

ARQUITECTURA RELIGIOSA EN EL TOLEDO ISLÁMICO: EL ORIGEN DE LA TIPOLOGÍA ARQUITECTÓNICA DE LA MEZQUITA DE BAB AL-MARDUM Y SU CONEXIÓN CON OTROS EJEMPLOS NORTEAFRICANOS

Esther Meneses

Resumen: En el presente artículo se va a abordar el estudio de la mezquita de Bab al-Mardum en su estructura arquitectónica para intentar dilucidar el origen y la función de esta peculiar planimetría en el territorio andalusí: las mezquitas de nueve tramos. Para ello, se pondrá en relación con otros edificios de las mismas características, eminentemente mezquitas, que se extienden por todo el Islam en abanicos cronológicos de gran amplitud. Gracias a recientes investigaciones, la existencia de esta tipología constructiva ha podido documentarse también en otros puntos de la propia península Ibérica, concretamente, en la Córdoba omeya, por lo que esta nueva aportación también se tendrá en cuenta a la hora de analizar el oratorio toledano.

Palabras clave: Mezquita de Bab al-Mardum, Mezquitas de nueve tramos, Mezquita de Bu Fatata, Mezquita de las Tres Puertas, San Nicolás de la Ajerquía.

RELIGIOUS ARCHITECTURE IN ISLAMIC TOLEDO: THE ORIGIN OF THE ARCHITECTURAL TYPOLOGY OF THE MOSQUE OF BAB AL-MARDUM AND ITS CONNECTION WITH OTHER NORTH AFRICAN EXAMPLES

Abstract: In this article we are going to study the architectural structure of Bab al-Mardum mosque in order to explain the origin and the function of nine bay domed mosques, a very particular planimetry which is really limited in Al-Ándalus. For this purpose we will put into contact this mosque with other buildings with similar features along the Islamic territory during a period of several centuries. Thanks to recent researches, it has been possible to demonstrate the existence of this kind of mosques in Umayyad Cordoba. So this new information has to be considered when we proceed to analyse Bab al-Mardum mosque.

Key words: Bab al-Mardum Mosque, Nine bay domed Mosques, Bu Fatata Mosque, Three Doors Mosque, San Nicolás de la Ajerquía.

Entregado: 30/11/2015. Aceptación definitiva: 29/02/2016.

1. INTRODUCCIÓN

En este apartado introductorio se procederá a realizar un breve recorrido historiográfico acerca de las mezquitas que hoy en día se documentan en el Toledo islámico, para, a continuación, establecer someramente sus tipologías planimétricas y destacar así lo genuino de Bab al-Mardum en relación con el resto de oratorios islámicos de la ciudad. También hay que tener en cuenta las continuas transformaciones que se han venido produciendo en el entorno urbanístico medieval de Toledo en el último siglo, aspecto este que también afecta a la comprensión actual de todos estos edificios. Lo que se pretende aquí es dar un panorama general de las mezquitas toledanas, por lo que no se realizará un análisis en profundidad de dichos templos puesto que no son objeto de estudio del presente artículo y dada la falta de espacio de la que se dispone.

Los primeros estudios que se hicieron sobre mezquitas toledanas hay que datarlos en los años centrales del siglo XIX. Ya Amador de los Ríos, a mediados de este siglo, redacta un texto¹ sobre los principales edificios de Toledo, donde trata principalmente la mezquita de Bab al-Mardum. También en relación con esta mezquita se hicieron importantes contribuciones cuando, a finales del mismo siglo XIX, se descubrió su inscripción y con motivo de este descubrimiento, se publicó un artículo sobre ello². En la misma línea de *Toledo pintoresca*, destaca la labor de González Simancas ya a comienzos del siglo XX³, en cuyo texto incluye una breve alusión a varias mezquitas de Toledo, como Bab al-Mardum, Tornerías, San Salvador, San Sebastián o San Lorenzo.

A principios del siglo XX, destacaron otros investigadores que se dedicaron al estudio de otras mezquitas de Toledo a las que apenas se había prestado atención hasta entonces, como es la de Tornerías⁴, la de San Sebas-

¹ AMADOR DE LOS RÍOS, J., *Toledo pintoresca o descripción de sus más célebres monumentos*, El Albir, Barcelona, 1976 (Ed. Facsímil: Madrid, 1845).

² AMADOR DE LOS RÍOS, R., «La ermita del Santo Cristo de la Cruz y de la Luz en Toledo: últimos descubrimientos de febrero de 1899», *La Ilustración española y americana*, 13 (1899), pp. 207-210.

³ GONZÁLEZ SIMANCAS, M., *Toledo. Sus monumentos y su arte ornamental*, Maxtor, Valladolid, 2005 (Ed. Facsímil: Madrid, 1929).

⁴ CASTAÑOS Y MONTIJANO, M., «La mezquita de las Tornerías en Toledo», *Arte español: revista de la Sociedad de Amigos del Arte*, 3 (1914), pp. 101-106.

tián⁵ e incluso la capilla de Belén, que se cree oratorio de al-Ma'mun en el actual convento de Santa Fe⁶.

Los estudios sobre las mezquitas de Toledo se renovaron a partir de la década de 1980 con las investigaciones y nuevas aportaciones de la profesora Delgado Valero, comenzando con la publicación de su tesis⁷ y con otros muchos textos, bien de carácter general, bien de análisis arqueológicos de algunos edificios en particular⁸. Delgado Valero ha procedido al estudio de estos edificios de la manera más completa posible, esto es, analizando la documentación medieval conservada, los restos arqueológicos y la relación de las mezquitas toledanas con su entorno conocido.

En los últimos años, se están llevando a cabo nuevos estudios desde diversas metodologías que pretenden aportar más luz sobre la aún poco conocida actividad constructiva religiosa del Toledo islámico. Algunos de los más importantes se han centrado en recuperar el entorno urbano que rodeaba a algunas de las mezquitas en época medieval, para intentar conocer mejor su ubicación y su relación con su entramado urbanístico⁹. Por otro lado, cabe citar la nueva línea de investigación que lleva a cabo Rüttenik¹⁰, el cual ha procedido al estudio de ciertas iglesias toledanas que pudieron ser erigidas sobre mezquitas a través del método de la Arqueología de la Arquitectura. Se pretende averiguar, de este modo, en qué iglesias del Toledo actual se pueden encontrar restos de mezquitas y cómo tuvo lugar esa evolución de mezquitas a iglesias. Por último, hay que mencionar la labor realizada por el Consorcio de Toledo a través de la publicación de un volumen¹¹ dedicado al estudio de las mezquitas de la ciudad, con la inclusión de nuevos datos y aportaciones surgidos de excavaciones y análisis arqueológicos.

⁵ RAMÍREZ DE ARELLANO, R., «San Sebastián, de Toledo», *Arte español: revista de la Sociedad de Amigos del Arte*, 8 (1917), pp. 469-484.

⁶ OVIEDO, P., «Del viejo Toledo: Santa Fe», *Toledo: revista semanal de arte*, 28 (1916), pp. 223-225.

⁷ DELGADO VALERO, C., *Toledo islámico: ciudad, arte e historia*, Zocodover, Toledo, 1987.

⁸ DELGADO VALERO, C., «Excavaciones en la iglesia de San Lorenzo (Toledo)», *Noticiero Arqueológico Hispánico*, 29 (1987), pp. 211-363.

⁹ PASSINI, J., «Los baños y el agua en Toledo», *Baños árabes en Toledo*, VV.AA., Consorcio de Toledo, Toledo, 2006, 2, pp. 31-46. Del mismo autor: «El baño de Bab al-Mardum (o de la Cruz): localización e identificación», *Al-Qantara*, 31 (2010), pp. 211-223.

¹⁰ RÜTENIK, T., «Transformación de mezquitas en iglesias en Toledo desde la perspectiva de la arqueología arquitectónica», *Anales de Arqueología Cordobesa*, 20 (2009), pp. 421-443.

¹¹ VV.AA., *Mezquitas en Toledo, a la luz de los nuevos descubrimientos*, Consorcio de Toledo, Toledo, 2006, 5.

Del mismo modo que ocurría en el resto de ciudades islámicas de la península Ibérica, se levantó una buena cantidad de mezquitas en Toledo, de las que se desconoce su número exacto. Se cree que las primeras pudieron ser edificios visigodos adaptados al nuevo culto. Asimismo, cuando se levantaba una nueva mezquita, se recurría a la utilización de elementos arquitectónicos de épocas romana y visigoda, es decir, se hacía *spolia* de materiales; esto era una manera de legitimar el nuevo poder a través del significado político e histórico que poseían estas piezas reutilizadas. Aunque no puede afirmarse con total seguridad, en Toledo debió haber unas 44 mezquitas, de las cuales la mayoría fueron levantadas *ex novo*¹².

Aun así, actualmente sólo podemos decir que a día de hoy, en Toledo existen noticias documentales y/o arqueológicas de doce mezquitas, situadas fundamentalmente en las zonas central, noroeste y sur de la medina (Fig. 1). En primer lugar, hay que citar las mezquitas que hoy en día se conocen gracias a la documentación y las fuentes, pero de las que no queda ningún resto arqueológico. Destaca la mezquita de Yabal al-Barid, de la que Ibn Baskuwal nos dice que fue fundada por Fath ibn Ibrahim al-'Umawi en un período comprendido entre 934 y 1013, años en que vivió este personaje¹³. Las mezquitas denominadas de San Nicolás y del Caballel se asocian a baños cercanos; se mencionan en documentación mozárabe y cristiana, respectivamente. Ambas se situaban en el sur de la ciudad, en una de las zonas más populares, con una buena cantidad de baños documentados y/o conservados¹⁴. Una mezquita más de la que se tiene constancia gracias a la documentación es la de Ibn Dunay, conocida de este modo porque fue fundada por un cadí de tal nombre en torno a 1042¹⁵.

Arqueológicamente y sin ninguna documentación que las avale, se conservan la mezquita que se situaría en la actual iglesia de Santas Justa y Rufina, identificable gracias a una inscripción¹⁶, un fragmento de arco de

¹² CRUZ MUÑOZ, J. (COORD.), *Historia de Toledo. De la prehistoria al presente*, Tilia, Toledo, 2010, p. 118.

¹³ VV.AA., *Al-Ándalus, ocho siglos de historia*, Actas de las I Jornadas de Cultura Islámica (Toledo, 23-26 abril 1987), Al-Fadila (Instituto Occidental de Cultura Islámica), Madrid, 1989, p. 158.

¹⁴ DELGADO VALERO, C., «La ciudad de Toledo en época islámica: estructura y funciones de los espacios urbanos», *Las ciudades del Ándalus: Toledo*, VV.AA., Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, Madrid, 1998, 3, p. 309.

¹⁵ PAVÓN MALDONADO, B., *Arte toledano. Islámico y mudéjar*, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, Madrid, 1988, p. 53.

¹⁶ Se trata de una lápida conmemorativa, incrustada en la fachada principal de la iglesia, en la que se habla de la creación o erección de una nave, con sus consiguientes alabanzas coránicas, aunque no se ha conservado la fecha de su posible realización. Por el trazado de las letras, se ha interpretado que pueden pertenecer a un cúfico simple, datable en la pri-

herradura califal y como soporte del mismo, una pilastra visigoda; y la mezquita identificada con la iglesia de San Lorenzo, de la cual se conserva, en la parte baja de la actual torre de la iglesia, decoración mural de arcos lobulados ciegos enmarcados por arcos de herradura de mayor tamaño. A este pequeño espacio se accede a través de un arco de herradura. La mayoría de autores que han trabajado sobre las mezquitas de Toledo no dudan en afirmar que los restos conservados de San Lorenzo constituyen el *mihrab* de la que sería esta mezquita.

Por último, el resto de mezquitas de las que se tiene conocimiento actual en Toledo nos han llegado gracias a documentación y también a restos arqueológicos. La mezquita de San Salvador la conocemos por las fuentes gracias a un documento de 1159 donde se nos indica que se transformó en iglesia bajo la advocación del Salvador¹⁷. Lo más probable es que esta mezquita pasara a convertirse en la mezquita mayor de la ciudad cuando Alfonso VI conquistó Toledo y convirtió la aljama al culto cristiano. Dada la abundante población musulmana, se vio obligado a otorgarles otra mezquita del viernes en la que seguir manifestando su culto¹⁸. Arqueológicamente, se han conservado tres restos fundamentales: la parte inferior de la actual torre, que pertenecería al alminar, siendo considerado el más antiguo de todo al-Ándalus; una arquería formada por ocho arcos de herradura sobre soportes reutilizados romanos y visigodos (seis columnas romanas y una pilastra visigoda) en el interior del templo (Fig. 2); y una lápida que conmemora la construcción de una nave en 1041, aunque no está claro si es una ampliación de una parte del edificio ya existente, si se trata de una construcción de una nave de nueva planta, o si pudo ser una reconstrucción¹⁹.

Por otro lado, tenemos la mezquita de al-Dabaggin, que se ha identificado con la actual iglesia de San Sebastián²⁰. Documentalmente, también nos habla de ella Ibn Baskuwal, pues fue fundada por el mismo al-'Umawi que había mandado construir Yabal al-Barid²¹. Esta mezquita toma su

mera mitad del siglo XI. En: ROSSELLÓ BORDOY, G., «Algunas reflexiones sobre el cúbico toledano en base a un nuevo texto de fundación», *Las ciudades del Ándalus...*, vol. 3, p. 162.

¹⁷ GÓMEZ-MORENO, M., *El arte árabe español hasta los almohades*, Plus Ultra, Madrid, 1951, 3, p. 209.

¹⁸ DELGADO VALERO, C., «La ciudad de Toledo en época islámica...», p. 299.

¹⁹ DELGADO VALERO, C. ET. AL., *Regreso a Tulaytula. Guía del Toledo islámico (siglos VIII-XI)*, Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, Toledo, 1998, p. 93.

²⁰ ROJAS RODRÍGUEZ-MALO, J. M.; Y VICENTE NAVARRO, A., «La mezquita de Al-Dabaggin en la iglesia de San Sebastián», *Mezquitas en Toledo, a la luz de los nuevos descubrimientos*, VV.AA., Consorcio de Toledo, Toledo, 2006, vol. 5, p. 189.

²¹ DELGADO VALERO, C., *Toledo islámico...*, p. 317.

nombre de la cercana puerta de Bab al-Dabaggin, por lo que no se conoce su nombre árabe original. Los restos arqueológicos que se conservan de esta mezquita son las dos arquerías interiores, formadas por ocho arcadas de herradura y sostenidas sobre soportes reutilizados (Fig. 3). También se han encontrado una inscripción con letras cúficas y un fragmento de arco de herradura en uno de los muros de cerramiento²².

Uno de los templos más destacados es la mezquita de las Tornerías. No se conservan textos árabes del momento, pero sí documentos cristianos a través de los que se sabe que mantuvo su culto islámico hasta el siglo XV²³. Concretamente, se conoce este culto hasta 1498, cuando fue vendida al Hospital de la Misericordia y fue desacralizada²⁴. Dada la abundante población musulmana en Toledo, se seguía haciendo necesario el uso de mezquitas, y salvo la de San Salvador, todas las demás fueron reconvertidas por Alfonso VI. A esto se une que, a partir de 1159 cuando San Salvador pasó a ser de culto cristiano, se hacía aún más perentoria la necesidad de tener mezquitas²⁵. Será, por tanto, la mezquita de Tornerías la que se convierta en el principal templo de musulmanes y mudéjares hasta su definitiva expulsión de la península. Arqueológicamente, se conserva en su práctica totalidad y funciona como una emulación de Bab al-Mardum, pues se establece como una mezquita de planta rectangular con nueve tramos cubiertos por bóvedas vaídas independientes. De entre ellas, destaca la central, que a su vez se subdivide en otros nueve tramos de menor tamaño y cada uno de éstos se decora con un sencillo entrecruzamiento de nervios (Fig. 4).

Para finalizar con este apartado, cabe citar la mezquita de Bab al-Mardum, la mejor conservada de la ciudad. De este edificio se tiene conocimiento documental, aparte de la propia inscripción epigráfica que corre por su muro suroeste, gracias a un documento que se conserva en el manuscrito Becerro de la catedral de Toledo, donde consta que en 1186 se donaba el oratorio islámico a la Orden de San Juan²⁶. En sucesivos apartados de este mismo trabajo haremos un análisis pormenorizado de este edificio.

Cabe hablar, finalmente, de otros dos edificios religiosos. Uno de ellos es la mezquita aljama, la cual se situaba en la actual ubicación de la cate-

²² PERIS SÁNCHEZ, D. (COORD.), *Arquitecturas de Toledo: del Romano al Gótico*, Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, Toledo, 1992, 1, p. 243.

²³ DELGADO VALERO, C., *Toledo islámico...*, p. 303.

²⁴ PERIS SÁNCHEZ, D. (COORD.), *Arquitecturas de Toledo...*, 1, p. 309.

²⁵ PORRES MARTÍN-CLETO, J., «La mezquita toledana del Solarejo, llamada de las Tornerías», *Al-Qantara*, 4 (1983), pp. 412-413.

²⁶ GONZÁLEZ SIMANCAS, M., *Toledo. Sus monumentos...*, p. 153.

dral. Se encontraba en el centro de la ciudad y representaba también el centro de la medina. A su alrededor se organizaban todos los comercios, divididos según los oficios en barrios: sastres, alfareros, herbolarios, etc., así como las alhóndigas y fondas. Esta mezquita se situaba sobre una edificación, probablemente visigoda, preexistente, para a partir de 1221 situar sobre ella la catedral gótica. La mezquita se convirtió en iglesia tras su conquista en 1085, pero permaneció en pie hasta el inicio de la construcción gótica, readaptando su espacio al culto cristiano. De ella, se conservan varios fustes (que fueron añadidos a la construcción gótica de la catedral, en la zona del coro) y un capitel²⁷.

Por otro lado, tenemos una mezquita que sería de carácter privado o palatino. Se trata de la capilla de Belén, situada en el convento de Santa Fe. Hay numerosas hipótesis sobre la función originaria de este espacio. Mientras que unos piensan que pudo ser capilla cristiana, otros abogan por un oratorio musulmán. También se aceptó su uso posterior como capilla cristiana y de enterramiento, como tantas otras veces ocurría en numerosas mezquitas. Las últimas excavaciones han dado lugar a la creciente teoría de que sí se trataría de un oratorio privado perteneciente al conjunto palatino²⁸ de al-Ma'mun. Se conserva íntegramente y se organiza sobre una planta centralizada, a modo de *qubba*.

Tipológicamente, entre las mezquitas toledanas destaca la planta longitudinal, normalmente con tres naves y alminar a los pies. Este mismo esquema lo encontramos en San Salvador y en San Sebastián, y aunque con un trazado más irregular, también hallamos una planta longitudinal de tres naves en San Lorenzo²⁹. De aquí se puede deducir que esta tipología era relativamente común entre las mezquitas de Toledo³⁰, pues posteriormente fue también muy utilizada por las iglesias mudéjares, lo que demuestra una cierta tradición constructiva similar en la ciudad.

En cuanto a la mezquita aljama, aunque no se ha conservado ningún resto que nos pueda ayudar a establecer cómo era su planta, los estudios

²⁷ DELGADO VALERO, C., «La ciudad de Toledo en época islámica...», pp. 296-297.

²⁸ CALVO CAPILLA, S., «La Capilla de Belén del convento de Santa Fe de Toledo: ¿un oratorio musulmán?», *Tulaytula*, 11 (2004), p. 34.

²⁹ Sin embargo, el estudio planimétrico de esta mezquita resulta muy difícil de realizar, puesto que la única parte que se conserva es el supuesto *mihrab*. A esto se une que, a partir de la reconquista de la ciudad, fue una iglesia utilizada reiteradamente como espacio de enterramientos, lo que alteró profundamente su subsuelo. En: DELGADO VALERO, C., «La ciudad de Toledo en época islámica...», pp. 307-308.

³⁰ DELGADO VALERO, C., *Toledo islámico...*, p. 321.

geofísicos llevados a cabo pudieron determinar la estructura primitiva de su sala de oración, compuesta por un total de 11 naves perpendiculares al muro de *qibla*. Sigue, por tanto, la disposición planimétrica habitual en las mezquitas aljamas de al-Ándalus.

Es difícil establecer cuál sería la planta original de Santas Justa y Rufina, pues los restos arqueológicos conservados no ayudan en este sentido. Además, esta iglesia sufrió muchos cambios con la llegada de los cristianos en 1085, pues prontamente se convirtió al culto cristiano, sufrió aditamentos mudéjares y en el siglo XVI se hizo una reforma casi por completo, con cambio de orientación incluido, de mano de Alonso de Covarrubias³¹.

Como ejemplo de planta centralizada hay que mencionar el oratorio de la capilla de Belén, que, como ya se dijo, se establece como una *qubba*. Posee planta octogonal al interior y al exterior, se trata de un espacio cuadrado, ligeramente irregular, que se cubre con una bóveda ochavada de nervios entrecruzados, de forma muy similar al esquema que encontramos en la cubrición de los tramos laterales de la *maqsura* de la mezquita de Córdoba³². Aunque no se ha conservado en Toledo ningún otro oratorio con esta tipología, la *qubba* es una de las planimetrías más recurrentes en el mundo islámico, sobre todo, por la polifuncionalidad que lleva intrínseca, pues puede funcionar como oratorio y como recinto funerario³³, por lo que su uso aquí no tiene nada de atípico.

Se puede concluir que, en Toledo, la tipología más habitual de mezquitas consiste en una sala de oración longitudinal de tres naves, con arquerías perpendiculares a la *qibla* y sobre soportes reutilizados de épocas anteriores³⁴ (predominantemente, romanos y visigodos). En ocasiones, puede aparecer asociado un alminar a los pies del templo. Las dos únicas mezquitas que se salen de este trazado general son Bab al-Mardum y Tornerías. De la primera de ellas intentaremos dilucidar el porqué de lo genuino de su planimetría con respecto al resto de mezquitas de Toledo, y de al-Ándalus en general. La segunda, como ya se comentó, es una emulación de la primera.

2. ANÁLISIS DE BAB AL-MARDUM

³¹ SÁNCHEZ PALENCIA, F. J., ET AL. (COORDS.), *Toledo: arqueología en la ciudad*, Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, Toledo, 1996, p. 109.

³² CALVO CAPILLA, S., «La Capilla de Belén...», p. 42.

³³ MONZÓN MOYA, F., «El antiguo convento de Santa Fe: la desmembración del aula regula islámica y su transformación en un cenobio cristiano», *La ciudad medieval: de la casa principal al palacio urbano*, PASSINI, J, E IZQUIERDO BENITO, R. (COORDS.), Consejería de Educación, Ciencia y Cultura de Castilla-La Mancha, Toledo, 2011, p. 256.

³⁴ RÜTENIK, T., «Transformación de mezquitas en iglesias...», p. 441.

La mezquita de Bab al-Mardum es uno de los pocos edificios religiosos islámicos que se ha conservado íntegramente en la península Ibérica. A lo largo de las siguientes páginas, analizaremos algunos de los aspectos más relevantes relacionados con ella, especialmente en lo tocante a su planimetría, lo que la incluye en la tipología constructiva islámica de las mezquitas de nueve tramos.

2.1. ¿Posible origen visigodo?

Desde finales del siglo XVIII se creía que esta mezquita tenía su origen en la época del rey visigodo Atanagildo, h. 555, fecha en que se habría construido aquí una iglesia visigoda que los árabes habían remodelado y adoptado después como mezquita. En torno a esta supuesta fundación visigoda nacen toda una serie de leyendas cuyo objetivo es, a la postre, sublimar el contenido hispanovisigodo, y por tanto cristiano, de este espacio por encima del islámico. Así, el primer estudioso que afirma contundentemente el origen visigodo del oratorio toledano es José Amador de los Ríos³⁵. Hay, en cambio, otros autores que ponen en duda que esta mezquita pudiera haber sido en origen un templo visigodo, bien por lo incierto de las noticias que han llegado, o bien por la poca concordancia entre éstas y el edificio conservado. Entre estos pioneros se encuentra José María Quadrado³⁶ en su texto *Recuerdos y bellezas de España. Castilla La Nueva*. Por otro lado, Rodrigo Amador de los Ríos³⁷ afirma que desde un primer momento, este edificio era una mezquita, y no una fundación goda. El mismo autor constata que en Bab al-Mardum abundan los materiales visigodos, diciendo que son reutilizados.

Incluso hoy en día existen algunas hipótesis que se niegan a aceptar plenamente este edificio como una construcción islámica unitaria. En este sentido, Basilio Pavón Maldonado afirma que la mezquita de Bab al-Mardum poseía dos etapas constructivas. Propone la teoría de que se trataría de un oratorio del primer Islam, o incluso de una construcción preislámica de nueve tramos que los musulmanes tomaron para su culto, y que en 999 (la fecha que consta en la inscripción), esta mezquita habría sido

³⁵ AMADOR DE LOS RÍOS, J., *Toledo pintoresca...*

³⁶ IZQUIERDO BENITO, R. (COM.), *Mezquita de Bab al-Mardum o Cristo de la Luz. Toledo 999-1999*, Catálogo de la exposición (Archivo Histórico Provincial de Toledo, 14-diciembre-1999/18-enero-2000), Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, Toledo, 1999, p. 140.

³⁷ En su texto *La ermita del Santo Cristo de la Luz en Toledo. Estudio arqueológico motivado por los últimos descubrimientos de febrero de 1899*. *Ibidem*, p. 166.

restaurada y adaptada³⁸. A día de hoy, y salvo la antedicha hipótesis, no existe ninguna teoría que ponga en duda el hecho de que Bab al-Mardum es un edificio de origen islámico.

2.2. El redescubrimiento del Cristo de la Luz en el siglo XIX

A finales del siglo XVIII la mezquita de Bab al-Mardum comienza a suscitar un notable interés entre todo tipo de viajeros y eruditos. Gracias a este redescubrimiento, comienzan a hacerse las primeras excavaciones y restauraciones en 1853, de mano del arquitecto Santiago Martín, realizando pequeñas obras como sanear las cubiertas o enlucir algunas de las bóvedas³⁹. Aún así, el deplorable estado de conservación de la mezquita pedía una profunda restauración, que fue llevada a cabo en 1870, momento en que aparecieron las pinturas murales de la cabecera, fechadas en los siglos XII y XIII.

Nuevamente, en 1899, se hacen necesarias nuevas intervenciones en el edificio, hasta donde se acercan importantes eruditos como González Simancas y Rodrigo Amador de los Ríos. Durante estos trabajos de restauración, Simancas observó unas pequeñas ménsulas en el friso superior de una de las fachadas, por lo que procedió a vaciarlo de todo el enlucido de yeso que lo cubría y así salió a la luz la inscripción⁴⁰ (Fig. 5). Tras una errónea interpretación por parte de Amador de los Ríos, finalmente fue correctamente traducida por Ocaña Jiménez con la ayuda de los dibujos realizados por González Simancas y cedidos por Manuel Gómez-Moreno. La lectura que hizo Ocaña Jiménez de la inscripción del monumento queda como sigue:

Basmala. Hizo levantar esta mezquita Ahmad ibn Haddid, de su peculio, solicitando la recompensa ultraterrena de Allah [por ello]. Y se terminó, con el auxilio de Allah, bajo la dirección de Musa ibn 'Ali, el arquitecto, y de Sa'ada, concluyéndose en Muharram del año trescientos noventa⁴¹.

³⁸ PAVÓN MALDONADO, B., «El Cristo de la Luz de Toledo. Dos supuestas mezquitas en una», *Al-Qantara*, 21 (2000), p. 165.

³⁹ RUIZ TABOADA, A., «La mezquita en la ermita del Santo Cristo de la Cruz y Virgen de la Luz de Toledo», *Mezquitas en Toledo...*, 5, p. 54.

⁴⁰ IZQUIERDO BENITO, R. (COM.), *Mezquita de Bab al-Mardum...*, p. 46.

⁴¹ Esta fecha se corresponde, en la datación cristiana, con el período comprendido entre el 13 de diciembre de 999 y el 11 de enero de 1000. En: OCAÑA JIMÉNEZ, M., «La inscripción fundacional de la mezquita de Bib al-Mardum en Toledo», *Al-Ándalus*, 14 (1949), p. 181.

Ya en 1900, la mezquita de Bab al-Mardum es declarada Monumento Nacional, y a lo largo de las siguientes décadas, terminarán de demolerse todas las casas y edificios aún adyacentes a la misma que impedían su correcta conservación⁴², los cuales además estaban deteriorando sus estructuras. Las restauraciones más recientes en este monumento se han desarrollado en los últimos años del siglo XX, teniendo lugar una de las más importantes en 1999, año que conmemoraba el milenario de la mezquita y para cuya ocasión se editó el ya citado catálogo de Izquierdo Benito.

2.3. Breve análisis del edificio desde el punto de vista planimétrico y decorativo

La mezquita de Bab al-Mardum se encuentra orientada hacia el sureste, lo que puede resultar extraño en el ámbito andalusí, pero no lo es en absoluto en la propia Toledo, donde el sureste es la inclinación más común, con una ligera desviación hacia el sur⁴³. Lo más probable es que esta mezquita fuese utilizada como pequeño oratorio de barrio, además de servir como centro de enseñanza de los miembros de la familia de Ibn al-Hadidi, fundador de la misma⁴⁴. Se trata de un edificio de planta cuadrada (Fig. 6), y el interior se estructura en base a cuatro columnas de material reaprovechado que dividen el espacio en nueve tramos iguales, los cuales se cubren con un total de nueve bóvedas, siendo la central más alta que las laterales, sobreelevándose sobre un tambor.

En cuanto al diseño de estas bóvedas, se utilizan diferentes esquemas decorativos en cada uno de los tramos. Destaca, por ejemplo, el que se sitúa frente al *mihrab*, ya que es el único que se forma en base a arcos trilobulados⁴⁵, mientras que el resto lo hacen con arcos de herradura entrecruzados. La bóveda central repite el esquema de las cúpulas que flanquean la *maqsurra* de la mezquita de Córdoba, mientras que la cupulilla situada en el extremo superior derecho toma como modelo la cúpula de Villaviciosa de la

⁴² RUIZ TABOADA, A., «La mezquita en la ermita...», p. 55.

⁴³ RIUS, M., «Orientación de las mezquitas en Toledo», *Tulaytula*, 4 (1999), p. 73.

⁴⁴ CALVO CAPILLA, S., «La mezquita de Bab al-Mardum y el proceso de consagración de pequeñas mezquitas en Toledo (siglos XI-XIII)», *Al-Qantara*, 20 (1999), p. 322.

⁴⁵ Estos arcos ya se habían utilizado con una función similar en las boveditas angulares de la cúpula de la capilla de Villaviciosa. En: EWERT, C., «La mezquita de Bab al-Mardum de Toledo (Cristo de la Luz): una 'copia' de la mezquita de Córdoba», *Entre el califato y la taifa: mil años del Cristo de la Luz*, VV.AA., Actas del Congreso Internacional (Toledo, 14-16 diciembre 1999), Asociación de Amigos del Toledo Islámico, Toledo, 2000, p. 15.

misma aljama cordobesa⁴⁶. Aunque la mayoría de los sistemas decorativos de estas bóvedas se retrotraen a modelos de Córdoba, éstos se toman como punto de partida para luego ser reelaborados en el Cristo de la Luz de manera libre (Fig. 7). Con respecto a las explicaciones de esta singular planimetría, dado el abundante estudio de que ha sido objeto, se tratará más adelante.

El interior del templo se organiza en base a tres cuerpos, salvo el tramo central, que posee cuatro (Fig. 8). El primer cuerpo se configura con las columnas sin basa y con capiteles visigodos reutilizados, y sobre ellos, se disponen cimacios cruciformes que sustentan los arcos de herradura en las cuatro direcciones. El segundo cuerpo o cuerpo intermedio está formado por un piso que horada sus muros para establecer una conexión óptica entre los nueve compartimentos⁴⁷, a la vez que sirve como espacio de transición entre el cuerpo de columnas y las bóvedas. Estas perforaciones en el muro se realizan en base a diseños de arcos, un total de 24, los cuales son de gran variedad: de herradura, trilobulados geminados, polilobulados, de herradura geminados, etc. El sistema de estos arquillos más destacado se sitúa sobre el *mihrab*, con una serie de arcos de herradura y trilobulados entrecruzados⁴⁸ (Fig. 9). Finalmente, el tercer cuerpo lo conforman las diferentes bóvedas; en cambio, en el tramo central, el tercer cuerpo lo forma el citado tambor que sobreleva la bóveda, siendo ésta el cuarto y último cuerpo de este tramo.

Al exterior, la mezquita también deja ver sus numerosas deudas decorativas con la mezquita de Córdoba. Las fachadas más ricamente decoradas son la suroeste (donde se halla la inscripción) y la noroeste (la fachada donde se encontraba la entrada principal al templo), mientras que las fachadas sureste y noreste no conservan decoración. En la fachada noreste está adosado el actual ábside mudéjar, mientras que en el muro sureste (la *qibla*) se hallaría el *mihrab*. Este muro se divide en tres franjas: la primera lo forma el arco del *mihrab*, la segunda posee dos vanos adintelados en los extremos y la tercera tiene seis aberturas verticales que iluminan el interior del edificio a la altura de las bóvedas⁴⁹. Muchos estudiosos afirman que el *mihrab* sobresaldría al exterior en planta y que tendría incluso el mismo tamaño que cada uno de los tramos interiores⁵⁰, mientras que otras teorías más recientes afirman que esta mezquita no poseía un *mihrab* desarrollado, sino un nicho

⁴⁶ GÓMEZ-MORENO, M., *El arte árabe español...*, p. 202.

⁴⁷ EWERT, C., «La mezquita de Bab al-Mardum de Toledo...», p. 14.

⁴⁸ KING, G., «The mosque of Bab al-Mardum in Toledo and the influences acting upon it», *Art and Archeology Research Papers*, 2 (1972), p. 30.

⁴⁹ PERIS SÁNCHEZ, D. (COORD.), *Arquitecturas de Toledo...*, 1, p. 319.

⁵⁰ KING, G., «The mosque of Bab al-Mardum in Toledo...», p. 29.

embebido en el muro⁵¹. No obstante, ni los investigadores ni los arqueólogos pueden decantarse por ninguna de las dos hipótesis, pues no hay suficientes datos al respecto.

La fachada noroeste se considera que era la entrada principal al oratorio, pues se encuentra en eje axial con respecto al muro de *qibla* y al *mihrab*, siendo además la que más fielmente toma sus modelos de Córdoba. Esta fachada posee dos cuerpos principales (Fig. 10). El inferior está formado por tres grandes arcos de medio punto que cobijan en su interior otros tres arcos de herradura, los cuales darían entrada al templo. Este modelo de superposición de arcos remite a la aljama de Córdoba. El segundo cuerpo lo conforma una serie de seis arquillos ciegos de herradura inscritos en arcos trilobulados. Las dovelas de los arcos de herradura alternan la bicromía de rojo y blanco, otro aspecto que recuerda al sistema de arquerías de la mezquita de Córdoba⁵². Esta fachada se corona con un friso corrido de ladrillos en esquinilla decorativos, y con una cornisa volada con modillones de rollo que rodea el edificio en todo su perímetro.

Finalmente, cabe hablar del muro suroeste, el más importante por la decoración que posee y por su situación, pues era la fachada que conectaba con el entramado urbano principal, razón por la que se ubica aquí la inscripción fundacional. En este caso, se estructura en cuatro cuerpos (Fig. 11). En el primero de ellos, encontramos un esquema tripartito de arcos: el central es de medio punto, el de la derecha es de herradura y el de la izquierda es polilobulado. Sobre este sistema de arcos, en el segundo cuerpo, se coloca un friso de grandes arcos de herradura entrecruzados sostenidos sobre ménsulas, aspecto tomado de la ampliación que hace al-Hakam II en la mezquita de Córdoba. El tercer cuerpo lo forma una banda de paños decorativos, conformando figuras romboidales, rodeado a su vez de una decoración de ladrillos en esquinilla. El último cuerpo lo conforma la inscripción fundacional del edificio⁵³, comentada más arriba. De nuevo, se corona todo ello con la citada cornisa en voladizo con modillones de rollo.

2.4. Diferentes hipótesis sobre la planimetría de Bab al-Mardum

Se ha tratado de explicar la planimetría de esta mezquita desde varios puntos de vista, dado lo excepcional en el mundo andalusí de la misma. La primera hipótesis nos la proporciona Manuel Gómez-Moreno, quien afirma

⁵¹ MOMPLET, A. E., *El arte hispanomusulmán*, Encuentro, Madrid, 2008, p. 63.

⁵² IZQUIERDO BENITO, R. (COM.), *Mezquita de Bab al-Mardum...*, p. 16.

⁵³ *Ibidem*, p. 17.

que este esquema cuadrangular proviene de las iglesias bizantinas de la dinastía Comnena, las cuales poseen una planta de cruz griega inscrita en un cuadrado, se culminan con una cúpula central elevada y los demás espacios en torno a ella también están cupulados⁵⁴. No obstante, no propone ningún ejemplo bizantino que pueda ser comparado con la mezquita de Bab al-Mardum.

A continuación, Leopoldo Torres Balbás⁵⁵ afirma que no es muy común en el ámbito islámico, pero que sí ha sido utilizada en otros casos, y conecta la mezquita de Bab al-Mardum con otros ejemplos con una planta muy similar, como la mezquita de Bu Fatata en Susa (Túnez), fechada en la primera mitad del siglo IX y la cual analizaremos más adelante. Esta misma teoría será seguida posteriormente por Clara Delgado Valero⁵⁶ y por Geoffrey King⁵⁷. Es actualmente una de las más extendidas, entendiendo Bab al-Mardum como una mezquita tipológicamente de origen islámico. En nuestro estudio, será esta la línea de investigación que sigamos, relacionando la mezquita toledana con el contexto cultural e histórico-artístico que la rodeaba.

Otra interpretación, esta vez en íntima conexión con la mezquita aljama de Córdoba, la aporta Christian Ewert⁵⁸. Según él, el esquema que predomina en Bab al-Mardum no es el centralizado, sino un esquema en T de gran sutileza que, en última instancia, remite al modelo cordobés, concretamente, a la ampliación realizada por al-Hakam II. Este esquema se manifiesta en el cuerpo de las bóvedas. Las dos más importantes son la central y la que se halla antecediendo al *mihrab* (Figs. 12 y 13). Esta última es la única que se conforma a través de arcos entrecruzados trilobulados, mientras que aquélla retoma un modelo de la mezquita de Córdoba en base a nervios entrecruzados y se coloca sobreelevada con respecto a las demás. En cuanto al resto de bóvedas, las que forman la planta en T (es decir, las dos restantes que flanquean el tramo que antecede al *mihrab* y la bóveda del tramo que da entrada al templo al inicio de la nave central) también recu-

⁵⁴ GÓMEZ-MORENO, M., *El arte árabe español...*, p. 201.

⁵⁵ TORRES BALBÁS, L., «Arte hispanomusulmán hasta la caída del califato de Córdoba», *España musulmana hasta la caída del califato de Córdoba (711-1031)*, VV.AA., col. *Historia de España* (Menéndez Pidal, R., dir.), Espasa Calpe, Madrid, 1965, 5, p. 611.

⁵⁶ DELGADO VALERO, C., «El arte de Ifriqiya y sus relaciones con distintos ámbitos del Mediterráneo: al-Ándalus, Egipto y Sicilia», *Al-Qantara*, 17 (1996), pp. 291-319; y «La ciudad de Toledo en época islámica: estructura y funciones de los espacios urbanos», *Las ciudades del Ándalus...*, 3.

⁵⁷ KING, G., «The nine bay domed mosque in Islam», *Madrider Mitteilungen*, 30 (1989), pp. 332-390.

⁵⁸ EWERT, C., «La mezquita de Bab al-Mardum de Toledo...», p. 14.

rren a complejos modelos de nervios entrecruzados que son variaciones de las diversas bóvedas que encontramos en la aljama cordobesa. En cambio, las otras cuatro bóvedas restantes que se hallan en los extremos inferiores y que no participan del esquema en T, poseen unas disposiciones más simples, sin llegar a las complejas formas octogonales del resto del abovedamiento.

Finalmente, otra teoría interesante la aporta Pavón Maldonado, quien afirma que el modelo cuadrangular de la mezquita del Cristo de la Luz proviene de los aljibes y cisternas de origen bizantino que después se utilizaron también en al-Ándalus. Estas cisternas se conformaban como espacios de nueve tramos sustentados por cuatro pilares cruciformes, principalmente. Uno de los ejemplos que cita es el aljibe de época bizantina de la basílica Majorum, situada en Cartago; posee planta cuadrada, se eleva sobre cuatro pilares cuadrados y se divide en nueve tramos cubiertos por bóvedas de arista⁵⁹. Este mismo esquema continúa utilizándose en época islámica, con ejemplos bien conocidos como el aljibe del patio de la mezquita de Córdoba, perteneciente a la ampliación de Almanzor, donde se repite el mismo modelo de nueve tramos y bóvedas de arista, pero en esta ocasión, con pilares cruciformes (Fig. 14); o en el aljibe de las Marmuyas, sito en Málaga, obra también califal del siglo X⁶⁰ (Fig. 15). Según esta hipótesis, esta planta de nueve tramos puede encontrar su origen en construcciones preislámicas, preferentemente bizantinas⁶¹, conformando cisternas, aljibes u otros espacios para la conducción hidráulica similares. Como se ve, el abanico de interpretaciones que sugiere la planimetría de la mezquita de Bab al-Mardum es de una gran variedad.

3. LA TIPOLOGÍA DE LAS MEZQUITAS DE NUEVE TRAMOS

Debido a lo insólito de la tipología constructiva de Bab al-Mardum en los ámbitos toledano y andalusí, surgen, por tanto, las consabidas preguntas: ¿de dónde viene esta tipología? y ¿cómo llegó esta planimetría hasta el extremo más occidental de todo el Islam? A lo largo de las siguientes páginas, se intentarán responder estas cuestiones con la mayor fiabilidad posible⁶².

⁵⁹ PAVÓN MALDONADO, B., *España y Túnez: arte y arqueología islámica*, Agencia Española de Cooperación Internacional, Madrid, 1996, p. 120.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 120.

⁶¹ *Ibidem*, p. 121.

⁶² Aunque es cierto que la tipología de los nueve tramos podemos hallarla en la arquitectura bizantina en fechas de auge similares al mundo islámico (siglos IX-XI), también es cierto

3.1. Origen y función de la planimetría de los nueve tramos

El asunto del origen de esta planimetría ha dado lugar a muchas hipótesis diferentes. Richard Ettinghausen fue el primero que afirmó que la planta de nueve tramos procedía del hall de acceso al *hammam* del castillo de Jirbat al-Mafjar (Fig. 16). Según él, sus dimensiones se adaptaron a otros ejemplos de menor tamaño, manteniéndose la elevación de la cúpula central sobre el resto⁶³. No obstante, se plantean algunos problemas, como el hecho de que este edificio nunca fue terminado, se destruyó muy poco tiempo después de ser comenzada su construcción por un terremoto y no se conocen con seguridad sus sistemas de abovedamiento, aunque hay diversas interpretaciones al respecto.

Por otro lado, Creswell, que se centra fundamentalmente en el tema de la funcionalidad de estos edificios, afirma que su función funeraria deriva de los mausoleos en origen cubiertos por una única cúpula central y abiertos en todos sus lados, sin ser capaz, no obstante, de explicar cómo y por qué se produce esta evolución. Este tipo de monumentos abiertos en todos sus muros responden a una tradición en la que se prohíbe construir un enterramiento monumentalizado sobre una tumba, por lo que, a través de la apertura de todos los muros, se permite la entrada de sol y de luz, de modo que no se convierte en una construcción cerrada⁶⁴. Creswell extiende así esta teoría, no sólo a los monumentos cubiertos con una única cúpula, sino también a los edificios cupulados de nueve tramos, muchos de los cuales se abren al exterior en casi todos sus muros.

Una última explicación sobre este origen nos la aporta Terry Allen. Él afirma que la tipología de los nueve tramos arranca de una serie de edificios de finales del siglo VIII construidos en Arabia, y cuyo uso puede deducirse gracias a su contexto arquitectónico. Estos edificios se atribuyen a Zubaydah, esposa del califa abbasí Harun al-Rashid (786-809), los cuales se tratarían de mezquitas adosadas a logias palatinas y que servían para la comodidad de la corte en momentos de viajes y embajadas⁶⁵. No obstante, más recientemente han surgido algunas hipótesis que cuestionan la existen-

que su disposición pone mayor énfasis en la cruz griega (de claro simbolismo cristiano), lo cual no se aprecia en las mezquitas, que tienden a marcar por igual todos sus tramos, salvo el central, siempre más destacado.

⁶³ KING, G., «The nine bay domed...», p. 385.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 384.

⁶⁵ ALLEN, T., «Transformations and correspondences in abbasid architecture», *Five essays on Islamic art*, Solipsist Press, California, 1988, p. 81.

cia de estas logias palatinas, pudiendo tratarse más bien de estaciones de peregrinos.

Con respecto a la función que tenían estos espacios, también se han planteado interesantes hipótesis. La principal explicación nos la aporta Creswell, aunque su teoría encuentra varios problemas. Él fue el primero en afirmar que todas estas mezquitas de nueve tramos tenían una función funeraria, principalmente, por sus características, al tratarse de espacios centralizados y abiertos en casi todos sus muros⁶⁶. Estos mismos patrones se siguen en numerosas construcciones dedicadas a enterramientos, como ocurre en los *martyria* cristianos o en los propios mausoleos islámicos, como la Qubba al-Sulaibiyya, de época abbasí y situada en Samarra (Fig. 17), la cual posee una planta poligonal y está abierta en todos sus muros, para monumentalizar un espacio que no llega a ser una construcción cerrada, como ya se comentó. Creswell cree, por tanto, que el inicio de la utilización de esta estructura arquitectónica se encuentra en construcciones conmemorativas y funerarias.

Creswell basó esta teoría en el estudio y análisis de los pocos restos conservados del llamado mausoleo de Sharif Tabataba, ubicado en El Cairo y fechado a mediados del siglo X. El principal problema es que este edificio sólo se conserva a nivel de cimientos y no puede saberse con exactitud cómo estaría cubierto. Tal y como dice el propio Creswell⁶⁷, la disposición de los pilares y los restos de algunas pilastras adosadas a los muros hacen pensar en la posible existencia de un espacio cuadrangular que diese lugar a nueve compartimentos, pero se desconoce su sistema de cubrición (Fig. 18).

Además, Creswell ha identificado este espacio como lugar de enterramiento de la dinastía Tabataba gracias a unas inscripciones descubiertas, donde se alude a varios miembros de esta familia⁶⁸; no obstante, lo más plausible es que se tratase de un pequeño oratorio asociado a un mausoleo de mayor tamaño en el que se daría culto a los enterrados allí⁶⁹.

En cuanto a la aseveración de Creswell de que todas las construcciones con este mismo esquema planimétrico son lugares de enterramiento, es manifiestamente erróneo, pues algunas de ellas poseen inscripciones

⁶⁶ KING, G., «The mosque of Bab al-Mardum...», p. 271.

⁶⁷ CRESWELL, K. A. C., *The Muslim Architecture of Egypt*, Hacker Art Books, Nueva York, 1978, 1, p. 12.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 15.

⁶⁹ GRABAR, O., «The Earliest Islamic Commemorative structures. Notes and documents», *Ars Orientalis*, 6 (1966), p. 11.

fundacionales o conmemorativas en las que se afirma que se trata de mezquitas, como ocurre en la misma de Bab al-Mardum, en la mezquita de las Tres Puertas de Qayrawan o en la de Bu Fatata de Susa. Por tanto, queda patente que la hipótesis planteada por Creswell, aunque interesante, ofrece muchos puntos no esclarecidos sobre la función de estos edificios.

La otra teoría es de Geoffrey King, quien relaciona la erección de muchas de estas construcciones con familias notables o destacadas en la sociedad política y/o religiosa. Se trataría de pequeñas mezquitas u oratorios privados en muchos casos, surgidos por el deseo de un personaje importante de poseer un espacio de oración para él, para su familia y para la congregación religiosa de su entorno, además de utilizar dicho enclave religioso para enaltecer su figura y pasar a la posteridad (se tiene constancia de que muchas de estas mezquitas nacían gracias a la promoción de determinadas figuras políticas o religiosas en el ámbito islámico)⁷⁰.

Aporta una buena cantidad de ejemplos de los que han quedado noticia de su fundación por parte de un personaje destacado, como es el caso de la mezquita de Bu Fatata, fundada por el emir aglabí Abu Iqal al-Aghlab ibn Ibrahim en el primer tercio del siglo IX, o el conocido caso de Bab al-Mardum, mandada erigir por Ahmad ibn al-Hadidi, notable alfaquí de una de las familias más prominentes de Toledo⁷¹. Cita también otros ejemplos quizá menos conocidos, como el ya mencionado mausoleo de Sharif Tabataba, asociado a una de las familias más importantes de la comunidad *chií* del Egipto fatimí; o la mezquita de los Elefantes o Jami al-Fiyala en El Cairo, hoy desaparecida y encargada a finales del siglo XI o principios del XII por al-Afdal, hijo de un importante cargo militar del gobernador del Egipto fatimí⁷².

3.2. Bab al-Mardum y las mezquitas de nueve tramos en el mundo islámico

A continuación se expondrán algunos ejemplos que guardan una íntima relación con Bab al-Mardum en cuanto a sus características formales. Las dos mezquitas de mayor similitud con el oratorio toledano son la de Bu Fatata en Susa y la de las Tres Puertas en Qayrawan, ambas situadas en Túnez.

⁷⁰ KING, G., «The nine bay domed...», p. 389.

⁷¹ KING, G., «The mosque of Bab al-Mardum and the Islamic building tradition», *Entre el califato y la taifa...*, p. 276.

⁷² *Ibidem*, p. 276.

La mezquita de Bu Fatata está documentada en 838-841, gracias a la inscripción de su fachada norte. Fue construida por el ya citado emir aglabí al-Aghlab ibn Ibrahim. Es, posiblemente, la mezquita de nueve tramos más temprana conservada⁷³. Posee un pórtico en la fachada norte, accediendo a su interior a través de tres arcos. Este interior se divide en nueve compartimentos sustentados sobre cuatro pilares, y sobre éstos descansan las bóvedas de cañón con que se cubre. El *mihrab* sobresale al exterior del muro de *qibla* a través de una pequeña curvatura. Hoy en día posee un alminar, pero no pertenece a la construcción original (Fig. 19).

La mezquita de las Tres Puertas o Jami' Tleta Biban se fecha en 866 y fue mandada erigir por Muhammad ibn Jairun al-Ma'afiri, de origen andalusí⁷⁴, tal y como reza su inscripción fundacional. Se accede al interior a través de tres arcos que se abren directamente a la calle, hecho por el que se conoce este edificio como de las "tres puertas". No tiene patio, aunque sí un alminar de época posterior. Tiene una planta ligeramente irregular, tendiendo hacia la forma trapezoidal; al interior se sustenta con cuatro pilares que dividen el espacio en nueve tramos que originariamente se cubrirían con bóvedas⁷⁵, aunque la cubrición que se conserva hoy en día es fruto de una remodelación (Fig. 20). Al exterior, en su fachada principal, posee una rica decoración vegetal y epigráfica, aunque no pertenece todo ello al siglo IX. Esta decoración está organizada en base a tres grandes frisos, siendo el inferior y el superior epigráficos (donde se documenta el edificio en el siglo IX y se nos dice el nombre de su promotor), y el central vegetal y de temas florales; del siglo XV es la banda epigráfica que hay justo sobre las enjutas de los arcos, donde se da cuenta de una remodelación de la mezquita y de la adición del alminar⁷⁶.

Las similitudes entre Bab al-Mardum, Bu Fatata y las Tres Puertas son muy notables, lo que puede llevar a pensar si hubo relaciones directas entre las tres en cuanto a sus procesos constructivos, aunque Bab al-Mardum es más de un siglo posterior. Además de la planimetría y la cubrición con bóvedas (aspecto que comparten todas las mezquitas que se agrupan en esta tipología constructiva), las tres organizan su fachada principal en base a tres arcos que se abren al interior y son las tres únicas

⁷³ CRESWELL, K. A. C., *A short account of Early Muslim Architecture*, Scholar Press, Aldershot (Gran Bretaña), 1989, p. 351.

⁷⁴ MARÇAIS, G., *Manuel d'Art Musulman. L'Architecture. Tunisie, Algérie, Maroc, Espagne et Sicile*, Auguste Picard, París, 1926, 1, p. 37.

⁷⁵ CRESWELL, K. A. C., *A short account...*, p. 388.

⁷⁶ MARÇAIS, G., *Manuel d'Art Musulman...*, 1, p. 38.

mezquitas de nueve tramos que han conservado *in situ* sus inscripciones fundacionales⁷⁷. También hay que citar que ninguna de las tres mezquitas poseía en origen patio ni alminar⁷⁸, aunque tanto a las Tres Puertas como a Bu Fatata les fue añadido un alminar posteriormente.

Otra notable semejanza es que tanto Bab al-Mardum como la mezquita de las Tres Puertas se culminan con aleros o cornisas en voladizo con modillones de rollo, recorriendo en ambos casos el edificio por completo⁷⁹. Un último aspecto a destacar de las similitudes decorativas entre el Cristo de la Luz y la mezquita de la Tres Puertas es su recurrencia a motivos cordobeses. Mientras que el oratorio toledano toma buena parte de sus motivos de la aljama de Córdoba, el oratorio qayrawaní lo hace, aparte de los estilos de Samarra de tradición abbasí, de la abundante decoración que aparece en la puerta de San Esteban de la mezquita de Córdoba, que se adelanta a la mezquita de las Tres Puertas en una década⁸⁰.

Más adelante veremos otra serie de importantes relaciones y trasvases artísticos entre al-Ándalus y Túnez, de modo que lo que acabamos de exponer aquí no es una mera coincidencia ni una arbitrariedad, sino que existen unos fuertes nexos entre estos dos lugares en distintos ámbitos.

La mezquita de Bab al-Mardum es una de las pocas que ha conservado su cubrición original, con el tramo central sobresaliendo por encima de los demás. Esto ha dado lugar a la opinión de que buena parte de estas mezquitas deberían otorgar también más importancia al compartimento central⁸¹, ya fuera a través de una elevación o de una cubrición de mayor riqueza que el resto. Aunque en las primeras mezquitas conservadas de nueve tramos no es posible asegurar este hecho, sí lo encontramos en otros ejemplos posteriores.

Una de las más tempranas es la mezquita Diggaran, situada en la ciudad de Hazara, muy cerca de Bujara (en el actual Uzbekistán). Es muy difícil establecer una fecha concreta para la misma, quizá haya que situarla en el siglo XI. Posee tres arcos de entrada en el muro noreste, y lo más destacado es el desigual tamaño de sus nueve tramos, siendo el central el más

⁷⁷ DELGADO VALERO, C., «El arte de Ifriqiya...», p. 294.

⁷⁸ PAVÓN MALDONADO, B., *España y Túnez...*, p. 126.

⁷⁹ BASILIO PAVÓN MALDONADO, «Las mezquitas del Cristo de la Luz de Toledo y de las Tres Puertas de Qayrawan», www.basiliopavonmaldonado.es, 2010, 28/11/2015, http://www.basiliopavonmaldonado.es/Documentos/Las_mezquitas.pdf.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ KING, G., «The nine bay domed...», p. 368.

desarrollado con una gran cúpula, mientras que los circundantes se cubren con cúpulas más pequeñas o con bóvedas de crucería⁸² (Fig. 21).

Más avanzado el tiempo, encontramos otras mezquitas de esta tipología que desarrollan, no ya el tramo central, sino todo el eje axial que se dirige hacia el *mihrab*. Esto aparece en la mezquita turca de Eski Çami, en Edirne. Fue fundada en 1403 por Amir Sulayman Çelebi y ampliada por su hermano algunos años más tarde⁸³ (Fig. 22). La entrada principal se sitúa en el muro norte, y su interior se cubre con nueve grandes cúpulas. Las cúpulas laterales son simples, mientras que las que conforman el eje axial con respecto al *mihrab* son más elaboradas: la cúpula frente al *mihrab* descansa sobre pechinas triangulares, la cúpula central se levanta sobre trompas de gran tamaño y la cúpula más septentrional que da entrada al templo tiene una base octogonal, con un óculo abierto en el centro.

Para finalizar con este apartado, es conveniente hablar de una de las primeras mezquitas de nueve tramos conservada, situada en la ciudad de Balj, en Afganistán. Se trata de la mezquita de Ta'rij; frente a los investigadores que consideran la mezquita de Bu Fatata la primera de nueve tramos, hay otros estudiosos que afirman que la primera es esta que nos ocupa, aunque dada la escasez de restos materiales que sobreviven de la misma, es difícil fecharla con exactitud. El único elemento que tenemos de ella para poder datarla son los restos de decoración interior; se trata de enlucidos en los arranques de los arcos conservados, que representan rica y abundante ornamentación vegetal, respondiendo con total fidelidad al segundo estilo decorativo de Samarra (Fig. 23). De este modo, se aventura su fecha en el segundo cuarto del siglo IX⁸⁴.

Es una de estas mezquitas de mayor tamaño, pues sus medidas oscilarían en torno a los 20 metros de largo y de ancho⁸⁵, conformando un cuadrado prácticamente perfecto. Se conservan muy pocos restos, sólo las inmensas columnas centrales que sostendrían el conjunto, los arranques de los arcos y su decoración vegetal, y las dobles columnas que se adosaban a los muros para sustentar los arcos. Mientras que algunos autores proponen que tenía los lados sureste, noreste y noroeste abiertos⁸⁶, otros consideran

⁸² *Ibidem*, p. 338.

⁸³ *Ibidem*, p. 367.

⁸⁴ CRESWELL, K. A. C., *A short account...*, p. 349.

⁸⁵ JURADO JIMÉNEZ, M., «Introducción III: Nueve bóvedas: constante tipológica arquitectónica en la mezquita», *Mezquitas en Toledo...*, vol. 5, p. 35.

⁸⁶ KING, G., «The nine bay domed...», p. 336.

que el único muro abierto era la entrada principal, la fachada noreste, abierta a través de una gran arcada⁸⁷. El interior queda dividido en nueve tramos iguales; dada la potencia de las columnas conservadas, es muy probable que sostuviesen también potentes cubriciones, bien bóvedas o bien cúpulas, pero parece claro que este tipo de soportes estaban ideados para sustentar una compleja y pesada cubrición.

Esta mezquita nos da una pista clave para comprender la génesis de esta planimetría. Esta tipología hubo de surgir en el mundo abbasí⁸⁸, la zona más desarrollada de todo el Islam medieval y la que funcionaba como foco de irradiación de todo tipo de influencias artísticas, culturales, protocolarias, políticas, etc. A través de los contactos que se establecían entre el califato abbasí de Bagdad y el resto de territorios islámicos, esta tipología pudo viajar hasta llegar al norte de África y, de ahí, a la península Ibérica. De este modo, podemos decir que las mezquitas de nueve tramos irían viajando junto con las relaciones comerciales, políticas y culturales entre el Oriente y el Occidente islámicos.

4. INTERCAMBIOS ARTÍSTICOS ENTRE AL-ÁNDALUS Y EL NORTE DE ÁFRICA

En este apartado sólo nos centraremos en los intercambios de índole artística por falta de espacio, pero las relaciones entre al-Ándalus y los países norteafricanos y de todo el territorio islámico en general durante la época medieval se dan en todos los ámbitos: político, religioso, cultural, académico, comercial, protocolario, etc.

4.1. Relaciones artísticas entre la Córdoba omeya y el norte de África

Como ya se citó más arriba, las relaciones entre Túnez y al-Ándalus no se agotan en los tres pequeños oratorios comentados. En relación con Toledo, estos intercambios se manifiestan fundamentalmente en los ámbitos funerario y palatino, además del religioso visto antes. En el ámbito funerario, hay

⁸⁷ CRESWELL, K. A. C., *A short account...*, p. 348.

⁸⁸ La mezquita de Balj encuentra un antecedente cercano en la aljama de la ciudad de Wasit, en Irak, fechada h. 705. La *maqsura* de esta mezquita estaba conformada por un espacio de nueve tramos cuyas columnas estaban decoradas con motivos en relieve, y tendría una elevación mayor que el resto del templo. En: ALLEN, T., «Transformations and correspondences...», p. 82. Aquí, Allen plantea que las mezquitas de nueve tramos podrían haber nacido como una *maqsura* que se hizo independiente del edificio completo, constituyendo una nueva tipología.

que destacar los cipos. Se trata de piezas cilíndricas o semicilíndricas dedicadas a importantes personajes fallecidos, en las cuales se tallan inscripciones de loas y alabanzas al difunto. Se documentan por primera vez en Qayrawan en el siglo IX, pero irán extendiéndose por todo Túnez; en la península Ibérica, Toledo es la única ciudad que conserva cipos funerarios similares a los de Túnez de época taifa⁸⁹.

En cuanto al aspecto palatino, destacan unas estructuras organizadas en torno a una alberca de grandes dimensiones con un pabellón rectangular y a veces, zonas de recreo y actividades agrarias, las almunias. Se cree que la manifestación más antigua de esta tipología se halla en Túnez, concretamente en la ciudad de Raqqada; se trata del Qasr al-Bahr o Castillo del Lago, de la segunda mitad del siglo IX⁹⁰. En al-Ándalus, se conservan importantes almunias omeyas en Córdoba, y a partir de la época taifa, aparecerán también en Toledo, como es el caso de la destacada almunia construida por al-Ma'mun en el actual Palacio de Galiana⁹¹.

En lo que a Córdoba se refiere, las relaciones artísticas de la mezquita mayor son más que notables con la mezquita aljama de Qayrawan⁹². En primer lugar, son de destacar los *mihrrabs* de ambos templos, siendo los más ricamente ornamentados de todo el mundo islámico medieval, y los de mayores dimensiones. En ambos, la decoración de mosaicos, mármoles y esmaltes les otorgan un lujo inigualable⁹³. Otra importante similitud entre ambas aljamas es la disposición de sus cúpulas. Éstas aparecen en primer lugar en la mezquita de Qayrawan, colocándose una cúpula en el tramo que antecede al *mihrab* y otra en el inicio de la nave central⁹⁴. Con la llegada de al-Hakam II y la ampliación de la mezquita de Córdoba, estas mismas cúpulas se situarán en la zona que antecede al *mihrab* (*maqsura*) y en la zona de

⁸⁹ DELGADO VALERO, C., «El arte de Ifriqiya...», p. 292.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 297.

⁹¹ *Ibidem*, p. 300.

⁹² A partir del siglo X, se hacen sentir con más fuerza en al-Ándalus una serie de influencias orientales provenientes de la corte abbasí de Bagdad (aunque esto ya había comenzado a producirse durante el emirato de Abd al-Rahman II), las cuales llegan a la península a través de la zona norteafricana, y más concretamente, de Ifriqiya y de su dinastía gobernante, los aglabíes, que son vasallos de los abbasíes y ocupan esta zona durante buena parte del siglo IX. Por ello, las innovaciones artísticas que se dan en la mezquita aljama de Qayrawan pasarán a utilizarse posteriormente en Córdoba, a pesar de haber pasado un siglo entre la construcción de aquélla y la ampliación más importante de ésta. En: TORRES BALBÁS, L., «Aportaciones del arte de Ifriqiya al musulmán español de los siglos X y XI», *Al-Andalus*, vol. 3 (1935), p. 395.

⁹³ LÓPEZ GUZMÁN, R. (COORD.), *La arquitectura del Islam occidental*, Lunwerg, Barcelona, 1995, p. 18.

⁹⁴ TORRES BALBÁS, L., «Aportaciones del arte de Ifriqiya...», p. 395.

inicio de la nave central de dicha ampliación, aunque con mucha mayor riqueza y monumentalidad que en la mezquita tunecina, afianzando así la planta en T.

Otro aspecto destacado es la decoración vegetal, cuyos temas florales se repiten de maneras muy semejantes en la ya comentada mezquita de las Tres Puertas, en la aljama de Qayrawan, en Madinat al-Zahra y en la propia mezquita de Córdoba. Las obras omeyas (tanto Madinat al-Zahra como la ampliación más importante de la aljama cordobesa) son un siglo posteriores a las aglabíes, por lo que, en este caso, se deduce una clara influencia de lo tunecino en lo cordobés⁹⁵.

Pero las influencias también viajan desde lo omeya hasta el norte de África, tal y como puede apreciarse en los sistemas de portadas tripartitas que aparecen en la mezquita de Córdoba y en otros lugares de Túnez, como es la mezquita de Mahdiyya, una de las primeras obras fatimíes del primer tercio del siglo X. En la portada de San Esteban (855-856) de la mezquita de Córdoba vemos este esquema. Se trata de un programa tripartito con un friso de pequeños arcos ciegos decorativos⁹⁶. En la citada mezquita tunecina vemos el mismo esquema⁹⁷, con tres arcos en el piso inferior y por encima, dos arcos ciegos flanqueando el arco de entrada, que ocupa ambos registros, el superior y el inferior (Figs. 24 y 25).

Con Egipto, las relaciones de todo tipo eran mucho más fluidas, sobre todo en el siglo IX durante el gobierno de los tuluníes en el país norteafricano. Precisamente en este período, las influencias de lo andalusí se hacen especialmente patentes en la mezquita de Ibn Tulun, fechada en torno a los años 876-879. Muchos elementos que se encuentran en la mezquita egipcia son propios del arte andalusí, como los modillones de rollo que decoran el pasadizo que une la mezquita con el alminar, o el arco de herradura gemi-

⁹⁵ PAVÓN MALDONADO, B., *España y Túnez...*, p. 84.

⁹⁶ Aunque hoy en día esta portada está muy destruida, puede reconstruirse su estructura original. Sobre el alfiz del arco de entrada, poseía tres arquillos ciegos de herradura, lo que se sabe a través de las huellas dejadas por los sillares en el muro y por las placas decorativas que se sitúan entre los arcos, aún conservadas. Por encima, la sillería está muy desgastada, a pesar de que sobre ella se sitúa una cornisa volada con modillones de rollo que la protegería. Flanqueando la puerta se conservan también las huellas a modo de rehundidos en el muro de otros dos arquillos ciegos decorativos (en este caso, adintelados), lo que conformaría el esquema tripartito de esta portada. Sobre estos arcos se levantan dos ventanas cubiertas por celosías de mármol de sencillos diseños geométricos, también conservadas. La zona del dintel, el tímpano y el alfiz con sus respectivas albanegas, estarían repletos de decoración vegetal de rica y fina talla. En: TORRES BALBÁS, L., «Arte hispano-musulmán hasta la caída...», vol. 5, pp. 406-408.

⁹⁷ PAVÓN MALDONADO, B., *España y Túnez...*, p. 124.

nado con alfiz que aparece decorando el propio alminar⁹⁸ (Figs. 26 y 27). Aunque hay varias teorías sobre la datación de la torre de esta mezquita⁹⁹, la abundancia de los motivos decorativos señalados en el mundo andalusí hace pensar que el foco de influencias en este caso sería al-Ándalus, y habría pasado después a Egipto.

Pero todos estos intercambios entre Egipto y al-Ándalus serán mucho más duraderos en el tiempo. Egipto recibe importantes influencias arquitectónicas y decorativas de al-Ándalus a partir del siglo XI, las cuales se irán extendiendo hasta el final del período mameluco en el siglo XVI, todo ello gracias a los viajes de arquitectos, artesanos y decoradores. Las influencias en Egipto comenzarán a sentirse a partir de la toma cristiana de importantes ciudades andalusíes, como Toledo, Córdoba, Valencia, Sevilla, etc., ya que muchos de los personajes más destacados de estas ciudades huían hacia Egipto¹⁰⁰, donde dejaban su impronta cultural.

A la inversa, las influencias del arte egipcio en lo andalusí, y en lo norteafricano en general, pueden verse a través del Faro de Alejandría, cuyo modelo serviría no sólo para realizar numerosos alminares en época almohade, como el inconcluso de la mezquita de Hassan en Rabat o la Giralda de Sevilla, sino que también influiría en el modelo del alminar de la mezquita aljama de Qayrawan. Estos alminares, como el faro, se organizan en estructuras superpuestas que van decreciendo en altura, y en cuyo interior encontramos rampas en lugar de escaleras¹⁰¹.

4.2. Influencias histórico-artísticas y culturales de Córdoba en Tulytula

Artísticamente hablando, la copia de santuarios venerados en todo el Islam es una constante a lo largo de la historia de la cultura islámica. Uno de los casos más paradigmáticos de asimilación de formas y estructuras es la mezquita de Bab al-Mardum, que se establece como un pequeño oratorio que emula a la aljama de Córdoba en numerosos aspectos: decoración de arcos

⁹⁸ TORRES BALBÁS, L., «Intercambios artísticos entre Egipto y el Occidente musulmán», *Al-Ándalus*, vol. 3 (1935), p. 413.

⁹⁹ Mientras unos investigadores afirman que el actual alminar conservado es el original del mismo siglo IX, otros se inclinan por considerarlo de mediados del siglo XIII como parte de una reforma llevada a cabo en época mameluca. *Ibidem*, p. 414.

¹⁰⁰ VERNET GINÉS, J. (COM.), *Al-Ándalus y el Mediterráneo*, Catálogo de la exposición (Casa de la Cultura de Algeciras y Museo Provincial de Cádiz, 1-abril/15-julio 1995), Lunweg, Barcelona, 1995, p. 145.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 146.

entrecruzados, bicromía de las dovelas, planta en T a través de la disposición de las bóvedas, los cimacios cruciformes que sostienen las columnas del interior¹⁰², etc. Cabe destacar aquí, además, que la bóveda central de la mezquita toledana no tiene una función tectónica como sí ocurre en Córdoba, sino meramente decorativa, por lo que puede considerarse que es un anticipo (en el sentido ornamental) de las cúpulas de mocárabes¹⁰³. Vemos, así, que el hecho de imitar la estructura de las cúpulas de la mezquita de Córdoba no es funcional en este caso, sino que tiene un significado de legitimación y de reconocimiento.

Con el desmembramiento del califato de Córdoba y el surgimiento de los reinos de taifas, tradicionalmente se ha afirmado que hay una paulatina pérdida de nivel cultural y artístico¹⁰⁴, lo que se atribuía a una mera copia de lo oriental y al fracaso político de un califato unificador. En cambio, hay una mejora en las relaciones, sobre todo políticas, que se establecen entre muchas de las taifas (Denia, Valencia y Toledo posteriormente cuando consiga salida al mar) y los reinos de Oriente, lo que también favorece los intercambios comerciales y culturales a través de vías marítimas.

Aún así, se busca la legitimidad del poder califal, y esto ocurre no sólo con respecto al califato omeya de al-Ándalus, sino también en relación con los califatos orientales. Los reyes taifas suelen tomar sus nombres de destacados califas abbasíes: al-Mutawakkil, al-Mu'tamid o al-Ma'mun¹⁰⁵, mostrando un claro deseo de heredar la grandeza califal. También emularán sus ceremonias, protocolos de recepción, costumbres de vestimenta, literatura, etc. Pero el caso de al-Ma'mun es aún más significativo, pues el califa abbasí al-Ma'mun (813-833) fue el fundador de la Casa de la Sabiduría o *Dar al-Hikma*, donde importantes obras de la Antigüedad comenzaron a traducirse al árabe¹⁰⁶. No resulta, por tanto, baladí la elección del nombre de este califa, teniendo en cuenta que el al-Ma'mun toledano se rodeó en su corte de toda clase de sabios y eruditos, favoreciendo la cultura en todos sus ámbitos, como lo hiciera siglos antes el califa abbasí.

En la taifa de Toledo, será precisamente al-Ma'mun el que muestre un mayor interés a este respecto. Su evidente deseo de hacerse heredero del

¹⁰² TORRES BALBÁS, L., «Arte hispanomusulmán hasta la caída...», 5, p. 612.

¹⁰³ PAVÓN MALDONADO, B., *El arte hispanomusulmán en su decoración geométrica. Una teoría para un estilo*, Agencia Española de Cooperación Internacional, Madrid, 1989, p. 162.

¹⁰⁴ GARCÍA GÓMEZ, E., "Bagdad y los reinos de Taifas", *Revista de Occidente*, 43 (1934), p. 6.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 11.

¹⁰⁶ VIDAL CASTRO, F., «El Toledo andalusí: historia, cultura y sociedad», *Al-Mulk: anuario de estudios arabistas*, 6 (2006), p. 159.

poder omeya se hace patente en su objetivo de conquistar la ciudad de Córdoba para anexionarla a su taifa, y retomar así el esplendor del poder califal. También se aprecia esto en el ámbito palatino, cuando al-Ma'mun continúa utilizando la zona del *al-Hizam* para su palacio, lugar fundado por Abd al-Rahman III cuando consiguió dominar Toledo en 932. En general, las manifestaciones palaciegas, los títulos de los soberanos, la actuación política de expansión territorial y la protección de las artes, las ciencias y las letras¹⁰⁷ son todos ellos medios utilizados por los reyes taifas para legitimar su poder apoyándose en el califato.

5. LA TIPOLOGÍA DE LOS NUEVE TRAMOS EN AL-ÁNDALUS

Tras el análisis de la mezquita de Bab al-Mardum, el estudio de la planimetría de las mezquitas de nueve tramos y de los ejemplos más destacados que se conservan, así como una breve exposición sobre las relaciones que se establecen entre al-Ándalus y el norte de África, queda por último determinar cómo esta tipología arquitectónica pudo llegar a al-Ándalus, y más concretamente a Toledo.

Como se acaba de comentar en el apartado anterior, la ciudad omeya de Córdoba resultaba un punto fundamental en todo tipo de intercambios artísticos que se pudiesen realizar entre al-Ándalus y otras zonas del Islam, preferentemente, del norte de África. Y se ha visto también la notable influencia de la capital cordobesa sobre la ciudad de Toledo. Será, dónde si no, en la propia Córdoba donde se halle el posible origen de la tipología de las mezquitas de nueve tramos en la península Ibérica.

5.1. Un edificio clave: San Nicolás de la Ajerquía

Aunque no queda ningún resto arqueológico¹⁰⁸, ha podido documentarse, en la zona oriental de la ciudad de Córdoba, una pequeña mezquita que fue reaprovechada como iglesia con la llegada de la reconquista, San Nicolás de la Ajerquía¹⁰⁹, la cual fue modificada cuando se reconvirtió al culto cristiano, y totalmente destruida en el siglo XVIII (Fig. 28).

¹⁰⁷ *Ibíd.*, pp. 175-176.

¹⁰⁸ GONZÁLEZ GUTIÉRREZ, C., *Las mezquitas de barrio de Madinat Qurtuba, una aproximación arqueológica*, Diputación de Córdoba, Córdoba, 2012, p. 174.

¹⁰⁹ GARCÍA-ORTEGA, A. J., «Una mezquita de 'nueve bóvedas' en Córdoba. Estudio arquitectónico de un edificio desaparecido en 1725», *Al-Qantara*, 33 (2012), p. 85.

La mezquita se convirtió en iglesia inmediatamente, a través de la supresión del *mihrab* y de la reorientación hacia el este. En el siglo XVI, se añadió un cuerpo de tres naves, quedando la primitiva mezquita ocupando la zona de la cabecera de la iglesia. A comienzos del siglo XVIII, esta iglesia pretendía reformarse y mejorarse, y sería en las fechas de 1725-1727 cuando la mezquita se demolió, para después construir una nueva cabecera *ex novo*¹¹⁰.

Aparte de la documentación pertinente conservada en los archivos sobre la restauración de esta iglesia, en el siglo XVIII se realizó un dibujo, donde aparece la planta de la iglesia, conformada por tres naves, y la zona de la cabecera, que no es otra que la planimetría de la mezquita. Analizando el citado dibujo de la planta, fechado en 1727, se puede distinguir la parte perteneciente a la mezquita [Fig. 29]. Se trata de un espacio cuadrangular aunque ligeramente irregular de 9,60 metros en su eje este-oeste y 9,25 metros en el eje norte-sur, con cuatro pilares exentos en su interior¹¹¹. En cuanto a la disposición de las arquerías, cada uno de los pilares recibe arcos en sus cuatro lados, dando lugar a nueve espacios, los cuales se cubrirían probablemente con bóvedas independientes, solución relativamente frecuente en el Islam, como ya hemos visto, pero no tanto en al-Ándalus: que sepamos, se trata de un esquema único entre todas las mezquitas locales que hubo en Córdoba¹¹². No obstante, su disposición es muy similar a todos los ejemplos comentados aquí, por lo que parece adecuado catalogar esta mezquita como perteneciente a la tipología de los nueve tramos.

Con respecto a la datación, no hay documentación suficiente que permita determinar una fecha concreta. No podría ser de época emiral, dado que en estos momentos la cubrición con bóvedas no es habitual en al-Ándalus. Por otra parte, sería difícil adscribir este edificio al siglo XI, pues con la llegada de la *fitna*, se produce en Córdoba una fuerte decadencia urbana que también conlleva un decrecimiento de la labor constructiva y arquitectónica. Precizando más, podría situarse su construcción entre la ampliación de la mezquita aljama de Córdoba llevada a cabo por al-Hakam II en 962-966 y la fundación de Bab al-Mardum en 999-1000¹¹³, funcionando como una edificación intermedia entre aquella y ésta.

5.2. La tipología arquitectónica de los nueve tramos en Toledo

¹¹⁰ *Ibídem*, p. 93. Esta iglesia dejó de tener culto en 1877 y desde entonces, fue abandonada; actualmente, se encuentra en un estado de conservación deplorable.

¹¹¹ *Ibídem*, p. 96.

¹¹² *Ibídem*, p. 98.

¹¹³ *Ibídem*, p. 102.

Este modelo arquitectónico debió llegar a al-Ándalus, sin ninguna duda, a través del foco norteafricano. Con ciudades de Túnez y Egipto, Córdoba mantenía unas estrechas relaciones en varios ámbitos, lo que sin duda favorecía intercambios artísticos de toda índole. Del mismo modo que hay unas indudables conexiones artísticas entre edificios de la talla de la mezquita mayor de Córdoba y la aljama de Qayrawan, también debió tomar Córdoba influencias del norte de África en otros aspectos, como es la novedosa tipología de las mezquitas de nueve tramos, las cuales son frecuentes en lugares, sobre todo, de Ifriqiya (actual Túnez). Ya vimos, además, que de las mezquitas de nueve tramos conservadas en el Islam, el oratorio de Bab al-Mardum guarda más similitudes con ejemplos del norte de África, como Bu Fatata y la mezquita de las Tres Puertas.

Por ello, cabe pensar que la mezquita de San Nicolás de la Ajerquía nace por las influencias recibidas de otros templos semejantes ubicados en lugares norteafricanos con los que Córdoba tenía buenas relaciones. Además, si la estructura arquitectónica de los nueve tramos la encontramos en lugares de todo el mundo islámico y en amplias horquillas cronológicas, parece lógico pensar que existiese algún ejemplar en la capital del califato omeya de Córdoba, siendo la ciudad más próspera de todo el mundo occidental conocido en el siglo X.

En virtud de las deudas artísticas que tiene la ciudad de Toledo para con Córdoba, es altamente probable que, entre la gran cantidad de influencias recibidas, se encuentre también el modelo de mezquita de nueve tramos que posee San Nicolás de la Ajerquía. Aunque el oratorio de Bab al-Mardum emula muchos aspectos de la aljama de Córdoba, la opción más plausible es que se base en esta pequeña mezquita cordobesa en cuanto a su disposición espacial cuadrangular con nueve tramos, mucho más cercana, en el espacio y en el tiempo, que los ejemplos norteafricanos analizados (aunque, en última instancia, tanto la mezquita toledana como la cordobesa hallan su razón de ser en mezquitas del norte de África).

A esto se une el hecho de Ibn al-Hadidi había acudido en 976 a la proclamación del califa Hisham II en Córdoba¹¹⁴, fecha en la que ya se había terminado la ampliación de al-Hakam II en la aljama cordobesa, y que al-Hadidi debió conocer de cerca, y fecha cercana también a la construcción de

¹¹⁴ CALVO CAPILLA, S., «Reflexiones sobre la mezquita de Bab al-Mardum y la Capilla de Belén (convento de Santa Fe) de Toledo a la luz de nuevos datos», *Entre el califato y la taifa...*, p. 338.

la mezquita de San Nicolás de la Ajerquía. Quizá fue la erudición de este personaje, junto con su viaje a Córdoba y los innovadores sistemas constructivos que allí vio, lo que llevó a Ibn al-Hadidi a la elección de una tipología tan poco usual en al-Ándalus para la construcción de la mezquita del Cristo de la Luz.

A modo de recopilación de lo expuesto se dirá que esta mezquita de barrio documentada en Córdoba en período omeya se nos ofrece como más que posible nexo entre el oratorio de Bab al-Mardum y el resto de mezquitas de nueve tramos conservadas o documentadas en otros lugares del Islam. Así, lo más probable es que, dada la importancia de la Córdoba omeya como foco de irradiación de influencias para el resto de al-Ándalus y, a su vez, su relevancia como centro capital en el Islam occidental, los modelos arquitectónicos de Córdoba pasaran a otros lugares del territorio peninsular, del mismo modo que se intercambiaban influencias de todo tipo en el *Dar al-Islam*.

6. CONCLUSIONES

Lo primero que llama la atención al iniciarse el estudio de este tema es el, *a priori*, poco interés que ha despertado entre los estudiosos del arte islámico la tipología arquitectónica de los nueve tramos (sólo King le dedica varios artículos monográficos)¹¹⁵. Esto choca aún más cuando se descubre que es una planimetría constructiva relativamente abundante (que no convencional) en el Islam, siendo además una estructura muy bien determinada por una serie de características que son, en mayor o menor medida, comunes a todas las mezquitas que se ajustan a esta planta. Destaca también el uso de una planimetría similar a esta en construcciones cristianas, lo que también aborda King¹¹⁶, por lo que no es algo privativo del Islam. Este aparente desinterés y la escasez de estudios que existen sobre el tema hace muy difícil

¹¹⁵ Aparte de él, también lo han tratado, aunque de una manera más tangencial, autores como Terry Allen, Clara Delgado Valero o K. A. C. Creswell. No obstante, la mayor parte de estudios sobre esta materia permanecen sin traducir a nuestro idioma, lo que parece ser sintomático del poco interés que ha despertado este tema entre los especialistas del arte islámico de nuestro país.

¹¹⁶ El complejo de Dayr al-Muharraqa, situado cerca de la ciudad egipcia de Assiut a orillas del Nilo, incluye una iglesia de nueve tramos, de los cuales siete están cubiertos por cúpulas (la cubrición de los otros dos no se ha conservado), con un esquema muy similar a las mezquitas de nueve tramos de Egipto; al igual que otras mezquitas de esta planimetría, se eleva sobre cuatro columnas centrales y se abre en tres de sus muros para dar entrada al interior. En cuanto a fechas, sería muy cercana a las construcciones islámicas egipcias, dándose en torno al siglo XI. En: KING, G., «The nine bay domed...», pp. 356-358.

llegar a conocer ciertos aspectos que resultarían fundamentales a la hora de comprender el porqué de esta tipología, como es el origen de la misma, dónde y cómo pudo surgir.

Con respecto a la mezquita de Bab al-Mardum, se ha podido comprobar que bebe directamente de modelos constructivos islámicos, frente a muchas de las primeras hipótesis decimonónicas que situaban su origen en una basílica visigoda, lo que le habría otorgado al oratorio toledano un claro sustrato autóctono y peninsular. Esto lleva a plantearse la validez de algunas teorías tradicionales y tradicionalistas que afirman la permanencia de lo propiamente “español” ante la llegada de los musulmanes a la península Ibérica, negando de todo punto cualquier influencia proveniente de lo oriental¹¹⁷.

Es obvio que el rico sustrato romano y visigodo de la península Ibérica pervivió durante la ocupación musulmana de la misma, y es también claro que cuando el Islam llegó a la península, se benefició de todo ello. Pero no resulta menos cierto que al-Ándalus, como parte fundamental de los territorios ocupados por la religión y la cultura islámicas durante buena parte de la época medieval, compartía muchos rasgos con el Islam más oriental, conformándose así uno de los períodos más ricos y plurales en cuanto a manifestaciones artísticas se refiere, cual es la Alta Edad Media hispánica.

7. ANEXO DE IMÁGENES

¹¹⁷ Durante buena parte del siglo XX, el principal adalid de esta tesis fue Ignacio Olagüe, tal y como aparece mencionado en FIERRO, M., «Las huellas del Islam a debate», *Las huellas del Islam*, ROLDÁN, F., Y DELGADO, M^a M. (EDS.), Universidad de Huelva, Huelva, 2008, p. 79 y ss.

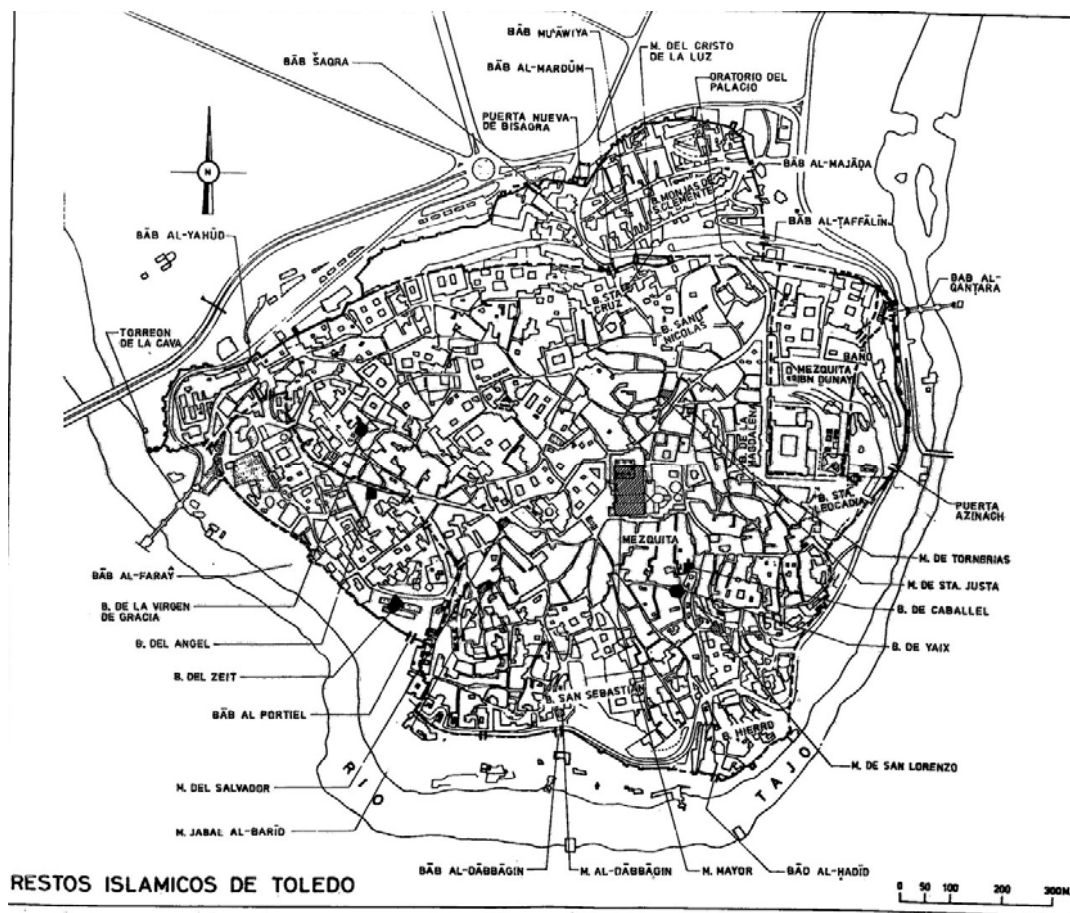


Fig. 1. Mapa del Toledo islámico con la ubicación de puertas y mezquitas



Fig. 2. Arquería del interior de la mezquita de San Salvador



Fig. 3. Arquería del interior de la mezquita de al-Dabaggin o iglesia de San Sebastián



Fig. 4. Bóveda del tramo central de la mezquita de las Tornerías

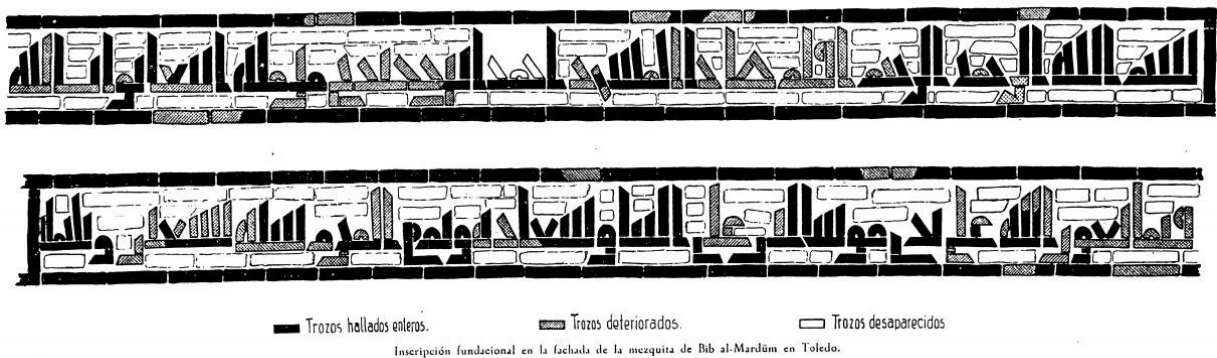


Fig. 5. Inscripción de la mezquita de Bab al-Mardum según la reconstrucción de Ocaña Jiménez

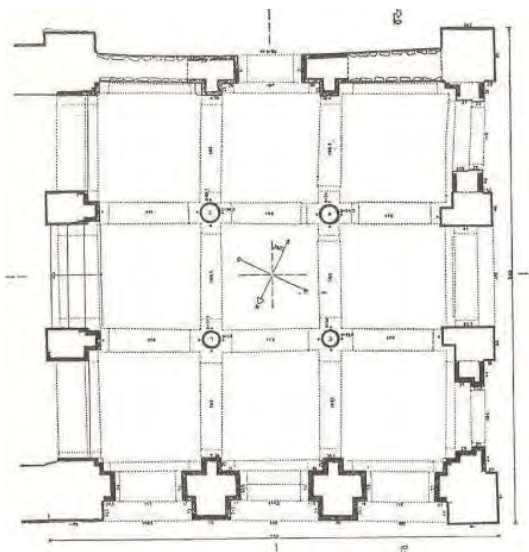


Fig. 6. Planta de la mezquita de Bab al-Mardum

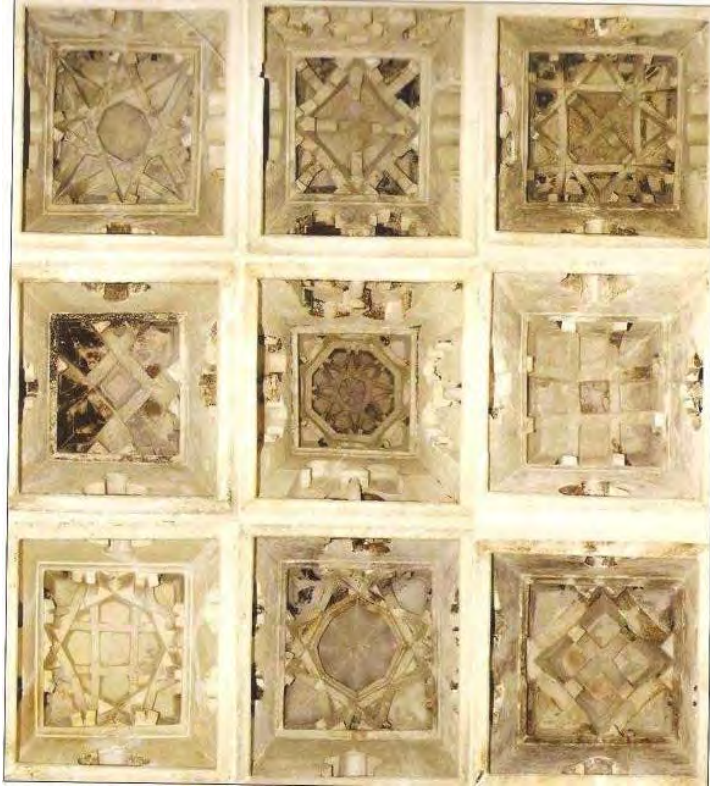


Fig. 7. Vista general de las bóvedas de la mezquita de Bab al-Mardum



Fig. 8. Interior de la mezquita de Bab al-Mardum



Fig. 9. Sistema de arquillos del piso intermedio situado justo sobre el mihrab de Bab al-Mardum

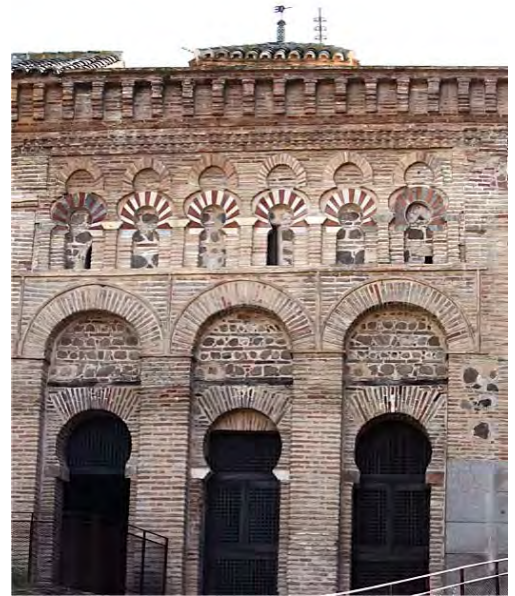


Fig. 10. Fachada noroeste, mezquita de Bab al-Mardum



Fig. 11. Fachada suroeste, mezquita de Bab al-Mardum



Fig. 12. Bóveda que antecede al mihrab, mezquita de Bab al-Mardum



Fig. 13. Bóveda central, mezquita de Bab al-Mardum

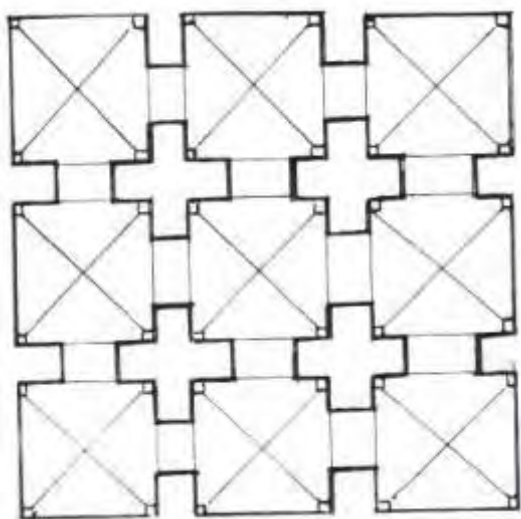


Fig. 14. Planta del aljibe situado en el patio de la mezquita aljama de Córdoba, ampliación de Almanzor

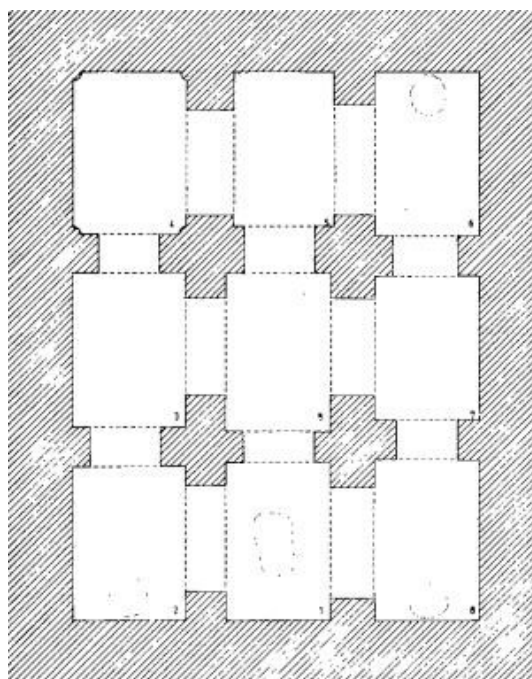


Fig. 15. Planta del aljibe de las Marmuyas, Málaga

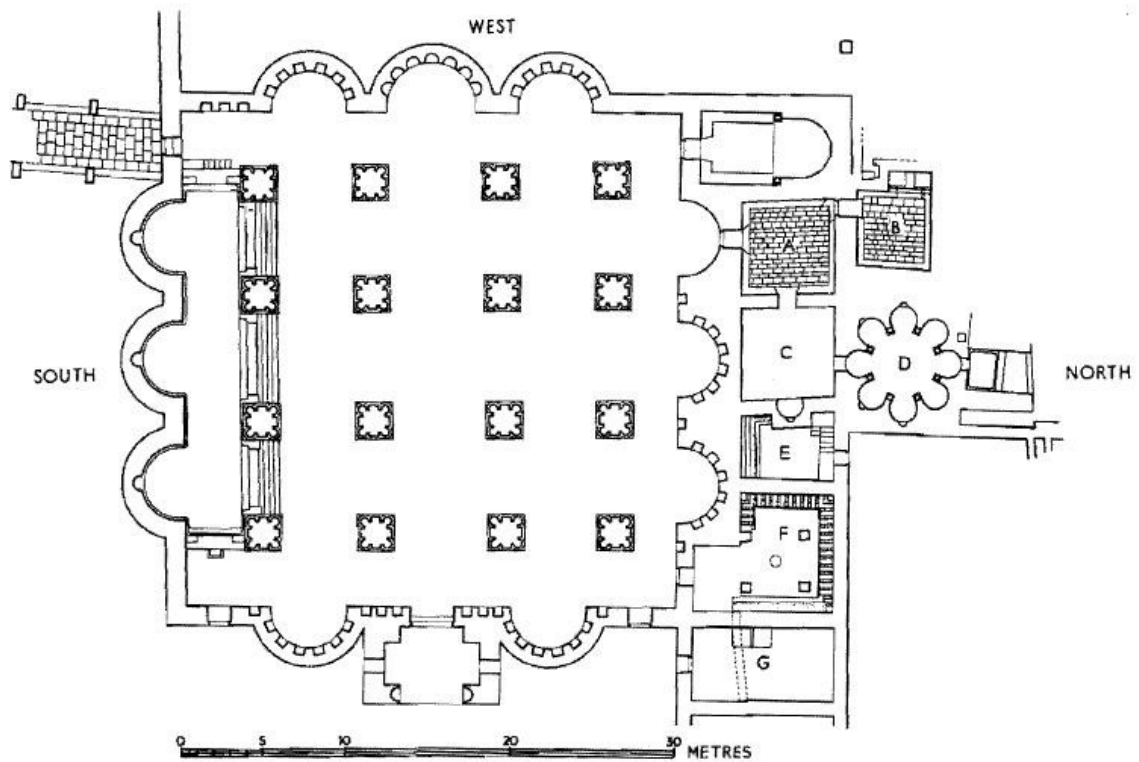


Fig. 16. Planta del hammam del palacio de Jirhat al-Mafjar



Fig. 17. Qubbanta al-Sulaibiyya, Samarra

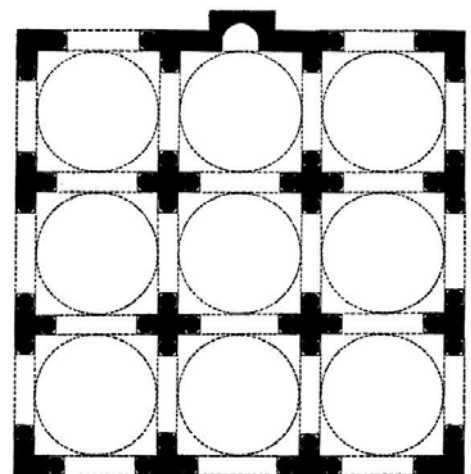


Fig. 18. Planta del mausoleo de Sharif Tabataba según Creswell

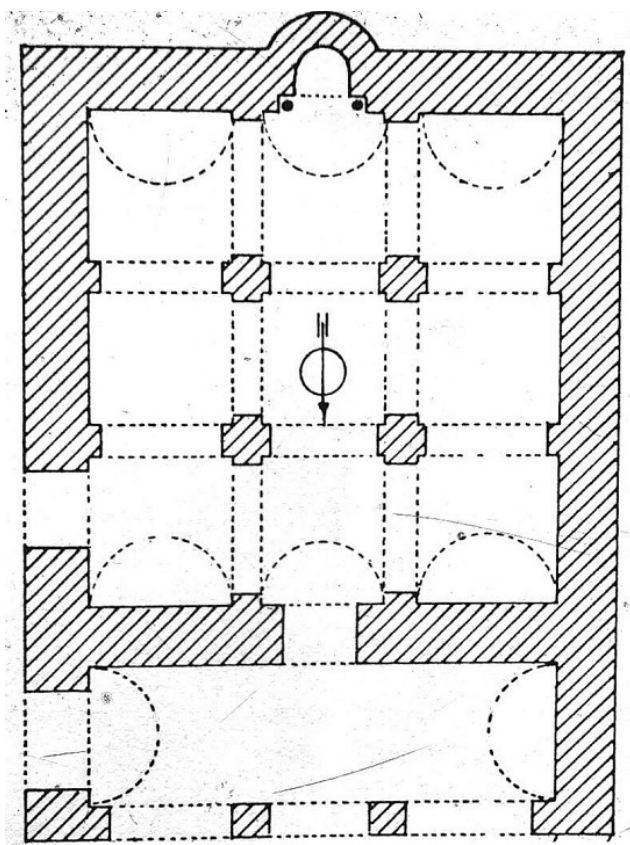


Fig. 19: Planta de la mezquita de Bu Fatata

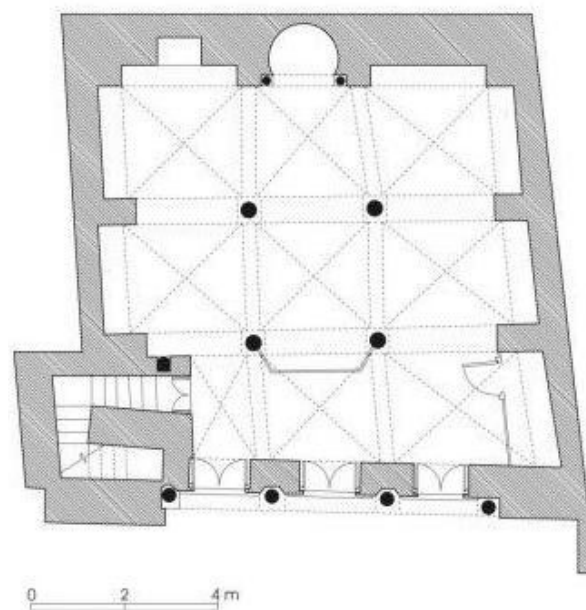


Fig. 20: Planta de la mezquita de las Tres Puertas

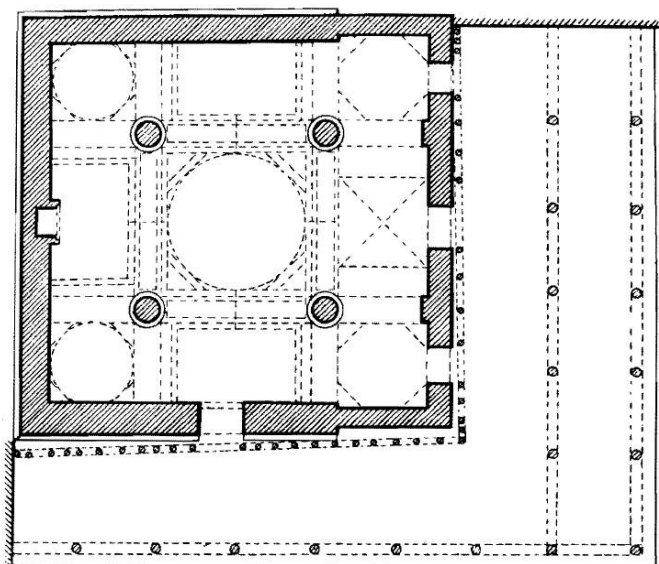


Fig. 21: Planta de la mezquita Diggaran en Hazara

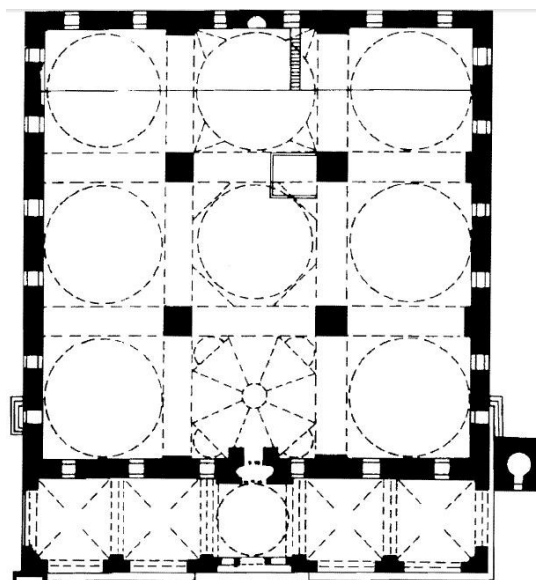


Fig. 22: Planta de la mezquita de Eski Çami en Edirne



Fig. 23: Detalle de la decoración en los arranques de la mezquita de Ta'rij en Balj

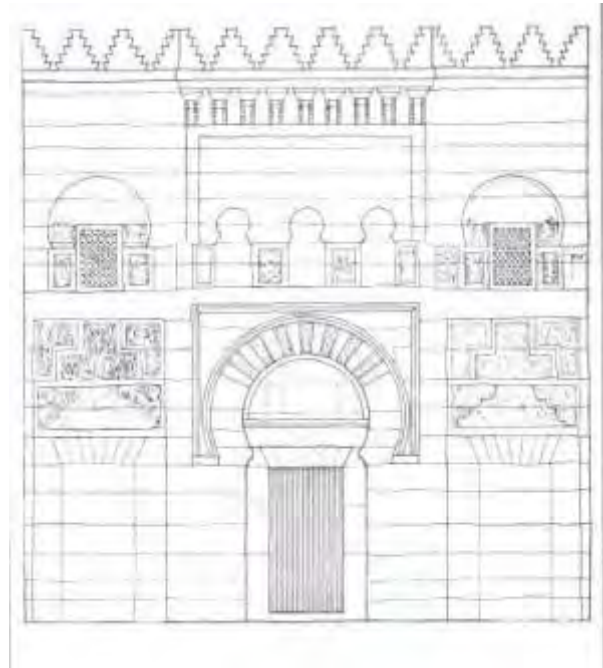


Fig. 24: Esquema de la portada de San Esteban de la mezquita de Córdoba

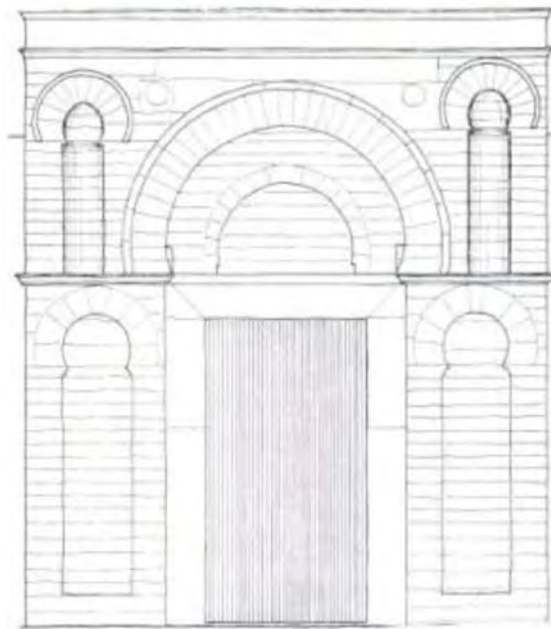


Fig. 25: Esquema de la puerta principal de la mezquita de Mahdiyya



Fig. 26: Modillones de rolo en el pasadizo que conecta la mezquita de Ibn Tulun con su alminar



Fig. 27: Detalle de los arcos de herradura geminados en el alminar de la mezquita de Ibn Tulun

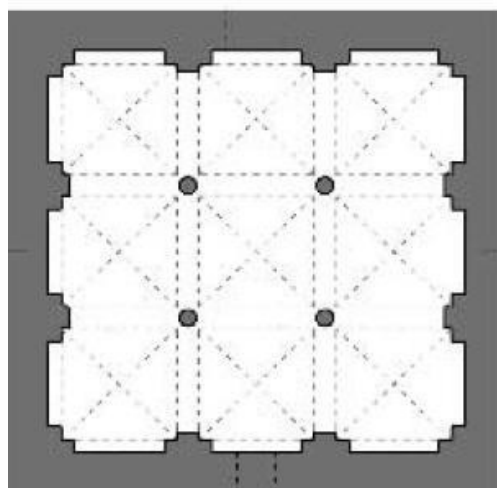
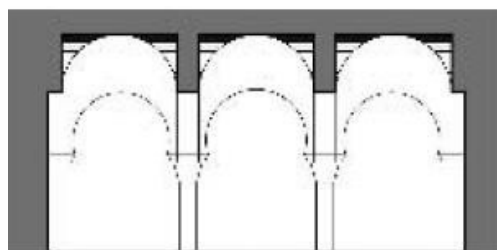


Fig. 28: Sección y planta de la mezquita de San Nicolás de la Ajerquía

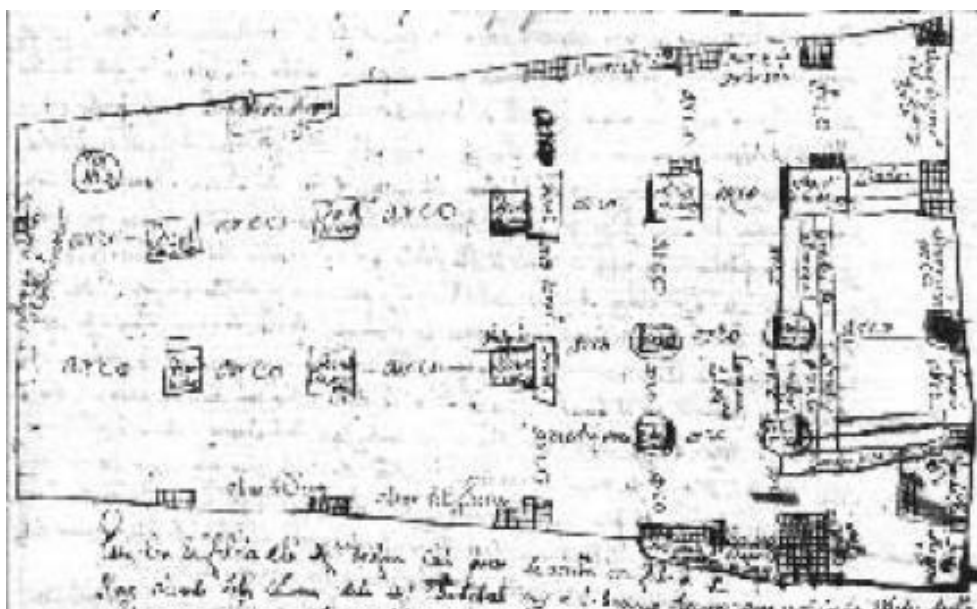


Fig. 29: Dibujo de la iglesia de San Nicolás de Córdoba (San Nicolás de la Ajerquía) de 1727