

MISCELÁNEA

UNA POSIBLE TRANSFORMACIÓN DEL ACCESO A LA MAQSURA DE AL-HAKAM II EN LA MEZQUITA DE CÓRDOBA DURANTE EL GOBIERNO DE AL-MANSUR.

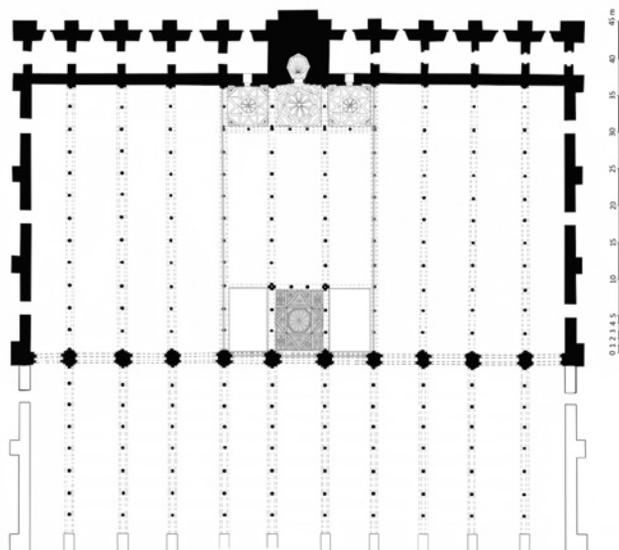
Concepción Abad Castro e Ignacio González Caverro

Algunas consideraciones previas

Nos situamos en los primeros tramos de las naves centrales de la ampliación califal (Ilustración 1), los que constituyeron el acceso monumental a la gran *maqsura* de al-Hakam II.¹ Debemos imaginarlos comunicados entre sí por los arcos entrelazados que cerraban al este y al oeste el lucernario, bajo el cual quedó un espacio subterráneo, donde se conserva parte del *mihrab* de ‘Abd al-Rahman II. Así debieron permanecer hasta el siglo XIII cuando, al convertirse aquel en el presbiterio de la primera catedral, los arcos orientales se cegaron, mientras los del lado opuesto serían suprimidos en el siglo XV al remodelarse ese primer templo y sustituirlos por un gran acceso de perfil apuntado.

Se ha planteado la existencia en época califal de tres cúpulas en estos mismos tramos que, mediante arcos polilobulados, dan acceso a la ampliación de al-Hakam II.² El punto de partida para esta afirmación ha sido el memorial que Bernardo Joseph Aldrete redactó a petición de Felipe IV en 5 de agosto de 1637, con motivo del proyecto de construcción de una nueva Capilla Real, en el que se refiere a «tres cimborrios o copuletas»,³ precisamente en este lugar.

- 1 Concepción Abad Castro (2009). «El “oratorio” de al-Hakam II en la mezquita de Córdoba», *Anuario del Departamento de Historia del Arte (UAM)*, XXI, Madrid, pp. 9-30; y Concepción Abad Castro (2013). «Nuevos datos acerca de la ampliación de al-Hakam II en la mezquita de Córdoba y algunas hipótesis sobre la zona de la *maqsura* de época emiral», *Anuario del Departamento de Historia del Arte (UAM)*, XXV, Madrid, pp. 9-23.
- 2 Juan Carlos Ruiz Souza (2001). «La fachada luminosa de al-Hakam II en la mezquita de Córdoba. Hipótesis para el debate», *Madridrer Mitteilungen*, 42, pp. 432-445 y Juan Carlos Ruiz Souza (2006). «Capillas reales funerarias catedralicias de Castilla y León: nuevas hipótesis interpretativas de las catedrales de Sevilla, Córdoba y Toledo», *Anuario del Departamento de Historia del Arte (UAM)*, XVIII, Madrid, pp. 9-29. Si bien, posteriormente, algunos otros autores han desmentido tal posibilidad como Manuel Nieto Cumplido (2009). «La Capilla Real. Joya del mudéjar español», <<http://www.mezquitacatedral.es>> (consultado el 22 de agosto de 2019); Manuel Nieto Cumplido (2005): *La Mezquita-Catedral de Córdoba*. Granada: Edilux, pp. 112-113; y Alicia Carrillo Calderero (2009). «La Capilla Real de la catedral de Córdoba ¿un origen califal? Reflexiones y defensa de su origen cristiano», *Actas del XI Simposio Internacional de Mudéjarismo*. Teruel: Instituto de Estudios Turolenses/Centro de Estudios Mudéjares, pp. 451-464.
- 3 Reproducido por Rafael Ramírez de Arellano (1904). *Inventario monumental y artístico de la provincia de Córdoba* (reproducción digital del manuscrito conservado en depósito en la biblioteca Tomás Navarro Tomás, CSIC, Ministerio de Cultura), II, fols. 1731-1732.

Ilustración I. Planta de la ampliación de al-Hakam II, con la gran *maq̄sura*.

Fuente: Elaboración propia.

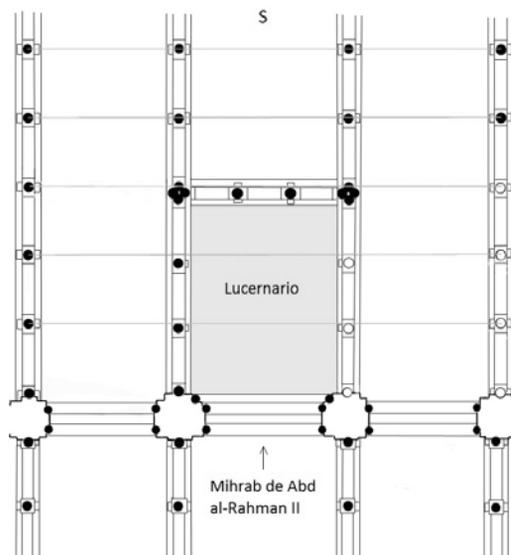
En realidad, no habría sido extraño que estos tres tramos se abovedasen con el fin de monumentalizarlos aún más. Sin embargo, si analizamos los soportes que se conservan en todo este espacio, advertimos ciertas diferencias entre ellos que plantean dudas acerca de tal posibilidad (Ilustración 2). En el intercolumnio oriental del espacio situado al este del lucernario, vemos que las columnas no están en línea con las del lado opuesto, mientras que sí debían estarlo con el intercolumnio desaparecido que cerraba el tramo occidental, al que nos hemos referido anteriormente. Es decir, que el espacio del lucernario se concibió como una unidad arquitectónica en sí misma, delimitada en sus cuatro ángulos por potentes soportes que contribuirían a contrarrestar el empuje de la bóveda, función que también cumplían los propios arcos entrelazados.

Es posible pensar que Aldrete, al contemplar la bóveda del lucernario y la de la Capilla Real, aparentemente similar, pensara que eran contemporáneas, ambas obras musulmanas, y se complementarían, según él, con una tercera destruida en el transcurso de las obras realizadas en tiempos del obispo don Íñigo Manrique. Teniendo en cuenta que veía igualmente las tres de la *maq̄sura*, junto al muro de *qibla*, seguramente interpretó que estas eran un reflejo de las ubicadas al comienzo de la ampliación de al-Hakam II. Sus palabras fueron tomadas al pie de la letra por algunos autores del siglo XIX,⁴ que contribuyeron a dar por válida tal posibilidad,

4 Es el caso de Rodrigo Amador de los Ríos y Villalta (1880). *Inscripciones árabes de Córdoba, precedidas de un estudio*

considerándose prácticamente como un hecho documentado, si bien es cierto que no todos los historiadores compartían esta hipótesis.

Ilustración 2. Ubicación de las columnas en los tres espacios de entrada a la *maqsur*.



Fuente: Elaboración propia.

Partiendo, pues, de estas premisas iniciales, vamos a centrarnos ahora en el objeto principal de este estudio. Se trata de la primera transformación que sufrió el ámbito más oriental de los tres, aquel que habría de acoger en el siglo XIV la Capilla Real de Fernando IV y Alfonso XI.

La remodelación del tramo oriental, junto al lucernario

Es un espacio delimitado por dos arcos al norte y al sur del mismo que presentan claras diferencias, lo que indica que no son contemporáneos, a pesar de que así se han considerado por numerosos especialistas.⁵ El septentrional es de once lóbulos, doble, con una marcada vena central, y descansa sobre parejas de columnas con capiteles de hojas lisas, de factura similar a los del tramo opuesto al lucernario, pues ambos constituían el acceso a las naves laterales de la *maqsur*,

histórico-crítico de la mezquita-aljama. Madrid: Fortanet, p. 112, o Rafael Romero y Barros (1991). *Córdoba monumental y artística*. Córdoba: Consejería de Cultura y Medio Ambiente de la Junta de Andalucía/Caja Provincial de Ahorros de Córdoba, pp. 172-173.

5 Juan Carlos Ruiz Souza (2006). «Capillas reales funerarias catedrales de Castilla y León: nuevas hipótesis interpretativas de las catedrales de Sevilla, Córdoba y Toledo». *Op. Cit.*, p. 19, ya señaló la diferencia entre estos dos arcos y atribuyó la construcción del meridional a una intervención cristiana, posterior al siglo X pero anterior a la edificación de la Capilla Real.

y fueron realizados en época de al-Hakam II (Imagen 1). Hoy lo contemplamos decorado con yeserías, tanto hacia el lado exterior como, especialmente, en su cara interna, fruto de la intervención que tuvo lugar en el mismo espacio, al ser destinado a Capilla Real en el siglo XIV y de otras posteriores.

Imagen 1. Arco septentrional visto desde el exterior.



Fuente: Fotografía de Concepción Abad Castro e Ignacio González Cavero.

Mientras tanto, el meridional es un arco también polilobulado pero simple, es decir, sin vena central, y de menor luz (Imagen 2). Se levantó para cerrar parcialmente y quizá «monumentalizar» este tramo, en un momento posterior a la obra de al-Hakam II. Esta circunstancia se aprecia con claridad, pues se encuentra encajado entre las columnas ya existentes que delimitaban el espacio al este y al

oeste y, concretamente, se enlaza con las pilastras altas de las mismas. Esta forma de unión es la misma que se empleó para insertar la arquería transversal paralela al muro de *qibla*, realizada, en nuestra opinión, en época de al-Mansur [Almanzor].⁶

Imagen 2. Arco meridional visto desde el exterior.



Fuente: Fotografía de Concepción Abad Castro e Ignacio González Cavero.

Por otro lado, las parejas de columnas se asientan sobre una potente losa cuadrada que, a su vez, descansa sobre tres grandes sillares de piedra, situándose el arranque de las columnas unos 70 cms. por encima del nivel del suelo de la ampliación al-Hakam II. Esta circunstancia, que solo es visible desde el interior de la cripta que existe bajo la Capilla Real (Imagen 3), nos está hablando de una sobre-elevación del pavimento de este tramo respecto a la mezquita. La unión de los dos hechos —el cerramiento del espacio mediante el arco y la mayor altura del suelo— nos induce a pensar en la creación de un ámbito independizado (Ilustración 3).

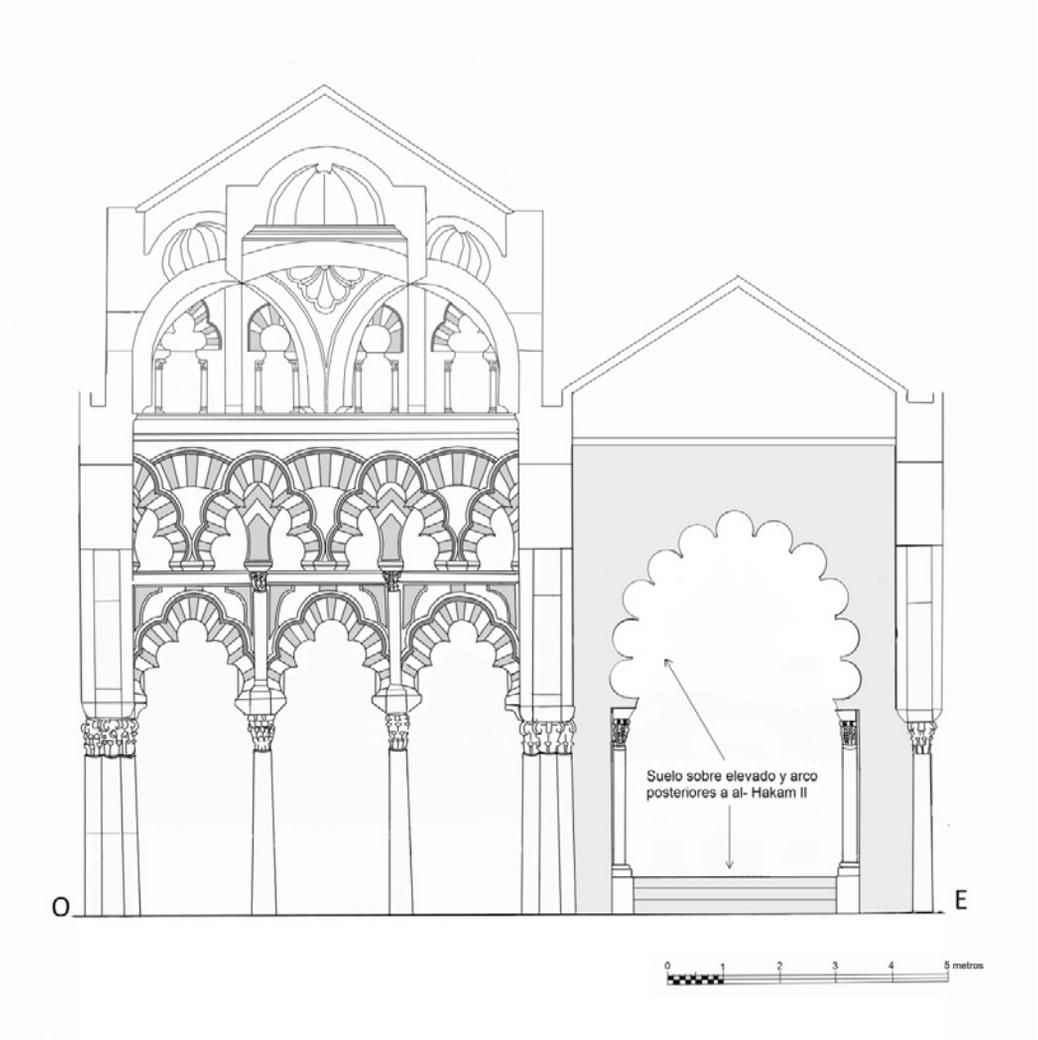
6 Concepción Abad Castro (2013). «Nuevos datos acerca de la ampliación de al-Hakam II en la mezquita de Córdoba y algunas hipótesis sobre la zona de la *maqsurá* de época emiral». *Op. Cit.*, pp. 9-23.

Imagen 3. Detalle del basamento de las columnas.



Fuente: Fotografía de Concepción Abad Castro e Ignacio González Cavero.

Ilustración 3. Fachada meridional del lucernario y del tramo oriental con posterioridad a al-Hakam II.



Fuente: Elaboración propia.

Además de lo señalado, la particularidad más llamativa es que las dos parejas de columnas que sostienen este arco meridional se rematan con capiteles dobles (Imágenes 4 y 5). No se trata de dos cestas juntas, como las que aparecen en la zona meridional de la *maqura* cordobesa, sino que están trabajados en una sola pieza, constituyendo los únicos ejemplares de este tipo que encontramos en la mezquita. La talla naturalista y profunda de las hojas y los trenzados sobre los que descansan los acantos traen a la memoria determinados capiteles de *Madinat al-ǧahra*,

y también pueden relacionarse con alguno de los individuales que hoy están colocados en las arquerías del patio.

Sin embargo, resultan algo más esbeltos que los de la ciudad califal, alejándose en este aspecto del modelo clásico, por lo que su cronología quizá podría situarse en el último tercio del siglo X. Su filiación estilística, pues, está en la línea de la producción de *Madinat al-Zahra*, pero más tardía y con la particularidad de ser capiteles dobles, tipología no documentada allí, salvo que hubieran existido en el llamado «salón de las dobles columnas». Este era un importante edificio, en palabras de Antonio Vallejo, excavado por Ricardo Velázquez Bosco y ubicado entre la *Dar al-Mulk* y la Casa de los Pilares, en una de cuyas puertas de ingreso se conservó, al parecer, la huella que dejaron dos fustes geminados desaparecidos que hacen pensar en capiteles dobles (de ahí el nombre del salón).⁷ No obstante, nada más puede añadirse al respecto.

El único paralelo de capitel geminado que conocemos de época califal es el procedente del Arroyo de la Miel, en Córdoba, conservado en el Museo Arqueológico de la capital, si bien es también menos esbelto que los de la mezquita (Imagen 6).⁸ Aunque está muy deteriorado, aún es perceptible en él una profusa ornamentación de motivos fitomórficos y trenzados, similares a los que muestran los de la mezquita, aunque estos últimos carecen del motivo del contario de tradición clásica en la parte superior de la cesta, que sí presentan los del museo. Aludiendo a las inscripciones que contiene en las cartelas del ábaco, el capitel de Arroyo de la Miel fue datado por Juan Antonio Souto en época de al-Mansur. En este caso, según señaló el autor, la inscripción no hace referencia alguna a una fecha concreta, ni al lugar donde iba destinada la pieza. Pero los nombres que sí figuran «Obra de Basir», «[Obra de] Faray» y «[Ob]ra de Mubarak», deben identificarse, según afirma, con los de los autores materiales de la misma y se repiten entre los signos lapidarios de la ampliación de Ibn Abi Amir en la mezquita.⁹

7 Véase Antonio Vallejo Triano (2010). *La ciudad califal de Madinat al-Zahra. Arqueología de su excavación*. Córdoba: Almuzara, p. 152.

8 Juan Antonio Souto Lasala (2010). «¿Documentos de trabajadores cristianos en la mezquita aljama de Córdoba?», *Al-Qantara*, XXXI (1), pp. 31-75 y 42.

9 Juan Antonio Souto Lasala (2007). «Las inscripciones constructivas de la época del gobierno de Almanzor», *Al-Qantara*, XVIII (1), Madrid, pp. 101-142.

Imagen 4. Columnas orientales de la fachada meridional.



Fuente: Fotografía de Concepción Abad Castro e Ignacio González Cavero.

Imagen 5. Detalle de los capiteles dobles del lado occidental.



Fuente: Fotografía de Concepción Abad Castro e Ignacio González Cavero.

Los capiteles de este tramo oriental que venimos estudiando no cuentan con inscripción ni signo lapidario alguno, al menos visible, que nos permita reconocerlos como una obra mandada realizar por al-Mansur, pero el hecho de que se trate de piezas geminadas nos lleva a pensar que esta tipología podría ser una innovación de época 'amirí.¹⁰

A este respecto, contamos con un dato que puede revestir cierto interés. José Miguel Puerta Vilchez afirma que en uno de los palacios de *al-ǧahira*, llamado la «morada de la alegría», había columnas de mármol dobles.¹¹ El autor remite a

10 Mariam Rosser-Owen, a quien agradecemos sus sugerencias, opina que se trata efectivamente de una creación de época 'amirí, aunque se conserven pocos ejemplos.

11 José Miguel Puerta Vilchez (2013). «La monumentalidad y el sentido artístico de Qurtuba», *Awraq*, 7, pp.

la obra de María Jesús Rubiera, quien recoge un poema de Ahmad ibn Darray, de cuyo contexto se deduce esta circunstancia, pero ella habla únicamente de «columnas ordenadas en una doble fila, como la constelación de Géminis».¹² El fragmento del poema, recogido por Ibn al-Kattani, señala cómo la *Dar al-Surur*:

[...] 6- Se levanta sobre columnas de mármol
 igual que se ordenan las estrellas de Géminis
 7- mostrando dos filas iguales
 e idénticas de arriba a bajo,
 8- como dos escuadrones, de infantería y de caballería
 enfrentados a adversarios de la misma talla el día del combate [...].¹³

Es evidente que de los versos de un poema pueden hacerse varias lecturas. No obstante, la alusión a Géminis para referirse a las columnas sí puede sugerir, como señala Puerta Vilchez, que se tratara de soportes dobles que, acaso tallados para la ciudad de al-Mansur, se replicaran o reutilizaran en la mezquita cordobesa, concretamente en este lugar.

Las composiciones poéticas celebran las columnas de los alcázares de *al-Zahira*, «transparentes como el agua y esbeltas como cuellos de doncellas, sus asientos de mármol, tan blancos y relucientes como alcanfor perfumado, y sus albercas adornadas con surtidores en forma de leones»,¹⁴ que con el tiempo aparecerían dispersas por varios lugares, como es el caso de la pila que hoy se conserva en el Museo Arqueológico Nacional y que, gracias a su inscripción, está perfectamente documentada. Pero no podemos decir lo mismo de otras piezas, pues casi todas carecían de epígrafes conforme a la austeridad religiosa de que presumía al-Mansur, como señaló Leopoldo Torres Balbás,¹⁵ o la intención deliberada del mismo para que no se interpretara como un insulto contra la legitimidad omeya, tal como escribió Juan Antonio Souto,¹⁶ aunque tampoco hiciera mención expresa del califa Hisham II.

El hecho de que en su etapa de gobierno se realizaran piezas de este tipo, firmadas por artesanos que trabajaron en la mezquita, invita, al menos, a preguntarnos si no es posible que las dos parejas de columnas colocadas en el espacio que estudiamos pudieran tallarse, en efecto, en el periodo de Ibn Abi Amir. Recordemos que las obras de ampliación de la mezquita por parte de al-Mansur se iniciaron en 987. Por estas fechas las obras de *al-Zahira* ya estaban muy avanzadas y cabe

43-80 y 62.

12 María Jesús Rubiera Mata (1888). *La arquitectura en la literatura árabe. Datos para una estética del placer*. Madrid: Hiperión, pp. 133-134.

13 Véase Nafissa Mouffok (2001). «Estudio y traducción del *Kitab al-Tasbihat* de Ibn al-Kattani». Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, vol. II, pp. 127-128.

14 Laura Bariani (2002). «Al-Madana al-Zahira según el testimonio de las fuentes arabo-andalúsies», // *Congreso Internacional La ciudad en al-Ándalus y el Magreb*. Granada: Fundación El Legado Andalusi, pp. 327-341; y Laura Bariani (2007). *Almanzor*. San Sebastián: Nerea, p. 111.

15 Leopoldo Torres Balbás (1956). «Al-Madana al-Zahira, la ciudad de Almanzor», *Al-Ándalus*, XXI, Madrid-Granada, pp. 15-21 y 18.

16 Juan Antonio Souto Lasala (2007). «Las inscripciones constructivas de la época del gobierno de Almanzor». *Op. Cit.*, p. 105.

pensar que en ella se ensayaran todo tipo de soluciones a la hora de tallar columnas que, en efecto, llamaron la atención constante de los poetas.¹⁷

Partiendo de esta hipótesis, es inevitable plantearse en qué momento fueron colocadas estas dos parejas de columnas en el lugar que hoy ocupan, teniendo en cuenta que, efectivamente, ambas presentan características similares y, por tanto, lo lógico es pensar que formaban parte de un mismo contexto.

A primera vista, teniendo en cuenta la remodelación de este tramo en el siglo XIV para ser convertido, como ya se ha señalado, en una capilla funeraria de carácter real, podría concluirse que toda la obra obedece a esta nueva fábrica y, por lo tanto, las dos parejas de capiteles serían piezas califales, en nuestra opinión de época amirí, reutilizadas y muy bien escogidas para configurar el arco de acceso a la capilla. Sin embargo, son varios los elementos que nos llevan a cuestionarnos esta posibilidad. En primer lugar, esa sobre-elevación del pavimento a la que nos hemos referido, justamente hasta la altura de las basas de las columnas, no tiene cabida en la funcionalidad del siglo XIV. Por otro lado, la existencia de un doble cimacio, el inferior de perfil recto y el superior con una leve curva en nacela, en ambos soportes, indica que se trata de dos piezas de distinto momento y, en cualquier caso, anula la posibilidad de una fábrica unitaria. ¿Por qué dos cimacios?

Parece evidente que en el siglo XIV se vio la necesidad de dar mayor altura al arco, puesto que el nivel de suelo se iba a elevar hasta donde hoy puede contemplarse, lo que indica que allí ya existía otro más bajo que habría quedado a una cota poco proporcionada respecto a la que iba a tener el nuevo pavimento. Por último, la observación detenida de los capiteles nos permite comprobar que, en la parte superior de los mismos, se introdujeron piezas de yeso,¹⁸ decoradas con dibujos enrejados porque los capiteles quizá se hallaban deteriorados en esta parte y para dar más consistencia al soporte que iba a recibir un nuevo cimacio y un nuevo arco.

En definitiva, bajo nuestro punto de vista, antes del siglo XIV se había creado un espacio elevado sobre el nivel de suelo de al-Hakam II y cerrado parcialmente hacia el lado sur, mediante un arco, seguramente lobulado, que de alguna manera lo independizaba. Era un lugar estratégico, junto a la entrada de la gran *maqsurá* mandada configurar por al-Mustansir y al lado del lucernario. La presencia de esas dos parejas de capiteles dobles de espléndida talla, que no tienen réplica en el resto de la mezquita, asentados sobre fustes igualmente pareados, sin duda, otorgaban un carácter distintivo a este nuevo ámbito.

Todas estas circunstancias invitan a plantear la posibilidad de que fuera el propio al-Mansur el promotor de esta transformación. Pero, ¿cómo el *hayib* de Hisham II, a quien la historiografía ha atribuido una premeditada voluntad de respeto hacia la fábrica de sus predecesores, iba a intervenir en una zona tan simbólica de la mezquita? Como respuesta a este interrogante, en realidad si examinamos el resto de las aportaciones Ibn Abi Amir a la misma, vemos que no solo introduce

17 María Jesús Rubiera Mata (1988). *La arquitectura en la literatura árabe. Datos para una estética del placer*. Op. Cit., pp. 219 y 225.

18 Queremos agradecer a Antonio Vallejo Triano las observaciones realizadas al respecto.

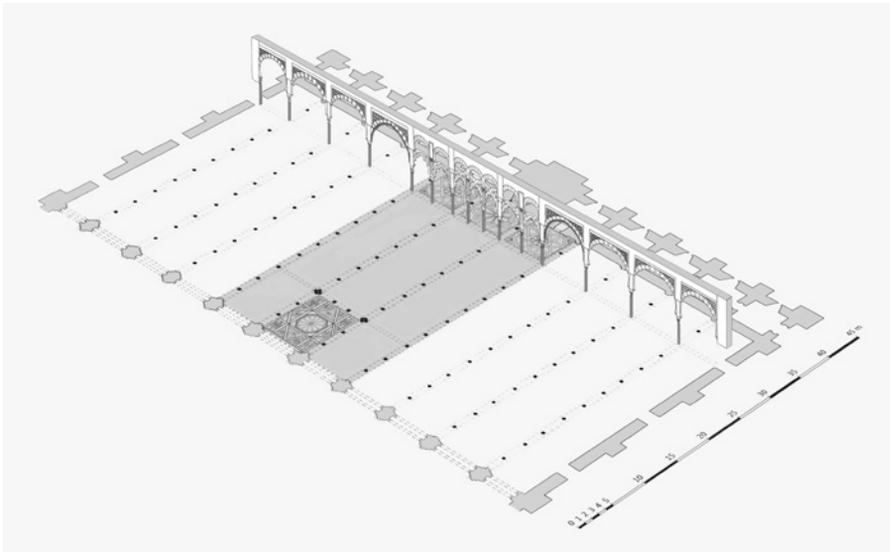
novedades formales, sino que, a la par de su propia ampliación, actúa también en otro espacio del oratorio de al-Hakam II, si cabe más relevante aún.

Imagen 6. Capitel geminado del Museo Arqueológico de Córdoba.



Fuente: Juan Antonio Souto Lasala (2007). «Las inscripciones constructivas de la época del gobierno de Almanzor», *Al-Qantara*, XVIII (1), lám. VII.

Ilustración 4. Ampliación de al-Hakam II y arquería paralela al muro de qibla.



Fuente: Elaboración propia.

Nos referimos a la arquería transversal que discurre de forma paralela al muro de *qibla* (Ilustración 4), a la que hemos aludido anteriormente. En ella vemos dos arcos apuntados y decorados con modillones tallados y pintados en su intradós, justo a ambos lados de la *maqsura* de piedra de al-Hakam II, ubicación que los hacía especialmente visibles. Lo mismo debía ocurrir con los arcos que separaban su ampliación respecto a las naves emirales, pues los restos conservados en los arranques de algunos de ellos parecen confirmar que podrían ser alternativamente polilobulados y apuntados con modillones que dejaban perfectamente claro el límite a partir del cual arrancaba su ampliación. Por lo tanto, en nuestra opinión, a la luz de las características y los lugares de las actuaciones promovidas por al-Mansur en el interior de la mezquita, no resulta tan insólita la posible remodelación del tramo oriental que venimos analizando. Pero, claro está, esta hipótesis que planteamos resulta incompleta si no atendemos a la posible función que, en su caso, quiso otorgar el *hayib* a este espacio.

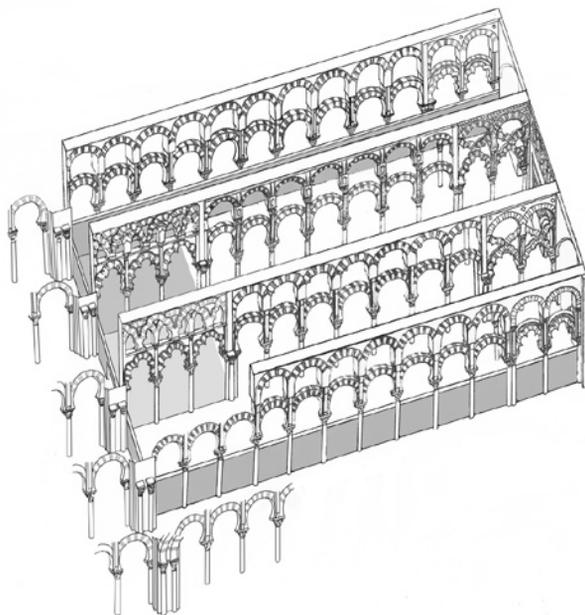
Las fuentes árabes no ayudan mucho a dar una respuesta al respecto, pues las referencias escritas nos hablan de forma escueta de la ampliación que realizó hacia el este,¹⁹ sin aportar demasiados datos concretos más allá de quién estuvo al frente de las obras –Abd Allah Ibn Sa id– o la duración de las mismas. No obstante, en el contexto de la intervención de al-Hakam II sí encontramos en los textos algunas alusiones al espacio que venimos estudiando, dentro del conjunto de la gran *maqsura* mandada edificar por el mencionado califa.

En este sentido, algunos autores especifican las dimensiones que alcanzó la ampliación del segundo califa de Córdoba, aunque con alguna que otra diferencia al respecto.²⁰ Esta discordancia de datos se refleja también en lo que concierne a la *maqsura* que ordenó levantar al-Hakam II,²¹ evidenciando en cualquier caso que esta última comprendía las tres naves centrales de su intervención y, por consiguiente, los espacios objeto de nuestro estudio (Ilustración 5).

19 Al-Bakri (1982). *Geografía de España (Kitab al-masalik wa-l-mamalik)*. Introducción, traducción notas e índice de Eliseo Beltrán. Zaragoza: Anubar, pp. 29-30. Véase María del Rosario Pérez Sáez (1984-1985). «Córdoba y su mezquita aljama según la descripción de la crónica *Farhat al Anfus* de Ibn Galib», *Awraq*, 7-8, pp. 27-30 y 28-29; Ibn Idari al-Marrakusi (1904). *Histoire de l'Afrique et de l'Espagne, intitulée Al-Bayano 'l-Mogrib*. Traducción de Edmond Fagnan. Argel: Pierre Fontana, p. 478; Al-Himyari (1963). *Kitab ar-rawd al-mi'tar*. Edición parcial y traducción de María Pilar Maestro González. Valencia: Bautista, p. 316.

20 Al-Bakri (1982). *Geografía de España (Kitab al-masalik wa-l-mamalik)*. *Op. Cit.*, p. 29. Véase María del Rosario Pérez Sáez (1984-1985). «Córdoba y su mezquita aljama según la descripción de la crónica *Farhat al Anfus* de Ibn Galib». *Op. Cit.*, p. 28; Ibn Idari al-Marrakusi (1904). *Histoire de l'Afrique et de l'Espagne, intitulée Al-Bayano 'l-Mogrib*. *Op. Cit.*, p. 386; Al-Himyari (1963). *Kitab ar-rawd al-mi'tar*. *Op. Cit.*, p. 316.

21 Véase María del Rosario Pérez Sáez (1984-1985). «Córdoba y su mezquita aljama según la descripción de la crónica *Farhat al Anfus* de Ibn Galib». *Op. Cit.*, p. 29; Ibn Idari al-Marrakusi (1904). *Histoire de l'Afrique et de l'Espagne, intitulée Al-Bayano l-Mogrib*. *Op. Cit.*, p. 393.

Ilustración 5. Reconstrucción de la *maqura*.

Fuente: Elaboración propia.

Además, y según las fuentes, la *maqura* estuvo dotada de una monumental puerta de entrada realizada en oro, que pudo haber estado emplazada en el tramo central del área que ahora nos ocupa, es decir, en el lucernario de al-Hakam II.²² Incluso la importancia que adquirió este acceso quedaría avalada por la presencia de arcos polilobulados entrecruzados que delimitaron este primer tramo central de la ampliación de al-Hakam II —por sus lados sur, este y oeste—, así como por la cúpula que se levanta sobre él y a la que podría estar refiriéndose el anónimo del manuscrito de Tamagrut.²³

Ante la parquedad de noticias con las que contamos sobre este ámbito arquitectónico, los datos acerca de los dos tramos adyacentes a la capilla de Villaviciosa son también escasos. Tan solo al-Idrisi menciona que al norte de la

22 Véase María del Rosario Pérez Sáez (1984-1985), «Córdoba y su mezquita aljama según la descripción de la crónica *Farhat al Anfus* de Ibn Galib». *Op. Cit.*, pp. 29-30; Ibn Idari, al-Marrakusi (1993). *La caída del Califato de Córdoba y los reyes de taifas (al-Bayan al-Mugrib)*. Estudio, traducción y notas de Felipe Maíllo Salgado. Salamanca: Universidad de Salamanca, p. 91; Al-Maqqari (1840). *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain*. Traducción parcial y resumida de Pascual de Gayangos, vol. 11. Londres: W.H. Allen and Co./París: M. Duprat, p. 221.

23 Véase Antonio Arjona Castro (1982). *Anales de Córdoba musulmana (711-1008)*. Córdoba: Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros, pp. 220-221; Rodrigo Amador de los Ríos y Villalta (1880). *Inscripciones árabes de Córdoba, precedidas de un estudio histórico-crítico de la mezquita-aljama*. *Op. Cit.*, p. 104, ya señalaba que los tres arcos entrelazados de la capilla de Villaviciosa «daban entrada por el templo a la *maqura*».

ampliación llevada a cabo por al-Hakam II se encontraba la sala del tesoro (*bayt al-mal*) de la aljama cordobesa.²⁴ Sin embargo, y según hemos podido constatar a partir de la obra de al-Himyari –quien se basa en al-Idrisi para su descripción de la mezquita–, así como en el resto de versiones con las que contamos,²⁵ es posible que el dato que nos ofrece Jaubert en su traducción de 1840 pudiera tratarse de una errata.

Pero es Ibn Galib quien nos desvela una noticia que nos llama especialmente la atención. A la hora de narrar los acontecimientos que tuvieron lugar en Córdoba a mediados del siglo XII, recoge el testimonio de un cordobés que hace alusión a cómo el *minbar* se hallaba en un lugar elevado:

Entré en la mezquita aljama el día siguiente de la salida de los cristianos de Córdoba con toda la gente, y nos reunimos junto a los restos del *mimbar* para bajarlo de su lugar, pero al quitarlo, encontramos debajo una arena blanca, como polvillo de plata, en tal cantidad que se podían cargar dos bestias. Nosotros quisimos quitarla y limpiar el lugar, pero nos informó un anciano sabio que se trataba de una arena traída de Galicia (a la que Dios destruya) por Ibn Abi Amir, y entonces la dejamos allí.²⁶

¿A qué lugar de la mezquita podría estar refiriéndose? Sabemos por las fuentes escritas y por la puerta aún conservada en el interior del *sabat* que el *minbar* se encontraba a la derecha del *mihrab* de al-Hakam II,²⁷ pero no en un lugar elevado. Por ello, si damos por buena la información anterior, podría pensarse que en algún momento, por qué no en la propia época de al-Mansur, pudo haberse trasladado desde su lugar primitivo hasta otro que, efectivamente, estuviera a un nivel más alto. Es más, Al-Saqundi ya apuntaba cómo Ibn Abi Amir utilizó para su ampliación de la aljama cordobesa «tierra que transportaron los cristianos sobre sus hombros, de las iglesias que aquel destruyó en sus regiones»,²⁸ hecho que permite afianzar aún más la noticia que nos ofrece Ibn Galib.

24 Al-Idrisi (1840). *Géographie d'Édrisi*. Traducción de Pierre Amedée Jaubert, vol. II. París: Impr. Royale, p. 61.

25 Al-Himyari (1938). *La Péninsule Ibérique au Moyen-Âge d'après le Kitab al-rawd al-mi tar fi habar al-aktar*. Edición parcial y traducción de Evariste Lévi-Provençal. Leiden: Brill, pp. 185-186; Al-Himyari (1963). *Kitab ar-rawd al-mi tar*. *Op. Cit.*, p. 311-312; Al-Idrisi (1866). *Description de l'Afrique et de l'Espagne par Edrisi*. Edición, traducción, notas y glosario de Reinhart Pieter Anne Dozy y Michael Jan de Goeje. Leiden: Brill, p. 260; Al-Idrisi (1949). *Waḡf al-Masjid al-Jāmi' bi-Qurtūba*. *Description de la Grande Mosquée de Cordoue*. Edición y traducción de Alfred Dessus Lamare. Argel: Carbonel, p. 9; Al-Idrisi (1974). *Geografía de España del Edrisi*. Edición, traducción y estudio de Eduardo Saavedra y Antonio Blázquez. Prólogo e índice de Antonio Ubierto. Valencia: Anubar, pp. 202-203.

26 Véase María del Rosario Pérez Sáez (1984-1985). «Córdoba y su mezquita aljama según la descripción de la crónica *Farhat al-Anfus* de Ibn Galib». *Op. Cit.*, p. 30.

27 Al-Idrisi (1866). *Description de l'Afrique et de l'Espagne par Edrisi*. *Op. Cit.*, p. 260; Al-Himyari (1938). *La Péninsule Ibérique au Moyen-Âge d'après le Kitab al-rawd al-mi tar fi habar al-aktar*. *Op. Cit.*, pp. 185-186. Ibn Zambul (1993). «*Tuhfat al-muluk*». Traducción parcial de Edmond Fagnan. *Extraits inédits relatifs au Maghreb (Géographie et Histoire)*. Frankfurt am Main: Institute for the History of Arabic-Islamic Science, p. 135; Al-Maqqari (1840). *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain*. *Op. Cit.*, p. 222.

28 Al-Saqundi (2005). *Risala fi fadl al-Andalus*. *Elogio del Islam español*. Traducción de Emilio García Gómez. Valladolid: Maxtor, p.105.

El único espacio de la aljama cordobesa que parece responder a esta realidad en aquel momento se encuentra, en nuestra opinión, en el tramo oriental contiguo al lucernario. Pero, ¿qué sentido tendría que el *minbar* se ubicase en este lugar y, además, que este último estuviese a mayor altura que el resto del pavimento de la mezquita?

A este respecto es curioso que Luis M. Ramírez de las Casas-Deza identificara este ámbito como *minbar* en época islámica, señalando que el pavimento que hoy podemos apreciar se levantó «hasta cerca de los capiteles de las columnas» a raíz de las obras llevadas a cabo en el siglo XIV.²⁹ Por su parte Murphy ya apuntaba que en este lugar se alzaba el púlpito, desde el que el *muftí* explicaba la ley a los musulmanes.³⁰ Incluso hay que recordar que, en el caso de los tribunales, el juramento se prestaba en la *maqsura*, junto al *minbar* y mirando hacia la *qibla*.³¹

En la historiografía del siglo XIX encontramos reiteradas alusiones a este espacio, interpretado por los distintos autores como tribuna o lugar sobre-elevado con diversas funciones dentro del contexto del oratorio musulmán.³² Ciertamente es que, por lo general, se refieren a él partiendo de la base de que siempre tuvo la sobre-elevación que hoy vemos, fruto de la construcción de la Capilla Real, al desconocerse la existencia de ese nivel de suelo que hemos analizado anteriormente y que responde a una etapa anterior.

Es evidente que no podemos tomar las afirmaciones de la historiografía del siglo XIX como una fuente de información totalmente fidedigna. Pero no deja de resultar llamativo que se aluda de forma tan puntual a este espacio, al que se asocia con una tribuna desde la que el almuédano realizaba la *iqama*,³³ e incluso con una *dikka*,³⁴ donde el *muballigh* repetía a los asistentes las palabras que pronunciaba el *imam*.

Sin embargo, bajo nuestro punto de vista, ninguna de estas dos funciones parece tener una justificación clara en la mezquita. En cuanto a la posibilidad de haber sido una tribuna, debemos recordar que la persona encargada de llevar a cabo el

29 Luis M. Ramírez y de las Casas-Deza (1856). *Indicador Cordobés. Ó sea Manual histórico-topográfico de la ciudad de Córdoba*. Córdoba: Fausto García Tena, p. 198; Luis M. Ramírez y de las Casas-Deza (1866). *Descripción de la iglesia catedral de Córdoba*. Córdoba: Rafael Rojo y Comp., pp. 40-41. Incluso Rafael Romero y Barros (1991). *Córdoba monumental y artística*. Op. Cit., pp. III-114, identifica dicho espacio como *Bayt al-minbar*.

30 James C. Murphy (1813). *The arabian antiquities of Spain*. Londres: Cadell & Davis.

31 Susana Calvo Capilla (2014). *Las mezquitas de al-Andalus*. Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, p. 211.

32 Girault de Prangey (1841). *Essai sur l'Architecture des Arabes et des mores en Espagne, en Sicile et en Barbarie*. París: A. Hauser Prangey, p. 71; Jules Gailhabaud (1850). *Monuments anciens and modernes*, tomo III. París: Librarie de Firmin Didot, frères, s. p.; Pedro de Madrazo (1855). *Recuerdos y bellezas de España. Córdoba*. Madrid: Repullés, pp. 200-201.

33 Pascual de Gayangos (1853). *Memorial Histórico Español*, tomo VI. Madrid: Academia de la Historia, p. 320. Véase al respecto Rodrigo Amador de los Ríos y Villalta (1880). *Inscripciones árabes de Córdoba, precedidas de un estudio histórico-crítico de la mezquita-aljama*. Op. Cit., pp. 49-57.

34 Julien Jomier (1991). «Dikka». Bernard Lewis et al. (eds.). *Encyclopaedia of Islam*, II. Leiden: Brill, p. 276. Por su parte el historiador y poeta alemán Adolf F. von Schack (2007). *Poesía y arte de los árabes en España y Sicilia*. Sevilla: Espuela de plata, p. 348, alude a esta tribuna con el nombre de *mahfil* o *dikke* afirmando que estuvo dotada de dos atriles o nichos a los lados. A la hora de describir el «culto de los mahometanos» en la aljama cordobesa continúa diciendo que desde uno de estos atriles un lector del Corán recitaba una *sura*, sirviendo la tribuna, al mismo tiempo, para que los «mubaliges» realizasen en ella sus cánticos.

pregón interior se situaba, para tal cometido, detrás del *imam*.³⁵ A esta figura se refiere Ibn Abdun al mencionar cómo debía colocarse en la aljama emiral de Sevilla junto al *imam*, situándose otro almuédano al final de la nave central para las personas que rezaban en el patio o en las galerías y que estaban demasiado lejos «para oír la voz del primer almuédano, que es el que está cerca del *imam*». ³⁶ Y respecto a la función de *dikka*, ciertamente su existencia en la aljama cordobesa podría estar relacionada y tener sentido después de la ampliación que realizó al-Mansur en la misma, lo que justificaría la necesidad de que todos los fieles pudiesen seguir la oración dada la amplitud a la que se vio sometida por entonces. Sin embargo, la escasa altura de la plataforma en relación con otros modelos y la delimitación de este espacio con la presencia de los arcos norte y sur –a lo que hay que añadir la pantalla de arcos entrecruzados que lo cierran por su lado oeste–, nos lleva a preguntarnos si pudo haber contado con la sonoridad adecuada para que los fieles que se encontraban más alejados pudiesen escuchar y seguir de manera continuada las palabras del *muballigh*.

Por todo lo expuesto, pensamos que este ámbito pudo haber tenido una función diferente. Algunos autores señalan que en él –como sucedía en algunas mezquitas turcas– se discutían aquellas cuestiones relacionadas con el *Corán* y la *saria* ('ley islámica'). Es el caso de Girault de Prangey, quien afirmaba que la capilla de Villaviciosa –como también llama a la Capilla Real– habría tenido en su interior una tribuna sobre columnas para que los doctores disputaran la ley.³⁷ Y precisamente a esta actividad hacía referencia una inscripción existente, al parecer, en este mismo lugar, traducida en el año 1766 por el embajador de Marruecos Sidi Hamet Elgacel: «Esta es la sala donde los Santos Doctores disputan nuestra Santa Ley: Alabado sea Dios Todopoderoso».³⁸

A pesar de desconocer la ubicación exacta donde se encontraba la inscripción citada –de la que actualmente no tenemos constancia material– y de carecer en la documentación escrita de noticia alguna que se refiera a la función de este ámbito arquitectónico, no podemos descartar que estuviese reservado para dicho cometido. Y acaso pudiera ponerse en relación con algo que acerca de al-Mansur señalaba al-Humaydi en la biografía que le dedicó en su repertorio bio-bibliográfico de ulemas:

35 Quisiéramos agradecer a Adil el-Hassani los comentarios que nos ha ofrecido sobre este particular, entre muchos otros.

36 Ibn Abdun (1998). *Sevilla a comienzos del siglo XII. El tratado de Ibn Abdun*. Traducción de Evariste Lévi-Provençal y Emilio García Gómez. Sevilla: Fundación Cultural del Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos Técnicos de Sevilla, pp. 82-83 [34].

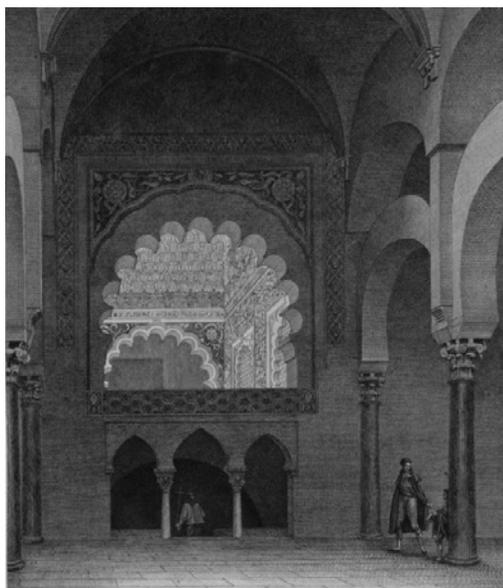
37 Girault de Prangey (1841). *Essai sur l'Architecture des Arabes et des mores en Espagne, en Sicile et en Barbarie*. *Op. Cit.*, p. 73. Es posible que Jules Gailhabaud se refiriera también al mismo espacio cuando señalaba que casi en el centro de la mezquita se hallaba una construcción particular donde, según recoge de la opinión generalizada del momento, se discutían aquellas cuestiones relacionadas con el *Corán*. Véase Jules Gailhabaud (1850). *Monuments anciens and moderns*. *Op. Cit.*, s. p.

38 A esta inscripción hacen referencia varios autores, entre otros, Bartolomé Sánchez de Feria (1772). *Palestra sagrada, ó memorial de santos de Córdoba*. Córdoba: Oficina de Juan Rodríguez, p. 150; Eugenio de Llaguno y Amírola y Agustín Ceán Bermúdez (1829). *Noticias de los arquitectos y arquitectura de España desde su restauración*, tomo II. Madrid: Turner, p. 189; o Luis M. Ramírez y de las Casas-Deza (1866). *Descripción de la iglesia catedral de Córdoba*. *Op. Cit.*, p. 65.

Fue *hayib* de Hisham al-Mu ayyad, tomó el sobrenombre de al-Mansur, y adoptó el rango correspondiente, obediéndole y confiando en él todos los territorios de al-Ándalus, pues mientras vivió ninguno de ellos se le alzó, por su gran rango y actuación política. Amaba la ciencia, tenía inclinación por la literatura, y era pródigo en honrar a quienes se dedicaban a ellas y a él acudían haciéndolas valer como recurso, dado que él también las poseía, pues las había estudiado y las cultivaba. Celebraba una prestigiosa sesión a la semana, y allí se reunían los sabios para hablar en su presencia, siempre que se encontrara en Córdoba, pues tenía como meta y propósito el yihad.³⁹

De tal forma, no sería extraño que existiese en la aljama cordobesa un espacio reservado al *muftí*, más teniendo en cuenta que la mezquita era el lugar donde este llevaba a cabo su oficio, como veremos a continuación. Laborde, a principios del siglo XIX, hablaba en efecto de «la capilla del *muftí*» en la mezquita (Imagen 7).⁴⁰

Imagen 7. Vista de la «tribuna árabe» en la mezquita aljama de Córdoba.



Fuente: Alexandre de Laborde (1812). *Voyage pittoresque et historique de l'Espagne*, vol. II. París: Imprimerie de Pierre Didot l'Ainé, plancha xv.

39 Al-Humaydi (1983). *Yadwat al-muqtabis fi ta rij 'ulama' al-Andalus*. Edición de Ibrahim al-Ibyari, vol. I. Beirut: Dar al-Kitab al-Lubnaniya/Maktabat al-Madrassa, pp. 131-133.

40 Alexandre de Laborde (1812). *Voyage pittoresque et historique de l'Espagne*, vol. II. París: Imprimerie de Pierre Didot l'Ainé, planchas VII (2) y XI.

El *muftí* no dejaba de ser un jurista o alfaquí (*faqih*) especialista en la interpretación y la aplicación del *fiqh* ('derecho práctico'). Según Martos Quesada,⁴¹ debemos distinguir entre el *muftí* privado y el *muftí* público o *musawir*. Este último formaba parte de un *surá* ('consejo') compuesto por entre dos y cuatro *muftíes*, el cual ayudaba al *qadí* –es decir, al juez o agente encargado de impartir justicia– a resolver determinados problemas jurídicos con la emisión de dictámenes legales (*fatawa*) que el *fiqh* no podía solventar.⁴² Por lo tanto, la presencia del *muftí* en la mezquita está ligada a la función del *qadí*, quien desempeñaba su labor en la propia aljama de la ciudad como describen algunos autores.⁴³ Tanto el *qadí* como la *surá* formaban el denominado «tribunal del *qadí*», además de contar también con un secretario o *jatib*, consultando el primero de ellos al consejo antes de emitir su decisión.⁴⁴

Siguiendo los estudios realizados, parece ser que en las mezquitas existió un anexo o espacio reservado para este cometido,⁴⁵ que bien podríamos identificar en la aljama cordobesa con el tramo oriental contiguo al lucernario. Pero además de esta función, el *muftí* tenía también una labor docente. Dicha realidad, como afirma Francisco Vidal, aparece ya implícita en la propia *fetwa* al tratarse de un dictamen jurídico que pretende ser transmitido en una situación concreta, necesitando el maestro, es decir, el propio *muftí*, una *iyaza* ('licencia de enseñanza') que le permitiera emitir dichas *fatawa* así como impartir docencia.⁴⁶

Del mismo modo que hemos visto a la hora de referirnos al tribunal islámico, la enseñanza del *fiqh* tenía también lugar en la mezquita. Los estudiantes se disponían en torno al maestro quien, sentado y apoyado contra una columna, ejercía su labor docente en la aljama de la ciudad.⁴⁷ Esta doble función del *muftí* en la mezquita se refleja muy bien en el caso de Muhammad b. Ali al-Ansari pues, ejerciendo como tal al lado de su maestra Abu-l-Qasim al-Tarsuni, esta le corregía cuando se equivocaba.⁴⁸ Una imagen muy similar podríamos encontrar en la Córdoba del siglo X, cuya mezquita aljama se convirtió en un referente de primer orden como lugar de estudios superiores.⁴⁹

41 Juan Martos Quesada (1996). «Características del *muftí* en al-Ándalus: contribución al estudio de una institución jurídica hispanomusulmana». *Anaquel de Estudios Árabes*, 7, pp. 127-144; Juan Martos Quesada (2004). *El mundo jurídico en al-Ándalus*. Madrid: Delta, p. 70.

42 Francisco Vidal Castro (1998). «El *muftí* y la *fetwa* en el derecho islámico. Notas para un estudio institucional». *Al-Ándalus-Magreb*, 6, pp. 289-322.

43 Juan Martos Quesada (1996). «Características del *muftí* en al-Ándalus: contribución al estudio de una institución jurídica hispanomusulmana». *Op. Cit.*, p. 133; Juan Martos Quesada (2004). *El mundo jurídico en al-Ándalus*. *Op. Cit.*, p. 66. Francisco Vidal Castro (1998). «El *muftí* y la *fetwa* en el derecho islámico. Notas para un estudio institucional». *Op. Cit.*, p. 305; Delfina Serrano Ruano (2003). «La organización judicial en época de Almanzor», en Antonio Torremocha Silva y Virgilio Martínez Enamorado (eds.). *Al-Ándalus y el Mediterráneo en torno al año Mil. La época de Almanzor*. Algeciras: Fundación Municipal de Cultura José Luis Cano, pp. 89-106.

44 Juan Martos Quesada (2004). *El mundo jurídico en al-Ándalus*. *Op. Cit.*, p. 67.

45 *Ibidem*, p. 66.

46 Francisco Vidal Castro (1998). «El *muftí* y la *fetwa* en el derecho islámico. Notas para un estudio institucional». *Op. Cit.*, p. 293.

47 Albert Hourani (2003). *La historia de los árabes*. Barcelona: Ediciones B para el sello Javier Vergara editor, pp. 210-211.

48 Juan Martos Quesada (1996). «Características del *muftí* en al-Ándalus: contribución al estudio de una institución jurídica hispanomusulmana». *Op. Cit.*, p. 138.

49 Juan Carlos Ruiz y Susana Calvo (s.f.). «La mezquita de Córdoba», <<http://cvc.cervantes.es/actcult/>

En este contexto no debemos obviar la importancia que tuvo la doctrina malikí en el ámbito jurídico andalusí y, por consiguiente, el papel fundamental que ejerció el *musawir* como consejero del *qadí*, aspecto este último de carácter obligatorio para dicha escuela.⁵⁰ La implantación del malikismo en al-Ándalus derivó en el predominio de los alfaquíes malikíes, de gran influencia en el Estado omeya hasta el punto de convertirse en un vehículo de legitimación.⁵¹

Esta situación se mantuvo en época de al-Mansur. Con el objetivo de ascender en el poder, buscó principalmente el apoyo de los alfaquíes para conseguir la ansiada legitimidad religiosa.⁵² De ahí que iniciase «una política de puritarismo a la que responde la purga de la biblioteca de al-Hakam II»,⁵³ entre otras acciones destacadas que perseguían ganarse así a este colectivo. Al mismo tiempo, el hecho de que algunos de sus familiares y amigos se encontrasen entre los destacados alfaquíes del momento, como es el caso del alfaquí y reformador al-Asili –a quien puso al frente de la *surà*–,⁵⁴ contribuyó a que alcanzase sus propósitos.⁵⁵

Incluso la destacada posición que tuvo este colectivo en el gobierno de al-Mansur queda evidenciada, por ejemplo, en la oposición de sus miembros ante el deseo del ‘amirí por otorgarle a la mezquita de *al-Zahira* la categoría de aljama, hasta que, con el tiempo y respaldado por aquellos que avalaban esta decisión, pudo cumplirse.⁵⁶ Precisamente fue en esta mezquita donde Ibn al-Attar, además de realizar la oración del viernes, «enseñaba *fiqh* y recibía consultas legales en calidad de *muftí*». ⁵⁷ Esta noticia nos lleva a pensar que en la aljama cordobesa se procediese de igual forma, como se desprende de algunas *fatawa* de principios del siglo X.⁵⁸

Conclusión

Llegados a este punto, no sería extraño que al-Mansur quisiera reservar en la mezquita aljama de Córdoba un espacio para que los *muftíes* cumpliesen sus cometidos, dada la importancia que tuvieron estos alfaquíes en su gobierno y el interés del ‘amirí por legitimar su posición. Un lugar diferenciado del resto de

mezquita_cordoba/fichas/mezquita_b/jueces.htm> (consultado el 17 de agosto de 2015).

- 50 Francisco Vidal Castro (1998). «El *muftí* y la fetua en el derecho islámico. Notas para un estudio institucional». *Op. Cit.*, pp. 292 y 304; Delfina Serrano Ruano (2003). «La organización judicial en época de Almanzor». *Op. Cit.*, pp. 90 y 91; Juan Martos Quesada (2004). *El mundo jurídico en al-Ándalus*. *Op. Cit.*, p. 17.
- 51 Juan Martos Quesada (2004). *El mundo jurídico en al-Ándalus*. *Op. Cit.*, pp. 37-43.
- 52 Delfina Serrano Ruano (2003). «La organización judicial en época de Almanzor». *Op. Cit.*, pp. 102-104. Alejandro García Sanjuán (2008). «Legalidad islámica y legitimidad política en el califato de Córdoba: la proclamación de Hisham II (360-366/971-976)». *Al-Qantara*, XXIX (1), Madrid, pp. 45-77.
- 53 Delfina Serrano Ruano (2003). «La organización judicial en época de Almanzor». *Op. Cit.*, pp. 102.
- 54 Maribel Fierro (2008). «El entorno algecireño de Almanzor», en José Luis del Pino García (coord.). *La Península Ibérica al filo del año 1000: Congreso Internacional Almanzor y su época*. Córdoba: Fundación Prasa, pp. 587-600, en concreto 596-599.
- 55 Hussain Monés (1964). «Le Role des Hommes de Religion dans l’Histoire de l’Espagne musulmane: jusqu’à la fin du Califat», *Studia Islamica*, 20, pp. 47-88, en concreto 82-84.
- 56 Delfina Serrano Ruano (2003). «La organización judicial en época de Almanzor». *Op. Cit.*, p. 104. Laura Bariani (2007). *Almanzor*. *Op. Cit.*, pp.159-160.
- 57 Delfina Serrano Ruano (2003). «La organización judicial en época de Almanzor». *Op. Cit.*, p. 104.
- 58 Véase, por ejemplo, Al-Wansarisi (1995): *Histoire et société en Occident musulmana u Moyen Âge. Analyse du Miyyar d’al-Wansarisi* (compendio de *fatawa-s*). Selección y traducción parcial de Vicent Lagardère. Madrid: Casa de Velázquez, p. 241.

la mezquita que podríamos identificar con el espacio que posteriormente ocupó la Capilla Real, junto a la monumental entrada al oratorio de al-Hakam II, y que evidenciaría esa relevancia concebida, no solo a dicho colectivo, sino también al ejercicio y enseñanza de la justicia con el objetivo de conseguir su apoyo.⁵⁹

Por último, debemos recordar que este tramo oriental se encontraba, como hemos venido señalando, dentro de la gran *maqsur*a que abarcaba las tres naves centrales de la ampliación de al-Hakam II y que, en consecuencia, formaba parte de un recinto dotado de una gran carga simbólica durante el gobierno del califa. Pero en época de Ibn Abi Amir e Hisham II este gran «oratorio» ya no debía ser el recinto que acogía al representante del máximo poder político y religioso, ni el ceremonial que ello implicaba, pues las circunstancias eran otras. Por ello, quizá podría pensarse que este espacio real fuera, además de un lugar de oración, el escenario donde ahora se llevaran a cabo de forma más decidida actividades relacionadas con la enseñanza o la jurisprudencia del momento, adquiriendo así un marcado carácter religioso. Y en este contexto se justifica perfectamente la funcionalidad sugerida para ese ámbito estudiado que se encontraba en un emplazamiento idóneo, junto al gran lucernario de acceso.

BIOGRAFÍA DE LOS AUTORES

Concepción Abad Castro es profesora titular de Historia del Arte antiguo y medieval, departamento de Historia y Teoría del Arte (UAM). Sus investigaciones y publicaciones se han centrado básicamente en dos campos. Por un lado, la arquitectura altomedieval hispana, tanto cristiana como islámica. Y, por otro, como miembro del grupo de investigación de la UAM «Ars Peculiaris. Identidad y particularismos del Arte Medieval Hispano», ha publicado varios libros y artículos al respecto. A lo largo de su trayectoria investigadora y académica, ha dirigido varias tesis doctorales y tesis de fin de maestría, centradas todas ellas en el arte andalusí.

Ignacio González Caverro es profesor asociado en el departamento de Historia y Teoría del Arte (UAM). Sus líneas de investigación y publicaciones se centran, principalmente, en el estudio de la arquitectura hispanomusulmana y de las fuentes documentales árabes y cristianas. Al mismo tiempo, su experiencia en el ámbito de la gestión cultural le permite abordar determinadas líneas de investigación centradas en el marco del patrimonio histórico-artístico. Es miembro del grupo de investigación de la UAM «Ars Peculiaris. Identidad y particularismos del Arte Medieval Hispano».

ABSTRACT

En dos trabajos precedentes nos hemos referido a la ampliación de al-Hakam II en la mezquita de Córdoba, haciendo especial mención de la gran *maqsur*a que abar-

59 Acerca de la mezquita como centro de enseñanza y lugar donde se imparte justicia, véase Susana Calvo Capilla (2014). *Las mezquitas de al-Ándalus. Op. Cit.*, pp. 205-215.

caba las tres naves centrales. También hemos planteado en ellos cómo las formas existentes en la zona de la *maqsurá* y el *mihrab* de época emiral debieron ser tenidas en cuenta por el nuevo monarca a la hora de configurar su ampliación y especialmente los primeros tramos de las tres naves centrales. Es precisamente el más oriental de estos –donde con el tiempo se instalaría la Capilla Real– el objeto de la investigación que ahora abordamos, centrándonos en la transformación que, con posterioridad a al-Hakam II pero aún en época islámica, le otorgaron una fisonomía renovada y seguramente una nueva función.

PALABRAS CLAVE

Córdoba, mezquita, Capilla Real, al-Mansur, *muftí*, *fiqh*.

ABSTRACT

We have already referred to the expansion of Al-Hakam II in the Mosque of Córdoba in two previous papers. Herein we focused on the great *maqsurá* covering the three central naves and also discussed that existing forms of the *maqsurá* and the *mihrab* of times of the Emirate should probably have been taken into account by the new monarch when setting its expansion and especially the first sections of the three central naves. The investigation that we will carry out here will be precisely centered on the most easterly of these, where in a later moment the Capilla Real would be installed. We will focus on the transformation of the nave, after al-Hakam II but still in the Islamic period, when it was awarded with a renewed appearance and surely a new role.

KEYWORDS

Cordoba, mosque, Capilla Real, al-Mansur, *mufti*, *fiqh*.

الملخص

لقد سبق أن تناولنا في عملين سابقين التوسعة التي قام بها الحكم الثاني في مسجد قرطبة، بالتشديد بشكل خاص على المقصورة الكبيرة المكونة من ثلاث فضاءات مركزية. كما أيضًا أثّرنا فيهما كيف أخذت بعين الاعتبار الأشكال الموجودة في منطقة المقصورة والمحراب، الموروثة من العهد الأميري، من طرف الملك الجديد لحظة وضع توسعته، وبالأخص عند الأشرط الأولى من الفضاءات المركزية الثلاث. و يخص بحثنا على وجه التحديد الفضاء الأبعد في اتجاه الشرق –الذي سيبنى فيه لاحقًا الضريح الملكي– الذي ستركز فيه على التحول الذي أعطاه شكلا متجددا و وظيفة جديدة، في مراحل لاحقة على عهد الحكم الثاني و دائما في فترة العهد الإسلامي.

الكلمات المفتاحية

قرطبة، المسجد، الضريح الملكي، المنصور، مفتي، فقه.

LIBROS

LUZ GÓMEZ (2019). *Diccionario de islam e islamismo*. Madrid: Trotta, 490 págs.

El lector hispanoparlante ya disponía desde 2009 de un diccionario de referencia sobre el islam y el islamismo, publicado entonces también por Luz Gómez, profesora de estudios árabes e islámicos de la Universidad Autónoma de Madrid (UAM). Diez años después de esta primera edición, que ya fue muy bien acogida en su momento, la autora ha aceptado el desafío de completar y actualizar su obra. Y en ello ha tenido en cuenta una década especialmente cargada de debates públicos en torno al islam y al islamismo, con todas las conmociones aún en curso en el sur del Mediterráneo como telón de fondo. La tarea no era fácil, para empezar por la contradicción permanente entre, por un lado, la creciente difusión de conocimientos sobre estos temas entre la opinión pública y, por el otro, las habituales mezcolanzas no solo entre islam e islamismo, sino también entre islam y salafismo, radicalismo, e incluso yihadismo. Luz Gómez ha desarrollado pues un trabajo de divulgación académica, en el sentido más noble del término, para hacer accesible al gran público conceptos complejos, pero sin por ello desdibujar la profunda diversidad de estas realidades islámicas.

El método seguido a este respecto en esta nueva edición hace gala de un gran rigor, en la medida en que se ajusta a la dimensión didáctica propia de este tipo de obras (tanto es así, que el trabajo de Luz Gómez resiste cualquier comparación con diccionarios similares en lengua inglesa y francesa). Propone cientos de entradas, alfabéticamente ordenadas, de términos hispanizados, acompañados cada vez de la necesaria grafía original, generalmente en lengua árabe. La lengua española tiene, efectivamente, la peculiaridad de hispanizar con mucha naturalidad términos que le son exóticos, allí donde la islamología anglosajona o francófona tiende a transcribir más literalmente el árabe original. El ejemplo más llamativo es el de «yihad» en castellano, frente a «jihad» dominante entre autores francófonos o anglófonos. La selección de transcripciones, abreviaturas y citas es impecable, siendo la autora una reconocida arabista, ganadora del premio nacional de traducción en 2011 por su trabajo sobre un libro del poeta palestino Mahmud Darwix.

El diccionario propiamente dicho constituye la parte esencial de la obra, es decir, 416 de sus 490 páginas. Pero viene generosamente complementado con una nutrida cronología (desde el año 610, fecha de la primera revelación islámica, hasta 2017) y una bibliografía temática, armoniosamente equilibrada tanto en lo referente a los propios temas reseñados como a la proporción de autores españoles y extranjeros. Siguen cuatro índices de gran utilidad (y poco comunes en este tipo de obras): un índice terminológico, con las variantes en cuanto a transcripción de las propias entradas del diccionario, así como conceptos secundarios que aparecen dentro de las mismas; un índice onomástico con nombres de personas, dinastías, pueblos y tribus; un índice toponímico; y un índice de acontecimientos, organizaciones, empresas e instituciones. No hay que subestimar el interés de estos cuatro

índices, pues permiten en efecto al lector y a la lectora «navegar» literalmente en un horizonte más despejado de un campo político, histórico y semántico a menudo desconcertante.

Luz Gómez asume además plenamente su responsabilidad intelectual en la elección de las entradas, pues corresponde a todo académico que se enfrenta a un trabajo de selección y jerarquización llevarlo a cabo con perfecto conocimiento de causa. Este es el caso en una obra que mezcla muy diversos registros conceptuales, desde teológicos hasta sociales, a través de diferentes periodos históricos y áreas geográficas. Cabe además reconocer a la autora el mérito de intentar ampliar el campo de su obra mucho más allá del área mediterránea y/o árabe, a la que se circunscriben demasiado a menudo este tipo de reflexiones. Es muy de agradecer la atención prestada al islam en África subsahariana (la religión que más está creciendo), así como en el subcontinente indio y el sudeste asiático (donde residen la mitad de los musulmanes actuales). La tabla de los 57 Estados miembros de la Organización de la Conferencia Islámica (OCI), con su fecha de adhesión a esta institución con sede en Arabia Saudí, así como las cifras de la proporción demográfica de los musulmanes (por ejemplo, menos del 20% de la población en Gabón, Mozambique o Surinam), constituye un recurso muy valioso para apreciar en su medida la profunda diversidad de la realidad islámica.

Pero, cómo no, toda selección tiene su componente arbitrario, muy difícilmente reductible, por lo que los especialistas de tal o cual tendencia del islam o de esta o aquella zona geográfica posiblemente echen en falta que su tema predilecto no goce de más amplio tratamiento. Pero este defecto se me hace inevitable y relativo, vista la ingente tarea acometida de recorrer catorce siglos de historia de una religión que actualmente corresponde a casi una cuarta parte de la humanidad. También resulta comprensible, habida cuenta de la desmedida e intrincada masa de datos y de su complejidad, hallar erratas —que el propio contexto permite por lo general corregir—, como la errónea mención a los «zaidíes» en la entrada dedicada a los «yazidíes».¹

La voluntad pedagógica de este diccionario se ve respaldada por cuadros que aclaran con gran pertinencia las complejidades del «calendario» islámico, de las ramificaciones de la *chía*, de las diversas escuelas de jurisprudencia llamadas *madhab* (con valiosa información sobre su existencia fuera del mundo suní) y de las diferentes ramas del «sufismo». Al haberme visto yo mismo en el brete de intentar explicar y enseñar estos diversos conceptos, puedo valorar y apreciar bien el esfuerzo de síntesis que implican estos cuadros. Es también muy de agradecer el énfasis puesto en ciertas corrientes islámicas muy poco conocidas, concediéndoles sus propias entradas, como «bilaliano» (musulmanes afroamericanos de Estados Unidos); «civista» (relativo a un tipo de islamismo que aspira a «islamizar la modernidad», en vez de «modernizar el islam»), «gulenista» (miembro de una hermandad turca durante mucho tiempo aliada de Erdogan, antes de pasar a convertirse en una de sus bestias negras) o «yazairista» (seguidor de un islamismo propiamente

1 Luz Gómez (2019). *Diccionario de islam e islamismo*. Madrid: Trotta, p. 416.

argelino, opuesto a los modelos importados de otros países árabes). En cuanto a la generosa entrada consagrada a la «reislamización», resulta de lo más oportuna, pues aclara las dimensiones contemporáneas de una dinámica de «regreso», más o menos fantasmagórica, a los fundamentos del islam, allí donde una lectura esencialista cree ver un islam más o menos eternamente cristalizado.

La atención prestada en este diccionario al «feminismo» y al «matrimonio» es también elogiada, más aún en cuanto que se ve complementada por entradas específicas dedicadas, por ejemplo, al «código de la familia» y a la «clitoritomía». En cuanto al interés dedicado al vestuario, además de original resulta justificado, pues abre a considerar, por orden alfabético, términos como el «burka», el «burkini», el «caftán», el «chador», el «fez», la «galabiya», la «kufiyya», la «melhfa», la «qamis», el «paranyé», el «shalwar qamis» o el «turbante». Tan original resulta la inclusión de entradas dedicadas a expresiones del lenguaje común, que nos permite saber más sobre los «barbudos», asociados al islamismo proselitista e incluso invasor; sobre los «bazaristas», comerciantes de bazar, a menudo muy devotos; los «hitistas», jóvenes desocupados dedicados a «sostener los muros» en Argelia; sobre las «chabbiha», milicias mafiosas al servicio del régimen de al-Asad en Siria; o sobre las «mujabarat», policías políticas que oprimen a las poblaciones árabes en beneficio de las dictaduras locales. Esta decisión de ampliar tanto el campo de los términos abordados constituye uno de los valores añadidos de esta obra, en comparación con diccionarios similares publicados en otros países.

Concluyo así esta reseña sinceramente elogiosa, pero no sin antes añadir un comentario muy personal. Llevo mucho tiempo defendiendo que el yihadismo contemporáneo sea considerado una nueva religión, en lucha abierta contra el islam y los musulmanes, y no una versión más o menos radical de un islam más o menos descarriado. Es en esta línea que ya en 2007, invitado por la Casa Árabe, impartí una conferencia titulada «Al-Qaeda contra el islam» en el Círculo de Bellas Artes. El yihad, indudablemente, siempre ha existido en el islam, ya sea en su forma «superior» y mística, de lucha contra las fuerzas del mal en el alma de cada creyente, o bien en su forma «menor» y militar, de lucha armada. Pero incluso este yihad combatiente se hallaba estrictamente enmarcado en determinadas condiciones dogmáticas y teológicas: en su versión «defensiva», pretendía proteger el territorio musulmán y a su población; en su versión «ofensiva», aspiraba a conquistar nuevos territorios, sometiendo a su población. Las últimas campañas del «yihad ofensivo» se remontan al siglo XVIII y fueron dirigidas por los imperios musulmanes, el Imperio otomano en Europa oriental y el Imperio mogol en India meridional.

En cuanto al presente yihad mundial, a veces llamado «global», este no aparece hasta el final del siglo pasado. Y lo hace rompiendo con más de un milenio de doctrina y práctica de yihad islámico, pues corta los vínculos con el territorio que hay que defender y someter (y, por lo tanto, con la población que allí vive). Y en nombre de este nuevo credo, que exalta y difunde el terror, se asesina a numerosos civiles —musulmanes o no— en los cinco continentes. Un credo que, por ejemplo, en abril de 2019 justificaba la muerte de 257 personas en una serie

de atentados en Sri Lanka, presentándolos como un acto de «represalia» por la reciente caída del último bastión yihadista en el valle sirio del Éufrates. Además de esta «globalización», totalmente inédita en la historia del islam, la nueva religión del yihad como fin en sí mismo dispone de sus propios textos y mitos fundacionales, de sus ritos de corte totalitario y de sus redes sociales como medio por excelencia de reclutamiento y adoctrinamiento. Y es que los fieles seguidores de Al-Qaeda y del Daesh, así como del mal llamado «Estado Islámico», luchan sobre todo contra los «malos musulmanes», es decir, contra los musulmanes de carne y hueso de todo el mundo. Defiendo pues esta distinción fundamental entre la secta yihadista y el islam en todas sus formas, para no conceder a estos mercaderes del odio la oportunidad de confundirse con sus víctimas musulmanas. Pero soy consciente de que me hallo aislado en este planteamiento, por lo que entiendo que un «diccionario de islam e islamismo» no puede excluir a los yihadistas sin suscitar la incompreensión del público, que precisamente demanda elementos explicativos de fenómenos tan terribles como este. Por ello, celebro la obra que nos ofrece Luz Gómez, en la medida en que logra conciliar la exigencia de rigor académico con la claridad debida a toda herramienta de referencia destinada al gran público.

Jean-Pierre Filiu, catedrático en estudios medio-orientales en Sciences Po, Paris School of International Affairs (PSIA).