del Emirato. Esta taifa fue regida por una familia de origen bereber que, sin embargo, no se identificaba abiertamente como tal: su nombre tribal original, *Zennun*, fue arabizado bajo la forma *Banū Dī l-Nūn*. Su procedencia se vincula con la tribu bereber *Hawwāra*, y ejercieron el poder en Toledo durante aproximadamente cincuenta años, desde el año 1031¹¹⁷.

Entre los miembros de esta dinastía, destaca el gobierno de Yaḥyà b. Ismā'il al-Ma'mūn, un soberano que aspiró a engrandecer tanto su dominio como su propia imagen, siguiendo el modelo de prestigio cultivado por los omeyas. Durante su reinado mandó

¹¹⁵ Cynthia, Robinson, “Las artes en los reinos de taifas”, 52-53.

¹¹⁶ Sobre esta idea consideramos que no es una afirmación que podamos sostener, máxime cuando el interés de la taifa ḥammūdī —como el de la mayor parte de taifas— era dejar clara la continuidad de la estructura política califal y con ello legitimar su posición como nueva sede.

¹¹⁷ Ricardo Izquierdo, “La taifa de Toledo”, en *La Granada Ziri y el Universo Beréber*, coord. por Antonio Malpica y Bilal Sarr (Granada: Patronato de la Alhambra y el Generalife, 2019), 139.

construir un palacio al noroeste del Alficén, así como una almunia cuyos jardines fueron embellecidos con plantas de especies exóticas. Esta finca de recreo fue conocida como la Almunia de la Noria, nombre que hacía referencia al uso del agua del río Tajo en su sistema de riego.

A pesar de los intentos de al-Ma'mūn por consolidar su poder, la realidad del reino toledano era la de una taifa frágil, sometida tanto a la inestabilidad interna como a la constante amenaza del expansionismo castellanoleonés, especialmente acentuado por su posición en la frontera. Tras su muerte, le sucederá su nieto al-Qādir, quien, incapaz de mantener la estabilidad ni de hacer frente a las presiones exteriores, solicitará el auxilio de Alfonso VI. Este acuerdo derivará en la entrega de la ciudad al monarca cristiano, acontecimiento que tendrá lugar hacia el año 1085¹¹⁸.

Siguiendo con el análisis de las manifestaciones materiales bereberes, es pertinente destacar el notable desarrollo de la cerámica producida en el contexto toledano. Un hallazgo especialmente revelador ha sido el de un *testar* y un horno cerámico islámico localizado en el antiguo circo romano, donde se han documentado fragmentos que se remontan a finales del periodo califal y a los inicios de la etapa taifa [Fig. 22]. Entre los restos recuperados se identifican piezas como jarros, candiles, atafiores, orzas y tazas, elaboradas con técnicas muy diversas, que pueden clasificarse en cerámicas sin vidriar (*juagueteadas*) y cerámicas vidriadas¹¹⁹.

Las piezas no vidriadas presentan decoración pintada —mediante engalba roja y óxido de hierro— o bien decoraciones incisas, como estrías o molduras. Por su parte, las cerámicas vidriadas abarcan ejemplos monocromos, de dos colores e incluso de cuerda seca. Entre los fragmentos monocromos, se aprecian diferentes tratamientos de superficie: desde la aplicación de engalba blanca, pasando por melados con óxido de hierro, hasta acabados alheñados o recubiertos con vidriado verde o amarillo. En cuanto a los ejemplares de dos colores, estos solían presentar una base melada de óxido de hierro sobre la que se aplicaban motivos decorativos trazados con manganeso, además de composiciones en tonos verdosos y negruzcos¹²⁰.

¹¹⁸ Ricardo Izquierdo, “La taifa de Toledo”, 140.

¹¹⁹ Juaguetado es sinónimo de *engobe*. Viene a denominar la técnica de la arcilla líquida aplicada a la superficie cerámica para proporcionar un determinado color o textura.

¹²⁰ Balbina Martínez, *Cerámica Hispanomusulmana. Andalusí y Mudéjar*. (Madrid: El Viso, 1991), 50.

5.2.4. Imperio almorávide

Si bien el fenómeno almorávide ha sido ya abordado en este trabajo a través del análisis de fuentes escritas y su relevancia para la historiografía de la cultura bereber, en este apartado nos centraremos en el impacto artístico y cultural que supuso su expansión, prestando especial atención al ámbito arquitectónico. La intención aquí no es repetir los aspectos doctrinales o históricos tratados previamente, sino evidenciar cómo el movimiento almorávide articuló un lenguaje visual y ornamental propio, consolidando una cultura material que reforzaba su legitimación política y religiosa en ambos lados del Estrecho.

En el proceso de unificación de diversas tribus amaziges —entre las que destacan los Zanāta y los Ṣinhāya— en la región de la actual Mauritania a mediados del siglo XI, se sitúan los orígenes del movimiento almorávide. Fue el emir Yaḥyà Ibn Ibrāhim, jefe de los Ġudāla, quien, junto al jurista y teólogo ‘Abd Allāh Ibn Yāsīn, introdujo en su comunidad la doctrina malikí. Sin embargo, el rigorismo de su interpretación religiosa condujo a su expulsión. A pesar de ello, Ibn Yāsīn continuó con su predicación desde el retiro espiritual fortificado del *ribāt*, circunstancia que dio nombre a sus seguidores: los *murābiṭūn*, conocidos más tarde como almorávides¹²¹.

Para este movimiento, el eje principal de su espiritualidad fue el *ḡihād*, o guerra santa, lo que implicaba que su crecimiento se modulase inseparablemente de la expansión territorial. Dicha expansión fue vertiginosa: partiendo del norte del Sáhara, alcanzaron la ciudad de Granada en torno al año 1090 bajo el mando de Yūsuf ibn Tāšfīn. Con ello se consolidó el que puede considerarse el primer gran imperio amazig, regido bajo una misma autoridad de naturaleza política y religiosa¹²².

La irrupción almorávide en Al-Ándalus se produce en 1086, en el contexto de la batalla de al-Zallāqa, y será este el primer paso hacia la progresiva desaparición de los reinos de taifas, acelerada por las campañas militares de 1090¹²³:

¹²¹ María Marcos, “Los almorávides en Al-Andalus: el papel de los alfaquíes en un imperio amazigh”, en *Los Bereberes en la Península Ibérica. La contribución de los amazighes a la historia de Al-Andalus*, ed. por Hassan Laaguir (Granada: Universidad de Granada, 2021), 220.

¹²² María Marcos, “Los almorávides en Al-Andalus: el papel de los alfaquíes en un imperio amazigh”, 221.

¹²³ “El llano de al-Zallāqa está en la provincia de Badajoz al oeste de Al-Andalus, en él tuvo lugar la célebre batalla donde ganaron los musulmanes sobre el impío, el soberano de los gallegos, Alfonso, hijo de Fernando, aliado de al-Mu’tamid Muḥammad Ibn ‘Abbād, y fue eso el 12 de *raḡab* del año 479”. Es decir, el 23 de octubre de 1086. (María Marcos, “Los almorávides y el fin de las taifas. Continuidad y/o ruptura”, en *TAWA’IF. Historia y Arqueología de los reinos de taifas*, ed. por Bilal Sarr (Granada: Alhulia, 2018), 688).

بطحاء لزلالة من إقليم بطليوس من غرب الأندلس، فيها كانت الواقعة الشهيرة للمسلمين على عظيم الجلالة إذفونش بن فرزند عهيد المعتمد محمد بن عبّاد، وكان ذلك في الثاني عشر من رجب سنة 479.

La unificación política conseguida por los almorávides entre la Península Ibérica y el Magreb se reflejó también en un notable intercambio artístico y cultural entre ambas orillas del Mediterráneo. Esta transferencia de influencias es particularmente visible en el ámbito arquitectónico, como ejemplifica la Qubbat al-Bārūdiyyīn de Marrakech [Fig. 23], cuya estructura de cúpula remite directamente a las bóvedas califales de la Mezquita de Córdoba, mandadas construir por al-Ḥakam II¹²⁴.

Entre las aportaciones arquitectónicas específicas de los almorávides, se encuentra la sustitución del tradicional arco de herradura por arcos mixtilíneos empleados como nervaduras en la estructura de la bóveda. Además, introdujeron los *muqarnaṣ*, que comenzaron a disponerse tanto en las trompas de las cúpulas como en los anillos centrales de las mismas, llegando a cubrir la superficie total de la cúpula. La ampliación almorávide de la Mezquita al-Qarawīyyīn de Fez [Fig. 24] es un gran ejemplo de esta técnica.

Los almorávides también innovaron en el ámbito de la epigrafía, instaurando el uso monumental de la escritura cursiva en sustitución del estilo cúfico que predominaba hasta entonces en el arte islámico occidental. Este cambio se manifiesta de manera clara en el friso superior de la cúpula de la Qubbat al-Bārūdiyyīn. Según María Marcos, se trata del testimonio más antiguo conservado de caligrafía cursiva monumental en Occidente. Esta innovación epigráfica puede vincularse tanto al resurgimiento del pensamiento sunní durante el siglo XII como al deseo del emirato almorávide de reforzar su legitimidad ante el califato ‘Abbāsī de Bagdad¹²⁵.

Otro aspecto reseñable es la estandarización de un canon caligráfico bajo dominio almorávide. Podemos encontrar ejemplos paralelos a ambas orillas del Mediterráneo, como el friso epigráfico hallado en el Carmen del Mauror en Granada, que guarda gran similitud con el friso de la mencionada qubba de Marrakech. Ello constituye una

¹²⁴ María Marcos, “Los almorávides y el fin de las taifas. Continuidad y/o ruptura”, 697.

¹²⁵ María Marcos, “Los almorávides y el fin de las taifas. Continuidad y/o ruptura”, 700.

evidencia tangible de la intensa unidad cultural entre Al-Ándalus y el Magreb en la primera mitad del siglo XII¹²⁶.

Asimismo, se perciben claras referencias al arte andalusí anterior, sobre todo en la tipología de la cúpula y en la decoración *ataurique* de sus plementos [Fig. 25], en los que se emplea la hoja de palma digitada como motivo recurrente. No obstante, en el tratamiento ornamental almorávide se observa un giro estilístico distintivo: la representación de las hojas de palma se vuelve dinámica, fragmentada, siguiendo secuencias numéricas diversas, lo que evidencia una reinterpretación creativa del repertorio vegetal heredado¹²⁷.

5.2.5. Imperio almohade

El movimiento almohade, surgido en el Magreb en 1121 y presente en Al-Ándalus a mediados del siglo XII, se estructuró en torno a la doctrina de los unitarios (*al-muwahhidūn*), una ideología rígida que en el arte rechazaba la ornamentación excesiva y priorizaba, en su lugar, un lenguaje visual de carácter geométrico que se ha interpretado como una continuación de la tradición bereber propia de este imperio¹²⁸.

El movimiento almohade surge a partir de una reforma religiosa promovida por Muḥammad Ibn Tūmart, quien se erigió como líder espiritual y político de este colectivo. Nacido en el macizo del Anti-Atlas, dentro de la tribu amazig de los Maṣmūda, Ibn Tūmart legitimará posteriormente su autoridad adoptando una genealogía que lo vincula con el linaje del profeta Muḥammad (ﷺ).

El principio doctrinal fundamental de los almohades era el *tawhīd*, es decir, la unicidad de Dios, pero a este núcleo se sumaban otros elementos procedentes de corrientes teológicas tradicionalmente opuestas, como el asharismo o el zahirismo. Esta doctrina se extenderá con rapidez por todo el Magreb, generando continuas tensiones y enfrentamientos con los almorávides. Será finalmente con el califa ‘Abd al-Mu’min

¹²⁶ María Marcos, “Estudio del ataurique almorávide a partir de las yeserías del Carmen del Mauror en el Museo de la Alhambra (Granada)”, *Mediaeval Sophia*, 19 (2017): 386. En: <http://www.mediaevalsophia.net/fascicoli/19/Sezione%20Speciale.pdf>

¹²⁷ María Marcos, “Estudio del ataurique almorávide a partir de las yeserías del Carmen del Mauror...”: 306-307.

¹²⁸ Dolores Villalba, “Huellas artísticas amazighes en Al-Ándalus (SIGLOS XII-XIII)”, en *Los Bereberes en la Península Ibérica. La contribución de los amazighes a la historia de Al-Andalus*, ed. por Hassan Laaguir (Granada: Universidad de Granada, 2021), 241.

cuando los almohades consoliden su presencia en Al-Ándalus, estableciendo un Estado de carácter teocrático¹²⁹.

Las implicaciones artísticas de esta ideología se manifiestan en una ornamentación comedida y austera. El arte almohade, lejos de los excesos decorativos anteriores, se caracteriza por una fusión entre elementos árabes y amaziges, especialmente perceptible en la cerámica y la arquitectura.

En lo relativo a la arquitectura militar, destacan estructuras de planta irregular, construidas mediante tapial y ladrillo, y en ciertos contextos, con materiales locales como la piedra. Introdujeron innovaciones técnicas como las torres de flanqueo con cámaras interiores —accesibles desde los adarves—, y otras tipologías como torres poligonales [Fig. 26], albarranas de base poligonal, así como la incorporación de la coracha, utilizada para proteger el acceso al agua, o de portadas monumentales con accesos de más de dos codos de anchura¹³⁰.

Uno de los elementos arquitectónicos más relevantes desde el punto de vista simbólico fueron las puertas monumentales, que actuaban como instrumentos de propaganda del califato. Aunque concebidas desde la sobriedad, estas puertas no eran completamente exentas de decoración; en algunos casos, se recubrían con revocos decorativos simulando sillares tallados.

En dichas estructuras se empieza a apreciar la recuperación de motivos ornamentales tradicionales amaziges, como aspas, estrellas, diseños en damero o patrones en forma de espina de pez. Estos se localizan, por ejemplo, en los castillos de Baños de la Encina o de Navas de Tolosa. Otro tipo edificatorio digno de mención son las construcciones hidráulicas —aljibes, pozos y baños públicos—, esenciales para el abastecimiento urbano, que en época almohade presentan bóvedas esquifadas o de espejo como rasgo ornamental característico.

En lo que concierne a la arquitectura doméstica, el registro arqueológico es escaso. Sin embargo, cabe destacar algunos ejemplos conservados en Sevilla, donde se hallan palacios organizados en torno a patios centrales, frecuentemente acompañados de una o varias albercas interiores [Fig. 27]. Estos patios presentan un elemento decorativo recurrente: los paños de sebka que cubren los muros [Fig. 28]. Dolores Villalba subraya que esta forma entronca con la tradición amazig, y sugiere una posible etimología de raíz

¹²⁹ Dolores Villalba, “Huellas artísticas amazighes en Al-Ándalus (SIGLOS XII-XIII)”, 242.

¹³⁰ Dolores Villalba, “Huellas artísticas amazighes en Al-Ándalus (SIGLOS XII-XIII)”, 248.

bereber, a partir del término *sabak* (سبك , ‘imprimir’ o ‘marcar’) o *šabak* (شباك, ‘red’, ‘malla’)¹³¹.

No obstante, como recuerda Ignacio González Cavero, el mismo término de *sebka* resulta confuso y problemático para la historiografía dada su imprecisión, ya que bajo él se engloban diversas soluciones geométricas derivadas del entrecruzado de arcos o de formas romboides que no tienen por qué tener relación entre sí¹³².

En los pisos superiores se conservan decoraciones murales con pintura de almagra y yeserías, combinando motivos geométricos y vegetales. Aunque no se apartan del canon andalusí, se observa un alejamiento de la exuberancia decorativa hacia una estética más esquemática, sobria pero cuidadosamente trazada. Las formas geométricas han sido empleadas por los pueblos amaziges desde tiempos antiguos, presentes en cerámica, tejidos, joyería e incluso tatuajes. Se trata de formas abstractas que podrían tener conexiones con la escritura *tifinag*, aunque probablemente encierren significados más complejos que los descubiertos hasta ahora. Estos motivos geométricos solían tener un fuerte contenido simbólico, asociado a la fertilidad, el agua, el sol o incluso a valores espirituales o apotropaicos. La simbología amazig parece girar en torno a la oposición entre lo femenino y lo masculino, reflejada en símbolos como el rombo o la espiga¹³³.

Villalba también identifica otro motivo posiblemente amazig característico del arte almohade: el perfil en “S”, frecuentemente ubicado en los salmeres de los arcos, vinculado con la figura de la serpiente [Fig. 29]. Este recurso ya había sido utilizado por los almorávides en la ampliación de la Mezquita al-Qarawiyyīn y su *Masğid al-Ġanā’iz* en Fez. La serpiente, animal sagrado en la cultura amazig, se asocia a la fertilidad y a la sabiduría. Podemos encontrarla en monumentos como *Bāb al-Ruwāḥ* y *Bāb al-‘Ūdāya*, representada enroscada entre hojas de palma. Hoy en día, sigue existiendo cierta ambigüedad en su interpretación: no se sabe si debe entenderse como símbolo animal o como variante de un motivo vegetal¹³⁴.

Asimismo, resulta significativo el recurso de la cerámica decorativa en el exterior de los alminares, como se observa en la Kutubiyya de Marrakech y en la Giralda de Sevilla. La incorporación de azulejos vidriados a los paños de yeso añadía un efecto cromático y

¹³¹ Dolores Villalba, “Huellas artísticas amazighes en Al-Ándalus (SIGLOS XII-XIII)”, 262.

¹³² Ignacio González Cavero, “The Interlaced Arches and the So-Called *sebka* Decoration: Origin and Materialisation in Al-Andalus and Its Reinterpretation in Medieval Castile”. *Arts* 14 (2025): 193. En: <https://doi.org/10.3390/arts14010016>

¹³³ Dolores Villalba, “Huellas artísticas amazighes en Al-Ándalus (SIGLOS XII-XIII)”, 254.

¹³⁴ Dolores Villalba, “Huellas artísticas amazighes en Al-Ándalus (SIGLOS XII-XIII)”, 256-258.

lumínico en las fachadas. Por otra parte, es posible interpretar estos añadidos como otro eco de las tradiciones bereberes, donde la cerámica desempeñaba un papel esencial tanto en la cultura material cotidiana como en las prácticas artísticas¹³⁵. De este modo, los almohades lograron integrar en sus grandes obras referencias que enlazaban el mensaje político y religioso de la dinastía con una herencia cultural profundamente arraigada en el Magreb, reforzando así la dimensión identitaria de su arte y arquitectura.

5.2.6. La indumentaria del poder: almorávides y almohades

A lo largo de este estudio, la arquitectura ha sido analizada como una manifestación privilegiada del poder durante los imperios almorávide y almohade, pero no fue el único medio visual para legitimar el gobierno. Los textiles y la indumentaria real constituyeron también elementos claves en esta construcción simbólica del poder.

Muchas dinastías adoptaron la costumbre de bordar sus nombres o símbolos en prendas de vestir, realizadas con seda, brocado o *ibrīsm* (seda pura), e inscripciones ejecutadas con hilo de oro o colores distintivos. Estas túnicas, conocidas por llevar *tirāz* en los bordes, no solo eran signos de autoridad del soberano, sino también elementos de prestigio para aquellos a quienes él autorizaba a portarlas¹³⁶.

Los tejidos almorávides se distinguen por el uso de líneas finas entre dos colores yuxtapuestos y contornos marcados, lo cual confiere a las piezas un efecto visual minucioso y casi miniaturista. Gracias a la conservación de numerosos ejemplares, se observa una decoración basada en grandes círculos dobles, rodeados de cintas perladas y distribuidos en hileras. En su interior se representan parejas de animales como leones, grifos, esfinges, arpías o águilas¹³⁷.

Asimismo, se incorporan inscripciones cúficas hispánicas con detalles vegetales. Un ejemplo es la casulla de San Juan de Ortega [Fig. 30], donde se lee: *Asistencia de Dios para el emir de los musulmanes, Alī, labor de...*, en alusión al emir almorávide, aunque posteriormente pasaría a manos cristianas.

Otro ejemplo destacado es la túnica del infante Don García, hijo de Alfonso VII: una prenda ajustada en el torso, con vuelo acampanado y mangas anchas, pensada para montar

¹³⁵ La utilización de la cerámica como recurso decorativo, así como su valor simbólico, se tratarán en el próximo apartado de arte vernacular bereber.

¹³⁶ Cristina Partearroyo, “Tejidos almorávides y almohades”, en *Al-Andalus: Las Artes Islámicas en España*, ed. por Jerrilynn Dodds (Madrid: El Viso, 1992), 105.

¹³⁷ Cristina Partearroyo, “Tejidos almorávides y almohades”, 106.

a caballo. Su decoración central muestra un águila bicéfala con las alas desplegadas, y el resto del textil está adornado con rombos y rosetas de tonos rojizos¹³⁸.

En contraste, los almohades supondrán una ruptura en este ámbito. Ibn Jaldūn señala que en su corte no existía un taller real para la producción de tejidos de seda y oro, ni para trajes de ceremonia. Fieles a la enseñanza de su líder espiritual, Ibn Tūmart, los almohades rechazaban el uso de seda (*ḥarīr*) y bordados ostentosos. El cargo de inspector del *tirāz* fue, por tanto, abolido. Aunque hacia el final de la dinastía se retomaron algunas de estas prácticas, ya no alcanzaron el esplendor anterior¹³⁹.

Este cambio ideológico ayuda a explicar la escasez de tejidos almohades conservados. También se recoge que durante el mandato de Abū Yūsuf Ya'qūb al-Manṣūr se prohibió expresamente a las mujeres vestir prendas lujosas de seda con bordados. A nivel formal, los tejidos almohades tienden hacia la abstracción: desaparecen los círculos con figuras animales y son sustituidos por composiciones con ruedas entrelazadas, franjas anchas con diseños de rombos, estrellas, polígonos o rosetas, que evocan el gusto geométrico del mármol califal. Junto a ellos aparecen motivos vegetales de *ataurique*, hojas de pimiento y escritura cúfica, clave para identificar cronológicamente estas piezas. La técnica empleada fue el *taqueté labrado*.

Los pocos tejidos almohades conservados destacan por su notable calidad y por el elaborado trabajo de tapicería. Uno de los ejemplos más representativos es la cofia del infante Fernando de Castilla [Fig. 31], realizada en un paño de tapicería decorado con bandas diferenciadas. Incluye una inscripción cúfica en blanco y oro sobre fondo azul y se remata con cintas perladas de seda. Este y otros textiles se hallaron en enterramientos reales cristianos, lo que confirma su prestigio incluso más allá del mundo islámico¹⁴⁰.

Para concluir, recuperamos las aportaciones recientes de Víctor Rabasco sobre la relevancia de los tejidos en estas culturas. Más allá de su utilidad práctica, estos objetos deben entenderse como herramientas de propaganda política. Los textiles, en el contexto almorávide y almohade, no fueron tanto bienes de lujo como un medio esencial para manifestar la autoridad y la legitimidad de su poder.

¹³⁸ Cristina Partearroyo, “Tejidos almorávides y almohades”, 107.

¹³⁹ Víctor Rabasco, “El arte textil y su impacto en la cultura visual de los Reinos de Taifas”, en *Arte y producción textil en el Mediterráneo medieval*, ed. por Laura Rodríguez y Fernando García (Madrid: Polifemo, 2019), 485.

¹⁴⁰ Víctor Rabasco, “El arte textil y su impacto en la cultura visual de los Reinos de Taifas”, 486.

6. Arte vernacular bereber

Las artes vernáculas y las tradiciones populares bereberes son una pieza esencial del puzle para comprender la identidad amazig y su devenir histórico, pues su estudio puede proporcionarnos datos difíciles de obtener a través de otra tipología de fuentes¹⁴¹. La sorprendente continuidad de estas formas artísticas, que se remontan a la Prehistoria, es evidencia clara de una transmisión cultural ininterrumpida, y del papel fundamental que estas expresiones mantenían en la vida bereber. Si bien se trata de un arte esencialmente artesanal, con sistemas de producción y transmisión que podríamos considerar tribales o rudimentarios, lo cierto es que la mayor parte de técnicas, formas y ornamento se mantienen hasta la actualidad. La cerámica, los tejidos y la literatura popular forman parte de un patrimonio vivo que refleja la vida cotidiana, la espiritualidad y los valores sociales de las comunidades bereberes, permeando en el imaginario contemporáneo.

Debido a su prolongada trayectoria histórica y su persistencia en contextos variados, estas expresiones artísticas resultan difíciles de situar dentro de un marco cronológico estricto. Además, dejan rastros escasos e inconexos en las fuentes históricas (desde su origen en la prehistoria hasta la actualidad), salvo algunas menciones en las fuentes clásicas ya señaladas, o posteriormente a la entrada del islam en el Norte de África.

En este apartado se ofrece un análisis sintético de las formas artísticas vernáculas, basado en el cotejo de múltiples estudios especializados, quedando aún pendiente la realización de trabajo de campo extensivo que permita profundizar en la comprensión de este arte popular y favorecer su conservación.

6.1. Cerámica

La cerámica amazig constituye una de las expresiones artísticas más antiguas y continuas de estas comunidades. Su estudio permite comprender tanto el estilo de vida cotidiana de los bereberes como sus prácticas rituales, ya que los objetos cerámicos tendrán tanto funciones prácticas como simbólicas [Fig. 32]. Desde los recipientes domésticos hasta las piezas de carácter ceremonial, la cerámica refleja la interacción entre lo práctico y lo

¹⁴¹ Más cercanas a las élites, producidas por y para ellas y, por tanto, con una visión subjetiva y limitada a ese contexto, tal como hemos visto a lo largo de este trabajo.

estético, y a través de un lenguaje esencialmente geométrico, se decoran los objetos con símbolos y secuencias que conectan el material trabajado con el mundo espiritual¹⁴².

Entre los motivos más recurrentes destacan los patrones geométricos como rombos, triángulos y líneas, que se encuentran tanto en vasijas como en cuencos y pequeños objetos rituales. Algunos diseños se relacionan con símbolos protectores (animales como serpientes, escorpiones) o con la transmisión de valores comunitarios, mostrando la capacidad de la cerámica para comunicar un significado más allá de su función cotidiana. La continuidad de estas formas desde la Prehistoria hasta la actualidad evidencia un proceso de transmisión cultural sólido, en el que la técnica y el estilo se han mantenido con escasas modificaciones¹⁴³.

En lo que respecta al proceso de producción de la cerámica amazig estaba, en gran medida, vinculado a la actividad femenina. Las mujeres alfareras desempeñaban un papel central en la transmisión de técnicas, que incluían la preparación del barro, el modelado a mano o mediante moldes simples, la decoración con pigmentos minerales¹⁴⁴ y la cocción en hornos rudimentarios o fuego abierto. Esta labor garantizaba la supervivencia de sus conocimientos técnicos, además de asegurar la pervivencia de un lenguaje estético compartido, que servía para identificar a la comunidad y expresar su pertenencia cultural¹⁴⁵.

Además de su función práctica, la cerámica amazig decorada también podía adquirir cierto valor simbólico y social [Fig. 33]. Determinadas piezas se reservaban para ceremonias, festividades o intercambios comerciales, reflejando la importancia de la producción artesanal en la estructura social, como parte de la riqueza familiar.

Observando la cerámica amazig se nos muestra cómo un arte popular y vernáculo puede conservar su esencia durante milenios, adaptándose a los cambios sociales y ambientales sin perder su identidad. El aparente rechazo a la adopción de innovaciones tecnológicas en la producción de estos objetos podría resultar inexplicable desde una perspectiva occidental, acostumbrada a métodos distintos; sin embargo, ¿no será precisamente este carácter artesanal el valor más apreciado por el pueblo bereber y la razón principal de su pervivencia?

¹⁴² Lisa Bernaseck, *Artistry of the Everyday: Beauty and Craftsmanship in Berber Art* | Peabody Museum Collections Series. (Massachusetts: Peabody Museum Press, 2008), 10.

¹⁴³ Bernaseck, *Artistry of Everyday*, 11.

¹⁴⁴ Se usaba sobre todo la almagra como tinte en colores rojo y negro.

¹⁴⁵ M.^a José Matos Wagner y Jorge Wagner, “Sobre el arcaísmo de la cerámica rifeña”, *Gazeta de Antropología*, 37 (2021): 11. En: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8299581>

6.2. Textiles

Las mujeres amaziges son bien conocidas por las coloridas alfombras, esteras y vestidos que tejen con lana de oveja, cabra o camello. Por extensión, se identifica al pueblo amazig por su colorida vestimenta, pues en esta cultura los textiles tienen un papel muy importante. A la función práctica de los tejidos se le añaden otros aspectos, simbólicos, profilácticos o expresivos de la identidad étnica de cada tribu. Estos valores se canalizan a través de los colores y motivos que adornan los textiles, permitiéndonos leer la historia de este pueblo relatada en el entresijo de tramas y urdimbres ¹⁴⁶.

La ornamentación de los textiles amaziges incluye patrones geométricos recurrentes, como triángulos, rombos, rombos entrelazados y figuras inspiradas en la naturaleza, que reflejan una continuidad con los motivos presentes en la cerámica y otros objetos vernáculos. Los colores y la disposición de los diseños seguían códigos simbólicos asociados a ciclos naturales, etapas de la vida y elementos protectores. Así, cada pieza podía transmitir información sobre la identidad de la familia o del grupo, al tiempo que cumplía funciones prácticas en la vida cotidiana y en contextos ceremoniales. Por ejemplo, en el caso de los textiles de *Ait Jabbaš*¹⁴⁷, las alfombras, esteras y almohadas, presentan un diseño peculiar de líneas horizontales [Fig. 34], alternando algunas líneas de lana sin teñir con otras teñidas de color rojo, verde, amarillo, negro y blanco¹⁴⁸.

El trabajo textil era de nuevo principalmente femenino y comunitario, favoreciendo la transmisión de conocimientos técnicos y estéticos de generación en generación. La preparación de la lana, el hilado, el teñido y el tejido mediante telar manual o métodos tradicionales implicaban un profundo conocimiento de materiales y técnicas, reflejando la destreza y creatividad de las artesanas. La labor textil también servía como vehículo de cohesión social y cultural, reforzando los vínculos entre miembros de la comunidad y preservando la memoria colectiva¹⁴⁹.

A su vez, la representación geométrica y esquematizada de los seres simbólicos para la creencia bereber se vinculaban a menudo con metáforas que establecen constantes paralelismos entre el imaginario amazig y los elementos que observa en su entorno [Fig. 35]. Por ejemplo —al igual que en la literatura popular—, vemos que se crean acertijos o

¹⁴⁶ Cynthia Becker, *Amazigh Arts in Morocco*. (Texas: University of Texas Press, 2006), 15.

¹⁴⁷ Tribu nómada que habita al sureste marroquí.

¹⁴⁸ Cynthia Becker, *Amazigh Arts in Morocco*, 16-17.

¹⁴⁹ Cynthia Becker, *Amazigh Arts in Morocco*, 23-24.

historietas, *timezzrra*, con metáforas visuales para comparar cosas similares. La mayoría de estas metáforas asocian elementos naturales:

Pregunta: *Zreg-awent-nit. Ticict n walluzen mi ylla wadduj ammas.*

[Un plato de almendras con una nuez en el centro]

Respuesta: *Igenna d yitran d wayur.*

[El cielo, las estrellas, y la luna]

Esto se refleja también en el proceso productivo del tejido y sus materiales, donde la lana adquiere un valor trascendental a través de su dimensión metafórica y espiritual [Fig. 36]. Representa la fertilidad de la tierra, y contiene la *baraka*, o “bendición divina”; la vinculación con la generosidad de Dios implica que quien trabaja la lana —la mujer—, e incluso quien la porta tendrá parte de esta *baraka*¹⁵⁰.

Además de su función práctica y simbólica, los textiles amaziges representan un testimonio de la adaptabilidad cultural. A lo largo del tiempo, los motivos y técnicas se han mantenido, a pesar de cambios sociales, geográficos o políticos, demostrando la resiliencia y continuidad de la identidad amazig. Los tejidos se integran en un sistema de comunicación visual y simbólica que complementa otras formas de arte vernáculo, consolidando un legado estético que conecta el pasado con el presente y lo terrenal con lo espiritual.

6.3. Literatura popular

La tradición oral constituye la base de la cultura amazig y de la transmisión de su patrimonio, y, dentro de ella, el cuento popular emerge como la forma de expresión artística más representativa. Esta manifestación literaria se caracteriza por su estructura sencilla, un léxico cotidiano y una casi total maleabilidad, elementos que podríamos fácilmente identificar con la naturaleza etnográfica del pueblo amazig. A pesar de la inherente dificultad para determinar la autoría en las tradiciones orales —un desafío acentuado por la ausencia de un sistema de escritura definido hasta las últimas décadas del siglo XX—, el patrimonio literario popular amazig ha logrado mantenerse con una sorprendente estabilidad. Esto subraya su vitalidad y su papel central como un medio

¹⁵⁰ Cynthia Becker, *Amazigh Arts in Morocco*, 33.

invaluable para la transmisión intergeneracional de la cultura, el saber y la ideología de un pueblo con una profunda herencia oral¹⁵¹.

El cuento amazig trasciende su función de simple entretenimiento para convertirse en un documento inmaterial de gran relevancia, indispensable para el análisis historiográfico de esta sociedad. Sus propósitos son múltiples y variados, actuando no solo como una válvula de escape de la monotonía, sino también como un vehículo para la transmisión de normas sociales y, en ciertas ocasiones, de principios espirituales¹⁵².

Un aspecto de especial relevancia en este contexto es el papel fundamental de la mujer amazig. Ella se erige como el principal pilar para la transmisión de la cultura y las tradiciones que conforman la identidad del pueblo amazig, principalmente a través de la narración de cuentos y los *izran*¹⁵³. Este protagonismo femenino en la literatura popular no es casual; las mujeres constituían un porcentaje significativo de la población versada en esta tradición, lo que les otorgaba un conocimiento extenso de la “literatura” tradicional y por extensión de la *tifinağ*.

La transmisión cultural oral está mayoritariamente bajo el dominio de la mujer, en parte porque la creación de cuentos está intrínsecamente ligada al ámbito del hogar. Sin embargo, más allá de este contexto doméstico, la narración se convierte en una vía para legitimar sus voces. Los cuentos, al igual que los *izran*, pasan por un riguroso proceso de preparación que puede durar meses, permitiendo a las narradoras perfeccionarlos antes de exponerlos en festividades o reuniones donde la usual censura se relaja. De esta forma, el cuento evoluciona a una herramienta de crítica social de la realidad cotidiana, que a menudo es desfavorable para las mujeres amaziges.

Los temas del cuento amazig tradicional son diversos y reflejan la cosmovisión de este pueblo. Destacan las narraciones sobre héroes, como pastores que alcanzan el estatus de rey mediante su valentía; los relatos de espíritus, tanto benéficos (*ğinns*) como malvados (*iffrit*); las fábulas de animales; las explicaciones sobre el origen de las cosas; y, de forma recurrente, el poder indiscutible de las mujeres. La pervivencia de estos relatos está intrínsecamente ligada al talento del narrador, cuya *performance* expresiva es crucial para que el mensaje o moraleja del cuento se transmita de manera efectiva. Los

¹⁵¹ Uwe Topper, *Cuentos Populares de los Bereberes*. (Madrid, Miraguano, 1993), 240.

¹⁵² Uwe Topper, *Cuentos Populares de los Bereberes*, 243.

¹⁵³ Breves poemas cantados, casi siempre por las mujeres bereberes en festividades y ceremonias.

cuentos están cargados de un carácter social y de crítica, a menudo disfrazado de ironía, y muchos de ellos poseen un profundo sentido moral o religioso¹⁵⁴.

Es notable el paralelismo entre los cuentos populares amaziges y los de otras tradiciones universales, lo que evidencia el carácter heterogéneo de estos relatos y los numerosos contactos culturales. Ejemplos de esta conexión incluyen homólogos amaziges para cuentos tan conocidos como “Rapunzel” (*Nunya*), “Cenicienta” (*Magigda*) y “Pinocho” (*Aberkechot*). La literatura oral amazig forma parte de una red más amplia de narrativas populares que trasciende las fronteras culturales y se apoya en métodos similares de supervivencia.

7. Conclusiones

La presente investigación ha permitido constatar la enorme complejidad que implica el estudio de la cultura bereber y, en particular, de las fuentes que nos aproximan a su historia en la Antigüedad y el Medievo.

Una primera reflexión necesaria es sobre la pérdida y fragmentación de fuentes a lo largo de los siglos, especialmente tras la caída de Al-Ándalus y la conquista cristiana de la península ibérica. La confiscación de manuscritos, su destrucción directa por parte de las autoridades o el abandono al que fueron condenados con la expulsión morisca supuso una quiebra decisiva en la transmisión de un patrimonio medieval que difícilmente podremos recuperar en su integridad. Esta circunstancia obliga a afrontar el estudio de la historiografía bereber de este período desde una posición crítica, pues trabajamos sobre vestigios incompletos, aunque igualmente valiosos para reconstruir un relato histórico que ha permanecido relegado en la tradición académica.

En este marco, uno de los resultados más significativos de este trabajo ha sido la compilación y sistematización del corpus de fuentes más destacadas para la historiografía del pueblo bereber. Desde los textos clásicos grecolatinos y árabes hasta los testimonios materiales —arte, arqueología, numismática—, queda clara la importancia de adoptar un enfoque metodológico multidisciplinar. Dicha diversidad tipológica en las fuentes obliga a su vez a emplear estrategias distintas de análisis en función de su naturaleza, desde el estudio filológico y hermenéutico de las crónicas a la interpretación iconográfica, arqueológica y artística. Este ejercicio ha permitido poner en diálogo materiales que, a

¹⁵⁴ Uwe Topper, *Cuentos Populares de los Bereberes*, 242.

primera vista, podrían parecer dispares, pero que, en conjunto, conforman un panorama mucho más rico y coherente.

De igual manera, el estudio comparativo de las distintas visiones que las sociedades mediterráneas ofrecieron sobre los bereberes —desde la mirada romana o la islámica, hasta la moderna— ha mostrado la distancia entre la representación y la influencia real. Si bien en muchas ocasiones los bereberes fueron descritos como un pueblo periférico, bárbaro o subordinado, lo cierto es que su papel en la configuración política, cultural y social del Mediterráneo fue determinante. La historiografía clásica y medieval revela, más que la realidad bereber, los intereses ideológicos de las élites que produjeron esas fuentes. Por ello, resulta imprescindible contrastar dichas visiones externas con los testimonios de producción propia, aunque sean escasos, y con la materialidad artística y arqueológica que reflejan las dinámicas internas de esta sociedad.

El análisis también ha permitido señalar con claridad los principales vacíos de información. Estos se manifiestan tanto en la bibliografía actual —donde persisten lagunas, contradicciones y malinterpretaciones heredadas de la tradición colonial o de enfoques reduccionistas— como en el propio cuerpo de fuentes primarias, fragmentarias y muchas veces mediadas por prejuicios. El desconocimiento o la escasa consideración de elementos como el arte popular, la numismática o los testimonios orales constituye todavía un obstáculo que impide alcanzar una visión más equilibrada de la cultura amazig. Frente a ello, este trabajo ha insistido en la necesidad de ampliar la mirada y revalorizar todas aquellas manifestaciones que pueden aportar información complementaria a la narrativa literaria.

Respecto a esta cuestión, una de las aportaciones de la investigación ha sido la propuesta de una metodología aplicable a futuros estudios sobre la historiografía bereber. Esta se basa en tres ejes fundamentales: la revisión crítica de las hipótesis tradicionales, muchas de ellas ancladas en interpretaciones decimonónicas que hoy deben ser reevaluadas; la lectura atenta y descolonizada de las fuentes primarias, conscientes de su contexto de producción y de sus posibles sesgos, y la integración de fuentes heterogéneas —arte, arqueología, numismática, patrimonio oral— en un mismo marco de análisis, para contrarrestar los vacíos documentales y las limitaciones de las fuentes escritas. Solo de esta manera podremos “volver a un punto cero”; esto es, responder primero a las preguntas esenciales sobre los orígenes, las características y la evolución de los bereberes, antes de centrarnos en aspectos aislados que pueden conducirnos a visiones

descontextualizadas. Al subrayar la importancia del análisis multidisciplinar y del cruce de datos, se abre la posibilidad de sentar las bases para estudios de mayor envergadura, incluyendo una historia del arte amazig aún pendiente de ser escrita.

Más allá del ámbito estrictamente académico, esta investigación persigue también aplicaciones prácticas. Los resultados aquí obtenidos ofrecen un punto de partida para iniciativas que vinculen la investigación con proyectos de divulgación, digitalización y conservación del patrimonio. La colaboración con organizaciones como el FIMAM junto con la puesta en marcha en un futuro de proyectos de digitalización de fuentes y de patrimonio material resultan vías fundamentales para garantizar la preservación y difusión de este legado. De igual modo, la incorporación de actividades educativas y propuestas innovadoras —como juegos virtuales o dinámicas interactivas— puede contribuir a acercar la historia amazig a públicos más amplios, fomentando el reconocimiento y la valoración de una cultura que sigue viva y que forma parte del patrimonio común mediterráneo.

No obstante, el desarrollo de este trabajo ha estado marcado por importantes limitaciones. La escasez de fuentes propias, la producción escrita mayoritariamente elaborada por élites ajenas o con intereses políticos particulares, así como la fragmentación y las pérdidas documentales condicionan de manera decisiva el conocimiento que podemos alcanzar. A ello se suma la tendencia, todavía presente en parte de la bibliografía, a reproducir malinterpretaciones, a mantener desconexiones entre los distintos ámbitos de estudio y a ignorar manifestaciones culturales no convencionales, como venimos reiterando. Estos obstáculos, aunque limitan el alcance de los resultados, asimismo ponen de relieve la necesidad de continuar trabajando en esta línea de investigación.

Por último, cabe destacar que el estudio de la cultura bereber no es una tarea concluida ni puede entenderse como un objeto del pasado; se trata de una sociedad que continúa viva, tanto en los países del Magreb como en la diáspora europea. Su proyección actual, unida a la vulnerabilidad de su patrimonio, hace más urgente la necesidad de investigaciones exhaustivas, críticas y comprometidas con la conservación y la difusión de esta herencia. Profundizar en el estudio de sus orígenes, revisar las genealogías propuestas, rescatar tradiciones orales y dar mayor protagonismo a la arqueología y a las artesanías son caminos imprescindibles. Solo así podremos construir una historiografía

amazig que no solo dé cuenta de su pasado, sino que dialogue con el presente y contribuya a garantizar su futuro.

En definitiva, el trabajo aquí presentado no pretende agotar un tema de semejante amplitud, sino intentar sentar las bases de una línea de investigación renovada, consciente de las lagunas, crítica con los discursos heredados y abierta a enfoques multidisciplinares. La cultura bereber, tan fundamental para comprender la historia del Mediterráneo, exige todavía respuestas a cuestiones básicas y demanda metodologías capaces de integrar todos los fragmentos que han sobrevivido. Reconocer estas carencias no es un signo de debilidad, sino el punto de partida necesario para una investigación sólida y rigurosa, que permita en el futuro un conocimiento más completo y fidedigno de este milenarismo pueblo.

8. Bibliografía

- Becker, Cynthia, *Amazigh Arts in Morocco*. Texas: University of Texas Press, 2006.
- Bernaseck, Lisa, *Artistry of the Everyday: Beauty and Craftsmanship in Berber Art* | Peabody Museum Collections Series. Massachusetts: Peabody Museum Press.
- Brett, Michael, y Elizabeth, Fentress. *The Peoples of Africa. The Berbers*. Oxford: Blackwell, 1996.
- De Felipe Rodríguez, Helena. “La memoria de «los bereberes de Al-Ándalus» en la España de hoy”. *Al Irfan. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, 5 (2020): 81-93. https://cvc.cervantes.es/literatura/alirfan/pdf/alirfan5/alirfan_5_04.pdf [04-05-2025].
- De Felipe Rodríguez, Helena. “Los estudios sobre bereberes en la historiografía española. Arabismo y africanismo”. En *Al-Andalus/España. Historiografías en contraste. Siglos XVII-XXI*, editado por Manuela Marín. Madrid: Casa de Velázquez, 2009. <https://doi.org/10.4000/books.cvz.1363> [12-05-2025].
- De Felipe Rodríguez, Helena. *Identidad y onomástica de los beréberes de Al-Ándalus*. Madrid: CSIC, 1997.
- García Gálvez, Isabel. “Una aproximación a la geografía de Estrabón”. *Revista de Filología de la Universidad de La Laguna*, 5 (1986): 195-203. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=91662> [31-06-2025].
- González Cavero, Ignacio, “The Interlaced Arches and the So-Called sebka Decoration: Origin and Materialisation in Al-Andalus and Its Reinterpretation in Medieval Castile”. *Arts* 14 (2025): 16. En: <https://doi.org/10.3390/arts14010016>
- Guzmán Arias, Carmen, *Pomponio Mela, de Chorographia: traducción, notas y concordancias*, editado por Moya, Francisca. Murcia: Universidad de Murcia, 1987.
- Hamilton, Hans C. y William Falconer, ed. lit. y trad., *The geography of Strabo. XVII*. Londres: Bohn’s Classical Library, 1906.

- Hitchner, Bruce R., ed., *A companion to North Africa in Antiquity*. Oregon: Wiley Blackwell, 2022.
- Hitchner, R. Bruce. “The Historiography of North Africa in Antiquity: An Overview”, en *A companion to North Africa in Antiquity*, ed. por Hitchner, Bruce R. Oregon: Wiley Blackwell, 2022.
- Hobson, Matthew S., “Africa under the Roman Republic”, en *A companion to North Africa in Antiquity*, editado por Bruce R. Hitchner. Oregon: Wiley Blackwell, 2022.
- Huici Miranda, Ambrosio, ed. *Ibn Sāhib al-Salā: Al-Mann bil-Imāma*. Valencia: Anubar, 1969.
- Laaguir, Hassan, ed. *Los Bereberes en la Península Ibérica. La contribución de los amazighes a la historia de Al-Andalus*. Granada: Universidad de Granada, 2021.
- Lévi-Provençal, Évariste y García Gómez, Emilio, ed. lit. y trad., *El siglo XI en 1ª persona: las “Memorias” de ‘Abd Allāh, último rey Zīri de Granada, destronado por los Almorávides (1090)*. 4.ª ed. Madrid: Alianza Editorial, 1982.
- Malpica Cuello, Antonio y Bilal Sarr Marroco, coords. *La Granada Ziri y el Universo Beréber*. Granada: Patronato de la Alhambra y el Generalife, 2019.
- Manzanero Cano, Francisco, García Arribas, Iñaki, Arribas Hernández, M.ª Luisa, Moure Casas, Ana M.ª, Sancho Bermejo, José Luis, ed. y trad., *Historia Natural, Plinio el Viejo, Libros XII-XVI*, Madrid: Gredos, 2010.
- Manzano Moreno, Eduardo. “Bereberes de Al-Ándalus. Los factores de una evolución histórica”, *al-Qanṭara* 11 (1990): 397-428.
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=77985>
- Marcos Cobaleda, María. “Estudio del ataurique almorávide a partir de las yeserías del Carmen del Mauror en el Museo de la Alhambra (Granada)”, *Mediaeval Sophia*, 19 (2017): 383-412. En:
<http://www.mediaevalsophia.net/fascicoli/19/Sezione%20Speciale.pdf>
- Martínez, Balbina. *Cerámica Hispanomusulmana. Andalusí y Mudéjar*. Madrid: El Viso, 1991.

- Matos Wagner, M.^a José y Jorge Wagner, “Sobre el arcaísmo de la cerámica rifeña”, *Gazeta de Antropología*, 37 (2021): 11. En: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8299581>
- Mattingly, David J. “Beyond Barbarians: The Garamantes of the Libyan Sahara”. En *A companion to North Africa in Antiquity*, editado por Bruce R. Hitchner. Oregon: Wiley Blackwell, 2022.
- McCarty, Matthew M. “Transforming Religion under the Roman Empire: The Case of Africa”. En *A companion to North Africa in Antiquity*, editado por Bruce R. Hitchner. Oregon: Wiley Blackwell, 2022.
- Merrills, Andy. “The Byzantine Period”. En *A companion to North Africa in Antiquity*, editado por Bruce R. Hitchner. Oregon: Wiley Blackwell, 2022.
- Morrisson, Cécile. “Late Roman, Vandal, and Byzantine Coinage in Africa”. En *A companion to North Africa in Antiquity*, editado por Bruce R. Hitchner. Oregon: Wiley Blackwell, 2022.
- Partearroyo Lacaba, Cristina. “Tejidos almorávides y almohades”, en *Al-Andalus: Las Artes Islámicas en España*, editado por Jerrilynn Dodds (Madrid: El Viso, 1992), 105.
- Rabasco García, Víctor, “El arte textil y su impacto en la cultura visual de los Reinos de Taifas”, en *Arte y producción textil en el Mediterráneo medieval*, ed. por Laura Rodríguez y Fernando García (Madrid: Polifemo, 2019), 485.
- Rabasco García, Víctor. “El alcázar taifa de granada: aproximación y problemática en torno al estudio artístico”. *Estudios medievales hispánicos*, 4 (2015): 57-84. <http://hdl.handle.net/10486/668787> [11-05-2025].
- Robinson, Cynthia. “Las artes en los reinos de taifas”. En *Al-Andalus: Las Artes Islámicas en España*, editado por Jerrilynn Dodds. Madrid: El Viso, 1992.
- Sanmartí, Joan. “Libyan Culture and Society”. En *A companion to North Africa in Antiquity*, editado por Bruce R. Hitchner. Oregon: Wiley Blackwell, 2022.

- Sarr Marrocco, Bilal. “La Granada zirí: una aproximación a través de las fuentes escritas, arqueológicas e historiográficas”. *Arqueología y Territorio*, 4 (2007): 165-180. <https://dialnet.unirioja.es/download/articulo/5376969.pdf> [09-06-2025].
- Sarr Marroco, Bilal, ed. *ṬAWĀ'IF. Historia y Arqueología de los reinos de taifas*, Granada: Alhulia, 2018.
- Schrader García, Carlos. ed. y trad., *Heródoto. Historia. Libros III-V*. Barcelona: Gredos, 2020.
- Stone, David L. “The Archaeology”. En *A companion to North Africa in Antiquity*, editado por Bruce R. Hitchner. Oregon: Wiley Blackwell, 2022.
- Topper, Uwe, *Cuentos Populares de los Bereberes*. Madrid: Miraguano, 1993.
- Ya'la, Muḥammad, ed. *Tres textos árabes sobre beréberes en el occidente islámico: Ibn 'Abd al-Ḥalīm (s. VIII/XIV), Kitāb al-Ansāb, Kitāb Maḥāḥir al-Barbar (anónimo), Abū Bakr Ibn al-'Arabi (m. 543/1149), Kitāb Ṣawāhid al-Ġilla*. Madrid: CSIC, 1996.

9. Anexos

9.1. Cuadro esquemático de fuentes primarias analizadas (destacadas)

FUENTE	AUTOR	CRONOLOGÍA	TIPOLOGÍA
<i>Antología de las Historias</i>	Heródoto	Siglo V a. C.	Historia antigua. Fuente indirecta sobre los bereberes en la Antigüedad clásica y su contacto con cartagineses y griegos.
<i>Bellum Africum</i>	Anónimo	Siglo I a. C.	Crónica militar romana. Fuente directa sobre interacción militar entre romanos (campañas del César) y tribus bereberes.
<i>Historia Natural</i>	Plinio el Viejo	Siglo I d. C.	Enciclopedia natural y etnográfica. Fuente indirecta sobre economía y población bereber.
<i>Chorographia</i>	Pomponius Mela	Siglo I d. C.	Geografía del Imperio romano. Fuente para conocimiento geográfico y comercial
<i>Geografía</i>	Estrabón	Siglo I d. C.	Geografía y etnografía. Fuente para historia política ,descripción de territorios
<i>Geografía</i>	Ptolomeo	Siglo II d. C.	Geografía matemática y cartográfica. Fuente sobre localización de tribus bereberes y ciudades africanas antiguas.
<i>Crónica Mozárabe</i>	Anónimo	Siglos VIII-IX. Relata hechos de Al-Ándalus y Reinos Cristianos	Crónica histórica. Fuente para participación de bereberes en conflictos y sociedad.

<i>Kitāb al-Rawḍ al-Mi'tār</i>	Al-Ḥimyari	Siglo IX-X. Recoge genealogías y geografía	Historia genealógica y geográfica. Fuente para linajes bereberes y su integración en la sociedad islámica.
<i>Kitāb al-Masālik wa al-Mamālik</i>	Al-Istahri	Siglo X	Geografía e historia. Fuente para la estructura política y comercial de territorios habitados por bereberes.
<i>Historia Arabum</i>	Rodrigo Jiménez de Rada	Recoge historia temprana del Islam hasta caída califato. Siglos X-XI	Historia universal de Al-Ándalus. Fuente sobre el papel de los bereberes en el mundo islámico; migraciones y conflictos.
Ġamharat ansāb al-'Arab	Ibn Ḥazm	Siglo XI	Genealogía árabe. Fuente sobre linajes bereberes y su integración con árabes en Al-Ándalus
<i>Kitāb al-Masālik wa al-Mamālik*</i>	Al-Bakri	Siglo XI. Recoge información sobre Al-Ándalus y el Norte de África	Geografía e historia. Fuente para conocer presencia bereber en territorios africanos y Al-Ándalus; génesis de los reinos bereberes.
<i>Dīwān</i>	Ibn Nagrīla	Siglo XI. Poesía y literatura de Al-Ándalus	Antología poética con información indirecta sobre la presencia bereber en la cultura y sociedad de Al-Ándalus.
<i>Kitāb Ṣawāhid al-ġilla</i>	Abū Bakr Ibn al-'Arabī	Siglo XI	Compendio de misivas (cartas oficiales y cartas religiosas)
<i>Kitāb al-Tibyān 'an al-ḥādīṭa al-kā'ina bi-dawlat Banī Zīrī fi Ġarnāṭa</i>	'Abd Allāh b. Buluqqīn	Siglo XI – años 1070 a 1090 aprox.	Crónica autobiográfica Fuente contemporánea

		Historia de la taifa zirí de Granada	Fuente directa para taifa zirí Indirecta para la historia del arte de esta taifa
<i>Kitāb Mafāḥir al-Barbar</i>	Anónimo	Desde la caída de los almorávides, s. XII, hasta el s. XIV	Fuente directa y contemporánea
<i>Al-Mann bil-Imāma ‘ala al-mustaḍ‘afīn bi-an yağ’alahum Allāh a‘imma wa-ğa’alahum al-wāriḥīn</i>	‘Abd al-Malik b. Muḥammad b. Ibn Ṣāhib al-Ṣalāt al-Bāğī	Siglo XII – años 1159 a fines 1173 Historia Almohades	Crónica monográfica Fuente contemporánea Fuente directa para conocer obras artísticas del periodo, cortesana
<i>Al-Matīn</i>	Ibn Ḥayyān	Siglo XI – obra compuesta entre 1029 y 1075. Relata hechos del Califato de Córdoba y las primeras taifas	Crónica histórica. Fuente contemporánea para el Califato y las primeras taifas. Para conocer la participación bereber en al-Andalus y el surgimiento de facciones de poder
<i>Al Daḥīra</i>	Ibn Bassām	Siglo XII – compilada hacia 1100-1147. Recoge biografías y noticias literarias del siglo XI y principios del XII.	Antología literaria con contenido histórico. Fuente contemporánea para la Taifa zirí y almorávide. Indirecta para la historia política, directa para la producción cultural y literaria.
<i>Crónica anónima de los reyes de taifas</i>	Anónimo	Siglo XI-XII. Relata la historia de los reinos de taifas tras la caída del califato de Córdoba	Crónica histórica. Fuente directa para la presencia y el papel de los bereberes en las taifas; indirecta para sucesos políticos más antiguos.
<i>Tarsī al-Aḥbār wa tanwi‘ al-Aṭar wa-al-Bustān</i> ("Geografía")	Al-‘Uḍrī	Siglo XII. Relata hechos del siglo XI y XII	Crónica histórica y geográfica. Fuente directa sobre las taifas bereberes; descripción de costumbres y

			estructuras políticas de influencia bereber.
<i>Nuzhat al-Muštaq</i> o <i>Kitāb Rūġar</i> (“Libro de Roger”)	Al-Idrīsī	Siglo XII. Relata hechos y geografía contemporánea de Europa, África y Asia	Geografía y cartografía. Fuente directa para asentamientos bereberes y rutas comerciales; indirecta para historia política.
<i>Kitāb al-Ansāb</i>	Ibn ‘Abd al-Ḥalīm	Desde la caída de los almorávides, s. XII, hasta el s. XIV	Obra genealógica, biografías, geografía. Fuente directa y contemporánea
Memorias	Al-Bayḍaq	Siglo XII – obra escrita hacia 1147-1150. Relata hechos contemporáneos a la primera etapa del movimiento almohade y a Ibn Tūmart.	Memorias y crónica autobiográfica. Fuente contemporánea para el movimiento almohade. Testimonio directo sobre Ibn Tūmart y la formación del poder bereber en el Magreb.
<i>Primera Crónica General</i>	Alfonso X	Siglo XIII (compilada entre 1270-1284)	Crónica histórica. Fuente indirecta sobre el papel de los bereberes en campañas y contactos con reinos cristianos; útil para historia comparativa.
<i>Kitāb al-Mu‘ġib fī talhīs aḥbār al-Maġrib</i>	‘Abd al-Wāhid al-Marrākuṣī	Siglo XIII – redactada hacia 1224. Relata acontecimientos desde la conquista hasta comienzos del XIII.	Crónica histórica y biográfica. Fuente contemporánea para almorávides y almohades. Incluye elementos literarios y valoraciones críticas sobre los bereberes.
<i>Kitāb al-‘Ibar</i>	Ibn Ḥaldūn	Siglo XIV (muere en 1406). Trata desde los primeros pueblos hasta su época.	Historia universal, sociología histórica. Fuente indirecta para los bereberes en la Antigüedad; directa para su organización social,

			política y económica en época medieval.
<i>Kitāb al-bayān al-muġrib fī āḥbār mulūk al-Andalus wa al-Maġrib</i>	Ibn ‘Iḍārī	Siglo XIV – obra redactada hacia 1312. Relata desde la conquista (711) hasta los siglos XIII-XIV.	Crónica histórica de Al-Ándalus y el Magreb. Fuente fundamental para almorávides: menciona implantación del impuesto del <i>ta‘tib</i> para la construcción de nuevas murallas y la reparación de las cercas andalusíes.
<i>Al-Iḥāṭa</i>	Ibn al-Ḥaṭīb	Siglo XIV. Recoge hechos de Al-Ándalus del siglo XIII y XIV	Historia universal y biográfica. Fuente indirecta para la historia política de los bereberes; directa para la cultura y sociedad de su tiempo en Al-Ándalus
<i>Riḥla</i>	Ibn Battuta	Siglo XIV (viaja 1325-1354)	Crónica de viajes. Fuente directa sobre la sociedad, costumbres y presencia de bereberes en el Magreb y Al-Ándalus medieval

9.2. Apéndice gráfico



Fig. 1: Región de *Kart*. **Fuente:** Ahmed Tahiri, “Origen de los beréberes y su impacto”, en *Los Bereberes en la Península Ibérica. La contribución de los amazighes a la historia de Al-Andalus*, ed. por Hassan Laaguir. (Granada: Universidad de Granada, 2021), 31.

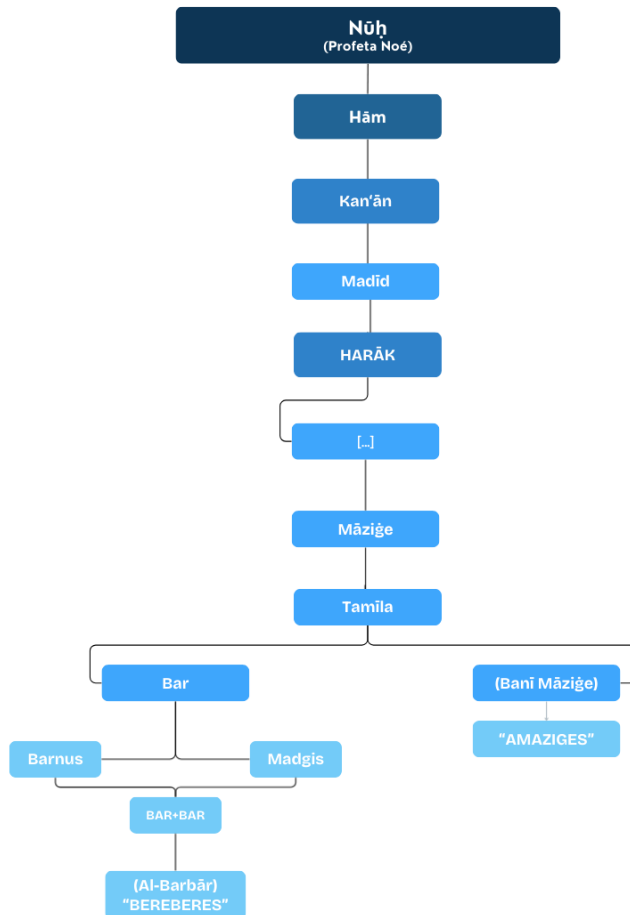


Fig. 2: Esquema genealógico origen de los bereberes, según las teorías de Ahmed Tahiri.

Fuente: Elaboración propia.

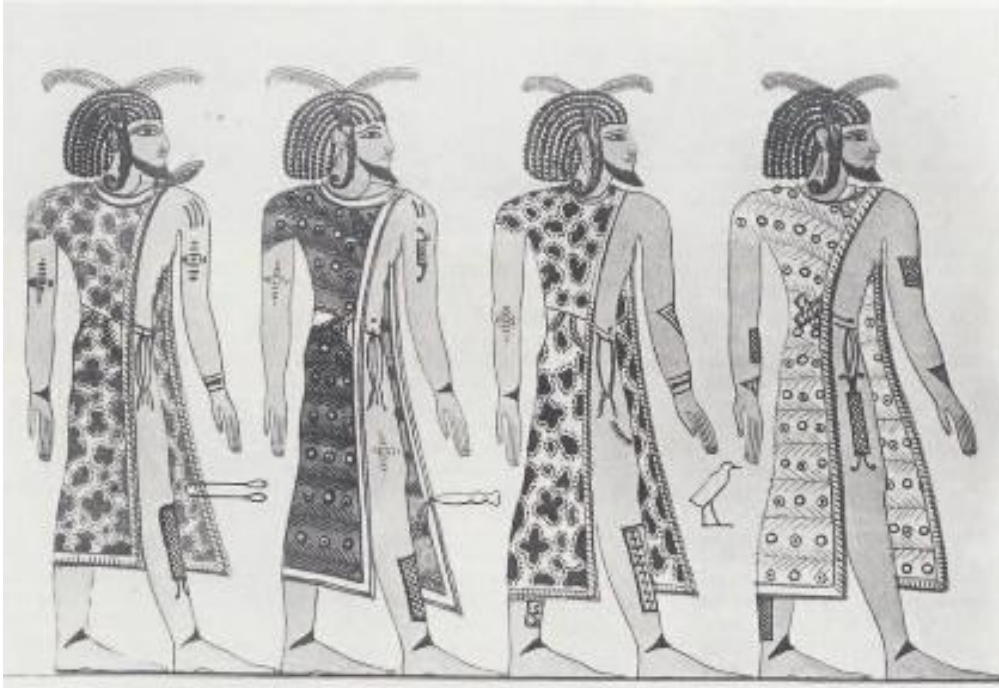


Fig. 3: Figuras de libios en una tumba egipcia, representados con sus peinados característicos y tatuajes. **Fuente:** Brett, Michael, y Elizabeth Fentress, *The Peoples of Africa. The Berbers*. (Oxford: Blackwell, 1996), 23.



Fig. 4: Moneda con relieve del busto del Rey Masinissa (ca. Siglo III a. C.). **Fuente:** Brett, Michael, y Elizabeth, Fentress, *The Peoples of Africa. The Berbers*, 26.



Fig. 5: Vista completa del lado norte, Mausoleo de *Medgassen*. **Fuente:** Brett, Michael, y Elizabeth Fentress, *The Peoples of Africa. The Berbers*, 29.



Fig. 6: Vista de una columna dórica bien conservada del mausoleo de Medgassen. **Fuente:** Joan Sanmartí, “Libyan Culture and Society”, en *A companion to North Africa in Antiquity*, ed. por Bruce R. Hitchner (Oregon: Wiley Blackwell, 2022), 55.



Fig. 7: Bajorrelieve decorativo de una de las tumbas en Bordj Helal, cerca de Simmithu.

Fuente: Joan Sanmartí, “Libyan Culture and Society”, en *A companion to North Africa in Antiquity*, ed. por Bruce R. Hitchner (Oregon: Wiley Blackwell, 2022), 56.



Fig. 8: Vista general y detalle de tumba-torre en Sabratha (Libia). **Fuente:** Jona Lendering, “Sabratha, Punic Mausoleum B”, *Vikiorg*, en <https://vici.org/image.php?id=31768> [08-09-2025]



Fig. 9: Vista general del santuario de Slonta, Cirenaica (Libia). **Fuente:** Salcedo Garcés, Fabiola y Estefanía Benito. “Chthonic sanctuaries and religious narratives in ancient Cyrenaica”, *Pyrenae. Revista de prehistòria i antiguitat de la mediterrània occidental*, Vol. 53, N° 1 (2022): 129.

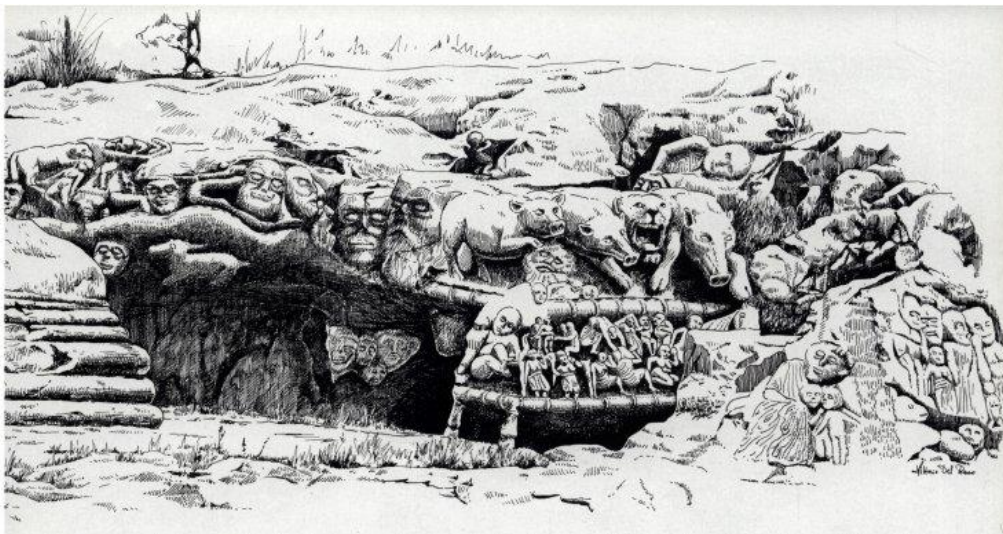


Fig. 10: Restitución gràfica de los relieves en la gruta de Slonta, Cirenaica. **Fuente:** Giuseppe Haimann, *Cirenaica (Tripolitania) Disegni presi da schizzi dell'autore*. (Milan: Hoepli, 1886). En: <https://northernearth.co.uk/riddles-in-the-land-of-medusa-slonta-and-the-serpent/>



Fig. 11: Estela de Abizar, en Kabylia (ca. Siglo V a. C.). **Fuente:** Brett, Michael, y Elizabeth Fentress, *The Peoples of Africa. The Berbers*. (Oxford: Blackwell, 1996), 64.

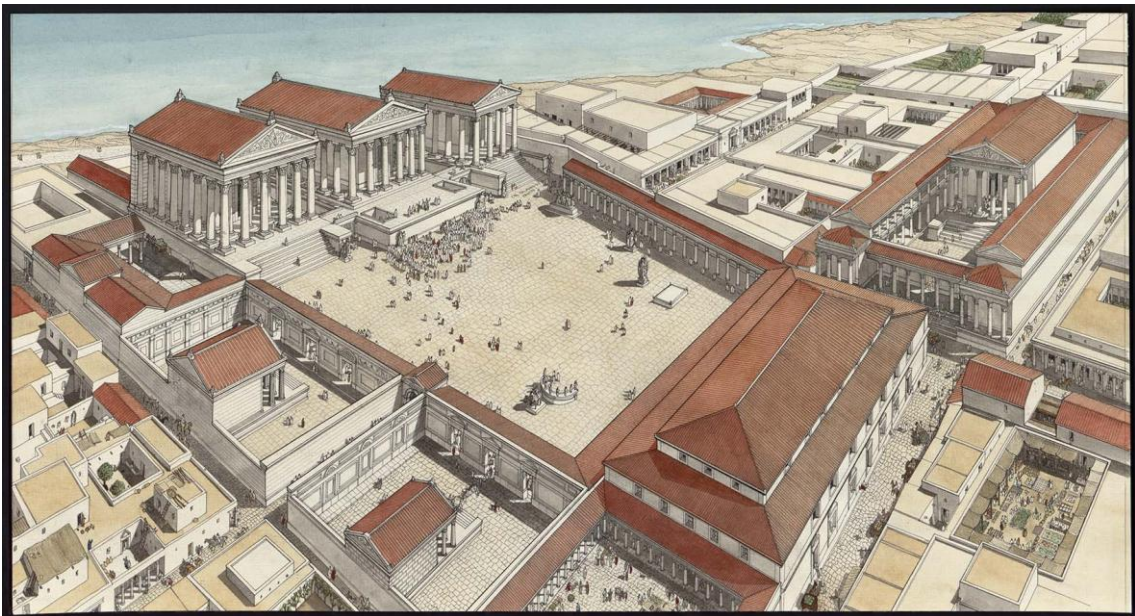


Fig. 12: Recreación del foro antiguo de Leptis Magna. **Fuente:** Niccolò Mugnai, “Architecture and Art”, en *A companion to North Africa in Antiquity*, ed. por Hitchner, Bruce R. (Oregon: Wiley Blackwell, 2022), 250.



Fig. 13: Restos de capitel (pseudo)lotiforme en Sala Colonia (Chellah), Marruecos.

Fuente: Carole Raddato, “Sala Colonia.” *Followinghadrian Photography*, <https://followinghadrianphotography.com/2017/02/20/sala-colonia/> [08-09-2025]



Fig. 14: Dibujo esquematizado del Arco de Caracalla, Volubilis. **Fuente:** Niccolò Mugnai, “Architecture and Art”, en *A companion to North Africa in Antiquity*, ed. por Hitchner, Bruce R. (Oregon: Wiley Blackwell, 2022), 256.



Fig. 15: Moneda con relieve del busto del Rey Juba II. **Fuente:** Brett, Michael, y Elizabeth, Fentress, *The Peoples of Africa. The Berbers*, (Oxford: Blackwell, 1996), 45.



Fig. 16: Vista aérea de la alberca de la almunia de la Buhayra y cabecera del jardín, Sevilla. **Fuente:** Valor Piechotta, Magdalena y Alejandro Jiménez Hernández, “Las almunias de la Sevilla almohade: Buhayra y Aznalfarache”, en *Almunias. Las fincas de las élites en el Occidente islámico* (Granada: CSIC, 2018): 325.

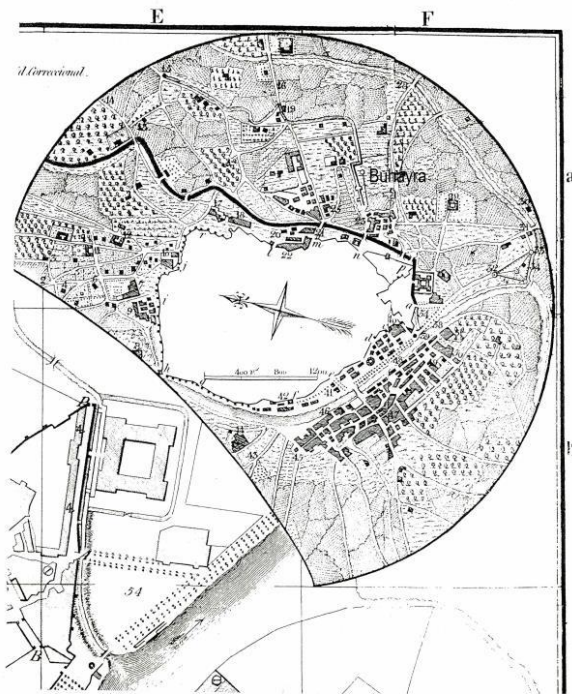


Fig. 17: Plano de la periferia urbana de Sevilla en 1832. **Fuente:** Magdalena Valor Piechotta, “La Almunia de la Buhayra a través de la Crónica de Al-Salat”, en *Anaquel de Estudios Árabes*, 27 (2012): 170.

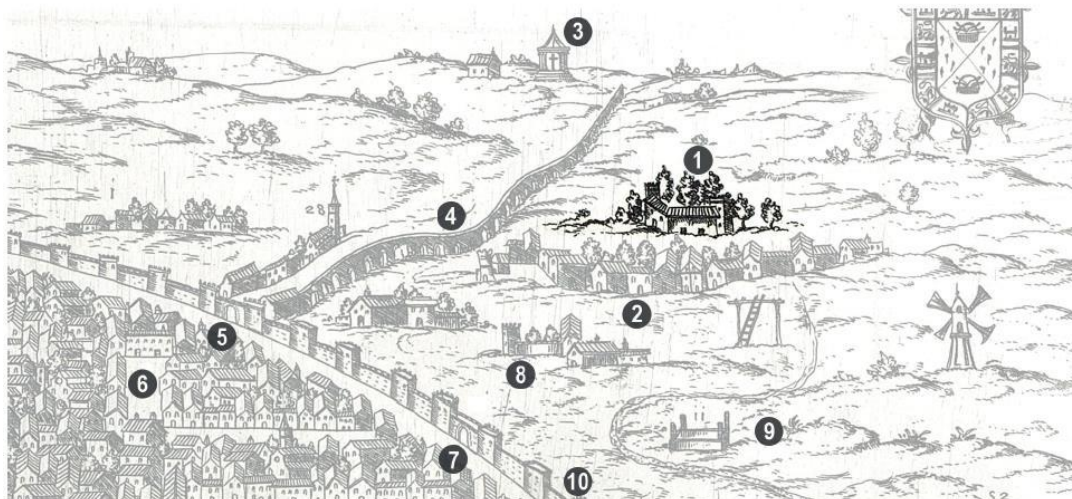


Fig. 18: Vista de Sevilla, por Ambrosius Brambilla, 1585 (la Buhayra o Huerta del Rey remarcada en negro). **Fuente:** Tomás Díaz-Zamudio, “La Buhayra de Sevilla. De Huertas a Jardines”, *ReUSO*, coord. por Milagros Palma Crespo, Lourdes Gutiérrez Carrillo y Rafael García Quesada (Granada: Universidad de Granada, 2017), 158.

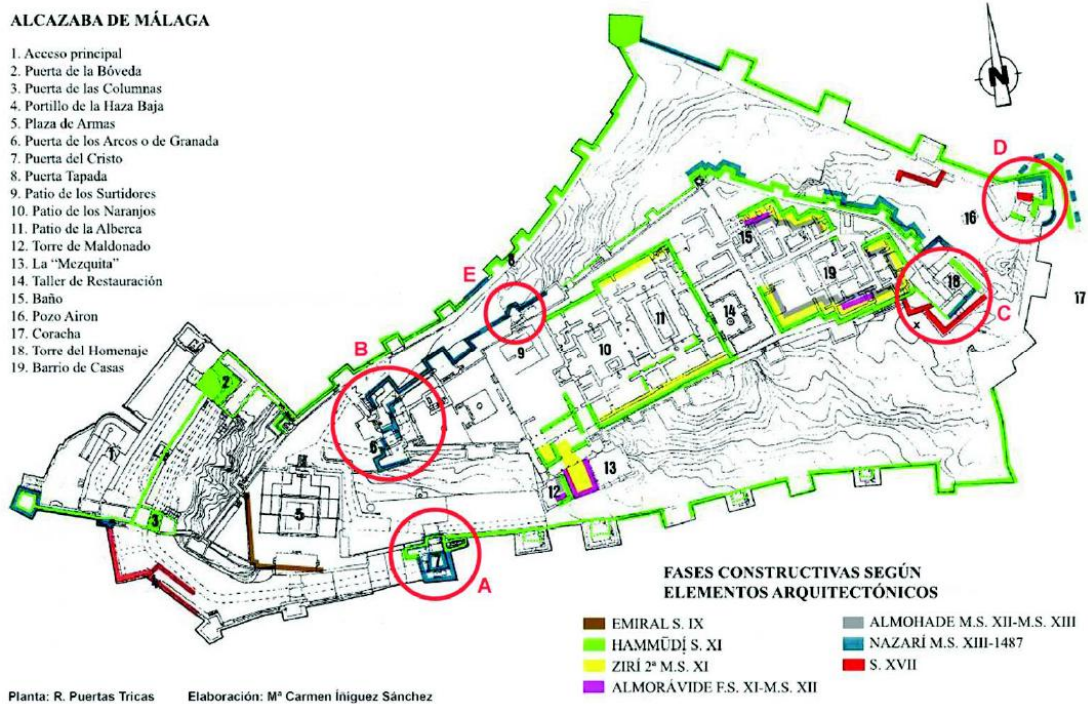


Fig. 19: Planta de la Alcazaba de Málaga. **Fuente:** Carmen Íñiguez, “Arqueología de los hammūdīes. Un califato entre taifas”, en *ṬAWĀĪ’F. Historia y Arqueología de los reinos de taifas*, ed. por Bilal Sarr (Granada: Alhulia, 2018), 331.



Fig. 20: Arquería y detalle de la decoración de estuco en el pórtico de entrada al palacio taifa. **Fuente:** Fotografía propia.



Fig. 21: Arcos lobulados del Pabellón del Pórtico. Cuartos de Granada, Alcazaba de Málaga. **Fuente:** Fotografía propia.



Fig. 22: Plato taifa de cuerda seca parcial procedente de taller toledano. **Fuente:** Martínez Cviró, Balbina, *Cerámica Hispanomusulmana. Andalucía y Mudéjar*. (Madrid: El Viso, 1991), 51.



Fig. 23: Interior de la Qubbat al-Bārūdiyyīn, Marrakech. **Fuente:** Cortesía de María Marcos Cobaleda.



Fig. 24: Muqarnaş en la cúpula de Masğid al- Ġanā'iz, Mezquita de al-Qarawiyyīn. **Fuente:** María Marcos Cobaleda, cortesía de Mounir Akasbi.



Fig. 25: Decoración de ataurique en la cúpula interior en Qubbat al-Bārūdiyyīn. **Fuente:** Cortesía de María Marcos Cobaleda.



Fig. 26: Vista de la torre desde la Alcazaba de Badajoz. Fuente: Antonio Almagro Gorbea, “Torre albarrana de Espantaperros”, *Atlas de Arquitectura Almohade (ATARAL)*, Real Academia de Bellas Artes de San Fernando <https://www.ataral.es/inventario.php?id=torre-albarrana-de-espantaperros> [Consulta: 21-05-2025].



Fig. 27: El Patio del Yeso visto desde el norte, Reales Alcázares de Sevilla. **Fuente:** Antonio Almagro Gorbea, “Alcázar de Sevilla - Cuarto del Yeso”, *Atlas de Arquitectura Almohade (ATARAL)*, Real Academia de Bellas Artes de San Fernando, <https://www.ataral.es/inventario.php?id=patio-de-la-contratacion>. [08-09-2025]



Fig. 28: Vista axial del patio de la Casa de la Contratación, Sevilla. **Fuente:** Antonio Almagro Gorbea, “Alcázar de Sevilla - Cuarto del Yeso”, *Atlas de Arquitectura Almohade (ATARAL)*, Real Academia de Bellas Artes de San Fernando, <https://www.ataral.es/inventario.php?id=patio-de-la-contratacion>. [08-09-2025]



Fig. 29: Evolución de motivos serpentiformes en época almohade. Detalle del *Mihrāb* de la Mezquita de Tīnmal (izq.) y *Bāb ar-Rouah*, Rabat (der.). **Fuente:** Dolores Villalba, “Huellas artísticas amazighes en Al-Ándalus (SIGLOS XII-XIII)”, en *Los Bereberes en la Península Ibérica*, ed. por Hassan Laaguir (Granada: Universidad de Granada, 2021), 259.



Fig. 30: Casulla de San Juan de Ortega. **Fuente:** Cristina Partearroyo, “Tejidos almorávides y almohades”, en *Al-Andalus: Las Artes Islámicas en España*, ed. por Jerrilynn Dodds (Madrid: El Viso, 1992), 107.



Fig. 31: Cofia del Infante Fernando de Castilla. **Fuente:** Cristina Partearroyo, “Tejidos almorávides y almohades”, en *Al-Andalus: Las Artes Islámicas en España*, ed. por Jerrilynn Dodds (Madrid: El Viso, 1992), 110.



Fig. 32: Botijo decorado con incisiones cardiales, de la tribu de *Beni Said*. **Fuente:** M.^a José Matos Wagner y Jorge Wagner, “Sobre el arcaísmo de la cerámica rifeña”, *Gazeta de Antropología*, 37 (2021): 2.



Fig. 33: *Bukala*, u orza antigua para la conserva de alimentos de cerámica decorada. Rif.
Fuente: M.^a José Matos Wagner y Jorge Wagner, “Sobre el arcaísmo de la cerámica rifeña”, *Gazeta de Antropología*, 37 (2021): 15.

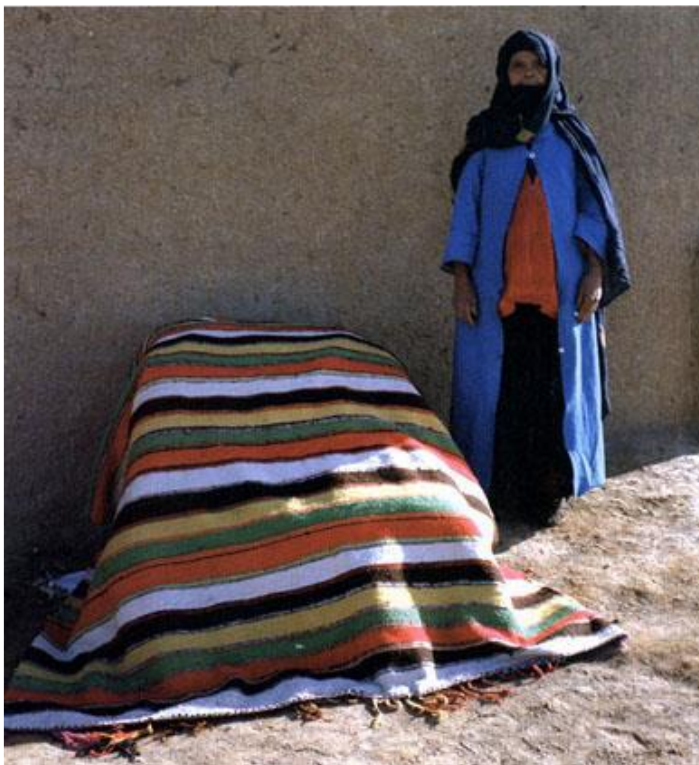


Fig. 34 : Mujer junto a la alfombra de bandas horizontales que ha tejido. **Fuente:** Cynthia Becker, *Amazigh Arts in Morocco*. (Texas: University of Texas Press, 2006), 25.



Fig. 35: Alfombra *Zemmur* con diseño de líneas en zigzag y rombos. **Fuente:** Cynthia Becker, *Amazigh Arts in Morocco*. (Texas: University of Texas Press, 2006), 30.

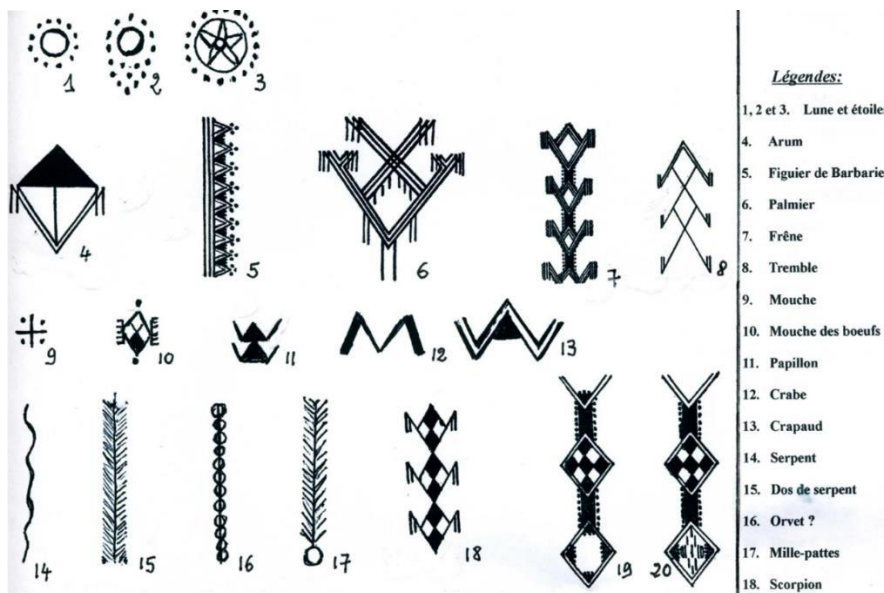


Fig. 36: Tatuajes que muestran un desarrollo de la forma triangular para representar distintos animales. **Fuente:** M. Devulder, “Peintures murales et pratiques magiques dans la tribu des Ouadhias”, *Revue africaine*, 95 (1958): 73.