

LAS PRIMERAS MEZQUITAS DE AL-ANDALUS A TRAVÉS DE LAS FUENTES ÁRABES (92/711-170/785)

SUSANA CALVO CAPILLA

Universidad de Castilla La-Mancha

Dedicado a la memoria del Profesor Christian Ewert.

En el artículo se recogen los relatos que las fuentes árabes, sobre todo andalusíes, proporcionan sobre las primeras fundaciones religiosas de al-Andalus. Las tradiciones de la Conquista, en este aspecto, muestran similitudes con el modelo de islamización puesto en práctica previamente en otros ámbitos del Mediterráneo islámico y con la historiografía árabe de los *Futūḥ*. Por razones de prestigio religioso y de legitimidad política, los autores insisten en aspectos como la orientación de las primeras mezquitas, atribuyéndolas a Mūsā o a los *tābi'ūn*, o en la destrucción de iglesias para levantar mezquitas sobre ellas. En estas tradiciones encontramos, sin embargo, escasos datos sobre las características arquitectónicas de estos primeros oratorios andalusíes por lo que es imprescindible la información aportada hasta ahora por la arqueología. El caso de la mezquita de Córdoba muestra la importancia de analizar en conjunto ambas aportaciones.

Palabras clave: Al-Andalus; mezquita; fuentes árabes; conquista; Córdoba; Algeciras; Sevilla; Zaragoza.

The narratives recorded in the Arabic sources—especially those written by Andalusis—regarding the first religious foundations in al-Andalus are collected in this article. The reports dealing with the conquest show similarities with the model of Islamization already followed in other areas of the Islamic Mediterranean, as well as with the Arabic historiography of the *Futūḥ*. Given the need for religious prestige and political legitimacy, the authors insist on certain aspects such as on the orientation of the first mosques, attributed to Mūsā or the *Tābi'ūn*, or on the destruction of churches in order to build mosques on their sites. In these reports, however, we find scarce data on the architectonic characteristics of these first Andalusī oratories, so that the information provided by archaeology becomes indispensable. The case of the Cordoban mosque proves the importance of analyzing together the data from both literary sources and archaeology.

Key words: Al-Andalus; Mosque; Arabic sources; Muslim conquest; Cordoba; Algeciras; Sevilla; Zaragoza.

La conquista de al-Andalus se realizó en dos fases que se sucedieron muy rápidamente. Los primeros en penetrar en la Península fueron los beréberes acuartelados en Tánger y encabezados por Ṭāriq, un *mawlā* beréber de Mūsā b. Nuṣayr, el gobernador árabe de Ifrīqiya y del Magreb desde ca. 79/698. Con escasa planificación, atacaron por sorpresa al débil estado visigodo que apenas opuso resistencia. Ambos ejércitos se enfrentaron en contadas ocasiones tras una prime-

ra derrota de los hispano-visigodos en tierras de Sidonia. En el mismo año 92/710-711 en que atravesaron el Estrecho, tomaron la capital del reino visigodo, Toledo ¹.

A esas alturas ya había llegado la noticia a Qayrawān, el campamento de los *yūnd*-s o tropas árabes. Mūsā b. Nuṣayr sale al frente de sus tropas hacia la Península con el objetivo de someter a su subordinado y tomar las riendas de la conquista. Su ejército, al contrario que aquel otro, estaba compuesto por árabes de relevantes clanes y tribus orientales. Así, en *ramaḍān* del año 93/junio-julio 712, Mūsā b. Nuṣayr cruza el Estrecho de Gibraltar y desde Algeciras se dirige presto a Toledo, al encuentro de Ṭāriq. Para ello sigue un camino distinto al utilizado por su *mawlā*, recalando en ciudades que los beréberes no habían saqueado previamente (Sevilla y Mérida, por ejemplo). Ya cerca de Toledo, Ṭāriq le restituye de manera simbólica el poder y le entrega el botín incautado. Una vez dirimidas las tensiones provocadas por el famoso tesoro de los reyes godos, su-

¹ Sigue abierto el debate historiográfico sobre diversos aspectos de la conquista árabe de la Península y sobre sus consecuencias en los ámbitos económico y étnico. Los autores árabes —pro-omeyas, de origen muladí, pro-beréberes— dan diferentes versiones de los sucesos y por tanto sugieren muy distintas interpretaciones. Algunas de las obras citadas: Chalmeta, P., *Invasión e Islamización*, Madrid, 1994 (reed. Jaén, 2003); Guichard, P., *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*, Barcelona, 1976; Manzano Moreno, E., “Árabes, beréberes e indígenas: al-Andalus en su primer período de formación”, en Barceló, M. y Toubert, P., ‘*L’incastellamento*’, Roma, 1998, 157-177; idem, “Las fuentes árabes sobre la conquista de al-Andalus: una nueva interpretación”, *Hispania*, LIX/2, 202 (1999), 389-432; idem, “La conquista del 711: transformaciones y pervivencias”, en *Visigodos y omeyas: un debate entre la Antigüedad tardía y la Alta Edad Media* (Mérida, abril de 1999), *Anejos de Archivo Español de Arqueología*, XXIII (2001), 401-414; Molina Martínez, L., “Los itinerarios de la conquista: el relato de ‘Arīb’”, *Al-Qanṭara*, 20, 1 (1999), 27-46; Tāha, ‘Abdul-Wāhid Dhanūn, *The Muslim conquest and settlement of North Africa and Spain*, London, 1989; Vallvé, J., “Sobre algunos problemas de la invasión musulmana”, *Anuario de Estudios Medievales*, 1967, 361-67; idem, *Nuevas ideas sobre la conquista árabe de España. Toponimia y onomástica*, Discurso de ingreso en la Real Academia de la Historia, Madrid, 1989. Sobre islamización y arabización: Chejne, G. A., “Islamisation and Arabization in al-Andalus: A General View”, en Speros Vryonis, Jr. (ed.), *Islam and Cultural Change in the Middle Ages*, Wiesbaden, 1975, 59-86; Fernández Felix, A. y Fierro, M., “Cristianos y conversos al Islam en al-Andalus bajo los Omeyas. Una aproximación al proceso de islamización a través de una fuente legal andalusí s. III/IX”, *Visigodos y Omeyas, Anejos de Archivo Español de Arqueología*, XXIII (2000), 415-428. Aspectos urbanísticos en Mazzoli-Guintard, C., “L’urbanisation d’al-Andalus au IXe siècle: données chronologiques”, en *Genèse de la ville islamique en al-Andalus et au Maghreb occidental*, Madrid, 1999, 99-106. Después de entregar este artículo ha sido publicado: Manzano Moreno, E., *Conquistadores, emires y califas*, Barcelona, 2006.

puestamente hallado en la capital, árabes y beréberes al mando de Mūsà continúan su avance hacia el Norte.

De forma muy sintetizada, estas son las bases del relato que de la conquista de al-Andalus hicieron los cronistas andalusíes². Como los primeros historiadores que, entre finales del siglo VII y principios del VIII (s. I de la Hégira), pusieron por escrito la historia de los *Futūḥ* o Conquistas del Islam, transmitidas hasta entonces de forma oral, hay que suponer que también en al-Andalus se añadieron elementos fantásticos a las tradiciones históricas con intenciones moralizantes, exegéticas o partidistas³. De ahí la presencia de leyendas de carácter religioso y ejemplarizante o de anécdotas (algunas son lugares comunes) que permitían justificar y explicar las acciones de los musulmanes a su llegada a la Península. En cuanto a su parcialidad, ésta subyace en la forma de resaltar determinados aspectos o personajes de la conquista en función de los intereses dominantes en la época en que fueron escritas. En al-Andalus, en general, se minimizó la actuación de los beréberes para atribuir desde el comienzo todo el protagonismo a las tropas árabes de Mūsà. El relato de la ocupación «elaborado» en época omeya insistía en la idea de una conquista por la fuerza de las armas y daba mayor relieve a los personajes de linaje árabe en detrimento de los beréberes, gentes escasamente islamizadas entonces⁴. Es de destacar en este sentido la animadversión de ciertos historiadores cordobeses hacia los beréberes. Ibn Ḥayyān o Ibn Ḥazm (s. XI) manifiestan claramente su opinión contraria a la masiva llegada de éstos en época califal, y ven en ello una de las causas de la desaparición

² Aḥmad b. Muḥammad b. Mūsà al-Rāzī (274/888—344/955) suele considerarse el fundador de la historiografía andalusí. En *Istī'āb fī ansāb mašāhīr ahl al-Andalus* y *Ajbār mulūk al-Andalus* recogía toda la historia de al-Andalus hasta su época, obra continuada por su hijo 'Īsà b. Aḥmad al-Rāzī (m. 379/980) en su *Ta'rīj al-Andalus*. Sus obras se han conservado a través de citas de autores posteriores como Ibn Ḥayyān y al-Maqqarī. Marín, M., "Ta'rīj", *EP*, X, 283-85.

³ Sobre las fuentes de las Conquistas, la cronología de las tradiciones y los límites de su veracidad histórica son de gran interés los análisis de Noth, A., *The early Arabic historical tradition: a source-critical study*, Princeton, 1994; Donner, F. M., *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing*, Princeton, 1998 y Elad, A., "Community of Believers of 'Holy Men' and 'Saints' or Community of Muslims? The Rise and Development of Early Muslim Historiography", *Journal of Semitic Studies*, 47 (2002), 241-308.

⁴ Manzano Moreno, E. "Árabes, beréberes e indígenas", especialmente 163-165 y 173-175; Chalmeta, P., *Invasión e islamización*, 38-39; Vallvé, J., "Sobre algunos problemas", 361-67; ídem, *Nuevas ideas*.

del califato, razón por la cual muchos textos insisten en el protagonismo absoluto de Mūsà⁵. Sólo algunos, entre ellos el autor anónimo de los *Ajbār Maǧmū'a*, exponen una versión contraria, haciendo de Ṭāriq, al mando de las tropas beréberes, el primer conquistador⁶.

Se aprecia, por tanto, en la historiografía andalusí una discriminación consciente aunque sutil entre árabes y beréberes, sobre todo en su comportamiento social y religioso. Se muestra a los árabes con una cultura eminentemente urbana, asentados en los valles fértiles y en las ciudades antiguas, mientras que la cultura tribal de los beréberes les llevó a instalarse sobre todo en zonas montañosas y del interior. Del mismo modo, frente a la escasa organización e islamización de estos últimos, los árabes manifestaban una actitud ejemplar y piadosa. Mūsà da muestra de gran habilidad política y respeto hacia sus tropas sometiendo a la aprobación de sus principales hombres las decisiones concernientes a la campaña militar⁷. Además, el ejército de Mūsà, como antes el de 'Amr en Egipto y el de 'Uqba en Ifrīqiya, llegó acompañado de *Tābi'ūn*, Seguidores de los Compañeros del Profeta, que legitiman sus actuaciones (incluido el reparto del botín y de los lotes de tierra). Como ellos, se ocupó de fundar las primeras mezquitas del nuevo territorio del Islam.

Parecen repetirse aquí los pasos de otras conquistas anteriores, como la de Siria, Egipto, Ifrīqiya o el Magreb occidental. Tras la invasión del territorio y la elección de su capital, era habitual que se realizara una pausa en el avance para completar el sometimiento e iniciar la islamización y arabización de la población indígena. Dos casos ejemplares son los de Fustāṭ y Qayrawān.

El conquistador de Egipto, 'Amr b. al-'Āṣ, poco después de la ocupación, sucedida entre 20/641 y 22/643, fundó en al-Fustāṭ, el campamento de las tropas árabes situado junto al Nilo, la primera aljama, dándole así rango de ciudad y convirtiéndolo en la nueva capital de

⁵ García Gómez, E., "Textos inéditos del 'Muqtabis' de Ibn Hayyān sobre los orígenes del reino de Pamplona", *Al-Andalus*, XIX (1954), 295-315.

⁶ "Sabedor Mūsà b. Nuṣayr de las hazañas de Ṭāriq y envidioso de él, vino a España en ramadán del año 93 (...)", *Ajbār Maǧmū'a*, *Colección de tradiciones: crónica anónima del s. XI dada á luz por primera vez*, Lafuente y Alcántara, E. (trad.), Madrid, 1984, 28 [16]. En otra versión fue Mūsà quien envió a Ṭāriq a la Península como vanguardia de sus tropas.

⁷ En el epígrafe siguiente se cita la asamblea celebrada en Algeciras, con un doble carácter, religioso y militar. Chalmeta, P., *Invasión e islamización*, 173 y 224-225.

Egipto. En la orientación de la mezquita y en el reparto de los lotes de tierras o *jiṭaṭ* intervinieron ochenta *Ṣaḥāba* o Compañeros del Profeta⁸. Qayrawān surgió también como campamento permanente, fundado por ‘Uqba b. Nāfi‘ en 50/670 con intenciones tanto militares como religiosas. Ordenó la construcción del *dār al-Imāra* o sede del poder y de una mezquita aljama, en cuyo trazado intervino él mismo dado que su orientación sería tomada como modelo en el occidente musulmán. De Qayrawān partieron, asimismo, los *tābi‘ūn* o Seguidores de los Compañeros encargados de difundir el Islam en Ifrīqiya y en el Magreb. De esta manera, ‘Uqba no sólo conquistó militarmente las tierras, sino que inició la conversión de los beréberes, tarea concluida más tarde por los diez *tābi‘ūn* enviados a Ifrīqiya por el califa ‘Umar II (717-720), que se encargaron de reformar las prácticas erróneas⁹. Los propios contingentes beréberes dirigidos por Ṭāriq habían recibido enseñanza coránica durante su acantonamiento en Tánger, desde donde controlaban la frontera. Este papel mítico de ‘Amr y de ‘Uqba encuentra su reflejo en el que atribuyen las fuentes a Mūsà en al-Andalus.

En las páginas siguientes vamos a entresacar las tradiciones referentes a la construcción de las primeras mezquitas en al-Andalus. Al igual que en otros ámbitos del Islam, son escasos los datos disponibles al respecto, si bien éstos dejan entrever las intenciones políticas y religiosas de los conquistadores árabes. La fundación de una mezquita para la oración en común no sólo tenía que ver con el cumplimiento de los deberes religiosos, sino que era un acto de gran trascendencia simbólica: la reunión semanal de los fieles servía para fortalecer los lazos de la comunidad musulmana y para legitimar el poder, lo que hace suponer su importancia en los tiempos inmediatos a la conquista.

En todo caso, la inestabilidad de la población ocupante, árabes y beréberes, con sus enfrentamientos y el retorno a sus tierras de origen (algunos acompañaron a Mūsà en su retorno a Oriente en 95/713-14), o el hecho de que fueran tropas en continuo movimiento, debieron ser condicionantes en el proceso de construcción de mezquitas. A ello hay que sumar que para un musulmán no es estrictamente necesario realizar las oraciones diarias en una mezquita, con más razón si se tra-

⁸ Fu‘ad Sayyid, A., *La Capitale de l’Égypte jusqu’à l’époque fatimide. Al-Qāhira et al-Fustāt, Essai de reconstitution topographique*, Beirut, 1998, 16-21.

⁹ Marçais, G., *La Berbérie musulmane et l’Orient au Moyen Âge*, [Marruecos], ed. Afrique et Orient, reimpr. 1991, 39-40.

ta de ejércitos en campaña ¹⁰. Hasta la llegada al poder de ‘Abd al-Raḥmān I *al-Dājil* y el establecimiento de un emirato independiente no se alcanzó la consolidación del territorio conquistado, una sedentarización de las tropas, el fortalecimiento de la autoridad central y, con todo ello, la aceleración del ritmo de conversiones al Islam y del proceso de construcción de mezquitas.

1. La Mezquita de las Banderas de Algeciras: la mezquita de Mūsà el conquistador

En el *Fath al-Andalus*, una obra anónima seguramente posterior al siglo XII, encontramos el relato de la fundación de la Mezquita de los Estandartes o de las Banderas de Algeciras. Su versión es corroborada y completada por al-Gassānī, embajador marroquí del siglo XVII que, al visitar España, escribe una *Risāla* o epístola donde incluye la conquista de al-Andalus. Ambos podrían basarse en la misma fuente, tal vez en Muḥammad b. Muzayn (m. después de 1078), el autor citado por el embajador en esta noticia ¹¹:

Dice Muḥammad b. Muzayn: en el año 471 (1078-79), en tiempos de al-Rādī hijo de al-Mu‘tamid, encontré en una biblioteca de Sevilla un librito, obra de Muḥammad b. Mūsà al-Rāzī, llamado «Libro de las banderas» en el que relata la en-

¹⁰ Referencias a celebraciones religiosas en las campañas militares de época califal: Ibn Ḥayyān, *Al-muqtabas* (V), Chalmeta, P., Corriente, F. y Sobh, M. (eds.), Madrid, 1979, 275; Ibn Ḥayyān *al-Andalusi*, *Crónica del califa ‘Abdarrāḥmān III an-Nāṣir entre los años 912 y 942 (al-Muqtabis V)*, Viguera, M.^a J. y Corriente, F. (trads.), Zaragoza, 1981, 302, e Ibn Iḏārī, *Bayān III, La caída del Califato de Córdoba y los reyes taifas*, Maíllo, F. (trad.), Salamanca, 1993, 15 [ed. 7-8]. La oración del viernes podía realizarse al aire libre en las *muṣallās*. Seguramente, las primeras campañas constructivas se centraron en la reparación de las infraestructuras de las ciudades (puentes, murallas...). Torres Balbás, L., “Arte califal”, *Historia de España dirigida por Ramón Menéndez Pidal, V, España musulmana hasta la caída del califato de Córdoba (711-1031 de J.C.)*, Madrid, 1957, 339-40.

¹¹ Sobre las fechas de redacción de ambas obras véase Molina, L., estudio introductorio del *Fath al-Andalus*, Madrid, 1994, XXIII-XXIX. El texto del *Fath* traducido por Mayte Penelas, Madrid, 2002, 21. La llamada “*riḥla*” o *Risāla al-ṣarīfīya* de al-Gassānī fue editada y traducida por Julián Ribera, en un apéndice a la obra de Ibn al-Qūṭīyya (*Historia de la conquista de España de Abenalcoltía el cordobés*, Madrid, 1926), bajo el epígrafe “Unas cuantas noticias acerca de la conquista de España tomadas de ‘La noble carta dirigida a las comarcas españolas’”, 163-184 [189-214]. En cuanto a Ibn Muzayn, éste se sirvió del *Libro de las Banderas (Kitāb al-rāyāt)* de Muḥammad b. Mūsà al-Rāzī (m. 277/890), de Ibn Ḥabīb (m. 238/852) y de Ibn Ḥayyān (m. 469/1076).

trada del emir Mūsà b. Nuṣayr y cuantas banderas entraron en España con él [...] Y dice en él que Mūsà hizo con los suyos la travesía marítima embarcándose en el «Monte de los monos», lugar que hoy se llama puerto de Mūsà, dirigiendo el rumbo hacia Algeciras deseando adentrarse en al-Andalus. En ella permaneció algunos días descansando y arreglándose, hasta que decidió ponerse en movimiento. Entonces hizo reunir a su alrededor las banderas de los árabes [...] para consultarles acerca de cómo se había de llevar a efecto la expedición. [...] Dice que la reunión de esta noble asamblea (*al-mašhada*) se celebró en el lugar que hoy ocupa la Mezquita de las Banderas (*Masʿūd al-Rāyāt*) de Algeciras, y que se llamó así porque se reunieron las banderas ese día, banderas que sirvieron a al-Rāzī para dar título a su obra. Añade también que Mūsà ben Nuṣayr no abandonó aquel sitio ni disolvió la asamblea hasta que ordenó marcar el lugar (*tajṭīṭ mawḍiʿ*) y lo designó (*ittajāda-hu*) [para emplazar allí] una mezquita ¹².

La tarea de Mūsà, según se deduce del verbo utilizado, *tajṭīṭ*, debió consistir en trazar (delinear, demarcar, acotar) sobre el terreno la futura mezquita, pero centrandose posiblemente su atención en establecer de forma correcta la dirección de la alquibla. El autor insiste en el interés personal de Mūsà por «marcar el lugar» y levantar allí una mezquita, igualándole de esta forma a otros dos prestigiosos conquistadores musulmanes ya aludidos, ‘Amr b. al-‘Āṣ, fundador de al-Fuṣṭāṭ (Egipto), y ‘Uqba b. Nāfi‘, fundador de Qayrawān (Ifriqiya). Ambos eran considerados Compañeros del Profeta por haber nacido antes de su muerte en 11/632, mientras que Mūsà, según ciertos autores, era un *tābiʿ* o Sucesor de los Compañeros ¹³.

En el año 50/670, ‘Uqba b. Nāfi‘ fundó o trazó la primera mezquita de Occidente y la sede del poder en Qayrawān ¹⁴. Como indica M. Rius, los textos recogen dos tradiciones sobre esta fundación religiosa; una atribuía la orientación de su alquibla a una revelación milagrosa de ‘Uqba, obligado a decidir después de que el grupo de *ṣaḥāba* y *tābiʿūn* presentes no se pusieran de acuerdo. La segunda, al contrario, señalaba que fue posible el *consenso* entre ellos. Esta alquibla de Qayrawān, y alguna otra atribuida a los *ṣaḥāba* y *tābiʿūn*, estaban

¹² Ribera, J., “Unas cuantas noticias acerca de la conquista”, 170-171 [ed. 198]. Traducción corregida con Molina, L., estudio introductorio del *Faṭḥ al-Andalus*, XXV.

¹³ Wensinck, A. J., “‘Amr b. al-‘Āṣ”, *EP*, I, 451. Christides, V., “Ukba b. Nāfi‘”, *EP*, X, 789-90.

¹⁴ Según al-Nuwayrī (m. 732/1332): “‘Uqba ijtaṭṭa dār al-imāra wa-l-masʿūd al-a‘zam”, Slane en Ibn Jaldūn, *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l’Afrique Septentrionale*, trad. parcial, Paris, 1925, I, 329 y al-Nuwayrī, *Nihāyat al-‘arab*, “Historia de los musulmanes de España y África”, Gaspar Remiro, M. (ed. y trad.), *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, (1916), 15.

orientadas hacia el orto de Sol en invierno, gracias a un método basado en la observación de las estrellas y del orto del Sol ¹⁵. Lo que aquí nos interesa señalar es la importancia que tenía esa fundación para la orientación de las mezquitas posteriores en el Magreb, tal y como resalta Ibn ‘Iḍārī (m. 712/1320):

‘Uqba trazó (*ijtaṭṭa*) en primer lugar la *dār al-imāra*, después fue al lugar (*mawḍi‘*) de la gran mezquita y la delimitó (*ijtaṭṭa-hu*) [...] pero se comenzaron discusiones entre la gente a propósito de la alquibla, y le dijeron: «las gentes del Magrib dispondrán sus alquiblas según la alquibla de esta mezquita; es necesario que pongas todo tu esfuerzo en fijarla (*taqwīm*) correctamente» ¹⁶.

Este caso de Qayrawān muestra bastantes paralelismos con la fundación de la mezquita de las Banderas en Algeciras. En ambas ciudades-campamento se designa el trazado del espacio de oración con el verbo *ijtaṭṭa*, y en el caso de la capital de Ifrīqiya se insiste en la fijación u orientación correcta de la alquibla con el verbo *qāma*. Los dos edificios adquirieron una trascendencia similar: se convirtieron en los primeros oratorios de un territorio recién conquistado, símbolo religioso de la toma de posesión del Islam de nuevas tierras y quizá el modelo de orientación para los posteriores. Desgraciadamente, se desconocen sus características arquitectónicas y el modo en que se construyeron (con qué materiales y con qué obreros).

Al-Ḥimyarī, geógrafo del siglo XIV, proporciona de manera algo desordenada dos tradiciones diferentes que explican el nombre y el origen de la Mezquita de las Banderas de Algeciras. Dice de la ciudad:

[...] sobre la orilla del mar, se encuentra una mezquita de tamaño mediano que se llama «Mezquita de las Banderas» (*al-Masʿūd al-Rāyāt*); es allí donde los normandos colocaron sus banderas [cuando desembarcaron], y de ahí viene el nom-

¹⁵ Rius, M., *La Alquibla en al-Andalus y al-Magrib al-Aqṣā*, Barcelona, 2000, 54-57 y 146-47; *idem*, “La orientación de las mezquitas según el *Kitāb de al-Mattīyī* (s.XII)”, en *De Bagdad a Barcelona, Estudios sobre Historia de las ciencias exactas en honor del Prof. Juan Vernet*, Barcelona, 1996, 785-827.

¹⁶ Ibn ‘Iḍārī, *Bayān*, II, *Histoire de l’Afrique du nord et de l’Espagne musulmane intitulée Kitāb al-bayān al-mughrib par ibn ‘Iḍārī al-Marrākushī et fragments de la Chronique de ‘Arīb*, Colin, G.S. y Lévi-Provençal, É. (eds.), Leiden, 1948-51, 13; Fagnan (trad.), 1901, 99. El texto coincide con el de al-Nuwayrī. También lo relata Ibn al-Aḥfār, *Al-Kāmil fī ta’rīj*; trad. Fagnan, E., *Annales du Maghreb et de l’Espagne*, Alger, 1898, 386-387. Rius, M., *La Alquibla en al-Andalus*, 136-150 y 172-191.

bre de la mezquita; posee una puerta para [cuyos batientes] se utilizó madera de los barcos de los normandos ¹⁷.

Sin embargo, más adelante, cuando relata la llegada de Mūsā a Algeciras, reproduce el siguiente pasaje de al-Idrīsī:

Algeciras fue la primera ciudad conquistada en al-Andalus, en los primeros tiempos del Islam, en 90 (708-709), por atención de Mūsā b. Nuṣayr, y por cuenta de los Marwānīes; con él estaba Ṭāriq b. ‘Abd Allāh, a la cabeza de las tropas berberes. No lejos de la puerta que se abre sobre el mar (*bāb al-baḥr*) se encuentra la mezquita llamada «Mezquita de las Banderas» (*Masʿūd al-Rāyāt*). Se dice que fue allí donde se reunieron los portaestandartes de la expedición para mantener un consejo (*li-ra’y*) ¹⁸.

Las versiones contradictorias indican que el nombre pervivía aún en el siglo XI y XII —momento en que escriben al-Bakrī, al-‘Uḍrī o al-Idrīsī, los geógrafos que sirven de base a al-Ḥimyarī—, pero no tanto la memoria del suceso histórico al que se refería. La mezquita se ubicaba, según estos autores, al sureste (o al este) de la medina, cerca del mar o de la Puerta del mar. Es probable que Ṭāriq o Mūsā fundaran un campamento en la llamada *al-Āzīra al-Jaḍrā’* (la Isla Verde), nombre que pasó a designar la bahía de Algeciras (o «laguna» según el *Moro Rasis*) ¹⁹, cerca de la ciudad antigua de Carteya ²⁰. La citada reunión de la «gente de la bandera» o *ahl al-rāya*, la estructura de mando del ejército, debió celebrarse al aire libre en un espacio a modo de *muṣāra* o *muṣallā*.

Pero lo más curioso en esta descripción de al-Ḥimyarī es la mención de una tercera mezquita (aparte de la aljama), situada fuera de la

¹⁷ Al-Ḥimyarī, *Al-Rawḍ al-Mi’tār fi jabar al-aqtār*, Lévi-Provençal, E. (ed. y trad.), *La Péninsule Ibérique au Moyen Age, d’après le “Kitāb al-Rawḍ al-Mi’tār” d’Ibn ‘Abd al-Mun’im al-Ḥimyarī*, Leiden, 1938, 91 [73]. Como nos informa Ibn ‘Iḍārī, los normandos desembarcaron en la Península por Algeciras, apoderándose de la ciudad en 245/867, e incendiando su mezquita aljama (158 [99]).

¹⁸ Al-Ḥimyarī reproduce las palabras de al-Idrīsī (s. XII), *Description de l’Afrique et de l’Espagne*, Dozy, M. et Goeje, M.J. de (ed. y trad.), Leiden, 1866, 212-213 [176-177]. El texto es casi igual al del *Fath* y al-Gassānī; sólo varía la palabra que designa la reunión: *al-maṣhada* (asamblea) en el *Fath* /al-Gassānī; *li-ra’y* (mantener un consejo, tomar una decisión) en al-Ḥimyarī.

¹⁹ *Crónica del Moro Rasis*, ed. 1975, 103-104.

²⁰ Algeciras, “la Isla Verde” (*al-Āzīra al-Jaḍrā’*) fue conquistada por Ṭāriq después de su desembarco en Gibraltar (*Ābal Ṭāriq*) y de ocupar Carteya (la *Qartāyanna* árabe, diferente de Cartagena, Murcia —*Tudmir*—). Vallvé, J. *Nuevas ideas*, 79-86.

medina, y que, dice, se consideraba la primera de al-Andalus. La noticia procede esta vez de al-‘Uḍrī:

Al este de Algeciras se encuentra una mezquita que se dice fue edificada (*banā*) por uno de los Compañeros del Profeta (*ṣāḥib*): fue, se dice, la primera mezquita fundada (*bunya*) en al-Andalus. El lugar donde se alza es conocido con el nombre de Qartāyanna (Carteia). En épocas de sequía los habitantes de Algeciras van a esta mezquita para hacer rogativas (*istisqā’*)²¹.

En opinión de Joaquín Vallvé, se mezclarían aquí tradiciones musulmanas y cristianas, quizá por un error de transmisión de al-‘Uḍrī o de al-Ḥimyarī. Parece confundirse Carteya, Cartagena y Cartago, asimilándose la tradición cristiana sobre las reliquias del obispo-mártir de Cartago, San Cipriano (s. III), depositadas en Tahūda-Carteya, con aquella que sitúa la muerte de ‘Uqba b. Nāfi‘, el fundador de la primera mezquita de Occidente en Qayrawān, como mártir en Tahūda (en 682-83)²².

No obstante, lo que nos parece esencial aquí es la intencionalidad de los transmisores de la noticia. Existía una tradición en al-Andalus que situaba el primer oratorio andalusí en Algeciras y que atribuía su fundación a los conquistadores árabes. Según varias crónicas, esa primera mezquita fue la de las Banderas, trazada por Mūsà b. Nuṣayr al tomar Hispania en el año 712²³. Sospechamos que las tres mezquitas referidas en la obra de al-Ḥimyarī eran la misma, esta de las Banderas atribuida a Mūsà. Quizá el problema es que este autor seleccionó sin

²¹ Al-Ḥimyarī, *al-Rawḍ*, 94 [75]. Este mismo autor dice que la mezquita aljama, fundada por ‘Abd al-Raḥmān I en 780 sobre una iglesia, se hallaba en el centro de la medina, en lo alto de la colina (91 [73]); también en Ibn ‘Iḍārī, *Bayān, Historie de l’Afrique et de l’Espagne intitulée al-bayano ‘l-Mogrib*, Fagnan, E. (trad.), Alger, 1901-04 (trad. 99 [ed. 158]); *Faṭḥ al-Andalus*, González, J. (trad. y ed.), 1889, 75 [67]. La manipulación de los *topoi* por parte de las fuentes se manifiesta claramente en este caso: J. Vallvé cita otra tradición en la que se dice que cuando los árabes ocuparon Carteya (refugio de los visigodos) en *ṣawwāl* de 92/711, consagraron la primera mezquita musulmana sobre una antigua iglesia donde se habían depositado unas banderas para impetrar la ayuda divina. “Sobre algunos problemas”, 367.

²² Vallvé, J., *Nuevas ideas*, 83-86. También en Rius, M., *La Alquibla en al-Andalus*, 184-85. El hecho de que no se mencione el nombre del Compañero indicaría su falsedad, según Vallvé.

²³ ‘Abd al-Wāḥid al-Marrākuṣī (Marrākuṣ, 581/1185), cronista almohade, es uno de los pocos que atribuye los hechos a Ṭāriq en el *Kitāb al-mu‘yib fī taljīṣ ajbār al-Magrib*, “Lo admirable en el resumen de las noticias del Magrib”, Huici Miranda, A. (trad.), *Colectión de Crónicas Árabes de la Reconquista*, IV, Tetuán, 1955, 8 y Dozy, R. (ed.), Leiden, 1847/1885, 7.

orden la información de varios geógrafos anteriores, quienes, a su vez, quizá ya mezclaban los hechos y los lugares. Por ello, es probable que no se tratara sólo de una confusión de mitos y de topónimos, como indicó J. Vallvé, sino que fuera una asociación consciente de Mūsà con ‘Uqba, conquistadores e «islamizadores».

2. La aljama de Zaragoza y los *tābi‘ūn*: difusores del Islam y fundadores de mezquitas

Muchos autores citan en sus relatos de la conquista que Mūsà vino acompañado de *tābi‘ūn*. Se llamaba *ṣāhib* (plural *ṣāḥāa* o *aṣḥāb*) a un Compañero del Profeta, alguien que le había conocido directamente. Un *Tābi‘*, sin embargo, era un contemporáneo del Profeta pero que no llegó a conocerle, o bien un personaje de la segunda generación, un Sucesor de los Compañeros. Se trataba de individuos de gran prestigio religioso y moral, encargados de la difusión del Islam en las nuevas regiones conquistadas mediante la enseñanza del Corán y la *Sunna* a los neófitos. En definitiva, las fuentes les presentan como los encargados de la cobertura religiosa de toda conquista, así como de la supervisión del correcto reparto del botín y de las tierras. Dentro de esas tareas de islamización estaría también la fundación de mezquitas, o más exactamente, la correcta orientación de éstas.

Del grupo de diez *Tābi‘ūn* enviados por el califa omeya ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz al Norte de África (ca. 717), los únicos que pudieron haber visitado la Península fueron, según M. Marín, ‘Alī b. Rabāḥ (m. Qayrawān, 732) y Ḥanaš b. ‘Abd Allāh al-Ṣan‘ānī, instalados en Ifrīqiya y cuyos nombres se relacionaban con el de ‘Uqba b. Nāfi‘. Incluso admitiendo su presencia en 712-13 con Mūsà, es poco probable que estos personajes permanecieran y muriesen en al-Andalus, como afirman algunos textos²⁴; la mayoría volvía a Oriente tras un breve período de enseñanza del Islam en las nuevas tierras que, en el caso de al-Andalus, debió ser más corto porque se marcharon cuando Mūsà fue llamado a Damasco en 714. Pero su vinculación a las tropas

²⁴ Marín, M., “*Ṣāḥāba* et *Tābi‘ūn* dans al-Andalus: histoire et légende”, *Studia Islamica*, LIV (1981), 8-15. Sobre el protagonismo de la religión y los *Ṣāḥāba* en la historia de las conquistas según la primera historiografía árabe, Noth, A., *The early Arabic historical tradition*, 22 y 101.

árabes en los textos históricos indudablemente proporcionaba a la conquista de Mūsà, él mismo considerado a menudo *Tābi‘*, un prestigio religioso y moral del que carecía la incursión de Ṭāriq. Al mismo tiempo servía para legitimar la acción de Mūsà de cara a Damasco, al llevar a los *Tābi‘ūn* como supervisores de sus actos ²⁵.

Los nombres de ‘Alī b. Rabāḥ y Ḥanaš b. ‘Abd Allāh (ambos con reputación de buenos astrónomos) aparecen relacionados con la fundación o trazado de varias mezquitas, entre ellas las de Qayrawān (Túnez), Zaragoza o Madīna Ilbīra (Granada). Según Ibn al-Jaṭīb (s. XIV), la aljama de esta última ciudad: «la construyó (*banāhā*) el emir Muḥammad b. ‘Abd al-Raḥmān b. al-Ḥakam, emir de los creyentes, califa de Córdoba, que Dios se apiade de él, sobre los cimientos (*‘alā ta’sīs*) de Ḥanaš ibn ‘Abd Allāh al-Ṣan‘ānī al-Šāfi‘ī» ²⁶. Algún autor, como veremos después, señala su intervención incluso en la primera aljama de Córdoba.

En cuanto a Zaragoza, la llamada «ciudad blanca», compartió con Córdoba el control de la península en los primeros tiempos de al-Andalus. Los valles del Guadalquivir y del Ebro (la Bética y la Tarraconensis) fueron los principales asentamientos de población árabe al principio ²⁷. Ciertos textos, sobre todo del siglo XI en adelante, recogen la leyenda de que las tumbas de los *tābi‘ūn* citados eran allí veneradas ²⁸. Cuenta al-Ḥimyarī:

²⁵ Supervisaban el correcto reparto del botín y la reserva del quinto para el califa. Según Ibn al-Faraḍī, estos personajes estuvieron presentes en la capitulación de Pamplona y fueron, además, los elegidos por Mūsà para hablar con el califa al-Walīd mientras él concluía la conquista. Ibn al-Faraḍī, *Ta’rīj ‘ulamā’ al-Andalus*, Codera, F. (ed.), Madrid, 1890, 256 (n.º 913), *apud* Chalmeta, P., *Invasión e islamización*, 184-198 y 221 y Marín, M., “*Ṣahāba et Tābi‘ūn*”, 30.

²⁶ Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, *apud* Dozy, R., *Recherches sur l’histoire et la littérature de l’Espagne pendant le Moyen Âge*, Leiden, 1881, I, 330-331, texto árabe apéndice n.º XXVII. La reconstrucción se hizo en 250/864. Sobre los *Tābi‘ūn* como buenos astrónomos y astrólogos: Samsó, J., “Astrology, pre-islamic Spain and the Conquest of al-Andalus”, *RIEEI*, 23 (1985-86), 91; Rius, M., “La Alquibla de Madīnat al-Zahrā” y otras mezquitas andaluses”, *El Esplendor de los Omeyas Cordobeses*, 2001, I, 424-430.

²⁷ Acién Almansa, M., “Poblamiento indígena en al-Andalus e indicios del primer poblamiento andalusí”, *Al-Qanṭara*, XX, 1 (1999), 48-49.

²⁸ La referencia no aparece en las primeras crónicas de la Conquista pero sí en al-‘Uḍrī (m. 1085) (trad. Granja, 11); en al-Bakrī (m. 1094) (40-41 [131-132]); en el *Kāmil* de Ibn al-Aṭṭār (m. 1233) (trad. Fagnan, 56), donde se dice que Ḥanaš “fue el primero que trazó (*ij-taṭṭa*) [el perímetro] de la mezquita”; en Ibn ‘Idārī (m. 1325) (*Bayān*, II, 40-41), que recoge que la mezquita fue fundada (*assasa*) y su mihrab construido por Ḥanaš; y, por último, en *al-Rawḍ* de al-Ḥimyarī (s. XIV) (trad. 119 [ed. 97]; Elvira, n.º 25, 37).

Ḥanaš b. ‘Abd Allāh al-Ṣan‘ānī fue el que edificó (*banā*) la mezquita aljama de Zaragoza y fijó el emplazamiento (*waḍa‘a*) de su mihrab. Cuando fue agrandada se demolió el muro de alquibla, excepto el mihrab que se desplazó [...] Este Ḥanaš, así como ‘Alī b. Rabāḥ al-Lajmī, que se contaron entre los *Tābi‘ūn* más ilustres, murieron en Zaragoza, y sus respectivas tumbas son allí bien conocidas, están en el cementerio de Bāb al-qibla²⁹.

Ibn al-Aṭīr (m. 630/1233), por su parte, dice en su *Kāmil*:

en 100 (2 de agosto de 718) murió Ḥanaš b. ‘Abd Allāh al-Ṣan‘ānī, que era uno de los compañeros de ‘Alī y que, tras la muerte de éste se trasladó a Egipto. Fue el primero que trazó (*huwa awal man ijtatta*) la mezquita de Zaragoza en al-Andalus³⁰.

Estos dos textos sobre la mezquita de Zaragoza nos informan de una de las principales cualidades de estos personajes: su competencia para señalar la orientación de una mezquita. Sus conocimientos astronómicos, como sucedía en el caso de Mūsà, les dotaban de suficiente autoridad para fundar oratorios. *Jatta* es el término usual para delimitar el trazado del «espacio de oración», o bien *qāma*, cuando se especifica la determinación y erección de la alquibla³¹. Signo del valor simbólico que se concedía a la primera fundación es el traslado del mihrab, considerado ‘sagrado’ por los sucesores, para colocarlo en la ampliación, lo que constituye otro paralelismo entre las mezquitas de Zaragoza y Qayrawān.

Esta tradición de los *Tābi‘ūn*, aunque sin base histórica como ha demostrado M. Marín, probablemente se introdujo en los relatos de la conquista, escritos con posterioridad a los hechos, para explicar y legitimar las primeras fundaciones religiosas andalusíes, vinculándolas a las tropas árabes y a unos personajes de reconocida reputación pia-

²⁹ Al-Ḥimyarī, *al-Rawḍ*, trad. 119 [ed. 97]. La tradición musulmana de las tumbas de los *Tābi‘ūn* en la Puerta de la Alquibla (o Sur), pudo tener origen en la adaptación de otra cristiana, la de los Santos Mártires paleocristianos enterrados al sur de la ciudad. Más arriba señalamos el caso de ‘Uqba b. Nāfi‘ y el obispo San Cipriano de Cartago. Bramón, D. y Souto, J. A., “Las maravillas de Zaragoza”, *Aragón en la Edad Media*, VII, 1987, 15-16; Vallvé, J., *La división territorial de la España musulmana*, Madrid, 1986, 39; ídem, “Al-Andalus et Ifrīqiya au VIIème siècle: histoire et légende”, *Cahiers de Tunisie*, XVIII (1970), 27.

³⁰ Ibn al-Aṭīr es un autor oriental aunque bien informado sobre la historia del Norte de África y de al-Andalus, *Kāmil*, trad. Fagnan, 56 [ed. 41]. P. Chalmeta traduce *ijtatta* por “trazar [el perímetro] (sic) de la mezquita”, *Invasión e islamización*, 2003, 181.

³¹ Ver los términos empleados por las fuentes en Souto, J. A., “Textos árabes relativos a la mezquita aljama de Zaragoza”, *Madriditer Mitteilungen*, 30 (1989), 391-420.

dosa. Después pasaron a formar parte del acervo cultural y devoto de la sociedad andalusí ³².

Las excavaciones realizadas en el subsuelo de la Seo de Zaragoza y en su entorno han revelado la presencia de uno de los dos foros romanos de la Caesaraugusta imperial, construido en época de Augusto y reparado por los Julio-Claudios. A los pies de La Seo se encontraron los potentes cimientos del *podium* de un templo romano, pero no se hallaron restos de ninguna iglesia, si bien ésta debió situarse en las cercanías ³³. Los musulmanes eligieron para levantar su mezquita aljama un espacio vacío junto al templo pagano ya amortizado, en el área central del foro (signo de que éste todavía conservaba cierta importancia en la vida urbana) ³⁴. Esto les permitió trazar con libertad la orientación del edificio sin verse forzados por estructuras preexistentes, rompiendo la alineación del foro y de la red viaria romana ³⁵. Su alquibla se orientó, con cierto error, hacia el orto del Sol en invierno ³⁶, al igual que en Qayrawān, en cuya fundación también intervinieron supuestamente los *Tābi‘ūn* y en concreto Ḥanaš b. ‘Abd Allāh al-Šan‘ānī.

³² El autor de la *Risāla*, basándose en “algunos tradicionistas”, también les atribuye la construcción, “con sus propias manos”, de la mezquita aljama de Zaragoza, aunque por error al-Gassānī dice Córdoba, en *Risāla*, Ribera (trad. y ed.), 1926, 178 [207-208].

³³ Hernández Vera, J. A. y Bienes Calvo, J. J., “La excavación arqueológica de la Catedral del Salvador”, *La Seo de Zaragoza*, 1998, 32-38. Cerca de la cabecera de la catedral se encontró la jamba de un cancel, lo que apoya la hipótesis de que la basilica cristiana estaba cerca, quizá bajo el Palacio Arzobispal, aprovechando un edificio civil romano. Se han documentado el proceso de abandono del foro y el desmantelamiento de sus edificios a partir del s. III, en que fueron amortizados por espacios domésticos. Sus materiales se usaron para reparar las murallas e incluso para construir la mezquita. Sólo el muro de cierre suroeste de la mezquita apoya sobre los cimientos del templo romano.

³⁴ De la mezquita construida en el s. VIII se han identificado restos de una cimentación de sillares de alabastro. La levantada por el emir Muḥammad I en 242/856-57 tenía cinco naves y mihrab semicircular al interior y destacado en forma recta al exterior de la alquibla. Hernández Vera, J. A., “La mezquita aljama de Zaragoza a la luz de la información arqueológica”, en Souto, J.A. (coord.), *Espacios religiosos islámicos, Ilu, Revista de Ciencias de las Religiones*, Anejo X (2004), 65-91.

³⁵ La red viaria articulada por el Cardo y el Decumano máximos se mantuvo *grosso modo* en la Zaragoza islámica: Beltrán Martínez, A., *Zaragoza y las reformas urbanísticas en el casco antiguo*, Zaragoza, 1991, 17. Al Idrīsī dice que la ciudad tenía “calles anchas y hermosos edificios”, en *Geografía de España*, 180 [190].

³⁶ Rius, M., *La Alquibla en al-Andalus*, 148 y 188.

3. La Mezquita de la Crucifixión de Córdoba. *Mašāhid* y mezquitas conmemorativas

Estas mezquitas de Algeciras y de Zaragoza no fueron las dos únicas fundadas en época de la conquista. Las fuentes consultadas nos informan de otra en Córdoba levantada en honor de ‘Abd al-Malik b. Qaṭan. Este personaje gobernó al-Andalus en dos ocasiones, una primera entre 732 y 734, cuando es nombrado por el gobernador de Ifrīqiya, y una segunda desde 739, año en que usurpa el poder a ‘Uqba aprovechando la marcha de éste al Magreb para sofocar una revuelta beréber. En esta segunda ocasión recibió el apoyo de la población baladí. Enterado el califa de Damasco, Hišām b. ‘Abd al-Malik (105/724-125/743), de las veleidades independentistas del Norte de África y de al-Andalus, envió a un ejército de ocupación sirio al mando de Balʿ b. Bišr, los llamados *Ahl al-Šām* o *Šāmiyyūn*. ‘Abd al-Mālik b. Qaṭan, viendo peligrar su autoridad, les negó por algún tiempo el paso del Estrecho, cosa que finalmente ocurrió. Balʿ y sus tropas le destituyen y expulsan de Córdoba el año 741-42, siendo perseguido por la muchedumbre cordobesa hasta la otra orilla del río, lugar donde fue asesinado ³⁷.

Según relata el *Fath* y, con escasas variantes, el *Ajbār Maʿmūʿa*,

[este sitio] se denominó «lugar donde fue crucificado ‘Abd al-Mālik ibn Qaṭan» hasta que fue nombrado *wālī* de al-Andalus Yūsuf al-Fihri (748-756). Entonces, llegó su hijo Umayya y construyó (*banā*) en el lugar de la crucifixión (*mašlib*) de su padre una mezquita y el lugar fue conocido como «mezquita Umayya», desapareciendo el nombre del suplicio por el cual era conocido hasta entonces. Cuando las gentes de al-Rabaḍ se insurreccionaron contra el emir al-Ḥakam b. Hišām (796-822), la mezquita fue destruida y estos dos nombres desaparecieron ³⁸.

Ambos autores dejan constancia de los motivos de Umayya, que decide erigir una mezquita en el lugar del asesinato de su padre, Ibn Qaṭan, para que el suceso quedara asociado al oratorio (aunque éste llevase su nombre). Con esta fundación reivindicaba la memoria de un árabe baladí, elegido gobernador de al-Andalus sin intervención de Damasco, justamente en el momento en que los baladíes habían al-

³⁷ Chalmeta, P., *Invasión e islamización*, 287-313.

³⁸ *Fath al-Andalus*, González, J., 38 [33], y *Ajbār Maʿmūʿa*, Lafuente Alcántara, 51-52 [42].

canzado de nuevo el poder con al-Şumayl y Yūsuf al-Fihri (744-756), tras la destitución de Abū l-Jaṭṭār al-Ḥusām, nombrado desde Ifrīqiya.

El suceso se inscribe en un contexto de enfrentamientos por el poder y por las tierras entre diferentes grupos de población: por un lado, entre los beréberes y los árabes, por otro entre los *qaysíes* y los *kalbíes* o *yemeníes*, todos ellos *baladiyyūn* llegados con Mūsà; por último, entre sirios recién llegados, *yūndíes* o *şamiyyūn*, y árabes balaadíes. Se trataba de un antagonismo fundado en razones económicas y militares, además de otras más profundas de tipo étnico y social³⁹. La lejanía del poder califal con sede en Damasco y la inestabilidad política en Oriente permitió a los gobernadores andalusíes disfrutar de cierta autonomía, aunque, en teoría, eran nombrados por el propio califa y dependían del *wālī* del Norte de África. Con la llegada del primer omeya en el 756 esa independencia respecto del poder central de Oriente se consumó.

Con esta «mezquita Umayya» o «de la Crucifixión», nos encontramos ante un caso temprano de mezquita conmemorativa, levantada en recuerdo de un hombre y del lugar donde fue asesinado. Pero no fue la primera; el primer ejemplo de este tipo sería la ya citada Mezquita de las Banderas de Algeciras. Ésta recordaba el lugar donde se había celebrado en el año 93/712 la asamblea de Mūsà y sus tropas, un hecho fundamental de la conquista de al-Andalus. El sitio, se recordara o no exactamente el acontecimiento, y fuera éste histórico o no, guardaba siglos después cualidades especiales pues «en épocas de sequía los habitantes de Algeciras van a esta mezquita para hacer rogativas (*istisqā'*)»⁴⁰.

Las mezquitas se consideraban una estructura apropiada a través de la cual representar y mantener la memoria de un episodio de la historia del Islam o de una persona. Los ejemplos andalusíes, al igual que en el resto del mundo islámico, están asociados en su mayoría a hechos acaecidos durante el período de conquista, asentamiento e islamización del territorio⁴¹. Los textos se encargaban de transmitir esas tradiciones,

³⁹ Guichard, P., *Al-Andalus. Estructura antropológica*, y Arié, R., *España musulmana (s. VIII-XV)*, Historia de España, III, Barcelona, 1982, 18 y ss.; Chalmeta, P., *Invasión e islamización*. Manzano, E., *Conquistadores, emires y califas*, 146-186.

⁴⁰ Al-Himyari, *Rawḍ*, trad. 94 [ed. 75].

⁴¹ Leisten, T., "Mashhad al-Naşr: Monuments of War and Victory in Medieval Islamic Art", *Muqarnas*, XIII (1996), 18. Leisten considera que los gobernantes musulmanes, en general, no optaron por los monumentos conmemorativos como medio de "comu-

orales en un primer momento, aunque «el portador material» —la mezquita conmemorativa— solía caer relativamente pronto en el olvido y perder o cambiar el sentido de su nombre en la memoria colectiva.

Una excepción a lo dicho pudo ser, de acuerdo con los datos de las fuentes, la mezquita *Rubīna* de Sevilla, aunque en realidad ésta había adquirido su significado conmemorativo con posterioridad a su construcción. En la *Masʿūd Rubīna*, que estudiamos en el siguiente epígrafe, se produjo en el año 716 el asesinato del segundo gobernador de al-Andalus, ‘Abd al-Azīz, hijo de Mūsā el Conquistador. Ibn ‘Iḍārī recoge una noticia fechada hacia 1091 que nos revela cómo, a pesar del tiempo transcurrido desde el crimen, era aún conocida como «mezquita donde fue asesinado ‘Abd al-Azīz b. Mūsā b. Nuṣayr» y conservaba cierto valor simbólico, razón por la cual fue elegida para enterrar la cabeza de Yaḥyā b. ‘Alī b. Ḥammud, señor de Carmona ⁴². Se trataba, por consiguiente, de un verdadero *mašhad*, término derivado de *šahīd*, mártir, que designa el lugar donde éste era enterrado y recordado ⁴³. En ese sentido, también podría considerarse un *mašhad* la Mezquita de la Crucifixión de Córdoba.

4. *Kanīsa* y *Masʿūd Rubīna* de Sevilla. La islamización de las iglesias

Las fuentes que relatan la conquista y el asentamiento musulmán en la Península no proporcionan mucha información sobre lo sucedido con las iglesias a su llegada. A menudo éstas aparecen en contextos de apología del triunfo del Islam, en los que se alude a su destruc-

nicación” o relación con sus súbditos. En su lugar, utilizaron las fundaciones piadosas, edificios religiosos como mezquitas, *madrasas*, *zāwiyas* y los mausoleos, que podían adoptar la forma de *qubba*. En los lugares sagrados de La Meca y Medina y en las rutas que conducen a ellos, los nombres de numerosas mezquitas recuerdan episodios de la vida de Muḥammad, a Compañeros o a miembros de su familia. Seguramente, las inscripciones servían asimismo para recordar el hecho conmemorado.

⁴² Yaḥyā b. ‘Alī b. Ḥammūd, señor de Carmona, derrotado en 427/1035-36 por los ‘Abbādīes de la taifa sevillana, fue decapitado y su cabeza se llevó a Sevilla. Cuando los almorávides entraron en la ciudad (484/1091) encontraron la cabeza guardada en uno de los cofres de al-Mu‘tamid b. ‘Abbād, el rey exiliado, con una nota en la oreja donde figuraba su nombre. Su nieta Sabī‘a, casada precisamente con el conquistador de la ciudad Sīr b. Abī Bakr, lo enterró entonces en esa mezquita. Ibn ‘Iḍārī toma las palabras de Ibn Qaṭṭān (m. d. 1248), *Bayān III*, Maíllo, F., 168-69.

⁴³ Véase la definición de M. van Berchem citada por Diez, E., “Kubba”, *EP*², V, 288.

ción o expolio, a su abandono o a la construcción de mezquitas sobre su solar o sus ruinas. También se citan templos que permanecieron abiertos al culto cristiano durante mucho tiempo después de la conquista. Caso aparte es el de la conversión de iglesias en mezquitas o la mítica convivencia de cultos en un mismo edificio, fenómeno que ni las fuentes escritas ni la arqueología han podido confirmar de manera fehaciente de momento. Por esta razón, lo sucedido en los procesos de conquista de otros ámbitos del mundo islámico puede ayudarnos a analizar el caso de al-Andalus.

Comencemos por la noticia sobre el asesinato del segundo gobernador de al-Andalus, ‘Abd al-‘Azīz, en una mezquita de Sevilla. Éste había sucedido a su padre Mūsà b. Nuṣayr, que fue llamado a Damasco al poco tiempo de finalizar la conquista. ‘Abd al-‘Azīz se había casado con la viuda del rey Rodrigo y algunas facciones árabes, enfrentadas por el poder, le acusaron de dar un trato de favor a los cristianos, influido por su esposa, e incluso de apostasía. Su breve gobierno (714-716) concluyó violentamente:

Sus mejores soldados se concertaron con Ḥabīb b. ‘Uqba al-Fiḥrī para matarlo, y con este fin se reunieron el sábado, por la mañana, 1.º del mes de *Rayāb* del año 97. Salió [‘Abd al-‘Azīz] de la iglesia (*kanīsa*) Rabīna, donde vivía con su esposa Umm ‘Āṣim, para hacer la oración de la mañana, hacia la mezquita contigua a la iglesia (*al-mas̄yid al-muttaṣil bi-l-kanīsa*), llamada Mas̄yid Rubīna, y después de esto también conocida como Rābiṭat ‘Anbar. Al llegar al mihrab, recitó la Fātiḥa del Libro y después comenzó la Sūrat al-Ḥāqqa, cuando recibió un sablazo por la espalda que le descargó Ziyād b. ‘Alwat al-Balawī, el cual le mató diciendo «¡Hijo del impudor, lo has merecido!»⁴⁴.

Existe otra versión del suceso, la de Ibn Qūṭiyya, que añade datos significativos sobre la mezquita y la iglesia al decir que el asesinato:

tuvo lugar en la Mas̄yid Rubīna, la cual domina el campo sevillano; pues él vivía en la kanīsa Rubīna, y, al casarse con una mujer goda, llamada Umm ‘Āṣim, la habitaron los dos; y se había construido (*ibtanā*) a su puerta la mezquita en que fue muerto, donde hasta hace poco se conservaba su sangre⁴⁵.

En esta tradición destacan dos aspectos. En primer lugar, se trata de un ejemplo temprano de asociación en al-Andalus del *dār*

⁴⁴ *Fath̄ al-Andalus*, González, J., 24 [22].

⁴⁵ Ibn al-Qūṭiyya, *Ta’rīḥ iftitāḥ al-Andalus*, Ribera, J. (trad. y ed.), Madrid, 1926, 8 [11]. También Ibn ‘Iḍārī, *Bayān*, II, 23, Fagnan, 32. En Ibn al-Qūṭiyya la sura recitada es la n.º 56, *Sūrat al-Wāqqa’a*, “El Acontecimiento”; en el *Fath̄* es la n.º 69, *al-ḥāqqa*, “La Inevitable” (cuyo versículo 15 se refiere también al Acontecimiento).

al-imāra y el *masʿūd*, materialización de la unión del poder político y el religioso en la persona del gobernador. Estamos en el año 716, y los primeros ejemplos documentados de este fenómeno son los orientales de Kūfa (638), donde se adosó la residencia al muro de alquibla, y de Wāsiṭ (703), ciudad en la que se han hallado restos materiales⁴⁶. Ya se aludió a ‘Uqba, el conquistador de Qayrawān, que trazó su residencia y la mezquita aljama muy próximas una de la otra (670). El caso de la «iglesia» y la mezquita Rubīna de Sevilla podría considerarse el ejemplo más antiguo de la vinculación de ambos elementos en al-Andalus⁴⁷.

Y en segundo lugar, según Ibn Qūṭayba, la mezquita *Rubīna* se había construido *ex novo* junto a la puerta de la iglesia de Santa Rufina y ésta había perdido su carácter religioso para servir a un uso civil, como residencia del gobernador, hecho que resulta cuanto menos curioso. Las indicaciones del texto hacen sospechar que la «*Kanīsat Rubīna*», situada a las afueras de Sevilla (puesto que «dominaba el campo sevillano») era en realidad un monasterio, un conjunto de edificios ocupado por los musulmanes, entendiendo el término *kanīsa* en su sentido más amplio, como indicara M. Ocaña en el caso de la basílica de San Vicente de Córdoba⁴⁸. Es posible que tanto el *dār al-imāra* como la mezquita compartieran el complejo monástico y ocuparan distintas dependencias del mismo⁴⁹.

Según la noticia de Ibn ‘Iḍārī citada antes, todavía a finales del siglo XI la mezquita era conocida como aquélla «en que fue asesinado ‘Abd al-‘Azīz b. Mūsā b. Nuṣayr». En fechas más tardías, la *Kanīsat Rubīna* aparece como *Rābiṭat ‘Anbar* o de la Puerta (*Bāb*) ‘*Anbar*, por

⁴⁶ Creswell, K.A.C., *A Short Account of Early Muslim Architecture*, Revised and Supplemented by James W. Allan, El Cairo, 1989, 9-10 y 40-41.

⁴⁷ Con posterioridad, en la propia Sevilla emiral la *dār al-imāra* se situaba probablemente junto a la mezquita de Ibn ‘Adabbas: Valencia, R., *Sevilla hasta la caída del califato: contribución a su estudio*, Madrid, 1988, 163. En Córdoba, el alcázar y la aljama se unieron mediante un pasaje o *sābāt*.

⁴⁸ Ocaña Jiménez, M., “La basílica de San Vicente y la gran mezquita de Córdoba”, *Al-Andalus*, VI (1942), 356-357; ídem, “Precisiones sobre la historia de la mezquita de Córdoba”, *Cuadernos de Estudios Medievales*, IV-V (1979), 78. Ibn al-Qūṭayba menciona otra iglesia antigua en el entorno de Sevilla, la que “había en la alquería de Quintos de Mu‘afer, al sur de Sevilla, a cuya parte más alta hicieron subir a un vigía” durante la invasión normanda del año 867: *Ta’rīḥ iftitāh*, Ribera, J., 51 [74].

⁴⁹ Por lo general, el verbo *banā* significa construir o reconstruir un edificio. La residencia de ‘Abd al-‘Azīz pudo aprovechar una dependencia monástica y no exactamente la iglesia.

estar situada cerca de ese acceso a la ciudad, un nombre que se mantuvo hasta el final del período árabe ⁵⁰ y posiblemente después, pues en documentos cristianos se habla de un lugar llamado *Robayna* (y su iglesia), enclavado en el Aljarafe de Sevilla ⁵¹.

La destrucción, conversión o abandono de los templos cristianos fue un proceso progresivo y paralelo al de la islamización de la población local y de las propias ciudades antiguas. En Mérida, según el *Ajbār Maymū'a*, los musulmanes y los cristianos negociaron la paz, «a condición de que los bienes de los que habían muerto el día de la emboscada, y los de aquéllos que habían huido a Galicia fuesen para los musulmanes, y los bienes y alhajas de las iglesias para Mūsà» ⁵². Es decir, que las iglesias de la ciudad fueron despojadas de sus riquezas y abandonadas. La mezquita aljama se instaló seguramente cerca o incluso sobre el solar de la catedral visigoda de Santa Jerusalén, dentro de la medina, mientras que la basílica de Santa Eulalia, situada extramuros, mantuvo su condición de templo mozárabe muy venerado hasta más allá de mediados del siglo IX ⁵³.

En lo que se refiere a la tolerancia de la fe cristiana, un caso singularmente bien conocido es el de la capital omeya. En el *Calendario de Córdoba*, escrito en 961, encontramos los nombres de numerosas iglesias y cenobios situados en arrabales o en los alrededores de la

⁵⁰ Para el texto de Ibn 'Idārī véase nota 42. Ibn Jayr (m. 575/1179) en su catálogo de obras y maestros dice que la mezquita estaba, en 521/1127, fuera de Sevilla: Ibn Jayr, *Fahrasa mā rawā-hu 'an šuyūji-hi*, Codera, F. y Ribera, J. (eds.), Biblioteca Árabe Hispana, IX-X, Madrid, 1895, X, 244-183-437; Valencia, R., *Sevilla hasta la caída del califato*, 592 y 551.

⁵¹ Ayala Martínez, C., *Libro de privilegios de la Orden de San Juan de Jerusalén en Castilla y León (siglos XII-XV)*, Madrid, 1995, doc. n.º 420. Otros autores han propuesto identificarlo con el Cortijo de Miraflores, al norte del núcleo urbano: Jiménez, A., "Breve descripción de la torre de la zona del Cortijo de Miraflores", *IV Jornadas de Arqueología Andaluza*, 1993, 756-57.

⁵² *Ajbār Maymū'a*, Lafuente Alcántara, 30 [18]. Ibn 'Idārī recoge la misma noticia, pero la sitúa en Sevilla: *Bayān*, II, 17, Fagnan, 23.

⁵³ Mateos Cruz, P. y Alba Calzado, M., "De Emerita Augusta a Marida", *Anejos del Archivo Español de Arqueología*, XXIII (2000), 143-168. Santa Eulalia, respetada por estar situada extramuros, vio cómo decrecía su importancia como lugar de culto y peregrinación a medida que disminuía el número de cristianos, hasta el punto de convertirse en una ruina. Valdés, F., "Arqueología islámica de Extremadura: los primeros cuatrocientos años", *Extremadura Arqueológica*, IV (1995), 267; ídem, "El urbanismo islámico de la Extremadura leonesa: cuatro pautas de desarrollo", Cressier P. y García-Arenal, M., *Genèse de la ville islamique en al-Andalus et au Maghreb occidental*, Madrid, 1999, 159-161.

medina de Córdoba⁵⁴. Algunos de estos edificios fueron construidos por los mozárabes después de la conquista, ya que les estaba permitido hacerlo fuera de las murallas de las ciudades. Así, ‘Abd al-Raḥmān I (ca. 785) había concedido a los cristianos de Córdoba construir «las iglesias que habían sido destruidas en los tiempos de la conquista», a cambio de la cesión de su parte de la basílica de San Vicente⁵⁵. Un texto de San Eulogio sobre la persecución de que fueron objeto los cristianos en época de Muḥammad I (852-886) habla de la destrucción de iglesias «recién construidas y de templos que habían construido con mucho trabajo y arte nuestros antepasados en tiempos de paz y que llevaban ya más de trescientos años en pie»⁵⁶. Otras que se hallaban en el interior de la *medina* fueron abandonadas, como lo demuestran los restos hallados bajo la iglesia del convento de Santa Clara, antigua mezquita de barrio construida a finales del siglo X sobre las ruinas de una basílica paleocristiana abandonada⁵⁷.

Pero incluso intramuros ciertas iglesias se mantuvieron abiertas al culto. Es muy conocido el caso de Toledo, donde según el *Muqtabis*, en el año 257/871, tras venirse abajo el alminar de la aljama, los toledanos pidieron permiso al emir Muḥammad I para «reconstruirlo con fondos procedentes del *jarāy* y para añadir a la sala de oración la iglesia contigua al alminar»⁵⁸. Y en Écija, según al-Himyarī, había una iglesia para el uso de los cristianos (*li-l-naṣārā*) cerca de su mezquita aljama⁵⁹.

⁵⁴ En el texto latino conservado aparecen más nombres de iglesias (*Kanīsa*) situadas en los arrabales —de *al-tarrāzīn*, de San Zoilo, *Kanīsat al-Asrā* o de los prisioneros, de San Pablo, de San Ciprián, basílica de San Acisclo, de los Tres Santos— y de varios monasterios (*dayr*) en las cercanías. *Le Calendrier de Cordoue*, Dozy, R. (ed. árabe y latina) y Pellat, Ch. (trad.), Leiden, 1961. Sobre el importante conjunto cristiano de Cercadilla, un resumen de los hallazgos en Fuertes, M. C. e Hidalgo, R., *Guía del yacimiento arqueológico de Cercadilla*, Junta de Andalucía, 2005.

⁵⁵ Ibn ‘Idārī, *Bayān*, II, 229, Rubiera, M.^a J., *La Arquitectura en la literatura árabe: datos para una estética del placer*, Madrid, 1988, 111.

⁵⁶ San Eulogio, *Memorialis Santorum*, libro II, cap. III, en Arjona Castro, A., *Anales de Córdoba*, Córdoba, 1982, 47; Arce Sainz, F., “Construcción de iglesias en la Córdoba emiral: testimonios documentales”, *Actas del III Congreso de Historia de Andalucía* (Córdoba, 2001), Córdoba, 2003, I, 293-303.

⁵⁷ Entre ambos edificios hay un claro nivel de abandono: Marfil Ruiz, P., “El templo paleocristiano descubierto en la antigua iglesia del convento de Santa Clara de Córdoba”, *Boletín de la Real Academia de Córdoba*, 131 (1996), 197-210.

⁵⁸ Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* II (fol. 269); idem, *Al-Muqtabas min abnā’ ahl al-Andalus*, Makki, M.‘A. (ed.), Beirut, 1973, 327.

⁵⁹ Al-Ḥimyarī, *Rawḍ*, trad. 21 [ed. 15].

Los historiadores andalusíes, no obstante, parecen dar mayor trascendencia simbólica a la destrucción de los templos de los «politeístas». Al-Rāzī es un ejemplo:

E este [‘Abd al-Raḥmān I] nunca llegó en España buena yglesia que non la estruyese; e avia en España muchas e buenas de tiempo de los godos e de los rromanos. E este tomava todos los cuerpos de los christianos creyan e adoravan e llamavan santos, e quemavalos todos ⁶⁰.

Por la misma razón, hablan a menudo de que las aljamas ocupaban el lugar de una antigua iglesia, *kāna fī/bi-mawḍī ‘i-hi kanīsa* ⁶¹.

En ciertos casos, empero, las mezquitas aljamas no se levantaron en el solar de las iglesias, bien porque se respetó el culto cristiano, bien porque se eligió otro lugar más emblemático o adecuado a sus necesidades; así ocurrió en Zaragoza y Sevilla. Esta situación se constata asimismo en el área de Siria y Palestina o en Ifrīqiya, donde los conquistadores en muchos casos prefirieron construir sus mezquitas *ex novo* ⁶².

Por el contrario, no sabemos hasta qué punto fue habitual la conversión de iglesias en mezquitas. Ni los textos ni la arqueología han aportado demasiada información al respecto ⁶³. En la basílica hispanovisigoda de Casa Herrera (Badajoz), un pequeño espacio adosado a su muro sur, de planta cuadrangular con las esquinas curvadas (3,2 m de ancho por 3,2 m de profundidad), fue interpretado como un mihrab. Sin embargo, los *graffiti* árabes grabados en los fustes de las columnas parecen descartar el uso religioso del edificio por los musulmanes. Según Carmen Barceló, se trataría de epígrafes de los si-

⁶⁰ *Moro Rasis* en la versión de la *Crónica de 1344*, ed. 1970, 183.

⁶¹ Por ejemplo, las mezquitas aljamas de Córdoba y Algeciras, en *Fath al-Andalus*, González, J., 75 [77], y de Turruš, en Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* V, ed. 111-112, trad. 135.

⁶² R. Schick pone de relieve la escasez de iglesias convertidas en mezquitas en Palestina; prefirieron construir nuevos edificios mientras que muchas iglesias se mantuvieron abiertas al culto; Schick, R., *The Christian communities of Palestine from Byzantine to Islamic rule. A historical and archaeological study*, New Jersey, Princeton, 1995, 130 y ss. En Siria y su entorno las iglesias siguieron en uso sin que la arqueología haya documentado destrucciones masivas; incluso se construyeron otras nuevas: Burns, R., *Damascus. A History*, London y New York, 2005, 105-106. Lo mismo sucedió en Ifrīqiya según Pentz, P., *From Roman Proconsularis to Islamic Ifrīqiyah*, Goteborg, 2002, 56-57.

⁶³ Un ejemplo fuera de al-Andalus es el que proporciona al-Wāqidi (s. IX), en cuyo relato de la conquista de Egipto indica que ‘Amr convirtió en mezquita una iglesia copta de Bābalyūn (o Qaṣr al-Šam’), la ciudad fortificada donde las tropas bizantinas hicieron frente al ejército arabo-musulmán, asentado en el cercano campamento de al-Fuṣṭāṭ: Fu‘ad Sayyid, A., *La Capitale de l’Égypte*, 17.

glos IX y X relacionados probablemente con un uso del lugar como cárcel, lo que no sería un caso único en el mundo islámico ⁶⁴.

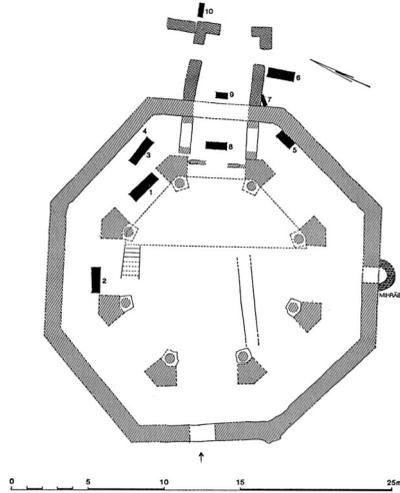
En la iglesia de El Gatillo (Cáceres) también se halló un pequeño nicho excavado de forma tosca en un bloque de mampostería (50 × 50 cm), si bien su tamaño y su disposición plantean serias dudas para su identificación como mihrab ⁶⁵. Sólo en el caso del mausoleo tardorromano de Las Vegas de Pueblanueva (Toledo), de planta octogonal, el nicho semicircular construido ante su acceso meridional podría ajustarse a las características de un mihrab ⁶⁶: tiene un metro de ancho por sesenta centímetros de profundidad y se manifiesta en curva al exterior. El edificio funerario había sido convertido con anterioridad en iglesia mediante la construcción de un ábside en su lado oriental. Es difícil, no obstante, establecer la cronología de sus diferentes etapas de ocupación y de abandono y el momento exacto de esos cambios. De cualquier modo, la evolucionada forma de este mihrab indica, como se verá después, que no fue erigido en fechas inmediatas a los tiempos de la conquista.

⁶⁴ Barceló, C., “Columnas ‘arabizadas’ en basílicas y santuarios del occidente de al-Andalus”, *La islamización de la Extremadura romana, Cuadernos Emeritenses*, Mérida (2001), 87-137. M. Talbi alude al encarcelamiento en la iglesia mayor de Túnez de un cadí de Trípoli a inicios del s. X. En su opinión, no parece probable que la comunidad cristiana hubiera desaparecido por completo en esas fechas y que su iglesia hubiera sido secularizada y transformada en cárcel, por lo que se inclina a pensar que el emir aglabí le impuso una especie de “arresto domiciliario” en una iglesia para humillar a un cadí modelo de intransigencia y, además, de origen cristiano. Talbi, M., “Le Christianisme maghrébin: de la conquête musulmane à sa disparition”, Gervers, M. y Jibrán Bikazi, R. (eds.), *Conversion and Continuity. Indigenous Christian Communities, Communities in Islamic Lands, VIII to XVIII centuries*, Toronto, 1990, 313-351.

⁶⁵ Caballero Zoreda, L., “Pervivencia de elementos visigodos en la transición al mundo medieval. Planteamiento del problema”, *Actas del III Congreso de Arqueología Medieval Española*, Oviedo, 1989, I, 124; Caballero, L. et al., “La iglesia de época paleocristiana y visigoda de ‘El Gatillo de Arriba’ (Cáceres)”, *I Jornadas Prehistoria y Arqueología en Extremadura (1986-1990)*, *Extremadura Arqueológica* II, 1991, 471-497; Caballero, L. y Ulbert, T., “La basílica paleocristiana de Casa Herrera en las cercanías de Mérida (Badajoz)”, *Excavaciones Arqueológicas de España*, 89, 1976.

⁶⁶ Hauschild, Th., “Das Mausoleum von Las Vegas de Pueblanueva (Prov. Toledo)”, *Madridrer Mitteilungen*, 19 (1978), 307-378. Nichos similares se encuentran en varias pequeñas mezquitas de ámbito rural de cronología más tardía: Sa Nitja (Menorca), Vascos (Toledo) o los recintos funerarios de Gibralfaro en Málaga.

FOTO 1.—Mausoleo-Iglesia de Las Vegas de Pueblanueva (Toledo).
Planta de T. Hauschild, 1978



Las Vegas de Pueblanueva, Toledo. Mausoleo.

Hipótesis de reconstrucción de la planta y añadidos posteriores según T. Hauschild, 1978.

- ▨ Mausoleo tardorromano (en línea punteada, la cripta)
- ⊗ Ábside cristiano de época hispanovisigoda
- ▩ Supuesto mihráb

5. La primera aljama de Córdoba: una fundación de los conquistadores

La tradición transmitida por algunos autores árabes sobre el reparto de la «iglesia mayor» de Córdoba entre los musulmanes y los cristianos, tras la conquista de la ciudad, recuerda casos como el de Damasco y, si bien puede tener cierta base real, como veremos después, ha sido mitificada por la historiografía. Así lo ponía de relieve Manuel Ocaña en 1942, al hacer un repaso de los textos conocidos sobre Córdoba en época de la conquista de al-Andalus y ponerlos en relación con los restos arqueológicos hallados en el subsuelo de la Gran Mezquita cordobesa ⁶⁷. Hemos seleccionado a continuación algunas de esas noticias sobre el primer oratorio musulmán en Córdoba.

⁶⁷ Ocaña, M., “La basílica de San Vicente”; Nieto Cumplido, M., *La Catedral de Córdoba*, Córdoba, 1998, 40-52.

Sobre la primitiva iglesia y la primera mezquita aljama de Córdoba ⁶⁸, la referencia más antigua conocida es la fechada en el año 131/748-49, recogida por el *Ajbār Maʿyūʿa* (s. X) y el *Fath al-Andalus*. Según estos dos autores anónimos, uno de los primeros gobernadores de al-Andalus, al-Ṣumayl, «degolló» a unos rebeldes musulmanes en el interior de «una gran iglesia (*kanīsa kabīra*) que había dentro de la medina de Córdoba donde hoy se encuentra su mezquita aljama» ⁶⁹. Ambos hablan de iglesia y no especifican que ésta se hubiera ya islamizado, lo que, según Ocaña, significaría que la basílica de San Vicente estaba abierta todavía al culto cristiano, casi cuatro décadas después de la ocupación de la ciudad por los musulmanes ⁷⁰. Si así fuera, el caso cordobés no resulta singular al compararlo con otros lugares del mundo islámico. En Jerusalén y Damasco se dan parecidos procesos de conquista y ocupación de la ciudad: la primera es conquistada por ʿUmar en 16/637, pero los cristianos conservan sus iglesias y los musulmanes hacen sus oraciones probablemente en algún lugar de la explanada del templo hasta que ʿAbd al-Malik (685-705) construye en ella la Cúpula de la Roca (hacia 72/691-2) y al-Walīd (705-717), la Mezquita al-Aqṣā. Damasco, por su parte, es conquistada en 14/634-635 y su gran mezquita se levanta en torno a 714 ⁷¹.

En 138/756, poco después de que ʿAbd al-Raḥmān b. Muʿāwiya (*al-Dājil*, «el Inmigrado») tomara la ciudad de Córdoba, tropas insueltas atacan a su guarnición y a su jefe, Abū ʿUṭmān, que «fue sitiado en el alminar (*ṣawmaʿa*) de la mezquita aljama, el cual estaba en el alcázar (*fī-l-qasr*) [...]» ⁷². Esta primitiva mezquita, situada junto al al-

⁶⁸ La capital de al-Andalus se estableció primero en Sevilla, hasta que al-Ḥurr (716-719) la trasladó a Córdoba.

⁶⁹ *Ajbār Maʿyūʿa*, Lafuente Alcántara, 65 [61] y *Fath al-Andalus*, Penelas, M., 57 y Molina, L., [n.º 59].

⁷⁰ Resultaría inadmisibles, en opinión de este autor, que se realizase ese acto impío en una mezquita, aunque no hubiera sido ni el primero ni el último, como indican los textos, tanto dentro como fuera de al-Andalus: Ocaña, M., “La basílica de San Vicente”, 349-51; ídem, “Precisiones”, 277; Torres Balbás, L., “Arte Califal”, *HEMP*, V, 340-41.

⁷¹ No sucedía lo mismo si se trataba de campamentos, transformados en ciudades cuando se fundaba la aljama y la residencia del gobernador, como Fustāt en Egipto y Qayrawān en Ifrīqiya.

⁷² *Ajbār Maʿyūʿa*, Lafuente Alcántara, 88-89 [93]. La versión del *Fath al-Andalus* es: “‘Ubaid Allāh se refugió en el alminar de la mezquita (*sawmaʿat al-masyīd*) en la que se congregaban para la oración los cordobeses”, Penelas, M., 78 y Molina, L. n.º 22. Más adelante el autor del *Fath al-Andalus* dice que la mezquita levantada por ʿAbd

cazar, no pudo estar lejos de aquella gran iglesia citada antes, por lo que la supuesta instalación musulmana en el recinto episcopal cordobés habría tenido lugar entre este suceso del año 138 y el anterior de 131, durante el gobierno de Yūsuf al-Fihri (130/748-138/756)⁷³. Pero, hasta ese momento, ¿dónde realizaron las oraciones los musulmanes cordobeses?⁷⁴

Más interesante nos parece la noticia que de al-Rāzī facilita Ibn Hayyān, historiadores usualmente bien informados:

Dijo al-Rāzī: El emir ‘Abd al-Raḥmān II b. al-Ḥakam amplió (*zāda*) la mezquita aljama de Córdoba, siendo el primer emir de los Banū Marwān que hizo esta clase de obras. Su ampliación era visible en la dirección de la alquibla para quien entrase en ella, patente entre lo que queda de la primera construcción de su bisabuelo ‘Abd al-Raḥmān ibn Mu‘āwiya, el primer emir emigrado a al-Andalus, sobre los cimientos de los árabes conquistadores de la Península, que fundaron esta mezquita bendita⁷⁵.

Al-Rāzī, que no se hace eco del supuesto reparto de una iglesia, atribuye explícitamente «el trazado de los cimientos» de la primera mezquita (*asās mujtatt al-mas̄yid al-mubārak*) a los conquistadores (*al-fātihīn*), refiriéndose a los árabes llegados con Mūsā o a los primeros gobernadores de al-Andalus (711-755). Una noticia recogida por al-Maqqarī sobre la polémica surgida en época de al-Ḥakam II (s. X) por la conveniencia de reformar la orientación errónea de la mezquita cordobesa habla asimismo del prestigio de esta «qibla de tiempos de la conquista»⁷⁶. Ambos pasajes sugieren que se levantó un oratorio cuyos cimientos fueron aprovechados después por ‘Abd al-Raḥmān I para le-

al-Raḥmān I se asentó sobre una iglesia: Penelas, M., 93-94 y Molina, L., n.º 62. La *ṣawma‘a*, término que designaba los alminares en el Magreb, ¿pudo ser una torre del alcázar?

⁷³ Ocaña, M., “Precisiones”, 276-277.

⁷⁴ Al igual que en Damasco, no parece lógico que los conquistadores rezaran en una *muṣallā* al aire libre durante cuarenta años. Burns, R., *Damascus*, 112.

⁷⁵ Ibn Hayyān, *Muqtabis II*; idem, “Les citations du ‘Muqtabis’ d’Ibn Hayyān relatives aux agrandissements de la Grande Mosquée de Cordoue au IX^e siècle”, *Arabica*, I (1954), 89. Traducción de ‘Alī Makkī, M. y Corriente, F., *Crónica de los emires Alḥakam I y ‘Abd al-Raḥmān II entre los años 796 y 847 [Almuqtabis II-1]*, Zaragoza, 2001, 173. La noticia no fue analizada por M. Ocaña.

⁷⁶ Al-Maqqarī (s. XVII), toma esta noticia de Ibn Baṣkuwāl (s. XII), en la que se atribuye a los *tābi‘ūn* Mūsā b. Nuṣayr y Ḥanaš al-Šan‘ānī la orientación sur de las alquiblas de al-Andalus: *Nafḥ, Analectes I*, Dozy, R. (ed.), 369, traducción de Gayangos, P., *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain*, London, 1840, I, 225-26.

vantar (*ibtanā*) su mezquita en torno al año 785. Su orientación «bendita» fue respetada en todas las ampliaciones posteriores del oratorio.

En este punto, existe también un paralelismo con la mezquita de Damasco, donde, según dicen los textos, los Compañeros del Profeta que conquistaron la ciudad en 15/636 establecieron una primera mezquita en el interior del *temenos* del templo romano; Mu'āwiya (41/661-60/680), el primer gobernador de la ciudad y primer califa omeya, construyó en su honor, en aquel punto, el llamado desde entonces «mihrab de los Compañeros (del Profeta)». Sobre ese lugar, respetando aquella alquibla y el mihrab, se construyó más tarde la aljama omeya ⁷⁷.

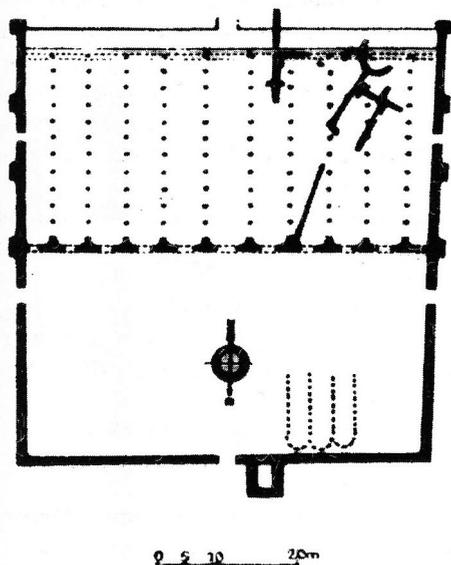
La duda que plantea esta información de Ibn Ḥayyān es si aquel oratorio cordobés «de los conquistadores» fue una construcción *ex novo* o aprovechó un edificio preexistente en el que se marcó la dirección de La Meca. Tanto en un caso como en otro debió hallarse cerca del alcázar (en el que se ubicó el alminar) y de la iglesia hispano-visigoda de San Vicente, tal vez en el interior del propio recinto episcopal cordobés. Los hallazgos arqueológicos bajo la mezquita no confirmaron la supuesta división de una iglesia entre musulmanes y cristianos; en cambio, sí sugieren un reparto de ese conjunto episcopal, denominado *kanīsa*, como sugirió M. Ocaña ⁷⁸. Los restos de edificios paleocristianos e hispanovisigodos excavados por Félix Hernández en 1932-33 son de pobre factura y de diversa orientación (N-S y NE-SO) ⁷⁹: los encontrados bajo el patio podrían corresponder a la basílica de San Vicente, una iglesia de tres naves, demasiado pequeña como para dar cabida a las dos comunidades, aunque sus materiales fueron en parte utilizados

⁷⁷ Bahnassi, A., *La Grande Mosquée Omeyyad à Damas*, Damas, 1990, 56-57 y Burns, R., *Damascus*, 112. Ibn Šākir (s. XIV) aclaraba que aquel mihrab no fue un nicho cóncavo en origen.

⁷⁸ L. Torres Balbás (*HEMP*, V, 341), pensaba que la primera mezquita pudo instalarse en la parte expropiada a los mozárabes de su recinto religioso, junto a la iglesia encontrada bajo el patio por Félix Hernández, y que sobre ambos edificios se construyó la gran mezquita. M. Ocaña asume que musulmanes y cristianos se dividieron el conjunto de edificaciones que formaban parte de la *kanīsa* cristiana ("Precisiones", 278). Conclusiones parecidas saca P. Marfil al revisar aquellos hallazgos arqueológicos a la luz de nuevos datos sobre la Córdoba preislámica, en "Córdoba de Teodosio a 'Abd al-Rahmān III", *Anejos de Archivo Español de Arqueología* (2000), 117-141.

⁷⁹ Los mosaicos de pavimento hallados datarían de los s. V y VI. Éstos y las técnicas constructivas relacionan estas estructuras con la iglesia de Santa Catalina (Convento de Santa Clara) de la misma ciudad, si bien sufrieron reformas en época visigoda, según Marfil, P., "Córdoba de Teodosio", 127-129; ídem, "Crónicas de al-Andalus: Arqueología", *Qurṭuba*, I (1997), 334.

FOTO 2.—Plano de la primera fase de la Mezquita de Córdoba (del siglo VIII) con las estructuras excavadas por Félix Hernández marcadas



en la construcción de la mezquita; en el subsuelo de la sala de oración se hallaron unas estructuras y un muro orientado al sur con un nicho de planta semicircular que se interpretó como un mihrab, lo que habría confirmado la conversión en mezquita de un edificio del complejo. Recientemente, sin embargo, se ha negado ese extremo puesto que el citado muro parece que fue amortizado ya en época visigoda⁸⁰.

La mayor parte de las crónicas de la Conquista conservadas, por lo tanto, no menciona ni directa ni indirectamente la cohabitación de ritos en la basílica de San Vicente de Córdoba. Es en el *Bayān al-Muḡrib* de Ibn ‘Idārī (s. XIV), donde encontramos la primera referencia conocida. Este autor y al-Maqqarī (s. XVII), que repite casi las mismas palabras, dicen basarse en al-Rāzī (s. X) quien, a su vez, tomaría la historia de Muḡammad b. ‘Isà (m. 836):

⁸⁰ Según Marfil, P., “Córdoba de Teodosio”, nota 42. Apuntaban el dato del nicho: Ocaña, M., “La basílica de San Vicente”, 361; *idem*, “Precisiones”, 276-278; Torres Balbás, *HEMP*, 341, nota 13, y Gómez Moreno, *Ars Hispaniae*, III, 1949, 20 y 29.

[...] cuando los musulmanes conquistaron al-Andalus, siguieron la conducta de Abū ‘Ubayda y Jālīd, según la opinión del emir de los Creyentes ‘Umar ibn al-Jaṭṭāb, compartir con los cristianos la mitad de sus iglesias según el pacto de rendición (*sulh*), como se había hecho con la iglesia de Damasco y otras. Así, los musulmanes compartieron con los cristianos la gran iglesia de Córdoba, que estaba en el interior de la ciudad; los musulmanes construyeron en su parte su mezquita aljama y quedó la otra parte para los cristianos y fueron destruidas el resto de las iglesias [...] Cuando ‘Abd al-Raḥmān ibn Mu‘āwiya entró en al-Andalus y se instaló en Córdoba, decidió sobre el asunto de la mezquita para ampliarla y perfeccionarla; llamó a los cristianos de Córdoba y les pidió que le vendiesen la parte que tenían de la iglesia, compensándolos por el cambio para cumplir el pacto que habían suscrito y les concedió que construyesen las iglesias que habían sido destruidas en los tiempos de la conquista; salieron, pues, de su parte y ésta se añadió a la mezquita ⁸¹.

El relato alude directamente al caso de Damasco, lo que servía no sólo para exaltar el vínculo de ‘Abd al-Raḥmān I con la familia califal omeya, sino también para dar explicación a un capítulo impreciso de la historia de la conquista de al-Andalus: la fundación de la primera aljama cordobesa. Más difícil es saber cuál fue la fuente para la tradición de Damasco usada por los autores cordobeses. El análisis de los textos que mencionan el reparto de la iglesia de San Juan Bautista en Damasco ha demostrado que el origen de la historia es una leyenda elaborada *a posteriori* o un pasaje mal transmitido ⁸². ‘Alī b. ‘Asākir (m. 1176) recoge numerosas versiones de la construcción de la gran mezquita omeya, entre ellas la que habla de la división de la iglesia en dos partes, una para los musulmanes y otra para los cristianos ⁸³. Esta explicación, que procedería de un tradicionista damasceno llamado ‘Alī b. Abī Ḥamala (s. VIII), fue transmitida por Aḥmad b. Mu‘allā (m. 899), autor de una descripción de

⁸¹ Ibn ‘Iḍārī, *Bayān*, II, Lévi-Provençal-Colin, fol. 244-45, Fagnan, 378 y Rubiera, M.^a J., *La Arquitectura*, 111. Al-Maqqarī usa el texto de Ibn Baṣkuwāl, quien, a su vez, cita a al-Rāzī: *Nafh, Analectes* I, 368; traducción de M. Ocaña en “La basílica de San Vicente”, 352-353. También aparece en el anónimo *Dīkr bilād al-Andalus* (s. XIV-XV), Molina, L., Madrid, 1983, 42-43 [ed. 29].

⁸² Según Elisseeff sería un error de copia, donde decía “la mitad de la mezquita era una iglesia” o “una parte de la mezquita fue una iglesia” se convirtió en “la mitad de la iglesia se convirtió en mezquita”: Elisseeff, N., *La Description de Damas*, Damas, 1959, 32-3, nota 1.

⁸³ La noticia recogida por Ibn ‘Asākir, de un autor del s. VIII, dice: “La localización de la Mezquita de Damasco era la misma que la de una iglesia de los impíos. Los musulmanes oraban allí en un lado y los cristianos en el otro. Fue así desde la conquista hasta la llegada de al-Wālīd”: Elisseeff, N., *La Description de Damas*, 31-2.

FOTO 3.—Restos del Temenos romano visibles en la actual Alquibla de la Mezquita Omeya de Damasco



la mezquita de Damasco que fue usada también por el viajero español Ibn ʿYubayr (m. 1217)⁸⁴. Un historiador anterior llamado al-Wāqidī (m. 822), originario de Medina pero instalado en Bagdad, reconocía no haber encontrado ningún documento o texto antiguo que probara la supuesta división de la iglesia⁸⁵. Sin embargo, los autores que usaron la obra de Ibn ʿAsākir, como Ibn ʿYubayr o Ibn Šākir (m. 1363), tomaron únicamente esta historia del reparto. Se-

⁸⁴ Dice Ibn ʿYubayr: “Al-Walīd mismo fue el que confiscó la mitad de la iglesia que quedaba en manos de los cristianos y la anexionó a la aljama; porque había dos partes, una parte para los musulmanes que era la oriental, y otra parte para los cristianos, que era la occidental [...]. La mitad occidental quedó como iglesia en manos de los cristianos hasta el momento que al-Walīd ofreció indemnizarles por ella, pero ellos rehusaron aquello; entonces él se la quitó a la fuerza y participó en la demolición en persona”: Maíllo, F., *A través del Oriente. El siglo XII ante los ojos*, Madrid, 1988, 307; Elisséeff, N., “Dimashk”, *EP*, II, 281.

⁸⁵ Donner, F. M., *The Early Islamic Conquest*, Princeton, New Jersey, 1981, 246-47. Sobre las fuentes usadas por Ibn ʿIḍārī, Castilla Brazales, J., “Nuevas aportaciones a la historiografía hispanoárabe sobre al-Andalus”, *Homenaje al Prof. José María Fórneas Besteiro*, Granada, 1994, II, 711-33.

gún la hipótesis más aceptada, pudo compartirse el amplio recinto del *temenos* romano, cuyos muros de contorno aprovechó después la mezquita aljama, pero no la iglesia de San Juan Bautista de la que, por otra parte, se sabe apenas que fue destruida, su solar incorporado a la mezquita y sus materiales reaprovechados ⁸⁶.

De la venerada mezquita de Córdoba, construida en el siglo VIII por el primer emir omeya de al-Andalus, una sala rectangular dividida en once naves por diez intercolumnios, se ha conservado casi todo excepto su muro de alquibla con su mihrab, la fachada oriental y el patio, elementos de los que quedan restos en el subsuelo del edificio ⁸⁷. El nicho de orientación no sobresalía en planta, se hallaba abierto en el grosor del muro, por lo que debió ser de escasa profundidad, quizá una hornacina tallada en un bloque de piedra. Félix Hernández encontró en las excavaciones citadas dos fragmentos de un nicho avenerado que autores como M. Gómez Moreno y L. Torres Balbás ⁸⁸ consideraron restos del primer mihrab de ‘Abd al-Raḥmān *al-Dājil*.

En este sentido, aunque los textos mencionan a veces el mihrab de las mezquitas fundadas por los conquistadores, la introducción de los nichos cóncavos, o *miḥrāb muḥawwaf*, no se produjo en Oriente hasta principios del siglo VIII ⁸⁹. Suele admitirse que los primeros ejemplares fueron precisamente los erigidos en las mezquitas de Medina y Damasco por orden del califa al-Walīd b. ‘Abd al-Malik (86-96/705-715) entre el año 87/706 y el 96/714-15, en que se termina la aljama de la capital omeya ⁹⁰. Por las mismas fechas este califa mandó reconstruir y agrandar la de al-Fuṣṭāṭ. Ibn Tagrī Birdī, un cronista del siglo XV, dice de manera explícita que la mezquita fundada por ‘Amr en al-Fuṣṭāṭ el año 21/642 careció de *miḥrāb muḥawwaf* hasta su re-

⁸⁶ Algunas teorías sitúan la iglesia en la mitad oeste del *temenos*: Creswell, K.A.C. y Allan, J.W., *A short Account*, 6, 60-65 y 84-100; Sauvaget, J., *La Mosquée Omeyyade de Médine. Étude sur les origines architecturales de la mosquée et de la basilique*, Paris, 1947; y Burns, R., *Damascus*, 88-90. Creswell cita otros casos de iglesias convertidas en mezquitas (en Hama, Siria) o incluso divididas entre musulmanes y cristianos (como la de San Juan de Homs, Siria, o la de Diyārbakir, Turquía).

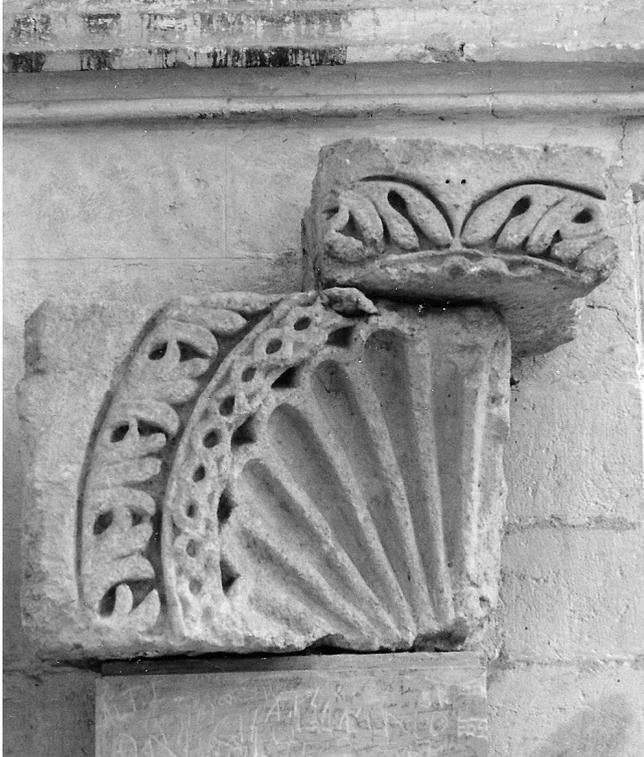
⁸⁷ Ya hemos aludido a las excavaciones, dirigidas por Félix Hernández a principios del s. XX: Nieto Cumplido, M., *La Catedral de Córdoba*, 40-52.

⁸⁸ Gómez Moreno, M., *Ars Hispaniae*, III, 42; Torres Balbás, L., *HEMP*, V, 344-351 y 699 y “Nichos y arcos lobulados”, *Al-Andalus*, (1956), 169. Los motivos decorativos lo vinculan a talleres islámicos.

⁸⁹ Whelan, E., “The Origins of the *Miḥrāb Mujawwaf*: A Reinterpretation”, *Journal of the Middle East Studies*, 18 (1986), 205-223.

⁹⁰ Creswell, K. A. C. y Allan, J. W., *A short Account*, 43-46.

FOTO 4.—Fragmento del nicho avenerado encontrado en el subsuelo de la Mezquita de Córdoba.



construcción en 710-12, ordenada por el califa al-Walīd al gobernador de Egipto, Qurra b. Šarīk (m. 96/714) ⁹¹. Lo mismo debió suceder en Iraq con las de Basora (44/665) y Kūfa (fundada ca. 18/639 y reconstruida en 50/670) o en Ifrīqiya con la de Qayrawān. En esta última, fundada por ‘Uqba en 50/670, el mihrab cóncavo se añadió probablemente en la ampliación ordenada por Hišām b. ‘Abd al-Malik (m. 125/743) ⁹².

⁹¹ Rius, M., *La Alqubla en al-Andalus*, 139-140. La mezquita de ‘Amr había sido ya reconstruida en torno al año 673 por Mu‘āwiya, momento en que se introdujo un alminar. Creswell, K. A. C. y Allan, J. W., *A short Account*, 15-16 y 46. Un caso similar en la de Damasco se citó en nota 77.

⁹² Talbi, M., “Qayrawān”, *EP*, IV, 829; Golvin, L., *Essai sur l’Architecture religieu-*

FOTO 5.—Alquibla de la mezquita de ‘Amr en Fustāṭ (El Cairo), en la actualidad



Probablemente este tipo de mihrab sustituyó a otros primitivos más sencillos ⁹³. En la arquitectura del primer Islam, las placas-nicho y los nichos rematados en forma de venera sostenida por columnas aparecen en medios tan distintos como las monedas y la arquitectura, formando parte del ornamento de palacios y mezquitas ⁹⁴. Dado que los fragmentos hallados bajo el suelo del oratorio cordobés se asemejan mucho al mihrab de la mezquita de *al-Jaṣṣakī* de Bagdad, fechado

se musulmane, “Architecture religieuse des ‘Grands ‘Abbasides’”, 3, Paris, 1974. Los nichos más antiguos conservados son los de las pequeñas mezquitas de los palacios y medinas omeyyas de Siria, Jordania y Palestina, construidos fundamentalmente en época de al-Walīd y de Hišām: ‘Anṣar (Líbano), Ḳabal Says, Qaṣr al-Ḥayr al-Šarqī (Siria) y Qaṣr al-Mīnya (Palestina), Qastal o Qaṣr al-Hallābāt, (Jordania). Véanse estos edificios en Creswell, K. A. C. y Allan, J. W., *A short Account*.

⁹³ Fehérvari, G., “Mihrāb”, *EP*, VII, 8; Miles, G. C., “Mihrāb and ‘Anazah: A Study in Early Islamic Iconography”, in G. C. Miles (ed.), *Archaeologica Orientalia in Memoriam Ernst Herzfeld*, 1952, 156-171; Creswell, K. A. C. y Allan, J. W., *A short Account*, 46; Grabar, O., *La formación del arte islámico*, 1990, 101-03, 132-34; Sauvaget, J., *La Mosquée Omeyyade*, 315-330.

⁹⁴ En la arquitectura clásica estas estructuras con bóveda en forma de venera servían de marco a las divinidades y las altas dignidades como símbolo de su autoridad; después pasaron al arte cristiano oriental y al arte bizantino: Torres Balbás, L., “Nichos y arcos lobulados”, 161-165; Hillenbrand, R., “The Symbolism of the Rayed Nimbus in Early Islamic Art”, Lyle, E. (ed.), “Kingship”, *Cosmos*, 2 1986, Edimburgo, 1988, 1-52. En las iglesias hispano-visigodas las placas-nicho aveneradas eran abundantes y pudieron estar colocadas tras el altar, en el frente del presbiterio: Barroso, R. y Morín, J., “La organización del santuario en las iglesias hispánicas de los siglos V-VII (I): el problema de los nichos y placas-nicho visigodos”, *Anuario de Arte* (UAM), XI (1999), 9-27 (12).

FOTO 6.—Mihrab «cóncavo» de la mezquita del palacio de Mshatta (Jordania), construido en la primera mitad del siglo VIII.



a mediados del siglo VIII, es muy posible que correspondan al nicho de la aljama fundada por ‘Abd al-Raḥmān I en Córdoba⁹⁵. Recientemente, F. B. Floods ha planteado una hipótesis según la cual los primeros mihrabs de las mezquitas de Damasco y de Medina, construidos ambos en época de al-Walīd (a principios del s. VIII), pudieron estar rematados en forma de venera. Esto permitiría no sólo explicar el origen simbólico del singular nicho de la mezquita califal cordobesa, sino también pensar que éste tuvo sus precedentes en la propia aljama, en el nicho monolítico citado e incluso en el construido por ‘Abd al-Raḥmān II⁹⁶.

⁹⁵ Fernández Puertas, A., “La decoración de las ventanas de Bab al-Uzara’ según dos dibujos de don Félix Hernández Giménez”, *Cuadernos de la Alhambra*, 15-17 (1979-81), 197-200. Existen mihrabs de este tipo más tardíos, a menudo de madera. Una venera tallada en un bloque de mármol, de época romana, decoraba la mezquita de la Alcazaba de Mérida (s. IX): Canto y De Gregorio, Alicia, *Mérida y la arqueología ilustrada: Las láminas de Don Manuel de Villena (1791-1794)*, Madrid, 2001, 36.

⁹⁶ Según un autor citado por Ibn ‘Asākir, del “mihrab de los Compañeros” (del Profeta) de la mezquita de Damasco pendía la llamada *qulayla*, que compara con una perla (*al-durra*). El término es un diminutivo de *qulla*, pequeña vasija para el aceite, y debía ser una especie de lámpara colgada del interior del nicho. Después desapareció y fue

FOTO 7.—Bóveda del mihrab de la ampliación califal (s. x) de la Mezquita de Córdoba.



Por consiguiente, en torno al 711 nacía en Oriente, en las principales ciudades del Islam, el mihrab cóncavo, un elemento destinado a convertirse en rasgo distintivo de las mezquitas. ¿En qué momento llegó éste a los oratorios fundados en al-Andalus? ¿Cómo fueron los mihrabs de esas primeras mezquitas de los conquistadores en Córdoba, Algeciras, Zaragoza y Sevilla?

6. Conclusiones

De acuerdo a la información proporcionada por las fuentes árabes sobre el período de Conquista, comprendido entre los años 711 y 756, éste posee unas características especiales en lo que a las fundaciones

reemplazado por un recipiente de cristal (*burniyya*), que es lo que vio Ibn ‘Asākir en el s. XII. De la identificación de la lámpara con una perla y la difusión de este tipo de decoración podría inferirse, según Floods, que aquel primer nicho tenía forma de venera: Flood, F. B., *The Great Mosque of Damascus. Studies on the Makings of an Umayyad Visual Culture*, Leiden-Boston-Colonia, 2000, 47-56; Ibn ‘Asākir, *La Description de Damas*, Elisseeff, N., 67-68.

religiosas se refiere. En el proceso de implantación del nuevo poder fue importante el papel jugado por las ciudades, las de nueva fundación o las antiguas, que permitieron no sólo la organización del territorio, sino la sedentarización de las tropas árabes y beréberes. Con ello comenzó la islamización y la arabización de la población local, así como la construcción de mezquitas, empresas que se ven intensificadas a partir de la llegada de la dinastía Omeya al poder, en el año 756, y la institución de un Estado fuerte y de un emirato independiente.

El análisis de las fuentes hace sospechar, no obstante, que no se construyeron mezquitas de forma sistemática durante las primeras décadas de ocupación musulmana de la Península ⁹⁷. Las escasas fundaciones religiosas de que tenemos noticia se llevaron a cabo en poblaciones trascendentales desde el punto de vista simbólico y estratégico, o para marcar un suceso importante relacionado con la conquista o para manifestar la presencia del Islam. Al mismo tiempo, estos autores hacen especial hincapié en el valor religioso de esas primeras fundaciones, cuyo trazado y orientación se atribuye a personajes relevantes, árabes esencialmente, y de gran prestigio religioso —Mūsà y los otros dos supuestos *Tābi 'ūn* que le acompañaron—, lo que reforzaba, sin duda, la posición de al-Andalus en el seno del Islam.

Fruto, asimismo, de esa voluntad de los tradicionalistas por dar un sentido religioso a los hechos de la Conquista, los términos usados en la mayoría de los pasajes mencionados parecen tener una intencionalidad y un sentido distintos en cada momento, como si a través de ellos se quisiera poner de relieve la peculiaridad de ciertas fundaciones de este período. Cuando se trata de las primeras mezquitas, encontramos a menudo la raíz *jaṭṭa*, que podría traducirse por trazar, proyectar, delimitar el área (*al-mawḍi'*) de la mezquita. Precisamente, de ella deriva asimismo *jiṭaṭ* (*jiṭṭa* en singular), los lotes de tierra trazados y distribuidos en las nuevas ciudades por los jefes árabes entre las tribus e individuos que habían participado en la conquista ⁹⁸. A esa primera operación suelen asociarse la de echar los cimientos (*asās o ta'sīs*), expresado mediante la raíz *asasa* (*assasa*), y, más importante,

⁹⁷ La arqueología de momento no ha aportado muchos datos sobre los orígenes de al-Andalus.

⁹⁸ Cahen, C., “*Khiṭaṭ*”, *EI*, V, 22; Crone, P., “*Khiṭa*”, *EI*, V, 23. Sobre las mezquitas y los *jiṭaṭ* de Kūfa y Baṣra (Iraq): Donner, F. M., *The Early Islamic Conquest*, 228-235.

la de establecer la orientación del edificio, es decir, fijar y levantar su alquibla o su mihrab, con la raíz *qāma* (*qawwama* o *aqāma*)⁹⁹.

Las alquiblas de esos primeros oratorios, que iban a tomarse como modelo de orientación, se atribuyeron a los *tābi 'ūn* para garantizar su legitimidad y su fiabilidad. Esa parece ser también la razón por la que la orientación de un oratorio fundado en la época de la Conquista (aunque fuera errónea) se respetara en sus diversas reformas o ampliaciones. Fue el caso de las mezquitas de Qayrawān, Zaragoza o la propia Córdoba.

Quizá por la misma razón de prestigio, apenas se menciona en las fuentes la conversión de iglesias, sino su destrucción para ser sustituidas por mezquitas. Por tanto, o no se produjo el mismo fenómeno de aprovechamiento que, siglos más tarde, se dio en la España cristiana, donde una gran mayoría de las mezquitas se consagraron en iglesias, o bien los historiadores musulmanes simplemente no quisieron dejar constancia de ello, eliminando de las construcciones emblemáticas cualquier asociación con lo cristiano¹⁰⁰.

El término *banā* (construir) es, no obstante, el más común y el más usado para referirse no sólo a la construcción de mezquitas sino de todo tipo de edificios, en todas las épocas y con un significado que podríamos considerar «literal». Aparece en relación a los oratorios de *Rubīna*, en Sevilla, y de la Crucifixión, en Córdoba, ambas edificadas entre los años 712 y 756, o en las aljamas de Jaén o Granada, fundaciones que ya no se asociaban a los *tābi 'ūn* ni a Mūsā.

Por último, teniendo en cuenta lo dicho, habría que plantearse cuál es el grado de singularidad o de dependencia del modelo de ocupación y de islamización de Hispania y hasta qué punto estas tradiciones fueron recreadas *a posteriori* o se asemejan a las que aparecen en las narraciones de otras conquistas. Muchos aspectos consignados en los relatos de la conquista de al-Andalus, en lo que se refiere a las actuaciones religiosas, hacen sospechar que se importó a la península un modelo puesto ya en práctica en otras zonas ocupadas por el Islam, especialmente en el Norte de África. Del mismo modo, en esas tradi-

⁹⁹ Se emplea seguramente en su sentido figurado de “establecer” u “orientar” (*aqāma mihrāb/ al-qibla al-mas̄yid*) más que en el físico de “construir”, “levantar” o “erigir” (*al-mas̄yid/ al-ṣawma'a/ al-balāṭ*).

¹⁰⁰ Calvo, S., “La mezquita de Bāb al-Mardūm y el proceso de consagración de pequeñas mezquitas en Toledo”, *Al-Qanṭara*, XX (1999), 299-330.

ciones encontramos rasgos análogos al resto de la historiografía árabe de los *Futūḥ*: los lugares comunes a la hora de describir la toma y el asentamiento en una ciudad (es el caso de Damasco y Córdoba), el recurso a los conquistadores o a la presencia de los *tābi'ūn* para justificar determinados hechos (en este caso las fundaciones religiosas), o las versiones contradictorias y parciales en la explicación de un topónimo (la mezquita de las Banderas es un buen ejemplo) ¹⁰¹.

Igual cuestión se plantea en el aspecto arquitectónico, respecto al modelo de mezquita adoptado o al bagaje cultural y artístico de los conquistadores, y la influencia que estos dos factores ejercieron en el desarrollo posterior de la arquitectura religiosa andalusí. Aquí la respuesta se hace mucho más difícil dado que carecemos prácticamente de restos materiales. Quizá haya que pensar en modelos externos puestos en pie con maestros y técnicas constructivas locales.

Recibido: 07/10/05

Aceptado: 29/06/06

¹⁰¹ Noth, A., *The early Arabic historical tradition*, 11-25.