

**JUSTICIA, MISERICORDIA Y CRISTIANISMO: UNA
RELECTURA DE LAS INSCRIPCIONES CORÁNICAS
DE LA MEZQUITA DE CÓRDOBA EN EL SIGLO X**

JUSTICE, MERCY AND CHRISTIANITY: A NEW READING
OF THE 10TH-CENTURY QUR'ANIC INSCRIPTIONS OF THE
MOSQUE OF CORDOVA

SUSANA CALVO CAPILLA
Universidad de Castilla La-Mancha

En este artículo se realiza una relectura de las inscripciones de carácter religioso de las puertas de la Mezquita de Córdoba en época califal. A pesar de que no todas se han conservado, el estudio de conjunto reveló suficientes elementos singulares como para sugerir nuevas hipótesis en torno al sentido y la intencionalidad de los textos coránicos es cogidos. Las inscripciones, tanto interiores como exteriores, conforman un programa epigráfico perfectamente coherente y dotado de un complejo significado ligado al contexto político, social y religioso de la época. El programa incluye asimismo alusiones a la polémica anti-cristiana en el siglo x. En ese sentido, la mezquita cordobesa constituye un valioso documento histórico del Califato omeya de al-Andalus.

Palabras Clave: Mezquita aljama; Córdoba; epigrafía coránica; Califato omeya; polémica anti-cristiana.

This article is a new analysis of the Koranic inscriptions that were made on the doors of the Great Mosque at Cordova during the time of the Caliphate (10th century). Although not all these inscriptions are well-preserved, a new approach to the Koranic verses has revealed enough unique aspects to suggest a fresh interpretation of their meaning and intention. These inscriptions are part of a well-defined epigraphic program with a complex meaning related to the political, social and religious context of the time. This program also accounts for allusions to the anti-Christian polemic of the era. In this sense, the religious epigraphy of this mosque constitutes a valuable historical record of the Umayyad caliphate of al-Andalus.

Key words: Great mosque; Cordova; Qur'anic epigraphy; Umayyad Caliphate; Anti Christian polemic.

Al revisar recientemente la lectura de las inscripciones coránicas que decoran las fases califales de la mezquita aljama de Córdoba¹

¹ Calvo Capilla, S., "La ampliación califal de la Mezquita de Córdoba. Mensajes, Formas y Funciones", *Goya. Revista de Arte*, 323 (2008), 89-106; *idem*, "El programa epigráfico de la Mezquita de Córdoba en el siglo x: un alegato a favor de la doctrina

nos dimos cuenta de la necesidad de emprender el estudio de los epígrafes de las puertas exteriores para poder llegar a comprender el alcance y el significado del programa epigráfico del edificio. La labor inicial consistió en la relectura de las inscripciones que publicó en 1879 Rodrigo Amador de los Ríos², lo que permitió constatar que las ausentes de su catálogo, que él no pudo leer por estar ocultas, seguían sin ser analizadas salvo alguna excepción.

Realizado este trabajo de lectura y aunque el conjunto está hoy incompleto, pudimos comprobar que había suficientes elementos singulares como para plantear nuevas hipótesis en torno al sentido y la intencionalidad de los textos coránicos que se encuentran sobre los muros del oratorio. Gracias a los datos aportados por las fuentes andalusíes de carácter histórico, biográfico, jurídico o literario, se puede realizar un relato más o menos detallado de las múltiples actividades que tenían lugar dentro de la aljama cordobesa (además de la oración) o en su entorno inmediato, y con él dotar de contenido la selección de citas coránicas de la mezquita. De esta forma, hemos intentado situar el estudio de conjunto de las inscripciones dentro del contexto histórico de al-Andalus y, en particular, de la ciudad de Córdoba tras la proclamación del Califato (316/929), con el fin de averiguar si aquéllas respondían, de alguna forma, a las preocupaciones o necesidades no sólo religiosas, sino también políticas y sociales de la época. Además del contenido, otro aspecto estudiado es la articulación del programa epigráfico y la correspondencia entre las diversas partes que lo componen.

El estudio se divide en tres apartados: las inscripciones conservadas en la fachada Oeste, cuyo tema gira en torno a la justicia divina; las conservadas en las dos fachadas Este, con alusiones a la caridad y al Día del Juicio Final; y, por último, tres inscripciones situadas sobre el muro de *qibla* con versículos que niegan la existencia de un hijo de Dios.

malikí”, *Qurṭuba*, 5 (2000), 17-26. En la realización de este trabajo y en sus posibles aciertos han sido de valiosa ayuda los numerosos consejos y generosas aportaciones de Maribel Fierro.

² Amador de los Ríos, R., *Inscripciones árabes de Córdoba*, Madrid, 1879; recogidas en Nieto Cumplido, M., *La catedral de Córdoba*, Córdoba, 1998.

El conjunto de inscripciones de las puertas³

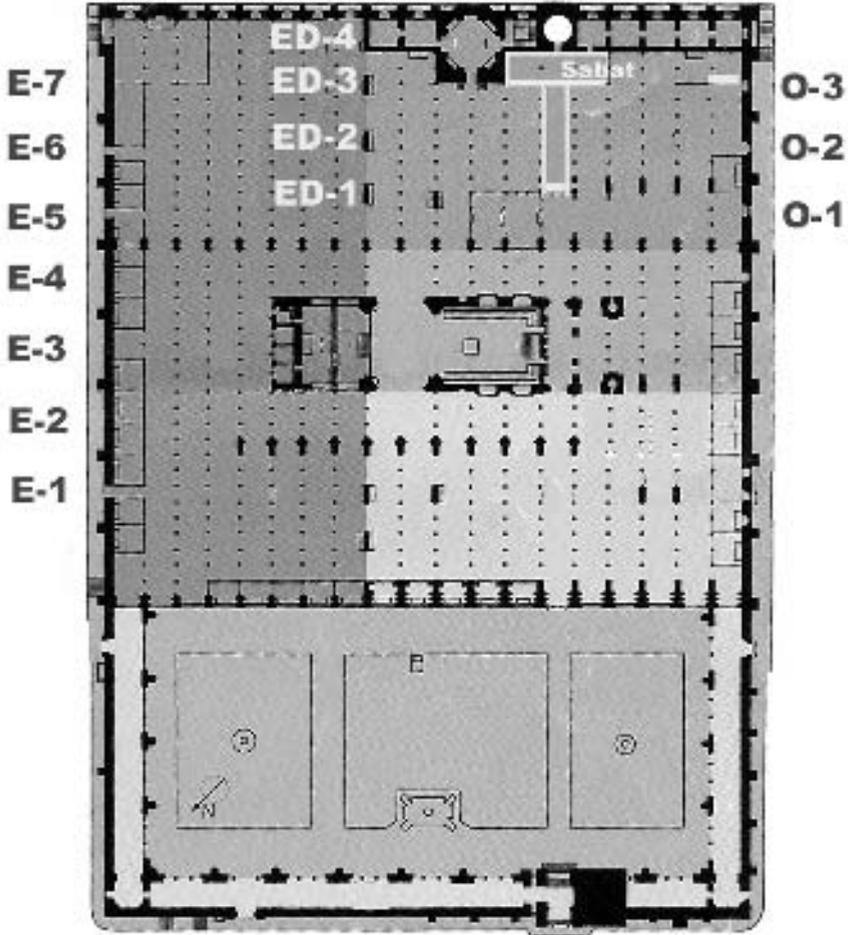


Figura 1. Plano de la Mezquita de Córdoba con la ubicación de las puertas e inscripciones estudiadas

Cuatro son las puertas de la fachada oeste de la ampliación de al-Ḥakam II (350/961-366/976). De norte a Sur, sus nombres en la actualidad son: del Espíritu Santo (O-1), Postigo de Palacio (O-2), de San Ildefonso (O-3), además de la Puerta del *sābāt*. De ellas sólo

³ V. el apéndice.

las dos primeras han conservado epigrafía original. En la Puerta del Espíritu Santo (O-1) sólo se conserva la inscripción que corre por la arquivolta interior del arco con la aleya 40:3; en el dintel queda alguna letra muy deteriorada y palabras ilegibles rehechas en una restauración. La puerta O-2 conserva las inscripciones de la arquivolta y del dintel, donde figuran las aleyas 40:12, 13, 14 y 40:16, 17, respectivamente⁴.



Figura 2. Puerta O-1.
Fachada oeste de la
ampliación de al-Hakam II



Figura 3. Puerta O-2.
Fachada oeste

⁴ Leídas, salvo la del dintel de la puerta O-2, por Amador de los Ríos, *Inscripciones*, 177-180. Esta última es leída por primera vez por Martínez Núñez, M.^aA., “La epigrafía de Madīnat al-Zahrā’”, *Cuadernos de Madīnat al-Zahrā’*, 5 (2004), 131. En el alfiz, los epígrafes están fechados en 1904, Ocaña Jimenez, M., “Las inscripciones árabes de la mezquita de Córdoba de época contemporánea”, *Cordoba*, I, 3 (1976), 153-161. Véanse en el Apéndice final una parte de las inscripciones de las puertas aquí citadas.

De la fachada este desaparecida de esa misma ampliación califal quedan restos de otras cuatro puertas. De ellas, la más completa es la meridional, abierta al pasadizo de la *qibla*, llamada Puerta del Punto, del Tesoro o del Chocolate (ED-4). Ésta conserva la sección central de la composición donde se encuentra la aleya 19:35 repartida entre el dintel y el friso del alfiz⁵. De las otras tres puertas quedan pequeños restos del arco y, en dos casos, también de su inscripción: de norte a Sur, reciben el nombre de Puerta del Altar de Santa Marta (ED-1), donde figura la parte final de la aleya 3:19; del Altar de San Sebastián (ED-2), que carece hoy de epigrafía; y del Altar de San Juan Bautista (ED-3), con la aleya 16:90.



Figura 4. Restos de la fachada este desaparecida, de la ampliación de al-Ḥakam II. Puertas ED-3, ED-2 y ED-1

En cuanto a la fachada este de la mezquita, de época de Hišām II-Almanzor (366/976-393/1003), las siete puertas han conservado epígrafes, en la arquivolta, en el dintel y algunas también en el alfiz. De norte a sur son las siguientes: Puerta de San Juan

⁵ Única puerta de esta fachada desaparecida leída por Amador de los Ríos, *Inscripciones*, 237-38.

(E-1), con las aleyas 3:191-192 en la arquivolta y dintel; Puerta del Baptisterio (E-2), no leída por Amador de los Ríos, donde figuran las aleyas 59: 20 y 22 en la arquivolta y el dintel (Fig. 5); Puerta de San Nicolás (E-3), con la 36:78-79 en el alfiz y 43: 68-71 en la arquivolta y dintel; Puerta de la Concepción (E-4), donde aparecen la aleya 14:52 en el alfiz y la 39:53 en la arquivolta y el dintel; Puerta de San José (E-5), con las aleyas 3:1-4 distribuidas entre la arquivolta y el dintel; Puerta de la Magdalena (E-6), que conserva parte de la inscripción de la arquivolta y del dintel con las aleyas 3:18-19; y, por último, Puerta de Jerusalén (E-7), la situada más al sur, que tampoco pudo leer Amador de los Ríos, donde se conservan fragmentos de sendas inscripciones en la arquivolta y el dintel con las aleyas 33:56 y 112, respectivamente (Fig. 6).



Figura 5. *Puerta E-2.*
Fachada este de la ampliación
de Hišām II / Almanzor.



Figura 6. *Puerta E-7.*
Fachada este.

La justicia divina y la humana

Para las dos puertas occidentales que conservan las inscripciones de época de al-Ḥakam II se eligieron versículos no consecutivos de una sura infrecuente en epigrafía, la 40, llamada *Gāfir*, “el que perdona”, o *al-Mu’min*, “el Creyente”. En el tímpano de la puerta situada más al norte (O-1) aparece la aleya 40:3, y en la puerta siguiente hacia el sur (O-2) se labran las aleyas 40:12 (final), 13 y 14 en la arquivolta, así como la 16 (final) y la 17 de la misma sura en el dintel. La idea general que transmiten estos versículos iniciales de la sura 40 es que todos los hombres serán sometidos a la Justicia Divina, insisten en el valor de la fe como medio de salvación y en la misericordia y equidad de Dios con aquellos que hacen méritos, siguen las recomendaciones del Libro Sagrado o se arrepienten. Las aleyas citadas recuerdan el poder omnipotente de Dios, en quien recae la decisión última de salvar o condenar el día del Juicio Final, también llamado el “día del ajuste de cuentas”⁶, independientemente de las acciones humanas. Ese día sólo Él juzgará —«Él es el fin de todo»—, y no habrá ni injusticias ni intercesor⁷. La sura queda completada en sus aleyas iniciales con las que figuran en el interior del oratorio: el final de la 7, la 8 y la 9, que corren por la base de la cúpula del tramo occidental de la *maqṣūra*⁸.

Pese a que es habitual la presencia en los espacios religiosos de aleyas referentes a la justicia y misericordia divinas, o bien al castigo y premio que recibirán los fieles tras el Día del Juicio, la azora

⁶ *Yawm al-ḥisāb*, 40:27, o *yawm al-azifa*, «Día de la Hora Inminente», 40:18. Al-Ṭabarī (historiador y exégeta, m. 923) dice del versículo 2:202 («Esos tendrán parte [en la recompensa] según sus méritos. Dios es rápido en ajustar cuentas»): «la rapidez de Dios a ajustar las cuentas hace alusión aquí al hecho de que Dios toma en cuenta los actos de sus siervos sin tener que recurrir a ningún procedimiento de contabilidad propio de sus criaturas porque nada de lo que tiene lugar en el cielo o en la tierra se le escapa»; añade el traductor, en nota, que se trata de una «alusión a la instantaneidad y a la simultaneidad *in principis* de todos los actos divinos». Abū Ŷa‘far Muḥammad b. Ŷa‘far al-Ṭabarī, *Commentaire du Coran: (muḥtasar tafsīr al-Ṭabarī al-musammā Ḡāmi‘ al-bayān fī tafsīr al-Qur‘ān)*, P. Godé (trad.), París, 1983-1986, II, 320.

⁷ Sobre la existencia o no de intercesor el día del Juicio según el Corán, v. Bowker, J.W., “Intercession in the Qur‘ān and the Jewish tradition”, *Journal of Semitic Studies*, 11 (1966), 69-82, 69. El autor cita estas aleyas de la sura 40 como ejemplo de que Dios salva a quien quiere y que se rechazan las intercesiones (en 40:18). En relación a este tema está el del “arrepentimiento”, que formaba parte de la doctrina mālikī y era rechazado por el masarrismo, al igual que los premios y castigos del Juicio Final (v. nota 34).

⁸ Amador de los Ríos, *Inscripciones*, 232-234. V. nota 28.

40 no es frecuente, como decíamos⁹. También es excepcional la elección de varias aleyas no consecutivas para componer un epígrafe o varios epígrafes dentro de un mismo contexto espacial¹⁰. Por esta razón, se puede pensar que en las puertas occidentales de la mezquita de al-Ḥakam II estas citas coránicas tenían una intención concreta. A nuestro juicio, su significado podría estar relacionado con su ubicación en la fachada oeste del oratorio, confrontada a la fachada este del Alcázar omeya y separada de ésta por la Calle Mayor o *al-maḥayyā al-ʿuzmā*¹¹.

En esa fachada del alcázar cordobés se abría una puerta conocida como Puerta de la Justicia o Bāb al-ʿAdl, que según diversas fuentes estaba situada donde el emir ʿAbd Allāh construyó el primer *sābāt*, un pasaje de comunicación entre el alcázar y la mezquita; es decir, estaría a la altura de la hoy llamada Puerta de San Miguel del oratorio¹² (Fig. 07). Ésta recibía también el nombre de Puerta de la Mezquita porque fue la usada por los emires, hasta la construcción del mencionado puente, para entrar en la sala de oración. El emir ʿAbd Allāh fue el primero que se sentó en dicha puerta los viernes, después de la oración comunitaria, para escuchar al pueblo e impartir justicia, según Ibn Ḥayyān. También se sentaba en el *sābāt* para ver y oír a sus súbditos sin ser visto¹³.

⁹ El repertorio de E. Dodd y S. Khairaallah muestra la escasez de citas de esta sura en monumentos: sólo se recogen tres citas de versículos diferentes en edificios de fecha posterior: Dodd, E. y Khairaallah, S., *The image of the word: a study of Qurānic verses in Islamic architecture*, Beirut, 1981, v. 2.

¹⁰ Hillenbrand señaló esta secuencia de la sura 40 en Córdoba: Hillenbrand, R., "Qur'ānic Epigraphy in Medieval Islamic Architecture", *Revue des Études Islamiques*, LIV (1986), 171-87, 181-83. En su opinión, sólo en casos excepcionales las citas coránicas monumentales transmitirían un mensaje ideológico; un caso es cuando se combinan citas a aleyas de diferentes suras, o aleyas no consecutivas de una misma sura, para crear un texto continuo (sucede en la Cúpula de la Roca). Esa selección haría más efectivo el mensaje de la inscripción. V. asimismo Ory, S., "Aspects religieux des textes épigraphiques du début de l'Islam. Les premières écritures islamiques", *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, 58, 4 (1990), 30-39.

¹¹ Calvo Capilla, S., "Les alentours de la Mosquée de Cordoue avant et après la conquête chrétienne", *Al-Masāq*, 15, 2 (2003), 101-117.

¹² Montejo Córdoba, A.J. y Garriguet Mata, J.A., "El Alcázar de los reyes cristianos de Córdoba", en *Actas del I Congreso de castellología ibérica (1994)*, Palencia, 1996, 326-27.

¹³ Ibn Ḥayyān, *Kitāb al-Muqtābis fī ta'rīj riḡāl al-Andalus* (Muqtābis III), *Chronique du regne du calife umayyade ʿAbd Allāh à Cordoue (275-300H/888-912)*, J. Guraieb (trad.), Buenos Aires, 1950- 1960, 164; *ibid.*, M. Martínez Antuña (ed.), París, 1937, 34. Recogido también por Ibn ʿIdārī, *al-Bayān al-Mugrib*, G.S. Colin y E. Lévi-Provençal



Figura 7. Fachada oeste de la ampliación de al-Hakam II. Puerta de San Miguel, donde estuvo supuestamente el primer *sābāʿ*, y Puerta O-I.

Precisamente, *ʿadl* es un término que designa el cumplimiento de la ley moral y religiosa, y en ese sentido está relacionado con el deber del califa de ser justo¹⁴. Ibn ʿAbd Rabbihi, en sus recomendaciones para la buena educación de los soberanos, habla de este principio de equidad¹⁵. En época califal, el soberano delegó su deber de reparar las injusticias e impedir los abusos de poder en el *ṣāhib al-maẓālīm*, una institución creada por ʿAbd al-Raḥmān III hacia

(eds.), Beirut, 1948, 153; Fagnan, E., (trad.), *Histoire de l'Afrique et de l'Espagne, intitulée Al-Bayān al-Mogrib*, Paris, 1901-1904, II, 253-54 (en adelante *Bayān II*). Gómez Moreno, M., "Notas sobre la topografía cordobesa en los 'Anales de al-Ḥakam II' por 'Isā Rāzī'", *Al-Andalus*, XXX (1965), 324-331. Según J. Castilla, era «una puerta de hierro sobre la que se había construido un antepecho», por lo que se ha identificado también con una de las puertas del alcázar llamada "Puerta de Hierro": Castilla, J. (trad.), *La Crónica de 'Arīb sobre Al-Andalus*, Granada, 1992, 116-117, ed. 55v-56r.

¹⁴ Tyan, E., "Adl", en *EP*, I, 209-210.

¹⁵ En el primer capítulo de su *Kitāb al-'Iqd al-Farīd* (escrito entre 912 y 933), que versa sobre "el Buen Gobierno", alude al deber del califa de ser justo: Ibn ʿAbd Rabbihi, *Kitāb al-'Iqd al-Farīd*, I.J. Boullata (trad), *The Unique Necklace*, Reading (UK), 2007, 24-26 y 16, sobre todo.

325/937 a imitación de la existente en la corte ‘abbāsī. Era un cargo de confianza del califa, nombrado por éste entre sus visires, y de carácter diferente a la magistratura del cadiazgo¹⁶.

No lejos de allí, al final de la Calle Mayor, que desembocaba en el puente, se encontraba la Calzada y la Bāb al-Sudda, el lugar donde se aplicaba la pena máxima a los reos. Ante esa Puerta de la Azuda, abierta en el muro sur del Alcázar, se colocaban las cruces y las picotas para la exposición pública de los cuerpos y las cabezas de criminales, herejes y rebeldes, hasta el punto de que esta puerta llegó a convertirse en sinónimo de cadalso¹⁷. El soberano, responsable último de aprobar y firmar las sentencias de muerte, podía contemplar los horrendos espectáculos desde una azotea construida sobre aquel acceso¹⁸. Allí se expusieron los cuerpos de los apóstatas Banū Ḥafṣūn, el padre y dos de sus hijos, tras poner fin a su sublevación con la toma de Bobastro en 316/928, un hecho que tuvo gran repercusión para el Estado andalusí: pocos meses después el emir ‘Abd al-Raḥmān III asumió el título de Califa.

También se hallaba en el costado occidental de la mezquita la *Dār al-Ṣadaqa* o Casa de la Limosna, sobre cuya puerta había un altillo usado al menos en una ocasión (en 360/971) para hacer es-

¹⁶ Serrano Ruano, D., “La organización judicial en la época de Almanzor”, en A. Torremocha Silva y V. Martínez Enamorado (eds.), *Al-Andalus y el Mediterráneo en torno al año 1000. La época de Almanzor*, Algeciras, 2003, 89-105, 98-99; Nielsen, J.S., “Mazālim”, en *EF*, VI, 933-35; Lévi-Provençal, E., *Historia de España de Menéndez Pidal, España Musulmana*, Madrid, 1957, V, 83-84. Es posible que la sede del magistrado de los *mazālim* permaneciera en alguna dependencia del alcázar, como la primitiva Bāb al-‘Adl.

¹⁷ «Castillos y fortalezas temblarán como si la muerte se precipitara sobre ellos.[...] Ningún hombre que posea poder y fuerza subsistirá, sino más bien todos ellos irán juntos a la Bāb al-Sudda», verso 61 y 63 de la *arjūza* de Ibn ‘Abd Rabbihi, *Kitāb al-‘Iqd al-Farīd*, J.T. Monroe (trad.), “The historical arjūza of Ibn ‘Abd Rabbihi, a tenth-century hispano-arabic epic poem”, *JAOS*, 91, 1 (1971), 67-95, 82; Ibn ‘Abd Rabbihi, *Kitāb al-‘Iqd al-Farīd*, El Cairo, 1953, 5, 227, l. 4. Era un tramo cercano al puente y de cierta amplitud porque a veces se habla del “prado”.

¹⁸ Hay muchos ejemplos en Ibn Ḥayyān, *Crónica del Califa ‘Abderrahmān III an-Nāṣir entre los años 912 y 942*, M.ªJ. Viguera y F. Corriente (trads.), Zaragoza, 1981, 169; *idem*, *al-Muqtabas V*, P. Chalmeta, F. Corriente y M. Subh (eds.), Madrid, 1981, 220. V. por ejemplo: trad. 334-35, ed. 445-46 (tras la batalla de Alhándega); trad. 340, ed. 452-53; trad. 166, ed. 215-18; trad. 158-59, ed. 203-04 (tras la derrota de Ibn Ḥafṣūn). Fierro, M., “Violencia, política y religión en al-Andalus durante el siglo IV/X: el reinado de ‘Abd al-Raḥmān III”, en M. Fierro (ed.), *De Muerte Violenta: Política, Religión y Violencia en Al-Andalus*, Madrid, 2004, 55-63.



Figura 8. Vista de la Mezquita de Córdoba, del actual Palacio Episcopal, situado en su costado oeste, y del puente desde el sur

carnio público de un malhechor conducido después a prisión¹⁹. Dicha casa había sido construida por al-Ḥakam II para centralizar y organizar el reparto periódico de limosnas, una “asistencia” que era, no obstante, complementada con repartos extraordinarios²⁰. Relacionada asimismo con la aplicación de las condenas estaba la llamada Casa de los Rehenes o *Dār al-Rahn*, situada en las cercanías, junto a la Puerta del Puente de la ciudad²¹.

A ello hemos de sumar que delante de las puertas de las mezquitas aljamas se ejecutaban muy diversas sanciones y se hacía lectura pública de los edictos y proclamas oficiales. Citaremos el caso del decreto de condena del movimiento herético masarrí, que fue

¹⁹ Ibn Ḥayyān, *Anales palatinos del califa de Córdoba al-Ḥakam II*, por ‘Isā ibn Aḥmad al-Rāzī, E. García Gómez (trad.), Madrid, 1967, 43-44; ‘Abd al-Rahmān ‘Alī al-Ḥayyī (ed.), *al-Muqtabis [VII] fi ajbār balad al-Andalus*, Beirut, 1965, 19-20.

²⁰ Ibn ‘Idārī, *Bayān II*, trad. 397, ed. 240. El cronista dice que se levantó al oeste de la mezquita aljama. Repartos extraordinarios en *ramaḍān* o en las fiestas de la ruptura del ayuno, por ejemplo. Ibn Ḥayyān, *Anales Palatinos*, trad. 47 y 275-76, ed. 23-24 y 233-34.

²¹ Calvo Capilla, “Les alentours”, 104. La prisión es citada en *al-Muqtabas V*.

leído por orden de ‘Abd al-Raḥmān III ante las puertas de la aljama cordobesa en tres ocasiones entre 340/952 y 345/957²², o bien la quema de sus libros cismáticos ante las puertas orientales de la misma en 350/961²³.

Todos estos datos podrían justificar la presencia de esos llamamientos a cumplir la ley que figuran en las puertas occidentales de la sala de oración de la aljama. Los textos coránicos constituirían un recordatorio a los fieles de su sometimiento tanto a la justicia divina como a la justicia terrenal. «El que se sustrae a la obediencia e intenta la escisión de la comunidad y reniega de la religión, pierde ciertamente esta vida y la otra, y eso es la gran pérdida» (Corán, 22: 11)²⁴, decía el cadí Muḍīr b. Sa‘īd al-Ballūfī (m. 355/966) en un discurso ante ‘Abd al-Raḥmān III. Dios Todopoderoso ajustará las cuentas a los musulmanes en la Hora del Juicio mientras que el califa aplicará la ley con todo rigor a sus súbditos. Era fácil tener presente en las cercanías de la Bāb al-Sudda y de la Bab al-‘Adl que la justicia de este mundo era severa con las desviaciones del dogma (mālikī), la rebeldía, la apostasía y en general con las malas acciones²⁵.

En todos los sermones del mencionado cadí Muḍīr b. Sa‘īd, recogidos por al-Nubāhī (m. después de 792/1390) en su diccionario biográfico, encontramos palabras similares sobre la justicia divina y la justicia terrena, así como citas de diferentes versículos sobre el ajuste de cuentas (muy abundantes en el Corán, por otra parte)²⁶. En el mismo sentido, en el diploma de nombramiento (*ḡahīr*) expe-

²² Según indica Ibn Ḥayyān, este edicto fue redactado por ‘Abd al-Raḥmān b. ‘Abd Allāh al-Za‘yā‘lī (m. después de 344/955-56), seguramente cuando era secretario (*kātib*) de ‘Abd al-Raḥmān III, entre 329/941 y 330/942. También desempeñó los cargos de visir y tesorero: Felipe, H. de, *Identidad y onomástica de los beréberes de al-Andalus*, Madrid, 1997, 262-263. El encargado de ejecutar la persecución fue el zalmedina y *mawlā* ‘Abd Allāh b. Badr. Ibn Ḥayyān reproduce el texto anti-masarri y proporciona las fechas de su lectura pública, *Muqtabas V*, trad. 27-39/ ed. 13-22.

²³ Al-Nubāhī (= al-Bunnāhī), *Kitāb al-Marqaba al-‘Ulyā* (“La atalaya suprema sobre los que merecen el cadiazgo y el muftiazgo”), A. Cuellas Marqués (ed. y trad.), Granada, 2005, 249-50, ed. 112.

²⁴ Al-Nubāhī, al-Marqaba, trad. 234, ed. 99; Heck, P.L., “Politics and the Qur’ān”, en J.D. McAullife (ed.), *Encyclopaedia of the Qur’ān*, Leiden-Boston, 2005, 4, 133-141.

²⁵ Kraemer, J.L., “Apostates, Rebels and Brigands”, *Israel Oriental Studies*, 10 (1980), 34-73.

²⁶ Suras 24:55, 2:74, 7:155; al-Nubāhī, *al-Marqaba*, 230-244.

dido por al-Ḥakam II para su sucesor, Muḥammad b. Ishāq b. al-Salīm (cadí mayor desde 356/967 hasta 367/977), el califa exhorta al juez a enjuiciarse también a sí mismo «porque Dios el Día del Juicio juzgará a cada alma por lo que haya adquirido. Pues quien se exige cuentas en esta vida, le será más fácil rendir cuentas en la otra»²⁷.

Es posible que las inscripciones desaparecidas de la fachada oeste insistieran en este tema de la justicia (incluso con aleyas de la misma sura 40). El hecho de que los versículos intermedios, 40:7, 8 y 9, figuren en el interior de la sala de oración, precisamente en la base de la cúpula del tramo oeste de la *maqṣūra*²⁸, permite ver la correlación y concordancia entre el mensaje inscrito en el interior y el expuesto en el exterior. Para que el versículo 40:17 no diera lugar a ambigüedades sobre el papel que se otorga a los méritos humanos y entrara en contradicción con el mensaje de predestinación de los epígrafes de la sala de oración, nada más traspasar el umbral de la puerta de San Ildefonso (O-3) aparece la aleya 10:106-107 pintada sobre el último arco de la arquería transversal²⁹.

²⁷ Al-Nubāhī, *al-Marqaba*, trad. 244-47, ed. 108-10.

²⁸ *Basmala*. Final de 40:7. «¡Señor nuestro! Tú lo abarcas todo en Tu misericordia y en Tu ciencia. ¡Perdona pues a los que se arrepienten y siguen tu camino! ¡Librales del castigo del fuego de la gehena! / 40:8. [Señor! ¡Introdúceles en los jardines del edén] los cuales [les prometiste, junto con] aquéllos de sus padres, [esposas y descendientes que fueron buenos! Tú eres] el Poderoso, el Sabio! / 40:9. [¡Librales de mal! Ese día, aquél a quien hayas librado de mal] tendrás misericordia de él. [¡Ese es el éxito grandioso!]]. Entre corchetes las partes desaparecidas y restituidas por Amador de los Ríos, *Inscripciones*, 232-233. En la restauración de principios del s. XIX, aclara este autor, «se procuraron imitar sin conciencia los signos arábigos, que habían tal vez sido destruidos».

²⁹ Calvo Capilla, “El programa epigráfico”, 17-26; M.^aA. Martínez Núñez ha planteado matizaciones y reservas sobre este tema sirviéndose de la aleya 40:17 (p. 131-135) y de otras como la 25:10, sobre la recompensa del Paraíso, que aparecen en la mezquita y en un ámbito secular de la ciudad palatina de Madīnat al-Zahrā’ (p. 136-137): Martínez Núñez, M.^aA., “El Corán en los textos epigráficos andalusíes”, en M. Hernando de Larramendi y S. Peña Martín (eds.), *El Corán ayer y hoy. Perspectivas actuales sobre el Islam. Estudios en honor al profesor Julio Cortés*, Córdoba, 2008, 125-144.

Reparto de limosnas y oraciones de difuntos

Además de las acciones mencionadas más arriba, desde las puertas de la aljama de Córdoba también se exhortaba a practicar la caridad y hacer el bien. Cuenta Ibn Ḥayyān que el viernes 6 de marzo de 974 (8 *ŷumadà* 363), el cadí mayor de Córdoba hizo leer ante las puertas de la aljama cordobesa un bando en el que recordaba la «situación de necesidad y de miseria» en que se encontraban los pobres y menesterosos de Córdoba, por lo que pedía no olvidar el azaque (*zakāt*) «porque el día de mañana litigarán contra vosotros ante Dios nuestro Señor que todo lo ve y sabe»³⁰.

Este tema quedó reflejado en una puerta de la fachada oriental de al-Ḥakam II (ED-3), donde se inscribió un versículo que exhorta a los fieles a «la beneficencia y la liberalidad con los parientes» (Corán, 16:90). De la misma forma, la aleya 40:13 de la puerta O-2 dice: «Dios hace bajar el sustento del cielo», lo que nos trae a la mente otra noticia recogida por Ibn Ḥayyān sobre lo que ocurría cuando el califa ordenaba a los *ṣaqālibas* de palacio sacar bolsas de dinero del Tesoro y repartir puñados de monedas a los menesterosos congregados en la Calle Mayor, un maná que el califa observaba caer desde lo alto del Alcázar³¹.

En cuanto a las puertas de la fachada oriental correspondiente a la fase de Hišām II-Almanzor, su mensaje es de evidente carácter escatológico (Fig. 09). En ellas predominan las alusiones a la salvación o la condena en el Día del Juicio³², así como a la Misericordia divina y a la Resurrección³³, acompañadas de alabanzas a Dios e invocaciones al Profeta como intercesor en ese trance. Este tipo de textos coránicos aparece a menudo en las mezquitas y en sus puertas³⁴.

³⁰ Ibn Ḥayyān, *Anales palatinos*, trad. 189-190, ed. 149-150. La distribución de limosnas se hacía preferentemente los viernes y días de fiesta en torno a la mezquita mayor, v. Singer, A., *Charity in Islamic societies*, Cambridge, 2008, 72-81.

³¹ Ibn Ḥayyān, *Anales palatinos*, trad. 275-76, ed. 233-34; noticia del año 364/975.

³² Sura 43:68-71, en la puerta E-4, y sura 3:191-2, en la puerta E-1, respectivamente.

³³ Sura 39:53-4 y 14:52, en la puerta E-3, y sura 36:78-9 en la E-4, respectivamente. La mayoría de los versículos son comentados por O'Shaughnessy, T.J., *Muhammad's Thoughts on Death*, Leiden, 1969.

³⁴ En la Cúpula de la Roca de Jerusalén por ejemplo, Grabar, O., *The shape of the Holy: Early Islamic Jerusalem*, Princeton, 1996, 63-68. Este tipo de mensaje es menos frecuente en el interior de la aljama cordobesa (41:30-32, en la fachada del *sābāt*; 3:4-8 y 3:191-193,



Figura 9. *Fachada este de la Mezquita. Se ve en primer término la puerta E 03*

En el caso cordobés, ese mensaje admonitorio y moralizante era muy acorde a los tiempos. Sabido es que el régimen de Almanzor provocó el acoso y la persecución de algunos hombres de ciencia, filósofos y sabios que fueron acusados de ateísmo o de esoterismo. De triste recuerdo es el expurgo de la biblioteca palatina de al-Ḥakam II y la quema de sus libros. Almanzor se apoyó en los alfaquíes más intransigentes para imponer el miedo y consolidar su poder³⁵. Las puertas orientales parecen un perfecto reflejo de ese ambiente de intimidación, con versículos tan escalofriantes como los inscritos en el alfiz de la puerta E-4, los 78 y 79 de la sura 36

en la nave axial). Por otra parte, la recompensa y la misericordia divinas, así como la Resurrección de los cuerpos, eran negadas por el movimiento herético masarri, como recoge Asín Palacios, M., *Tres estudios sobre pensamiento y mística hispanomusulmanes*, Madrid, 1992, 120-125 y 136-37; Calvo Capilla, “El programa epigráfico”, 23-24.

³⁵ Fierro, M., *La heterodoxia en al-Andalus durante el período omeya*, Madrid, 1987, 161-170. Lévi-Provençal, *HEMP*, IV, 407-408.

que dicen: «[...] Dice: ‘¿Quién dará vida a los huesos, estando podridos?’/ Di: ‘Les dará vida Quien los creó una vez primera –Él conoce bien toda creación–».

El contenido escatológico de las inscripciones exteriores podría tener, además, otras razones de carácter práctico. En Occidente, la jurisprudencia mālikí defendía la conveniencia de llamar a los funerales desde las puertas de las mezquitas y prohibía hacerlo en su interior³⁶. Tal y como indica Ibn ‘Abd al-Ra’ūf (Córdoba, s. x) en su tratado de *ḥisba*, los almuédanos llamarán a los funerales no desde el interior de la mezquita sino desde sus puertas³⁷. En al-Andalus, la *ṣalāt al-ŷanā’iz* u “oración de difuntos” no se realizaba en el interior de la mezquita aljama, sino junto a sus puertas, porque el cadáver era considerado un elemento impuro³⁸. Posteriormente, al menos en época almorávide, se habilitó un lugar especial tras el muro de *qibla*, que se ha llamado *masŷid al-ŷanā’iz*, del que existen referencias y restos en al-Andalus y el Magreb al menos desde el siglo XII³⁹.

Varios casos recogidos por los diccionarios biográficos aluden a esas oraciones fúnebres realizadas ante las puertas de la aljama de Córdoba. Así, cuando murió el cadí de Córdoba Ibn Wāfid al-Lajmī (entre 401/1010 y 404/1014), fue amortajado y después se llevó el

³⁶ Además de la escuela mālikí, también la ḥanafí recomendaba hacerlo. Riosalido, J., notas a la traducción de la *Risāla* de Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī, *Compendio de Derecho islámico*, Madrid, 1993, 175.

³⁷ Arié, R., “Traduction anotée et commentée des traités de *ḥisba* d’Ibn ‘Abd al-Ra’ūf et de ‘Umar al-Garsīfī”, *Hespéris-Tamuda*, I (1960), 21 y 23. Sobre la impureza de los cadáveres, Halevi, L., *Muhammad’s Grave. Death Rites and the Making of Islamic Society*, New York, 2007, 74-75, 159.

³⁸ La práctica de rezar a los difuntos fuera de la mezquita, en las puertas, aparece documentada también por Ibn ‘Abdūn en Sevilla en el siglo XII y estaba vigente en tiempos de Ibn Ÿubayr (540/1145-614/1217), quien en su visita a Damasco en 1184 comenta los, según él, «extraños usos en lo relativo a los cortejos fúnebres»; se sorprende de que las preces funerarias se realizaran en el interior de la mezquita aljama, delante de la *maqṣūra*, de que se introdujera el cuerpo en ella o de que se dieran los pésames en una galería del patio. Ibn ‘Abdūn, [*Tratado de ḥisba*] *Documents inédits arabes sur la vie sociale et économique en Occident musulman au Moyen Age. Trois traités hispaniques de ḥisba*, E. Lévi-Provençal (ed.), Le Caire, 1955, 23; Ibn Ÿubayr, *Rihla, A través del Oriente*, F. Maíllo Salgado (trad.), Madrid, 1988, 343-44.

³⁹ Lévi-Provençal, *HEMP*, V, 244, 262-63 y 300. Se conservan restos de la *masŷid al-ŷanā’iz* en la mezquita de al-Qarawiyyīn y en la de los Andaluces, ambas de Fez, y seguramente también en la del Cortijo del Centeno (Lorca, Murcia). En la primera aljama de Sevilla (Ibn ‘Adabbas) existió, como se ha dicho, un lugar especial fuera de la mezquita.

féretro hasta la aljama y allí se «hizo la oración con un grupo del pueblo ante una puerta de la mezquita aljama (*wa ṣallā ‘alayhi fī ṭā’ifa min al-‘amma ‘ind bāb al-ŷāmi*’) y luego lo llevaron a enterrar»⁴⁰. En el entierro de un tal Abū l-Mutarrif b. Ŷurŷ en 439/1047, en Córdoba, se le hizo la oración fúnebre junto a una puerta de la aljama (*bi-bāb al-ŷāmi* ‘)⁴¹.

Una refutación del Cristianismo: «Dios no ha engendrado»

Finalmente, abordaremos uno de los aspectos más llamativos del conjunto de inscripciones coránicas de la aljama de Córdoba en su fase califal. En ellas quedó reflejado, en nuestra opinión, un tercer elemento de la controversia religiosa que agitó la ciudad de Córdoba en el siglo x: la refutación del dogma cristiano e, implícitamente, la condena de la apostasía. Esta polémica se sumaría a otras dos expuestas en el interior de la sala de oración: las ideas difundidas por la herejía masarrí y por el šī‘ismo, frente a las cuales se hacía, según sugeríamos en trabajos anteriores, una exaltación de la ortodoxia mālikí.

No parece casual la presencia de suras que niegan la naturaleza divina de Cristo en tres puertas, una interior y dos exteriores, situadas todas ellas en el muro de *qibla*: en el marco del vano situado sobre la puerta del *sābāt* está la aleya 6:101 (Fig. 10)⁴²; en la llamada Puerta del Punto (ED-4), abierta en la desaparecida fachada oriental para dar acceso al pasadizo de la *qibla*, figura la aleya 19:35 (Fig. 11)⁴³; y en la puerta del extremo meridional de la fachada este de la última ampliación, llamada de Jerusalén (E-7), encontramos la sura 112 (“La fe pura” o *Ijlās*) y la 33:56.⁴⁴ (Fig. 6).

⁴⁰ Había sido condenado por traición y murió en la cárcel tras hacer una huelga de hambre, según la biografía de al-Nubāhī, *al-Marqaba*, trad. 269, ed. 127.

⁴¹ Ibn Baškuwāl, *Kitāb al-Šila*, F. Codera (ed.), 325, n.º 703, *apud* Lévi-Provençal, *HEMP*, V, 244.

⁴² V. en el Apéndice. En la misma fachada de la Bāb al-sābāt, el final de la aleya 2:286 invoca el auxilio de Dios «contra el pueblo infiel» (*al-qawm al-kāfirīn*).

⁴³ La sura 19 está dedicada a María. Este versículo alude también al mandato creador de Dios, v. al respecto O’Shaughnessy, T.J., “God’s Throne and the Biblical Symbolism of the Qur’ān”, *Numen*, 20, 3 (1973), 205.

⁴⁴ V. el comentario de J. Cortés, *El Corán*. Figura en el Apéndice.



Figura 10. *Inscripciones que enmarcan el vano situado sobre la Bab al-sābāt, en el interior de la maqṣūra, tramo occidental.*



Figura 11. *Puerta ED-4. Fachada este desaparecida de la ampliación de al-Ḥakam II*

Se escogen, por lo tanto, tres aleyas diferentes con un mismo contenido: «Dios no ha engendrado, no tiene hijos, es uno [...]», refutando el principal dogma cristiano de la Trinidad. La sura 112 (*al-Ijlās*) de la puerta de Almanzor es muy frecuente en las mezquitas y en la epigrafía de carácter público (fue el lema omeya en la numismática), pero no lo son tanto los otros versículos, 6:101 y 19:35. La asociación de las tres citas, ubicadas en el mismo área de la mezquita (el muro sur), así como la complementariedad de las citas exteriores, y de éstas con las interiores, intentarían transmitir un determinado mensaje.

Encontramos un paralelo a este programa en la Cúpula de la Roca de Jerusalén (s. VII) donde aparecen las aleyas cristológicas más importantes, además de una exaltación del papel del profeta Mahoma con un claro sentido apologético. Aparecen dos de las citadas en Córdoba: la 19:35 y la 112, y a esta última se asocia, como aquí, la 33:56⁴⁵. Salvando todas las distancias históricas, el contexto de la capital andalusí en el siglo X tenía puntos en común con el de Jerusalén de finales del siglo VII, un escenario político y religioso que en ambos casos propició la elección de unos determinados textos coránicos y no otros. La presencia de un numeroso grupo de cristianos y de conversos en el seno de la comunidad musulmana de ambas ciudades despertaba suspicacias en el Estado y en los alfaquíes.

Oleg Grabar ha estudiado el contexto político, social y religioso de la Jerusalén del siglo VII para intentar explicar las razones que indujeron a ‘Abd al-Malik a hacer plasmar este programa epigráfico. Es importante señalar que la Cúpula de la Roca es el primer monumento (conservado, al menos) donde se usó la epigrafía a escala monumental y con sentido ornamental e iconográfico. Por las mismas fechas se hizo la reforma monetaria que sustituyó las imágenes de las monedas por epigrafía (con la “aleya de la Misión”, 9:33, y la sura *al-Ijlās*, 112⁴⁶). En la Cúpula de la Roca, las citas del texto coránico

⁴⁵ No he encontrado en los repertorios existentes los dos textos asociados salvo en la Cúpula de la Roca y en la Mezquita de Córdoba.

⁴⁶ Estas dos suras figuran asimismo en las primeras monedas de oro y plata acuñadas en Córdoba por ‘Abd al-Rahmān III tras la asunción del título califal, en el año 316 y 317/929. Poco después, sin embargo, la sura 112, el lema numismático de los Omeyas de Oriente y Occidente, fue sustituida en las cecas de al-Andalus. V. Delgado y Hernández, A. *Estudios de Numismática Árabe-Hispana*, reimp. RAH, Madrid, 2001, 51-53 y 116.

co, fijado también en esa época, no siempre son literales, a menudo se manipularon para articular el discurso y se mezclaron con invocaciones.

Su objetivo final era transmitir dos mensajes básicos, según O. Grabar, por un lado, la misión profética y, por otro, la promesa de salvación o de vida tras la muerte. Ambos temas confluyen en la aleya 9:33 (“de la Misión”), que figura junto a la sura 112 (*al-Ijlās*) y el versículo 2:255 (“del Trono”) en las puertas. Dicha secuencia podría constituir, a su juicio, una doxología o plegaria que enfatizaba el papel del Profeta en el mundo de Dios y en el Juicio que sigue a la Resurrección. Así pues, tanto los textos coránicos como las invocaciones y su combinación seguirían el esquema de las plegarias más habituales en la época, con influencia, posiblemente, de la liturgia cristiana y judía⁴⁷.

Mientras que las inscripciones de las puertas tienen un sentido escatológico (como en Córdoba), las que figuran en el octógono, la parte más visible del interior, han de leerse en clave apologética y exhortatoria. Se centran en la figura de Jesús y su equiparación con Mahoma, escogiéndose dos temas clave en las controversias entre Islam y Cristianismo, a saber, la virginidad de María y la muerte y resurrección de Jesús. En la selección se escoge la aleya sobre la que se basa la negación islámica de la crucifixión de Jesús, la 4:157. Los epígrafes resaltan, asimismo, que Jesús no era hijo de Dios sino, como Mahoma, «Su siervo», idea defendida también por algunas sectas cristianas como el monofisismo.

¿A quién iban dirigidas estas inscripciones de la Cúpula de la Roca?, se pregunta O. Grabar. Dado que el programa fue concebido desde el poder (tal y como sucedió con la epigrafía de las nuevas acuñaciones omeyas), éste hubo de tener una intencionalidad explícita. El programa epigráfico sería la respuesta a una serie de retos sociales, religiosos y políticos vigentes en el momento de la erección del edificio, hacia el año 72/691-2, en Jerusalén. Las inscripciones dotaban de argumentos a los musulmanes en su polémica o confrontación con la población cristiana, mayoritaria en la ciudad entonces, además de exhortarles al cumplimiento de sus nuevas obligaciones como creyentes. Para ello se pone en práctica una nueva habilidad: la

⁴⁷ Grabar, *The shape*, 66-67. Precisamente, la recitación de la sura 112 equivalía a recitar una tercera parte del Corán.

manipulación de las expresiones piadosas y de los versículos sagrados⁴⁸.

Por nuestra parte, ¿cuáles eran los desafíos y polémicas a los que el Estado debía hacer frente en al-Andalus y en su capital en el siglo x? ¿De dónde venían las amenazas a la unidad de la comunidad y a la ortodoxia religiosa? En otro lugar ya tratamos este tema y sugeríamos dos de las más importantes, nacidas en el seno del Islam, como eran el masarrismo y el šī‘ismo. La tercera amenaza fue probablemente la del cristianismo, en sus diversas facetas de enemigo externo (*kāfirūn*) y desafío interno (como tributarios o *dimmiīs*, conversos o *islāmī* y apóstatas o *murtaddūn*).

Para los teólogos musulmanes la cuestión central en la refutación del dogma cristiano eran los temas de la Trinidad y de la divinidad de Jesús, que estaban en el origen de su acusación de politeísmo a los seguidores de Cristo. Creer que Jesús tenía naturaleza divina ponía en duda la unicidad de Dios y atribuía a Éste una apariencia y unas cualidades humanas, cuando en realidad era un ente único, incorpóreo y perfecto a diferencia de los hombres. Para los musulmanes, Jesús fue, como Mahoma, un “siervo de Dios”, si bien sólo el último fue intercesor⁴⁹. Cobra así sentido la asociación de la sura 112 con la aleya 33:56 (en el interior de la Cúpula de la Roca y en la puerta E-7 de la Mezquita de Córdoba), puesto que la oración dedicada al Profeta (*taṣliya*) estaba precisamente ligada a la creencia de los musulmanes en la mediación de éste entre Dios y su comunidad⁵⁰.

Es importante señalar que el Corán estaba en la base de toda la literatura polémica⁵¹. Así, en los textos polémicos de Ibn Ḥazm (384-456/994-1064), considerado el primer polemista andalusí de quien se han conservado las obras, las principales fuentes son el Corán y la Tradición, además de los libros de autores precedentes

⁴⁸ Grabar, *The shape*, 67-68.

⁴⁹ Anawati, G.C., “‘Isā”, en *EP*, IV, 81-86, 84-85.

⁵⁰ Puente, C. de la, “The Prayer Upon the Prophet Muḥammad (*Taṣliya*): a Manifestation of Islamic Religiosity”, *Medieval Encounters*, 5, 1 (1999), 121-129; Martínez Enamorado, V., “La azora CXII (*sūrat al-ijlās*) como argumento arqueológico: su divulgación por al-Andalus”, en Hernando de Larramendi y Peña Martín (eds.), *El Corán ayer y hoy*, 511-528 (este autor no recoge la inscripción de la Mezquita de Córdoba).

⁵¹ Epalza, M. de, “Notes pour une histoire des polémiques antichrétiennes dans l’occident musulman”, *Arabica*, 18 (1971), 99-106; Ljamai, A., *Ibn Ḥazm et la polémique islamo-chrétienne dans l’histoire de l’Islam*, Leiden, 2003, 202.

cuyos nombres y títulos no menciona. También conocía los textos cristianos, que utilizaba siguiendo un método literalista. En su obra anticristiana ocupa un lugar relevante el análisis de la “personificación” y la “veneración”, así como la refutación de unas palabras del Evangelio de San Juan donde, metafóricamente, se llama a los cristianos «hijos de Dios» (Juan, 1:12-14). Ibn Ḥazm interpretaba que los cristianos se creían a sí mismos descendientes de la divinidad, afirmación que negaba la superioridad de Jesús, el Enviado o siervo de Dios⁵².

Se conocen escasas referencias a textos polémicos anti-cristianos escritos en el siglo x⁵³. Uno de los más antiguos conocidos es el presentado por Maribel Fierro, escrito por un alfaquí de Málaga a finales del siglo ix o principios del x y titulado “Suficiencia de la fe y refutación de cristianos y judíos según el Corán”⁵⁴. Así, estas inscripciones de la mezquita aljama de Córdoba se convierten en un testimonio de aquella controversia teológica y de la literatura apologetica contra el cristianismo que debió escribirse durante el califato.

Por otra parte, una consecuencia de la creencia cristiana en la Trinidad era considerar a Jesús la «Palabra de Dios». Dado que para los musulmanes Jesús era una criatura creada, esta idea implicaba que la palabra de Dios y Dios mismo adquirirían igualmente la condición de creados, lo que negaba uno de los dogmas esenciales del Islam ortodoxo: que el Libro Sagrado había sido revelado (Corán, 4:171), un fundamento refutado asimismo por la herejía masarrí⁵⁵. El tema del Texto Revelado aparece, por su trascendencia, en el programa epigráfico de la mezquita aljama de Córdoba, tanto en el exterior, en una puerta de al-Ḥakam II (ED-1), con la aleya 3:19, que reafirma la Re-

⁵² Ljamai, *Ibn Ḥazm*, 103-109.

⁵³ Epalza, “Notes pour une histoire”, 99-101. Los primeros textos apologeticos y polemistas escritos por los cristianos contra el Islam datan del siglo viii y de comienzos del ix; sólo se conoce a un autor que escribiera en árabe, del s. ix. V. Burman, Th.E., *Religious polemic and the intellectual history of the mozarabs: c. 1050-1200*, Leiden, 1994, 33-37.

⁵⁴ Fierro, M., “Cuatro preguntas en torno a Ibn Ḥafṣūn”, *Al-Qanṭara*, XVI, 2 (1995), 221-257, 245. Ibn Waḍḍāḥ (m. 287/900) también polemizó contra los cristianos según recoge esta misma autora: Fierro, M., “Ibn Waḍḍāḥ”, en *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, D. Thomas and B. Roggema (eds.), Leiden, 2009, 834-9. Agradezco una vez más a M. Fierro estas referencias.

⁵⁵ Fierro, M., “Munḍir b. Saʿīd al-Ballūṭī”, en *idem*, *Muslim Relations: A Bibliographical History*, Leiden, (en prensa); Calvo Capilla, “El programa epigráfico”, 24.

velación y critica las disensiones en torno al tema, como en el interior de la sala de oración, en la nave axial y cierre norte de la *maqṣūra*, donde se encuentran los versículos iniciales de la sura 3 que versan sobre la Escritura⁵⁶.

El recelo que despertaban los cristianos en los alfaquíes y en el poder no se circunscribía al terreno de la teología, sino que tenía asimismo implicaciones prácticas en la vida cotidiana. Por ejemplo, los casos de cristianos que buscaban el sacrificio y que alteraban el orden público no dejaron de producirse, si bien nunca volvieron a alcanzar la magnitud del movimiento de los mártires del siglo IX. Los textos mencionan sucesos como el de un hombre que acudió al cadí mayor de Córdoba, en época de ‘Abd al-Raḥmān III, porque quería morir crucificado como Jesús; el cadí se encargó de hacerle desistir demostrándole la falacia de tal creencia⁵⁷.

El peligro se hizo muy visible a finales del siglo IX con el movimiento rebelde encabezado por ‘Umar b. Ḥaḥṣūn. Tras él se alinearon rebeldes y un gran número de cristianos del sur de al-Andalus. El cabecilla no sólo rompió con la obediencia al emir sino que las fuentes árabes le acusan también de abandonar el Islam para convertirse al Cristianismo⁵⁸; a ello se añaden sus veleidades con los fatimíes, puesto que en el año 301/913 declaró su obediencia a la *mahdī* ‘Ubayd Allāh y éste le envió dos *dā’īs* o misioneros⁵⁹. La revuelta de ‘Umar b. Ḥaḥṣūn y de sus hijos, fueran cuales fueran las razones últimas y su desarrollo⁶⁰, puso en jaque al Estado cordobés

⁵⁶ La 3:19 recogida en el Apéndice. La 3:1-2: «Basmala, ‘Im, ¡Dios! no hay más dios que Él, el Viviente, el Subsistente. Él te ha revelado (*anzala*) la Escritura (*al-Qur’ān*) con la Verdad, en confirmación de los mensajes anteriores. Él ha revelado la Tora y el Evangelio antes como dirección para los hombres, y ha revelado el Criterio (*al-Furqān*, es decir, el Corán)».

⁵⁷ Al-Juṣanī, *Quḍāt bi-Qurṭuba, Historia de los jueces de Córdoba, por Aljoxanī*, J. Ribera (trad.), Madrid, 1914, 251-52.

⁵⁸ Además de Ibn Ḥayyān e Ibn ‘Iḍārī, esta acusación de haberse convertido al cristianismo aparece en un autor contemporáneo de los hechos, Ibn ‘Abd Rabbihi, quien en su *arḥūza* en honor de ‘Abd al-Raḥmān III alude en repetidas ocasiones a la apostasía de los Banū Ḥaḥṣūn: trad. Monroe, 91-92, versos 334-366; ed. El Cairo, 241-242.

⁵⁹ Walter, P.E., “The identity of one of the Ismaili *dā’īs* sent by the Fatimids to Ibn Ḥaḥṣūn”, *Al-Qanṭara*, 21, 2 (2000), 387-388; Ibn al-Haytham, *Kitāb al-Munāẓarāt*, W. Madelung y P.E. Walker (ed. y trad.), Londres, 2000, 63-64.

⁶⁰ Multitud de trabajos han abordado el tema, citaremos sólo los de: Ación Almansa, M., *Entre el feudalismo y el Islam. ‘Umar ibn Ḥaḥṣūn en los historiadores, en las fuentes y en la historia*, Jaén, 1994; Fierro, “Cuatro preguntas”, 221-258; Marín-Guzmán, R., “The causes of the revolt of ‘Umar ibn Ḥaḥṣūn in al-Andalus (880-928). A Study in

durante varias décadas, hasta su definitiva derrota a finales de 315/enero 928 por ‘Abd al-Raḥmān III con la toma de Bobastro⁶¹.

La victoria se vio culminada, unos meses después, con la visita del califa al bastión de los rebeldes. Allí ordenó la purificación de su mezquita y la exhumación del cadáver de ‘Umar b. Ḥafṣūn, que fue llevado a Córdoba para ser crucificado junto a dos de sus hijos, Ḥakam y Sulaymān, frente a la Bāb al-Sudda⁶². Una de las versiones de los hechos recogida por Ibn Ḥayyān dice que los “maderos” permanecieron allí clavados desde el año 316/928 hasta 331/942-43 y añade algunos versos compuestos para la ocasión⁶³. A pesar de la simbología extraordinaria y sugestiva de los tres crucificados, los Banū Ḥafṣūn no fueron clavados por haber muerto como cristianos sino por apostasía (*ridḍa*), rebelión contra el Estado (*bagy*) y, seguramente, por sospecha de connivencia con los fatimíes. Hay que recordar que para el Islam ortodoxo Jesús no murió en la cruz, sino que ese suceso fue sólo un engaño, tal y como defienden diversos *ḥadīṡs* y el Corán en el versículo 4:157: «[los judíos] no le mataron ni le crucificaron, sino que les pareció así». La negación de la Crucifixión (*ṣalb*), que un teólogo como Ibn Ḥazm justificaba por la inexistencia de una transmisión fiable, y la creencia en la Resurrección (*qiyāma*) son dos dogmas básicos del Islam⁶⁴. Según la Tradición, Jesús fue elevado en vida al cielo por Dios y resucitará el día del Juicio Final, momento en que se producirá la *parusía* y anunciará el fin del mundo (también Corán, 43:61 y 19:33)⁶⁵. Para Ibn Ḥazm todo aquél que afirmara que Jesús había sido asesinado o crucificado era un apósta-

Medieval Islamic Social History”, *Arabica*, 42 (1995), 180-221; Wasserstein, D.J., “Inventing Tradition and Constructing Identity: the Genealogy of ‘Umar ibn Ḥafṣūn between Christianity and Islam”, *Al-Qanṭara*, 23, 2 (2002), 269-297.

⁶¹ Ibn Ḥayyān, *Muqtabas V*, trad. 164-181.

⁶² Chalmeta, P., “Precisiones acerca de ‘Umar b. Ḥafṣūn”, en *Actas de las II Jornadas de Cultura Árabe e Islámica (1980)*, Madrid, 1985, 163-175; Fierro, *La Heterodoxia*, 121.

⁶³ «Reposaba en tierra, ya cadáver, / mas le fue devuelto el cuerpo y suturado, / para subir al madero, al aire colgado, / como queriendo errar entre las estrellas. / Bendito sea quien lo mostró en alto a los hombres / y metió a su espíritu en el fondo del infierno», Ibn Ḥayyān, *Muqtabas V*, trad. 166 y 170, ed. 218 y 222. Ibn ‘Abd Rabbihi da cuenta asimismo de la exhumación y la exposición de los restos del rebelde en Córdoba, trad. Monroe, n.º 357-362, ed. El Cairo, 242.

⁶⁴ Ljamai, *Ibn Ḥazm*, 109-114.

⁶⁵ Anawati, “‘Īsā”, en *EP*, 84; Robinson, N., “Jesus”, en *Encyclopaedia of Qur’ān*, Leiden-Boston, 2003, III, 7-20; Ljamai, *Ibn Ḥazm*, 109-114.

ta y el derramamiento de su sangre era lícito por desmentir al Corán y contradecir el consenso (*iḡmā'*)⁶⁶. De hecho, como en las culturas antiguas, en el Islam la crucifixión era la más innoble de las condenas, reservada a los delitos más graves⁶⁷.

La apostasía aparece en los textos de la primera mitad del siglo x como un riesgo de importancia: «Durante un tiempo abundaba la rebelión cuando la ruptura de las alianzas y la apostasía se propagaban», dice Ibn 'Abd Rabbihi (m. 328/940) en su *aryūza* dedicada a 'Abd al-Raḥmān III⁶⁸. No en vano, la amenaza llegó a presentarse dentro de la propia familia omeya, cuando uno de sus miembros fue condenado a muerte por apostasía por orden de 'Abd al-Raḥmān III⁶⁹.

De la misma manera, en los edictos y cartas de carácter oficial no sólo se proclamaba la unidad de la *umma* dentro de la ortodoxia, la superioridad de la escuela mālikí y el poder absoluto del califa, sino que también se pueden rastrear referencias a esa amenaza del cristianismo. Así sucede en un discurso que el ya mencionado Muḥḍir b. Sa'īd al-Ballūṭī (cadí mayor de Córdoba entre 339/950 y 355/966) pronunció en palacio, ante el califa y una delegación bizantina que le rendía visita en Córdoba. La ocasión era propicia para hacer un vehemente llamamiento al respeto de la autoridad califal y a la unidad religiosa, insistiendo en no dejarse tentar por los cristianos, politeístas y herejes que intentan dividir a los musulmanes y hacerles abandonar la verdadera religión⁷⁰.

Los mismos temores despertaba la participación de los musulmanes en las fiestas cristianas, algo que los religiosos mālikíes consideraban una de las innovaciones (*bid'a*) más reprobables. La razón esgrimida era que la frecuentación de los cristianos podía conllevar la renuncia de la fe islámica o, como mínimo, la corrupción de los preceptos del Islam ortodoxo. Los dictámenes u opiniones conservados

⁶⁶ *Ibid.*, 112.

⁶⁷ Kraemer, "Apostates", 34-73, 65-69; Heffening, W., "Murtadd", en *EP*, VII, 635-36; Vogel, F.E., "Ṣalb", en *EP*, VIII, 935-936.

⁶⁸ Ibn 'Abd Rabbihi, *Kitāb al-Iqd al-Farīd*, trad. Monroe, 1971, verso 20; en el poema la rebelión y la apostasía son citadas con frecuencia.

⁶⁹ Todos los datos recogidos en Fierro, *La Heterodoxia*, 128. Sobre la persecución y castigo de la apostasía en el Islam: Cook, D., "Apostasy from Islam: a Historical Perspective", *JSAI*, 31 (2006), 248-88.

⁷⁰ Al-Nubāhī, *al-Marqaba*, trad. 234, ed. 99.

sobre este asunto, de juristas y religiosos de los siglos IX y X que se veían en la necesidad de poner coto y de perseguir estas prácticas aberrantes, repiten con insistencia un *ḥadīṭ* del Profeta: «Quien imita a gente [extraña] se convierte en uno de ellos», así como las suras 40:1, «¡Oh creyentes! No toméis por amigos a mi enemigo y vuestro enemigo», 7:138 y 10:89, «No sigáis el camino de los corrompidos y no sigáis vosotros dos la senda de los que no saben»⁷¹. Sus insistentes condenas no serían sino la constatación de que el fenómeno estaba muy extendido. De hecho, el propio califa ‘Abd al-Raḥmān III celebraba el 24 de junio la ‘*anṣara*, festividad del Solsticio de verano pero también del nacimiento de San Juan Bautista, con carreras de caballos y certámenes poéticos en el Alcázar⁷².

Entre las fiestas cristianas celebradas en Córdoba, *El Calendario de Córdoba* (siglo X) menciona dos particularmente llamativas en el contexto que estamos estudiando: la de la «Encarnación del Verbo en las entrañas de María» (el 21 de marzo) y la de la invención de la Cruz «que ellos llaman Santa Cruz (*šant qrus*)» (el día 3 de mayo). También se celebraba la Natividad de Jesús el 25 de diciembre y la Pascua que los cristianos llamaban “la Resurrección de Jesús”⁷³. El calendario está escrito en árabe y latín, probablemente por un autor musulmán que pudo ser ‘Arīb y por otro cristiano, quizá Rabī‘ b.

⁷¹ Granja, F. de la, “Fiestas cristianas en al-Andalus. Materiales para su estudio. I: «al-Durr al-munazzam» de al-‘Azafī”, *Al-Andalus*, 34, 1 (1969), 1-53. Abū l-Qāsim al-‘Azafī, rey independiente de Ceuta entre 1249 y 1278, terminó la obra comenzada por su padre. El objetivo de la misma era impulsar la celebración de la fiesta de *al-Mawlid al-Nabawī* y defenderla como una innovación loable que erradicaría la frecuentación de las fiestas cristianas. En su opinión, los alfaquiques cordobeses no hicieron lo suficiente para atajar esa desviación.

⁷² Noticia recogida en los repertorios del cadí ‘Iyād (m. 544/1149). Al-Wanšarīsi (m. 914/1508) cita la opinión de Yaḥyā b. Yaḥyā (m. 234/849) en contra de esas carreras en la ‘*anṣara*, lo que significa que se celebraban ya en el siglo IX: Granja, F. de la, “Fiestas cristianas en al-Andalus. Materiales para su estudio, II: Textos de Ṭurṭuṣī, el cadí ‘Iyād y Wanšarīsi”, *Al-Andalus*, 35, 1 (1970), 119-142, 126-127; *idem*, “Fiestas cristianas, I”, 39-46. Se estudian otras formas de polución en el contacto con los cristianos (como las abluciones) en Safran, J.M., “Rules of Purity and Confessional Boundaries: Maliki Debates about the Pollution of the Christian”, *History of Religions*, 42, 3 (2003), 197-212.

⁷³ Dozy, R. (ed.) y Pellat, Ch. (trad.), *Le Calendrier de Cordoue*, Leiden, 1961, 58, 80, 182 y 20-21, respectivamente. Existe una laguna importante en el mes de abril, donde quizá se hablaba de la celebración de la Pascua; no obstante, se alude a las fechas variables de ésta (p. 20) y se marca como día límite de la festividad el 24 de abril (p. 72).

Zayd, que algunos identificaron con el obispo Recemundo⁷⁴. El texto, además de un libro de astronomía (*Kitāb al-Anwāʾ*), incluye un calendario litúrgico cristiano completo. Lo más curioso es que el libro fue dedicado al mismísimo califa al-Ḥakam II y debió formar parte de su famosa biblioteca palatina, en la que también figuraron traducciones árabes del Nuevo y del Antiguo Testamento, según David Wasserstein⁷⁵. Puesto que la celebración de esas fiestas cristianas creaba recelos, ¿cuál era el interés o el objetivo de este Calendario litúrgico cristiano para el califa?, ¿el calendario formaba parte, como las demás obras mencionadas, del corpus de textos estudiados por los polemistas musulmanes para establecer la refutación de los dogmas cristianos?

En todo caso, los riesgos de la aculturación y de la asimilación eran percibidos desde ambos lados y preocupaban tanto a los cristianos como a los musulmanes⁷⁶. Si creemos las palabras del embajador Juan de Gorze (que visita Córdoba en la década de 950), el obispo y las altas jerarquías cristianas de Córdoba se habían arabizado y adoptado multitud de costumbres musulmanas, todo ello para ponerse a salvo, según critica amargamente el visitante⁷⁷.

Es posible que para hacer frente a los desafíos planteados al poder y a la ortodoxia, los califas y los alfaquíes escogieran la mezquita aljama de la capital como lugar idóneo donde plasmar un mensaje

⁷⁴ Sobre la atribución, v. la introducción de Dozy y Pellat, *Le Calendrier*, VIII-IX, XIV-XV; Barkai, R., *Cristianos y musulmanes en la España medieval: el enemigo en el espejo*, Madrid, 1984, 201; Manzano Moreno, E., *Conquistadores, emires y califas. Los Omeyas y la formación de al-Andalus*, Barcelona, 2006, 444. A. Christys no comparte esa identificación porque, en su opinión, no hay datos fehacientes para ello; sugiere que el texto pudo ser escrito por un autor árabe como ‘Arīb b. Sa‘īd, y después traducido e interpolado por un autor cristiano, en Christys, A., *Christians in al-Andalus (711-1000)*, Richmond, 2002, 108-134.

⁷⁵ Wasserstein, D., “The library of al-Ḥakam II al-Mustaṣir and the culture of Islamic Spain”, *Manuscripts of the Middle East*, 5 (1990-91), 99-105; Koningsveld, P.S. Van, “Christian-arabic manuscripts from the Iberian Peninsula and North Africa: A historical interpretation”, *Al-Qanṭara*, 15, 2 (1994), 423-51. Los intercambios culturales y científicos entre monjes cristianos y musulmanes en Córdoba en el siglo x también son documentados por autores musulmanes como Ibn ʿYulʿul, *Ṭabaqāt al-Aṭibbāʾ wa-l-ḥukamāʾ*, *El libro de la generaciones de los médicos*, en J. Vernet (est. y trad.), *Anuario de Estudios Medievales*, 5, 1968, 450-52 y 457.

⁷⁶ Safran, J.M., “Identity and Differentiation in Ninth-Century al-Andalus”, *Speculum*, 76 (2001), 573-598.

⁷⁷ García Mercadal, J., *Viajes de extranjeros por España y Portugal*, I, 141-150, 144.

claro de exaltación de la fe, una refutación de la herejía y una advertencia contra la apostasía. La ratificación del dogma islámico con los versículos alusivos al tema del hijo de Dios estaría dirigida, más que a los cristianos en sí mismos, a los conversos y a los musulmanes que dudaran o se sintieran tentados a renunciar a su fe. Herejes y apóstatas, y en cierto modo también los conversos, constituían una alteración de la norma así como una ruptura de la unidad de la comunidad musulmana⁷⁸. En este sentido, las inscripciones serían un valioso capítulo de la poco conocida polémica anti-cristiana en el siglo x.

Queda por responder una última pregunta: ¿por qué se escoge la *qibla* para mostrar ese mensaje alusivo al cristianismo? Una de las posibles razones de su ubicación podría estar relacionada con el significado que la *qibla* (u orientación canónica del rezo), tiene para los musulmanes y con las circunstancias de su instauración. A su llegada a Medina, Mahoma había adoptado Jerusalén como punto al que dirigir las plegarias. Dos años después, sin embargo, las disensiones con los judíos y una revelación divina llevaron al Profeta a abrogar esa primera orientación y a establecer la nueva *qibla* hacia La Meca, lo que constituyó un distanciamiento decisivo respecto a las «Gentes del Libro» y la ruptura definitiva con la tradición de éstas⁷⁹. Así lo muestran los versículos coránicos 2:142 a 145, en los cuales se insiste que la nueva *qibla* servirá para diferenciar a los musulmanes de quienes no lo son (2:143), puesto que los cristianos y los judíos nunca reconocerán la dirección a La Meca: «Aun si aportas toda

⁷⁸ Sobre las reticencias de los musulmanes hacia las conversiones de los *dimmīs*, Calasso, G., “Récits de conversion, zèle dévotionnel et instruction religieuse dans les biographies des ‘gens de Bašra’ du *Kitāb al-Ṭabaqāt* d’Ibn Sa’d”, en M. García-Arenal (ed.), *Conversions islamiques: identités religieuses en Islam méditerranéen*, París, 2002, 19-47, 39-41. En al-Andalus, esas reservas pudieron ser mayores en el s. x, momento en que se aceleró el proceso de conversiones según varios autores: Chalmeta, P., “Le passage à l’Islam dans al-Andalus au X^e siècle”, en *Actas del XII Congreso de la U.E.A.I., Málaga, 1984*, Madrid, 1986, 161-183, 162.

⁷⁹ La orientación inicial no está especificada en el Corán pero algunos *ḥadīths* hablan de Bayt al-Maqdis, Juynboll, G.H.A., *Encyclopedia of Canonical Ḥadīth*, Leiden-Boston, 2007, 158. La Meca se convertía a partir de ese momento en el centro del mundo para el Islam. Véanse los artículos de Urvoy, M.-Th., “Chrétiens, Christianisme”, Addas, C., “Mecque (La)” y Déroche, F., “Jérusalem”, en M.A. Amir-Moezzi (dir.), *Dictionnaire du Coran*, París, 2007, 163-165, 543 y 437-38, respectivamente; y los comentarios a estas aleyas de Berque, J., *Le Coran*, París, 1990, 45, y Masson, D., *Le Coran*, París, 1967, 791.

clase de signos a quienes han recibido la Escritura [Biblia], no siguen tu *qibla*, ni tú debes seguir la suya, ni siguen unos la *qibla* de otros» (2:145). No es de extrañar, por ello, que una acción ineludible en la conversión de las mezquitas en iglesias, tras la conquista cristiana de al-Andalus, fuese cambiar la orientación de la sala de oración⁸⁰. La orientación del culto representaba una divergencia capital, desde el punto de vista litúrgico, entre el credo musulmán y el credo cristiano, al igual que la consideración de Jesús como mero profeta y no como hijo de Dios lo era desde el punto de vista teológico. Parece lógico, en consecuencia, que para la refutación del cristianismo se eligiera ese muro de la mezquita⁸¹.

Otra razón que podría justificar su presencia en la *qibla* y en concreto en el tramo del *sābāt*, donde se colocaba el almimbar, es el hecho de que en ese lugar de las mezquitas aljamas se prestaban todo tipo de juramentos legales. Sabemos por las fuentes jurídicas de al-Andalus y del Magreb que las declaraciones o testimonios de cargo (como la *qasāma* o acusación jurada cincuentenaria en los casos de condena a la pena capital) debían hacerse frente a la *qibla*, dentro de la *maqṣūra*, en un sitio llamado a veces *maqṭa' al-ḥaqq*⁸². La jurisprudencia *mālikī* recomendaba hacer los juramentos de pie y junto al almimbar, es decir, en el lugar más importante (*mawḍi' 'azam*) de la aljama; de ahí la celebración de la *bay'a* en ese mismo espacio⁸³.

⁸⁰ Calvo Capilla, S., “La mezquita de Bāb al-Mardūm y el proceso de consagración de pequeñas mezquitas en Toledo (s. XI-XIII)”, *Al-Qanṭara*, 20 (1999), 299-330.

⁸¹ En todo caso, dado que no se conservan todas las inscripciones, no podemos descartar la existencia de alusiones a este tema en otros emplazamientos.

⁸² Al-Wanṣarīṣī, *Mi ḡār*, II, 326 y 303 (Lagardère, 64) *apud* P. Chalmeta en los comentarios a su traducción de Ibn al-‘Aṭṭār, *Formulario notarial y judicial andalusí del alfaquí y notario cordobés*, P. Chalmeta y M. Marugán (intro., est. y trad.), Madrid, 2000, 492-93. V. el significado de *maqṭa' al-ḥaqq* en Dozy, R., *Supplément aux Dictionnaires arabes*, Leiden, 1881; era, figuradamente, una especie de «encrucijada de la verdad». La ley XXI del Título XI de la Partida III de Alfonso X, “En qué manera deven jurar los moros”, dice que lo harán «á la puerta de la mezquita si la hi hobiere [...] debe estar en pie, et tornarse de cara et alzar la mano contra el mediodía, á que llaman ellos alquibla», *Las Siete Partidas del rey Don Alfonso el Sabio*, Madrid, 1807, 2, 486-87.

⁸³ Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī, *al-Risāla, Épître sur les éléments du dogme et de la loi de l'Islām selon le rite mālikite*, L. Bercher (ed. y trad.), Alger, 1949, 262-61. Así se refleja también en las anécdotas narradas por al-Juṣanī, *Quḍāt bi-Qurṭuba*, 190-91 y 223-24. Asimismo, el juez Mundīr b. Sa'īd hubo de prestar un juramento legal con testigos ante la *qibla* para vencer los escrúpulos de la gente que se negaba a rezar en la ampliación de al-Ḥakam II porque dudaban de la procedencia del dinero usado, según ‘Abd al-Wāḥid al-Marrākuṣī, *Kitāb al-Mu'ītib*, A. Huici Miranda (trad.), Tetuán, 1955, 304-305; *ibid.*,

Si bien esas fuentes no proporcionan datos concluyentes al respecto, es muy posible que algunos actos de conversión al Islam (*aslama*) así como los de arrepentimiento o de condena de los apóstatas se llevaran a cabo junto a la *qibla* de la mezquita aljama, donde tenía su sede el tribunal del juez mayor de la ciudad. En las colecciones de *fatwàs* de Ibn Sahl (Córdoba, m. ca. 485/1093) y de al-Wanšarīsi (m. 913/1508) o en las actas notariales recopiladas por Ibn al-‘Aṭṭār (Córdoba, m. 399/1009), encontramos referencias a estos actos de carácter jurídico, con alusiones indirectas al sitio donde se llevaban a cabo⁸⁴. Así, el primer paso de una conversión, que a efectos legales constituye un contrato o acuerdo (*‘aqd*) de sometimiento⁸⁵, era hacer profesión de fe (*šahāda*): el converso aceptaba públicamente el credo y las obligaciones de éste, un testimonio que solía hacerse ante el juez mayor en su tribunal, y por tanto en la mezquita⁸⁶, o bien ante algún otro tipo de magistrado⁸⁷. Las conversiones se consumaban al realizar, previa purificación, una de las oraciones canónicas diarias en la mezquita. En cuanto al apóstata, se le exhortaba a arrepentirse, hemos de suponer que ante el juez que firmaría después la sentencia de muerte, y si no lo hacía en el plazo de tres días se le ejecutaba⁸⁸.

Reflexión final: la intencionalidad de las inscripciones de contenido coránico

Como reflexión final de esta relectura de conjunto de los epígrafes de la Mezquita de Córdoba, en particular los de sus puertas, queremos insistir en dos aspectos que ya hemos tratado en páginas anteriores: la articulación del programa y su significado.

R. Dozy (ed.), Leiden, 1881, 271. Este hecho sucedió entre la fecha de colocación de las impostas del arco del *mīhrāb* (diciembre de 965/ *dū l-ḥij̄ya* de 355) y su muerte (17 noviembre de 966/ *dū l-qa‘da* de 355).

⁸⁴ Al-Qayrawānī recoge las sanciones y penas aplicadas a los tributarios que proferían injurias contra el Islam y a los apóstatas, así como las obligaciones legales que debían cumplir los conversos. Al-Qayrawānī, *Risāla*, 251 y 287; Chalmeta y Marugán, *Formulario notarial*, 623-25.

⁸⁵ El verbo *aslama* significa “convertirse al islam” y también “someterse”; Calasso, “Récits de conversión”, 32.

⁸⁶ Ibn Sahl, *Waṭā‘iq fī aḥkām qadā’ ahl al-ḍimma fī l-Andalus*, M. ‘Abd al-Raḥmān Jallaf (ed.), al-Qāhira, 1980, 43-46; Chalmeta, “Le passage à l’Islam”, 174-177.

⁸⁷ Ibn al-‘Aṭṭār, *Formulario notarial*, 632.

⁸⁸ *Ibid.*, 634.

Aunque hay diferencias de matiz entre los mensajes transmitidos por las inscripciones interiores, situadas en el área de la *maqṣūra*-nave axial-*qibla*, y las exteriores de las puertas, lo cierto es que existe una correspondencia entre ambos, correlación que se aprecia, a pesar de que el conjunto está incompleto, tanto en la fase de al-Ḥakam II como en la de su sucesor Hišām II⁸⁹. En lo que se refiere a la fase de al-Ḥakam II, el diálogo interior-exterior se establecía con las citas no correlativas de las aleyas iniciales de la sura 40 y con las alusiones a la unicidad de Dios del acceso del *sābāt* en el tramo occidental de la *maqṣūra* y de las puertas de la fachada este. De la misma manera, la inscripción pintada en el arco extremo de la arquería paralela a la *qibla*, apoyado en el interior del arco de la puerta O-3, reafirma la predestinación y complementa el sentido de las aleyas de la fachada.

En las puertas de la última ampliación, de finales del siglo X, los responsables del programa epigráfico reprodujeron aleyas que aparecían en la fase previa de al-Ḥakam II, o bien buscaron otras de contenido equivalente. Así, retomaron en gran medida el mensaje de las puertas orientales desaparecidas en las situadas en paralelo: la aleya 3:19 aparece en la E-6 y en la ED-1, mientras que la sura 112 (asociada a la 33:56) de la puerta E-7 recoge el tema que figura en la ED-4 con la aleya 19:35. En otras puertas se citan aleyas presentes en el interior del oratorio, como en la 59:23 de los atributos de Dios, en la puerta E-2 y en el alfiz del arco del *mihṛāb*; o las aleyas 3:191 y 192 de exhortación a los creyentes, en la puerta E-1 y en la nave axial. El respeto mostrado en la ampliación de tiempos de Almanzor por las fases previas de la “venerada” mezquita de la dinastía omeya no debió limitarse a las formas arquitectónicas⁹⁰ sino que se extendió igualmente al mensaje religioso transmitido por el programa epigráfico.

El segundo aspecto es el que se refiere al contenido. En el programa epigráfico desplegado en el interior y el exterior del edificio se distinguen tres cuestiones fundamentales. Por un lado, en las puertas se desarrolla un mensaje de carácter misionero y escatológico: se

⁸⁹ En la Cúpula de la Roca de Jerusalén la repetición de una misma aleya en distintas partes del edificio sólo se da con la sura 112, una de las más frecuentes en la epigrafía.

⁹⁰ Torres Balbás, L., “Arte Califal”, en *HEMP*, Madrid, 1957, V, 571-87; Marfil Ruiz, P., “Ampliación de la mezquita de Córdoba por Almanzor”, en Torremocha Silva y Martínez Enamorado (eds.), *Al-Andalus y el Mediterraneo*, 77-85.

exalta la figura del Profeta (los epígrafes se cierran a menudo con la *taṣliya*⁹¹) al tiempo que se amonesta a los musulmanes con la Hora del Juicio Final, de un lado, y con la justicia suprema de Dios e, implícitamente, de su representante en la tierra, el Califa, de otro. En segundo lugar, hallamos un mensaje apologético y polémico que recoge elementos esenciales del dogma islámico con la intención, se diría, de proporcionar a los musulmanes argumentos para alejarse de las herejías, refutar el credo cristiano y afianzar su fe. Este tema es más frecuente en el interior de la sala de oración a excepción de la alusión al cristianismo situada en el muro de *qibla* y sus puertas. Un último aspecto del mensaje es el que recoge los preceptos básicos del Islam, con recomendaciones a los fieles para seguirlos, así como las formulas litúrgicas habituales en los edificios religiosos, que abundan en torno al *mihrāb*.

Podríamos preguntarnos, al igual que sugirió O. Grabar en el caso de la Cúpula de la Roca, hasta qué punto la selección de textos coránicos era un reflejo de las doxologías u oraciones pías más usadas en la época⁹². En este sentido es muy interesante el detalle que ofrece al-Nubāhī sobre el ya mencionado Muḍīr b. Saʿīd al-Ballūṭī. Este hombre, íntegro y escrupuloso según las fuentes, fue cadí de Córdoba durante los años en que se llevó a cabo la obra de ampliación de la mezquita aljama. En su condición de juez mayor y hombre influyente y respetado en la corte, asistió al desarrollo de las obras de la aljama, como indican las fuentes, aunque no sepamos en qué grado se involucró⁹³. Al-Nubāhī dice de él que encontraba siempre «las

⁹¹ En las puertas E-3 y E-4, además de la aleya 33:56 en la E-7. La *taṣliya* aparece asimismo en una inscripción de la fachada del *mihrāb*. Esta oración del Profeta era recomendada para entrar y salir de la mezquita, como recoge Ibn Baškūwāl en el *Kitāb al-qurba* (“El Acercamiento a Dios”): «Cuando el Profeta entraba en la mezquita rezaba por sí mismo diciendo: ‘Oh! Dios, perdóname mis pecados y ábreme las puertas de Tu misericordia’. Cuando salía, rezaba también por el Profeta, Dios le bendiga y salve, diciendo: ‘Perdóname mis pecados y ábreme las puertas de Tu favor’»; traducción de Puente, C. de la, “La transmisión de hadiz y de tradiciones ascéticas en al-Andalus en el s. VI/XII a través de la biografía de Ibn Baškūwāl”, en M. Marín y H. de Felipe (eds.), *EOBA*, VII, Madrid, 1995, 287.

⁹² Grabar, *The shape*, 66-68. Son escasos los estudios sobre los «libros de oración» musulmanes, por lo que resultan interesantes los datos ofrecidos por Puente, C. de la, “La Oración”, en M. Abumalham (coord.), *Textos fundamentales de la tradición religiosa musulmana*, Madrid-Barcelona, 2005, 84-86.

⁹³ Su nombre no aparece en las inscripciones conservadas, quizá se ha perdido o quizá nunca estuvo. Según Ibn ʿIḍārī, una vez decidida la ampliación, Muḍīr, en su condición de

oportunas aleyas coránicas relacionadas con el tema» que estuviera tratando, a las cuales añadía a menudo algún *ḥadīṭ*. Los citados sermones del cadí, así como las cartas oficiales y los diplomas de nombramiento (*ḡahīr*) transmitidos por los autores andalusíes, reflejan el constante uso de citas coránicas como medio de reforzar cualquier tipo de discurso e idea, y sugieren la importancia que tenían éstas en la vida pública y cotidiana en el siglo x. Todo ello vendría a apoyar la teoría de que no hay inscripciones coránicas aleatorias en la mezquita del siglo x, sino un programa simbólico perfectamente pensado para transmitir un mensaje específico y nítido a los fieles acorde a la coyuntura política, social y religiosa del Califato andalusí.

Apéndice. Inscripciones de las puertas

*Fachada oeste de al-Ḥakam II. Puerta del Espíritu Santo*⁹⁴
(O. 01)

— Arquivolta:

Corán, 40:3. Que perdona el pecado, acepta el arrepentimiento, es severo en castigar y lleno de poder. No hay más dios que Él. ¡Él es el fin de todo! ...[*]

3. غَافِرِ الذَّنْبِ وَقَابِلِ التَّوْبِ شَدِيدِ الْعِقَابِ ذِي الطَّوْلِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ إِلَيْهِ
المَصِيرُ [لبسر...? *]

[*] Queda únicamente el inicio de una palabra y no parece que sea de la aleya 4 («No discuten sobre los signos de Alá sino los infieles. ¡Que sus idas y venidas por el país no te turben!»), sino quizá una invocación que en todo caso no es la *taṣliya*.

administrador del Tesoro, fue a la aljama con los alfaquies y el *sāhib al-aḡbās* (encargado de los habices) para estudiar las obras y lo que éstas iban a costar. Ibn 'Iḡārī, *Bayān II*, ed. 236 y trad. 320; al-Nubāhī, *al-Marqaba*, 230-244. V. asimismo nota 83.

⁹⁴ Amador de los Ríos, *Inscripciones*, 178. Aquí se ha utilizado la traducción de J. Cortés (1986).

*Fachada oeste de al-Hakam II. Puerta o postigo de palacio*⁹⁵
(O. 02)

— Arquivolta:

[Basmala ...*] Corán, 40:12. La decisión, pues, pertenece a Alá, el Altísimo, el Grande. / 13. Él es Quien os muestra Sus signos, Quien os hace bajar del cielo sustento. Pero no se deja amonestar sino quien vuelve a Él arrepentido. / 14. Invocad, [pues, a Alá, rindiéndole culto sincero, a despecho de los infieles.]***

12. [*] فَالْحُكْمُ لِلَّهِ الْعَلِيِّ الْكَبِيرِ

13. هُوَ الَّذِي يُرِيكُمْ آيَاتِهِ وَيُنَزِّلُ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ رِزْقًا وَمَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا مَنْ يُنِيبُ

14. فَادْعُوا [اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ]**

* Falta el inicio del epígrafe, en el arranque de la arquivolta a la altura del dintel, pero sólo debe faltar la *Basmala*, no hay suficiente espacio para el principio de la aleya 12:

ذَلِكُمْ بِأَنَّهُ إِذَا دُعِيَ اللَّهُ وَحْدَهُ كَفَرْتُمْ وَإِنْ يُشْرَكْ بِهِ تُؤْمِنُوا

(«Esto os pasa porque, cuando se invocaba a Alá Solo, no creíais, mientras que, si se Le asociaban otros dioses, creíais».)

** La aleya continuaba en el arranque del arco, a la altura del dintel y debía estar completa.

— Moldura superior del dintel⁹⁶:

Corán, 40:16. *Ese día, ¿de quién será el dominio? ¡De Alá, el U[no, el Invicto!] / 17. [Ese día] cada uno [será retribuido según sus méritos. ¡Nada de injusticias] ese día! Alá es rápido en ajustar cuentas.

16. لِّمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ / 17. الْيَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ

لَا ظُلْمَ [الْيَوْمَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ

* No figura el inicio de la aleya 16: *يَوْمَ هُمْ بَارِزُونَ لَا يَخْفَىٰ عَلَى اللَّهِ مِنْهُمْ شَيْءٌ*
«Ese día surgirán, sin que nada de ellos pueda ocultarse a Alá»

⁹⁵ Amador de los Ríos, *Inscripciones*, 178-180.

⁹⁶ Traducida por Martínez Núñez, “La epigrafía”, 131.

*Fachada este de al-Ḥakam II. Puerta del altar de Santa Marta
(ED.01)*



Figura 12. *Puerta ED-1.*

— Arquivolta:

[*...] Corán, 3:19. [Ciertamente, la única religión (verdadera) ante Dios es el Islam] Aquellos a quienes se dio la Escritura no se opusieron unos a otros, por rebeldía mutua, sino después de haber recibido la Ciencia. **

[*...*] 19. [إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ] وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ.**

[*...] Sólo queda un tercio del arco y el tercio final de la moldura epigráfica. Al principio pudo haber una *Basmala* y quizá una parte de la aleya 18.

** En la arquivolta no figuraba la frase final de esta aleya 19, pero es posible que se inscribiera en la moldura del dintel, que se ha perdido:

بُعِيًّا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ

«Quien no cree en los signos de Dios, Dios es rápido en ajustar cuentas».

Fachada este de al-Hakam II. Puerta del altar de San Juan Bautista (ED.03)

— Arquivolta:

[*Basmala*]. Corán, 16:90. Dios prescribe la justicia, la beneficencia y la liberalidad con los parientes. [Prohíbe la deshonestidad, lo reprobable y la opresión. Os exhorta. Quizás, así os dejéis de amonestar.]*

[بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ]
90. إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ
وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ]

* Había espacio suficiente para toda la aleya en el tercio final de la arquivolta que se ha perdido.

*Fachada este de al-Ḥakam II. Puerta del pasadizo de la qibla, también llamada “del chocolate” o “del punto”*⁹⁷
(ED.04)

— Alfiz:

Basmala. Corán, 19:35*. Es impropio de Dios adoptar un hijo.
¡Gloria a ÉL!

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ / 35. مَا كَانَ لِلَّهِ أَنْ يَتَّخِذَ مِنْ وَلَدٍ سُبْحَانَهُ

— Moldura del Dintel: (sigue la misma aleya)

Basmala. Corán, 19:35. Cuando decide algo, le dice tan sólo: “¡Sé!”,
y es.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ / 35. إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ

* La sura 19 está dedicada a María (la Virgen) y este pasaje corresponde a la parte donde habla de Jesús. En ella se niega el carácter divino de Cristo como “hijo de Dios” y se ataca por ello a los cristianos (por haber creído en ello) y a los infieles que no sigan el buen camino indicado por Dios.

Fachada este de Hišām II. Puerta del baptisterio
(E.2)

Para el resto de las puertas de esta fachada (E.1, E.3, E.4, E.5 y E.6) véase la obra citada de Rodrigo Amador de los Ríos (1879).

— Arco del tímpano:

* [*Basmala*]. Corán, 59:21. [Si hubiéramos hecho descender] este Qurʾān sobre una montaña, la verías en verdad humillarse y hacerse pedazos por temor a Dios. Y proponemos [todas] estas parábolas a los hombres; quizá así reflexionen. / 22. Él [es Dios –no hay más dios que Él–: El conocedor de lo oculto.] **

⁹⁷ Leída por Amador de los Ríos, *Inscripciones*, 237-38.

[بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ / 21. لَوْ أَنْزَلْنَا] هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَاشِعًا
 مُتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ /
 22. هُوَ [اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ]

* La *basmala* y el inicio de la aleya, la parte entre corchetes, estarían en el arranque del arco, a la altura del dintel; ahora sólo quedan restos a la derecha

** la parte final de la aleya 22 también estaría en el epígrafe.

— Moldura del dintel:

Final de Corán, 59:22. Y de lo patente. Él es el Compasivo, el Misericordioso. // 23. Él es Dios –no hay más dios que Él– [el Rey, el Santísimo, la Paz, Quien da seguridad, el Custodio, el Poderoso, el Fuerte]*.

وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ // هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ [الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ
 السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ].

* La parte final de la aleya no figuraba en el epígrafe: «الْمَتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ: «el Sumo. ¡Gloria a Dios! ¡Está por encima de lo que Le asocian!».

Fachada este de Hišām II. Puerta de Jeusalén
 (E- 7)

— Arquivolta:

[*Basmala*] Corán, 33:56. [Dios y Sus ángeles] bendicen al Profeta: ¡Oh creyentes!, bendecidle vosotros también. *

[...] / 56. [إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ] يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ

* No figuraba el final de la aleya : [وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا] : «y saludadle como se debe!». En esta aleya se basa la *tašliya* que aparece a menudo en las inscripciones de la mezquita y en concreto en estas puertas de Almanzor.

— Moldura superior del dintel:

Corán, 112. [En el Nombre de Allāh, el Clemente, el Misericordioso. / Di: Él es Allāh Único, / Allāh el Irreductible,] / no ha engendrado ni ha sido engendrado, / y no tiene igual.

[بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ / قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ / اللَّهُ الصَّمَدُ] / لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ /
وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ

*Tramo oeste de la maqşūra. Fachada de la Bāb al-Sābāʿ*⁹⁸

— Faja de la ventana:

Corán, 6, 101: Creador de los cielos y de la tierra. ¿Cómo iba a tener en hijo si no tiene compañera, si lo ha creado todo y lo sabe todo? / 102: Ese es Dios, vuestro Señor. No hay más dios que Él. Creador de todo. ¡Servidle, pues! Él vela por todo.

101. بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ
كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ / 102. دَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ
شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ.

Recibido: 21/07/2008

Aceptado: 24/06/2009

⁹⁸ Leída por Ocaña, M., “Documentos epigráficos de la Mezquita”, *La mezquita de Córdoba: siglos VIII al XV*, Córdoba, 1986, 26-27. Fechada en torno a 360-361/970-972.