Universidad de Jaén

Escuela de Doctorado

TESIS DOCTORAL

•

LAS MEZQUITAS CRISTIANIZADAS DE CASTILLA (1200-1350). ARTE Y TRANSCULTURALIDAD

PRESENTADA POR:
LUIS RUEDA GALÁN

DIRIGIDA POR:
PEDRO A. GALERA ANDREU
SABINE FROMMEL
FELIPE SERRANO ESTRELLA

JAÉN, JUNIO DE 2021

ISBN

Las mezquitas cristianizadas de Castilla (1200-1350). Arte y transculturalidad.

Índice: Página

Introducción 7

Objetivo y alcance del estudio 8

Metodología, fuentes y enfoque teórico 12

Estado de la cuestión 18

Capítulo I. Apropiación. Las conversiones de las Mezquitas de al-Andalus. 24

1. Baeza (1226). 26
2. Úbeda (1233). 71
3. Córdoba (1236). 84
4. Jaén (1246). 171
5. Sevilla (1248). 226

5.1 Catedral de Sevilla. 229

5.2 Colegiata del Salvador. 277

Capítulo II. Resignificación. Los mecanismos de conversión. 302

1. Rituales. Resignificación simbólica del espacio. 304
   1.1. Ceremonias de purificación y dedicación. 304
   1.2. Uso de reliquias. 324
2. Espaciales. Resignificación del espacio arquitectónico. 334
   2.1. Cambios de orientación. 334
   2.2. Reestructuración del espacio litúrgico. 342
   2.3. La resignificación de la zona del mihrab: sagrarios y capillas. 362
   2.4. La conversión de alminares en campanarios. 426
   2.5. La conversión del *ṣaḥn* en claustro. 456
   2.6. Continuidades y transformaciones en los alrededores de las mezquitas. 462
3. Visuales. El papel de las imágenes sagradas en la resignificación de la arquitectura andalusí. 484

Capítulo III. Asimilación. Arte y transculturalidad. 507

1. ¿Por qué se conservaron las mezquitas? 509
2. Las monarquías hispánicas y las mezquitas cristianizadas. 516
3. La creación de un modelo de iglesia transcultural. 563

Conclusiones 593

Bibliografía 628

Anexo documental 668

Les mosquées christianisées de Castille (1200-1350). Art et transculturalité

Sommaire : Page

Introduction 7

Objectif de l'étude 8

Méthodologie, sources et approche théorique 12

État de la question 18

Chapitre I. Appropriation. Les conversions des Mosquées d'al-Andalus. 24

1. Baeza (1226). 26
2. Ubeda (1233). 71
3. Cordoue (1236). 84
4. Jaén (1246). 171
5. Séville (1248). 226

5.1 Cathédral de Séville. 229

5.2 Collégiale du Salvador. 277

Chapitre II. Resignification. Les mécanismes de conversion. 302

1. Rituels. Resignification symbolique des édifices. 304
   1.1. Cérémonies de purification et dédicace. 304
   1.2. Emploi des reliques. 324
2. Spatiaux. Resiginification de l'espace architectural. 334
   2.1. Changements d'orientation. 334
   2.2. Restructuration de l'espace liturgique. 342
   2.3. La resignification du mihrab : chapelles du tabernacle et autres. 362
   2.4. La conversion des minarets en tours-clocher. 426
   2.5. La conversion du *ṣaḥn* en cloître. 456
   2.6. Continuités y transformations dans les alentours des mosquées. 462
3. Visuels. Le rôle des images sacrées dans la resignification de l'architecture d'al-Andalus. 484

Chapitre III. Assimilation. Art et transculturalité. 507

1. Pourquoi ont-ils préservé les mosquées ? 509
2. Les monarchies hispaniques et les mosquées christianisées. 516
3. La création d'un modelé d'église transculturel. 563

Conclusions 593

Bibliographie 628

Annexe documentaire 668

Qu'est-ce que la Méditerranée ?

Mille choses à la fois

Fernand Braudel

INTRODUCCIÓN

Objetivo y alcance del estudio

Probablemente, una de las realidades de la historia del arte y de la arquitectura medievales de la Península Ibérica que continúan siendo más desconocidas sea la relacionada con la conversión en iglesias de las grandes mezquitas andalusíes. Un fenómeno que, al contrario de lo que pudiera pensarse, cubrió todo el territorio de la Península que formó parte del Califato de Córdoba, es decir, prácticamente toda ella. En la documentación medieval, como tendremos ocasión de ir comprobando a lo largo de este estudio, quedó registrado que las primeras conversiones de grandes mezquitas andalusíes fueron en paralelo a la descomposición del estado Omeya en el siglo XI y al impulso expansivo que esto supuso para los reinos cristianos. Fue precisamente en este periodo cuando se produjeron algunas de las primeras conversiones documentadas, como, por ejemplo, aquellas de las aljamas de Toledo (1086) o Huesca (1096). El fenómeno de la conversión y reutilización de antiguas mezquitas como iglesias acompañó, evidentemente, todo el prolongado proceso de apropiación del territorio por parte de las monarquías cristianas peninsulares. Pero si existió una fase de la conquista cristiana de al-Andalus que resultase especialmente decisiva a nivel político y cultural, esa fue la que dio comienzo a principios del siglo XIII tras la batalla de Las Navas de Tolosa, materializándose en gran medida a través de las campañas militares de Fernando III y Alfonso X de Castilla en el Valle del Guadalquivir. La notable dimensión que alcanzó este fenómeno en Castilla a partir del reinado de Fernando III la anuncia un hecho relativamente fácil de comprobar: un porcentaje muy alto de las iglesias medievales de la mitad sur de la Península se fundaron dentro de mezquitas. Sin embargo, más allá de un reducido grupo de edificios sobre los cuales, gracias principalmente a su especial

significación histórica, se ha podido recabar alguna información sobre la fase de su historia en la que fueron mezquitas cristianizadas, es poco lo que se conoce sobre las conversiones de grandes mezquitas.

De una parte, este desconocimiento se debe a que la propia evolución histórica ha ido ocultando, en gran parte de los casos hasta hacerlas desaparecer, las huellas arquitectónicas del pasado islámico bajo las diferentes fases constructivas con las que cuentan habitualmente las iglesias ibéricas de origen medieval. Cuestión que deja normalmente el concurso de la arqueología como única vía para poder reunir algo de información sobre ellas. Un concurso para el que solo en raras ocasiones, debido a las características especiales de edificios que actualmente son catedrales o grandes iglesias, se dan las condiciones y oportunidad.

Pero también las mezquitas cristianizadas continúan siendo desconocidas porque estos edificios representan un periodo de la historia artística de la Península Ibérica que ha quedado tradicionalmente algo al margen de la mirada de la historiografía. En parte este hecho es consecuencia directa de la escasez de evidencias materiales, aunque en los casos en los que estas existen tampoco han despertado demasiado interés. El ejemplo más claro de esta situación quizá nos lo proporcione el edificio más emblemático de la serie de las mezquitas ibéricas cristianizadas, la Mezquita-Catedral de Córdoba. La literatura especializada que se ha generado desde hace más de siglo y medio, y en infinidad de lenguas, sobre la fase islámica de su historia es simplemente inabarcable por un estudio individual. Aunque menor, el conocimiento que se tiene del edificio una vez que comenzaron las obras de las adiciones de los siglos XVI-XVII es también bastante amplio. Sin embargo, más allá de un grupo de

trabajos dedicados a un espacio tan peculiar como la Capilla Real, no se ha escrito prácticamente nada sobre el estado del edificio durante los casi tres siglos que van desde su conversión en iglesia en 1236 hasta el inicio de las obras del crucero actual a principios del siglo XVI.

La falta de atención al estudio de las mezquitas cristianizadas ha estado provocada además por la propia rigidez metodológica de la cual la disciplina de la historia del arte ha hecho gala tradicionalmente, especialmente en España. El que el estudio de estos edificios no pueda ser fácilmente reducido a la teoría de los estilos históricos les ha restado atractivo. Una mezquita cristianizada ya no es arte islámico, ni tampoco es románico, ni gótico, ni siquiera el pretendido estilo mudéjar, sino que contradice en cierta medida sus postulados y el propio concepto de estilo artístico.

Con todas estas ideas en mente, el objetivo central de esta tesis es intentar aportar algunas respuestas al fenómeno de la conversión de las grandes mezquitas andalusíes en Castilla durante la etapa de mayor incidencia, el siglo XIII y principios del XIV. Todo ello articulado mediante tres preguntas iniciales básicas, las cuales se corresponden con cada uno de los aspectos que a priori considero pueden ser de más interés. ¿Qué? Es decir, definir en qué consistieron las mezquitas cristianizadas como tipo de iglesia ampliamente repartida por el territorio peninsular, poniendo el acento de forma especial en estudiar de qué contexto político y cultural surgieron. ¿Cómo? Cuáles fueron los procesos y mecanismos arquitectónicos por los cuales se formó este particular tipo de edificio. Y, finalmente, ¿por qué?, es decir, cuáles fueron las razones últimas de su aparición, generalización y su conservación durante prácticamente toda la Edad Media.

En este sentido, esta tesis puede aportar, al menos, dos puntos de interés. De un lado, la investigación se dirige a conocer mejor una fase de la historia de cada uno de los edificios seleccionados que, en la mayor parte de ellos, como apuntaba, resulta aún desconocida en gran medida. Pese a ello, el enfoque teórico principal de la tesis se concentra en estudiar los procesos de conversión de mezquitas como un fenómeno de carácter global, fruto de las circunstancias históricas que rodeaban a las sociedades ibéricas que las produjeron, y no como una mera acumulación de casos de estudio concretos.

Metodología, fuentes y enfoque teórico

El plan metodológico del estudio se ha basado en la selección un grupo de edificios suficientemente amplio y significativo como para resultar representativo del fenómeno al que se enfrenta, estudiando en cada uno de los casos el periodo en el cuál las antiguas mezquitas fueron cristianizadas. Todo ello con el fin de intentar identificar características comunes tanto en su historia como en su propia evolución arquitectónica que puedan servir de base para extraer patrones que ayuden a fijar una respuesta teórica al fenómeno de la cristianización de mezquitas.

La selección de una serie de catedrales y grandes iglesias para la muestra, en lugar de otras de menor tamaño, responde a dos razones principales. En primer lugar, porque no entra dentro de los objetivos del estudio el elaborar un catálogo de mezquitas andalusíes que fueron cristianizadas, labor cuyo alcance, debido a su extrema abundancia, escaparía de los límites de cualquier tesis doctoral. Pero, además, porque estimo que las catedrales y grandes iglesias, debido a la mayor complejidad de sus programas de necesidades, y a su especial importancia histórica, son más interesantes y representativas de estos fenómenos, aportando, en definitiva, mayor diversidad de perspectivas y recursos a la investigación.

Desafortunadamente, los últimos quince meses de la elaboración de esta tesis se han desarrollado bajo las medidas de restricción de la movilidad motivadas por la crisis sanitaria por la Covid-19, cuestión que me ha impedido desplazarme a trabajar a archivos y bibliotecas especializadas. Consecuentemente, el plan inicial de investigación se ha visto afectado gravemente al tener que reducir la muestra de casos a estudiar. De este modo, tenía previsto realizar un estudio de

conjunto del fenómeno de la conversión de mezquitas desde el arranque de las campañas de Fernando III en el siglo XIII hasta la culminación del proceso de expansión territorial castellana en la Península Ibérica con la conquista y cristianización del reino de Granada a partir de 1492. Junto a los seis estudios monográficos sobre la conversión de grandes mezquitas andalusíes que forma el grueso de este estudio, me he visto forzado a dejar de lado, al menos a no poder estudiar en profundidad, edificios tan significativos dentro de estos procesos como las catedrales Murcia, Cádiz, Málaga o Granada. Carencia esta que espero poder corregir a la mayor brevedad posible mediante futuros proyectos de investigación. Finalmente, la tesis tuvo que adaptarse al estudio de las conversiones durante el siglo XIII, es decir, la primera fase del proceso de expansión de Castilla hacia al-Andalus. En cualquier caso, estimo que la significación histórica y arquitectónica de aquellos casos a los que he podido acercarme en profundidad pueden servir de muestra lo suficientemente extensa para proporcionar una visión certera de conjunto.

Como apunte metodológico, y en relación ya con las fuentes utilizadas, es necesario señalar que este trabajo parte fundamentalmente del análisis de textos. Evidentemente, no he dejado de utilizar toda la información crucial sobre los edificios estudiados que se ha podido generar en los últimos años desde la arqueología, pero el enfoque teórico y metodológico del estudio tienen su origen en un amplio conjunto de fuentes escritas primarias. Estas han sido fundamentalmente de dos tipos, cada uno con sus correspondientes método de análisis y aparato crítico. De una parte, la documentación de cancillería medieval de los reinos cristianos peninsulares y la administrativa de las propias diócesis implicadas, extraída de un total de veintinueve archivos españoles e

internacionales. Privilegios y cartas reales, bulas papales, testamentos, actas capitulares, etc., documentos todos que dan información de primera mano y generalmente bastante valiosa sobre la cristianización de los nuevos territorios de Castilla durante el siglo XIII y sus edificios.

El segundo tipo de fuentes lo representa todo el rico repertorio perteneciente al género cronístico creado en la Península durante la Edad Media. Entre estas últimas he utilizado de una parte las crónicas latinas y romances creadas principalmente en los reinos de Castilla y Aragón entre los siglos XII y XV. Pero también ha sido mi intención desde el principio basarme igualmente en las producidas en lengua árabe en al-Andalus, especialmente aquellas escritas de forma más o menos contemporánea a la apropiación y cristianización del territorio. Todo ello con el objetivo de obtener una visión de conjunto lo más amplia posible, y también lo menos sujeta posible a miradas parciales, del fenómeno de la conversión de las mezquitas ibéricas y sus consecuencias culturales y artísticas. Intentando recoger así de forma crítica las distintas realidades culturales de la Iberia medieval. En cualquier caso, ya se trate de crónicas romances o árabes, es un tipo de fuente que he utilizado intentando aplicar siempre el filtro crítico adecuado, puesto que todas ellas, casi sin excepción, son textos apologéticos del poder que no pueden ser en ningún caso utilizados como fuente de información de forma literal.

Para cerrar este apartado dedicado a exponer las líneas metodológicas del trabajo, y puesto que su título incluye el término “transcultural”, creo pertinente incluir algunas notas de orden teórico acerca de esta decisión. Tomando el sentido literal del término, buena parte del arte medieval ibérico sería transcultural, ya que se creó a través de la interacción de diferentes realidades

culturales. Para llevar a cabo la caracterización general del arte cristiano nacido de las conversiones de mezquitas, he optado por utilizar a lo largo de todo el trabajo el adjetivo transcultural en el sentido con el cual lo definió hace unos años Wolfgang Welsch, filósofo especialista en estética y teoría de la cultura. En un trabajo titulado "Transculturality: The Puzzling form of Cultures Today", el pensador alemán afirmaba, refiriéndose en principio al mundo actual, que su idea de una sociedad transcultural era una en la que "ya no existe nada absolutamente extranjero. Todo está al alcance de la mano. Consecuentemente, tampoco existe ya nada que sea exclusivamente *propio*"[1], idea que, en mi opinión, tuvo sin duda un precedente temprano en el contexto cultural de la Península Ibérica durante la Edad Media, salvando la lógica distancia histórica[2]. Incluso quiero pensar que la más reciente definición de la cultural global actual propuesta por Byung-Chul Han, una "desnaturalizada y liberada tanto de la *sangre* como del *suelo*, es decir, de los códigos biológicos y de la tierra"[3], tuvo también una interesante fase primitiva en la escena cultural ibérica. Donde, como es bien sabido, conceptos como credo, lengua, cultura o etnia con frecuencia no coincidían en la misma persona o grupo social.

Es principalmente por esta razón, aunque volveré con más detenimiento sobre el tema al final del trabajo, en la sección de conclusiones, que he evitado conscientemente utilizar la etiqueta historiográfica "arte mudéjar", o cualquier otra basada en los estilos históricos, para caracterizar la producción artística aquí

1 "(…) there is no longer anything absolutely foreign. Everything is within reach. Accordingly, there is no longer anything exclusively 'own' either", Welsch, 1999, p. 199, la traducción es mía.

2 En cualquier caso, Welsch ahondó en las ramificaciones históricas de esta idea algunos años después, llegando a algunas interesantes conclusiones en línea con las que expongo aquí, Welsch, 2017, en especial las pp. 31-56.

3 Han, 2018, p. 22, las cursivas aparecen en el original.

estudiada. Al margen del ya viejo debate de la historiografía española sobre la naturaleza y legitimidad del mudéjar, el enfoque de esta tesis y la no adopción del término parten de presupuestos de condición cultural e histórica. Incluso pudiendo llegar a tener carta de naturaleza en sentido estricto, el uso del término "mudéjar" en el arte, empleado más allá de su significado original, es decir, una tardía denominación de la población musulmana que vivía bajo dominio cristiano (del hispanoárabe *mudaŷŷan*, literalmente "domesticado"), resulta, como ya apuntara Felipe Maíllo, en rigor un anacronismo, puesto que no comienza a ser utilizado de forma generalizada en la Península hasta finales del siglo XV[4]. Por otra parte, y a mi entender una razón más determinante aún, a pesar de portar en su nombre cierta resonancia de la idea de hibridación, la aplicación de "mudéjar" al estudio del arte o de la cultura material de la Iberia medieval, no deja de representar un enfoque del problema de los fenómenos transculturales asentado en la base de una concepción étnica moderna de la cultura. Una en la cual una supuesta cultura "externa" (la islámica) se mezcló con una también supuesta cultural "local" (la cristiana). En cualquier escenario, una proyección facticia de problemas y realidades contemporáneos sobre el pasado, la cual, en mi modesta y corta experiencia, con frecuencia distorsiona la compresión del contexto histórico factual. Aun cuando es posible reconocer algunas analogías entre las dinámicas interculturales e interreligiosas del mundo actual y aquellas de la Iberia medieval, y sin duda de ellas podríamos extraer interesantes lecciones para el presente bajo la mirada apropiada, entiendo que el historiador de la cultura o del arte no debe caer en el error metodológico de trasladar una realidad dentro de la otra con el objeto de tratar de entender sus manifestaciones

4 Maíllo, 1988, p. 103.

materiales y culturales. En definitiva, considero que la categoría historiográfica “arte mudéjar” ni recoge de forma correcta y completa las habituales complejidades de los escenarios social y cultural ibéricos durante la Edad Media ni ha presentado históricamente una visión certera y justa del papel jugado por la herencia de al-Andalus en la cultura y el saber españoles contemporáneos. Pero eso es ya otra historia.

Estado de la cuestión

Una de las razones principales que motivan esta tesis es la casi total ausencia de estudios publicados que enfoquen la conversión de las mezquitas andalusíes durante la Edad Media desde un punto de vista crítico y global. Solamente un trabajo, el de 2017 de Tobias Arera-Rütenik, *Transformation von Moscheen zu Kirchen auf der iberischen Halbinsel*[5], se ha acercado al fenómeno, aunque desde la óptica de la arquitectura. Si bien se trata de una obra interesante, formada por un relativamente amplio catálogo de edificios que, bien por tradición o por evidencias arqueológicas, se tienen por mezquitas cristianizadas, el cual cuenta, además, con un destacable conjunto de planimetría obra del autor, por el contrario, queda falto de análisis histórico y crítico de textos y contextos.

El tema de la conversión de mezquitas ha sido tratado desde hace décadas de una forma algo genérica y teórica, centrada sobre todo en aspectos históricos y con énfasis especial en el territorio de Toledo, en una serie de interesantes trabajos. Uno de los primeros trabajos que se acercaban de una forma algo global a la cuestión, *Un problema eclesiástico de la Reconquista española: la conversión de mezquitas en iglesias cristianas*[6], fue publicado en 1979 por José Orlandis. La aportación se limitaba a contextualizar históricamente, y desde la perspectiva de la administración eclesiástica del territorio, algunas de las primeras conversiones documentadas de grandes mezquitas en los siglos XI y XII, especialmente en referencia a los casos de Toledo, Huesca o Zaragoza. En una línea similar, aunque mucho más profundo y certero en el análisis que el anterior caso y teniendo ya en cuenta algunos aspectos materiales de los

5 Arera-Rütenik, 2017.

6 Orlandis, 1979.

edificios, encontramos el trabajo de Pascal Buresi, *Les conversions d'églises et de mosquées en Espagne aux XIe-XIIIe siècles*[7]. Mucho más interesante desde la perspectiva de este estudio es, sin duda, el trabajo de Julie A. Harris, *Mosque to Church Conversions in the Spanish Reconquest*[8]. Aunque centrado de nuevo casi exclusivamente en el caso toledano, en este artículo se señalan algunas ideas sobre el fenómeno de gran interés, como por ejemplo los aspectos simbólicos relacionados con las ceremonias de purificación y conversión, o la relación existente, y aún poco explorada, entre la conversión de mezquitas y la formación del lenguaje artístico conocido como mudéjar. En relación con estos aspectos es de gran interés también el artículo de Susana Calvo, *De mezquita a iglesia: el proceso de cristianización de los lugares de culto de al-Andalus*[9], en el cual, además, se esbozan algunas importantes cuestiones sobre orientaciones y reorganización de los edificios, así como de sus entornos urbanos. Un tema este último que ya había sido tratado por la propia autora algún tiempo antes en relación con el caso de la Mezquita de Córdoba en *Les alentours de la grande mosquée de Cordoue avant et après la conquête chrétienne*[10].

Igual de escasos son los trabajos dedicados a estudiar casos concretos de conversiones de grandes mezquitas. Con una notable excepción, el de la Mezquita-Catedral de Sevilla. Ello es debido fundamentalmente a los trabajos de Teresa Laguna y Alfonso Jiménez. De la primera merece la pena destacar, en primer lugar, *La aljama cristianizada. Memoria de la catedral de Santa María de*

7 Buresi, 2000.

8 Harris, 1997.

9 Calvo Capilla, 2016.

10 Calvo Capilla, 2003.

Sevilla[11], trabajo en el que se ofrece, partiendo de distinta documentación medieval del archivo catedralicio hispalense, un minucioso acercamiento al estado de la antigua aljama almohade después de su cristianización a partir del siglo XIII y hasta el inicio de la obra nueva a mediados del XV. Teresa Laguna ha dedicado también una serie de trabajos en los últimos años al estudio de un espacio tan singular de la antigua catedral sevillana como fue la Capilla Real fundada en época de Alfonso X de Castilla. Entre ellos, *La capilla de los Reyes de la primitiva Catedral de Santa Maria de Sevilla y las relaciones de la Corona castellana con el cabildo hispalense en su etapa fundacional (1248-1285)*[12]; *'Si el nuestro cuerpo fuere enterrado en Sevilla': Alfonso X y la capilla de los Reyes*[13]; *'Una capilla mía que dicen de los reyes'. Memoria de la Capilla Real de la catedral mudéjar, la aljama cristianizada, de Santa María de Sevilla*[14]; *Memoria de un espacio regio referencial: la capilla hispalense de Alfonso X*[15]; o *Necesidades litúrgicas, construcción y deconstrucción de la Capilla Mayor de la catedral de Sevilla en la Baja Edad Media. I memoria topográfica y documental desde 1248 hasta mediados del siglo XV*[16]. Los estudios acerca del estado y de los diferentes espacios que formaban la mezquita cristianizada de Sevilla durante la Edad Media se han servido directamente de los trabajos que desde finales del siglo pasado ha venido publicando Alfonso Jiménez Martín. Basados la mayoría en datos extraídos de diferentes intervenciones arqueológicas sobre el edificio, han ido arrojando abundante luz sobre las formas de la antigua aljama almohade de

11 Laguna Paúl, 1998.

12 Laguna Paúl, 2000.

13 Eadem, 2009.

14 Eadem, 2012.

15 Eadem, 2018.

16 Eadem, 2019a.

Sevilla. Entre ellos cabría destacar, *Turris fortissima. Documentos sobre la construcción, acrecentamiento y restauración de la Giralda*[17]; *Cartografía de la montaña hueca*[18]; *Síntesis a modo de epílogo* en el volumen *Magna Hispalensis*[19]; *La planta de la mezquita almohade de Sevilla*[20]; *Notas sobre la mezquita mayor de la Sevilla almohade*[21]*; Rarezas de la capilla de la Antigua*[22]; un trabajo en el que compendia parte de los anteriores, *Anatomía de la Catedral de Sevilla*[23]; o *La puerta principal de la aljama almohade de Išbīliya*[24].

Aunque, como indiqué con anterioridad, no me haya sido posible estudiar de forma exhaustiva algunos edificios significativos, he utilizado de forma parcial algunos interesantes trabajos sobre ellos. Sobre la aljama cristianizada de Toledo, aunque se trate de un caso algo anterior al periodo que aquí se estudia, y teniendo en cuenta la dificultad que supone para su estudio la escasez de documentación y de evidencias materiales, aún hoy podemos encontrar un hipotético e interesante acercamiento a su posible estado hasta el siglo XIII en los trabajos de Clara Delgado, *Toledo islámico: ciudad, arte e historia*[25] y *La ciudad de Toledo en época islámica: Estructura y funciones de los espacios islámicos*[26]*.* Para el caso de la catedral de Málaga, aljama cristianizada a partir

17 Jiménez Martín y Cabeza Méndez, 1988.

18 Jiménez Martín y Pérez Peñaranda, 1998.

19 Jiménez Martín, 2002.

20 Idem, 2005.

21 Jiménez Martín, 2007a.

22 Idem, 2007c.

23 Idem, 2013.

24 Idem, 2017.

25 Delgado Valero, 1987.

26 Eadem, 1998.

de 1489 contamos con el trabajo de María Dolores Aguilar, *La mezquita mayor de Málaga y la iglesia vieja*[27].

El caso de la Mezquita-Catedral de Córdoba es ciertamente interesante. Ya apunté que, si bien el volumen de literatura sobre la historia del edificio en las épocas islámica y moderna es abrumador, la historiografía apenas se interesado por el estado del edificio desde su cristianización hasta el siglo XVI. Uno de los pocos trabajos que se han acercado en los últimos años a este problema, aunque de forma parcial, pero utilizando una interesante apoyatura documental, es el de Heather Ecker, *The Great Mosque of Córdoba in the Twelfth and Thirteenth Centuries*[28]. La situación en lo tocante a la Capilla Real es algo distinta, ya que su particular historia, materialidad y carácter transcultural han despertado algo más el interés de los investigadores en los últimos años. Entre sus trabajos merece la pena mencionar, *Capillas Reales funerarias catedralicias de Castilla y León: nuevas hipótesis interpretativas de catedrales de Sevilla, Córdoba y Toledo*[29], de Juan Carlos Ruiz Souza; *The Capilla Real in Córdoba. Transcultural exchange in Medieval Iberia*[30], de Francine Giese; o *La Capilla Real de la catedral de Córdoba. Algunas hipótesis sobre el mecenazgo real de la misma y su proceso de construcción*, de Concepción Abad e Ignacio González Cavero[31]. También podemos encontrar alguna interesante información relativa a este periodo en los trabajos de Mª Ángeles Jordano, en concreto sobre algunas de las capillas durante el siglo XIV, *Linajes de Córdoba en las capillas funerarias*

27 Aguilar García, 1985-86.

28 Ecker, 2003.

29 Ruiz Souza, 2006.

30 Giese, 2018.

31 Abad Castro y González Cavero, 2019.

medievales de la Mezquita-Catedral[32], y sobre la puerta principal del patio reformada a finales del mismo siglo en *La Puerta del Perdón de la Mezquita-Catedral de Córdoba*[33].

32 Jordano Barbudo, 2002.

33 Eadem, 2016.

CAPÍTULO I

Apropiación. La conversión de las mezquitas de al-Andalus

Sennor te dexo de toda la tierra de la mar aca, que los moros del rey Rodrigo de Espanna ganado ovieron; et en tu sennorio finca toda: la una conquerida, la otra tributada. Sy la en este estado en que te la yo dexo la sopieres guardar, eres tan buen rey commo yo, et sy ganares para ti mas, eres meior que yo; et si desto menguas, non eres tan bueno commo yo

Fernando III de Castilla, en su lecho de muerte, a su hijo Alfonso

Estoria de España (Primera Crónica General)



Catedral de Baeza, fachada septentrional

1. Baeza

Antecedentes. El contexto de la incorporación de Baeza a Castilla y su catedral

La ciudad de Baeza había contado con sede episcopal desde el último cuarto del siglo VII[34], manteniendo una comunidad mozárabe con obispo a la cabeza al menos hasta mediados del IX[35]. Incluso permaneció durante un breve periodo

[34] La historiografía, de forma especial la tradicional, ha venido especulando en abundancia acerca de la antigüedad de la sede baezana, pero la primera fecha de la que se dispone con cierta seguridad es 675, año en el que su obispo Rogato consta como uno de los participantes en el XI Concilio de Toledo, Tejada Ramiro, 1850, p. 452. Sobre este punto y, de forma más general, sobre la restauración de la sede episcopal de Baeza y después en Jaén en el siglo XIII, véase Carmona Ruiz, 2014.

[35] En el año 862 el obispo Saro de Baeza se encontraba a su cabeza, Flórez, 1751, p. 109.

bajo control de la corona leonesa antes de producirse su incorporación definitiva a la castellana. Sucedió en 1147, durante la campaña de Alfonso VII por la que llegó a tomar Almería. Sería por poco tiempo, ya que el empuje almohade obligó al destacamento dejado por el monarca leonés a abandonar la ciudad en 1157[36]. Además de los documentos relacionados con Alfonso VII que se conservan datados en Baeza en el periodo 1147-1157, los cuales darían fe por sí mismos de la toma de la ciudad por el *Emperador*, el hecho fue recogido posteriormente por Jiménez de Rada en su *Historia de rebus Hispaniae*, en la cual el arzobispo añadió un detalle interesante, la fundación de una iglesia:

> "Cum que iam in purpura diadematis seminarium discidii germinasset, imperator congregato exercitu obsedit Beaciam, et cum de suis aliqui recessissent, Sarraceni undique congregati ad soluendam obsidionem ilico aduenerunt. Apparuit autem in nocte sanctus Isidorus confortans imperatorem et in congressu crastino se pollicens adiutorem. Igitur luce crastina apparente, inito prelio, iuxta promissum sancti Isidori optinuit imperator, et fugatis auxiliis Mauri incole, quia resistere non ualebant, eius dominio se dederunt et ei urbis presidium tradiderunt, quod ipse in continenti repleuit bellatoribus et incolis christianis, et remanserunt Mauri subditi sub tributo; et propter miraculum ecclesiam sancti Isidori conuentu regularium ordinauit et donariis plurimis adornauit"[37].

[36] Acerca de este interesante capítulo de la historia de la ciudad, aunque aún algo nebuloso, así como sobre la expedición almeriense de Alfonso VII en la que se enmarcó dicha conquista, véanse Reilly, 1998, pp. 90-134, en especial las pp. 98-99, y Ladero Quesada, 1998, pp. 405-554.

[37] HRH, lib. VII, cap. 11.

El episodio es tratado con algo más de desarrollo narrativo en la *Estoria* alfonsí, aunque muy probablemente, dada alguna que otra analogía textual entre ambos pasajes, la noticia deriva del relato del arzobispo de Toledo:

> "Et por ell miraglo et por la uirtud que sennor sant Esidro alli fiziera all emperador don Alffonsso, fizol y luego ell emperador don Alffonso en Baesça una iglesia a onrra de Dios et de sant Esidro, et a la iglesia llamaronla Sant Esidro; et ordenola ell emperador de conuento de canonigos reglares, et dioles sus donadios grandes et buenos et las dezimas todas de la uilla et de todos sus terminos en que uisquiessen bien et onrradamientre et siruiessen alli a Dios et a sant Esidro; et paro ell la iglesia muy apuesta et muy onrrada de cruzes et calçes et de encenssarios et de uestimentas et de cortinas de seda colgadas por la iglesia, et de otras aposturas assi como eran menester"[38].

Extractos de los cuales, aunque no se haga en ellos una mención explícita a la conversión de la mezquita mayor de la ciudad, se desprende que así debió de suceder, ya que se hace difícil aceptar que, durante el corto periodo que Baeza permaneció en manos de Alfonso VII, se pudiese haber completado la construcción de una iglesia mayor de nueva planta. A favor de la idea de la conversión contamos además con el precedente de la toma de Córdoba unos meses antes, donde se procedió a cristianizar la mezquita aljama, aunque luego se abandonase casi de forma inmediata. Una probable conversión en Baeza de la que, por otra parte, no nos ha llegado más información o evidencia material.

[38] PGC, I, p. 661.

En cuanto al tema de las comunidades cristianas bajo dominio musulmán, en la al-Ándalus almohade inmediatamente anterior al paso de Baeza a Castilla, aunque se desconozca su magnitud, y a pesar de las evidencias de una minoración importante y del endurecimiento de las condiciones de vida de las minorías religiosas[39], su existencia parece cierta si atendemos a la documentación de época, especialmente la pontificia. En este sentido, ya desde finales del siglo XII, se advierte una preocupación por parte de la sede toledana, supervisada y animada desde Roma, por atender a la población cristiana andalusí. Así se desprende, por ejemplo, de un breve de Celestino III dirigido al arzobispo de Toledo Martín López de Pisuerga, por el cual le solicitaba "buscase clérigos instruidos en el latín y el árabe que fueran a las ciudades de los sarracenos a instruir y confortar a los cristianos que vivían entre ellos"[40]. Que el conocimiento de la lengua árabe fuese un requisito a cumplir por los sacerdotes enviados en misión a al-Ándalus habla a las claras del grado de arabización de sus comunidades cristianas al cual nos referíamos anteriormente, además de para ayudar en la conversión de musulmanes. Esta referencia documental se encuentra en el índice de un volumen manuscrito del siglo XVIII en el que se trasladó documentación medieval de la Catedral de Toledo, hoy conservado en la Biblioteca Nacional. Desafortunadamente faltan las páginas a las que remite la citada rúbrica, así como todas las demás del mismo manuscrito que, curiosamente, trataban de las relaciones de la sede toledana con al-Ándalus durante parte de la Baja Edad Media, de las cuales se conserva igualmente solo

[39] Sobre la cuestión véase Molénat, 1997.

[40] *Documentos de la Iglesia y prelados de Toledo*, copia del siglo XVIII, BNE, Ms. 13022, fol. 1v., la copia del documento no existe, solo queda la descripción en el índice del volumen.

la descripción en el índice. No obstante, dado que se menciona a Celestino III y al arzobispo López de Pisuerga, el breve se podría fechar entre los años 1191, cuando este asciende a la sede toledana, y 1198, año en que fallece el papa Bobone. En otro de sus documentos desaparecidos se daba traslado de un breve de Inocencio III por medio del cual se encargaba "al arzobispo de Toledo (Rodrigo) el cuidado espiritual de los pueblos ganados de los moros hasta que se dispusiese otra cosa por la Silla Apostólica", fechable, muy probablemente y del mismo modo que el anterior, entre 1212[41] y 1216[42].

Ya durante el pontificado de Honorio III encontramos documentación en número significativo relativa a los años inmediatamente anteriores al paso de Baeza a manos castellanas, en la cual, mayormente a través de breves dirigidos a la sede toledana, queda reflejado el interés de la Santa Sede por la población cristiana diseminada por la tierra de los califas almohades. Por ejemplo, en 1223 se exime a los "cristianos dispersos por Marruecos" de la obligación de la abstinencia de comer carne durante la Cuaresma[43]. Apenas dos años después encontramos que el arzobispo Jiménez de Rada, a instancias de Roma, ponía a un fraile dominico, el prior Domingo, a la cabeza de la labor de evangelización y de conversión de

[41] Aunque Jiménez de Rada era arzobispo desde 1208, la referencia a "los pueblos ganados a los moros" nos hace pensar que dicho breve fue promulgado con posterioridad a las Navas de Tolosa, aunque de forma efectiva no se ganase prácticamente nada en términos territoriales hasta el reinado de Fernando III.

[42] *Documentos de la Iglesia y prelados de Toledo*, BNE, Ms. 13022, fol. 2r.

[43] «Dilectis filiis christianis dispersionis Marrochie. Indulget, ut Christiani qui a rege Marrochiae siue sextaferia siue quadragesimali tempore epulari secum et uesci carnibus contra honestatem professionis christianae compelluntur, de praeteritis absoluantur. Lat. III. Idus Maii anno septimo», Letrán, 13 de mayo de 1223, AAV, *Reg. Vat.*, 7, fol. 41r.

sarracenos en territorio almohade[44]. Pocos meses después se concedían a dominicos y franciscanos, en términos muy similares al anterior documento, y puesto que se encontraban en el "reino de Miramamolín" y sin "acceso adecuado a la Santa Sede", prerrogativas pontificias tales como las absoluciones y promulgación de sentencias de excomunión[45]. A finales de octubre de 1226, escasamente algo más de un mes antes de la entrada de Fernando III en Baeza, encontramos ya al prior Domingo como "obispo estante en el reino de Miramamolín"[46]. Por esas mismas fechas llega incluso a figurar en algún documento como "baili Dominico", es decir, bailío o administrador delegado de la

[44] «Fratri Dominico priori fratrum Predicatorum et fratri Martino in regno Marroccano a Sede Apostolica destinatis. Iuxta eorum supplicationis instantiam eos in terra Miramamolini destinat, ut euangelizent ibi Dominum Iesum Christum, eisque liceat praedicare, baptizare Sarracenos ad fidem nouiter uenientes, iniungere poenitentias, excommunicationis sententias publicare, inhibens eis ut hiis nullatenus praesumant abuti. Tibure IIII. Idus Iunii anno nono», Tívoli, 10 de junio de 1225, AAV, *Reg. Vat*., 9, fol. 70v.

[45] «Fratribus Predicatoribus et fratribus Minoribus in regno Miramamolini a Sede Apostolica destinatis. Eos illuc transmittit ut euangelizent ibi Dominum Ihesum Christum, baptizent Sarracenos ad fidem nouiter uenientes, reconcilient apostatas, iniungant poenitentias, et excommunicatos absoluent qui ad Sedem Apostolicam commode accedere non possunt, liceat etiam in illos quos haereticos esse constiterit excommunicationis sententiam promulgare, dummodo hiis nullatenus praesumant abuti. Reate Nonis Octubris anno decimo», Rieti, 7 de octubre de 1226, AAV, *Reg. Vat.,* 10, fol. 95r.

[46] Téngase en cuenta que, por las diferentes fechas en las que se producen, en la documentación pontificia las repetidas referencias a Miramamolín se utilizan de forma genérica para designar el título adoptado por los califas almohades (amīr al-muʾminīn), y no van dirigidas personalmente a Muḥammad al-Nāṣir (1181-1213), cuarto califa almohade, el Miramamolín de las Navas. «Dominico episcopo in regno Miramolini commoranti. Eum monet et hortatur ut pro incredulis conuertendis, apostatis reuocandis, confirmandis nutantibus et fidelibus roborandis uiriliter et constanter uelut electus Christi athleta proficere ac intrepide perseuerare nitatur, suosque fratres secum positos in agone certaminis confortet. Reate VI. Kal. Nouembris, anno decimo», Rieti, 27 de octubre de 1226, AAV, *Reg. Vat.*, 10, fol. 95r.

Santa Sede y “rector de los cristianos en Marruecos”[47]. La cuestión más interesante es que al dominico lo nombró obispo a cargo de los cristianos en tierra almohade el arzobispo Jiménez de Rada a instancias de Honorio III[48], pero ya con el título de obispo de Baeza antes de que la ciudad pasase efectivamente a control cristiano. La situación la recoge una carta de Gregorio IX, ya en 1228, en la que se da respuesta a una consulta elevada a la Silla Apostólica por Jiménez de Rada, por la cual el arzobispo solicitaba se le indicase si debía mantener a fray Domingo como obispo de Baeza una vez la ciudad había sido ganada o, por

[47] «Baili Dominico rectori Christianorum apud Marrochium. Eius fidei puritatem et uirtutis constantiam pro defensione nominis christiani commendat eumque hortatur ut perseueret in stadio christianae militiae uiriliter decertando. Reate VI. Idus Nouembris anno decimo», Rieti, 8 de noviembre de 1226, AAV, *Reg. Vat.*, 10, fol. 95r.

[48] Honorio III le había instado a elegir, de entre los frailes dominicos y franciscanos que ya se encontraban destinados en el reino de Miramamolín, un obispo para que tutelara a los cristianos de aquellas tierras, del cual estos «carecían desde tiempo inmemorial»: «[...] aliquos uiros prudentes ex fratribus praedicatoribus et fratribus minoribus illuc auctoritate nostra trasmitteres ad conuertedum infideles diuina gratiae praecunte praedicationibus, et exemplis; erigedum collapsos; confortandum dubios; et confirmandum robustos: adjecimus insuper, ut aliquem ex ipsis fratribus acutoritate apostolica in episcopum consecrares, qui pontificale ibidem officium exerceret, quo fideles illarum partium a tempore, quo non extat memoria, caruerunt», Letrán, 20 febrero de 1226. El documento completo lo recoge Sbaraglia, 1759, pp. 24-25.

el contrario, debía destituirlo dado que había sido nombrado administrador apostólico en el reino almohade[49], siendo ratificado en el puesto poco después[50].

Finalmente, Baeza pasó a poder castellano entre el 30 de noviembre[51] de 1226 y el 1 de enero[52] de 1227.

La cristianización de la aljama de Baeza. Una hipótesis

Entrando ya en el capítulo de la arquitectura del templo, y antes de abordar su proceso de cristianización a partir de 1226, conviene aclarar en primer lugar los indicios que empujan a pensar que la Catedral de Baeza efectivamente se levanta sobre su antigua aljama. Puesto que, entre otras cuestiones, y a pesar de que la historiografía ha aceptado tradicionalmente el hecho de la conversión, se trata de

[49] «Gregorius episcopus, seruus seruorum Dei, uenerabili fratri toletano archiepiscopo, salutem et benedictionem. Cum olim bone memorie H[onorii]., pape, predecessoris nostri, mandatum recideres ut in episcopum consecrasses aliquem de Ordine Fratrum Predicatorum, Marroquiis mittendum, qui christianis ibi morantibus spiritualia ministraret et eos in fide instrueret ortodoxa, tu, sicut intelleximus, fratrem Dominicum, de Ordine supradicto, ad titulum beatiensis ecclesie, que tunc detinebatur ab inimicis fidei christiane, in episcopum consecrasti. Nunc vero, cum, per Dei misericordiam et tuam sollicitudinem, restituta sit ipsa ecclesia cultui christiano, nos consulere voluisti an ad eam revocare dictum episcopum debeas vel alium instituere in eadem. Nos igitur, de discretione tua plenam in Domino fidutiam obtinentes, tibi, qui melius scire poteris negotii circunstantias, et per consequens, quid expediat in hoc casu, negotium ipsum duximus committendum, fraternitati tue, per apostolica scripta, mandantes, quantius in eodem, auctoritate nostra, procedas, prout secundum Deum videris expedire. Datum Perusii, III Idus iulii, pontificatus nostri anno secundo», *Documentos de la Iglesia y prelados de Toledo*, s. XVIII. BNE, Ms. 13022, fol. 84r-v.

[50] El acta de acatamiento de obediencia al arzobispo de Toledo firmada por Domingo de Baeza se guarda en el archivo de esta Catedral, aunque no conserva la data, Archivo de la Catedral de Toledo (ACT), *Archivo Capitular,* X. 2. P. 1.1. El documento lo transcribe Rivera Recio, 1974, p. 47.

[51] Fecha tradicional aceptada y recogida en diversas crónicas cristianas.

[52] Fecha proporcionada por al-Ḥimyarī, en el Rawḍ, pp. 72-74.

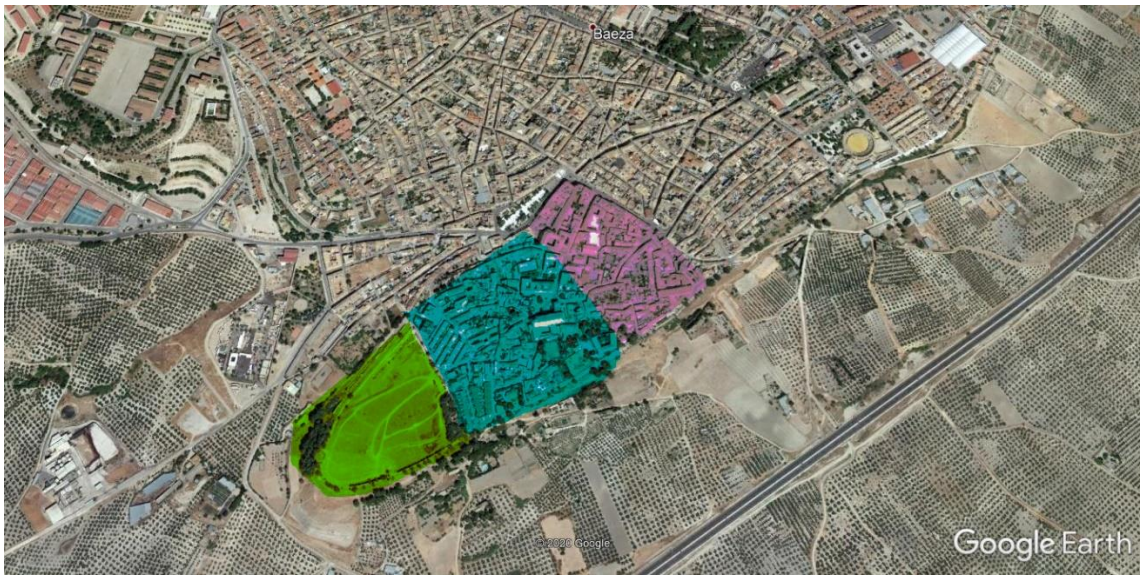
una idea que no ha sido unánimemente compartida por aquellos que se han acercado a estudiar el edificio. Es cierto que a simple vista el conjunto catedralicio no ofrece demasiadas pistas para reconocer la antigua mezquita. Desafortunadamente, la falta de un necesario estudio arqueológico en profundidad obliga a ofrecer a lo largo de las siguientes páginas una hipótesis, susceptible siempre de ser modificada ante nuevas evidencias. De forma concreta, parte de las discrepancias nacen precisamente de dos catas arqueológicas de apoyo a una restauración del templo en 1994[53]. Realizadas, una junto a la torre al exterior de la iglesia, y otra en una esquina del claustro, arrojaron, en principio, resultados algo desconcertantes. Junto a la torre se localizaron los cimientos de un muro, los cuales se interpretaron en los informes como restos de un lienzo de muralla, y llevaron a considerarla no tanto un alminar en origen -como tradicionalmente se creía-, sino una torre defensiva perteneciente a un cinto de murallas interno de la antigua medina, la cual sería reutilizada en época cristiana para construir la catedral. De otra parte, la localización de dos tumbas de época visigótica, con sarcófagos excavados en la propia base geológica, en la galería sur del claustro, terminaron de inclinar el informe del lado de un rechazo de la preexistencia de una mezquita. En nuestra opinión, estos hallazgos no tienen por qué excluir dicha existencia, es más, es razonable aceptar que, una vez se añaden algunos argumentos historiográficos de los que carecían los informes, ambas se pueden incluir dentro de una

[53] Archivo de la Delegación Provincial de Cultura de Jaén, Estudio arqueológico de apoyo a la restauración de la catedral de Baeza, 1994.

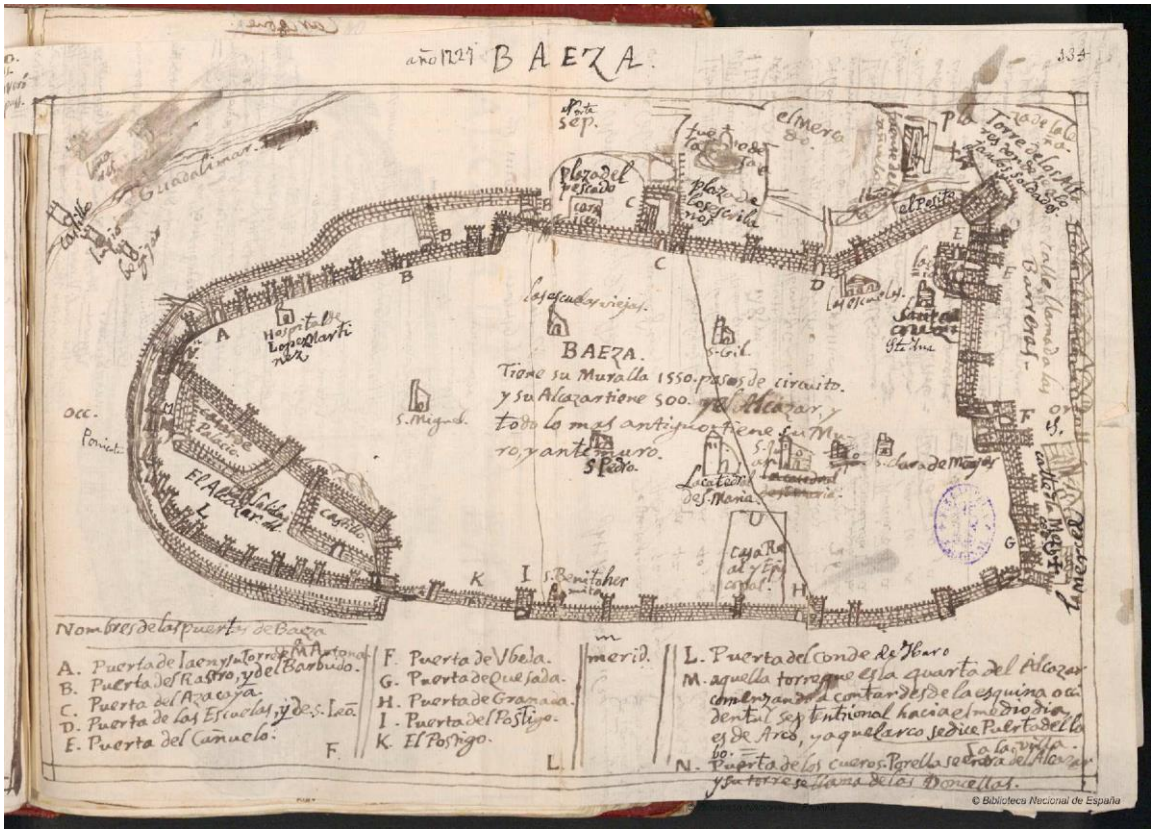
interpretación a favor de la reutilización de la mezquita mayor como catedral a partir de 1226.

El primer argumento para aceptar la conversión es tan elemental en apariencia como sistemática su verificación en cada uno de los casos estudiados de grandes mezquitas convertidas en la Península Ibérica a lo largo del siglo XIII. Concretamente durante las campañas de Fernando III en el Valle del Guadalquivir, en la que se enmarca la toma de Baeza, no se dejó pasar en ningún caso la oportunidad de convertir una mezquita aljama en iglesia mayor en cada ciudad importante que se conquistaba. Así se puede comprobar sin excepción en Úbeda (1233), Córdoba (1236), Jaén (1246), Carmona (1247) o Sevilla (1248). Alfonso X, en un contexto algo diferente, actuaría de forma similar tanto en algunas de las antiguas mezquitas aljamas de la actual provincia de Cádiz, como en las del otro eje de expansión castellana, Murcia. El análisis del contexto urbano es otra de las herramientas que aporta indicios e información valiosa para comprender mejor el proceso de cristianización del edificio. *Bayyasa*, la Baeza islámica (fig.), se articulaba como tantas otras ciudades andalusíes a partir de un alcázar construido en el extremo de un promontorio, el cual sería derribado hasta los cimientos en 1476, junto con la mayoría de los bastiones y torres del recinto amurallado de la ciudad, por orden de Isabel I, como medida de castigo y para apaciguar las luchas de la nobleza local, quienes hacían uso de ellos en sus continuos enfrentamientos[54]. Su extensión queda más o menos clara hoy en día, además de por

[54] *Mandamiento de Isabel I de Castilla ordenando derribar el Alcázar de Baeza*, Tordesillas, 29 de junio de 1476, AHMB, 1-72-10.



Propuesta de extensión de Baeza en época islámica. De izquierda a derecha: alcázar, medina, arrabal ss. XII-XIII. Fotografía de ©Google Earth modificada por el autor



Martín Ximena Jurado, Antigüedades del Reino de Jaén, 1639. Ms. 1180, fol. 134r.

©Biblioteca Nacional de España

permanecer su solar prácticamente sin edificar, por ser el sector del recinto amurallado del cual mayor porcentaje de muralla ha sido localizado en excavaciones. A continuación del alcázar, se encontraba la medina, cuyos límites norte y sur, pese a quedar en pie solo algunos restos de sus murallas, se pueden seguir con facilidad en la trama urbana actual. Por último, una ampliación del recinto amurallado con un arrabal hacia el Este, ejecutada entre finales del siglo XII y principios del XIII, sin quedar demasiado claro si es de época almohade, del periodo cristiano o de ambas. El límite oriental de la primitiva medina es el que más interrogantes nos plantea. De una parte, los restos aparecidos junto a la torre de la catedral, en el caso de que se acepte su interpretación como parte de una muralla, marcarían una línea que dejaría el recinto de la catedral fuera de la medina, poniendo en cuestión por tanto la presencia de una mezquita aljama en el lugar. Una interpretación en sentido contrario se puede extraer de un documento fechado en 1327, referente a la reparación de los adarves de un "cinto medio", cuya precisa descripción nos ofrece un trazado de la muralla de la antigua medina que llevaría su límite más de cien metros al Este, incluyendo, ahora sí, el edificio de la Catedral en su área interna:

> "[…] nos, el conceio de la noble çibdat de Baeça […], connoscemos e otorgamos que arrendamos e damos a fazer e a labrar a vos Pedro Ibañez el tintero, e a vos Juan Valero, sobrino de Juan Valero, e a vos, Pedro Fernandez, cunnado de Alfonso Perez, escribano, nuestros veçinos, la lavor de los nuestros adarves del çinto medio de la villa, daqui de Baeça que comiença desde la torre que es al rincon de Sant Gil desde el escalera por do suben a la torre que dicen de Martin Fernandez fasta la torre primera. Et desta torre fasta la puerta del fierro, et de la puerta del fierro

> dende adelante commo se sigue fasta la puerta de la plaça de Santa Maria, et desta puerta fasta la otra puerta del arquiello de Sant Juahm. Et desta puerta fasta la torre delas casas del obispo […]"[55].

Aunque la toponimia de algunos de los elementos del recinto amurallado ha cambiado o desaparecido, en otros casos es fácilmente identificable todavía hoy. Se conoce aproximadamente la situación del punto de partida descrito en el documento, las inmediaciones de la desaparecida iglesia de San Gil, y sobre todo tres elementos que marcan el final del recorrido de este cinto medio y que definían su límite oriental. La plaza de Santa María, donde se encuentra la Catedral; el "arquiello de Sant Juahm", el cual citándose a continuación de la plaza de Santa María no deja más opción que pensar en un portillo que debía existir en las inmediaciones de las ruinas de la iglesia de San Juan Bautista, construida, o incluso probablemente reformada, justo tras la toma de la ciudad en el siglo XIII, y que se sitúa a poca distancia al Este de la cabecera de la catedral; y, finalizando el cinto, las casas del obispo, situadas junto a la Catedral en la confluencia con el lienzo Sur de las murallas de la ciudad.

Resulta interesante comprobar, aunque a modo de indicio, cómo esta descripción coincide a grandes rasgos con el dibujo del antiguo recinto amurallado de la Baeza islámica en el momento de su incorporación a Castilla propuesto por el historiador Martín Ximena Jurado. Realizado en 1639 cuando aún quedaba en pie buena parte de él, se encuentra en el manuscrito *Antigüedades del Reino de*

[55] *Carta del Concejo de Baeza ordenando la reparación de los adarves*, Baeza, 4 de enero de 1327, AHMB, 1-8-17.

Jaén, conservado en la Biblioteca Nacional[56] (fig.). En dicho boceto se observa cómo Ximena esbozó dos líneas en el sector central de la ciudad, las cuales coinciden casi exactamente con las dos opciones de límite de la medina apuntadas anteriormente, reflejando sin duda que conocía el documento citado sobre la reparación de los adarves, y que por algún motivo dudaba de su ubicación o intuía que podrían existir dos cintos medios producto quizá de ampliaciones sucesivas, cuestión que tampoco podemos descartar como posibilidad. De cualquier modo, al tratarse de un dibujo preparatorio de una edición que no llegaría a ver la luz, el autor no nos ofrece más datos al respecto. A ello que hay que sumar las precauciones que se deben tener siempre ante la metodología de trabajo de algunos historiadores de los siglos XVI-XVII, especialmente ante la de aquellos, como Ximena, dedicados a la historia eclesiástica cuando tratan de glorificar la antigüedad o el pasado cristiano de las ciudades.

Otro dato importante para acercarnos al entorno urbano de la catedral unos años después de su erección, el cual debe interpretarse sin demasiadas dudas como un indicio bastante sólido a favor de la existencia de una aljama cristianizada en su solar, lo proporciona un documento de 1245, recogido en el conocido como *Códice Gótico* de la Catedral de Jaén, un tumbo con documentación relativa al obispado realizado en el mismo siglo XIII. Se trata de un acuerdo entre el obispo fray Domingo y su cabildo, por el cual se repartían una serie de tiendas, donadas

[56] Martín Ximena Jurado, *Antigüedades del Reino de Jaén*, 1639. BNE, Ms. 1180, fol. 134r.

al primero por Fernando III, y situadas en la actual plaza de Santa María junto a la iglesia[57].

La presencia de tiendas en los alrededores inmediatos de las mezquitas, en las plazas o espacios de respeto que habitualmente se extendían frente a ellas, con frecuencia adosadas a sus muros, es una constante del urbanismo hispanomusulmán. Se sabe que las había alrededor de la aljama de Córdoba[58] y de la de Sevilla[59], y en ambos casos queda documentado el mismo proceso de apropiación por parte de la monarquía castellana, repetido tras la conquista de cada ciudad importante de al-Ándalus, con la consiguiente cesión algún tiempo después a los respectivos cabildos. Un elemento que era tradicional del mundo islámico y que traducía una dimensión de la vida de la mezquita, la comercial, que difícilmente podía tener cabida en la de una iglesia mayor. Si bien estos documentos muestran que la corona, obispos y cabildos extrajeron rendimiento económico de su funcionamiento durante las primeras décadas tras la conquista, se fueron eliminando paulatinamente en todas estas ciudades precisamente por motivos de decoro. Un fenómeno que de algún modo perpetuaba en el XIII cristiano la vinculación del centro del poder religioso de las ciudades hispanomusulmanas con la vida comercial y social de las mismas. No sería, como veremos más adelante, el único elemento de las dinámicas socio-religiosas de al-

[57] *Privilegio en como partio el obispo con el Cabildo las tiendas que el Rey les dio*, 1245. AHDJ, *Códice Gótico*, en Segura Moreno, 1976, p. 185.

[58] Sobre el tema véase Calvo Capilla, 2003.

[59] Existían tanto en la primitiva aljama sevillana, la de Ibn Adabbas, como en la almohade. La información relativa a la primitiva aljama la confirma el texto conocido como *Tratado de Ibn 'Abdun*, redactado en la Sevilla de principios del s. XII, donde se recomienda la prohibición del establecimiento de tiendas adosadas al muro exterior de la mezquita, Risāla, p.50.

Ándalus que se perpetuó en las aljamas cristianizadas durante las primeras décadas posteriores a la conquista. En este sentido resulta paradigmática una conocida carta de privilegio por la cual Alfonso X otorgaba al cabildo cordobés las carnicerías cristianas de la ciudad en 1281 a cambio de: "[…] las tiendas que estavan derredor de santa maria desse mismo logar que nos mandamos derribar a onrra della et a grand apostura de la villa"[60]. Igualmente se produjo una donación de las tiendas que, en este caso con seguridad, se encontraban adosadas al muro exterior de la antigua aljama almohade de Sevilla a su cabildo en los años posteriores a la toma de la ciudad. Fue igualmente Alfonso X quien, en 1254 y a cambio de festejar en su honor el día de san Clemente, donó: "[…] al cabildo de la eglesia de Sancta Maria de Seuilla todas mis tiendas que se tienen con la eglesia, que las ayan libres e quitas pora siempre iamas […]"[61]. Incluso en la ciudad de Jaén podemos esbozar una situación similar, pese a la escasez de documentación del siglo XIII entre la que conserva su archivo catedralicio, probablemente causada por la destrucción de su catedral -otra aljama cristianizada en el siglo XIII- a manos de las tropas de Muhammad V de Granada

[60] *Privilegio de Alfonso X por el que concede al obispo y al cabildo de Córdoba tablas de carnicerías*, Córdoba, 25 de julio de 1281. ACC, Ms.125, fol. 11r. En otro privilegio, otorgado al cabildo cordobés también por Alfonso X en 1278, aún se hablaba de estas tiendas en tiempo presente: "El Dean et el Cabildo de y de Cordova se me enbiaron querellar et dizen que el Rey don Ferrando mio padre que dios perdone les dio las tiendas que son aderrededor de Santa Maria que eran de su almoxerifazgo […]", *Carta que las tiendas de la eglesia que fueron del almoxarifazgo ayan la franqueza de las otras tiendas del almoxarifazgo*, Peñafiel, 24 de mayo de 1278. ACC, Ms. 125, fol. 27r. Por tanto debemos suponer que estas tiendas se derribaron efectivamente en el periodo 1278-1281.

[61] *Carta de donación de Alfonso X de unas tiendas al cabildo de Sevilla,* Burgos, 30 de diciembre de 1254. ACS, c.58, n.31/1, en González Jiménez, 1991, doc. 143, p. 154.

durante la Guerra Civil Castellana de 1366-1371[62]. No se conserva, a diferencia del resto de casos, ningún documento que haga mención explícita de la presencia de tiendas alrededor de la antigua aljama giennense, pero sí sabemos con certeza que, al menos desde 1310, frente a la iglesia mayor se extendía una plaza que, al margen de su posible uso comercial, se utilizaba para consejos y reuniones de los cabildos[63], y que coincidiría en su situación con la actual plaza de Santa María, aunque no así en su tamaño, ya que esta era bastante menor al verse ocupada una parte importante de su extensión por otras construcciones durante la Baja Edad Media[64].

[62] Del episodio tenemos noticia fundamentalmente por la *Crónica* de LÓPEZ de AYALA, CRC, p. 410 y ss. Pese a que no menciona de forma explícita a la catedral -se habla de la quema de las iglesias de la ciudad de un modo genérico-, una destrucción parcial a mediados del XIV concordaría perfectamente con otras informaciones acerca del templo catedralicio durante la Edad Media.

[63] La noticia aparece en una carta de 1310, firmada por el obispo de Jaén, García Pérez, relativa a los bienes de la Orden del Temple en la diócesis de Jaén durante su proceso de disolución, en la que el prelado explica que reunió en la plaza de la iglesia a las fuerzas civiles y eclesiásticas de la ciudad para transmitirles las indicaciones de los delegados apostólicos encargados de tal proceso en Castilla: "[…] tam celeriter quam integre per omnem viam et modum quo melius, jure praevio, fieri valuit impleretur, Joannem Sancii nostrae ecclesiae decanum, capitulum ejusdem, fratres de ordine minorum, universitatem clericorum parrochialium civitatis, alcalles, milites et quamplurimos civitatis cives in nostra ecclesia specialiter super hoc fecimus convocan; et una cum eis in campiello ecclesiae praelibatae existentes monuimus eos […]", *Carta del obispo de Jaén confirmando la recepción de la circular de los delegados apostólicos sobre los bienes del Temple*, Jaén, 15 de junio de 1310. ACT, *Archivo Capitular,* X, 4-2-5. Añado a modo de curiosidad un apunte. Hasta hace no demasiado tiempo, a las plazuelas que se extienden frente a las iglesias del casco viejo de la ciudad de Jaén se les llamaba popularmente campillos, coincidiendo de forma casi literal con el término "campiello" que ya utilizaba el obispo García Pérez en su carta para referirse a la plaza de la Catedral.

[64] Al menos durante el siglo XV y hasta mediados del XVI, la parte meridional de la actual plaza estuvo ocupada por un sector de lienzo de muralla, al cual se encontraban adosadas las casas consistoriales, una cárcel y otras residencias de nobles locales. Sobre la disposición de dichos edificios véanse dos documentos, *Licencia a la ciudad de Jaén para aumentar hasta 2.000*

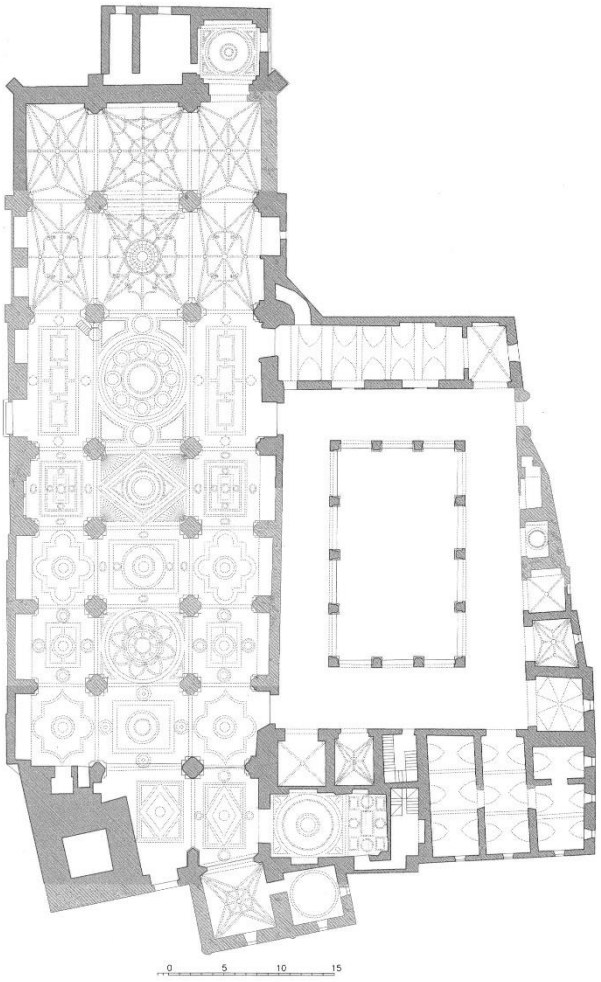
A la espera de poder contar con datos arqueológicos más sólidos, o con la eventual y más improbable aparición de documentación adicional, que nos permitan ofrecer una imagen algo más enfocada de la antigua aljama baezana y su proceso de cristianización, el único recurso que queda disponible es llevar a cabo un ejercicio de deconstrucción histórica del edificio actual. Es decir, ir buscando en él huellas arquitectónicas que, combinadas con el aparato historiográfico disponible, nos acerquen, al menos, a un conocimiento aproximado. En cualquier caso, siempre hipotético. Se trata en definitiva de, partiendo del estado actual de la Catedral, ir localizando fases constructivas hasta llegar en la medida de lo posible al periodo medieval fundacional.

Comenzando por la planta general del edificio (fig. 3), una de las características que antes llama la atención es la distinta orientación de algunas de sus estructuras con respecto al cuerpo de la iglesia, ostensiblemente giradas con respecto al eje E-O. En concreto se trata de la torre-campanario, un grupo de construcciones a los pies del templo y el muro sur del claustro, estructuras que comparten una orientación alineada con el eje NO-SE. En cuanto al grupo de construcciones a los pies del templo, la mayor de ellas la forma la conocida como Capilla de los Biedma, un espacio de planta cuadrada adosado a su cierre occidental, cubierto con una sencilla bóveda de crucería. Comunica con un baptisterio, el cual atendiendo a sus formas fue renovado sin duda en los siglos XVI-XVII, mediante una puerta de acceso con decoración de mediados del XV,

maravedís la renta que habría de pagar a la cofradía de Santa María de los Caballeros de la ciudad por la casa donde han de hacer la cárcel, Granada, 8 de diciembre de 1500. AGS, *Registro del Sello de Corte* (*RGS*), leg. 150012, 8; e, *Información sobre venta de bienes del comendador de Montizón*, Madrid, 27 de noviembre de 1503. AGS, *Cámara de Castilla*, CED, 6, 223-BIS, 1.

muy similar en su traza, aunque a mucha menor escala, a las que se habían construido para la Catedral de Sevilla pocas décadas antes. La documentación en este caso nos confirma las apreciaciones, ya que fue Juan de Biedma, capitán al servicio de los Reyes Católicos, quien ordenó su construcción en su testamento en 1479[65]. Es algo más difícil dar respuesta a la presencia de esta capilla

[65] "Otrosí mando […] mill maravedis de la raçon de la dicha renta de las escrivanias para una capilla que mando fazer en para que mi cuerpo sea sepultado en la dicha yglessia de Santa Maria la Mayor de Baeça", *Testamento del Capitán Juan de Viedma*, Baeza, 6 de julio de 1499 [1479] (traslado de 1700). AHNb, *Osuna*, C.1525, D.5. Creo que la fecha de 1499 en este documento es errónea, siendo la correcta 1479, puede tratarse de un error de copia en el traslado del testamento hecho en 1700, al malinterpretarse el número 7 por un 9. Un documento del Archivo Histórico Municipal de Jaén sitúa la muerte de Juan de Biedma en 1479; se trata de una carta por la cual los Reyes Católicos concedían la citada escribanía a otro beneficiario al morir Biedma sin descendencia, *Concesión de la escribanía de las rentas del obispado a Gonzalo de Baeza*, Toledo, 28 de octubre de 1479. AHMJ, *Actas Municipales*, 1479, fols. 157v-158v, en Rodríguez Molina, 1985, pp. 110-112. La exactitud de esta última fecha parece confirmarse en otra carta de los Reyes relativa a la solicitud de Biedma de dicha escribanía enviada apenas unos meses antes y al contencioso que mantenía por ella con el regidor de Baeza Día Sánchez de Carvajal, *Escribanía de las rentas del obispado de Jaén para Juan de Biedma, capitán*, Trujillo, 2 de junio de 1479. AGS, *RGS*, leg. 147906, 19.



Planta de la Catedral de Baeza, en Moral Jimeno, 2010.

en una ubicación tan poco ortodoxa, adosada a los pies junto a la portada principal, y no en el cuerpo de la iglesia, pero debemos tener en cuenta que gran parte del templo se encontraba inutilizado por la construcción de una nueva cabecera desde el último cuarto del XV[66], por lo que probablemente este era el

[66] Más detalles sobre la obra de este retablo en *Al corregidor de Úbeda y Baeza, para que determine acerca de los agravios que Francisco Sánchez, pintor, vecino de Sevilla, ha recibido en la obra del retablo de la iglesia de Baeza, en la que intervino de acuerdo con el pintor Martín*

único espacio disponible para que los herederos de Juan de Biedma pudiesen cumplir con lo dispuesto en su testamento. La historiografía relativa al templo ha venido señalando 1529 como fecha más probable del inicio de la construcción actual, apoyándose en la idea de que serían los privilegios económicos que el breve Salvatoris Domini de Clemente VII (1529) otorgó para la continuación de la obra de la catedral de Jaén los que habrían motivado el inicio de dicho proceso de forma paralela en la otra catedral del obispado. Lo cierto es que en el mismo breve se menciona que la obra nueva de Jaén había comenzado realmente durante el episcopado de Luis de Osorio (1483-1496), por lo que si aceptamos la idea del inicio en paralelo de la renovación de las dos viejas catedrales de la sede esta tendría que adelantarse al episcopado de Osorio. En cuanto a la cabecera de Baeza existen otros argumentos a favor de una datación igualmente a finales del XV. En primer lugar, las propias formas arquitectónicas, aunque perfectamente válidas aún para 1529, responden a las habituales de una iglesia mayor de la Castilla de la segunda mitad del XV. Una cabecera plana de cantería, entre contrafuertes girados 45º en los ángulos y cubierta, en las tres naves y los dos tramos que se llegaron a terminar en esta primera fase, con bóvedas de crucería a una misma altura. Por otra parte, antes de 1490, dos pintores sevillanos, Francisco Sánchez y Martín Rodríguez, habían realizado un gran retablo para la Catedral, cuestión que podría corresponderse con la terminación al menos de la capilla mayor y el primer tramo de la cabecera actual.

Rodríguez, Sevilla, 20 de abril de 1490. AGS, *RGS*, leg. 149004, 61; e, *Incitativa sobre la fábrica del retablo de la iglesia de Baeza*, Córdoba, 9 de agosto de 1491. AGS, *RGS*, leg. 149108, 327.

La torre (fig.), situada a los pies en el flanco norte del conjunto, tiene planta cuadrada de aproximadamente ocho metros de lado, con un primer cuerpo prismático construido con sillarejo y mampostería de aparejo bastante irregular que denuncia diversas intervenciones, y coronado con otro de campanas que fue reconstruido en su totalidad a mediados del siglo XX. Se trata de una estructura que ha sufrido, al menos, cuatro intervenciones conocidas a lo largo de su historia: una en 1395[67], otra hacia 1545-1554[68], la siguiente en 1862, cuando el templete del campanario y parte de la zona superior del cuerpo de la torre se vienen abajo, debido a los daños que había provocado el impacto de un rayo en 1832[69], y, finalmente, tras sustituir la parte derruida por un simple chapitel, se procede, a partir de 1950, a una restauración dirigida por Francisco Prieto Moreno, recreando el estado anterior al derrumbe. El resultado es un rompecabezas de fases constructivas superpuestas de forma irregular del cual no es fácil extraer conclusiones sin el auxilio de la arqueología. No obstante, sí

[67] No sabemos con certeza en qué consistió. No obstante, aún hoy se puede ver una placa pétrea conmemorando la obra, con los escudos de Castilla, de la ciudad de Baeza y del obispo de Jaén Rodrigo Fernández de Narváez (1383-1422), acompañando una inscripción parcialmente legible en gótica mayúscula que dice: “EN EL AÑO DEL SEÑOR DE M/IL E TREZIENTOS NOVENTA E/CINCO AÑOS REGNANTE E/N CASTIELLA EL MUY ALTO/ SEÑOR REY DON ENRIQUE/ CON LA REINA DOÑA CATA/LINA E SEYENDO OBISPO/ DESTE OBISPADO DON RO/DRIGO NATURAL DESTA CIUDAD FUE FE[ch]A E[s]/TA TOR[r]E E FUE GANAD/O EL ALCAÇAR DE BAEZA EN/ EL AÑO DEL SEÑOR DE M/IL E DOZIENTOS E DIEZ E NU/EVE AÑOS E DOTO EL ALCAÇAR/ E FUE DIAGO LOPES COMPAÑERO E OBR/ERO E OBRARON ESTE RETABLO FERAN/ LOP[e]S CANTERO E IUAN SANCH[e]S PLATERO”. Recojo la transcripción de Escolano Gómez, 1938, pp. 58-59, hoy la cantidad de texto legible es menor.

[68] En el interior de la torre se conserva casi completo un escudo pétreo con las armas del cardenal Pedro Pacheco, obispo de Jaén (1545-1554), sin duda procedente del derrumbe de la parte superior en el siglo XIX.

[69] Según la documentación del Archivo de la Catedral de Baeza consultada por Escolano Gómez, 1938, p. 59.

que podemos identificar a simple vista algunos elementos para poder establecer su origen en época islámica. En primer lugar, se encuentra la cuestión de su orientación, en el eje NO-SE. Diferente de la del resto del cuerpo de la iglesia, pero, de forma muy significativa, alineada con la línea de fachada y el muro de cierre del claustro que se encuentra orientado hacia el SE, y que pasa por ser la estructura, junto a la propia torre, en la que se aprecia una mayor antigüedad de todo el complejo catedralicio en cuanto al aparejo y materiales utilizados. No es necesario recordar que esta orientación entra en el rango más frecuente en las mezquitas ibéricas.

De otra parte, tanto en las tres esquinas visibles de la torre como en las esquinas del muro SE del claustro, y en estos lugares solamente, es decir, los más antiguos del conjunto, encontramos fustes de columnas encastrados (fig.). Se trata de fragmentos de poca altura -alrededor de 1m-, todos menos uno de mármol y que, aunque no contengan elementos decorativos o estilísticos que nos ayuden a datarlos, su elevado grado de desgaste y posición anuncian una antigüedad mayor a la construcción de las estructuras que los contienen, y por tanto producto del acarreo. Aunque existen, no es frecuente encontrar casos en la Península de arquitectura cristiana de los siglos XIII-XIV que reutilicen materiales de acarreo, además el modo y, sobre todo, el emplazamiento en el caso de Baeza, hacen pensar en un origen islámico. La colocación de fustes de columnas en esquinas, sobre todo de origen romano, es un recurso habitual de la arquitectura hispanomusulmana, además, la oportunidad para hacer acopio de material no se encontraba lejos. A pocos kilómetros de la ciudad, podían contar con una de las mayores canteras de material de construcción de origen romano del Alto

Guadalquivir, la importante, y ya en época islámica casi abandonada, ciudad iberorromana de Cástulo.



Torre de la Catedral de Baeza. Foto: autor.

En cualquier caso, la torre guarda una prueba, pensamos que bastante más definitiva, sobre su origen islámico. Al interior, en la zona alta donde se abren las ventanas, sobre la pared orientada hacia el SE, se puede reconocer un arco de herradura cegado prácticamente completo (figs.), de algo más de un metro de luz, arrancando las dovelas de sus jambas a un metro del suelo de la estancia. Dovelas de otro arco cegado, aunque en menor cantidad, aparecen en una situación análoga en la pared con orientación NO, la cual comunica con el interior del cuerpo de la iglesia. Si sumamos estos restos al patrón de vanos que se ven hoy, reformados sin duda durante alguna de las intervenciones de la Edad Moderna, es fácil inferir que en la parte superior de la torre se abrían en origen dos vanos de herradura en cada una de sus caras, y que fueron cegados cuando esta quedó incorporada a la iglesia, cuya nave septentrional la abraza (fig. 8). El hecho de que las jambas del arco cegado aparezcan elevadas con respecto al suelo actual es señal de que este fue modificado. En la pared contigua al arco de herradura ciego, apenas unos pocos centímetros por debajo de la altura del arranque de sus jambas, se puede observar un hueco horadado en un sillarejo con forma trapezoidal de unos diez centímetros de lado y profundidad, el cual creemos se trata de un apoyo de las vigas que sostendrían el suelo original. Por último, en el interior de este piso de la torre, en el que se abren los vanos, y el único accesible por una escalera externa al estar el resto de la torre cegada, se encuentra ocupado en su mayor parte por tres grandes machones de cantería, obra probable del XVI para sustentar el gran templete que se construyó para el campanario. El central es cuadrado y ocupa el centro exacto de la estancia (fig. 9), y sin duda fue renovado en el XVI si atendemos a la labor de cantería, pero al estar el resto de los pisos inferiores cegados no podemos saber con seguridad si

se trata de algún modo de la continuación del habitual machón central de los alminares andalusíes, puesto que su sector inferior denota una mayor



Torre de la Catedral de Baeza. Fuste de columna encastrado. Foto: autor.



Torre de la Catedral de Baeza. Interior. Arco de herradura cegado y apoyo de viga.

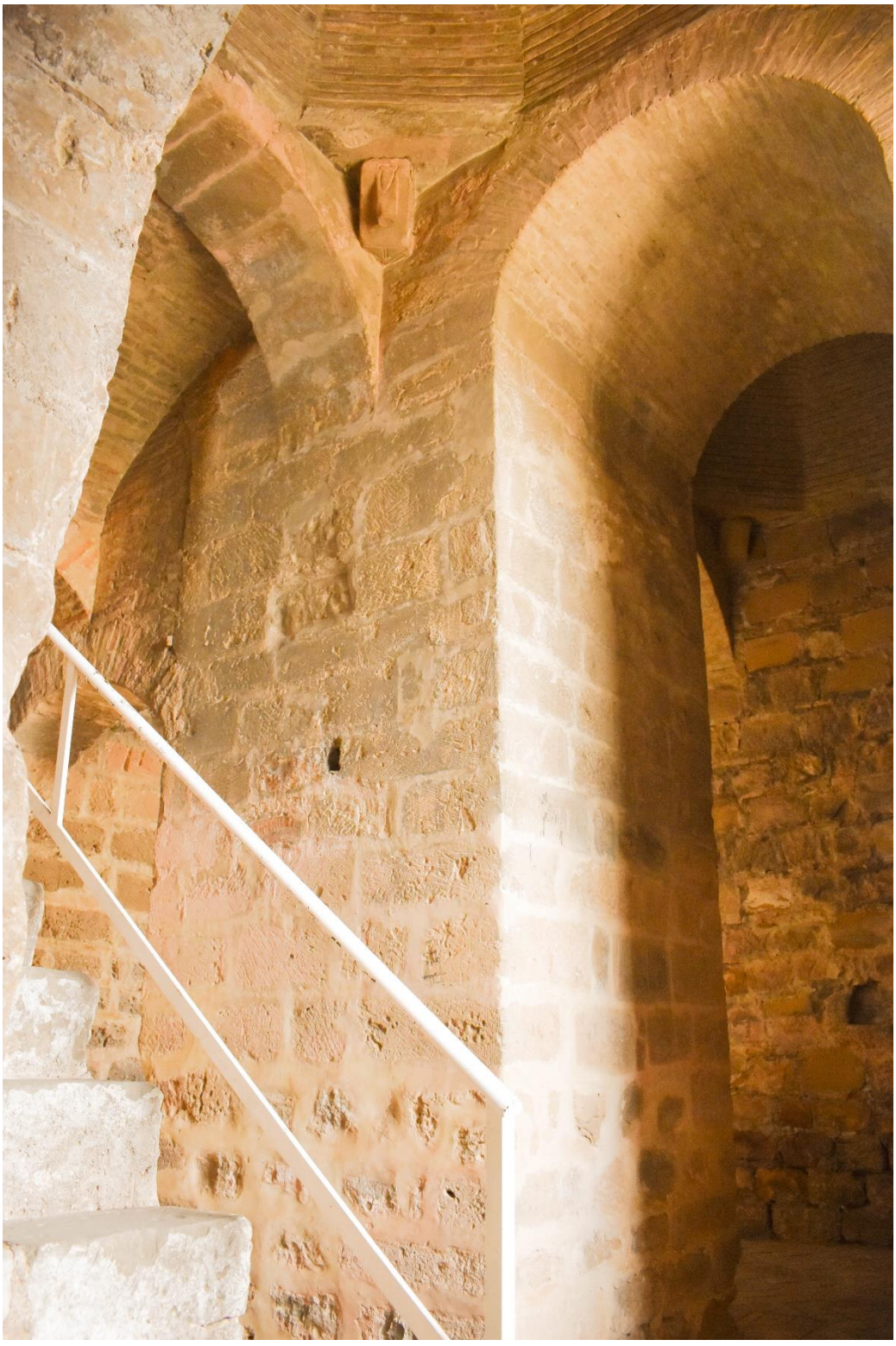
Foto: autor.



Torre de la Catedral de Baeza. Interior. Detalle de arco de herradura cegado. Foto: autor.



Catedral de Baeza. Vista de la torre desde el interior del templo. Foto: autor



Torre de la Catedral de Baeza. Interior. Soporte central de cantería. Foto: autor

antigüedad a través de un cambio visible del tipo de piedra empleado, aunque ambos sectores del pilar parecen haber sido refrescados en fechas recientes.

Para terminar de argumentar un posible origen islámico de la torre, se pueden relacionar estos datos con una lápida con inscripción árabe que se encuentra en el Museo de Baeza (fig.). Se trata de un fragmento de mármol, de 23x40x5cm, hallado falto de contexto arqueológico en 1976, al haber sido reutilizado como material de relleno en las obras de una antigua casa del centro histórico de la ciudad, aunque no lejana de la catedral. En ella se puede leer:

> "[…] a su piedad y a los que invocan a la oración a […]/el tesorero Durrī al-Aṣgar fatà del príncipe […]/ […] al-Ḥakam al-Mustanṣir bi-llāh y su liberto […]/[…] este alminar y su erección […]"[70].

Pese a ser fragmentario, el texto ofrece información importante para su datación y contextualización histórica. En primer lugar, la mención al califa al-Hakam II como dedicatario nos permite fechar la construcción de dicho alminar entre los años 961 y 976. En segundo lugar, se nombra al promotor de la obra, Durrī al-Aṣgar -o al-Sagir- "el menor", tesorero del califa y uno de los personajes más destacados de la corte cordobesa. Promotor de las artes y la arquitectura, este liberto de origen eslavo es la persona detrás de la fabricación del suntuoso *Bote de Zamora* del Museo Arqueológico Nacional[71] destinado a la célebre Subh, la

[70] La transcripción del texto original árabe y su traducción en Fernández Puertas, 1976.

[71] MAN, inv. 52113.

esposa de origen vasco de al-Hakam II; siendo además propietario de una lujosa almunia que acabaría regalando al califa, la de *al-Rummaniya* en Córdoba[72]. De



Lápida fundacional de alminar (961-976). Museo de Baeza.

quien además podemos confirmar, por fuentes árabes como el *Bayān al-mugrib*, tenía una estrecha vinculación con Baeza, de cuyo territorio se cree fue gobernador. Ibn Idari se refiere a este hecho durante el relato de las intrigas palaciegas de la fase final del califato de al-Hakam II, protagonizadas por el visir Ŷa'far e Ibn Abi ‘Amir -el futuro Almanzor-, en un episodio sucedido en 366H/976:

> “Pour le mettre à la raison et se débarrasser de lui, Ibn Aboû ‘Amir, à l’instigation de Dja’far, fit dire secrètement aux habitants de Baeza qui vivaient sur les terres de Dorri de porter plainte contre lui et ses intendants,

[72] Muqtabis, pp. 136-137.

leur promettant qu'on prononcerait contre lui et qu'ils n'auraient plus à souffrir de ses violences"[73].

Siendo así, y dada la importancia del personaje en cuestión, no es aventurado pensar que el alminar dedicado al califa en Baeza fuese efectivamente el de la mezquita aljama, y no el de un oratorio de barrio, o incluso la que seguramente se encontrase en el alcázar. La falta de un contexto arqueológico adecuado, sin embargo, impide vincular categóricamente la lápida conmemorativa con el alminar de la aljama de Baeza.

Siguiendo el recorrido por las estructuras orientadas en el eje NO-SE se encuentra la portada de acceso a los pies del templo, aneja a la torre, conocida como de la Luna. Aunque comparte la orientación con esta, y posee un cierto aire almohade, hay que considerarla sin demasiadas dudas obra cristiana del siglo XIII. Entre otras cuestiones, porque el trazo y despiece del arco y algunos detalles decorativos del intradós así parecen indicarlo, pero, por encima de estas consideraciones, por el mero hecho de encontrarse alineada con el altar mayor. A ello hay que sumar que el aparejo del muro en el que se encuentra es claramente diferente al de la torre contigua, por lo que pensamos es de fecha posterior a esta, ya que oculta en su arranque parte de uno de los fustes de columna encastrados antes descritos.

Por último, se encuentra el muro sur del claustro. Comparte con la torre, además de la orientación, la fábrica mixta de sillarejo y mampostería, en la cual es fácil percibir igualmente numerosas intervenciones, aunque en este caso no es posible

[73] Bayān II, pp. 436-437.

documentar ninguna. Pero sin duda es el sector cercano a la puerta del claustro, la del Perdón, el que parece tener una mayor antigüedad, en especial en la zona del arranque del muro, donde se observan unas cuantas hileras con un aparejo algo más regular y deteriorado que en el resto del alzado. Al interior se dispone una serie de capillas de estética hispanomusulmana, las cuales, por las técnicas empleadas y por algunos detalles decorativos, se podrían fechar en distintos momentos de los siglos XIII-XIV. Aunque todas ellas, menos una, aparecen con la orientación de su fachada corregida hacia el eje E-O, provocando que presenten plantas irregulares al tener que lidiar con el muro exterior, más antiguo, el cual queda oblicuo con respecto a la nueva línea de la galería al interior del claustro. La que reviste más interés para el propósito de este trabajo es la capilla de San Juan de Ávila (fig.), situada a pocos metros del centro del muro, contigua a la portada de acceso al claustro desde el exterior. En primer lugar, llama la atención su fachada, compuesta de un arco apuntado de ladrillo levantado sobre las impostas de otro anterior arruinado. Estas, aunque reconstruidas en la última restauración del templo con un resultado algo alejado del original, eran originalmente los arranques de un arco de herradura -así se puede ver en fotografías tomadas durante la intervención de Prieto Moreno en los años 50. En el intradós del arco apuntado se conservan restos de decoración en yeso policromado, aunque tanto los motivos vegetales como la no muy alta calidad de la ejecución hacen pensar que se trate de obra cristiana. Todo ello, sumado a que es la única capilla cuya línea de fachada es paralela a la parte más antigua del muro exterior, hace sospechar que se trate de una estructura original de la mezquita rehecha en época cristiana. Lo que nos empuja a pensar que el muro exterior del claustro contendría parte del antiguo de *qibla*.

Otro elemento interesante es la pequeña puerta situada junto a esta capilla, de la que arranca una escalera conducente a un pasadizo en arco elevado sobre la calle, y que responde en principio a la tipología del *sabat* (fig.). Se levanta mediante dos machones de cantería sobre los cuales se dispone un arco de ladrillo, siendo el resto de su alzado de mampostería. Aunque hoy el acceso se encuentra cegado, comunica con el complejo de los antiguos jardines y casas episcopales, las cuales fueron donadas por Fernando III en 1250 a Pascual, obispo ya de Jaén[74]. Si se tiene en cuenta la costumbre de la monarquía castellana de apropiarse en cada localidad importante conquistada de los palacios de los antiguos gobernadores andalusíes, cediéndolos posteriormente con frecuencia para residencia de los obispos de las nuevas sedes, es más que probable que este sea precisamente el origen de la de Baeza. Desafortunadamente, además de la inexistencia de documentación que pudiese confirmar el origen islámico de los palacios, más allá de esta carta de donación de Fernando III, el solar es de propiedad privada, por lo que desde la arqueología tampoco se ha presentado la oportunidad recabar más información al respecto. En cualquier caso, el pasadizo resulta de interés, puesto que si se pudiese confirmar que es en efecto un *sabat* que comunicaba la mezquita con un antiguo palacio se trataría de un caso único. De otra parte, al haber estado en uso en época cristiana, al menos hasta fines del siglo XV cuando se abre la portada contigua de acceso al claustro, sea o no de origen islámico, sería igual de interesante al reflejar una asimilación completa por parte de los poderes

[74] "[…] yo don Ferrando […] do et otorgo a la eglesia de Jahen et a vos don Pascual […] las mis casas que yo he en Baeça", *Priuilegio dela bodega de baeça et de bexixar et de los bannos et de la tannaria et de las acennas de Guadalquiuir,* s.f. (ca.1250). AHDJ, Códice Gótico, en Segura Moreno, 1976, p. 189.

episcopales de un modelo de arquitectura del poder islámico, el cual sería un reflejo a su vez de la adopción en cierto grado de las estructuras organizativas y de gobierno andalusíes en los nuevos territorios ganados por la corona de Castilla.



Catedral de Baeza. Claustro. Capilla de san Juan de Ávila. Foto: autor



Catedral de Baeza. Pasadizo elevado de la capilla de san Juan de Ávila. Foto: autor



Propuesta de situación de la Mezquita de Baeza. Boceto del autor sobre la planta en Moral Jimeno, 2010

Con todos los datos y argumentos presentados hasta este punto, y a falta, repetimos, de una necesaria intervención arqueológica que ayude a aclarar todas estas cuestiones abiertas, proponemos la siguiente planta de situación de la antigua mezquita de Baeza, resultante de proyectar las estructuras conservadas teniendo en cuenta simplemente las características más comunes de las mezquitas hispanomusulmanas (fig.). El boceto contiene dos alternativas para el límite occidental de la mezquita, aunque consideramos el área representada en color verde como la más probable para la disposición original del edificio desaparecido, con la duda de si el alminar quedaba dentro o fuera del primitivo *ṣaḥn*. La propuesta deja abiertos, no obstante, varios interrogantes, y de forma especial uno referente a por qué la zona que se correspondería con el *ṣaḥn* es hoy el cuerpo de la iglesia, y a su vez el *haram* pasó a ser claustro, cuando la lógica del reaprovechamiento del espacio y el uso en otros casos conocidos dictaría lo contrario. Para intentar encontrar una explicación recurriremos a un conocido episodio recogido en diferentes fuentes medievales, los sucesos de los días posteriores a la Batalla de las Navas de Tolosa, en el verano de 1212. Son varios los relatos contemporáneos a los hechos, y desde ambos bandos de la contienda, los que dan cuenta de la expedición cristiana, apenas unos días después de la batalla, en persecución de los almohades y de su califa Muḥammad al-Nāṣir, y contra las ciudades de Baeza y Úbeda, a resultas de la cual acabó arrasada la primera. Por la parte almohade al- Marrākušī, en el *Kitāb al-Mu'ŷib*, afirma lo siguiente:

> “[…] se dirigió [Alfonso VIII] a las ciudades de Baeza y Úbeda y, en cuanto a Baeza, la encontró, al menos en su mayor parte, evacuada; incendió sus casas, derribó su mezquita mayor y acampó ante Úbeda, donde se había

reunido gran número de musulmanes de los derrotados, de los habitantes de Baeza y de la misma Úbeda”[75].

Del lado cristiano se encuentra, en primer lugar, el relato del arzobispo Jiménez de Rada:

> “Et procedentes ex nostris ad ciuitatem Biaciam uacuam inuenerunt fugientibus Agarenis. Et suorum periculo iam comperto se in Vbeta receperunt, preter quosdam inexpeditos qui in eorum oratorio, quod mezquita dicitur, incendio perierunt”[76].

Incluso el autor de la *Crónica Latina* hace referencia a la destrucción de Baeza:

> “Diruptis ergo pro parte muris sepedicte uille, domibus et conflagratis, sucisis arboribus et uineis, quas sucidere potuerunt, ponita et Baecia in desolatione, munientes castra supradicta uiris, armis et aliis necessariis, reuersi sunt ad propria cum uictoria et honore et cum multa preda”[77].

Es de tener en cuenta que tanto al-Marrākušī como Jiménez de Rada, ambos contemporáneos estrictos de los hechos, recojan en sus textos la destrucción de la mezquita mayor en términos bastante similares. Aunque la ciudad fue recuperada casi inmediatamente por los almohades, pocos años después se produjo el levantamiento de su gobernador ʿAbd Allāh al-Bayyāsī, “el Baezano”, y

[75] Kitāb al-Mu'ŷib, p. 267.

[76] HRH, lib. VIII, cap. 12.

[77] CL, cap. 25.

los sucesos que llevaron a su entrega definitiva a Fernando III en 1226[78]; por lo que no descartamos que, pese al estado general de tregua que se había establecido entre castellanos y almohades desde 1214, y a la recuperación y reparación de los daños en la ciudad[79], el edificio de su mezquita mayor permaneciese arruinado o en mal estado hasta su paso a manos cristianas.

En cualquier caso, si aceptamos la destrucción de la mezquita relatada en las fuentes escritas, podríamos contar con una explicación para, entre otras cuestiones, el hecho de que las primeras intervenciones cristianas del siglo XIII que podemos identificar, localizadas en el claustro, apunten ya a una reorientación hacia el eje E-O. En este supuesto, estaríamos en realidad ante el reaprovechamiento de las ruinas de una mezquita, sin duda por una cuestión de prestigio y representación del lugar, y no ante una adaptación directa del espacio como sucedería años después en Córdoba, Jaén o Sevilla. Esta posibilidad daría, por otro lado, respuesta a la inversión en el reaprovechamiento del patio y sala de oración, y al hecho de que encontremos el antiguo alminar, convertido en campanario, a los pies del cuerpo de la iglesia y no el patio como sucede en la mayoría del resto de casos[80].

[78] Véase de forma especial GONZÁLEZ, 1946, y Aguirre Sadaba, 1985.

[79] Sin hacer mención expresa a la mezquita, la *Crónica Latina*, vuelve a referir que los daños en la ciudad de Baeza fueron reparados casi de forma inmediata: «Idem uero nobilis uassallus gloriosi regis uidens regis legionis inconstanciam et pussillanimitatem audiens et quod dominus suus rex. s. gloriosusd baeciam que iam rehedificata erat et muri reparati», CL, cap. 26.

[80] Así se comprueba al menos en el caso de la grandes mezquitas. Existe algún ejemplo similar en cuanto a la ubicación del alminar reutilizado tras la conversión en otras de menor rango. Aunque no esté clara la disposición original del edificio, encontramos una situación parecida en el alminar reutilizado de la iglesia de Santiago Apóstol de Córdoba. Fue estudiado en los años

A pesar de ello, en Baeza ya se pusieron en práctica algunas de las operaciones que serán norma en las sucesivas conversiones, estandarizadas con las sucesivas transformaciones de grandes mezquitas. Es importante señalar, no obstante, que el caso de Baeza no es el punto de partida absoluto de esta serie, ya que la Península contaba ya en el siglo XIII con una significativa tradición de transformación de lugares de culto. Un caso que sin lugar a dudas debió ejercer una importante influencia, tanto en la conversión de la Mezquita de Baeza, como en las demás andaluzas, fue el de la primitiva Catedral de Toledo. Erigida sobre la aljama de ciudad algo después de su conquista por Alfonso VI de León, funcionó como mezquita cristianizada hasta más allá del inicio de las obras del actual edificio en 1226. El estudio de aquella primera catedral presenta algunas dificultades y bastantes lagunas documentales, por lo que aún no se pueden demasiadas extraer conclusiones acerca de su influencia sobre el resto de las conversiones posteriores, aunque se la supongamos tanto por su valor simbólico, artístico y político, como por ser, al menos el caso del obispado de Baeza en 1226, el templo metropolitano de la archidiócesis a la que se incorporó. Pese a que se han llevado a cabo en las últimas cuatro o cinco décadas algunos estudios que nos permiten al menos conocer en un estado aproximado su situación y dimensiones[81], seguimos sin saber apenas nada del edificio y su funcionamiento litúrgico durante ese más de siglo y medio que continuó como catedral desde su conversión.

70 por Félix Hernández y Manuel Ocaña, entre otros. Hernández Jiménez, 1975, pp. 181-190, y Ocaña Jiménez, 1975.

[81] Konradsheim, 1980, 2, pp. 95-99; Delgado Valero, 1987; Almagro Gorbea, Barranco Ribot, y Gorbea, 2011, pp. 244-252.

La transformación de los alminares en torres-campanario es una de estas operaciones, la cual se sabe que ya se llevó a cabo en otros casos de conversiones de grandes mezquitas como en el mismo Toledo, o incluso en Aragón, en la antigua mezquita de Zaragoza[82], convertida en Seo a mediados del siglo XII. La diferente orientación de algunas estructuras en Baeza apunta a una corrección de la misma en época posterior. En este caso se trata de una característica que no es habitual en el resto de los casos, en los cuales las nuevas iglesias se organizarían, y renovarían después, con una orientación resultante de girar 90º aquella de las mezquitas preexistentes, como se constata en la mayoría de las iglesias andaluzas de la serie. En Baeza dicha modificación creemos se lleva a cabo durante la siguiente fase constructiva de la Catedral, la cual podemos fechar, atendiendo a la intervención que testimonia el retablo pétreo de la torre, hacia 1395, durante el largo episcopado de Rodrigo Fernández de Narváez (1383-1422). Pese a que no existe documentación alguna que indique un proyecto de envergadura promovido por el obispo, una serie de intervenciones contemporáneas a la de la torre nos invitan a pensar en ello. La primera de ellas una portada nueva en el muro norte, el de acceso desde la plaza de Santa María, hoy cegada y situada junto a la actual, obra de fines del XVI de Juan Bautista de Villalpando. Se trata de un gran arco apuntado, abierto ya sin abocinamiento, el cual aún conserva la decoración de puntas de diamante tan habitual en la arquitectura religiosa andaluza desde finales del XIII y todavía durante casi todo el XIV[83]. La segunda es un gran rosetón que se construye sobre la puerta de “la

[82] Lacarra Ducay, 2008 ; Almagro Gorbea, 1993.

[83] Podríamos citar multitud de ejemplos, los más cercanos, sin embrago son: la portada del compás de la iglesia del monasterio de Santa Clara de Úbeda (primera mitad del XIV), el arco toral de la capilla mayor de la Colegiata de San Hipólito en Córdoba (c. 1350), o en algunas de

Luna" en la fachada occidental, intervención que nos indica sin duda un incremento en la altura del edificio, puesto que se percibe claramente un cambio en el aparejo del muro por encima de la zona de la puerta, llegando la circunferencia externa del propio rosetón a montarse ligeramente sobre el paramento contiguo de la torre. Lo cual nos anuncia al mismo tiempo que la iglesia primitiva se organizó muy probablemente con una altura similar a la de la antigua mezquita, probablemente con un sistema de techumbres planas de madera[84]. La más importante de estas intervenciones de fines del XIV es la reorganización del claustro, mediante la construcción de arcadas apuntadas en las cuatro pandas. Ante la falta de documentación sobre esta obra, son sus formas, austeras y la utilización de pilares de sección hexagonal, las que nos empujan a pensar también en una construcción entre finales del XIV y el primer cuarto del XV[85]. Las consecuencias en la evolución de la antigua mezquita cristianizada fueron notables. De un parte, todas estas intervenciones apuntan a una importante remodelación que supuso, además del citado incremento de altura con una consiguiente y probable adopción de un sistema de soportes gótico en la nave, la corrección de la orientación del cuerpo de la iglesia hacia la que se observa hoy, más ortodoxa que aquella de la primitiva mezquita. Una nave que sería ampliada primero a fines del XV, y posteriormente rehecha de modo

las primeras parroquias cordobesas construidas o reformadas a partir de finales del XIII, como San Miguel o San Pedro; incluso en las sevillanas de Omnium Sanctorum, San Marcos o Santa Catalina.

[84] Se conserva expuesta en el templo una piña de mocárabes procedente de una cubierta de madera, de grandes dimensiones a juzgar por el tamaño. La falta de un contexto arqueológico o documental impiden hacer mayores asunciones, ni si quiera que originalmente perteneciese a la techumbre de la Catedral.

[85] La apreciación es compartida, igualmente sin soporte documental, en algún que otro estudio. Gila Medina, 1994, p. 154, no obstante, la adelanta un poco, a la primera mitad del XIV.

sucesivo por Andrés de Vandelvira y Juan B. de Villalpando, en unas irregulares campañas que, muy probablemente por la escasez de fondos histórica de la obra de la catedral de Baeza, no se concluyó en su conexión con la fachada occidental, salvándola del derribo junto al resto de estructuras antiguas que comparten orientación.



Úbeda. Basílica de santa María de los Reales Alcázares

2. Úbeda

En los años sucesivos a la toma de Baeza por parte de Fernando III de Castilla se produjeron una serie de disensiones importantes entre las diferentes facciones en las que el poder almohade se había ido fraccionando tras las Navas de Tolosa, las cuales tendrían un peso determinante a favor de los castellanos en la conquista de la actual Andalucía[86]. Son los años en los que, por ejemplo, se rebela en Arjona (1232) contra el poder oficial almohade Muḥammad ibn Yūsuf

[86] Ver González González, 1946, pp. 573-76.

ibn Naṣr ibn al-Aḥmar, futuro Muḥammad I de Granada, fundador de la dinastía y reino nazaríes. Quien además se haría con el control de la ciudad de Jaén, uno de los enclaves de mayor importancia de la región durante el periodo almohade. Esta tensión entre facciones musulmanas la aprovecharía Fernando III para dirigir su atención hacia la ciudad de Úbeda, importante núcleo de la Alta Andalucía, y clave para la seguridad de Baeza y el territorio cercano al Valle del Guadalquivir conquistado a partir de 1225, seguro de que las disensiones entre sus enemigos dificultarían su auxilio.

Mientras que Jiménez de Rada, seguido por la gran mayoría de la tradición historiográfica local, situaba incorrectamente el paso de la ciudad a manos castellanas en 1234[87], la Crónica Latina nos informa de que el día 6 de enero de 1233[88] las tropas de Fernando III, compuestas por huestes procedentes del Reino de León, y de Toro, Zamora, Salamanca y Ledesma en Castilla, pusieron sitio a Úbeda:

> "(...) sub era MCCLXXI, in festo Epiphanie, obsedit dominus rex Vbedam cum nobilibus et populis quibusdam non multis de regno Legionis et populi Taurinenses, Zamorienses, Salamantini, Ledesmenses, qui iuxta mandatum regis ad obsidionem predicte uille in multitudine magna et apparatu multo occurrerunt"[89].

[87] HRH, lib. IX, cap. XV.

[88] La fecha la confirma un documento, datado el 17 de marzo de 1233, en el cual se especifica que el rey Fernando "jazie sobre Ubeda con su huest", AHN, *Orden de Santiago*, *Uclés*, caj. 18-12, el documento en González Gonzlález, 1986, vol. III, p. 529.

[89] CL, cap. LXIV.

Capitulando la ciudad en julio de ese mismo año tras no conseguir finalmente el auxilio ni de Ibn Hūd en Sevilla ni de Ibn al-Aḥmar:

> "Rex uero perseuerauit in obsidione supradicta cum Castellanis et nobilibus regni Legionis suprascriptis, donec sepe nominata uilla famosa, que quondam diuiciis et populorum multitudine pollebat, per gratiam Iesu Christi tradita est in manus eius mense iulio, siquidem neque Auenhut neque alii potentes Mauri cismarini fuerunt ausi uenire in sucursum dicte uille"[90].

Algunas notas sobre la aljama de Úbeda y su cristianización

Todas las evidencias hacen pensar que *Ubbadat al- 'Arab*, la Úbeda islámica, como tantas otras ciudades andalusíes de principios del siglo XIII, se articulaba en torno a un núcleo original de época omeya[91] reformado durante los periodos almorávide y/o almohade, la zona conocida como Cerro del Alcázar. Ya fuese o no en origen una alcazaba propiamente dicha[92], su mezquita mayor se encontraba dentro de este primer recinto fortificado. Nada del edificio subsiste, al menos a simple vista, y son muy pocos los datos disponibles para poder hacernos una idea de sus formas y cronología.

[90] Ídem.

[91] Torres Balbás, 1970, vol. I, p. 60, siguiendo fuentes árabes, situó su origen islámico en época de 'Abd al-Rahman II.

[92] Salvatierra, 2001, p. 30, apuntó algunas incongruencias en la existencia de una aljama dentro de una alcazaba propiamente dicha, sobre todo a nivel de acceso de una a otra, aunque admitiendo la posibilidad en caso de que el alcázar no fuese si no el recinto originario de la ciudad.

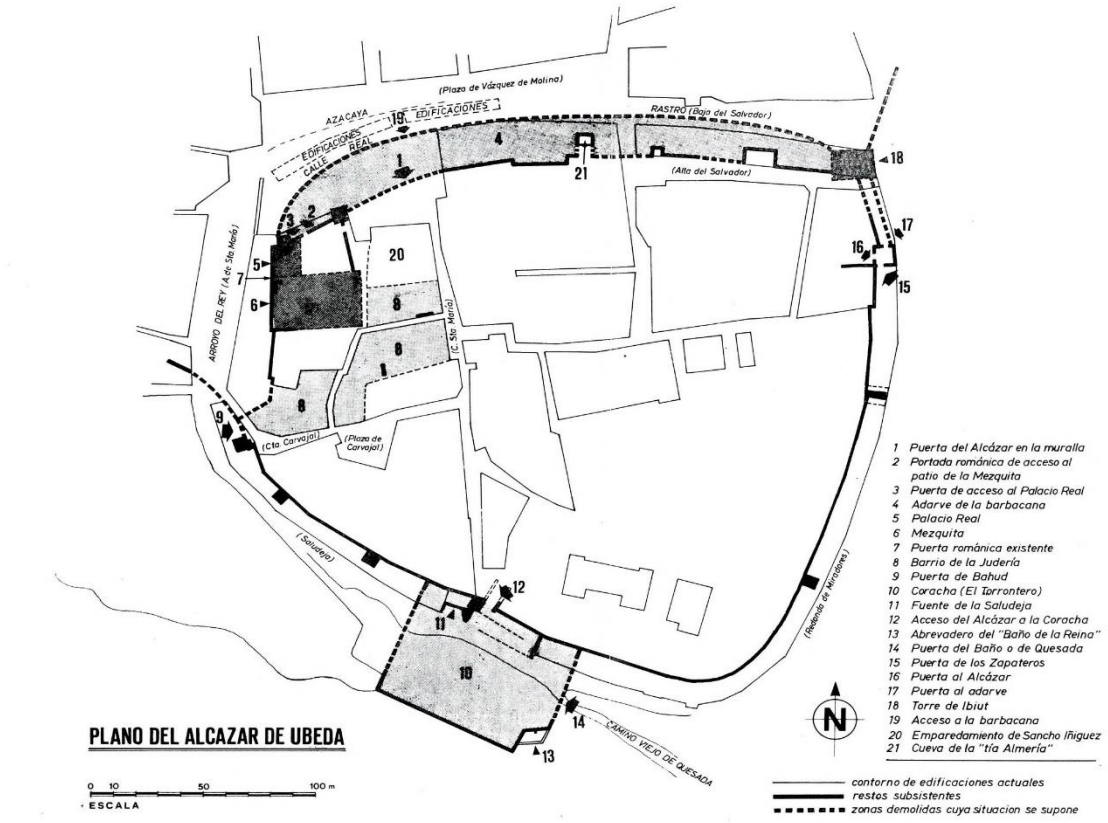
La tradición venía asegurando desde siglos que la actual iglesia de Santa María de los Reales Alcázares se había construido sobre la mezquita aljama de la ciudad, pero no se contaría con datos fidedignos sobre la zona del Alcázar hasta la década de 1960, cuando una serie de publicaciones a cargo de Rafael Vañó[93] empezaron a dar a conocer información arqueológica procedente de intervenciones urbanísticas. En ellos, sin tratar de la antigua mezquita directamente, Vañó hipotetizaba un recorrido de las murallas de época islámica que incluía a la iglesia de Santa María en su interior (fig.). De este modo, el lienzo de muralla N del alcázar limitaría la iglesia, quedando su fachada inserta en él. Hipótesis que posteriores intervenciones arqueológicas vinieron a confirmar en gran medida. Finalmente, en 1983, gracias a una serie de catas arqueológicas realizadas como parte de unas obras de consolidación del templo, apareció la cimentación de las columnas de la antigua mezquita. Los informes de dicha intervención, llevada a cabo por el arqueólogo Vicente Ruiz Fuentes, no se han conservado, siendo una publicación del mismo arqueólogo[94], junto al historiador Antonio Almagro García en la cual se volcaba parte de los datos de aquellas catas, la única fuente de información disponible. Los hallazgos en cuestión consistían en restos de cimentaciones circulares de la antigua mezquita[95], dos en paralelo en la zona del crucero de la iglesia y un tercero alineado con una de las anteriores en la nave de la epístola (fig.).

[93] Vañó Silvestre, 1962, 1974, 1975 y 1981.

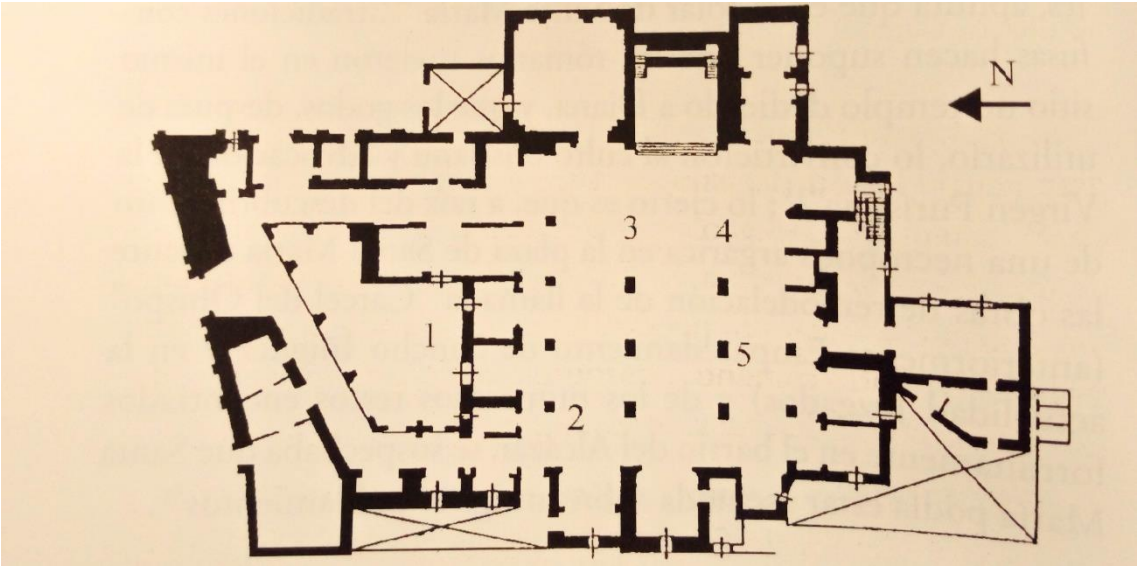
[94] Almagro García y Ruiz Fuentes, 1986-1989.

[95] Almagro García, 2003, p. 55. Ni este autor, ni Ruiz Fuentes, arqueólogo a cargo de la intervención, ofrecen datos sobre dimensiones, orientación, etc.

La mezquita había sido transformada en iglesia de Santa María con la conquista de la ciudad, siendo elevada a la dignidad de colegiata en 1259. Las razones de esta decisión, según especifica en el documento de concesión el propio Pascual, obispo de Jaén, fueron la importancia, población y celebridad del alcázar de Úbeda, las cuales, de no ser por otras



Propuesta de recorrido de las murallas medievales del Alcázar Úbeda, en Vañó, 1981



Planta de santa María de Úbeda con la situación de restos de cimentación de la mezquita encontrados en la excavación de 1983, en Almagro García, 2003.

ciudades cercanas, le hubieran deparado ser sede episcopal[96]. Aunque pocos, aún se conservan algunos restos de intervenciones de esta primera etapa cristiana. Concretamente, dos accesos cegados, uno en el lienzo norte del claustro y otro en el muro occidental de la iglesia, el cual lindaba con una antigua barbacana, ambos de formas románicas. La puerta cegada en el claustro tiene sus dos caras visibles, formando una especie de portillo. La interior es un sencillo arco de medio punto sobre lo que se cree son impostas de un antiguo arco de herradura islámico seccionado[97], la cual, dada su posición, no dejaría más opción que pensar en un primitivo acceso desde fuera del primer recinto fortificado al patio. Mientras que la otra, solamente visible desde el interior de las actuales casas parroquiales, es de traza claramente de finales del XIII o principios del XIV,

[96] *Bula de elevación de Santa María de Úbeda a iglesia colegial*, 6 de junio de 1259, AHMU, 3-11, en Higueras Maldonado, 1975, pp. 45-54.

[97] Almagro García, 2003, p. 64-65.

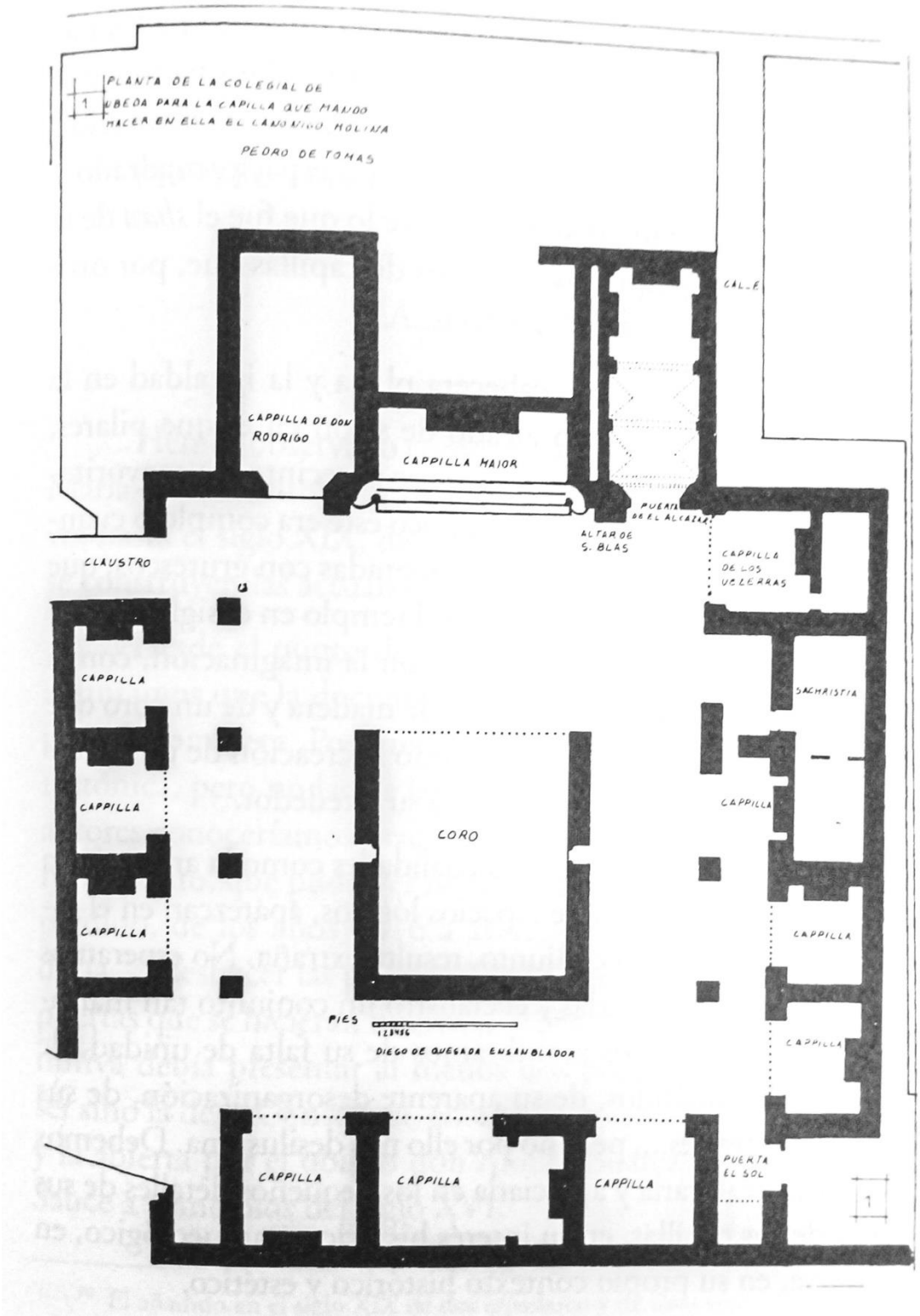
con arquivoltas y decoración de baquetones, siendo esta la portada que se veía desde el exterior de la muralla.

Gran parte de las formas medievales que presenta la iglesia hoy se derivan de su reedificación hacia 1396[98], sufriendo modificaciones casi continúas entre el siglo XV y el XVII, las cuales afectaron fundamentalmente a su fachada y a algunas de sus capillas. De la organización del espacio litúrgico en época medieval apenas si contamos con información, pero existe una planta de la iglesia fechada en 1628 (fig.), la cual guarda un asombroso parecido con otros planos de la época conservados de dos casos pertenecientes a este estudio (catedrales Vieja de Cádiz y Jaén), que nos aporta información interesante para poder apuntar algunas ideas. En primer lugar, vemos que el espacio se organiza de forma parecida a como se encuentra hoy, con su planta de anchura sobresaliente, tres naves centrales más amplias, y dos más estrechas en los laterales junto a las capillas, sustentadas todas sobre pilares rectangulares, excepto en la zona de crucero que aparece despejada de soportes. Como correspondía a su dignidad colegial, llama la atención el desproporcionado coro en el centro de la nave. Además, como de costumbre en las mezquitas convertidas, contaba con un testero plano al que se le añadieron la capilla mayor ligeramente sobresaliente, y otras capillas de época posterior. Al igual que en el resto de mezquitas convertidas y a diferencia de las iglesias medievales de nueva planta, los accesos principales son más de uno y siempre desde el patio en el costado norte.

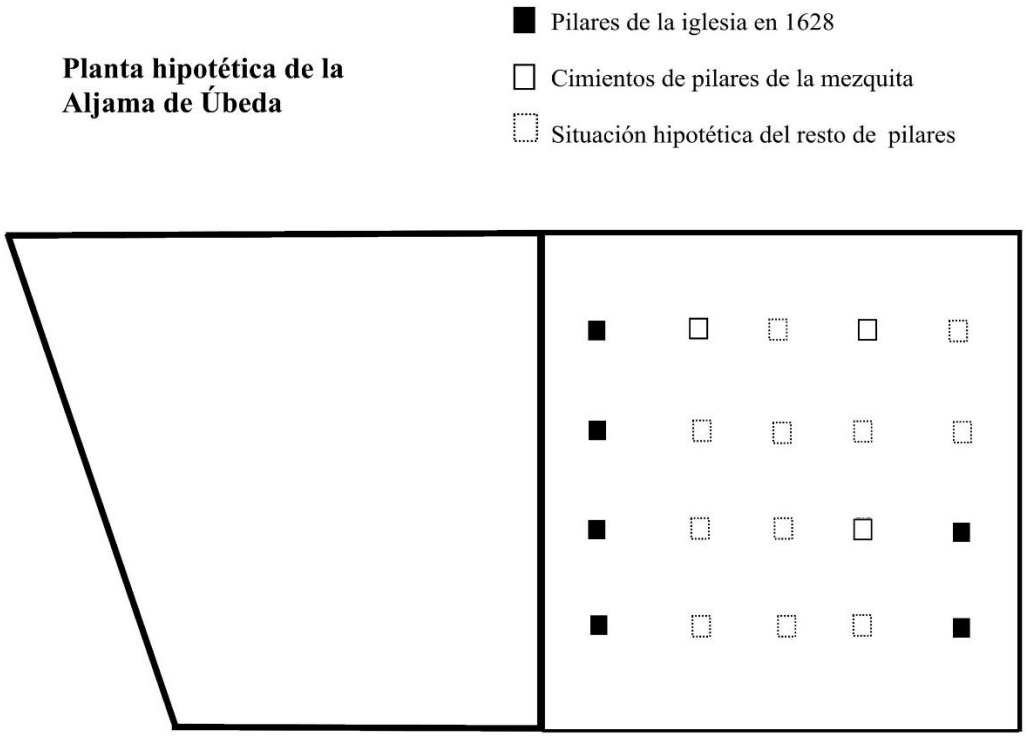
[98] En un privilegio de Enrique III de esa fecha se menciona la “reedificación que nuevamente fue fecha en Santa María”. No he podido localizar dicho documento, la referencia en Ruiz Prieto. 1906, vol. II, p. 9.

Si tenemos en cuenta el patrón de soportes de la primitiva mezquita, el cual se puede inferir de los cimientos localizados en los años 80 del siglo pasado, vemos que sería prácticamente coincidente con los soportes de los pilares actuales. La proyección de dicho patrón en planta daría como resultado un oratorio de la mezquita de 5 naves. En cuanto al número de tramos, aun siendo más complejo determinarlo, las proporciones de la planta y la correspondencia con algunas de las estructuras de la iglesia medieval, hacen que podamos hipotetizar un total de 9 (fig.).

La fachada exterior del *ṣaḥn* estaría determinada por la muralla del alcázar, de la cual, dado el importante grosor actual de la misma, formaría parte, con su acceso por la puerta antes señalada. Probablemente la entrada actual, antes de ser reformada en el XVII, se abrió en época del obispo Alonso Suárez, coincidiendo en el tiempo con el derribo del alcázar en 1506. La presencia de las armas del obispo en el pasaje de entrada del arco creo que apuntarían en esa dirección. La cuestión de la fachada hacia la actual plaza Vázquez de Molina es muy interesante por otras cuestiones. La que se puede ver hoy, obra realizada



Planta de Santa María de Úbeda, Diego de Quesada (1628)



Esquema de situación de la planta de la aljama de Úbeda (autor)



Sello de la Colegiata de Santa María de Úbeda, claustro, c. 1500-1520



Claustro de Santa María de Úbeda c. 1930, Fritz Wunderlich (foto), Fototeca IPCE

en 1604[99], presenta unas cuantas características poco habituales en la arquitectura de este momento. Mucho más ancha que alta, se divide en 5 calles mediante pilastras, siendo la central un poco más amplia. Sus colaterales, al no contar actualmente el templo con torre-campanario (otra peculiaridad que trataremos a continuación), aparecen coronadas de sendas espadañas. Curiosamente, esta configuración de fachada responde, de forma sorprendente, con la imagen que conforma el sello oficial de la colegiata desde la Edad Media, visible aún hoy tallado en un escudo de piedra de los primeros años del siglo XVI[100]. Sobre un dragón, evidente representación del mal, se alza una fachada de un templo con un gran hastial de formas góticas. El cuerpo inferior de dicho templo se encuentra, como la fachada actual de Santa María, dividido en varias calles por contrafuertes, con una portada en la central. Cuestión que me lleva, en primer lugar, a creer que el templo que aparece en el sello sea una representación del edificio real, ya que, además, aparece rodeado con la leyenda: "SI CA/PITULI SANCTE/ MARIE UBETEN/SIS". Como tendremos ocasión de comprobar en el capítulo dedicado Córdoba, era norma en la baja Edad Media castellana utilizar representaciones, más o menos naturalistas, de construcciones reales de cada localidad como emblemas. Todo lo cual invita a sospechar que la obra del XVII fuera simplemente una puesta al día en cuanto a lo decorativo, pero que, a grandes rasgos, se mantenía la estructura básica de la fachada medieval. Ahora bien, esta estructura que aparece en el sello medieval se corresponde a su vez con la habitual fachada exterior del ṣaḥn de las mezquitas andalusíes, de poca

[99] Moreno Mendoza, 1995,

[100] Uno gemelo, con las armas del obispo de Jaén, Alonso Suárez (1500-1520) aparece enfrentado a él en la entrada al claustro desde el exterior.

altura, articuladas mediante contrafuertes que se corresponden con las naves y una portada de acceso normalmente en el centro. Si sumamos a esta idea la hipótesis de una mezquita con cinco naves antes apuntada, las cuales, además, si las proyectamos sobre la fachada vendrían a coincidir aproximadamente con la situación de las pilastras que la articulan, todo llevaría a considerar que la fachada con contrafuertes representada en el sello de la iglesia fuese, en realidad, la de la mezquita transformada después de la conquista de la ciudad.

Una de las incógnitas a la cual aún no he podido dar respuesta satisfactoria es la relativa a la ubicación de su desaparecida torre-campanario, probable alminar de la mezquita. Se sabe que la tuvo hasta 1618, cuando se vino abajo tras un temporal[101], aunque no se conoce su emplazamiento. Dado el carácter fortificado de su perímetro, una posibilidad para tener en cuenta es que el alminar de la mezquita fuese en realidad alguna de las torres defensivas que se sabe o se tiene evidencias que se encontraban en los lienzos de muralla del alcázar que abrazaban la mezquita por sus lados N y W. En la línea de fachada al N, antiguo lienzo de muralla de separación entre el alcázar y el resto de la ciudad, no hay constancia de que hubiese torres, salvo algunos restos de una localizados en el interior de las actuales casas parroquiales. Esta hipotética torre, sería, desde el punto de vista funcional, el lugar idóneo para situar al almuédano, al ser el más cercano al resto de la población. Pero no podemos descartar que se utilizara alguno de los torreones (al menos tres) que se sabe existían en el muro W de la iglesia, colindante con la antigua barbacana del alcázar.

[101] AHMU, *Protocolos Notariales,* 637, fol. 379, en Almagro García, 2003, p. 66.



3. Córdoba

Contexto. La cristianización de la Mezquita en los siglos XIII-XIV

Al igual que en Baeza, la mezquita de Córdoba había sido cristianizada por un breve periodo de tiempo en el siglo XII durante el reinado de Alfonso VII de León. De este suceso apenas nos han llegado datos, más allá de un par de referencias documentales. Que se tomó la Mezquita en 1146 parece un hecho seguro en cualquier caso, así aparece reflejado, por ejemplo, en el documento de concesión de la iglesia de Santa María de Velerda a Martín Díez, tan solo unos meses después del suceso, en cuyo colofón se puede leer:

“Facta carta Toleto, XIIII k[a]l[endas] Septembris. Era MCLXXXIIII post reditum fossati quo prenominatus imperator principem Maurorum Abiganiam sibi uasallum fecit et quandam partem Cordube depredauit cum mesquita maiori”[102].

La cuestión relativa a los aspectos rituales y simbólicos de los hechos, es decir, de la celebración de una misa en la mezquita oficiada por Raimundo arzobispo de Toledo, previa purificación, aparece relatada, sin embargo, casi un siglo después por Jiménez de Rada en el contexto de las campañas de Fernando III de Castilla:

Cumque prope eam uenisset, princeps Auengania, qui Cordube presidebat, de uiribus non confidens exiuit obuiam imperatori et claues optulit ciuitatis, eius dominio sese tradens. Cumque imperator acceptaset oblata, recepit etiam ciuitatem et in mezquita Raymundus primas et archiepiscopus ritu catholico sollempnia celebrauit»[103].

De todas formas, el mismo Jiménez de Rada informa a continuación de la imposibilidad de la expedición cristiana, por falta de efectivos, de mantener el control de la ciudad:

“Cum uero ciuitas esset nimium populosa nec imperator sufficeret tot ibi ad conseruationem dimittere bellatores, qui possent resistere incolis si uellent forsitan malignari, demum consilio minus sano Auenganie, qui ei ciuitatem dederat, comisit custodiam ciuitatis et ille super librum Machometi, qui Alchoranus dicitur, sibi et regi Sancio filio suo fecit hominium et iurauit”[104].

[102] Documento transcrito en Vignau Ballester, 1885, p. 36.

[103] HRH, lib. VII, cap. 8.

[104] HRH, lib. VII, cap. 8.

Fue ya durante las campañas de Fernando III, y tras un prolongado asedio, que las tropas castellanas consiguieron entrar victoriosas en Córdoba, el día de san Pedro (29 de junio) del año 1236[105]. Sin duda alguna, la toma de la ciudad, histórica capital omeya y símbolo de la cultura hispanomusulmana, representaba un hito de enorme carga simbólica, por tanto, que el acto y ceremonia de purificación y conversión de la antigua mezquita fuese destacado de forma especial por las crónicas contemporáneas no debe sorprendernos. Son varios los relatos contemporáneos que hacen mención explícita del suceso, poniendo el acento con frecuencia en su significación desde el punto de vista de lo que se entendía como una recuperación de un territorio perdido en época visigoda. El autor de la *Crónica Latina* lo expresaba del siguiente modo:

> "Sic igitur per uirtutem Domini nostri Iesu Christi Corduba, famosa ciuitas, nitore quodam peculiari et ubere solo predita, que que tanto tempore captiua tenebatur, scilicet a tempore Roderici, regis Gotorum, redita est cultui Christiano per laborem et strenuitatem domini nostri regis Ferrandi"[106].

Un enfoque de la conquista que, por ejemplo, quedaba plasmado de forma paradigmática en un conocido apunte a la toma de la Mezquita presentado por Jiménez de Rada, el de la recuperación de las campanas de la catedral de Santiago de Compostela. Según las noticias que aportan Ibn 'Iḏārī[107] y el autor del *Ḏikr bilād al-Andalus*[108]*,* en el año 997 las tropas de Almanzor entraron en la

[105] Para introducirse en la historia de la conquista de la ciudad, en el marco de las campañas de Fernando III en el Valle del Guadalquivir, véase González, 1946.

[106] CL, cap. 73.

[107] Bayān, vol. II, p. 294.

[108] Ḏikr bilād al-Andalus, vol. II, pp. 203-04.

ciudad del Apóstol, y saquearon su catedral, llevándose de vuelta a Córdoba como botín sus campanas. Una vez en la capital omeya, estas fueron fundidas para fabricar un juego de lámparas para la Mezquita. El arzobispo de Toledo relata que una de las primeras acciones llevadas a cabo tras la ocupación del edificio en 1236 fue la de resarcir el "oprobio" al que Almanzor había sometido a los cristianos siglos antes:

> "Et cum in oprobrium populi christiani campane Sancti Iacobi, quas, ut diximus, Almançor detulerat in Cordubensi mezquita, dependerent functe officio lampadarum, rex Fernandus easdem campanas fecit ad ecclesiam beati Iacobi reportari, et ecclesie beati Iacobi restitute sunt"[109].

En términos similares se refería al suceso Lucas de Tuy:

> "Inuente sunt ibi campane, quas ob insigne ab ecclesia sancti Iacobi apostoli rex Cordubensis olim detulerat Almazor, et rex catholicus Fernandus fecit eas Sarracenorum humeris ad ecclesiam sancti Iacobi reportari.
>
> O quam beatus iste rex, qui abstulit obprobrium Yspanorum euertens solium barbarorum et restituens ecclesie sancti Iacobi apostoli campanas suas cum magno honore, que multo tempore fuerant Cordube ob iniuriam et obprobrium nominis Christi!"[110].

En cualquier ciudad andalusí que se conquistaba, desde el punto de vista simbólico y visual, los alminares, como elementos más altos y visibles desde cualquier ubicación en los alrededores, eran frecuentemente objeto de acciones

[109] HRH, lib. IX, cap. 17.

[110] CM, lib. IV, cap. 101.

destinadas a modificar su significación e identificación visual. Es un asunto sobre el que volveré en otro capítulo. En Córdoba, antes de la ceremonia de conversión, el alminar de la Mezquita fue pronto objeto de dichas operaciones simbólicas tras la entrada cristiana. Así, en la *Crónica Latina* podemos leer que se colocó el pendón real y un estandarte con la cruz en lo más alto del alminar:

> "Euntibus Sarracenis de ciuitate et cateruatim fame ruentibus, princeps eorum, nomine Abohazan, claues ciuitatis tradidit domino nostro regi; statim que dominus rex, sicut uir catolicus, gratias agens Saluatori nostro, de cuius misericordia speciali recognoscebat se tantam gratiam in acquisitione tam nobilis ciuitatis adeptum, precipit ut uexillum Crucis precederet uexillum suum et in altissima turre mezquite poneretur, ut palam cunctis posset intremere subsequente uexillo suo".[111]

De forma muy similar aparece relatado el suceso por Jiménez de Rada:

> "Set rex in turri maiori, ubi solebat nomen perfidi inuocari, precepit lignum crucis uiuifice exaltari, et ceperunt omnes cum gaudio et lacrimis Deus adiuua conclamare, et subsequenter regale uexillum iuxta crucem dominicam collocari, et cepit in iustorum tabernaculis gaudii et leticie uox audiri, clero cum pontificibus aclamante: Te Deum laudamus, te Dominum confitemur."[112]

A continuación, se procedió a la ceremonia de purificación del edificio, llevada a cabo, como nos cuenta la *Crónica Latina*, por aspersión con agua bendita, por el

[111] CL, cap. 73.

[112] HRH, lib. IX, cap. 16.

obispo de Osma y el futuro obispo de Córdoba, maestro Lope de Fitero, quedando consagrada la nueva iglesia bajo la advocación de la Virgen:

> "Circa uesperas cancellarius, scilicet Osomensis episcopus, magister Lupus cum eo, qui uexillum Crucis in turrem predictam primo intromisit, intrauerunt in mezquitam et preparantes, que neccesaria erant ad hoc, ut ecclesia fieret de mezquita, expulsa Mahometi superstitione uel spurcicia, santificauerunt locum per aspersionem aque cum salibus benedicte, et quod prius erat cubile diaboli facta ecclesia Iesu Christi, uocata nomine Genetricis ipsius gloriose."[113]

Jiménez de Rada aporta alguna información más al respecto, entre otras cuestiones, algunas personalidades asistentes, o que se levantó un altar y se celebró la misa, siendo consagrado don Lope como obispo:

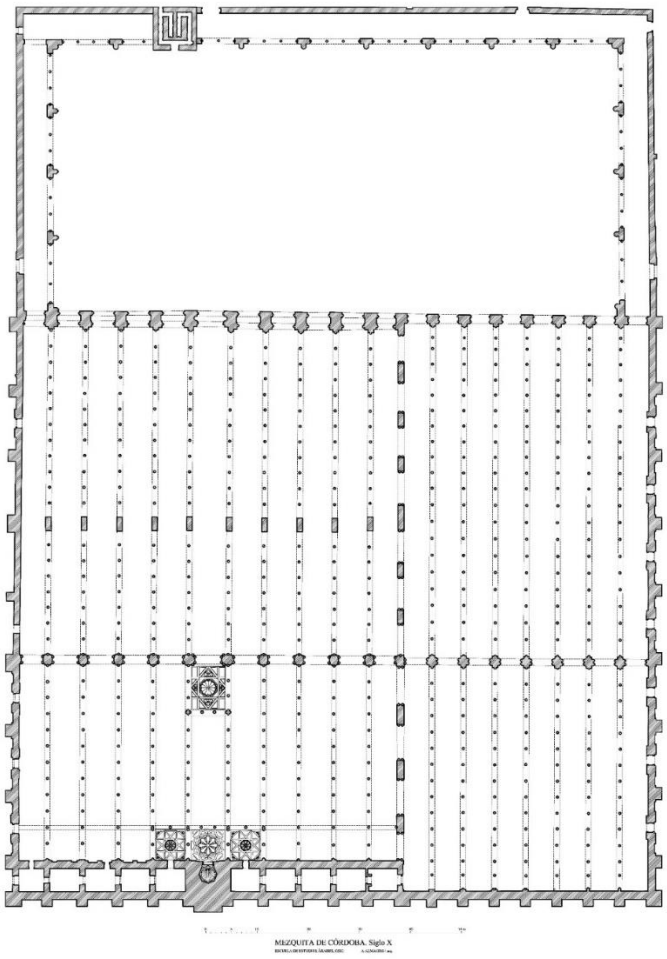
> "Et tunc uenerabilis Iohannes Oxomensis episcopus, regalis aule cancellarius, cum Gundisaluo Conchensi, Dominico Beaciensi, Adam Placentinensi, Sancio Cauriensi episcopis mezquitam ingressus est Cordubensem, que cunctas mezquitas Arabum ornatu et magnitudine superabat.
>
> Et quia uenerabilis Iohannes, de quo diximus, Roderici Toletani primatis uices gerebat, qui tunc temporis apud sedem apostolicam morabatur, eliminata spurcicia Machometi et aqua lustrationis perfusa, in ecclesiam comutauit et in honore beate Virginis erexit altare et missam sollempniter celebrauit, et sermonem exortationis diuine proponens secundum sapienciam sibi datam et graciam suis labiis instillatam diffudit in cordibus

[113] CL, cap. 73.

auditorum, adeo ut penitenciali gaudio recreati contriti cordis sacrificia et labiorum uitulos Domino inmolarent."[114]

Adaptación del espacio

Altar, presbiterio y coro



Planta de la Mezquita de Córdoba antes de las intervenciones cristianas, Antonio Almagro

Tras las ceremonias de purificación, la fundación del altar y la celebración de la primera misa, los conquistadores se debieron enfrentar al problema de cómo adaptar el enorme espacio de la Mezquita para llevar a cabo de forma eficiente

[114] HRH, lib. IX, cap. 17.

la actividad litúrgica de una catedral, además del resto del programa de necesidades.

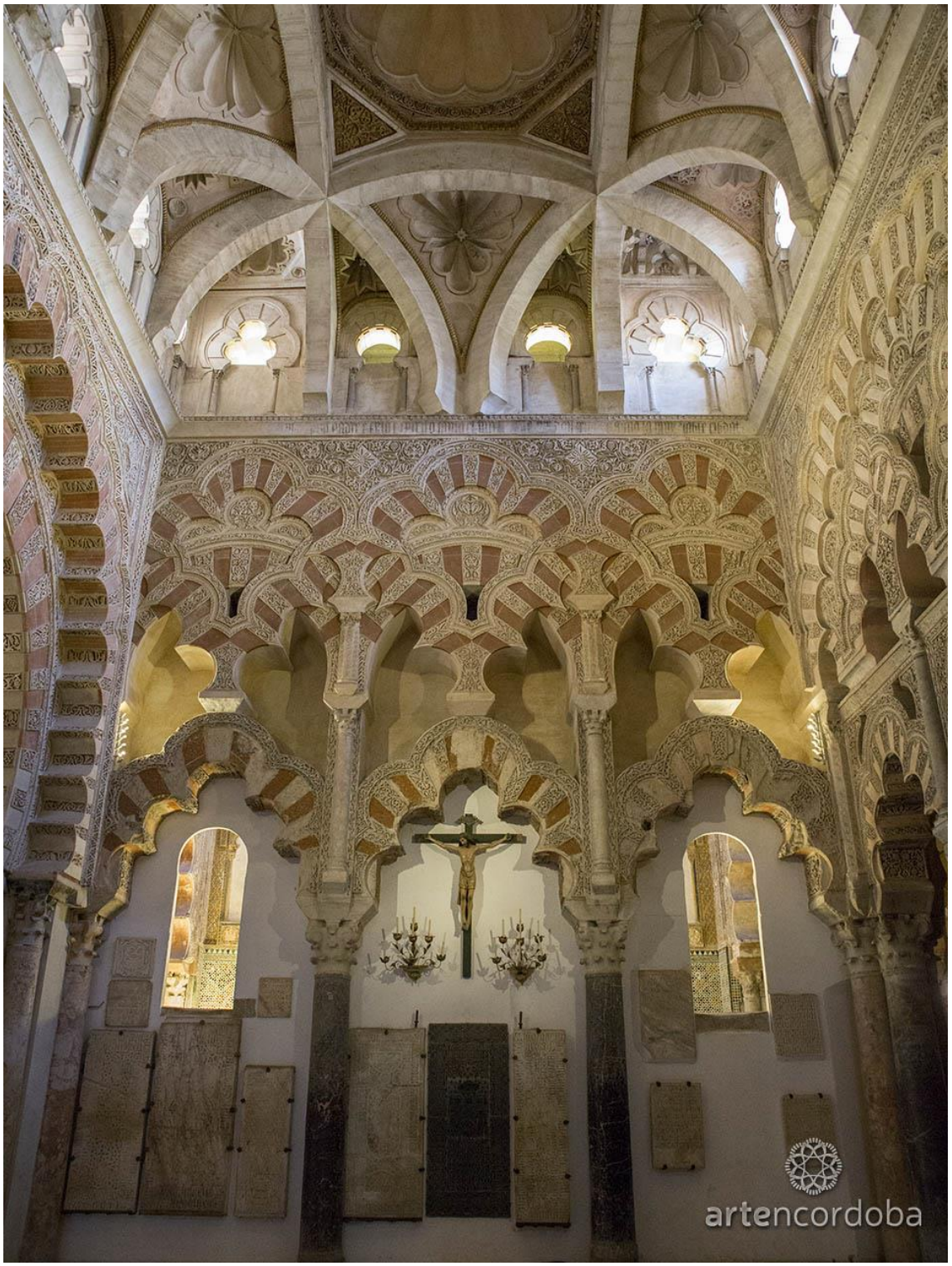
No existe testimonio documental directo que nos indique con seguridad donde se instaló el primer altar mayor de la iglesia. No obstante, todo parece apuntar a que fue en las inmediaciones del antiguo lucernario construido por al-Ḥakam II (fig.). Uno de los pocos rastros de los siglos XIII-XIV de una posible ubicación de la capilla mayor en este lugar proviene de la información que ofrece una inscripción en letra gótica parcialmente legible que puede verse en una moldura de yeso junto al arranque de la bóveda, relacionada con la consagración de la Mezquita, aunque muy probablemente se trate de obra de época posterior: "[…]osa padre e filio e spiritu santo el muy noble rey don ferrando gano la cibdat de […]".

En cualquier caso, todo hace indicar que dicho lugar fue efectivamente el del primer altar mayor. Algunas de sus características espaciales hacían de él uno de los emplazamientos más propicios para su instalación. En primer lugar, una vez se ejecutaba el giro de 90º en la orientación del edificio para distribuir los diferentes espacios litúrgicos, no quedaba centrado con respecto al área de la antigua sala de oración, quedando desplazado ostensiblemente hacia el sur y el oeste con respecto al centro exacto. No obstante, y aquí reside un punto importante de la elección, el antiguo lucernario se encontraba alineado en el eje principal de la antigua mezquita en su nave axial. Dicho eje va desde la puerta de acceso principal junto al alminar, pasando por la Puerta de las Palmas (la antigua entrada principal de la mezquita fundacional reformada en época de ʻAbd al-Raḥmān III), hasta desembocar en el mihrab. Una elección que ilustra una cuestión fundamental en los procesos de cristianización de grandes mezquitas,

y que volveremos a ver en otros casos, la importancia que tenía en la configuración de las nuevas iglesias los aspectos puramente litúrgicos y ceremoniales, en definitiva, funcionales, y que muchas veces estaban por encima de factores de naturaleza más simbólica. El empleo e importancia ritual de este eje en la nueva catedral cordobesa lo podemos confirmar algo más de un siglo después, en 1364, gracias a un documento que recoge la ceremonia de recibimiento de un nuevo obispo, Andrés Pérez, cuya acta dice:

> "Sabado, XX dias de enero era de mill e quatroçientos et dos annos entro en Cordoua el eleyto don Andres et el cabildo con toda la clereçia de la villa et las cruçes et con todas las ordenes sallieron et lo reçibieron a la puerta del Perdon con capas de seda et el eleyto adoro la cruç et dende leuaronlo en procession fasta el altar mayor et en el altar mayor diole el dean la bendiçion et despues leuaronlo fasta que se asento en su siella et despues desto leuaronlo a su posada"[115].

[115] BCC, Ms. 125, fol. 155v.



Lucernario de al-Ḥakam II, parte del primer presbiterio a partir de 1236



Inscripción en castellano en el arranque de la bóveda del lucernario (siglo XIII-XIV?)

Por otra parte, uno de los valores que hacían de este espacio una ubicación propicia para el altar mayor era que, al margen de la zona del mihrab, se trataba de uno de los lugares más ornamentados de la Mezquita. El antiguo lucernario construido durante la ampliación de al-Ḥakam II, sobre el espacio que ocupaba el mihrab de época de ‘Abd al-Raḥmān III, había sido enriquecido con la inclusión de diversos elementos decorativos que hacían de él un espacio destacado en el conjunto del edificio[116]. El arco de acceso, construido sobre los pilares del muro de alquibla precedente, no solamente es de mayor altura al estar sobre el eje axial, sino que se decora profusamente con yeserías de ataurique, al menos como se aprecia en su cara interna, ya que la externa fue remodelada en época muy posterior, probablemente ya bajo la maestría de Hernán Ruiz II (a partir de 1548)[117]. En los costados y en el frente sur se encontraban los sistemas de arquerías entrelazadas aún visibles hoy en los lados sur y este, siendo eliminada

[116] Son muchos los estudios que tratan de este espacio en época islámica, no obstante citaré solamente algunos de entre los que me parecen más destacados Torrés Balbás, 1952b, pp. 40-60; Torres Balbás, 1957, pp. 487-505; Ewert, 1968, pp. 34-77, Nieto Cumplido, 1998, 203-10.

[117] Sobre los años de Hernán Ruiz el joven como maestro de la Catedral de Córdoba véase, Morales, 1996, pp. 9-23.

probablemente la del oeste para facilitar la comunicación con el espacio que se convertiría en nave y coro, como veremos más adelante. Además, el espacio, de planta cuadrada estaba cubierto con una vistosa cúpula de nervaduras cruzadas y un lucernario, sugiriendo la estructura de una *qubba*, y por tanto perfectamente asimilable a la de una capilla cristiana.

La presencia de la luz natural en este espacio era otra característica que sin duda influyó en su elección como altar mayor. En general, en las mezquitas de tipo hipóstilo, las predominantes en el islam occidental y, por ende, en la Península Ibérica, la luz natural tiene un papel secundario, dejando uno más destacado y simbólico a la iluminación artificial[118]. Los únicos puntos de entrada de luz natural son las arcadas de acceso desde los patios, debilitándose su efecto conforme el edificio crece en profundidad, y llegando a desaparecer casi por completo cuando estaban dotadas de puertas o cortinajes. En el caso del lucernario de al-Ḥakam II parece ser que, más que por razones de funcionalidad, su inclusión respondería a un "deseo de aumentar la monumentalidad y enriquecer la arquitectura de la mezquita"[119]. La visión del fiel dentro de la mezquita es secundaria, siendo el sentido del oído el verdaderamente importante, al tratarse la oración colectiva de un acto fundamentalmente oral. Sin embargo, en la liturgia cristiana la visibilidad del rito es fundamental, los asistentes deben tener una correcta percepción visual de lo que sucede alrededor del altar mayor. Una

[118] Sin entrar ahora en cuestiones simbólicas, la luz artificial, la lámpara, está revestida de una significación especial en el mismo Corán, en la Sura 24-35, conocida como "de la luz": "Allah es la luz de los cielos y la tierra. Su luz es como una hornacina en la que hay una lámpara; la lámpara está dentro de un vidrio y el vidrio es como un astro radiante. Se enciende gracias a un árbol bendito, un olivo que no es ni oriental ni occidental, cuyo aceite casi alumbra sin que lo toque el fuego. Luz sobre luz. Allah guía hacia Su luz a quien quiere"

[119] Torres Balbás, 1952, p. 52.

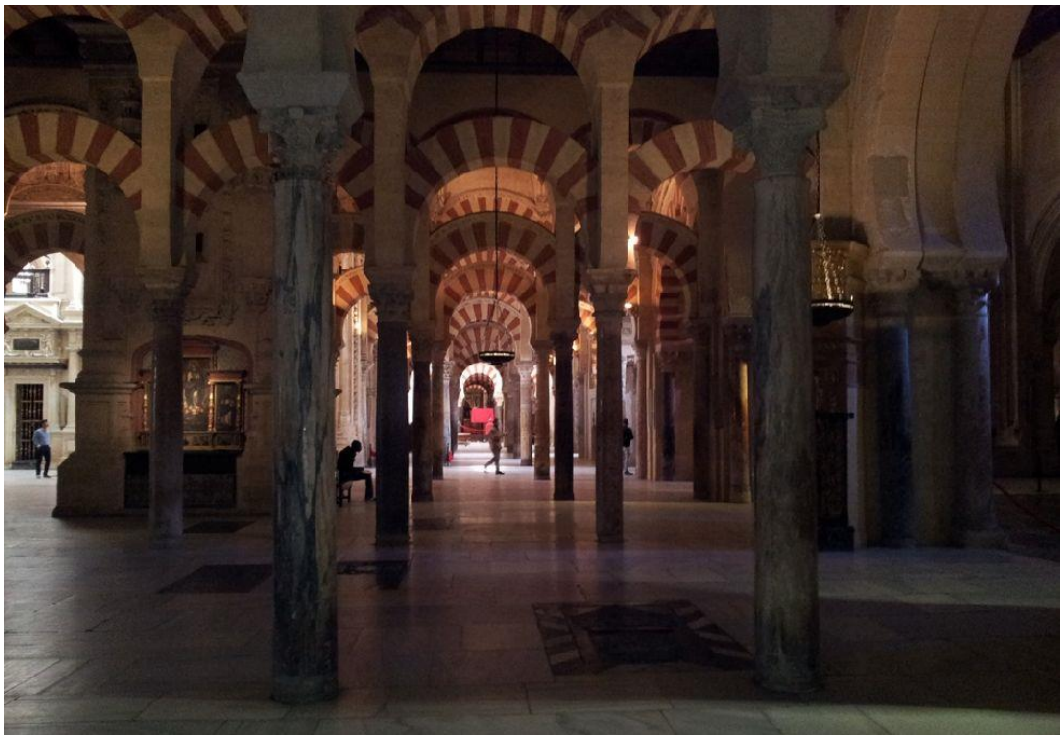
cuestión que en la época que nos ocupa se vuelve aún más decisiva, reflejándose en la tendencia hacia una arquitectura cada vez más diáfana e iluminada en la escena europea desde la revolución del gótico.

En cualquier caso, hasta el siglo XIV no contamos con evidencias más o menos sólidas de la presencia del altar mayor en esta ubicación. De una parte, se encuentran dos fragmentos de decoración mural procedentes de la antigua capilla mayor, hoy conservados en el Museo de Bellas Artes de Córdoba[120]. Están relacionados con el hallazgo, a finales del siglo XIX durante unas obras de remodelación, de decoración mural medieval de la capilla, pinturas que serían eliminadas posteriormente al recuperarse las arcadas caladas originales que habían sido cegadas. Las primeras noticias sobre el contenido de dicha decoración las ofreció Rodrigo Amador de los Ríos en 1875, tras descubrir algunas de las inscripciones que quedaban visibles por encima del retablo que

[120] Sobre las pinturas y las circunstancias de su descubrimiento, véase Laguna Paúl, 2005. Parte de los datos que siguen a continuación los he tomado de este trabajo.



Arcos de acceso desde el ṣaḥn cegados



Escasa iluminación interior. Sección fundacional de la Mezquita (s. VIII)





Fragmentos de decoración mural procedentes de la antigua capilla mayor, mediados s. XIV, Museo BB.AA. de Córdoba

desde el siglo XVIII ocupaba el muro oriental de la capilla. Algunos años después, en *Inscripciones Árabes de Córdoba,* el arqueólogo relataba el suceso, incluyendo algunos datos, como que existía una inscripción latina[121] junto al arranque de la bóveda, pudiendo reconocer también dos medallones circulares con los retratos de Fernando III y Alfonso X[122]. Amador de los Ríos, sin aportar más pruebas, afirmaba un poco antes que la capilla mayor se había finalizado en 1260 durante el episcopado de Fernando de Mesa (1257-1274)[123], cuestión que no nos ha sido posible confirmar.

En 1880, durante un derrumbe provocado por la restauración del retablo de la capilla mayor[124], aparecieron las decoraciones que ocultaba. Una descripción del retablo barroco y la decoración mural medieval fue recogida por el pintor y erudito local Rafel Romero Barros en su manuscrito *Córdoba Monumental y Artística* (1884), así como en una serie de artículos en prensa dedicados a la Mezquita[125]. El patriarca de los Romero describía el espacio con el habitual lenguaje florido de los escritores de historia del XIX:

---

[121] Se trataba en realidad, como se verá a continuación, de la inscripción antes mencionada y aún visible en el arranque de la bóveda.

[122] Amador de los Ríos, 1879, p. 105.

[123] Ídem, p. 104.

[124] Rodrigo Amador de los Ríos, "La capilla de Villaviciosa en la Mezquita-Catedral de Córdoba", *Diario de Córdoba*, 22 de noviembre de 1882, p. 1.

[125] Aparecieron en el *Diario de Córdoba* del 30 de agosto al 3 de septiembre de 1881. Desafortunadamente, en la copia que he localizado, procedente de la colección de la Universidad de Córdoba y digitalizada en la BVPH, faltan las páginas en las que aparecieron dichos artículos. No obstante, Rodrigo Amador de los Ríos, citó textualmente la parte dedicada a la descripción de la decoración medieval de la capilla de Villaviciosa en otro artículo en la misma cabecera al año siguiente, "La capilla de Villaviciosa en la Mezquita-Catedral de Córdoba", Diario de Córdoba, 22 de noviembre de 1882, p. 1, de donde recogemos el extracto que reproducimos a continuación.

> “[el retablo presentaba] un circular y extenso medallón con las figuras colosales de San Pedro y de San Pablo, circundado por una airosa orla de otros (medallones) más pequeños, de igual forma, con bustos de reyes y santos, cuyo religioso simulacro destacaba sus tonos sobre un oscuro fondo dado al muro, matizado de áureas estrellas reelevadas [sic] bajo un ancho friso guarnecido con retratos de los Reyes de Castilla, al que, por la parte superior, servía de marco, a contar por este lado, una amplia moldura que, a manera de arrocabe, ceñía los cuatro muros de la estancia, en la cual…y en grandes caracteres monacales (se extendía) encomiástica leyenda, honrando al Rey conquistador y a su hijo don Alfonso, y se conmemoraba el año y día en que Córdoba había sido conquistada”.

Una descripción de la cual debemos destacar algunos de los datos que ofrece. En primer lugar, la constatación de la presencia de un programa iconográfico vinculado a la monarquía castellana no hace sino confirmar la significación especial e importancia simbólica que tuvo la Mezquita y la conquista de Córdoba para la corona castellanoleonesa durante los siglos XIII y XIV, cuestión en la que profundizaremos en un capítulo aparte.

La posible datación de la decoración mural de la capilla, si bien la de los fragmentos conservados en el Museo de Córdoba es sin demasiadas dudas de mediados del XIV[126], no queda del todo clara. Desaparecidas pinturas e inscripciones, los únicos testimonios disponibles son las descripciones de eruditos de la época que las examinaron antes de que se restauraran la bóveda

[126] De estilo italianizante y que han sido datados, con buen criterio, a mediados del XIV entre otras por Laguna Paúl, 2005, pp. 80-81.

y arquerías de época califal. De un lado, el ya mencionado Romero Barros afirmaba en 1894 que había podido leer en una inscripción situada en una de las pechinas de la bóveda el nombre del pintor autor de la decoración y la fecha de su finalización, “Alfonso Martínez que en la era de 1389 (1351 de J.C.) pintaba la bóveda de dicha estancia”[127], cronología que encajaría con el estilo de los fragmentos conservados en el Museo. Por otra parte, Ramírez de Arellano aseguraba en 1893 que “estas interesantes obras, estaban firmadas en un arco por Alonso Martínez, era de mil trescientos y cuatro años, o lo que es lo mismo, año de 1286 [sic]”[128]. Al margen de la anecdótica (o quizá no tanto) errata en la conversión de esta última fecha, 1266 sería la correcta, otras imprecisiones contenidas en la obra de Ramírez de Arellano, sumadas a las evidencias materiales de los pocos restos conservados, han hecho que, en general[129], se haya tomado como más convincente y sólido el testimonio de Romero Barros, y por tanto aceptan como más probable la cronología de Alonso Martínez en torno a la mitad del XIV. Dicho lo cual, no podemos descartar como posibilidad que algunos de los restos descubiertos en el siglo XIX fueran originales de la segunda mitad del siglo XIII cuando se instaló el altar mayor, y momento en el que se percibe un pico de actividad constructiva en el edificio, como iremos viendo en

[127] Rafael Romero Barros, “Nuevos descubrimientos en la Mezquita-aljama de Córdoba”, *Diario de Córdoba*, 10 de mayo de 1894, p. 1.

[128] Ramírez de Arellano, 1893, p. 172.

[129] Nieto Cumplido, 1998, p. 450, nuevamente sin aportar la referencia en forma y lugar adecuado, asumió la datación de Ramírez de Arellano, proponiendo que los frescos de “estilo italogótico” fueron realizados en 1266. A todas luces se trata de una fecha que se antoja demasiado temprana para la aparición de dicha tendencia en la pintura andaluza, Cimabue contaba apenas 25 años y acababa de empezar su carrera, y Giotto nacería al año siguiente. Los fragmentos conservados en el Museo de Córdoba denotan, pese a consistir simplemente en dos rostros, una mayor modernidad en el diseño.

debido momento. La presencia de los retratos de los reyes, Fernando III y Alfonso X, según el testimonio de Amador de los Ríos en 1875, invita a pensar en la posibilidad de un origen en el XIII, aunque bien pudiera tratarse de una conmemoración de la toma de la ciudad incluida en el XIV. Es un asunto muy abierto. En cualquier caso, creo que la decoración de la capilla sería efectivamente renovada en la segunda mitad del siglo siguiente, otro momento clave de actividad artística y de reorganización de este espacio, el cual concluiría en la fundación de la Capilla Real anexa por Enrique II en 1379.

Tendremos que esperar al siglo XV para encontrar las primeras noticias documentales que sitúan sin dudas la capilla mayor bajo el antiguo lucernario del oratorio musulmán. Se trata de un acuerdo capitular de 1446 relativo a la tasación y adjudicación de sepulturas en el interior de la iglesia. En él se delimitaba una zona dentro de la cual no se autorizaban las inhumaciones:

> “Primera mente que dentro de la capilla del altar mayor en el patio que es entre el choro e el dicho altar mayor et en la nave del cuerpo de dios fasta la capilla de los reyes et en la nave de sant pedro fasta el altar mayor et en la nave que llega fasta el choro non se tasa dote de sepultura alguna por que non se ha de dar ni abrir salvo de expreso mandamiento e consentimiento del cabildo por que se tase allende de doce memorias lo que bien visto le fuere. En el patio del altar mayor se entre fasta los pilares grandes e de los pilares grandes fasta la capilla do esta enterrado el dean don johan sanches e ansi derecho esa nave et despues por los marmoles de los organos fasta do esta enterrado gonzalo gil canonigo en la capilla

de sant miguel que sea al dote de la sepultura doze memorias que de qualquier persona que ende la quisiere tomar"[130].

En cuanto a la posible configuración del espacio primitivo del presbiterio y la capilla mayor en el siglo XIII, han sido varias las propuestas en las últimas décadas que la han hipotetizado. De una parte, se encuentran aquellas que se decantan por interpretar el espacio original tal como se encuentra hoy[131], es decir, compuesto por el tramo debajo de la cúpula del lucernario y el contiguo hacia el W, que funcionaría de transepto y separación con el coro, el cual se habría instalado a continuación. Por otra parte, contamos con la propuesta de Ruiz Souza[132], para quien la zona del presbiterio en origen habría contado, además, con el tramo en el que se encuentra la Capilla Real, es decir, tres tramos en total, el del lucernario y los dos a sus costados E y W. Su hipótesis, además del posible origen islámico de la Capilla Real, cuestión que no atañe a este estudio, plantea una interesante idea: que la zona más oriental del presbiterio habría sido ocupada a partir de 1371 por la Capilla Real ordenada construir por Enrique II, lo cual habría forzado a que se adelantara el altar mayor un tramo hacia el W. El análisis de la posible configuración del espacio en el siglo XIII, invita a pensar que esta última propuesta es la más probable en lo que se refiere a la configuración del presbiterio. Aunque trataré el tema relacionado con otros varios casos, y más en profundidad en otra sección, voy a introducir un argumento a favor de la propuesta de Ruiz Souza, relacionado con la ordenación

[130] *Sobre anotar memorias y sepulturas*, ACC, *Actas Capitulares*, Libro I, 2 de diciembre de 1446, fol. 85r.

[131] Son los casos, entre otros, de los estudios de Cómez Ramos, 1979, pp. 88-91, Jordano Barbudo, 1996, pp. 157-59 o Nieto Cumplido, 1998, pp. 450-53.

[132] Ruiz Souza, 2006, pp. 20-21.

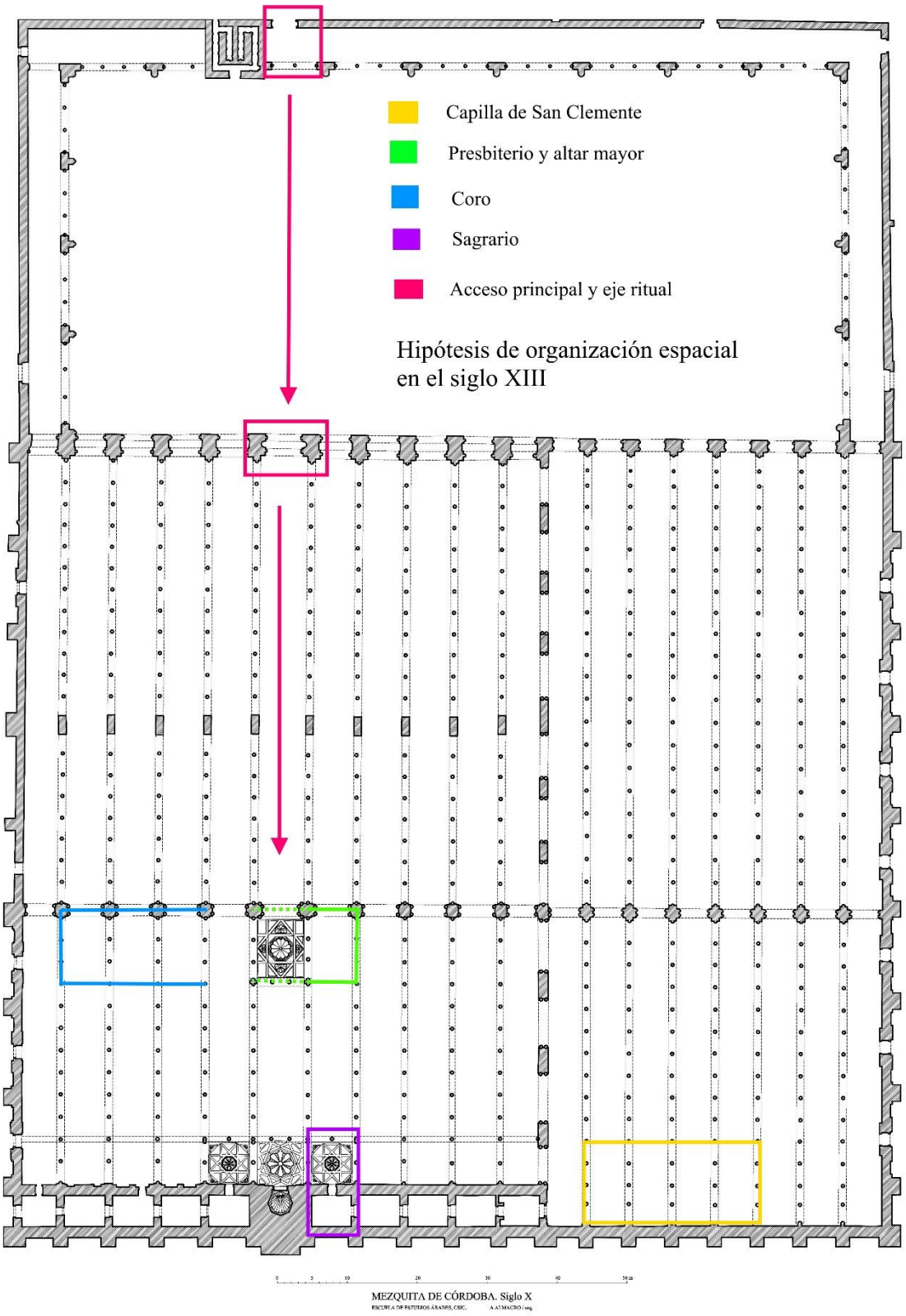
litúrgica de la iglesia. Como he apuntado anteriormente, la documentación indica que se crea el eje litúrgico principal de la iglesia sobre la antigua nave axial de la mezquita, en la línea que va de la puerta del Perdón hasta la fachada del antiguo mihrab, cuestión, además, de interesantes derivadas. En la descripción de la entrada del obispo Andrés García de 1364, anterior a la construcción de la Capilla Real, quedaba claro este recorrido. Ahora bien, si el presbiterio se hubiese encontrado donde se ve hoy su posición hubiera obligado a las procesiones que entrasen por la puerta de las Palmas a realizar un giro poco natural para acceder a él, puesto que no se encuentran en la misma nave. Es el espacio de la Capilla Real, sin embargo, el que está alineado en la misma nave y en el mismo eje, siendo por tanto el espacio más lógico y natural para colocar el altar primitivo del Salvador de Sevilla, Santa María de Carmona o la Catedral de Cádiz.

En la planta más antigua que se conserva de la Mezquita-Catedral (fig.), un lienzo anónimo de 1741 parte de la propia colección catedralicia, se puede reconocer claramente que aún se conservaban dos tramos de escalones en la ya capilla de Villaviciosa. El primero de ellos, el cual abarcaba todo el ancho del tramo de pilar a pilar, pero compuesto de tres o cuatro gradas solamente de poca altura[133], creo que debió construirse una vez se había instalado la Capilla Real, después de 1371. Un segundo tramo de escalones, con un altar en el muro, llegaba en altura hasta el acceso de las puertas que comunicaban con la Capilla Real, extendiéndose su longitud hasta la mitad del espacio del antiguo lucernario. Con todos estos datos en mente, debemos aceptar la posibilidad de que la capilla

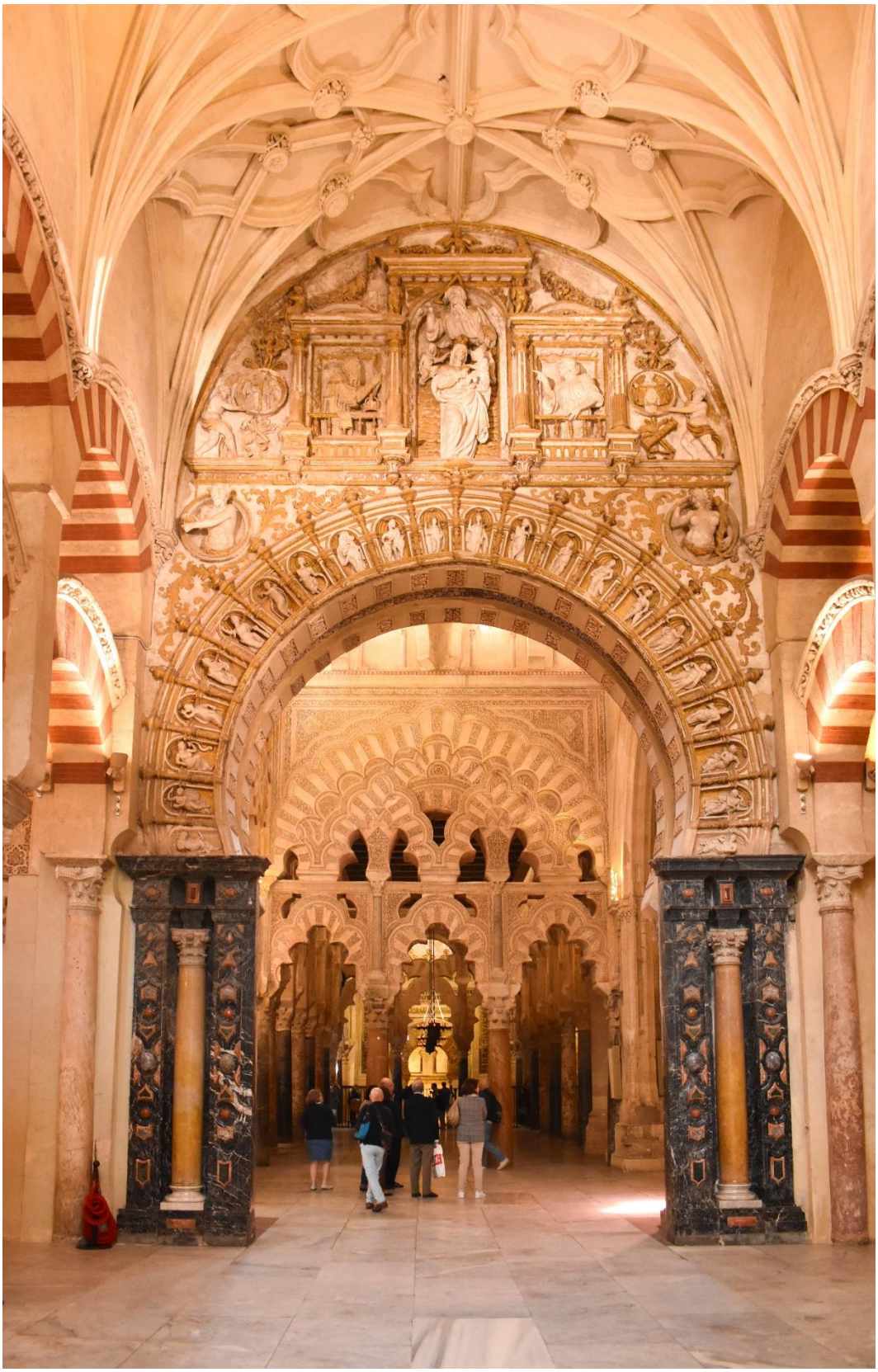
[133] Las marcas de esta elevación aún son visibles en los pilares de las arcadas de acceso al espacio del lucernario, Ruiz Souza, 2006, p. 19.

mayor original se situara elevada en el mismo espacio que ocupa ahora la Real, y que, una vez esta fue construida en el siglo XIV, se adelantó al tramo inmediato hacia el W. Esta disposición elevada de la capilla se puede comprobar, por ejemplo, gracias a una litografía de David Roberts realizada durante su visita en 1832-33, incluida en su obra *Picturesque sketches in Spain*[134], pese a que la representación del espacio está idealizada y algo alejada del original. Igualmente aparece, con mayor fidelidad, en un dibujo del lateral de la capilla de Villaviciosa de Ricardo Arredondo (fig.) para la colección *Monumentos Arquitectónicos de España* (1856-1881).

[134] Roberts, 1837.



Propuesta de organiación espacial de la primera catedral de Córdoba, siglo XIII (sobre planta de Antonio Almagro)

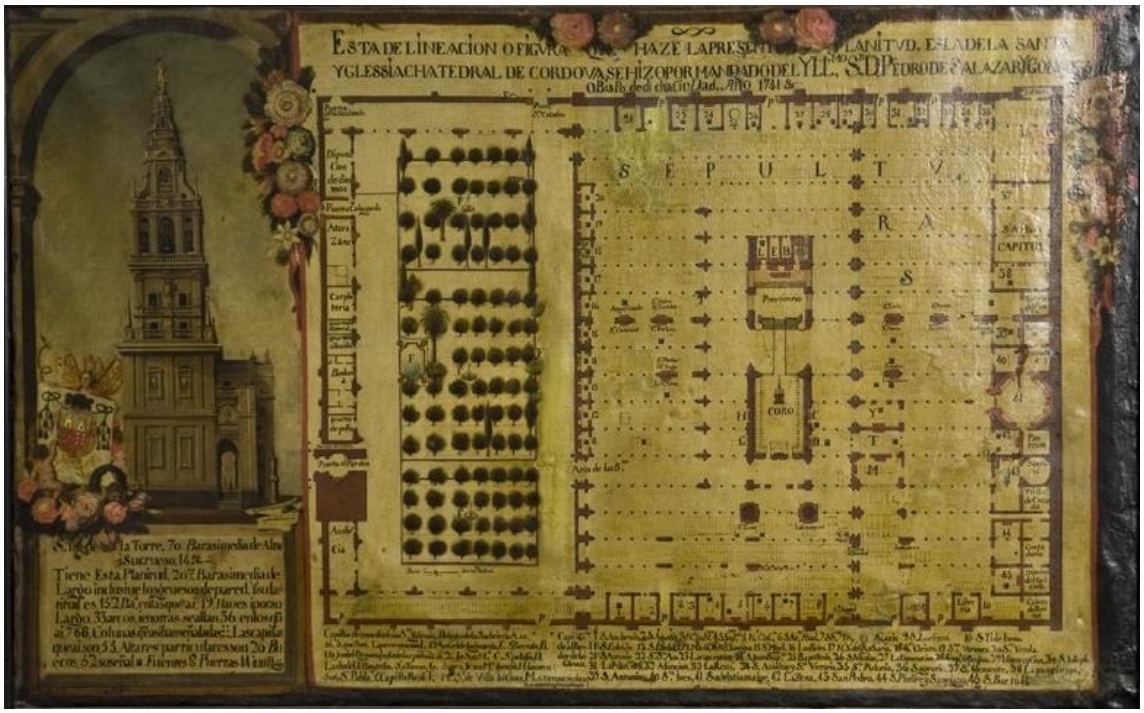


La nave axial de la mzequita convertida en nuevo eje litúrgico de la catedral. Vista desde el arco central del ingreso a la ampliación de al- Ḥakam II (de entrada al presbiterio en el s. XIII, y reformado en el s. XVI)

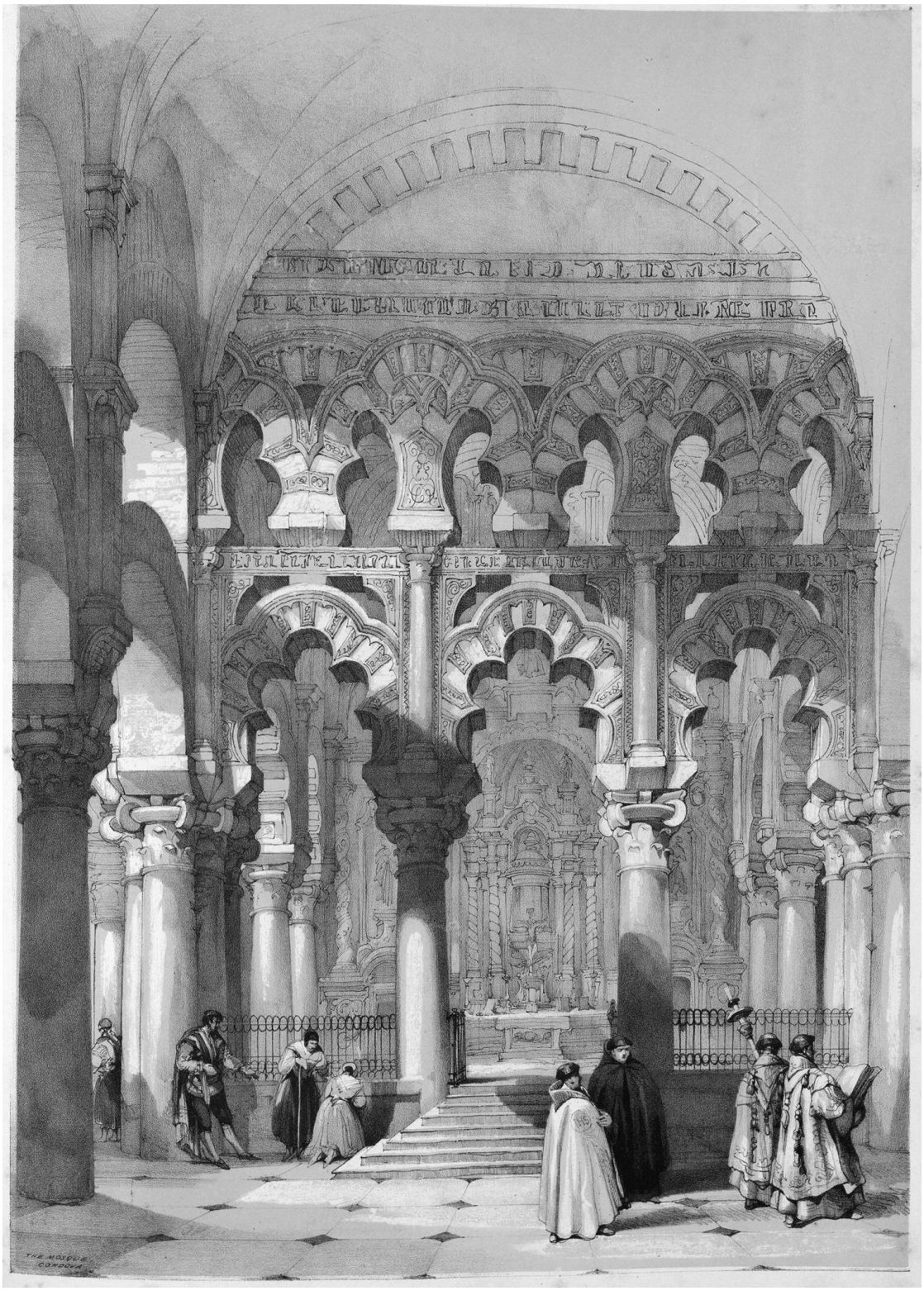




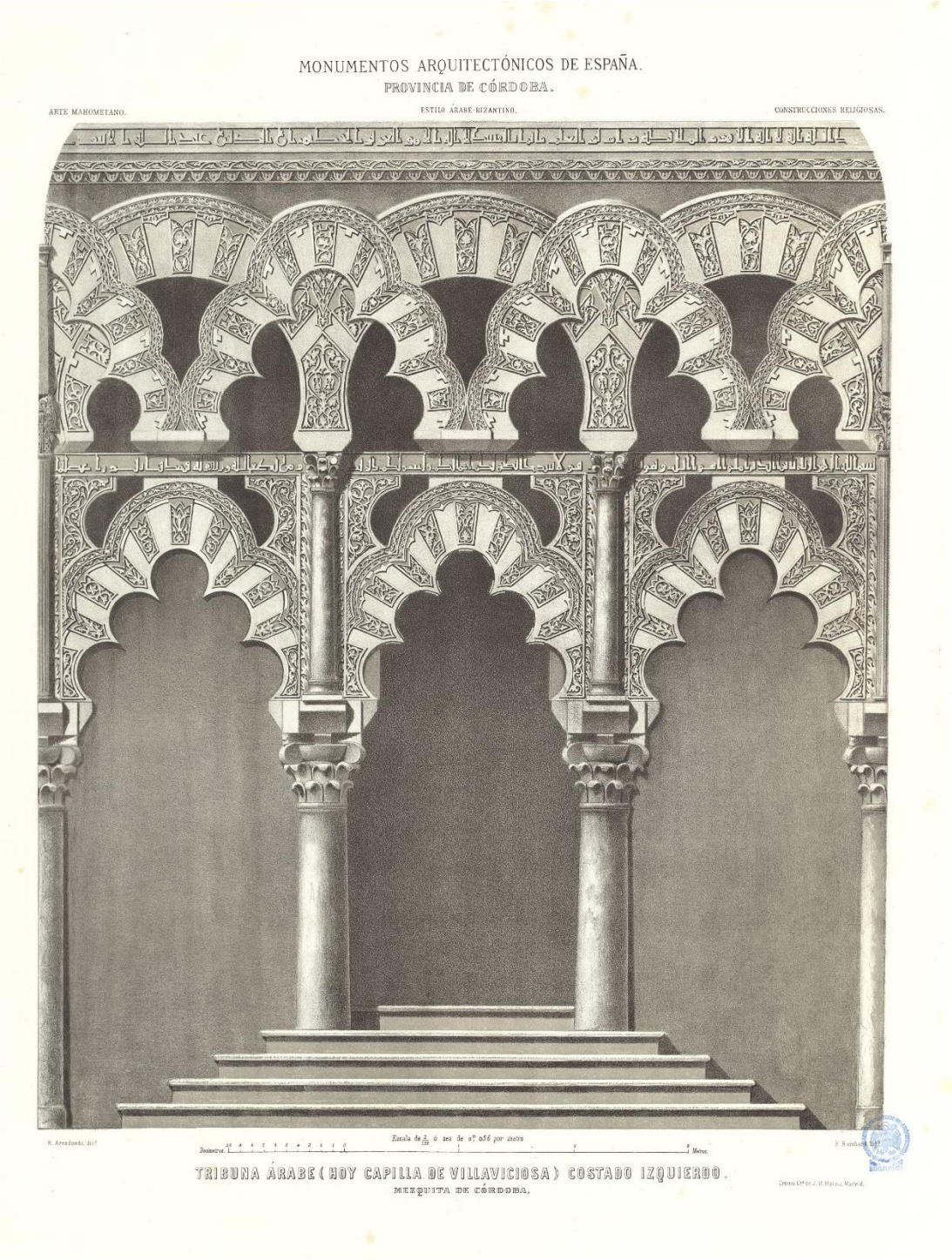
Detalles de la Capilla Real



Planta dela mezquita-catedral de Córdoba, 1741. Óleo sobre lienzo. Catedral de Córdoba



La capilla de Villaviciosa, David Roberts, 1837



Ricardo Arredondo, Monumentos Arquitectónicos de España (1856-1881)

Asunto bien distinto es poder determinar dónde se situó la sacristía primera. Ramírez de las Casas-Deza, basándose en el *Memorial sobre la Capilla Real* de 1637 de Bernardo de Aldrete[135], afirmaba, en mi opinión equivocadamente, que la Capilla Real era de origen islámico (a la cual se refiere como "sala del mimbar") y que había servido como sacristía casi desde la cristianización del edificio. El pasaje en el cual lo expone, lleno de afirmaciones inverosímiles, creo que habla por sí mismo:

> "Desde luego, aunque provisionalmente debió de disponerse algún sitio de la mezquita para celebrar los divinos oficios; pero no se labró capilla mayor hasta el pontificado de D. Fernando de Mesa desde el año de 1257 a 1274. Eligióse para este fin el espacio que ocupaban cinco naves rectas y tres trasversales de la parte occidental de la mezquita, de modo que el presbiterio ocupase el tramo de la nave que dirigía al mihrab entre las dos decoraciones de arcos de que hicimos arriba mención y el altar mayor fue arrimado al muro occidental del mimbar, subiendo para ello el arco del balcón que se abría hacia dicho lado, y proporcionando para el coro las expresadas naves que hoy forman una sola, y para el pueblo las laterales. La sala o mimbar se convirtió en sacristía, y aun sirvió en los primeros tiempos despues de la conquista de sala capitular para que los regidores tratasen del gobierno de la ciudad, de donde le vino el nombre de cuarto noble pertenecer a esta clase los que componían el consejo"[136].

[135] Desconozco el paradero del documento original. Fue transcrito por Ramírez de Arellano en su manuscrito para el inventario monumental de Córdoba en 1904, conservado en la Biblioteca Tomás Navarro Tomás del CSIC, y publicado finalmente en 1983.

[136] Ramírez de las Casas-Deza, 1866, p. 47.

En similares términos escribía Pedro de Madrazo:

> "La disposición de esta cámara [capilla de Villaviciosa] se acomodaba perfectamente al destino de capilla mayor, convirtiendo en sacristía la otra cámara que tenía contigua a oriente, y que hemos minuciosamente descrito como tribuna de la alicama"[137].

Incluso Amador de los Ríos aceptaba, como los anteriores sin aportar prueba o documento alguno, que el espacio de la Capilla Real fue la primitiva sacristía mayor:

> "Inmediata a esta Capilla [Villaviciosa] construyose en la sétima de las naves mayores la Sacristía, acaso por el mismo arte que la Capilla Mayor ya mencionada, supuesto que parece autorizar la forma de los dos grandes arcos lobulados que la cierran por Norte y Mediodía"[138]

Todas estas ideas dieron origen, además, a una hipótesis de largo recorrido, aunque creo que definitivamente contestada, sobre una, en mi opinión, improbable tribuna tripartita de origen islámico que habría ocupado el espacio al que nos referimos. Sin embargo, esta identificación en el XIX entre el espacio de la Capilla Real y la sacristía podría partir quizá de una confusión, puesto que es cierto que al menos la parte baja de Capilla Real, después de ser despojada de su función en el siglo XVIII cuando se trasladan los restos de los reyes a la Colegiata de san Hipólito, llegó a funcionar como sacristía de la ya capilla de Villaviciosa[139].

[137] Madrazo, 1855, p. 225.

[138] Amador de los Ríos, 1879, p. 106.

[139] Nieto Cumplido, 1998, p. 466.

En realidad, no podemos asegurar dónde se colocó la primera sacristía en el siglo XIII. Por mi parte, tiendo a creer que no estuvo nunca en el espacio donde se erigió la Capilla Real en el XIV, el cual, como expuse anteriormente, entiendo fue el destinado a altar mayor. Su alineación con la puerta de acceso principal haría complicado situar ahí la sacristía mayor en el siglo XIII.



Acceso a la antigua cripta de la Capilla Real

Por lo que se refiere al coro, este se construyó evidentemente enfrentado al altar mayor, antiguas naves 2ª a la 4ª del antiguo oratorio de al-Hakam II, dándose de ancho el espacio de tres intercolumnios. Contaba con dos puertas de acceso en su muro occidental, dejando una nave de separación con la capilla que se encontraba tras el, la de la Trinidad fundada en 1369. En la carta de donación de esta capilla al alguacil mayor de Córdoba, Diego Fernández de Córdoba, se ofrece una breve descripción del espacio:

> “La qual capiella vos assignamos en derecho de los postigos del choro, desde el relox pequeño que esta tras la puerta que es cerca de la capiella de sanct Miguel fasta el otro relox que esta cerca de la otra puerta que es cerca de la capiella de sancto Ilefonso, toda la una nave llegada a la pared quanto tiene los dichos dos reloxes desembaraçadamente con los tres marmoles e dos lumbres que estan en la dicha nave uniendo la red, o, la pared por las dichas lumbres e marmoles en tal manera que finque desembaraçada la nave segunda que esta entre la dicha capiella e los postigos del choro, porque pueda desembargadamente andar la procession quando salieren del choro por la dicha segunda nave”[140].

Poco o nada más podemos saber de su aspecto original en el XIII, pero sí podemos aportar algunas ideas de cronología algo posterior. Contamos con la certeza de que se renovó en 1480, tal como se indica en los acuerdos de cabildo:

> “En quatro dias de enero de lxxx, los señores dean e cabildo mandaron que para serviçio de comprar la madera para fazer el coro desta eglesia, que contribuyan cada raçionero quinientos mrs, asy los presentes como los absentes e por los presentes de el mayordomo, de el mayordomo de los señores dean e cabildo lo que montare e por los absentes paguen sus privilexios quanto en las dignidades e calongias, e por los raçioneros e compañeros absentes paguen Alonso Perez raçionero mayordomo de prestamo e que sinon Martin raçionero tenga cargo de cobrar los mrs de los absentes […] e mandaron a Diego Fernandez prevendado que

[140] *Donación de la capilla del Espíritu Santo de la Catedral de Córdoba, para el enterramiento de Diego Fernández de Córdoba, alguacil mayor*, Córdoba, 17 de junio de 1369. AHNb, Baena, C. 32, D.15, fol. 1r.

confiera con el dicho obrero e platique la hedificaçion e forma que se ha de tener en fazer el dicho coro”[141].

Cuestión que plantea, por otra parte, una duda sobre la fecha tradicional aceptada para el comienzo de las obras de la nave de formas góticas, situada de forma algo imprecisa en 1489 por Ramírez de Arellano[142], basándose en la presencia de un escudo del Obispo Íñigo Manrique (1486-1496) y en algunas informaciones contenidas en el citado memorial de Aldrete. En cualquier caso, que se promueva la construcción de un coro en esta fecha invita a pensar que la nave ya estaba finalizada en 1480.

Una de las cuestiones más interesantes resulta de comprobar cómo, al menos, que se pueda documentar, desde mediados del siglo XIV, el coro aparece integrado en el sistema de circulación litúrgica antes apuntado. Estas noticias las podemos encontrar en el documento de cesión de la capilla de San Pedro en 1368 (antiguo vestíbulo del mihrab) por parte de Enrique II para enterramiento de Alfonso Fernández de Montemayor, adelantado mayor de la frontera, entre cuyas condiciones se especificaba:

“Que por quanto en la referida capilla de san Pedro decian los capellanes maiores Missa cantada cada dia y cumplen los oficios, que zierre las dichas capillas de redes ralas en tal manera que pueda el pueblo oir missa, y ver el cuerpo de Dios. Y en la otra capilla que deje una puerta en derecho de la que

[141] *Contribucion que dieron los señores para fazer el coro*, ACC, *Actas Capitulares*, Libro IV, 4 de enero de 1480, fol. 3r

[142] Ramírez de Arellano, 1983, pp. 83-85 y 107.

entra a las camaras, y la mande dejar avierta mientras las oras del coro para que los beneficiados puedan libremente entrar en las referidas cámaras"[143].

Dentro del espacio que se le concedía al adelantado se encontraba el vestíbulo y la puerta de acceso a las cámaras que conectaban con el sabat, en pie aún a finales del XVI[144], el cual bien probablemente se utilizó desde poco después de la conquista de la ciudad para comunicar la nueva catedral con el palacio episcopal, fundado sobre la parte oriental del antiguo alcázar[145]. En este sentido, es esclarecedor que una de las condiciones para la cesión fuese que se dejara el paso franco, mediante una reja que debía estar abierta, para que los canónigos cruzaran desde el coro a las cámaras.

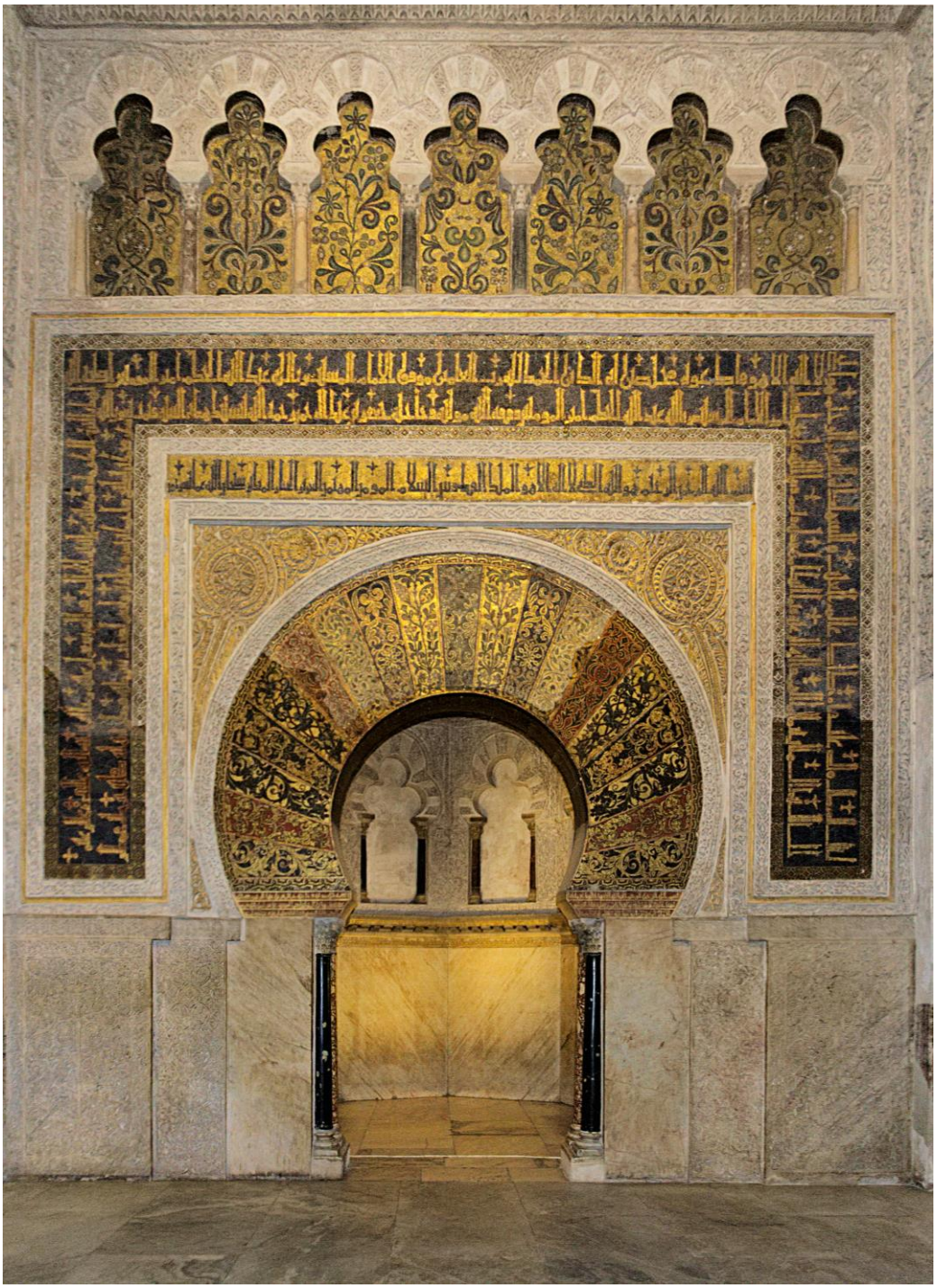
[143] *Capilla de San Pedro y sufrajios por el alma de don Alfon Fernandez de Montemayor*, ACC, *Catálogo de Diego Ramírez de Jerez* (1748-1772), Volumen L, n. 361. Se trata de una transcripción del s. XVIII, no he podido localizar el documento original. Parece ser que Nieto Cumplido, 1998, pp. 366-67, pudo trabajar con él.

[144] Anton van den Wingaerde lo dibujó en su vista corográfica de la ciudad en 1567; poco después, Ambrosio de Morales lo describiría en sus *Antigüedades*, Morales, 1577, p. 124.

[145] Sobre la historia del palacio episcopal en este momento véase Velasco García, 2013, pp. 80-89.



Nave del coro medieval



Fachada del mihrab

Cristianización de la zona entorno al mihrab

Una vez establecidas las zonas nucleares de la liturgia, se hacía necesario la elección de lugares apropiados para la ubicación del resto de funciones de la nueva iglesia, la cual, al ser catedral, complicaba aún más la situación al aumentar las necesidades litúrgicas. Aquel destinado a sagrario debía cumplir al menos tres condiciones: primera, que estuviese en una posición lateral y no demasiado lejana al altar mayor para facilitar la liturgia; segunda, que tuviese un aspecto del mayor decoro posible, ya que se trata del punto en el que se custodiaba el objeto más sagrado de la iglesia; y tercera, que contase con unas dimensiones no muy grandes[146].

Las mezquitas andalusíes, por lo general, contaban con una zona que respondía a dichos requisitos en la zona del mihrab. Simplemente por facilitar el relato, recordaré que en el momento en el que se inicia la conquista del Valle del Guadalquivir, aún mantenía el poder en Al-Andalus, aunque ya en franca descomposición política, la dinastía almohade. Esta había sustituido hacia mediados del siglo XII en el dominio del Mediterráneo occidental a la dinastía almorávide, en el poder desde un siglo antes aproximadamente. Por tanto, la gran mayoría de las mezquitas de Al-Andalus cuando se produce la conquista cristiana en el XIII se habían construido, o renovado, durante los casi dos siglos de dominio de las dinastías norteafricanas. Especialmente los almohades contaban con un ideario religioso de renovación del Islam que se hizo notar en

[146] Estamos en un momento del desarrollo de la liturgia eucarística en el que aún esta no revestía la significación y magnitud que acabaría teniendo desde fines de la Edad Media, por ello aún no era necesario un espacio de grandes dimensiones para capilla sacramental o incluso parroquia auxiliar.

sus preferencias para las mezquitas[147], cuestión que los llevó con frecuencia a modificar algunos aspectos de aquellas que se habían construido anteriormente por no cumplir los requerimientos de dicho ideario. Sus grandes mezquitas, en las que se realizaba todos los viernes la oración colectiva y en las que se pronunciaba la *khuṭbah,* aunque igualmente de tipo hipóstilo, diferían en algunas cuestiones de las construidas durante los primeros siglos del Islam en el Mediterráneo occidental (Kairuán, Córdoba) en algunas cuestiones. Por ejemplo, en el empleo de pilares cuadrangulares como soportes en lugar de columnas, arcos de diferente tipo, así como la costumbre de utilizar un mimbar móvil en lugar de uno fijo a la derecha del mihrab, como era más habitual en las mezquitas orientales[148]. Estos mimbares, normalmente piezas artísticas de madera de un valor excepcional, montados sobre ruedas para facilitar su desplazamiento, una vez finalizada la oración del viernes se guardaban en un habitáculo que se abría a la derecha del mihrab. Encontramos esta cámara en algunas grandes mezquitas construidas en época almorávide en el norte de África, como las de Tlemcen (1136)[149] y Nedroma (1145)[150], o en la reforma llevada a cabo en la zona del mihrab de la Mezquita al-Qarawiyyîn de Fez (ca. 1130)[151]. La dinastía

[147] Sobre algunos aspectos intelectuales de este fenómeno véase Fierro, 2000; sobre su reflejo en la arquitectura de las mezquitas, Calvo Capilla, 2014, 137-68.

[148] Con unas cuantas excepciones notables. Por ejemplo, el viajero andalusí Ibn Ŷubayr (1145-1217) escribió que el mimbar de la mezquita al-Harām en La Meca tenía cuatro ruedas, y que cada viernes se colocaba cerca del lado de la Kaʿba frente al Maqām Ibrāhīm para el sermón, Riḥla, pp. 88-93. Otras cuantas interesantes excepciones a esta regla en Schacht, 1957. Alguna que otra más de importancia se puede encontrar en mezquitas occidentales, como en el caso del mimbar de Kairuán, el cual, como es sabido, se encuentra fijo junto al muro de quibla.

[149] Bourouiba, 1972, p. 23.

[150] Bourouiba, 1984, p. 81.

[151] Golvin, 1979, p. 194.

almohade perseveró en esta tradición, y así volvemos a encontrar esta cámara desde la propia mezquita que se ordenó construir como memorial al fundador del movimiento almohade, Ibn Tûmart, en Tinmel (1154)[152], en la Kutubiya de Marrakesh (1158) [153]. Incluso estaba prevista en la descomunal Mezquita de Hassan en Rabat, ordenada construir por el tercer califa de la dinastía Yaʿqūb al-Manṣūr en 1196[154].

Este espacio es igualmente identificable en un número considerable de mezquitas de la Península Ibérica, tanto por restos arqueológicos como por referencias documentales. En la aljama de Córdoba se practicó, en época posterior a la finalización del mihrab de al-Hakan II (961-976)[155], pero además en la de Almería[156], así como en las de Mértola[157] (Portugal) y El Puerto de Santa María[158]. Contamos incluso con algún testimonio escrito de que existía en análoga posición en la aljama almohade de Sevilla[159]. En la mayoría de las mezquitas citadas, además, la posibilidad de contar con un espacio de estas características a la hora de emplazar el sagrario durante su cristianización se duplicaba, al contar al lado izquierdo del Mihrab muchas de ellas con la conocida como “puerta del Imam”. Curiosamente, en el siglo XIII cristiano no existen apenas referencias sobre un uso del hueco del Mihrab directamente en las

[152] Basset y Terrasse, 192; Ewert, 1986, pp. 115-48.

[153] Basset y Terrasse, 1924, y 1926.

[154] Golvin, 1979, p. 260.

[155] Hernández Jiménez, 1959, pp. 381-99.

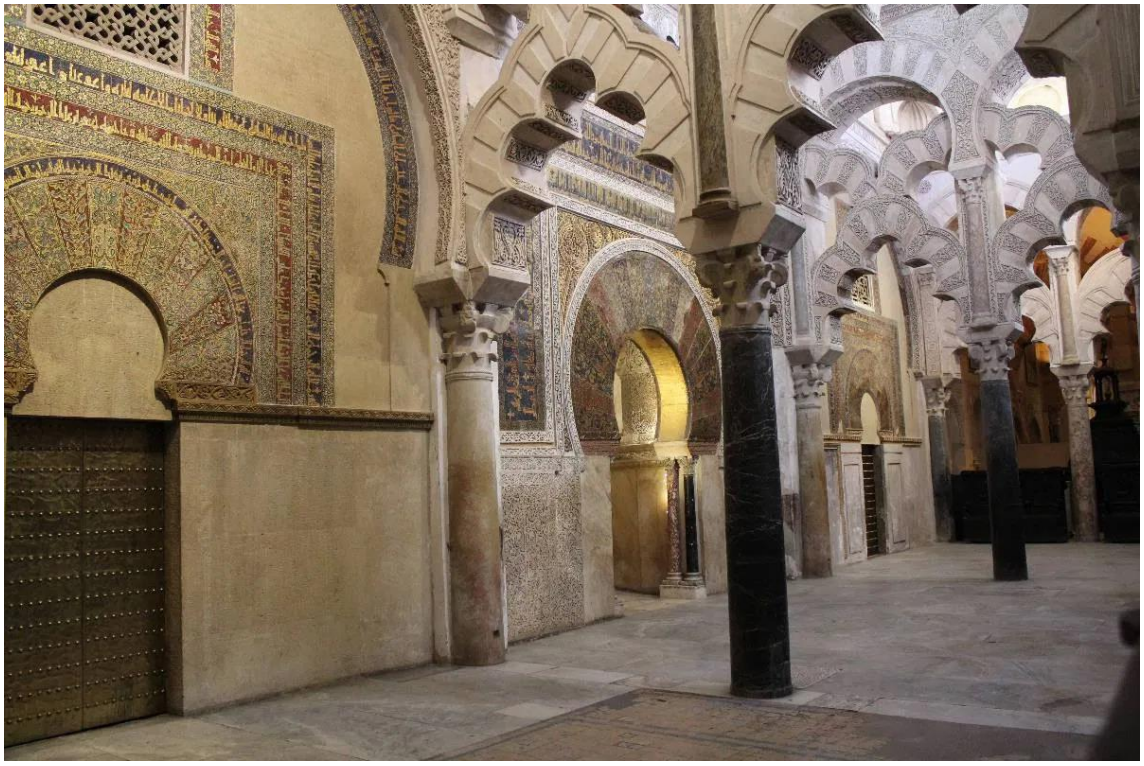
[156] Original del siglo X, aunque reformada muy probablemente en la segunda mitad del siglo XII según Torres Balbás, 1953; y Ewert, 1971.

[157] Torres Balbás, 1955; Ewert, 1973.

[158] Torres Balbás, 1942, pp. 417-437.

[159] *Al-mann bil-imāma,* p. 197.

grandes mezquitas, es más, todo hace pensar a que, en líneas generales, fue un espacio que se concibió como un área de respeto en la mayoría de las mezquitas cristianizadas de Andalucía en este momento, actitud que cambiaría sobre todo a partir del siglo XV.



Vestíbulo del mihrab, con las puertas de la cámara del tesoro (izq., bayt al-māl) y del sābāṭ (der.)

En la Mezquita de Córdoba existen dos puertas laterales al Mihrab. Como decía, se practicó la apertura de un hueco para el mimbar a su derecha, junto a la columna que marca el límite occidental de su fachada, con posterioridad a su finalización en época del califa al-Hakam II. Dicho hueco, de 97 x 380 cm, el cual rompía los mosaicos de la fachada original, fue cegado y dichos mosaicos

restaurados a principios del siglo XIX[160], aunque sus restos serían nuevamente localizados por el arquitecto conservador del edificio, Félix Hernández Jiménez en 1934. Hernández era de la opinión que el hueco se había abierto una vez acabada la ampliación del al-Ḥakam, pero de forma inmediata a la fabricación del desaparecido y lujosísimo Mimbar encargado por el mismo califa (septiembre de 975)[161], con el objeto de salvaguardar el lujoso objeto de su robo o expolio de sus piezas. Hernández, por consiguiente, pensaba que sería esta característica de la Mezquita de Córdoba la que determinaría su presencia en el resto de mezquitas del Mediterráneo Occidental en los siglos sucesivos[162]. Conociendo, no obstante, la costumbre almorávide y almohade de emplear Mimbar móvil y situar su cámara en análogo lugar, sumada a cierta tendencia almohade a modificar las características de mezquitas previas para adaptarlas a sus requerimientos, como la corrección de la orientación o la ocultación de decoraciones[163], me pregunto si no sería posible que en Córdoba se abriera en este momento y no en el siglo X.

Félix Hernández pudo identificar además los restos de las fijaciones para una puerta de madera de dos hojas que cubriría dicho hueco, como decíamos de un ancho total de 97cm. Las medidas concretas, como veremos en otra sección de este trabajo, son de importancia. Igualmente pudo determinar, por las marcas

[160] Obra del pintor Patricio Furriel (ca. 1816), Amador de los Ríos, 1879, pp. 144-45.

[161] Bayān II, 413.

[162] Hernández Jiménez, 1959, p. 393.

[163] Este rasgo de la actitud de los almohades hacia las artes, es decir, el de su supuesto puritanismo ha sido, quizá magnificado intencionadamente o malinterpretado en buena fe por un sector de la historiografía, especialmente en España. No obstante, es cierto que tanto las fuentes escritas como algunas evidencias materiales, dan testimonio de modificaciones en las mezquitas. Una visión reciente de bastante interés sobre este asunto en Van Staëvel, 2017.

aún visibles en los paramentos del hueco, que las hojas se cerraban mediante un cerrojo metálico. Al menos la que cubre el acceso lateral izquierdo al Mihrab (comunicando con la cámara del tesoro o *bayt al-māl*), chapada en bronce, fue restaurada en 1912 por Ricardo Velázquez Bosco[164], pero probablemente fuesen originales, o en cualquier caso muy antiguas y reemplazando a aquellas, ya que aparecen mencionadas en algunas fuentes árabes[165]. No sabemos sin embargo cómo eran aquellas que cubrían la cámara del mimbar, aunque, si aceptamos su apertura en época de las dinastías norteafricanas, podríamos contar con algunos ejemplos para poder hacernos una idea de su aspecto por analogía. En la mayoría de los casos se han perdido las originales, pero a los lados del Mihrab de la Mezquita al-Qarawiyyîn de Fez, recordemos reformado hacia el fin del periodo almorávide, se conservan las puertas de dos hojas de madera[166], de medidas similares al hueco de Córdoba. Estas se decoran con labor de lacería con ruedas de a 12 y se encuentran policromadas y parcialmente doradas. Existe, no obstante, en la parte de este mismo edifico conocida como *Mezquita de los Muertos*, un ejemplar en uno de sus accesos, cuya decoración, claramente almorávide, entronca directamente con las decoraciones andalusíes en madera.

Cuando el rey Fernando III de Castilla ganó Córdoba en 1236 y se produjo la cristianización de la Mezquita, el primer tabernáculo se sitúo casi con total

[164] Ruiz Cabrero, 1985, p. 53.

[165] Al-Maqqarī, siguiendo las descripciones de la Mezquita facilitadas por Ibn Bashkuwāl e Ibn Saʿīd al-Maghribī (dos autores andalusíes de los siglos XII y XIII respectivamente), aseguraba que todas las puertas estaban “chapadas con el más fino cobre”, Nafḥ al-ṭīb, I, p. 220.

[166] Desconozco si existe un estudio monográfico sobre ellas. En cualquier caso, por el análisis de la decoración en fotografías, cabe la posibilidad que sean algo posteriores, ya de época merínida.

seguridad en la zona izquierda del vestíbulo del mihrab, aquella que se correspondía con la puerta de la antigua cámara del tesoro, permaneciendo allí hasta su traslado a su ubicación actual en la Capilla del Sagrario a finales del siglo XVI. Aunque el sagrario no aparece mencionado directamente, algunas fuentes de los siglos XIV y XV me empujan a decantarme por esta opción. En primer lugar, la cámara del Mimbar quedó integrada desde 1368 en la antigua Capilla de San Pedro, la cual ocupaba la *qubba* del mihrab y la de la entrada al pasadizo del ***sābāṭ***, y que fue donada, como vimos anteriormente, en dicha fecha por el Cabildo de Córdoba, a instancias de Enrique II de Castilla, para enterramiento de Alfonso Fernández de Montemayor. Como vimos también, el documento de donación menciona como condición para la cesión que la puerta de acceso hacia las cámaras y las casas del obispo (a la derecha del mihrab) debía quedar abierta al paso pese a pertenecer a la capilla del Adelantado. Este hecho, evidentemente, haría muy complicado la presencia en este espacio del tabernáculo de la catedral. Además, contamos con una mención explícita a la cámara del mimbar en un conocido pasaje de *Antiguedades* de Ambrosio de Morales, escrita antes de que se trasladase el sagrario:

“Dentro de la capilla primera ya dicha, estava en un aposento la que llamavan silla del rey Almançor; y era un carro con quatro ruedas de madera riquissimamente labrado, y subiase a el por siete gradas. Pocos años ha lo deshizieron no se con que fin, y asi perecio aquella antigualla”[167].

[167] Morales, 1575, fol. 124r.

Cuarenta años después, el historiador jesuita Martín de Roa, aunque parafraseando a Morales en buena medida, añadía que la estructura interna del mimbar permanecía aún en la Catedral:

“En medio desta capilla estava un retrete, i en el la silla, que llaman del Rei Almançor; era un carro de madera con quatro ruedas, riquisimamente labrado, a que se subia por siete gradas. No queda del sino la caxa desnuda, aviendose lo demas perdido por descuido harto culpable”[168].

La presencia del mimbar, o sus restos, aún dentro de la cámara en el siglo XVII creo que debe interpretarse como un indicio claro de que esta no se utilizó para otro fin hasta ese momento, aunque siempre teniendo en cuenta que no contamos con apenas referencias a este espacio entre la cristianización del edificio en 1236 y el relato de Morales casi 350 años después. Un periodo demasiado prolongado como para poder hacer mayores asunciones.

[168] Roa, 1615, fol. 84r.

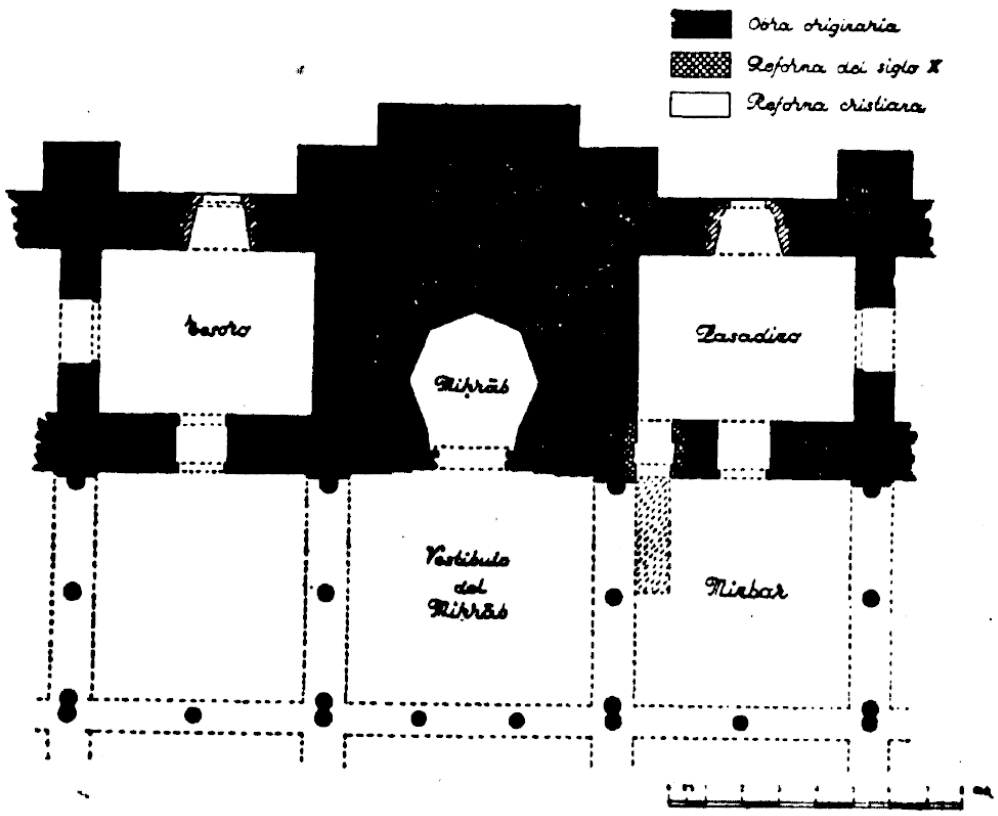
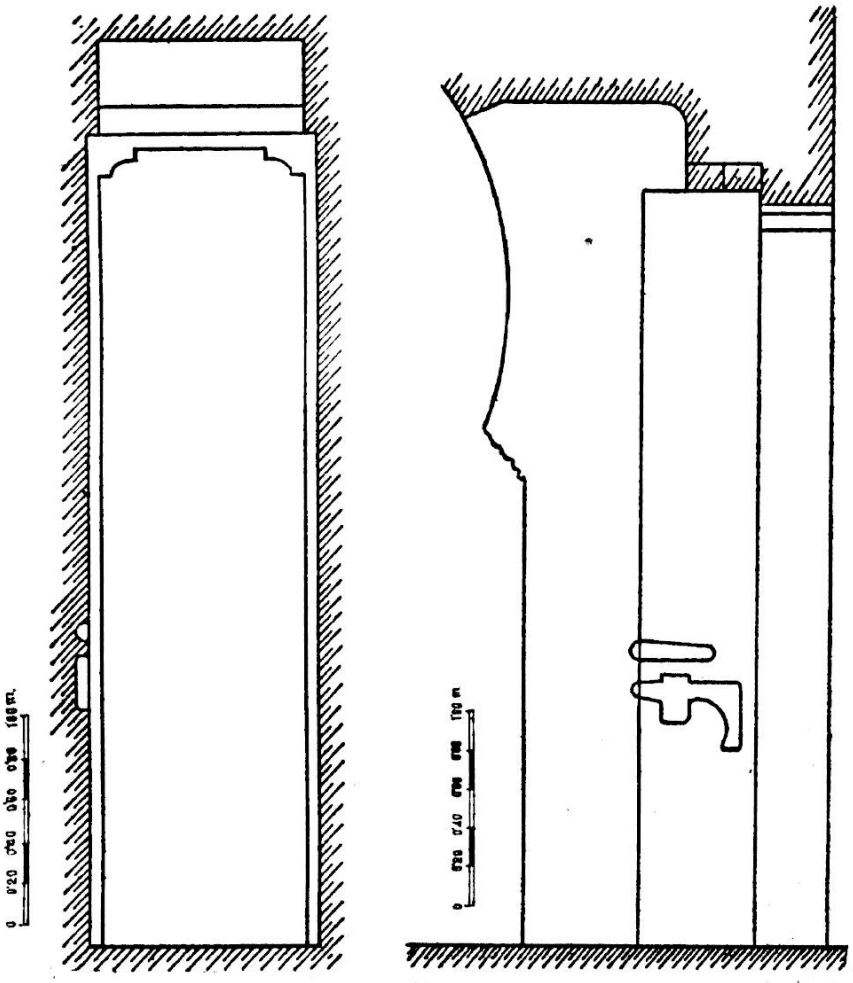


Fig. 1. *Córdoba*. — Mezquita. Planta del *miḥrāb* y de sus inmediaciones.

Planta de la zona del mihrab con el hueco cegado de la cámara del mimbar, Félix Hernández, 1959



Figs. 2 *a* y *b*. *Córdoba*. — Mezquita. Frente y sección transversal del ingreso al lugar donde se guardaba el *minbar*.

Secciones frontal y transversal del hueco de la antigua puerta del mimbar, Félix Hernández, 1959.

Por otra parte, y este sí creo que se trata de un indicio bastante sólido, queda constancia de que, en el siglo XV, al tramo de nave que va de la Capilla Real a la zona del muro de quibla y mihrab se la denominaba "nave del cuerpo de Dios"[169], evidentemente porque era aquella que partía del tabernáculo. Además, si aceptamos la hipótesis de que el primer altar se encontraba en el lugar que hoy ocupa la Capilla Real, sagrario y altar se encontrarían alineados en la misma nave, lo cual no hace sino reforzar la idea de una planificación perfectamente ordenada del espacio litúrgico.

La fachada de la antigua puerta de época omeya de la cámara del tesoro fue restaurada en 1912 en las campañas dirigidas por Ricardo Velázquez Bosco[170], aunque se conserva una fotografía tomada con seguridad muy pocos años antes por los fotógrafos alemanes Georg y Otto Haeckel (Fig.), en la que figura el estado de la antigua capilla de la Cena. Por sus formas se aprecia que el espacio fue remodelado con total seguridad en los últimos años del siglo 16, coincidiendo con el traslado del sagrario a su emplazamiento actual. En esta fotografía se puede ver un altar decorado de azulejos y dos pequeñas puertas de madera a sus lados de dos hojas con una decoración basada en un patrón geométrico, cuyas medidas parecen ser similares a la serie andaluza de puertas de sagrario

[169] Por ejemplo, en el acuerdo de cabildo de enero de 1446 que veíamos en el apartado anterior: "Primera mente que dentro de la capilla del altar mayor en el patio que es entre el choro e el dicho altar mayor et en la nave del cuerpo de dios fasta la capilla de los reyes et en la nave de sant pedro fasta el altar mayor..., non se tase dote de sepultura alguna por que non se ha de dar ni abrir salvo de expreso mandamiento e consentimiento del cabildo", *Sobre anotar memorias y sepulturas*, ACC, *Actas Capitulares*, Libro I, 2 de diciembre de 1446, fol. 85r. Se trata de la referencia documental más antigua que he podido localizar relativa a la ubicación del sagrario, muchas otras aparecen en los libros de acuerdo capitulares a lo largo del siglo XV.

[170] Ruiz Cabrero, 1985, p. 53.

con decoración de lacería, de la cual trataremos más adelante. La fotografía no permite observar los detalles, aun así, estoy bastante seguro de que los motivos decorativos del altar son del siglo 16, incorporando algunos de origen italiano, aunque siguiendo la tradición de la azulejería andaluza del fin de la Edad Media y del Renacimiento, de la cual hay otros ejemplos en el edificio. En cuanto a las hojas de las puertas, a través de la fotografía es imposible determinar si se trata de patrones decorativos islámicos, aunque es una opción para barajar.

Un aspecto destacable en el proceso de cristianización de la zona del mihrab en Córdoba es que fue sin duda su belleza y monumentalidad las razones fundamentales que lo salvaron de ser destruido. En general, como se verá en su momento, casi todas las noticias que he podido recopilar referentes al destino del mihrab en otras aljamas andalusíes una vez cristianizadas, apuntan precisamente, y en contra de lo que se pudiera pensar a priori, a que se conservaron sin utilizarlos. Probablemente porque muchos de ellos, sin llegar al grado de monumentalidad del de Córdoba, y si nos atenemos a paralelos norteafricanos, fueran piezas de especial relevancia decorativa. Incluso se podría hablar de un cierto respeto de un espacio que, a pesar del antagonismo religioso, se reconocía como sagrado.

Para ilustrar estas ideas en Córdoba contamos con un ejemplo paradigmático, aunque algo más tardío, en la cesión de la capilla de san Pedro (formada por el vestíbulo del mihrab y el de la puerta del *sābāṭ*) para enterramiento de Alfonso Fernández de Montemayor en 1368. El señor de Montemayor y Alcaudete, adelantado mayor de la frontera, había sido recompensado con la merced de contar con capilla en el lugar más privilegiado de la iglesia, junto con la Capilla

Real, gracias a su apoyo a Enrique II y a su papel en la defensa de Córdoba[171] en el asedio al que Muḥammad V de Granada, con el apoyo de Pedro I, sometió a la ciudad durante la primavera de 1368, en el contexto de la Guerra Civil Castellana. Entre las condiciones que se establecen para la cesión de la capilla en el documento de acuerdo con el cabildo se puede leer:

"(...) que no pueda mandar que el ni otro alguno se entierre en la capillita pequenna de las losas, que era el Alquibla de los moros que esta dentro de la dicha capilla de san Pedro, la qual a de quedar libre y desembarazada"[172].



Sepulcro de Alfón Fernández de Montemayor, anteriormente en la capilla de san Pedro en el mihrab de la Mezquita, fines del XIV.

[171] Un interesante estudio sobre este episodio en Castejón y Martínez de Arizala, 1927.

[172] *Capilla de San Pedro y sufrajios por el alma de don Alfon Fernandez de Montemayor*, ACC, Catálogo de Diego Ramírez de Jerez (1748-1772), Volumen L, n. 361.

Es decir, no se permitió que se enterrase a nadie dentro del mihrab, y, además, la capilla debía quedar “libre y desembarazada”, no pudiéndose por tanto instalar retablo alguno que obstaculizara la vista de su monumental fachada. Un indicio de que la capilla se configuró de este modo es que se conserva la pieza de altar principal, pintada en la segunda mitad del XIV, un políptico compuesto de cinco tablas, con la Virgen de la Leche en la central, conservado en el Museo Diocesano de Córdoba.

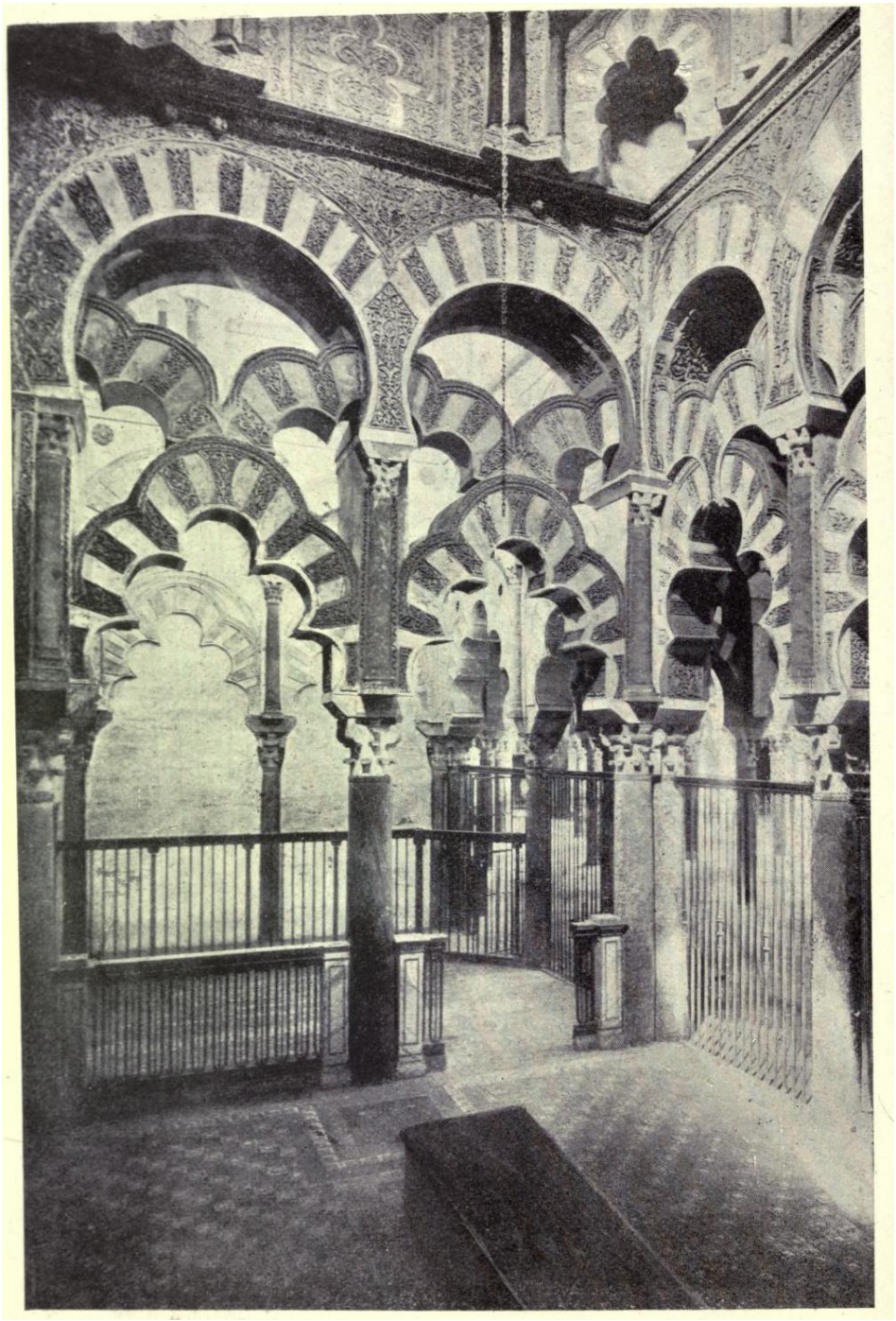


Políptico de la Virgen de la Leche (antes en la capilla de san Pedro en el mihrab), c. 1370, Museo Diocesano de Córdoba

Junto a ello se conservan algunas imágenes desde finales del XVIII, que muestran cómo aún se mantenía la disposición medieval con el sarcófago de piedra del adelantado exento y sobreelevado en el centro de la capilla. Uno de los más antiguos es el publicado por el viajero británico Henry Swinburne en 1779 en su obra *Travels through Spain, in the years 1775 and 1776*[173], el cual, aunque sea un dibujo algo alejado de la realidad, muestra el aspecto desembarazado de la capilla del que nos hablaba el documento anterior. El sarcófago del adelantado es aún visible a principios del siglo XX, en una curiosa fotografía tomada sin duda en los primeros años del siglo XX, e incluida en 1905 en la 5ª edición de la obra *A history of architecture on the comparative method* de Banister Fletcher[174].

[173] Swinburne, 1779, p. 302.

[174] Fletcher, 1905, p. 662 (il. 228).



Vestíbulo del mihrab en los primeros años del s. XX, en Fletcher, 1905.


gettyimages
ullstein bild
501380915



La antigua capilla de la Cena en el vestíbulo del mihrab, c. 1910. Fotografía de Georg y Otto Haeckel (vista general y detalle)

Capilla de san Clemente y Capilla Real

Una de las cuestiones más interesantes de la primera organización del espacio de la antigua mezquita fue, sin duda, la fundación de un capilla por parte de Alfonso X, bajo la advocación de san Clemente, santo onomástico del 23 de noviembre, día del nacimiento del rey sabio en 1221. No sabemos con seguridad la fecha de esta fundación, aunque tuvo que estar comprendida entre el año de acceso al trono de Alfonso (1252) y el año en el que fue cedida, como veremos, a Gonzalo Yáñez para enterramiento (1262). Aunque volveremos sobre el tema de la presencia regia en las mezquitas cristianizadas durante el siglo XIII en un capítulo aparte, merece la pena mencionar ahora algunas ideas al respecto relacionadas con la de Córdoba.

De sobra son conocidas las, en cierto modo, vacilaciones de Alfonso X con el paso de los años a la hora de elegir un lugar en el que reposaran sus restos una vez muerto. No hay constancia de que entre sus intenciones al fundar capilla en Córdoba se encontrase el utilizarla como enterramiento, pero ¿cuáles otras podían ser si no? No deja de ser curioso que la fecha de cesión a Yáñez coincida en 1262 con su decisión de enterrarse en la recién ganada ciudad de Cádiz. En agosto de 1264, Urbano IV concedió la petición previa del monarca de enterrarse en la iglesia de la Santa Cruz, la cual había pasado a ser catedral:

> “(…) apud ecclesiam s. Crucis quam in ipsa insula, loco dicto Cadiz (…) nos ad tuam instantiam per nostras litteras pontificalis cathedre titulo decorari mandamus, elegisti deliberatione pia et provida sepulturam, a nobis suppliciter postulans ut quod a te de sepultura hujusmodi pro fidei

fideliumque favore factum est, apostolice acceptationis robore munientes, id adimpleri districtius mandaremus”[175].

Una vez la ciudad de Murcia fue ganada definitivamente tras la revuelta de 1266, Alfonso expresa en su testamento su deseo de ser enterrado en el monasterio de Santa María la Real[176], siempre que sus albaceas consideraran factible dicho enterramiento, siendo Sevilla la ciudad designada en caso contrario:

> “(…) mandamos que el nuestro cuerpo sea enterrado en el nuestro monesterio de Sancta Maria la Real de Murcia, que es cabeça deste regno e el primero logar que Dios quiso que ganasemos a seruicio del e a onrra del rey don Ferrando, nuestro padre, e de nos e de nuestra tierra. Pero si los nuestros cabaçaleros touieren por meior que el nuestro cuerpo sea enterrado en la cibdat de Seuilla o en otro logar que sea mas a seruicio de Dios, tenemoslo por bien (…)”[177].

Como apuntaba antes, en 1262 se produce la cesión de la capilla de san Clemente al noble de origen portugués Gonzalo Yáñez (Gonçal Eanes do Vinhal), I señor de Aguilar, como parte de un acuerdo por el cual se comprometía a repoblar de cristianos el señorío de Aguilar:

---

[175] *Bula de Urbano IV concediendo sepultura a Alfonso X en la catedral de Cádiz*, Orvieto, 21 de agosto de 1264, AAV, Reg. Vat., 26, fol. 113v.

[176] Sobre el monasterio, la orden de Santa María y su relación con Alfonso X, véase Torres Fontes, 1995, y Torres Fontes, 2001.

[177] *Codicilo del Testamento de Alfonso X*, Sevilla 10 de enero de 1284, Archivo Nacional Torre do Tombo, Gaveta XVI, m. 2, doc. 6, en González Jiménez, 1991, doc. 521, pp. 557-564.

> "(…) damos enterramiento a donna Juana que fue uuestra muger e para uos e para aquellos que uinieren de uos en la capiella del rei que dizen sant Clemeint assi commo dize la carta plomada que tenedes del rei"[178].

Por el análisis de la configuración posterior del templo, la extensión más probable de la primitiva capilla de san Clemente comprendía las naves 4 a la 7 de la ampliación de Almanzor (desde el muro E), con una profundidad de cuatro intercolumnios empezando a contar desde el muro de quibla. Esta se vio reducida en un tramo a partir de 1365, cuando el cabildo cede una parte de ella para la capilla funeraria de Vasco Alfonso[179].

En cuanto a su uso, a partir del siglo XIV aparece en multitud de documentos del archivo catedralicio como sala capitular, manteniéndose con esta función hasta principios del XIX.

Además de la fundación por parte de Alfonso X de la capilla de san Clemente, la relación de la corona castellana con la Mezquita- Catedral, continuaría, de forma fortuita, con su nieto. El 7 de septiembre de 1312 moría de forma inesperada Fernando IV en la ciudad de Jaén[180]. La *Crónica de Alfonso XI* nos informa de que, en lugar de ser enterrado en Toledo (donde reposaban los restos de su padre) o en Sevilla (junto a su abuelo y bisabuelo), se decidió, debido al peligro de descomposición de su cadáver por las altas temperaturas, inhumarlo en la más cercana ciudad de Córdoba:

---

[178] *De como fue dada la capiella de Sant Clemente a don Gonçalvo*, Córdoba, 4 de abril de 1262, BCC, Ms. 125, fol. 45v.

[179] Nieto Cumplido, 1998, p. 377.

[180] Sobre los últimos momentos y muerte del rey, véase González Mínguez, 2017.

“Et otro dia despues que le alzaron Rey, acordaron de levar a enterrar el cuerpo del Rey Don Fernando su padre a la ciubdat de Cordoba, que era cerca dende; ca non le podian levar a Toledo nin a Sevilla por razon de las muy grandes calenturas que facia. Et desque llegaron a Cordoba et le enterraron, dexo y el Infante D. Pedro a la Reyna Doña Costanza”[181].



Una de las inscripciones del siglo XV en la antigua capilla de san Clemente

[181] GC, cap. I, p. 275.

El día 4 de octubre del mismo año, la propia reina Constanza ordenaba el servicio de la capilla en la que había sido enterrado su marido mediante un documento del cual se conserva copia a través de dos traslados, uno de época de Alfonso XI (1331) y otro de la de Pedro I (1351). En dicho documento no se menciona el lugar en el que fue sepultado el rey. La lógica empujaría a pensar que fue enterrado junto al altar mayor, pero sí que afirma, en la parte del texto correspondiente a Alfonso XI, que los restos de Fernando IV se encontraban en una capilla, aunque no es posible saber de cuál se trataba:

> "E agora los clerigos de la dicha capiella do yace enterrado el dicho rey don Ferrando, mio padre que Dios perdone, pidieronme merced que confirmase la dicha carta e la mandasse guardar" [182].

Cuando falleció Alfonso XI en 1350, durante el sitio de Gibraltar[183], sus restos fueron llevados a Sevilla, pese a que él, según nos informa la *Gran Crónica de Alfonso XI*, había dejado dispuesto que se le enterrase junto a su padre:

> "Et ordenaron los señores et caballeros que estaban en este real de sobre Gibraltar, de llevar el cuerpo del Rey Don Alfonso a la ciubdat de Sevilla, onde estaba el Infante Don Pedro su fijo primogénito, que entonces tomaron por su Rey , et regnaba entonces, para lo enterrar en la capilla

[182] *Capilla de los Reyes*, 2 de octubre de 1351, BCC, Ms. 125, 59r. El traslado de época de Alfonso XI se efectúa en 1331: "Dada en Seuilla, trece dias de março, era de mill e trecientos e sesenta e nueue annos". En la data del traslado de la carta de la reina Constanza aparece como año "era de mill e trezientos e quarenta annos" (1302), lo cual es, evidentemente, un error de copia, debiendo ser el correcto el de era de mil trescientos y cincuenta (1312). En una copia del documento de época de Alfonso XI (desaparecido) tomada José Vázquez Venegas en torno a 1751 aparece transcrita esta última fecha, *Privilegios reales, donaciones y gracias de la iglesia de Córdoba*, c. 1751, BNE, Mss. 13077, fol. 135v.

[183] Ver Sánchez-Arcilla Bernal, 2008, pp. 266-67.

de los Reyes, onde yacian otros Reyes sus antecesores, como quier que el se mandara enterrar en la ciubdat de Cordoba en la capilla donde yacia el Rey Don Fernando su padre en la Iglesia mayor de Sancta Maria”[184].

Pasaje en el cual, por cierto, se vuelve a mencionar que Fernando IV se encontraba sepultado en una capilla de la Mezquita-Catedral.

Pese a que ha sido propuesta una intervención previa en época de Pedro I[185], fue probablemente el poder cumplir el deseo de Alfonso XI de ser sepultado junto a su padre una de las motivaciones principales de la construcción de la actual Capilla Real, ya durante el reinado de Enrique II. Fue el primer Trastámara quien trasladó los restos de su padre junto a los de Fernando IV una vez se concluyó la nueva capilla. De la fecha de su terminación dan testimonio una inscripción en gótica minúscula conservada en el muro colindante con la capilla de Villaviciosa:

> “este es el muy alto rrey ddon enrique por onra del cuerpo del rrey su/ padre esta capiella mando fazer acabose en la era de mil cccc ix ans”.



Inscripción en la Capilla Real, 1371 (“era de mil cccc ix”)

[184] GC, cap. CCCXXXIX, p. 392.

[185] Abad Castro y González Cavero, pp. 402-06.

La confirmación de esta fecha la encontramos en la *Crónica de Enrique II* de López de Ayala:

> "En este Año el Rey Don Enrique fizo levar el cuerpo del Rey Don Alfonso su padre que yacia enterrado en Sevilla en la capilla de los Reyes a la cibdad de Cordoba e fue levado muy honradamente e enterrado en la capilla de los Reyes en la Iglesia mayor de Sancta Maria do yacia el Rey Don Ferrando padre del dicho Rey Don Alfonso. E esto fizo el Rey Don Enrique por quanto fuera asi la voluntad del Rey Don Alfonso de ser enterrado en Cordoba con el Rey Don Ferrando su padre e asi lo avia mandado en su testamento"[186].

No voy a detenerme a ofrecer una descripción del espacio, pues ha recibido bastante atención por parte de la historiografía, y remito, por tanto, al lector a algunos de los estudios que más interés despiertan desde el punto de vista de este trabajo[187].

Dos cuestiones resultan, sin embargo, de gran interés desde la perspectiva que nos ocupa ahora. De una parte, tenemos un hecho, el cual, pese a darse por sentado habitualmente, está revestido de una trascendencia capital para el desarrollo del arte ibérico bajomedieval, y en concreto para lo que sucede en la Mezquita-Catedral de Córdoba. La elección de las formas hispanomusulmanas para la construcción de la Capilla Real en tiempos de Enrique II es una decisión altamente significativa. De una parte, la apropiación en 1371 de parte del

[186] CRC, Enrique II, cap. IV.

[187] Jordano Barbudo, 1996; Ruiz Souza, 2006; Carrillo Calderero, 2008; Giese, 2018.

presbiterio para la construcción de la Capilla Real, como apuntaba antes, venía a condicionar, tal como había sucedido un siglo antes en la Catedral de Sevilla, la organización espacial de la iglesia.

Del otro lado, influyó, sin duda, en la elección estética del resto de intervenciones posteriores realizadas en el edificio. No se conservan demasiados restos de decoración de otras capillas cuya datación se pueda fijar claramente antes de las intervenciones de Enrique II, y por las cuales afirmar algo que me decanto por aceptar, que la estética andalusí fue la elegida para la construcción de la mayoría de capillas en la nueva iglesia desde el siglo XIII. Sin embargo, son varias las capillas que conservan decoración de tradición hispanomusulmana que se puede datar justo después de la construcción de la Capilla Real, como las de San Antón (c. 1385), Espíritu Santo (1372) o la de San Felipe y Santiago (c. 1380).

Otras capillas. Compartimentación del espacio

En lo tocante a la fundación de capillas funerarias en el templo desde su cristianización, como norma general en este estudio, haré mía una idea expresada por Amador de los Ríos en 1879 en su estudio de la Mezquita, y dejaré "a un lado la enojosa enumeración de las fundaciones particulares que desde los primeros días de la Reconquista constituyeron multitud de Capillas en los extremos de las naves mayores y menores del templo"[188]. Por tanto, no voy a

[188] Amador de los Ríos, 1879, p. 106.

entrar en la historia particular de cada una de ellas, existen estudios suficientes sobre el tema a los cuales remito al lector[189].

Trataré, sin embargo, dos puntos en este apartado: cómo se replican las formas de la Capilla Real en las de la nobleza a partir de finales del s. XIV, y algunas otras cuestiones relacionadas con los métodos de compartimentación del espacio en el proceso de apropiación y resignificación del espacio de la mezquita por parte de estas familias.

Como apuntaba en el apartado anterior, la decisión tomada con la construcción de la Capilla Real, es decir, la de la continuidad de las formas hispanomusulmanas, además de implicaciones simbólicas, provocó que diferentes familias nobles de la ciudad la imitaran en sus respectivas capillas funerarias, y se decantasen mayoritariamente por la estética andalusí en su construcción. Veamos algunos ejemplos.

[189] Fundamentalmente la vasta sección dedicada a ello en Nieto Cumplido, 1998; además de un artículo de Jordano Barbudo, 2002.



Celosía y restos de yeserías, capilla de san Agustín y santa Eulalia, s. XIV

Se conserva, en un lateral de la actual capilla de san Agustín y santa Eulalia, dispuesta sobre el muro occidental de la Mezquita, la decoración en yeso de un acceso, con elementos de tradición hispanomusulmana: vegetales, geométricos e incluso una banda perimetral imitando la epigrafía árabe (fig.). Igualmente, en un lateral de la capilla de la Concepción, se conserva un acceso desde lo que se piensa fue el antiguo baptisterio medieval con yeserías. Se trata de una capilla cuyo origen se remontaría, a decir de Ramírez de las Casas-Deza, a la fundación realizada hacia 1385 para enterramiento de Rui Fernández de Córdoba[190]. Las formas del arco, en cualquier caso, encajarían perfectamente con esta datación.

Junto a la capilla de san Pedro, a los pies de la nave del siglo XV, en el lugar donde se encontraba la capilla del Espíritu Santo durante la Edad Media, se conserva igualmente un acceso de similares características, aunque de factura de mayor calidad que la anterior. Su decoración incluye heráldica de la familia Fernández de Córdoba. En este caso la vinculación con Enrique II y la Capilla Real es patente. La capilla fue cedida en 1369 por el cabildo a Diego Fernández de Córdoba, alguacil mayor de la ciudad, como en el caso del adelantado Alfonso Fernández, en agradecimiento por el apoyo prestado por este durante el asedio al que la sometieron de Pedro I y Muhammad V de Granada durante la Guerra Civil Castellana. La carta de donación lo afirma en los siguientes términos:

> “Et como vos con los otros de vuestro linaje la ayudastes a deffender del poder de los enemigos de la fee quando aqui vinieron con don Pedro el tirano herege e con el Rey de Granada por la destruir e matar quantos

[190] Ramírez de las Casas-Deza, 1866, p. 74

aqui estauamos en seruicio de dios e deffendimiento de la christiandat e de la fee catholica por uengar la crueldat del su falso coraçon”[191].

Por último, tenemos la capilla hoy conocida como de san Felipe y Santiago, pero fundada en 1258 por el adalid Domingo Muñoz y su esposa Gila[192], uno de los dos matrimonios que dieron origen a los Fernández de Córdoba, y en la que durante el siglo XIV fueron sepultados diferentes miembros de la familia. Se trata de un lugar con una posición preminente dentro de la organización de la iglesia en el siglo XIII, inmediatamente a continuación de la antigua puerta del *sābāṭ* hacia el W, y por tanto cercano al coro y la capilla mayor. Ocupaba dos naves y dos intercolumnios contando desde el muro de quibla, es decir, buena parte de la nave de la epístola. Dentro de ella aún se conserva la decoración en yeso, con motivos hispanomusulmanes, de cuatro arcosolios con la heráldica de los Fernández Córdoba.

[191] *Donación de la capilla del Espíritu Santo de la Catedral de Córdoba, para el enterramiento de Diego Fernández de Córdoba, alguacil mayor*, Córdoba, 17 de junio de 1369. AHNb, Baena, C. 32, D.15, fol. 1r.

[192] Ruano, 1779, p. 496.



Celosía y yeserías con las armas de los Fernández de Córdoba en la antigua capilla del Espíritu Santo, c. 1370

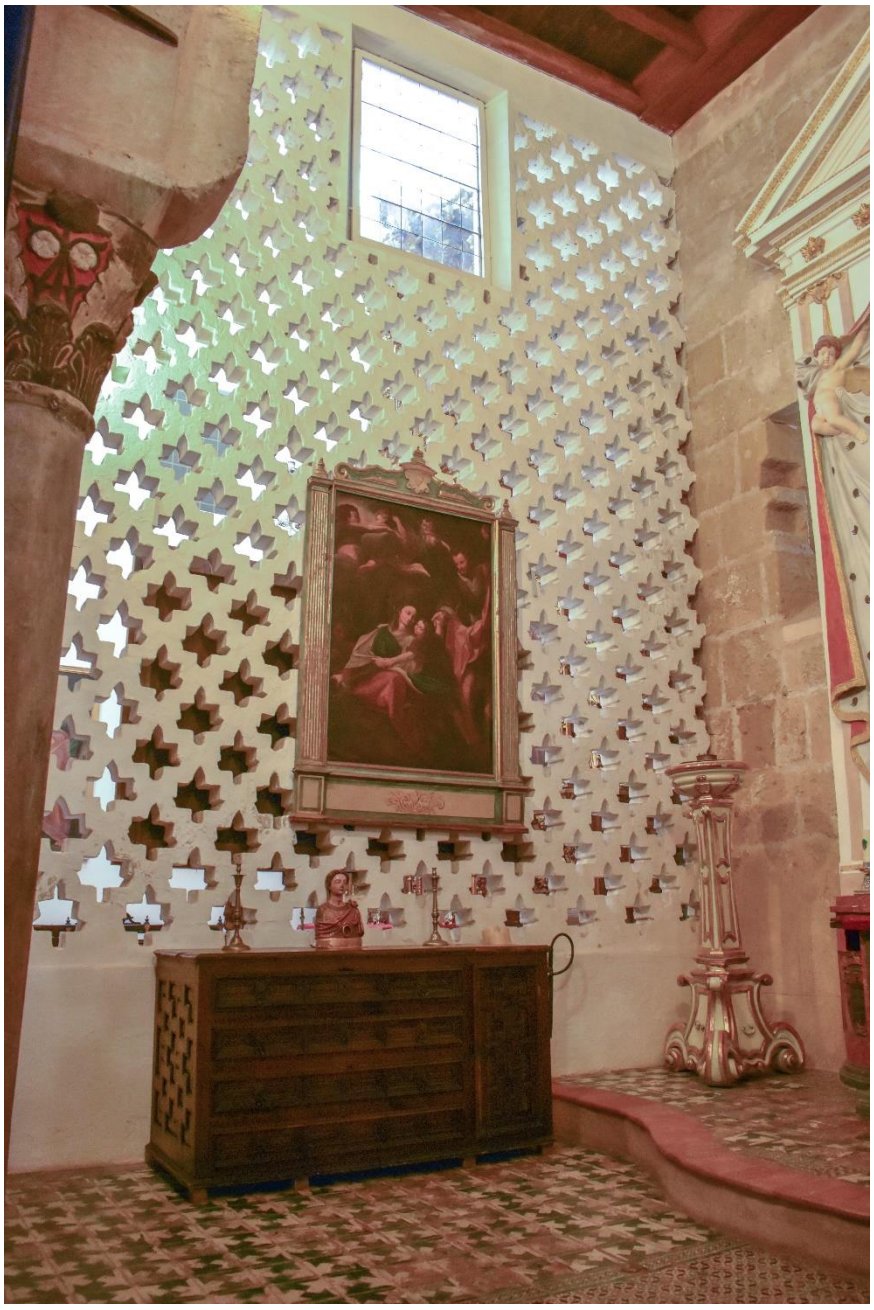
Dirigiéndome ahora hacia el segundo punto a tratar, una de las cuestiones más interesantes en la reutilización del espacio en las mezquitas cristianizadas es la relacionada con la eficiencia y economía de medios en las intervenciones arquitectónicas. En la compartimentación en capillas de la Mezquita cordobesa contamos con un ejemplo paradigmático de este fenómeno, el cual analizaremos más en profundidad en la siguiente parte del trabajo, en el modo de separar unas capillas de otras a los largo de los muros perimetrales. Esta operación se llevó a cabo fundamentalmente en los siglos XIII-XIV, mediante un tipo de muro-celosía de ladrillo y yeso, calado con motivos similares a la *sebka*, del cual se conservan varios ejemplos en el edificio. Incluso contamos con una referencia documental de finales del siglo XIV, relativa a la creación de la actual capilla de San Pablo en 1387 (colindante a la Real por el E), en la cual se específica a su concesionaria que debía construirla a base de "red de ladrillo o de yeso"[193].

Lo interesante del asunto es que se trataba a la vez de un elemento que: 1. Resultaba muy económico de levantar, 2. contribuía a no distorsionar la estética andalusí del edificio, 3. Dada la poca luz natural que entraba en el edificio, las celosías caladas ayudaban a que esta pasase de una capilla a otra desde las pocas ventanas que se abrían en los muros W y E de la antigua Mezquita.

[193] *Patronato de la capilla de san Pablo a doña Elfa de la Torre*, 9 de enero de 1387, ACC, L-435.



Arcosolios con decoración hispnomusulmana en la capilla de Felipe y Santiago, finales del XIV



Ejemplo del uso de celosías de separación entre capillas como sistema de compartimentación del espacio e iluminación. Capilla de la santísima Trinidad

Patio y exteriores



Vista del antiguo ṣaḥn de la mezquita desde la torre

En los procesos de transformación del antiguo *ṣaḥn* de las mezquitas andalusíes se produjeron, como analizaremos más en profundidad en otro capítulo, una serie de fenómenos realmente curiosos. En primer lugar, el cambio de orientación necesario para ordenar de forma canónica la liturgia cristiana, sumado al hecho de que, por norma general, las aljamas andalusíes no contaban casi ninguna con espacio urbano suficiente junto a sus muros occidentales para desarrollar una fachada monumental, obligó a que los antiguos accesos a sus patios, normalmente por el N, se utilizasen durante los siglos XIII-XV como vías de entrada principales a los nuevos templos. Una cuestión que provocó que se abandonase la lógica de la analogía entre los espacios de mezquita e iglesia, la cual parecería dictar que los antiguos patios de las mezquitas pasasen a funcionar como claustros. Y aunque así fue en cierta medida, puesto que en

algunos casos se utilizaron para instalar capillas, salas capitulares, etc., acabaron constituyéndose en muchas ocasiones en espacios representativos y asumiendo la tradición de las mezquitas de espacio de socialización, dotándolos de un carácter más público de lo que cabría esperar de un claustro de una gran iglesia o monasterio medieval.

En la Mezquita-Catedral de Córdoba, aún hoy, la antigua puerta N del *ṣaḥn*, conocida desde época cristianan como Puerta del Perdón, sigue funcionando como acceso preferencial al templo, marcando, como analizaba anteriormente, el arranque de su eje litúrgico principal. Justo al contrario, evidentemente, que en una gran iglesia de nueva planta, en la cual la fachada occidental marcará irremediablemente el inicio de este recorrido.

A partir del siglo XIV contamos con algunas noticias relativas a reformas en los exteriores y accesos al edificio. En primer lugar, se encuentran las intervenciones del siglo XIV en la Puerta del Perdón y el Arco de Bendiciones (puerta central de la fachada de época de ‘Abd al-Raḥmān III), de estética hispanomusulmana, en la línea de la Capilla Real, pero en las cuales no entraré al detalle puesto que han sido bien estudiadas. Aportaré simplemente un par de cuestiones al respecto.

En primer lugar, la intervención en la Puerta del Perdón[194] está datada en época de Enrique II (1377) por una de sus inscripciones:

[194] Una síntesis de lo que se conoce en Jordano Barbudo, 2016.

> “Dia dos del mes de março de la era de Cesar de mill et quatrocientos et quinçe annos rreyna[n]te el muy alto et podero[so] don Enrrique rey de Castilla et fijo del muy alto rey don Alfonso”.

En cualquier caso, también se conoce que estas intervenciones no concluyeron en el reinado del primer Trastámara, puesto que en la misma Puerta del Perdón encontramos, entre la decoración en yeso, las armas de Juan I de Castilla (1379-1390). Por otra parte, aunque se suele asumir que 1377 es también la fecha de la reforma del Arco de Bendiciones, acceso principal a la iglesia, no existe hasta el momento una referencia documental inequívoca sobre la fecha de esta intervención. Por ello resulta interesante poner en relación estas cuestiones con algunas noticias de las actas del cabildo. La primera de ella, de 1386, nos informa de la cesión de un terreno de cultivo como pago para que se “labre la eglesia”, aportando incluso el nombre del maestro responsable de dicha obra, Ruy Fernández:

> “En este dia fizo merced el cabildo a Ruy Fernandez hermano de Gonzalo Fernandez dela parte del haçuelo que el cabildo ha en la limitaçion de Ferrand Ferrera para con que labre la eglesia et si no la labrase torne el dicho pan”[195].

En 1392 se da noticia de una obra en las “puertas de la iglesia”:

> “Viernes çinco dias de enero dio el cabildo la compra del pan de los donadios del Carpio a la obra de aqui desta eglesia para ayudar ha poner los marmoles a las puertas desta dicha eglesia”[196].

[195] *Merçed*, 10 de octubre de 1986, ACC, libro de actas de 1386, I-396.

[196] ACC, 5 de enero de 1392, libro de actas de 1392, I-395, fol. 4r.



Antigua puerta de acceso principal de la mezquita, luego del Perdón, reformada a fines del s. XIV



Puerta del Perdón, detalle de decoraciones y heráldica de época de Enrique II

Lo genérico de la referencia a “las puertas desta dicha eglesia” complica el poder relacionarlo con una concreta de forma inequívoca. En cualquier caso, la falta de referencias sobre intervenciones en el resto de puertas de la Mezquita-Catedral en este periodo hace que me decante por pesar que efectivamente se está refiriendo al Arco de Bendiciones, el cual funcionaba como puerta de acceso principal a la iglesia. La propia expresión “las puertas”, aunque aparezca en plural, hace pensar también en el acceso principal. Abd al-raham

Las galerías de su amplio patio también se rentabilizaron al compartimentarse en capillas. Un temprano ejemplo lo encontramos en 1252, cuando el cabildo concede a Juan Pérez, un espacio para que construya una capilla junto al alminar-campanario:

> “Et uos cabildo que me dexedes fazer un altar cerca la torre do yaze donna Ygnes et yo Johan Perez que de la costa de fazer el altar y de cercarle de paredes et de redes et de uestir le el altar. Et que uos de complimiento delos libros que fueren mester para la capiella et uestimiento et calzes et las otras cosas que foren y mester la primera uez. Et dende adelante que nos el cabildo que demos por siempre quanto ouiere mester el altar”[197].

En 1263, Gómez del Alcázar y su mujer, Susana, recibían del cabildo el permiso para ser enterrados en la “claustra”[198]. Evidentemente, el empleo jerárquico del espacio hacía que las personas que se enterraban en el nuevo claustro de la catedral, pese a poseer los medios económicos suficientes para adquirir el derecho de enterramiento, sin embargo no perteneciesen a la nobleza. Al menos, así se comprueba en los dos casos que acabo de comentar.

El patio continuó poblado de naranjos en su nueva etapa de claustro catedralicio, al menos, que se pueda documentar, desde mediados del siglo XV. Una interesante noticia en las actas del cabildo en 1447 nos informa de que se pusieron:

> “en almoneda los naranjos de la eglesia a condicion que los curen dos bezes cada año y que los rieguen a sus tiempos devydos, e remataron se

[197] *Carta de la donacion que fizo Johan Perez a la eglesia de Santa maria para la capiella que es cerca de la torre*, 5 de febrero de 1252. BCC, Ms. 125, fol. 120v.

[198] *Gómez del Alcázar y su mujer doña Susana piden enterrarse en la claustra de Santa María*, 2 de julio de 1263. ACC, T-386.

en xxi de abril sobre Diego Perez Ramirez que da xv mrs de moneda vieja”[199].

Este extracto, además de la mera constatación de la presencia de los naranjos, revela una forma de pensar y actuar que es prácticamente una constante en los procesos de conversión de las mezquitas andalusíes: cualquier decisión relacionada con intervenciones, adaptaciones o reformas que se hiciesen en los edificios, al margen de sus posibles significados simbólicos, los cuales en ocasiones se daban y en otras no, siempre estaban guiadas por cuestiones económicas, bien fuese de ahorro o de rendimiento potencial. Los naranjos medievales del patio de la Mezquita-Catedral se pueden interpretar, y se han interpretado, desde el punto de vista simbólico de diferentes formas, pero la realidad nos dice que se mantuvieron porque rentaban al cabildo.

[199] *Remate de los naranjos de la eglesia*, 19 de abril de 1447, ACC, *Actas Capitulares*, libro I, fol. 92r.



El llamado arco de Bendiciones o puerta de las Palmas, acceso principal al oratorio desde el patio, reformado por 'Abd al-Raḥmān III (con modificaiones en el s. XIV y el XVI)

Alminar-campanario

El antiguo alminar de la Mezquita de Córdoba, construido en época ‘Abd al-Raḥmān III[200], sufrió, de un modo análogo a un buen número de los ejemplos que se tratan en este estudio, un proceso de cristianización progresivo en lo visual, diferenciado claramente en varias fases, desde el siglo XIII al XVI-XVII. Ante la escasez de documentación, es una serie de representaciones gráficas medievales la que nos permite volcar algo de luz sobre este proceso, el cual insertaré en un contexto más amplio en otro capítulo.

Probablemente las más antiguas representaciones de la ya torre-campanario de la Mezquita-Catedral sean las contenidas en los sellos del concejo de Córdoba. Aunque los primeros que se conservan son de mediados del siglo XIV, con mucha seguridad, sus imágenes se habían mantenido sin demasiados cambios desde el XIII, dado el carácter inalterable y de seguridad jurídica que debía poseer un instrumento fedatario como es el sello de un concejo. El primero de ellos se encuentra en un documento con fecha de 1360 del Archivo Ducal de Medinaceli[201] (fig.). En su anverso se muestra una vista de Córdoba en la que se distinguen algunos elementos que ya eran emblemáticos de la ciudad en el siglo XIII: el río y la Albolafia, el puente romano, las murallas islámicas, las palmeras, y, como no, el alminar de la Mezquita, protagonista en el centro de la imagen. El aspecto más interesante es que aparece en su forma original, con todos sus elementos, *ŷāmūr* con sus tres esferas incluido.

[200] Aún hoy el estudio de referencia sigue siendo el de Félix Hernández, 1975, en él me he apoyado para la presentación de fuentes gráficas que sigue a continuación.

[201] Herrera, 1894.



Torre-campanario de la catedral

La siguiente representación en orden cronológico se encuentra impresa en unas pesas fechadas en torno a 1479-1491 (se incluyen las armas de los Reyes Católicos con las barras de la Corona de Aragón, pero aún sin la granada)[202] conservadas en el Museo Arqueológico y Etnológico de Córdoba (fig.). En ella se muestra el alminar, con sus dos cuerpos originales, pero con el *ŷāmūr* sustituido por una gran campana con un soporte en forma de arco. Esta misma apariencia la confirma una iluminación contenida en un libro de coro (códice 28) de la Catedral de Córdoba, donación del obispo Juan Rodríguez Fonseca, datado entre 1499 y 1504[203]. Se trata de una imagen que ofrece más detalles que la anterior, pudiéndose distinguir una estructura muy similar a la hipótesis que Félix Hernández ofreció en su conocida obra sobre el alminar de ‘Abd al-Raḥmān III. Aun así, todas estas representaciones muestran un aspecto de la torre en el que apenas se ha modificado su forma islámica original, el cual, como vemos, se mantiene prácticamente hasta el siglo XVI.

Las representaciones que se conservan fechadas a partir de este momento[204] muestran una novedad con respecto las anteriores, la sustitución de la gran campana con su soporte, por un cuerpo de campanario coronado por un chapitel. Un simple elemento, una simple intervención arquitectónica, que, ahora ya sí, pese a seguir manteniéndose los dos cuerpos de origen califal, cambiaba totalmente su significado visual. Por medio de la sinécdoque,

[202] Hernández Jiménez, 1975, p. 31.

[203] Ídem.

[204] Son varias, en la propia Mezquita-Catedral y en otros lugares, las representaciones que muestran el estado de la torre en el XVI. Todas son muy similares, por ello remito al lector interesado, en primer lugar al citado trabajo de Hernández Jiménez, 1975, y también al más reciente de Carrillo Caldero, 2012.



Sello de 1360 de la ciudad de Córdoba, en Herrera, 1894. En el centro, parte superior, se adivina la silueta del alminar aún con su ŷāmūr.





Pesa de fines del siglo XV (arriba) con una representación del campanario de la catedral, Museo Arqueológico de Córdoba. Abajo detalle.

un chapitel se convertía en sinónimo de torre de iglesia, y su inclusión junto a una cruz en su extremo cristianizaba de forma automática todo aquello sobre lo que se colocara. En esta forma aparece la torre de la iglesia, por ejemplo, en dos representaciones esculpidas en sendos escudos en las enjutas de la Puerta de Santa Catalina de la Mezquita-Catedral (fig.), de acceso al patio por su costado oriental, fechables alrededor de 1562-1571[205], en las cuales, además, aparece una espadaña para campanas de menor tamaño sobre el cuerpo principal del antiguo alminar.

El alminar de época califal sobrevivió reconvertido en torre-campanario, con las modificaciones mencionadas, hasta 1593, fecha a partir de la cual, Hernán Ruiz III, maestro de las obras de la catedral, se hace cargo de la renovación que dio como resultado el aspecto que presenta en la actualidad[206].

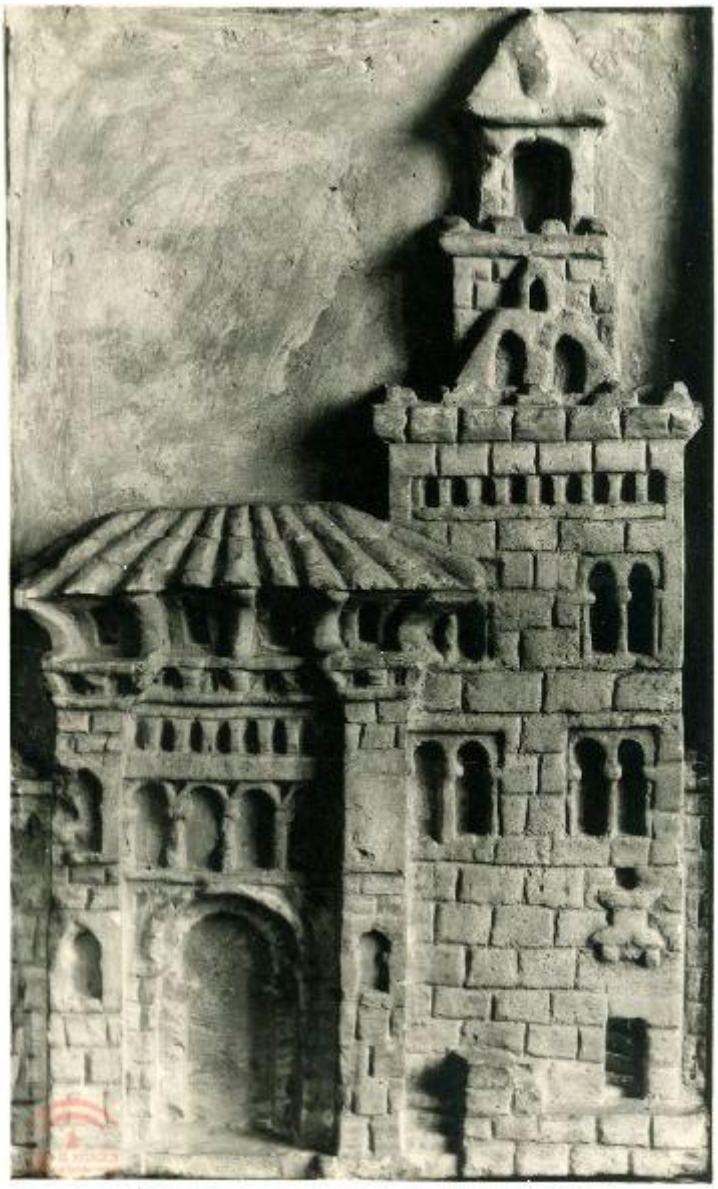
[205] La portada incluye las armas de Cristóbal de Rojas y Sandoval, obispo de Córdoba entre 1562 y 1571.

[206] Sobre estas últimas intervenciones véase Carrillo Caldero, 2012.



La torre en una miniatura del libro coral n. 28 de la catedral de Córdoba, principios del XVI.





Representaciones de la torre en los escudos de la puerta de Santa Catalina

4. Jaén



Antes de que fuese ganada en 1246 por Fernando III de Castilla, Jaén había sufrido los ataques de Alfonso VII, quien la tuvo asediada por tres meses en el verano de 1150[207], y del propio Fernando en dos ocasiones previas en 1225 y 1230[208], todas ellas sin éxito. La ciudad era, en efecto, un objetivo militar y estratégico de primer orden. Uno de los núcleos de población más importantes de al-Andalus a partir del siglo XII, *Ŷaīyān*, la Jaén islámica, se encontraba abastecida de notables recursos naturales y agrícolas, defendida por un sistema de fortificaciones prácticamente inexpugnable, y situada cerca de la cabeza del

[207] Reilly, 1998, p. 111.

[208] González González, 1946, p. 600.

alto Guadalquivir, de gran valor, por tanto, para controlar el paso entre la meseta y Andalucía.

Tras la toma de Córdoba en 1236, y de algunas otras ciudades del Valle del Guadalquivir en los años sucesivos, Fernando III, quien se hallaba en Martos en el verano de 1245, decidió dirigirse de nuevo hacia Jaén y sitiarla en agosto ese mismo año[209]. Un privilegio real, fechado el 8 de agosto, incluye en su colofón: "Facta carta in exercitu iuxta Jahen, VIII^{a} die augusti, era M^{a} CC^{a} LXXX^{a} Tercia"[210]. Según cuenta Ibn 'Iḏārī, la ciudad se encontraba, desde 630/1232-33, en manos del ya en 1246 emir de Granada, Ibn al-Aḥmar[211], pero tras el asedio de los castellanos, este optó por pactar con Fernando y entregar la ciudad[212]. El mismo Ibn 'Iḏārī, una de las fuentes árabes de más interés de entre las que recogen el hecho, apuntaba que en:

> "El año 643 (29 de Mayo del 1245 a 18 de Mayo del 1246) hizo la paz el emir Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Yūsuf b. Naṣr [Ibn al-Aḥmar] con el rey de Castilla, Alfonso el Tuerto [curioso apelativo dado a Fernando III en algunas fuentes árabes][213], Dios lo extermine, por el país musulmán, que estaba bajo su obediencia y en su partido y en su agrupación por un plazo de veinte años. Le dio por esta tregua la ciudad de Jaén y los castillos y

[209] Sobre la toma de Jaén véanse González González, 1946, pp. 599-605; Ballesteros Gabrois, 1953; O'Callaghan, 2004, pp. 110-112.

[210] *Privilegio rodado de Fernando III por el que concede el fuero de Córdoba al concejo de Mula*, 8 de agosto de 1245, Archivo Municipal de Mula, Privilegios nº1, publicado en Torres Fontes, 2008, doc. XVIII, pp. 20-21.

[211] Bayān III, t. I, p. 335.

[212] Sobre las circunstancias alrededor de dicho acuerdo, conocido en la historiografía como "Pacto de Jaén", véase García Sanjuán, 2000.

[213] García Sanjuán, 2016, p. 41, lo traduce como "el bizco".

fortalezas que la rodean, saliendo de ellos todos los musulmanes en uso de razón y otros se quedaron en ellos mezclados con los cristianos"[214].

La rendición de la ciudad se debió producir a finales del mes de febrero de 1246, puesto que el día 28 Fernando III, aún en su campamento, donaba ya al comendador de Segura de la Orden de Santiago unas casas que fueron de un tal Rabi Zulema[215]. Es el momento en el cual, al-Ḥimyarī, en tono más bien épico y literario, muy interesante desde otro punto de vista más simbólico, cuenta que el predicador de la ciudad, quizá su célebre imam y *ḥāfiẓ* Abū 'Alī al-Ŷaīyāni, subió al mimbar en la aljama y exclamó con tristeza: "¡esta es la última *juṭba* que se pronunciará en Jaén!"[216].

Del lado cristiano, dado que las principales crónicas de la primera mitad del XIII, las cuales hemos venido utilizando en el resto de casos estudiados hasta el momento, terminan casi todas con la toma de Córdoba, la principal fuente de información sobre el paso de Jaén a Castilla es la *Estoria* alfonsí, escrita alrededor de treinta años después de los hechos, aunque el entonces príncipe Alfonso los vivió en primera persona en Jaén, en cuyo asedio muy probablemente participó[217]. En cualquier caso, es una de las que más

[214] Bayān III, t. II, p. 162.

[215] AHN, Orden de Santiago, Uclés, 69-8, en González González, 1980-86, vol. III, p. 564.

[216] Rawḍ, p. 89.

[217] Existía un documento de ratificación del privilegio otorgado a la ciudad de Mula por Fernando III antes citado, firmado el mismo día por el príncipe Alfonso, cuyo colofón era prácticamente el mismo: "Facta carta in exercitu iuxta Jaen, octavo die augusti, hera Milesima Ducentesima Octogesima Tercia". El original se ha perdido, la transcripción en Torres Fontes, 2008, doc. XIX, pp. 21-22. González Jiménez y Carmona Ruiz, 2012, p. 8, sitúan su estancia en la ciudad en mayo de 1246.

información aporta, siendo la primera fuente cristiana que hace referencia a la cristianización de la aljama de Jaén:

> "Desque ouo el rey don Fernando cobrada Jahen de la guisa que oydo auedes et fue apoderado della, entro y con grant proçesion que fezieron toda la clerezia. Et fue derechamiente para la mezquita mayor, que fizo luego poner nombre de Sancta Maria, et fizo y luego altar a onrra de Sancta Maria, et cantar misa a don Gutierre, obispo de Cordoua; estableçio y luego siella et obispado, et heredo muy bien la yglesia et diol uillas et castiellos et heredamientos"[218].

Ahora bien, antes de pasar a analizar las intervenciones cristianas en el edificio, dado que no se conoce prácticamente nada de la mezquita en su estado original, conviene que nos detengamos a estudiar las informaciones disponibles.

La aljama de Jaén en el siglo XIII. Un problema historiográfico.

Sobre las mezquitas de la ciudad, las fuentes árabes ofrecen escasas noticias. Algunos autores, como Ibn 'Iḏārī[219] o Ibn al-Aṭīr[220] informaban de que la aljama de Jaén fue ordenada construir en 210/825 por orden de 'Abd al-Raḥmān II. Un poco más de información al respecto aporta al-Ḥimyarī en su descripción de la ciudad:

> "La mezquita aljama de Jaén domina la ciudad, escalinatas sobre cada una de sus fachadas permiten el acceso. Posee cinco naves sustentadas

[218] PCG, cap. 1071, pp. 746-47.

[219] Bayān II, pp.134-135.

[220] Kāmil, p. 201.

sobre columnas de mármol y un gran patio rodeado de galerías cubiertas"[221].

Esta escueta descripción ha llevado tradicionalmente a algunos historiadores[222] a identificar esta aljama con la mezquita que se encontraba en el lugar de la actual iglesia de la Magdalena, de la cual aún se conservan algunas partes, aunque bastante restauradas[223], pertenecientes a su *ṣaḥn* y su alminar. Para acercarse correctamente al tema, creo que se debe tener en cuenta que al-Ḥimyarī escribió su relato a principios del siglo XIV, sin haber conocido la Jaén islámica, a base de compilar otras fuente árabes de distintos momentos. Entiendo que no sería algo raro que, en el relato de Jaén que ofrece en el *Rawḍ*, al-Ḥimyarī estuviese recogiendo, como era habitual en el género, datos de algunos autores de época omeya y de otros de la almohade, ofreciendo así a la vez informaciones de dos aljamas diferentes: la de época emiral, estuviese donde estuviese, y la que muy probablemente se construyó a finales del siglo XII en el solar que ocupa ahora la catedral.

[221] Rawḍ, p. 88.

[222] Aguirre Sádaba, 1982, pp. 196-97, lo proponía con algunas reservas. Con algo más de convicción Pavón Maldonado, 1984, 348-52.

[223] Sobre las restauraciones llevadas a cabo en la segunda mitad del siglo XX véase Berges Roldán, 2007.



Patio de la iglesia de la Magdalena de Jaén, antigua mezquita.

Fuese o no la mezquita de la Magdalena la aljama de época omeya de Jaén, lo que creo queda fuera de toda duda es que la descrita por al-Ḥimyarī no es la que aparece mencionada en la PCG, y luego transformada en iglesia de Santa María a partir de 1246. Al margen de otros argumentos de naturaleza topográfica o arqueológica, la que se encontraba en el lugar de la Catedral, como veremos a continuación, contaba con una superficie en planta considerablemente mayor que aquella que cualquier mezquita de cinco naves con columnas pudiese generar, por muy amplias que estas fuesen. Se podría aducir, sin embargo, la mención a las gradas de acceso por sus fachadas como indicio para localizarla en el solar de la Catedral, caracterizado por un marcado desnivel. Se trata, en cualquier caso, de un dato no tan relevante como pudiera pensarse, puesto que casi cualquier emplazamiento en la ciudad islámica sufría, y sufre, de un fuerte

desnivel, a pesar de articularse por medio de terrazas. Por tanto, es de suponer que muchas de las mezquitas que existiesen en el centro de Jaén probablemente las tuviesen. Entre otras cuestiones, como se puede comprobar en las mezquitas-catedrales de Córdoba o Sevilla, aunque en menor medida, el salvar desniveles en su construcción mediante basamentos y gradas de cantería era un recurso habitual de la arquitectura andalusí. Por otra parte, como también veremos más detenidamente a continuación, la aljama que se encontraba en el solar de la Catedral, dada su situación junto a las murallas, en caso de tener gradas, probablemente solo las tendría por el lado N (actual calle Campanas), su probable acceso principal. Por el W (actual plaza de Santa María) no las necesitaría al encontrarse el terreno en una cota más alta[224], además de no haber ni una sola referencia hasta el siglo XV de un acceso al edificio por esa parte. Por los costados S y E, las murallas, si bien entiendo que no tocaban directamente los muros de la mezquita, sí que pasaban a pocos metros de ella, haciendo innecesaria, además de imposible, la presencia de gradas.

Todo parece indicar que una nueva aljama se construyó en la ciudad muy probablemente al inicio del periodo almohade. Los datos recopilados durante

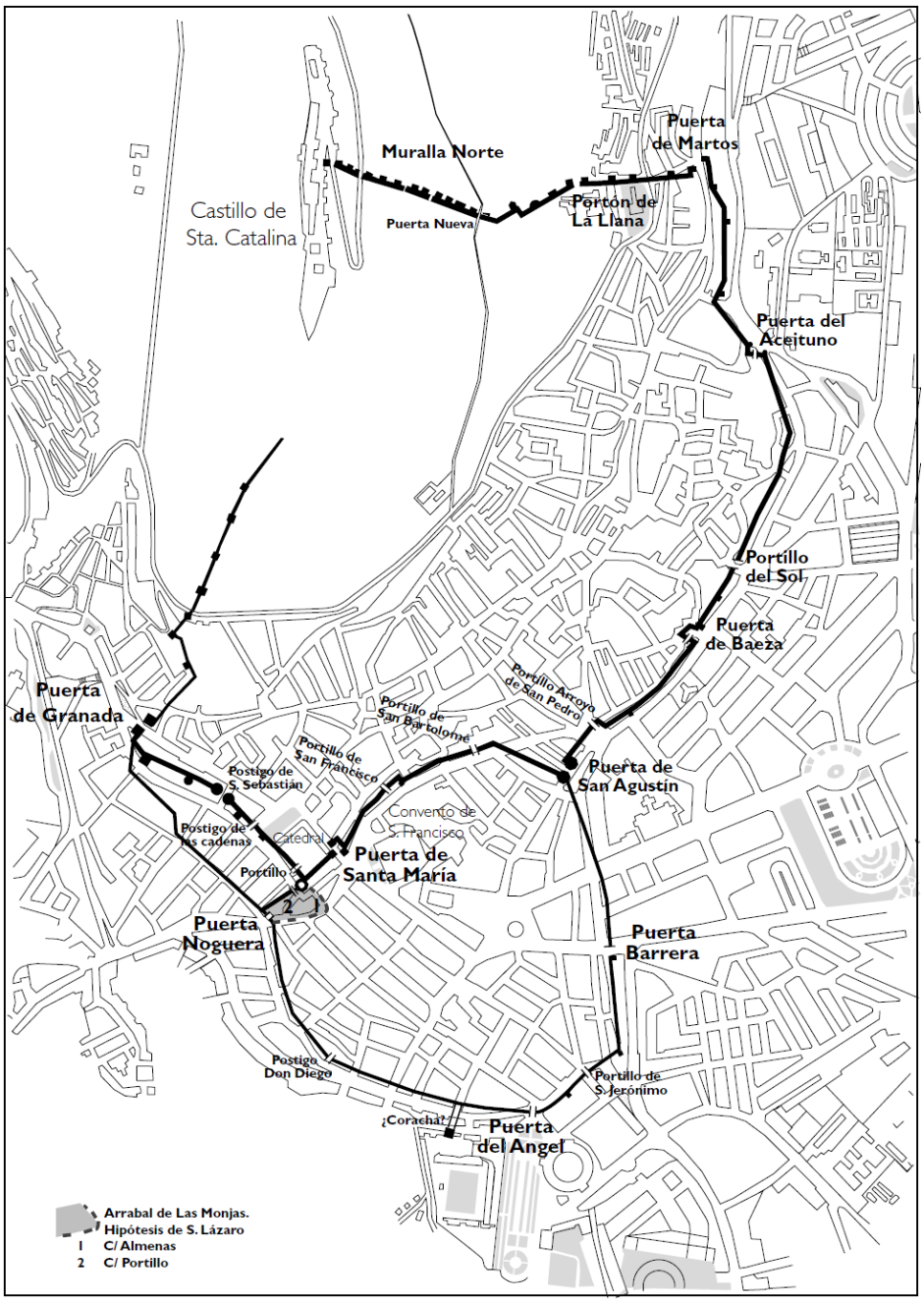
[224] En un pleito de 1516 entre el obispo de Jaén y el cabildo municipal sobre unas obras en la plaza, se menciona que esta, allanada apenas seis años antes, sufría con anterioridad a dicha intervención de un fuerte desnivel descendente hacia lo que hoy es fachada de la catedral. En una de las alegaciones, presentada por Rodrigo Mesía, Señor de la Guardia y propietario del palacio frente a la catedral en la cota más alta de la plaza, se exponía que su nivel se bajó tanto "que las casas de don Rodrigo, mi parte, reçebieron grande perjuyzio porque teniendo su entrada llana, la dexaron tan alta que hera neçesario sobir por gradas a ella", *Pleito de la Iglesia de Jaén frente al cabildo municipal,* octubre de 1516, AChG, caja 544-008, la transcripción en Galera Andreu y Ruiz Calvente, 2006, pp. 289-302. La morfología actual de la plaza denuncia claramente su desnivel original, al encontrarse en una terraza artificial entre calles al E y W de gran inclinación.

décadas provenientes de intervenciones arqueológicas del centro histórico han llevado a pensar que, efectivamente a partir de la segunda mitad del siglo XII, y probablemente en época almohade al igual que en otras ciudades importantes de al-Andalus[225], se producen una serie de intervenciones destinadas a ampliar el recinto amurallado en dirección Sur[226]. Una de las cuales sería la construcción de una nueva aljama en el extremo de dicha ampliación.

La muralla de época islámica abrazaba el edificio por sus lados Este y Sur. Por el Este, probablemente no llegaba a tocar la mezquita, quedando espacio suficiente para añadir la capilla mayor hacia 1510 sin necesidad de romper la muralla, tal y como se puede ver en la vista de la ciudad de 1567 dibujada por Anton van den Wyngaerde, conservada en el Victoria & Albert Museum de Londres. Se trata de un documento de gran ayuda, como todos los de la serie de ciudades ibéricas a la que pertenece, para interpretar el Jaén bajomedieval, gracias a la habitual fidelidad al natural del dibujante flamenco como consecuencia de su fin documental. En el dibujo, pese a intuirse cierto deterioro en el lienzo de murallas junto a la catedral, y pese a que se ve que algunas partes ya se han demolido debido a la obra de las estancias de Vandelvira, cuyas grúas aparecen junto al ya acabado volumen de la sala capitular nueva, se comprueba como la muralla se mantenía en pie tras la capilla mayor.

[225] Es el caso, por ejemplo, de las intervenciones urbanas en Sevilla durante los califatos de Abū Yaʿqūb Yūsuf y Abū Yaʿqūb al-Manṣūr.

[226] Sobre el tema véase Salvatierra Cuenca y Alcázar Hernández, 2016.



Propuesta de recorrido de las murallas medievales de Jaén, en Salvatierra Cuenca, 2004.



Anton van den Wyngerde, Vista de Jaén, 1567. Victoria & Albert Museum

Por el lado Sur, lo más probable es que el muro del edificio estuviese pegado a la muralla, o a muy pocos de ella, ya que son varios los testimonios documentales desde el siglo XV, los cuales veremos más adelante, los que nos informan que una de sus torres, la del Alcotón, se encontraba incorporada a la iglesia.

Una hipótesis sobre la aljama almohade de Jaén

Es preciso apuntar antes de nada la imposibilidad de poder contar con información sobre el edificio de la mezquita procedente de intervenciones arqueológicas, la cual entiendo, por otra parte, será muy difícil de obtener en el futuro, dada la más que probable destrucción de cualquier registro anterior una vez se cavaron los profundos cimientos del cuerpo de la catedral en el siglo XVII. Cuestión que no me impedirá presentar algunas ideas generales, y siempre hipotéticas, sobre el edificio a partir de otras fuentes de información.

El primer recurso que utilizaré para intentar acercarme a la planta y dimensiones aproximadas de la mezquita es un bien conocido croquis de la catedral medieval, dibujado por el arquitecto Juan de Aranda Salazar justo antes de retomar la "obra nueva", hacia 1634[227]. En él se representa el cuerpo de la iglesia antigua, tal y como había llegado a ese momento, sin incluir el claustro ni las dependencias construidas en vida de Andrés de Vandelvira, señalando en ella, a través de delimitaciones punteadas y una letra "A" mayúscula, las diferentes fases del derribo.

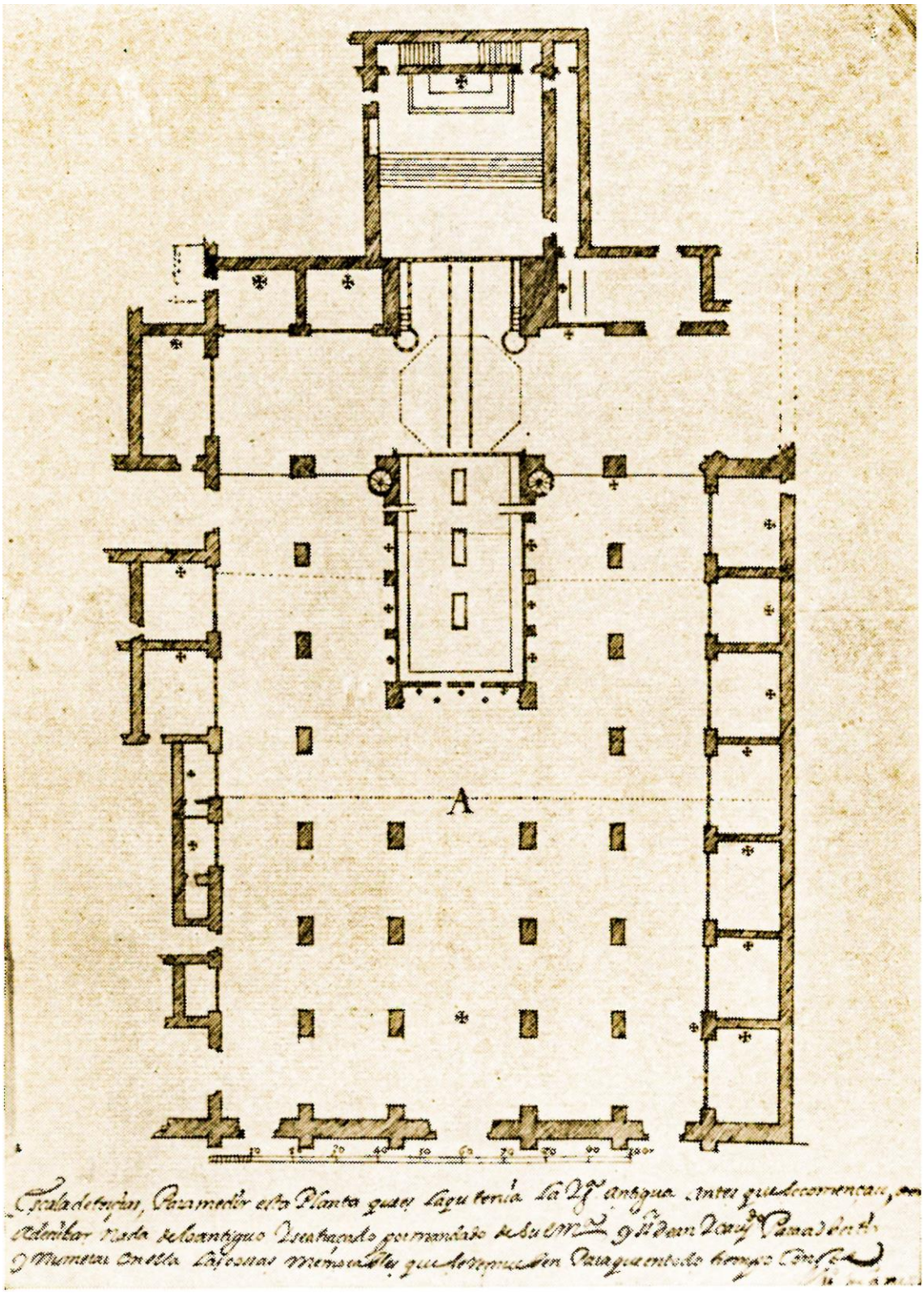
[227] El dibujo se custodia en el AHDJ, y ha sido publicado en varias ocasiones por algunos de los estudiosos de la catedral de Jaén, como Chueca, 1971 o Galera Andreu, 2009. Sin embargo, me ha sido imposible localizar el original en el archivo catedralicio, razón por la que utilizo la imagen publicada por Fernando Chueca.

Antes de seguir con el análisis del dibujo, hagamos un repaso sobre aquello que se conoce de la catedral durante la Edad Media. Sabemos, en primer lugar, que la citada "obra nueva" había comenzado realmente durante el episcopado de Luis de Osorio (1483-1496). Así se menciona en la bula *Desiderantes fidelium* de Julio III (1553), cuando este afirma que:

> "Hace ya algún tiempo, a nuestro predecesor de feliz recuerdo el papa Clemente VII, por parte del entonces ordenado de menores y arzobispo de Bari, Esteban Gabriel de grata memoria [...] le fue expuesto que la iglesia catedral de Jaén [...] **sufría detrimentos no pequeños en su estructura y edificaciones, e incluso amenazaba ruina en ciertos lugares**; por esta causa el propio cardenal Esteban Gabriel deseaba proseguir —con la ayuda de Dios— la **nueva obra** ya hacía tiempo laudablemente **incoada por su predecesor, de grata memoria, el obispo de Jaén Luis**, e interrumpida durante muchos años, proyecto que no podía verificarse sin ayuda de las personas piadosas, dada la magnitud de la empresa y la pobreza de la fábrica"[228].

El extracto incluye información valiosa además de la referencia al inicio de la obra en el episcopado de Osorio, sobre todo cuando afirma que en aquel momento la iglesia "sufría detrimentos no pequeños en su estructura y edificaciones, e incluso amenazaba ruina en ciertos lugares". El estado ruinoso de la catedral a fines del XV lo podemos confirmar gracias al texto de las constituciones sinodales aprobadas precisamente durante el episcopado de Osorio, en 1492, en cuyo título XXXVIII se establecía que:

[228] La transcripción y traducción en Higueras Maldonado, 1977.



Croquis de la planta de la catedral vieja de Jaén. Juan de Aranda Salazar, c. 1635, en Chueca Goitia, 1971

> “Piadosa obra es onrar los tenplos de Dios e fazer limosna para la edificaçion de ellos. E por quanto fallamos que esta nuestra **iglesia de Jahen esta edificada de madera en la techumbre de ella**, e que **en muchas partes de ella la dicha techumbre esta para se caer e asaz peligrosa**, la qual agora nuevamente avemos mandado edificar de boveda. El qual edifiçio sera somptuoso”[229].

Quedémonos con dos datos de todo lo anterior. El primero que, en efecto, el obispo Osorio había ordenado “edificar de boveda” un templo que pretendía fuese “somptuoso”, lo cual no deja otra opción que pensar en un gran proyecto de renovación. Sabemos a este respecto por los antiguos libros de fábrica, hoy desaparecidos pero consultados, entre otros, por Manuel Gómez-Moreno, que las cuentas de fábrica de esta obra comenzaban en 1494 y que estaba a su cargo el maestro Pedro López, quedando constancia documental de intervenciones de mayor o menor calado hasta la muerte del obispo Alonso Suárez (1520)[230], aunque no sepamos en realidad si estas últimas eran una continuación del proyecto de Osorio. Por otra parte, la catedral en 1492 mantenía las techumbres de madera y estaba en estado ruinoso. Pero, ¿en qué consistía el edificio heredado por Osorio?

La tradición historiográfica ha venido sosteniendo la idea, aún vigente hoy[231], de una importante intervención arquitectónica a partir de 1368, de la mano del obispo Nicolás de Biedma (1368-1383), proponiéndose incluso la existencia de una supuesta “catedral gótica”. Manuel Gómez-Moreno, quien había estudiado

[229] La transcripción en Rodríguez Molina, 1981, pp. 95-96.

[230] Gómez-Moreno, 1941, p. 3.

[231] Jódar Mena, 2013; Alonso Ruiz, 2014.

parcialmente el edificio, escribía la siguiente reflexión, por otra parte, muy reveladora desde la perspectiva de este estudio:

> "Antes de puntualizar más sobre lo anterior, vendrá bien un poco de historia tocante a lo perdido. Se sabía de ello que, incendiadas las iglesias de Jaén por los moros granadinos en 1368, emprendió la reedificación de su Catedral el obispo D. Nicolás de Biedma, aquel que trajo de Roma el Santo Rostro, pintura en tabla con carácter de entonces. Resultó un edificio de cinco naves, si no siete, entre pilares alargados apeando arquerías, algo a modo de mezquita, aunque no lo fuese"[232].

El historiador granadino, manejando documentación desgraciadamente desaparecida, pese a asumir el relato historiográfico tradicional, era consciente de la anomalía tipológica que suponía una catedral del siglo XIV con cinco o siete naves y pilares alargados, y, como el arqueólogo islámico que era, automáticamente pensó en la planta de una mezquita, aunque no terminase de aceptar la idea. Pero sobre esto último me centraré un poco más adelante.

Dicha idea, la de una catedral gótica construida por el obispo Biedma, se sustentaba en los siguientes argumentos. Todo partía de un pasaje recogido por López de Ayala en la crónica de Pedro I, en el cual da noticia de la razia a la cual sometió Muḥammad V de Granada a la ciudad de Jaén en 1368, a la vuelta del asedio de Córdoba:

> "E despues otra vez torno el Rey de Granada con muy grand poder, e fue para Jaén. (...) E los Moros pusieron fuego a toda la cibdad, e a las Iglesias, e derribaron las puertas mayores de la cibdad, e grand parte de

[232] Gómez Moreno, 1941, p. 4.

> los muros, donde fue estragada, e rescibio mucho daño e grand deshonra la dicha cibdad de Jaén"[233].

De este extracto se ha inferido de forma general y sin más evidencia documental, aunque Ayala nos hable de quema de iglesias en abstracto, una destrucción de la catedral. El ataque a la ciudad, y que hubo importante destrucción, lo confirma una carta de privilegios de Enrique II de 1375 copiada en unas actas del cabildo civil en 1505, en la que rememoraba "cuando Mahomat el viejo, rey de Granada, quemó e destruyó lahén e su tierra con su exercito"[234], aunque, de nuevo, nada se dice de la catedral. A ello se suman dos referencias relativas al obispo Biedma, quien asumía la cátedra de Jaén ese mismo año de 1368, las cuales lo señalaban como responsable de su reedificación. De una parte, se encuentra una cláusula de su testamento:

> "Item mando et ordino quod completis funeralibus et solutis debitis et legatis quae dicta sunt, omnia bona mea in quibuscumque rebus consistant, volo quod sint pro fabrica et **reparatione ecclesiae giennensis** quam constituto haeredem universalem in praedictis omnibus bonis meis, et **quam ego incepi hedificare** ad honorem et gloriam domini nosotri Iesu Christi et beatae virginis Mariae"[235].

El obispo hablaba de "reparación" por un lado, término que conserva casi el mismo significado que en latín, y de "edificar" por otro, término que, sin embargo, en muchos documentos latinos y castellanos medievales tiene una connotación

[233] CRC, Pedro I, año XIX, cap. V.

[234] *Enrique II hace varias mercedes a Rodrigo Zepero por su colaboración en la lucha contra los musulmanes en la frontera de Granada*, Alcalá de Henares, 13 enero de 1375, AHMJ, copia en Actas de 1505, fols. 111-v1113r, en Rodríguez Molina, 1985, pp. 3-7.

[235] La transcripción en Ramírez Pardo, 2009.

algo distinta a la actual, ya que implica casi cualquier obra, y no necesariamente la de construir un edificio desde sus cimientos. Junto a ello, contamos con el epitafio del obispo en su losa sepulcral en el actual coro de la catedral, la cual aparece sin fecha, y, aunque podamos suponer de entrada que sea original del XIV, no se puede asegurar, ya que los restos del obispo fueron trasladados más de una vez a causa de las obras de la catedral hasta casi el siglo XVIII, cuando se finaliza el tramo en el que se encuentra el coro. En mi opinión, aunque sencilla en sus formas y carente de elementos estilísticos que ayuden a datarla, la losa sería muy posterior al fallecimiento del obispo; tanto la tipografía, en caracteres latinos (la gótica es más habitual en la tipología durante el s. XIV), como el mismo castellano empleado en el epitafio dan la sensación de ser bastante posteriores a 1383, y por tanto su contenido no sería original, sino una interpretación de la labor del obispo de época posterior. En ella se puede leer:

> "AQVI IACE SEPVUL/TADO EL MUI REVERENDO E MUI MAGNIFICO S. EL S. DON/ NICHOLAS DE GLORIOSA/ MEMORIA OBISPO QUE FUE DESTA SANTA IGLESIA +". Y en una inscripción en una banda central: "HEDIFICADOR DELLA".

Todos estos datos fueron recogidos por historiadores de la iglesia local en el siglo XVII e interpretados con cierta laxitud en cuanto al rigor histórico. En este sentido, debemos tener en cuenta que estamos en un momento, desde finales del XVI, en el cual se están produciendo en toda la Península operaciones de resignificación y reescritura del pasado de cada ciudad, intentando siempre vincularlo a una herencia cristiana lo más grandiosa posible, fuese real o no, llegándose, en muchos casos, directamente a la manipulación u ocultación del pasado musulmán y judío y a la magnificación del cristiano. En este contexto es

en el que se inician las teorías entorno a una supuesta catedral gótica que habría borrado la huella de la antigua mezquita. Entre estos historiadores eclesiásticos se encontraba en Jaén, por ejemplo, el jesuita Francisco de Bilches, quien aseguraba al respecto de la catedral que:

> "Su edificio se çanjó de nuevo cerca del año mil y trecientos y setenta en el Pontificado de don Nicolas, Prelado desta Iglesia. Assi parece del epitafio que oy se vee en su sepulcro dentro del Coro"[236].

Bilches, algo más objetivo que muchos otros, a fin de cuentas, no hacía sino recoger un dato difícil de refutar si no se posee más información: la inscripción en la losa del obispo que lo nombraba edificador de la catedral. Por otra parte, se encuentra la obra de Ximena Jurado, en mi opinión, uno de los historiadores locales más problemáticos en cuanto al rigor histórico:

> "Avia estado esta Iglesia hasta su tiempo desde que esta Ciudad de Iaen se ganó por el Santo Rey Don Fernando en la forma antigua que tenia de Mezquita en el de los Moros; y el Obispo Don Nicolas de Biedma la derribó, y edificó de labor mas hermosa y capaz, y la dispuso de la manera que los Christianos tenemos en las fabricas de los Templos"[237].

Ximena parte de un dato de presumible veracidad, presente en las crónicas medievales y en documentación de la época, como la toma de Jaén y la cristianización de su mezquita, para acabar lanzando a continuación una sentencia sin fundamento histórico alguno, es decir, que Biedma, en lugar de reparar los daños del ataque, derribó la mequita y construyó una hermosa

[236] Bilches, 1653, p. 134.

[237] Ximena Jurado, 1654, pp. 364-65.

catedral en su lugar para que pudiera acomodarse a la costumbre cristiana. Cuestión la cual, sin embargo, se ajustaba mejor a su relato de una Jaén con un pasado cristiano glorioso. Esta mezcla indistinta de fuentes fiables con apreciaciones subjetivas lanzadas sin fundamento es la que hace que la obra de Ximena resulte arenas movedizas para el historiador actual.

Sin duda la obra de José Martínez Mazas, deán de la propia catedral a finales del XVIII, terminó de asentar esta teoría. Autor con fama de ilustrado, y considerado incluso hoy una fuente fiable sobre la historia de la catedral, perpetuaba todas estas ideas cuando, además de arrastrar la creencia de la existencia de la "catedral de Biedma", tocaba de lleno el asunto de las operaciones de borrado de la memoria islámica de la ciudad:

> "El dicho Señor Biedma tomó posesion de su Obispado en el año de 1368, y a los 122 despues que se consagró en primera Iglesia **la mezquita que dejaron aquellos barbaros, obra reducida** como se infiere del corto sitio que ocupaba, y muy comun; **pues ni aun reliquias han quedado de ella**. **Quiso aquel Prelado destruir su memoria**, **y emprendió la fabrica de un Edificio regular segun la forma de otras Catedrales**, con cinco naves, coro, cruzero, Capilla mayor, claustro, y otras partes necesarias"[238].

Como espero se vaya desprendiendo de las argumentaciones que expondré a continuación, entiendo que la idea de una catedral gótica en Jaén es, en efecto, producto más un mito historiográfico nacido al calor de un deseo glorificar el pasado cristiano de la ciudad que una realidad. Todos los indicios apuntan a que

[238] Martínez Mazas, 1794, p. 170.

las intervenciones del obispo Biedma, de las cuales no hay más testimonio que las dos autorreferencias antes mencionadas -losa y testamento-, tuvieron que ser de poco calado, ya que el origen de gran parte de las estructuras básicas del templo que se aprecian en el plano de Juan de Aranda las podríamos situar en época islámica, llegándose a derribar las últimas probablemente en los primeros años del siglo XVIII. En mi opinión, en caso de que la iglesia llegase a ser efectivamente dañada por la entrada de las tropas nazaríes, la labor de Biedma probablemente se limitase a una reparación. Él mismo, como señalaba anteriormente, utilizó este término preciso, “reparatione”, en la cláusula de su testamento a la que me refería un poco más arriba.

Volviendo al croquis de Aranda, se ha interpretado frecuentemente que aquello que el arquitecto dibujó consistía, fundamentalmente, en la supuesta iglesia que construyó Biedma con algunos añadidos de principios del XVI. No obstante, de un análisis detallado del dibujo surgen algunas importantes objeciones a esta idea. En primer lugar, se encuentran sus proporciones y la forma de su planta. Aranda incluyó una regla al pie del dibujo con la escala en tercias (pies), de la cual resultarían unas dimensiones aproximadas para la planta de 140 pies de anchura por 245 de longitud, incluyendo la capilla mayor (210 sin ella). O lo que es lo mismo, tomando orientativamente la equivalencia del pie en unos 28 cm, nos darían aproximadamente 39 por 68,5 metros (58 sin capilla mayor), algo más de 2600 m^2 de superficie. Dimensiones extremadamente modestas, por no decir inauditas, en una catedral que se suponía de construcción gótica de finales del XIV.

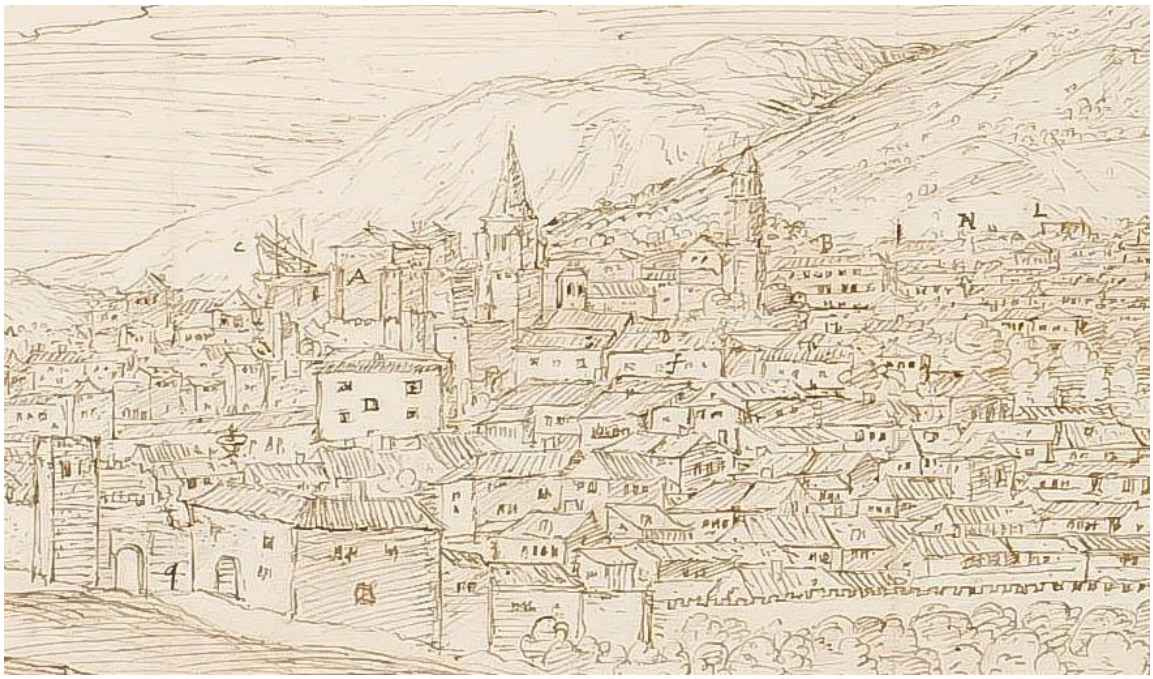
Por otra parte, sabiendo que la capilla mayor fue añadida por el obispo Alonso Suárez en torno a 1510, la planta resultante de la supuesta iglesia gótica de

Biedma sería un rectángulo, evidentemente, con un testero plano. En 1368. De nuevo, de aceptar la idea de una construcción gótica, estaríamos ante un caso inédito en la arquitectura medieval europea, puesto que no encontraremos un ejemplo de este tipo de planta hasta que se comienza la catedral de Sevilla en 1433, y, además, teniendo en cuenta el peso que la preexistencia de la mezquita cristianizada tuvo en esta decisión.

Junto a ello, el dibujo de Aranda presenta una iglesia de cinco naves, con dos más de capillas, las cuales como acabamos de ver, estuvieron cubiertas con techumbres de madera, como mínimo, hasta 1492, y probablemente así se mantuvieron muchas de ellas hasta la fase de la obra dirigida por Aranda. Al menos no tenemos noticias de que efectivamente se llegaran a sustituir por bóvedas como pretendía el obispo Osorio, lo cual, por otra parte, habría llevado aparejada probablemente una renovación también de los soportes. Si tenemos en cuenta las medidas del muro de fachada en el dibujo, las cuatro naves colaterales medían menos de 20 pies cada una (menos de 5 metros y medio), mientras que la central se iba casi al doble. En cualquier caso, naves muy estrechas. Las cinco naves en una catedral medieval, por otra parte, estaban reservadas normalmente a templos de significación y dimensiones sobresalientes, como Notre Dame de París o el duomo de Milán, o como las de Toledo o Sevilla en España. Estas dos últimas, por cierto, también con una anchura poco habitual en planta, derivada, por una razón u otra, como acabo de apuntar, de la preexistencia de una mezquita cristianizada. Encontrar cinco naves en una catedral de nueva planta de una ciudad y diócesis de tamaño medio como Jaén, en una anchura total de menos de 40 metros, sería otra rareza.

El tema de los soportes que aparecen representados en el croquis, y la cantidad de tramos que generan, es igualmente significativo. Su número es muy elevado con relación a la superficie de la planta, siendo, además, de sección rectangular. Al igual que con el número de naves, el número de tramos resulta desproporcionado, siete más uno de crucero con el doble de anchura para sus apenas 58 metros de longitud en las naves, es decir, menos de 6 metros y medio para cada uno de ellos. Por lo que se refiere a la sección rectangular de los soportes, es cierto que, precisamente en la Andalucía de los siglos XIII y XIV, se encuentran bastantes iglesias de nueva planta que los tienen, muchos de ellos en ladrillo e incluso sustentando arcos de tradición hispanomusulmana, pero nunca en el número en el que aparecen en este caso, y siempre en parroquias o iglesias de núcleos de población menores con, como mucho, tres naves.

Este tipo de soportes, los tramos angostos y las techumbres de madera, como veíamos, hacen suponer que la elevación de la iglesia fuese escasa, y por tanto, que se tratase de un edificio bastante oscuro, al quedar lindero su muro Sur con la muralla de la ciudad. La poca altura del edificio medieval la podemos comprobar en la vista de 1567 dibujada por Van den Wyngaerde, en la cual el volumen cúbico de la capilla mayor sobrepasa con mucho en altura los muros del resto del testero.



Anton van den Wyngaerde, vista de Jaén, 1567, V&A Museum (detalle). Con la letra A aparece marcada la capilla mayor del obispo Suárez, elevada considerablemente con respecto al cuerpo de la iglesia; en su parte inferior es visible el lienzo de muralla que la abrazaba.

En referencia al tema de la escasez de iluminación, contamos con un testimonio excepcional en el memorial elaborado en 1554 con motivo del derribo de la Torre del Alcotón para la obra nueva. Perteneciente al lienzo Sur de la muralla que abrazaba la catedral, a la que se encontraba incorporada, esta torre fue cedida para construir en su solar la nueva sacristía diseñada por Andrés de Vandelvira. El informe, elaborado por el cabildo catedralicio para conseguir la licencia de cesión y derribo de Carlos V ante el cabildo municipal, contenía una serie de preguntas presentadas a varios testigos, entre ellos los arquitectos Andrés de Vandelvira, Alonso Barba y Francisco del Castillo ‘el Viejo’. La cuarta de dichas preguntas decía lo siguiente:

> “Si saben e conocen que la dicha Yglesia tiene necesidad de la dicha torre para acabar la obra de la dicha yglesia, que tiene empezada a fazer, e

para fazer vistuario e zaguan y **para dar luz a la yglesia mayor, que no se le puede dar por otra parte**"[239].

En la respuesta de Vandelvira a esta pregunta se puede leer:

> "(...) dixo que sabe que la dicha Yglesia tiene muy grande necesidad para acabar la obra de la dicha yglesia; (...) para lo qual tienen necesidad de la dicha torre del Alcotón, porque por la parte por donde esta, que es al mediodia, **se a de entrar la luz a la dicha yglesia** y al crucero principal y altar mayor y coro della. **La qual luz no tiene como es menester**, ni por otra parte se le puede dar, (...) e porque no tienen por donde dalle anchura ala dicha yglesia (...) **porque toda la dicha yglesia se anda por calles y puertas desta cibdad arrededor**"[240].

Para intentar dar solución a este problema de falta de iluminación se había emprendido en 1518 la reforma del crucero con la inclusión de un cimborrio, a cargo del maestro Diego Martínez[241]. En 1525, un informe firmado por varios maestros locales, advertía de daños estructurales en los pilares sobre los que se sustentaba, los cuales, según su parecer, se encontraban "ajados e cascados de antes que el cimborrio se edificase"[242]. Algunos autores, basados en dicho informe, supusieron su derribo[243], pero, una vez más, el dibujo de Van den Wyngaerde nos vuelve a confirmar su existencia aún en 1567, puesto que se puede ver su volumen cúbico trasdosado a continuación del de la capilla mayor.

---

[239] *Informe sobre el derribo de la torre del Alcotón*, 19 de diciembre de 1554, AHDJ, Obra Nueva, gaveta 28, fols. 4r-13v, en Galera Andreu y Ruiz Calvente, 2006, p. 400.

[240] Ídem, pp. 409-10.

[241] Gómez-Moreno, 1941, p. 4.

[242] AHDJ, Obra Nueva, gaveta 28, no. 9.

[243] Gómez-Moreno, 1941, p. 4; y siguiendo a este Chueca Gotia, 1971, p. 156.



Anton van den Wyngaerde, vista de Jaén, 1567, V&A Museum (detalle). El volumen cúbico del cimborrio trasdosado (a continuación de la capilla mayor, "A") aún se conservaba en 1567.

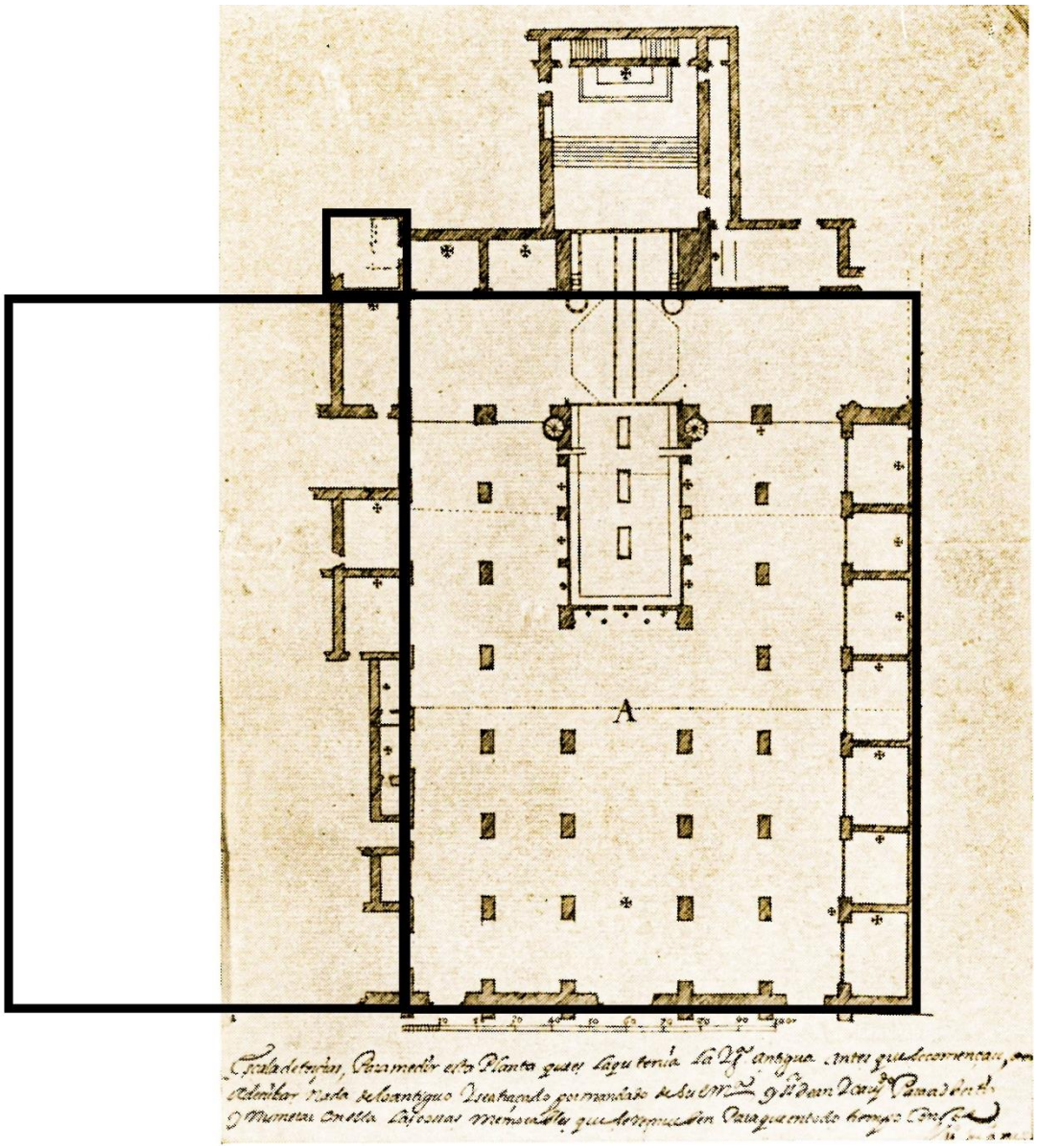
Es decir, la iglesia, rodeada por murallas y caserío en todas sus partes ("se anda por calles y puertas desta cibdad arrededor"), no poseía aberturas en sus muros para dar luz al interior. Una vez más, algo que no es característico de una iglesia tardomedieval de nueva planta, sino de una mezquita.

En resumen, todas y cada una de las características presentes en la planta de Juan de Aranda que he ido comentando hasta el momento son, desde luego, extrañas a los modelos de iglesias medievales. Sin embargo, se encuentran entre las definitorias de las mezquitas andalusíes, y de forma concreta de aquellas del periodo de las dinastías norteafricanas. Todo hace pensar que,

efectivamente, nos encontramos ante la planta de la antigua aljama de época almohade de Jaén transformada en iglesia con añadidos de los siglos XIII al XVI.

Con esos datos, y algunos más que iré comentando, creo que la propuesta más plausible para la planta de la mezquita es una con un oratorio de planta rectangular, de alrededor de 40 x 60 metros, el cual se correspondería con la planta del dibujo de Aranda, a excepción del tramo de capillas del testero y la mayor, añadidas en épocas posteriores. En cuanto al número de naves que tendría, al tratarse de un croquis y al haber sido sometido el oratorio a diversas modificaciones, es difícil de precisar, pero creo que, siguiendo el patrón de los soportes visibles en el dibujo, y restituyendo los que claramente se eliminaron para dar más anchura a las naves central y de transepto, resultaría un oratorio de nueve naves y siete tramos. La cubierta, por el tipo de soporte, sería probablemente plana y de madera, sustentada sobre arcadas dispuestas, al menos en hileras transversales en sentido W-E si atendemos a lo dibujado, lo cual, en principio, no es lo más habitual, aunque no un caso único. Esta orientación transversal de pilares la encontramos, por ejemplo, en la antigua mezquita de al-Qanāṭir (Puerto de Santa María), pese a ser de una cronología algo anterior[244]. Quizá la de Jaén contase también con otras hileras de arcos cruzadas en sentido longitudinal sobre el eje N-S, pero que no se reflejasen en planta. En cualquier caso, y como pura especulación, siempre cabe la

[244] Torres Balbás, 1942, p. 429, la dató en el siglo XI; Para Jiménez Martín, 1988, p. 49, se trataría de una obra califal, de mediados del X.



Propuesta de situación de la aljama de Jaén sobre el croquis de Juan de Aranda.

posibilidad de que los pilares hubiesen sido alterados en época cristiana para adecuar la orientación a la liturgia. En la fachada, además, se pueden apreciar contrafuertes de sección rectangular que se corresponden con cada una de las hileras de pilares, los cuales recuerdan los habituales muros exteriores de las mezquitas, recorridos de contrafuertes, como aún se ven en las de Córdoba y Sevilla.

Se conoce, además, que la iglesia medieval contaba con un claustro al N y una gran torre campanario situada a continuación del testero, los cuales, como analizaré a continuación, entiendo que fueron en origen *ṣaḥn* y alminar de la mezquita.

La cristianización de la aljama de Jaén

Las primeras operaciones que se debieron realizar en el interior del antiguo oratorio de la mezquita, junto con el preceptivo cambio de orientación, f las de acomodación de los espacios clave para la liturgia: altar mayor, nave y coro.

El altar mayor y presbiterio se situaron sobre el mismo muro oriental del oratorio, ya que como he apuntado anteriormente, sabemos por la información de libros de fábrica que la capilla mayor que se ve en el croquis de Juan de Aranda fue edificada por el obispo Alonso Suárez en 1510[245]. La situación de la capilla mayor, dispuesta directamente sobre el muro E de la mezquita, nuevo testero, aparece mencionada en primer lugar en los *Hechos del Condestable*, una crónica local de finales del siglo XV que narra los sucesos relacionados con los años que pasó en Jaén Miguel Lucas de Iranzo, condestable de Castilla, entre 1458 y 1473. En uno de los apéndices al manuscrito conservado en la Biblioteca del Instituto de Estudios Giennenses, en el fragmento en el que se relata el asesinato del condestable junto al altar mayor de la catedral en 1473, se puede leer:

> "(...) y el condestable don Miguel Lucas (...) fuese derechamente **al altar mayor que agora es arco principal por do entran a la capilla mayor** y hincose de rrodillas en las gradas. Y estando allí llegaron dos ballesteros, personas baxas, y el uno le dio en la cabeza con la enpulguera de la

[245] Gómez-Moreno, 1941, p. 4.

ballesta y le echo los sesos fuera, y el otro le acudio con el mucho de su ballesta y ansi dieron con el muerto en el suelo”[246].

Este extracto, evidentemente escrito con posterioridad a la construcción de la capilla mayor del obispo Suárez, informa que el altar en el siglo XV se encontraba en el arco por donde se accedía a la dicha capilla a partir de 1510, es decir, directamente sobre el testero de la iglesia. Este hecho aparece mencionado en un interesante documento de principios del siglo XVII, anterior al derribo de la capilla mayor. A partir de 1610, el conde de Santisteban pleitea con el cabildo de la catedral de Jaén por el derecho de patronazgo sobre su capilla mayor. Por la interpretación que saco de esta documentación, la reclamación del conde nacía de un malentendido de naturaleza heráldica, al existir un escudo de la familia Biedma (uno de los troncos de los Santisteban) sobre el antiguo retablo mayor medieval, el cual poco antes se había quitado para dejar espacio a uno nuevo obra del escultor Sebastián de Solís. Un escudo que casi con total seguridad, aunque no me extenderé sobre el tema, era en realidad del obispo Biedma, en cuyo episcopado probablemente se inició aquel retablo antiguo, y quien no pertenecía a la rama del apellido de los de Santisteban; un retablo, por cierto, ampliado en época del obispo Gonzalo de Stúñiga (1423-56), otro importante promotor de actuaciones sobre la antigua mezquita-catedral, como veremos más adelante. En los documentos de preparación del pleito por la parte del conde, conservados su mayoría entre los papeles de la casa de Medinaceli en el AGA, en uno de los memoriales que se preparan para las alegaciones, se afirmaba,

[246] La transcripción del extracto en Eisman Lasaga, 1998, p. 18.

con relación al derecho de colocar sus armas en el retablo y sobre la capilla mayor, que:

> "Solamente de que pareze de mucho mas atras tenian derecho de ponerlas en el dicho altar mayor, y que tampoco obsta decir que las armas no estan en la capilla sino en el retablo que en la capilla labro el obispo Gonzalo la Fuente el Sauz 106 años ha, **porque la capilla mayor que antes avia y donde estava el altar mayor** y el entierro de los pasados del conde **era y estava en el arco por donde oy se entra en la capilla mayor**, el qual era capilla mayor y los demas cuerpo de la yglesia y el retablo era tan grande que ocupaba todo el arco de la capilla"[247].

Como es de esperar, el altar se encontraba elevado con respecto al resto de la iglesia mediante unas gradas. De nuevo, es en los *Hechos del Condestable* donde encontramos la referencia, en un pasaje que refleja el conflicto que mantenía Miguel Lucas con el obispo de Jaén, Alfonso Vázquez de Acuña (1457-1474), en el cual se narra cómo en 1463 el sacerdote oficiante interrumpe la misa en la catedral al ver al condestable subirse a las gradas del presbiterio a oír misa:

> "Y andouo en la proçesion por la yglesia, y despues de acabada, como el preste salio reuestido del uestuario para decir la misa, **el señor Condestable subiose al altar mayor, a su estrado**, como lo avia acostumbrado. Y como el preste lo uido sobir, tornose al uistuario; y los

[247] *Papeles que tratan del patronato que tiene la casa en la Yglesia de Jaen y el uso de las armas de ella en la capilla mayor de dicho templo*, s.f. (ca. 1613-15), AGA, Casa de Medinaceli, *Condado de Santisteban del Puerto*, leg. 13-5, fols. 3r-v.

canonigos que estauan en el coro cantando los quiries, çesaron las oras, porque asi les estaua mandado por el obispo"[248].

La capilla mayor, por otra parte, se encontraba separada del cuerpo de la iglesia, al menos desde principios del XVI, por una reja "de hierro (...) con crucifixo e la virgen e sant Juan e otras muchas ymagines. Mas rica que la otra [se refiere a la que había en el coro]"[249].

En cuanto al primer coro, no sabemos en realidad con precisión donde se colocó, aunque la lógica empuja a pensar en que se encontraba, en efecto, en el mismo lugar en el que aparece en el croquis de Juan de Aranda. Al igual que en el altar mayor, sabemos por el inventario de 1518 que existía una "rexa en el choro de hierro rica dorada con la assumpcion de nuestra señora y muchos angeles e figuras rica". No debo dejar de señalar la coincidencia de la iconografía de esta reja con la que se conserva en la catedral de Baeza, y antes situada en su coro, obra del maestro Bartolomé. Gómez-Moreno, aunque luego cambió de parecer al cerciorarse de la presencia en la reja de Baeza de una figura de san Andrés[250], patrón de la ciudad, la identificó en principió con una reja de Bartolomé para la catedral de Jaén, mencionada por el conde de Tendilla en 1513 como argumento en su recomendación al rey para la contratación del rejero de Salamanca en la Capilla Real de Granada[251]. Muy probablemente, la reja de Bartolomé para la

[248] Mata Carriazo, 1940, p. 126.

[249] *Visitacion e inbentario de los ornamentos de la sancta iglesia de Jaen que hizo el obispo don Alonso de Fuentelsauze*, 27 de abril de 1518, AHDJ, fol. 25r.

[250] Gómez-Moreno, 1923, pp. 104-105.

[251] En junio de 1513 el conde de Tendilla escribe a su hijo Luis, al respecto del maestro Bartolomé decía: "Di al rey nuestro señor que en Jaen haze agora una rexa a la iglesia, la más gentil que dicen que puede ser, y este maestro que la haze es muy buen onbre, allende de ser muy buen ofiçial. Yo le rogue que hiziese una muestra para la Capilla Real y hizola. Si tal se haze de hierro

catedral de Jaén de la que hablaba Tendilla fuese una de aquellas dos que se encontraban en altar y coro.

Poco más podemos saber del coro en época medieval, salvo que tenía dos entradas laterales, como cualquier coro, y que en el trascoro, al menos desde el siglo XV, se encontraba el altar de Nuestra Señora de Consolación. Son muchas las referencias en actas capitulares del siglo XVI a este espacio, aunque probablemente la más antigua aparezca nuevamente en la crónica del condestable:

> "(...) en la eglesia mayor de nuestra señora la Virgen Maria, ante el altar de Santa Maria de Consolaçion que esta en la cavstra de en medio de la puerta el Perdon, entre las dos puertas del coro"[252].

Se trata de un pasaje que quizá haya generado algo de confusión entre algunos de los investigadores que se han acercado a estudiar la catedral durante la Edad Media, originada por el empleo de la palabra "cavstra" o claustra. En algunos casos, se ha deducido de este extracto que el término "claustra" hacía referencia a todo el espacio del cuerpo de la iglesia que quedaba entre el trascoro y la fachada occidental, interpretándose erróneamente que se trataba de un espacio descubierto y que se usaba de cementerio[253]. En mi opinión, debe de tratarse de un error del redactor de los *Hechos del Condestable*. En primer lugar, esta es la única referencia que he podido encontrar en la que se nombra como claustra un espacio interior de una iglesia, en cualquiera de los casos estudiados. Creo que

---

no a menester retablo", *Carta de Íñigo López de Mendoza a su hijo Luis*, Granada 6 de junio de 1513, en Meneses García, 1974, pp. 379-81.

[252] Mata Carriazo, 1940, p. 378.

[253] Morales Gila, 2003, p. 342; Carrero Santamaría, 2011, p. 193; Alonso Ruiz, 2014, p. 51.

"claustra" era simplemente una forma arcaica de decir claustro[254]. El propio autor de la crónica del condestable se contradecía al respecto, cuando, en otro capítulo, afirmaba que:

> "E otro dia siguiente, que era la fiesta de Santa Ana, (...) se leuauan quatro hachas a la yglesia mayor, e ardían antel altar de Santa Ana, en la claustra, desde las bisperas de la vigilia (...)"[255].

En este caso se utiliza el término claustra correctamente, puesto que, por el texto de la visita e inventario de 1518 del obispo Suárez, sabemos con certeza que la capilla de santa Ana, propiedad de la familia Ponce de León, se encontraba en la parte baja de la torre-campanario[256], como veremos más adelante, situada en el lateral E del claustro, en la esquina junto al testero de la iglesia. Junto a esto, contamos con una gran cantidad de referencias contemporáneas en las que "claustra" hace referencia al claustro de la catedral de Jaén. Hasta en cuatro ocasiones se habla de la claustra en los estatutos aprobados en 1478 por el obispo Íñigo Manrique, y siempre refiriéndose al claustro[257]. Las menciones a la claustra en las actas capitulares durante el siglo XVI, de nuevo con el sentido

[254] Covarrubias no recoge el término en su *Tesoro*, sin embargo, el *Diccionario de Autoridades*, aunque bastante posterior, definía "claustra" así: "La cerca ò cercado, que contiene en sí algúna Iglesia, Convento, Monastério y Casa de Religion. Es voz poco usada, porque yá se dice más comunmente Cláustro. Es del Latino Claustrum".

[255] Mata Carriazo, 1940, p. 177.

[256] "Capilla de Sancta Ana: (...)capilla sobre la que esta fundada la torre de las campanas en la qual no hay capellanía alguna dotada. Esta en ella un altar con sus gradas de azulejos y un retablo dorado y pintado de Sancta Ana e otras ymagines", *Visitacion e inbentario de los ornamentos de la sancta iglesia de Jaen que hizo el obispo don Alonso de Fuentelsauze*, 27 de abril de 1518, AHDJ, fol. 34r.

[257] Rodríguez Molina, 1975, pp. 40, 53, 83 y 142.

únicamente de claustro, son igualmente frecuentes[258]. Por otra parte, en todos los casos en los que he encontrado el término "claustra" en otras mezquitas cristianizadas siempre aparece como sinónimo de claustro. En Córdoba encontramos ejemplos desde el siglo XIII en capillas fundadas en el patio de la antigua mezquita, llamado en ese momento "claustra"[259]. En cuanto a Sevilla, en el plano de la catedral nueva del siglo XV conservado en el convento de la Santísima Trinidad de Bidaurreta, en Oñate, la puerta del Lagarto, acceso E al patio de los Naranjos, aparece como "postigo de la claustra"[260]. Además, al menos desde el siglo XIV, se nombra de este modo en la documentación a cada una de las galerías (o secciones de ellas) del patio de los Naranjos, apareciendo así las claustras del "Lagarto", de "san Esteban", de "los Compañeros" y de "los Caballeros"[261]. En la catedral de Málaga, desde el principio del proceso de cristianización de su aljama después de 1487, son igualmente numerosas las referencias a todas las dependencias que se instalaron en la claustra, incluida,

[258] Por ejemplo, 6 de abril de 1546, diferenciándose claramente entre cuerpo de la iglesia y claustra: "Que no se paseen en el cuerpo de la yglesia: ytem que ninguno beneficiado ni capellan se pasee en el cuerpo de la iglesia en tanto que se dixere los oficios divynos, sopena al beneficiado de un ducado y al capellan de dos reales para la fabrica, e que sy quisieren pasearse que lo puedan fazer en la claustra"; 25 de enero de 1561: "Se abra la puerta del campanario: dieron licencia a Francisco de Contreras, campanero, que abra la puerta del campanario que esta en la claustra a su costa, y la tenga siempre cerrada y limpia, so pena que lo mandaran limpiar a su costa"; 21 de enero de 1571: "Este dia los dichos señores mandaron que el señor don Mathias Rodriguez, obrero, haga enladrillar toda la claustra desta Santa Yglesia".

[259] En 1263, Gómez del Alcázar y su mujer doña Susana piden enterrarse en la "claustra" de Santa María, 2 de julio de 1263. ACC, T-386.

[260] Alonso Ruiz y Jiménez Martín, 2009, p. 66.

[261] De todas ellas existen numerosas referencias, por ejemplo, en el *Libro blanco* y en el *Libro de dotaciones antiguas de aniversarios y pitanza* del archivo catedralicio sevillano, ambos de los primeros años del s. XV. Un estudio y transcripción de ambos en Belmonte Fernández, 2016.

del mismo modo que en Jaén, su sala capitular[262]. En ninguno de estos casos hay indicios de que se utilice el término en otro sentido que en el de claustro.

Pasemos, pues, a lo que podemos conocer del claustro medieval de Jaén, antiguo *ṣaḥn* de su aljama. La primera noticia que podemos ligar a la existencia de un espacio abierto junto a la iglesia se localiza en un documento fechado en 1310. En cualquier caso, la parquedad en detalles del texto plantea dudas sobre a qué espacio se está refiriendo realmente, si al patio de la iglesia o al espacio que después ocupó la plaza de santa María, aunque sobre la existencia de esta última no encontraremos noticias concluyentes hasta el siglo XV. La información aparece en una carta firmada por el obispo de Jaén, García Pérez (1301-1316), relativa al futuro de los bienes de la orden del Temple en la diócesis durante su proceso de disolución, mediante la cual el prelado explica que reunió en el "campiello" de la iglesia a las fuerzas civiles y eclesiásticas de la ciudad para transmitirles las indicaciones de los delegados apostólicos encargados de tal proceso en Castilla:

> "(...) tam celeriter quam integre per omnem uiam et modum quo melius, jure praeuio, fieri ualuit impleretur, Joannem Sancii nostrae ecclesiae decanum, capitulum ejusdem, fratres de ordine minorum, uniuersitatem clericorum parrochialium ciuitatis, alcalles, milites et quamplurimos ciuitatis ciues in nostra ecclesia specialiter super hoc fecimus conuocan;

[262] "(...) estando ayuntados capitularmente los reverendos señores dean e cabildo de la yglesia de Malaga en la casa capitular que es en la caustra de la dicha yglesia", 31 de octubre de 1509, ACM, Actas Capitulares, libro 4, fol. 69r.

et una cum eis in campiello ecclesiae praelibatae existentes monuimus eos (...)"[263].

La palabra "campiello", evidente castellanización del diminutivo del latín "campus", entiendo se debe entender como "llanete", es decir, un pequeño espacio desembarazado y al aire libre junto a la catedral. El cual bien podía tratarse de la actual plaza de santa María, aunque en el ya citado pleito de 1516 del obispo Suárez se asegura que la plaza no se allanó, conservando un importante desnivel, hasta alrededor de 1510[264]. En Jaén, a diferencia de Baeza, Córdoba o Sevilla, no encontramos ni una sola mención en la documentación del XIII a las frecuentes tiendas que se disponían junto a las mezquitas aljamas, luego donadas casi siempre a los cabildos catedralicios. Por lo cual no podemos asumir categóricamente que la plaza de santa María tuviese ese carácter comercial tan habitual en espacios urbanos contiguos a antiguas mezquitas.

Al no existir una descripción específica anterior a su progresiva demolición, llevada a cabo entre 1635 y 1703, para aproximarnos a su aspecto debemos recurrir a una serie, bastante amplia, de noticias aisladas que informan sobre características parciales.

Al menos hasta finales del siglo XV, cuando hay ya constancia de una fachada más o menos canónicamente articulada en el lado W hacia la plaza de Santa

[263] *Carta del obispo de Jaén confirmando la recepción de la circular de los delegados apostólicos sobre los bienes del Temple*, Jaén, 15 de junio de 1310, ACT, *Archivo Capitular,* X, 4-2-5, la transcripción en Fita y Colomé, 1882, pp. 101-03.

[264] En la documentación del pleito, redactado en 1516, el obispo alegaba que "se igualo toda la dicha plaça y estuvo asy llana seys años, poco mas o menos", es decir que se allanó hacia 1510. *Informe sobre el derribo de la torre del Alcotón*, 19 de diciembre de 1554, AHDJ, Obra Nueva, gaveta 28, fols. 4r-13v, en Galera Andreu y Ruiz Calvente, 2006, p. 290

María, la entrada principal a la iglesia se efectuaba, como en Córdoba, Sevilla o Úbeda, por la puerta del patio en el lado N. Aún en 1457, en un instrumento redactado con motivo de la toma de posesión y ceremonias de recibimiento del nuevo obispo, Alfonso Vázquez de Acuña, se podía leer:

> "E luego en este dicho dia los dichos señores (...), con las cruces de la dicha iglesia catedral, e de las otras iglesias de la dicha ciudad, vestidos con capas de seda, cantando el hymno veni creator spiritus, **salieron en procesion por la puerta maior** de la dicha iglesia a recibir, e recibieron, al dicho señor obispo don Alfonso, **el qual venia por el claustro de la dicha iglesia**"[265].

La única forma de que la comitiva saliese por la puerta mayor y se encontrara con el obispo que venía por el claustro es que se tratase de la que existía en el lado norte del cuerpo de la iglesia, frente al coro y el transepto, visible a modo de pórtico en el plano de Aranda, y luego renombrada y referida en documentos del XVI como del "Purgatorio", al encontrarse cercana a la capilla de las Ánimas del Purgatorio[266]. El hecho de su ubicación lateral y que se utilizase en ceremonias y procesiones, no hace sino confirmar lo que sucedía también en las iglesias mayores de Úbeda, Córdoba o Sevilla, donde sus puertas principales, por razones de funcionalidad y disponibilidad de espacio en la adaptación de las mezquitas y condicionando, por tanto, el sentido de la circulación en la liturgia,

[265] El documento está perdido, la transcripción la realizó Ximena Jurado, 1653, p. 416.

[266] "Se demande para la obra desta iglesia: los dichos señores mandaron que los dias de domingos y fiestas de guardar se demande para la obra desta iglesia, y cada semana demanden una dignidad y un racionero por orden como les cupiere los dias de aquella semana, y que esta semana sancta demanden dos racioneros uno a la puerta de purgatorio y otro a la puerta del postigo que sale al arraval, y asi mismo los dias de fiesta al salir de misa", 30 de marzo de 1555, Actas Capitulares, AHDJ.

se disponían de forma lateral al presbiterio y coro. Otra puerta al claustro se abría cerca de los pies del templo, visible también en el croquis de Juan de Aranda, a la cual en documentos del siglo XVII se la llama “puerta del caballico”[267], probablemente por contener su decoración alguna representación de este animal.

Contamos con otros indicios para creer que, en efecto, la fachada que daba al claustro fue la principal de la iglesia desde la conversión de la mezquita hasta casi el siglo XVI. El primero tiene que ver con lo que entiendo fue un traslado gradual desde fines del XV de elementos urbanos preeminentes de la zona que quedaba frente a la fachada del claustro hacia la plaza de santa María, la cual comienza a tomar protagonismo a partir de este momento, provocando probablemente la articulación de una fachada en el lado W de la iglesia. Un dato significativo es que las antiguas casas episcopales no se trasladaron a su emplazamiento actual en la plaza de santa María, frente a la fachada W de la iglesia, hasta, al menos, principios del XVI, sino que se situaban frente a la fachada N del claustro. Martínez Mazas en 1794 contaba que:

> “El Palacio de Don Gonzalo de Zuñiga hacia como un cuerpo con la iglesia, y por eso y por la torre que habia edificado se recelaban los de la Ciudad que se hiciese fuerte contra ella; pero no es facil adivinar en donde estaría, ni ya encuentro vestigio alguno de él. Pudo estar en el mismo sitio que el del Señor Suarez, y contiguo a la iglesia con paso sobre la calle

[267] AHDJ, Obra Nueva, Gaveta 28, fol.124 v.

como tengo entendido que le hubo, y se manifiesta la entrada por un arco, o puerta cerrada que se conserva en la pared del sagrario viejo"[268].

Son muchos los datos interesantes que en esta ocasión ofrece el deán de la catedral. En primer lugar, gracias a la vista de 1567 de Van den Wyngaerde, podemos situar el palacio del obispo Gonzalo de Stúñiga (1423-1456) efectivamente contiguo al claustro de la iglesia, aproximadamente ocupando buena parte de la actual calle Campanas hasta su confluencia con la plaza de santa María, puesto que la citada torre del anterior fragmento es claramente visible en el dibujo en ese preciso lugar. Parece tratarse de una torre exenta, de bastante altura, puesto que alcanza la misma que la torre de las campanas de la catedral, cuya construcción, muy probablemente, estuvo relacionada con el encarnizado enfrentamiento que mantuvo el obispo -del partido de los infantes de Aragón- con la nobleza giennense -encabezada por los Mendoza, partidarios del condestable Álvaro de Luna- y su afán de controlar las defensas urbanas, como tendremos ocasión de retomar algo más adelante en relación a las que rodeaban la catedral[269]. A este respecto, Martínez Mazas transcribe parte de un privilegio concedido por Juan II en 1432 en el que se puede leer:

"En un canto de la Ciudad, y por tal guisa que el Adarbe e torres de la cerca estan encorporadas en ella, las quales torres se mandan por la dicha Iglesia, e las tienen el obispo e canonigos de ella. E que so aquellas torres estaba una de las puertas de esa Cibdat, la qual dicha Iglesia diz que es asaz fuerte de todas partes contra la dicha Cibdat, e que luego **de**

[268] Martínez Mazas, 1794, p. 192.

[269] Sobre estos conflictos y la situación política de la ciudad a mediados del XV véanse los trabajos de Porras Arboledas, 1990a, 1990b y 1997.

frente de la dicha Iglesia estan los Palacios del Obispo en los quales diz que se face agora una torre”[270].



Anton van den Wyngaerde, vista de Jaén, 1567, V&A Museum (detalle). A la derecha de la imagen la torre que construyó hacia 1432 el obispo Stúñiga junto a las casas episcopales.

El mismo deán Mazas aseguraba que en el tiempo en el que escribía su *Retrato al Natural* (1794) aún se conservaban los escudos del obispo Suárez (1500-1520) sobre la fachada de una casa en ese mismo lugar:

“El Señor Suarez de la Fuente del Sauce tubo su Casa en frente del Sagrario viejo en la calle de las Campanas, como lo demuestran los Escudos de sus Armas que están sobre la puerta principal con labores y adornos de su tiempo,

[270] Martínez Mazas, 1794, p. 181. No me ha sido posible localizar el original.

en la reja encima de ella y en la esquina que da vuelta a la calle del mesón de la Parra"[271].

Aunque quizá el dato más interesante de analizar, entre los que aporta Mazas a este respecto, resida en esa mención a que el palacio episcopal se comunicaba con la iglesia mediante un "paso sobre la calle como tengo entendido que le hubo, y se manifiesta la entrada por un arco, o puerta cerrada que se conserva en la pared del sagrario viejo". El deán Mazas probablemente no conoció el sagrario viejo según se ve en el plano de Aranda, derribado junto con buena parte de la cabecera de la catedral medieval a partir de 1635, pero sí la parte del claustro anexa a él, la cual se mantuvo hasta la construcción del actual sagrario bien entrada ya la década de 1770.

Una vez más encontramos en nuestro estudio la noticia de un paso elevado que comunica una antigua mezquita convertida en catedral con su palacio episcopal, en muchos casos antiguos palacios de época andalusí donados a la iglesia tras la conquista. Sabemos que en Córdoba se trataba del antiguo ***sābāṭ*** de la mezquita, pasadizo elevado de comunicación con los alcázares reutilizados parcialmente como palacio episcopal, desaparecido a principios del XVII[272]. En Baeza, sin poder afirmar categóricamente que se trate de un ***sābāṭ***, encontramos igualmente un paso elevado que comunica la catedral con la zona del palacio episcopal, cedido en este caso por Fernando III a los obispos de Baeza tras la

[271] Ídem.

[272] En Sevilla, también hay indicios de la existencia de un sābāṭ que comunicaba el muro de quibla con los alcázares, Rodríguez de Guzmán Sánchez y Ramírez Reina, 1997; Rodríguez de Guzmán Sánchez, Ramírez Reina y Lafuente Ibáñez, 1994; aunque en este caso, al apropiarse la monarquía de los palacios almohades el episcopal se sitúo igualmente junto a la catedral pero en otro lugar, por lo tanto los arzobispos de Sevilla no hicieron uso del pasadizo.

conquista de la ciudad. En la catedral de Toledo, aunque no podamos vincularlo con la preexistencia de un *sābāṭ*, en tiempos del cardenal Mendoza (1482-1495)[273] se construye el conocido "arco de palacio", pasadizo sobreelevado para comunicar el palacio arzobispal con la catedral, asumiéndose en todos ellos, en cualquier caso, los esquemas de la arquitectura del poder andalusí. En Jaén no se conserva documentación relativa al repartimiento de la ciudad tras la conquistas en 1246 y, por tanto, no podemos saber si, como sucedió en el resto de nuevas diócesis, Fernando III concedió a la iglesia los palacios del antiguo gobernador almohade. Tampoco contamos con información desde la arqueología que nos permita concluir la existencia de un palacio de época islámica en la zona. En cualquier caso, la presencia de la secuencia palacio episcopal – paso elevado – mezquita cristianizada, tan frecuente en otros casos de ciudades conquistadas en el momento, nos permitiría pensar que quizá en Jaén se repitió en época islámica la configuración habitual en torno a las aljamas, con palacios conectados con ellas por pasos elevados.

La fachada hacia la plaza de santa María, ya debía de estar configurada de algún modo poco tiempo después, hacia finales del XV, puesto que en los *Hechos del Condestable* se menciona en varias ocasiones la puerta del Perdón, situada en el centro de la fachada enfrente del trascoro y la nave de Consolación. Por ejemplo, en un interesante fragmento relativo al bautizo de la hija del condestable en 1465:

> "E asi fueron fasta la puerta del Perdon de la yglesia mayor. E alli salio con el abito acostunbrado, don Juan Aluares de Santacruz, dean de la

[273] Marías, 1986, t. IV, pp. 77.

> dicha yglesia, que la bautizo, aconpañado de todos los señores de la dicha yglesia. E fechas las çirimonias, metiola por la nave adelante fasta çerca del altar de señora Santa María de Consolaçion”[274].

Hay un detalle en este pasaje que me hace pensar que quizá esta puerta no fuese aún la principal de la iglesia, ya que resulta extraño que para un bautizo se abriese una puerta que, normalmente en las catedrales, estaba reservada a grandes acontecimientos como recibimientos al rey, obispos y poco más. Por contra, de la lectura de los *Hechos* se desprende claramente el sentido patrimonialista que el condestable tenía de la catedral de Jaén, a la que usaba a modo casi de capilla personal, con su obispo ausente de la ciudad por sus conflictos, casi de tono bélico. Por tanto, aunque extraño, es posible que este episodio se refiera a la puerta del Perdón como principal.

De todos modos, una fachada en el lado W, en la ortodoxia constructiva de las iglesias medievales, con tres accesos, ya se puede encontrar descrita en 1516, en el citado pleito entre el obispo Suárez y el cabildo de la ciudad. En él se menciona la presencia de tres puertas principales en la fachada de la iglesia que da a la plaza de santa María:

> “(...) la puerta del perdon, que es principal de la iglesia, (...) e la puerta [de la nave] del sagrario (...), e la puerta que llaman bermeja, (...) las dichas tres puertas principales de la dicha iglesia”[275].

Probablemente esta fachada no tuviese un desarrollo muy destacado más allá de estas tres puertas. La poca altura que, como estamos viendo, tenía el edificio

[274] Mata Carriazo, 1940, p. 261.

[275] *Pleito de la Iglesia de Jaén frente al cabildo municipal,* octubre de 1516, AChG, caja 544-008, en Galera Andreu y Ruiz Calvente, 2006, p. 290.

probablemente lo impediría. A fines del siglo XVI se mencionaba el mal estado de un único balcón que salía a la plaza, muy probablemente relacionado con la, ya centenaria, tradición de mostrar el Santo Rostro a la ciudad en los días señalados. En julio de 1590, el cabildo disponía:

> "(...) que los maestros de las obras desta santa yglesia bean el balcon que sale a la plaza, y si vieren que esta a peligro se derribe y hagan en el un antepecho de yeso"[276].

Unas obras proyectadas en la fachada en 1605 nos informan, además, de que esta no tenía ventanas:

> "Este dicho dia aviendo tratado sobre las ventanas que se an de hazer encima de las puertas de la plaça, aviendo platicado sobre ello dixeron que cometian que su Reverendísima y el canonigo valdivieso obrero de esta sta yglia hagan lo que vieran que conviene çerca deste particular"[277].

La obra para hacer estas ventanas debió ser de cierta entidad, o al menos, con el resultado de un gran número de ellas. Ya en julio de 1635, los canónigos se reparten los puestos disponibles en las ventanas de la fachada para asistir a una corrida de toros organizada en la plaza de santa María con motivo de la festividad de la virgen del Carmen. Se adjudicaron un total de 8 "ventanas grandes", 16 "ventanas medianas" y 24 "ventanas pequeñas"[278]. El asiento en las actas capitulares no ofrece más detalles relativos a su situación, formas, etc. No

[276] *Que el balcón se derribe*, 31 de julio de 1590, AHDJ, Actas Capitulares.

[277] *Que en el hazer de las ventanas de la plaça se cometa a su Reverendísma y al canonigo Valdivieso hagan lo que vieren conviene*, 13 de marzo de 1605, AHDJ, Actas Capitulares.

[278] *Repartimiento de ventanas para las fiestas*, 10 de julio de 1635, AHDJ, Actas Capitulares.

obstante, la evidente relación proporcional (1/2/3) entre el número de ventanas de cada tamaño hace pensar en una composición ordenada de la fachada.

Regresando a las modificaciones en el antiguo patio de la mezquita, en él se dispusieron, además, algunas de las dependencias del cabildo, como la sala capitular. La "capilla del cabildo", como aparece nombrada en alguna de la documentación más antigua, se encontraba bajo la advocación de san Pedro de Osma, dado que, curiosamente, este fue el origen de prácticamente todos los obispos y clérigos del cabildo de Jaén durante las primeras fases de la cristianización de su mezquita en el siglo XIII[279]. La capilla de san Pedro de Osma aparece mencionada en el instrumento de posesión del obispo Vázquez de Acuña en su texto de encabezamiento, aunque sin precisar su emplazamiento: "Este dicho dia dentro de la Capilla, que dicen de San Pedro de Osma, que es dentro en la Catedral desta dicha Ciudad de Iaen"[280]. Algunos años después, en 1478 ya contamos con una referencia inequívoca de que la sala capitular se encontraba en el claustro de la iglesia en los estatutos de Íñigo Manrique, cuando se afirma que los canónigos en el momento de su aprobación se encontraban: "en la capilla de Sant Pedro de Osma, que es en la claustra de la dicha iglesia, ayuntados a cabildo con su señoría"[281].

Podemos suponer que ocupaba, muy probablemente, buena parte de la galería E del claustro, justo a continuación del testero de la iglesia y del acceso a la torre-campanario, gracias a una información indirecta en las actas capitulares, ya en

[279] ACT, caja X-1, D-2-1, en Rodríguez Molina, 1975, p. 22.

[280] Ximena Jurado, 1653, p. 412.

[281] *Estatutos de 1478*, Rodríguez Molina, 1975, p. 142.

1546. En este año, dado el mal estado en el que se encuentra la sala capitular, se decide repararla:

> "En este dia los dichos Señores dixeron que visto como la dicha capilla de sant Pedro de Osma donde se ayuntan el cabildo tiene muchos defettos, asy **por estar el suelo della mas baxo que la puerta**, como por el daño que se recibe delas ventanas por donde entra la lumbre a ella, acordaron e **mandaron que el suelo dela dicha capilla se alçe fasta emparejar con la entrada de manera que se entre por llano a ella,** e que se quyten las ventanas que agora estan y en medio dellas se haga una ventana con rexa e se ponga en ella una vedriera, e se compren guadameçis y que se pongan en las paredes, e que se pinte el alto de la techumbre, e en el altar de dicha capilla se abaxe e se ponga en el retablo la ymagen de nuestra señora que esta en el otro cabildo"[282].

Es decir, había que bajar para pasar del patio a la capilla. Si tenemos en cuenta el desnivel descendente del terreno sobre el que se asienta la catedral, la única forma de que la capilla quedase por debajo del nivel del suelo del claustro es si estuviese situada en la galería E, ya que el desnivel natural desciende, incluso hoy, desde el W hacia el E.

En cuanto a las dimensiones de las galerías, al menos aquella en la que se encontraba la sala capitular, su alzado exterior no debía de levantar mucho, aunque lo suficiente para acoger en su interior, tras la elevación del suelo, el

[282] *Obra de la capilla del cabildo*, 29 de enero de 1546, AHDJ, Actas Capitulares.

retablo que el cabildo, finalmente para la renovación de la capilla, encargó en 1546 a Pedro Machuca[283], y conservado en la actual sala capitular.

El claustro acogía dos torres. En primer lugar la principal de las campanas. Sobre ella tenemos un testimonio gráfico de excepción, aunque ya del siglo XVI, puesto que aparece claramente en la vista de Jaén de Van den Wyngaerde. Tras lo que parece ser uno de los torreones defensivos que flanqueaban la antigua puerta de santa María, la cual daba acceso desde el arrabal de la ciudad a la catedral, vemos emerger un cuerpo de campanas algo más estrecho, con cuatro torrecillas cilíndricas en sus esquinas y coronado por un gran chapitel cónico, el cual parece encontrarse parcialmente derruido[284]. Además de la información que ofrece el dibujo, conocemos cuál era su emplazamiento por otra documentación. Aparece parcialmente en el plano de Juan de Aranda, quien no incluyó el claustro en su dibujo al no formar parte de los planes de derribo en una primera fase. Pero es el documento de la visita e inventario del obispo Suárez de 1518 el que da la clave para conocer su posición exacta: "Junto a la dicha capilla de don Luis de Torres esta otra capilla sobre la que esta fundada la torre de las campanas"[285].

Tomando como referencia el plano de Aranda y el inventario del obispo, la primera capilla al norte de la mayor era la del sagrario, la segunda es la citada

[283] *Que se haga un Retablo para el cabildo*, 22 de marzo de 1546 y *Obligamiento del retablo de la capilla del cabildo*, 10 de abril de 1546, AHDJ, Actas Capitulares, noticias publicadas en anexo documental por Gómez-Moreno, 1983.

[284] El dibujo de Van den Wyngaerde es de 1567, en agosto de 1566 encontramos en las actas capitulares que efectivamente el chapitel llevaba tiempo en mal estado: "los dichos señores mandaron que el señor don Pedro de Monroy chantre mande hazer y reparar el capitel de la torre de las campanas como le esta mandado muchos dias ha", *Que se repare el capitel de la torre de las campanas,* 8 de agosto de 1566, Actas Capitulares, AHDJ.

[285] *Visitacion e inbentario de los ornamentos de la sancta iglesia de Jaen que hizo el obispo don Alonso de Fuentelsauze*, 27 de abril de 1518, AHDJ, fol. 34r.

capilla de don Luis de Torres, hijo del condestable Miguel Lucas, y el espacio que aparece a continuación dibujado de forma incompleta es la capilla de santa Ana, situada en la parte baja de la torre.

Podemos asumir que se trataba del alminar de la aljama transformado, en primer lugar por su posición, junto al ángulo NE del antiguo oratorio, en el espacio donde comenzaba el *ṣaḥn*, exactamente el mismo que ocupaba el de la aljama almohade de Sevilla. Otra noticia, suministrada por Gómez-Moreno y procedente de los desaparecidos libros de cuentas de la fábrica de finales del XV y principios del XVI, hace pensar en que quizá se conservase aún parte de la antigua construcción del alminar. Gómez-Moreno, contradiciendo lo que acababa de afirmar un par de párrafos más arriba sobre la planta de la iglesia medieval ("algo a modo de mezquita, aunque no lo fuese"), informaba de que: "Aún seguía como maestro de la otra Pedro López en 1512. En el año siguiente lo era un Diego Martínez, reparando la torre del reloj con su chapitel, que sería el alminar moruno, puesto que se alude a sus pretiles y almenas"[286].

Es decir, la torre tenía pretiles y almenas, lo cual, como bien supuso Gómez-Moreno, hace pensar en un origen islámico. En cualquier caso, el historiador del arte granadino quizá confundió las noticias que leyó sobre las torres del claustro, porque, como veremos a continuación, efectivamente había dos, esta de las campanas o principal, y otra de menor tamaño en el otro extremo del patio llamada "del reloj" por su función. En un documento de 1518, se hace mención

[286] Gómez-Moreno, 1941, p. 4.

de que, pocos años antes, el cantero Pedro Guerra “hazia e labrava el campanario e chapitel de la dicha iglesia de santa María”[287].

La existencia de las dos torres la vuelve a confirmar la visita de 1518, cuando se hace inventario de las campanas de la iglesia:

> “Campanas: estan en el campanario e torre principal, ocho campanas grandes e pequeñas, e otra para hacer tocar a las horas. Otra campana grande en la torre del relox. En el choro dos esquilones y otra en la puerta de la capilla de sant Pedro. Otra campana pequeña delante del altar de Consolación que sirve a las misas de sant Pedro”[288].

Situada sobre la galería W del claustro, en línea con la ya fachada principal, daba a la plaza de santa María. En los estatutos de 1478 se habla de la “puerta de la torre del relox, que es çerca del consistorio en la claustra”[289]. Es en esta torre donde podemos documentar por primera vez a Andrés de Vandelvira trabajando para la catedral, en 1546:

> “En este dia el dicho señor don Gabryel canonigo provisor, e los dichos señores, mandaron que el obrero de a Andres de Vandeelvyra cantero, por su venyda a ver la obra de la torre del relox, e por fazer la conforme condiciones, diez ducados”[290].

---

[287] *Pleito de la Iglesia de Jaén frente al cabildo municipal,* 18 abril de 1518, AChG, caja 544-008, en Galera Andreu y Ruiz Calvente, 2006, p. 300.

[288] *Visitacion e inbentario de los ornamentos de la sancta iglesia de Jaen que hizo el obispo don Alonso de Fuentelsauze*, 27 de abril de 1518, AHDJ, fol. 24r.

[289] Rodríguez Molina, 1975, p. 83.

[290] *Que el obrero de a Vandeelvira X ducados (relox)*, 14 de mayo de 1546, AHDJ, Actas Capitulares.

La campana de las horas aún conservada en la torre N de la catedral, fundida en agosto de ese mismo 1546[291], da fe la reforma en la torre del reloj. En cuanto a su forma, interpreto que se puede ver parcialmente en el dibujo de 1567 de Van den Wyngaerde, justo tras la torre de las campanas, de mucha menor altura y rematada con lo que parece ser, por su forma trapezoidal y sus dos ojos, una espadaña.

La construcción de esta torre, en el sector del claustro junto a la plaza de santa María, sin duda debió de estar motivada por el ya mencionado cambio de preeminencia de las fachadas, al cobrar desde finales del XV mayor presencia en la vida de la ciudad, sobre todo desde el punto de vista público, la plaza de santa María.

El claustro, como sucedió en la mayoría de las mezquitas cristianizadas, funcionó como una suerte de espacio multiusos, al cual se le sacaba rendimiento económico. Aunque no contemos con información sobre los nombres de personas sepultadas en él, podemos saber que así fue, puesto que se le nombra como “ceminteryo” en algunos documentos de principios del siglo XVI[292]. Dado que la nobleza local y los canónigos de la catedral y sus familias se enterraban en el cuerpo de la iglesia, lo más lógico, como sucede en otros de los casos estudiados, es que el claustro estuviese reservado a personas de menor rango social y económico.

---

[291] Una de sus inscripciones reza “esta campana se hizo en el mes de agosto ano 1546 anos siendo perlado desta yglesia el illustrisimo y reverendisimo senor cardenal don P Pacheco / siendo obrero de la dicha yglesia el muy reverendo y magnifico senor el protonotario don Anbrosio Suarez tesorero de la dicha yglesia”.

[292] *Pleito de la Iglesia de Jaén frente al cabildo municipal,* 18 abril de 1518, AChG, caja 544-008, en Galera Andreu y Ruiz Calvente, 2006, p. 291.

El patio era, además, jardín ("huerto") y lugar de esparcimiento. Y no solamente para los canónigos. Sabemos que se alquilaba los días de las fiestas importantes. Precisamente, tras la fiesta de la Virgen de agosto de 1572, algunos comportamientos inadecuados de los arrendadores llevan al cabildo a prohibir su alquiler:

> "Los dichos señores cometieron al señor masescuela, obrero y al señor doctor Velez canonigo, hablen a su Señoría Reverendísima o al señor provisor sobre que no se alquile la claustra a nadie los viernes sancto o fiesta de agosto, por la desorden que ay y cosas no devidas que en ella se hazen"[293].

Como jardín que era, el claustro contaba con su fuente[294] y con un gran ciprés, el cual fue arrancado en 1602[295].

Otro de los espacios importantes en el funcionamiento de una iglesia catedral, para el cual se debía elegir lugar apropiado en los procesos de cristianización, es la sacristía mayor. En Jaén hasta el siglo XV no hay ni una sola noticia de su emplazamiento. A partir de este momento, y hasta la construcción en la década de 1570 de la actual, cambia varias veces de ubicación. Quizá la más interesante de todas, desde la perspectiva de este estudio, sea la que ocupó desde aproximadamente 1440 hasta 1554, cuando tras su derribo se modificó el lateral S del testero para colocar la nueva sacristía hasta la finalización de la que Andrés

---

[293] *Comission para que no se alquile la claustra*, 19 de agosto de 1572, AHDJ, Actas Capitulares.

[294] AHDJ, Obra Nueva, gaveta 28, fol. 128r.

[295] "(...) el canonigo Josephe de Valdiviesso, de parte de su Señoría Reverendísima, propusso al cabildo como a su Señoría Reverendísima le parecia que seria bien quel acipres que esta en el huerto desta sancta igeslia se arranque y corte en esta menguante, o en la que biene y el cabildo lo tuvo así por bien", *Que el acipres se corte*, 7 de enero de 1602, AHDJ, Actas Capitulares.

de Vandelvira acababa de iniciar. Una ubicación, la del siglo XV, provocada por un conflicto político.

La llegada en 1423 a Jaén de un jovencísimo obispo de perfil marcadamente político, Gonzalo de Stúñiga (o Zúñiga) (ca. 1395-1456), va a suponer un nuevo espolazo a la, ya agitada de por sí, situación de la que aún era una de las plazas más importantes de la frontera en la guerra con Granada[296]. Hijo de Diego López de Zúñiga (ca. 1350 – 1417), I señor de Béjar y justicia mayor de Castilla, el obispo Gonzalo era del partido de los infantes de Aragón, enfrentados por el poder, como es bien sabido, con el del condestable Álvaro de Luna, entonces valido del rey Juan. Por otra parte, en 1436 se nombra nuevo regidor de Jaén a Juan de Mendoza, antiguo doncel del rey y posteriormente capitán al servicio de Fernando Álvarez de Toledo, señor de Valdecorneja y futuro I conde de Alba, en la frontera de Granada. Mendoza, primo además del marqués de Santillana, era un fiel seguidor del partido del condestable, a quien sirvió enfrentándose por el poder de Jaén al obispo Stúñiga. De 1439 a 1445, Mendoza, encerrado en el antiguo alcázar, se defiende de un prolongado asedio del obispo, quien se apodera gradualmente de las torres y resto de defensas de la ciudad. Ya vimos cómo, en 1432, el obispo había hecho construir una torre junto a su palacio, evidentemente con fines militares y defensivos. En una carta de 1445, por la cual se daba respuesta a las peticiones del concejo de cara a la entrega del alcázar por parte de Mendoza al príncipe Enrique, señor de Jaén, se hace referencia a la apropiación del obispo de las torres del recinto amurallado: “En quanto al catorseno capitulo, en que desides que sea dado e entregado a esa dicha mi

[296] Véanse los trabajos de Porras Arboledas, 1990a, 1990b y 1997.

cibdad el Castillo Viejo e las torres del adarve de la Puerta de Santa Maria con la torre nueva del Alcoton, que las tyenen entradas e ocupadas".

La torre del Alcotón, la cual ya vimos, por el memorial para su derribo en 1554, que un siglo después continuaba incorporada a la iglesia, tenía sección octogonal[297], dato que sumado al más que probable origen de este sector de murallas y la antigua aljama, hace pensar, a priori, en las tan habituales torres poligonales de época almohade. En cualquier caso, y a pesar de que en el memorial de derribo de 1554 se hace mención continua a la gran antigüedad de su obra y la pobreza de sus materiales, en la carta del futuro Enrique IV se la llama "la torre nueva del Alcotón". Como decía, su interior alojaría la sacristía desde tiempos del obispo Stúñiga, como se deduce de uno de los testimonios del pleito de principios del siglo XVII entre el conde de Santisteban y el cabildo antes mencionado, en el cual se afirmaba que había antes de las obras de Vandelvira:

> "(...) dos escudos, que es una banda negra en campo de plata y una cadena de oro por orla y capelo, se entiende que eran las armas de don Gonzalo de Zúñiga obispo de Jaén, y por estar estas armas en otras partes encima la sacristia bieja"[298].

[297] En el documento de acuerdo para su derribo en 1554 se mencionan las esquinas de sus "ochavos", *Convenio entre la ciudad y la iglesia acerca de la torre del Alcotón*, 10 de diciembre de 1554, AHPJ, leg. 374, fol. 599r, en Galera Andreu y Ruiz Calvente, 2006, p. 423.

[298] *Papeles simples correspondientes a acreditar el patronato que la casa de Santistevan tiene como Viedma en la Sta. Yglesia de Jaen*, s.f. (ca. 1613-15), AGA, Casa de Medinaceli, *Condado de Santisteban del Puerto*, leg. 13-27, fols. 5r-v.

Cuestión que se repite en el memorial de derribo de 1554, donde se afirmaba que en la parte baja de la torre se encontraba la "sacristia e bistuario"[299].

Una serie de datos relativos a esta torre me hacen pensar en una posibilidad que, aunque de difícil demostración y con un importante inconveniente como veremos, no debo dejar de apuntar. Cuando se describe la torre del Alcotón en el memorial de derribo, además de la citada sección poligonal, se aportan las siguientes informaciones. En la formulación de la pregunta número 6 del memorial se dice que es "torre sin defensa, porque por ella no se puede servir de artillería alguna por ser angosta y faltalle troneras y otras cosas"[300]. El primer testigo, el albañil Francisco de Escalona, añade que "por la parte de la dicha yglesia esta un arco envestido en ella" y que efectivamente es "torre sin defensa, porque es cerrada y no tiene troneras ni ventanas, y estrecha". Por otra parte, del testimonio de Andrés de Vandelvira en el mismo Memorial se deduce que tenía muy poca altura, ya que el arquitecto afirmaba que la obra de la nueva puerta que pretendía construir en su lugar habría "de ser mas alta que la dicha torre en mas de cinquenta pies"[301]. En resumen, se trataba de una torre de sección octogonal, de probable origen almohade, incorporada a la iglesia por su muro sur a la cual daba mediante un arco, de poca altura, estrecha, completamente cerrada y sin ningún tipo de abertura. Características todas que no encajan con una torre defensiva, además teniendo en cuenta que otras fuentes nos informan de que no era la única defensa que se encontraba cerca de la catedral en ese lienzo de la muralla, lo cual la haría quizá reiterativa e

[299] *Informe sobre el derribo de la torre del Alcotón*, 19 de diciembre de 1554, AHDJ, Obra Nueva, gaveta 28, fols. 4r-13v, en Galera Andreu y Ruiz Calvente, 2006, p. 401.

[300] Ídem.

[301] Ídem, p. 412.

innecesaria. Sin embargo, todos esos datos, junto a su posición en el muro sur de la mezquita cristianizada y su utilización como sacristía posteriormente, me llevan a creer que quizá pudiese tratarse en origen del mihrab de la mezquita.

El inconveniente mayor de esta hipótesis viene dado por la imposibilidad de determinar su posición exacta en relación con la planta de iglesia medieval. Para aceptar esta idea, la torre debería poder situarse sin dudas en el centro del muro sur de la antigua mezquita, coincidente aproximadamente con la línea de muralla. Algo para lo cual, pese a ser una posibilidad, faltan datos. Cuando Aranda dibuja la iglesia en 1634 ya se han terminado la puerta S de la catedral y su lonja, lugar aproximado en el que se encontraba la torre, y el cual, todos los análisis de la planimetría antigua indican que no estaba centrado sobre el muro sur de la iglesia vieja.

5. Sevilla



La toma de Sevilla supuso un momento de una trascendencia excepcional para los conquistadores castellanos, para quienes la ciudad significaba una especie de estación término simbólica en la ola de expansión territorial llevada a cabo en el reinado de Fernando III. Hacerse con la antigua capital almohade implicaba desde este punto de vista, sobre todo para la monarquía castellana, la consecución de un objetivo clave en su proyecto de apropiación de al-Andalus. Išbīliya había sido durante toda su historia una de las ciudades principales de al-Andalus, pero el estatus de capitalidad alcanzado en época almohade hizo crecer su importancia de forma muy notable.

Después de un asedio iniciado en el verano de 1247, la ciudad de Sevilla capitulaba ante Fernando III a finales de 1248[302]. La *Estoria* alfonsí hace coincidir el día de dicha capitulación y de la entrega de su Alcázar, evidentemente con una clara intención simbólica, al igual que en la toma de Córdoba doce años antes, con el del aniversario del nacimiento de Alfonso X, 23 de noviembre, día de san Clemente[303], dándose un plazo de un mes a la población andalusí para desalojar la ciudad. A diferencia de otros casos, las fuentes proporcionan muy poca información con respecto a las ceremonias de purificación y consagración de la antigua aljama. Encontramos una lacónica referencia en la *Estoria de España*, cuando se narra la entrada del rey en la ciudad, el 22 de diciembre, una vez cumplido el plazo para la salida de los sevillanos almohades, fecha, por otra parte, elegida sin duda por su enorme significación política, al tratarse del día en el que se celebraba el aniversario de la traslación de los restos de san Isidoro a León:

> "Dia era de la traslaçion de sant Esidro de Leon, arçobispo que fue de Seuilla – en la era de mill et dozientos et ochenta et seys, quando andaua el anno de la Encarnaçion del Nuestro sennor Jeshu Cristo en mill et dozientos et quarenta et ocho- quando ese noble et bienauenturado rey don Fernando (...) entro en esa dicha noble çipdat de Seuilla (...), do fue reçebido con muy grant proçesion de obispos (...); en entro asi desta guisa ese bienauenturado rey don Fernando dentro en la yglesia de Sancta

[302] Sobre la historia en torno a la conquista cristiana de la ciudad véanse los estudios de González González, 1946, 1951 y 1980; González Jiménez, 2006a, todos basados en fuentes romances fundamentalmente; y García Sanjuán, 2017, quien afronta el asunto complementando estas con las árabes.

[303] PCG, cap. 1123, p. 767.

> Maria. Et esa proçesion fezo ese dia con toda la clerizia don Gutierre, un noble perlado que era eleyto de Toledo; et canto y misa a ese noble rey don Fernando”[304].

Contamos también con una breve mención de la aljama antes de ser convertida, durante el mes de plazo dado a los musulmanes para abandonar la ciudad, en el manuscrito de la conocida como *Historia hasta 1288 dialogada* de la BNE, una de las varias continuaciones de entre fines del XIII y principios del XIV de la *Historia* de Jiménez de Rada. Se trata de una copia del siglo XV, y el capítulo en el que se encuentra la noticia es de evidente naturaleza literaria, el del consejo del juglar Paja a Fernando III, por lo cual hay que tomarla con la debida distancia crítica. No obstante, es un texto de gran interés de cara a conocer algunas actitudes de los conquistadores castellanos, especialmente de la monarquía, hacia la recién conquistada al-Andalus: “Et un dia pasaua por la mezquita mayor de Seuilla, que aun el rey non auia oydo missa en ella porque atendia que la alimpiasen los arçobispos et los obispos”[305].

[304] PCG, cap. 1125, p. 767.

[305] HD, cap. 243, fol. 197r.

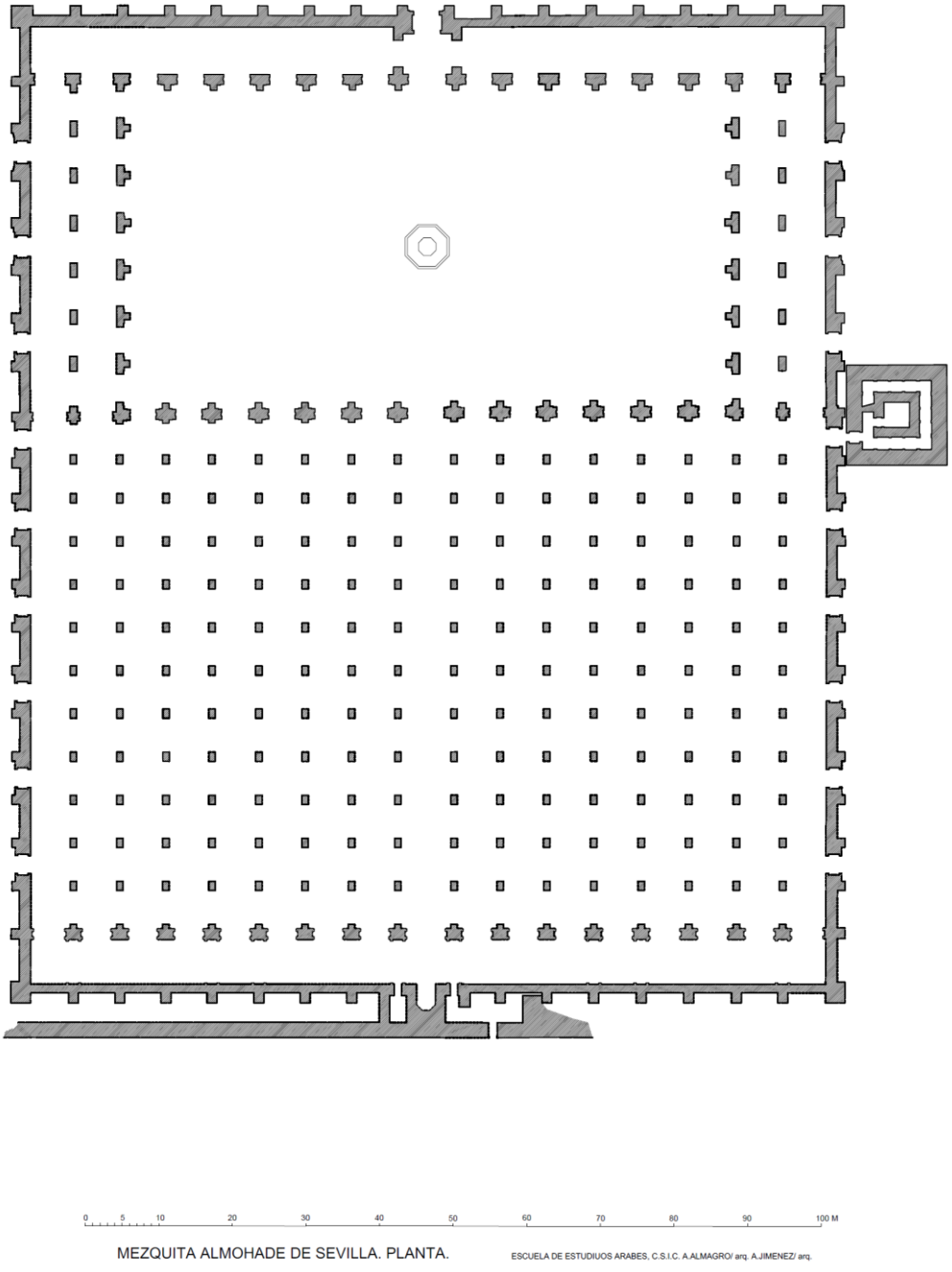
5.1 La cristianización de la aljama almohade de Sevilla

El de la conversión de la antigua aljama almohade de Sevilla ha sido, sin lugar a duda, el caso mejor estudiado de la serie de las mezquitas cristianizadas de al-Andalus hasta el momento. Su proceso de cristianización ha sido bien documentado gracias, fundamentalmente, a los trabajos de Alfonso Jiménez[306] y Teresa Laguna[307], con interesantes aportaciones de otros estudiosos del edificio. Mi tarea en este capítulo se centrará, por tanto, además de en sintetizar sus hallazgos y conclusiones, en interpretarlos bajo la perspectiva global y comparativa que vengo llevando desde el inicio de mi estudio.

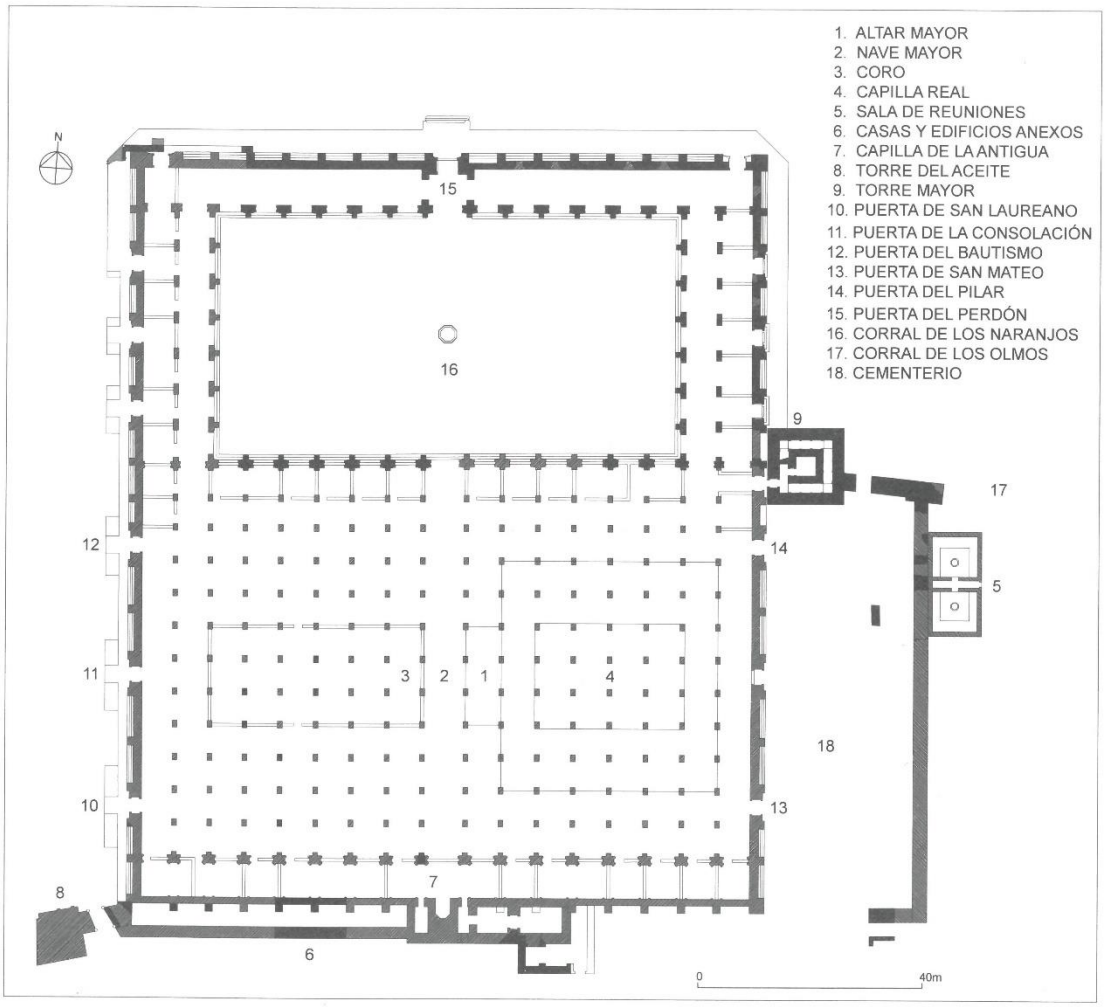
La aljama almohade de Sevilla fue construida entre 1172 y 1198 por orden del califa almohade Abū Yaʿqūb Yūsuf. Conocemos al detalle la cronología del proceso de construcción gracias al testimonio de un testigo contemporáneo de los hechos, Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā, quien en su texto *Al-mann bil-imāma* da cuenta precisa de ellos. El edificio resultante era, sin contar la mezquita de Córdoba ampliada por Almanzor, el oratorio más grande jamás construido en al-Andalus, con sus 17 naves para una planta rectangular con unas dimensiones totales de 113 x 135 m (más de 15.000 m^2).

[306] De Alfonso Jiménez, además de algunos trabajos que tratan directamente del edificio tras su cristianización, como Jiménez Martín y Cabeza Méndez, 1988; Jiménez Martín y Pérez Peñaranda, 1997, pp. 22-31; Jiménez Martín, 2007b y Jiménez Martín, 2013, pp. 95-102; resultan fundamentales sus estudios sobre la primitiva aljama almohade de Sevilla, Jiménez Martín, 1999, 2002, 2005, 2007a, y 2017, entre otros.

[307] Teresa Laguna, además de un detallado análisis sobre los espacios en la mezquita cristianizada durante los siglos XIII-XV, Laguna Paúl, 1998, ha dedicado varios trabajos al estudio de la primitiva Capilla Real, en Laguna Paúl, 2000, 2009, 2012, 2018 y 2019.



Planta de la mezquita almohade de Sevilla. Antonio Almagro y Alfonso Jiménez



Propuesta de organización espacial de la primera catedral de Sevilla, en Jiménez Martín, 2013

Como apuntaba algo más arriba, los aspectos simbólicos de la conversión de su aljama cobraban una importancia capital. Aunque abordaré en capítulo aparte la instrumentalización de las conversiones de mezquitas como herramienta de legitimación en el proceso de expansión territorial por parte de la monarquía castellanoleonesa, se hace necesario apuntar en este punto un hecho que marcó, más que en ningún otro caso, la organización espacial de la primera catedral de Sevilla: la inclusión de una Capilla Real desde muy pocos años después de su cristianización. Muerto Fernando III en 1252, se decidió que fuese sepultado en la catedral, frente a su altar mayor. Jofré de Loaysa, consejero de

la nueva reina Violante, informaba por carta del suceso al padre de esta, Jaime I de Aragón:

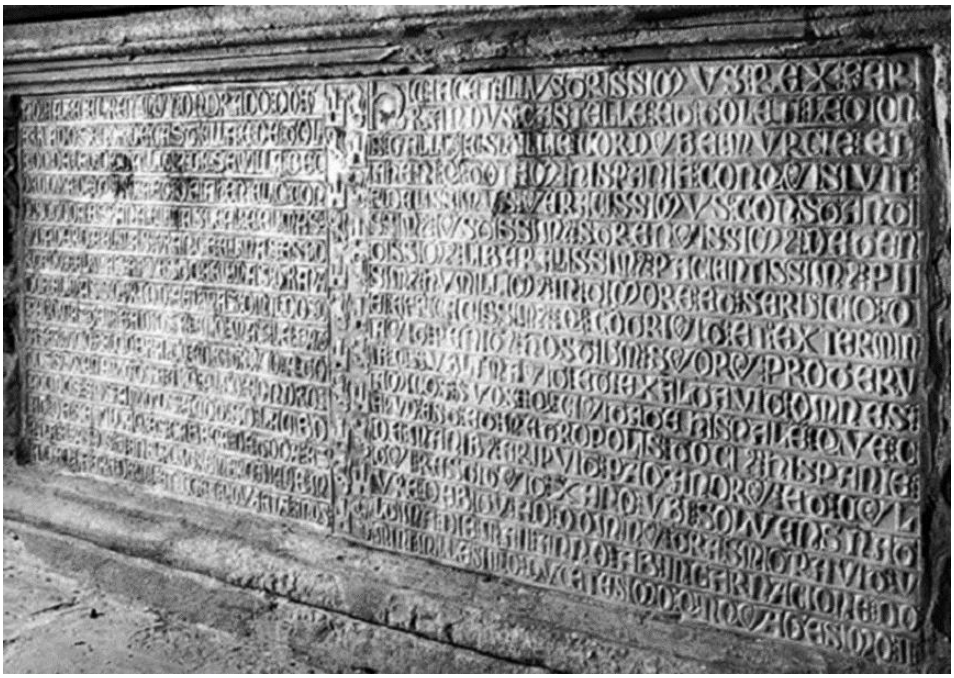
> "Sennor, fago vos saber que el rey de Castilla fino lo pustremero dia de mayo et fue soterado lo primero dia junio et foron hi todos sus fijos sino l'arçobispo de Toledo et fue soterado dalant l'altar de Santa Maria de Sevilla, et tan aina cuemo fue soterado estando sobre la fuesa levantaron rey a don Alfonso"[308].

Aunque no sabemos nada acerca de la configuración de este primer enterramiento, probablemente el rey fuese inhumado, como bien indicaba la carta de Loaysa, directamente bajo altar mayor de la nueva iglesia, sin ningún tipo de túmulo o aparato funerario complejo. Quizá también sean de este momento las dos lápidas que contienen su epitafio, grabado en cada una de las cuatro lenguas comunes en sus territorios (castellano, latín, árabe y hebreo), y que se conservan hoy en los laterales del pedestal de la mesa de altar de la Capilla Real, bajo el féretro del rey. Se trata de un texto enormemente elogioso hacia la figura de Fernando III, además de tremendamente significativo de la actitud e intenciones de Alfonso X hacia sus nuevos territorios, el cual retomaré algo más en profundidad en un capítulo posterior. La inscripción romance dice así:

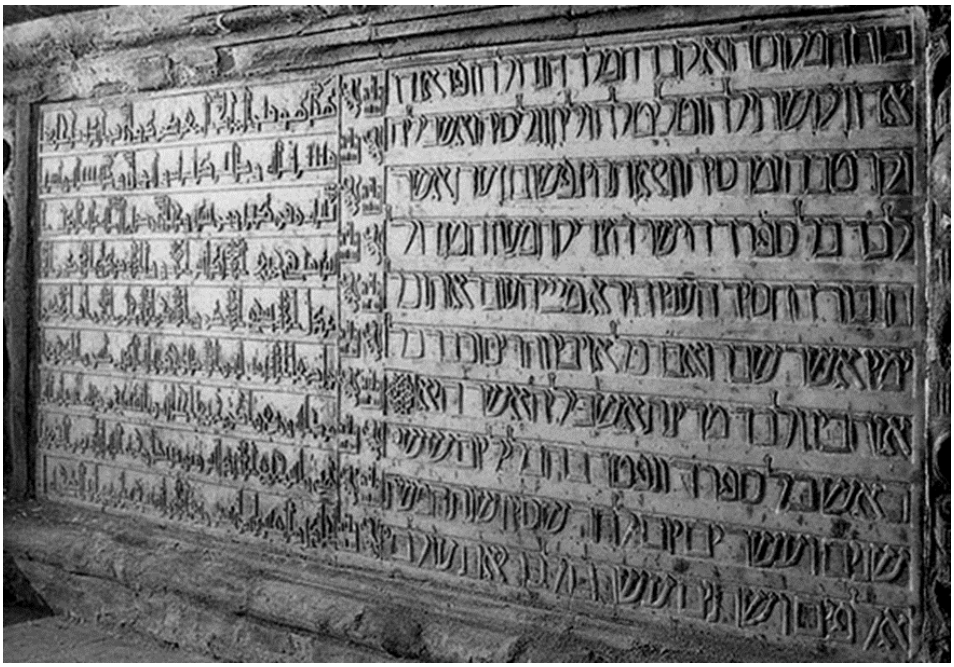
> "AQI IAZE EL REY MUY ONDRADO DO F/ERRĀDO SENOR DE CASTIELLA E DE TOL/EDO DE LEO DE GALLIZIA DE SEVILLA DE C/ORDOVA DE MUERCIA ET DE IAHEN EL Q CON/QUISO TODA

[308] *Carta de Jofré de Loaysa a Jaime I de Aragón*, ACA, Cancillería Real, Cartas Reales de Jaime I, n. 17, en Valls-Taberner, 1919, p. 21.

ESPAÑA EL MAS LEAL E EL MAS/ VDADERO E EL MAS FRANC E EL MAS ESFO/RÇADO E EL MAS APVESTO E EL MAS GRANA/DO E EL MAS SOFRIDO E EL MAS OMYLDOSO/ E EL Q MAS TEMIE A DIOS E EL Q MAS LE FAZ/IA SERVICIO E EL Q QUEBRANTO E DESTRUIO A TO/DOS SVS ENEMIGOS E EL QVE ALÇO E ONDRO/ A TODOS SVS AMIGOS E COQUISO LA CIBD/AT DE SEVILLA Q ES CABEÇA DE TODA ES/PAÑA E PASSOS HI EN EL POSTREMERO DIA DE M/AYO EN LA ERA DE MIL ET CC NOVAETA AÑOS”[309].



[309] Tomo la transcripción de Jiménez Martín, 2007b, p. 26, para facilitar la lectura, no obstante, e obviado los habituales puntos de separación entre palabras del castellano de la época, presentes en la lápida. Con el mismo objetivo he incluido también algunos espacios entre palabras que no se encuentran en la inscripción.



Lápidas con el epitafio multilingüe de Fernando III. Capilla Real, catedral de Sevilla

No sería, no obstante, hasta aproximadamente veinticinco años después de la muerte de Fernando III, cuando Alfonso X emprendió una serie de acciones encaminadas a dignificar algunas de las tumbas de sus antepasados, tanto en el monasterio de Las Huelgas, como en Sevilla. De una parte, en 1279, se realiza el traslado de los restos de su madre, la reina Beatriz de Suabia, del monasterio real burgalés a la catedral de Sevilla[310], siendo probablemente esta fecha la de la ordenación y construcción de la primera Capilla Real. Para poder fijar este año como fecha aproximada de la construcción de la Capilla, contamos además con otros indicios. En primer lugar se encuentra el documento más antiguo que se conserva en el cual Alfonso X hace mención del sepulcro de la reina en la catedral de Sevilla, “o yazen enterrados el muy noble rey don Ferrando, nuestro

[310] Martínez de Aguirre, 1995, pp. 118-119.

padre, e la muy noble reyna donna Beatriz, nuestra madre"[311]. De otra parte, coincide con las cronologías propuestas para la cantiga número 292, recogida tanto en el *Códice de Florencia* como en el *Códice de los Músicos* de la Biblioteca de El Escorial, en la cual se menciona la escultura funeraria de Fernando III.

Efectivamente, a partir de la intervención de Alfonso X, especialmente tras su muerte, se configuró una capilla en la cual quedaban dispuestos tres cuerpos reales en sus féretros, los de Fernando III y Beatriz de Suabia, así como el del propio Alfonso X después de 1284, junto a esculturas sedentes de cada uno de ellos. Todo ello, a pesar de que esta última no era la voluntad de Alfonso X, quien, en el codicilio de su testamento de 1284, quizá tras entender que su deseo de ser enterrado en santa María la Real de Murcia, como él mismo dejaba dispuesto en el documento, podía no llegar a realizarse, ordenaba que:

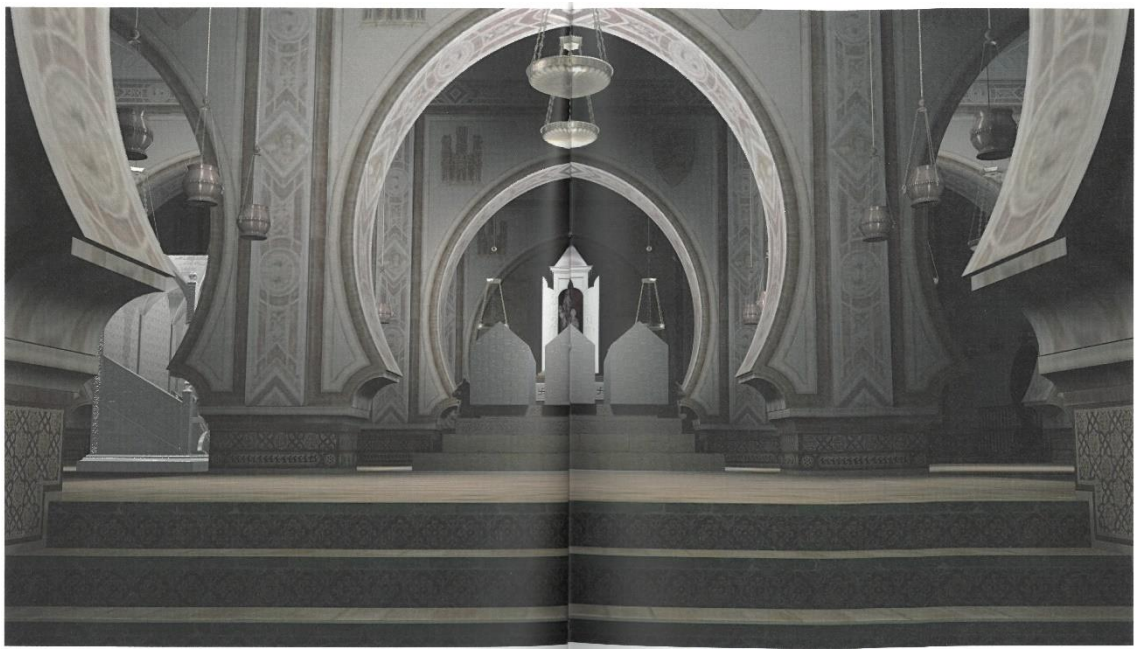
> "Et si los nuestros testamentos touieren por bien de enterrar el nuestro cuerpo en Seuilla, mandamos que lo fagan alli do entendieren que sera meior, pero de esta guisa: que la sepultura non sea mucho alta, e si quisieren que sea alli do el rey don Ferrando e la reyna donna Beatriz yazen, que fagan en tal manera que la nuestra cabeça tengamos a los sus pies de ambos dos, e que sea la sepultura llana, de guisa que quando el capellan uiniere a dezir oraçion sobre ellos e sobre nos, que los pies tenga sobre nuestra sepultura"[312].

[311] *Concesión a la iglesia de Sevilla del quinto de las cabalgadas*, Sevilla, 11 de noviembre de 1279, ACS, c. 6, n. 3, en González Jiménez, 1991, doc. 450, p. 473.

[312] *Codicilo del Testamento de Alfonso X*, Sevilla 10 de enero de 1284, ANTT, Gaveta XVI, m. 2, doc. 6, en González Jiménez, 1991, doc. 521, pp. 558-59.



Restitución virtual de la capilla de los Reyes de la catedral de Sevilla tras la muerte de Alfonso X, según Almagro Gorbea, 2009



Otra vista de la anterior restitución de Almagro Gorbea, en Jiménez Martín, 2013.

Es decir, el deseo de Alfonso X, aunque preveía la posibilidad de ser enterrado en la capilla en la reposaban sus padres en Sevilla, era ser humildemente enterrado a ras de suelo, sin túmulo sobre él.

Como apuntaba unas líneas más arriba, la catinga 292 ofrece algunas pistas sobre el aspecto de la Capilla muy poco después de su construcción. El texto recoge la aparición milagrosa del fallecido rey Fernando al maestro Jorge, orfebre toledano autor de su ajuar fúnebre, para que le dijese a su hijo Alfonso que tomase un anillo que se encontraba en la escultura fúnebre de la Capilla que lo representaba, a modo de simulacro, y lo pusiese en la mano de la imagen de Santa María. Sus versos aportan una interesante información sobre dicha Capilla. En primer lugar que la tumba del rey fue ordenada por su hijo, que fue una obra costosa y que estaba hecha “a figura de él”:

> “Ond' avẽo que séu fillo,
> Rei Don Alfonsso, fazer
> fez mui rica sepoltura
> que costou mui grand' haver,
> feita en fegura dele,
> polos óssos i meter...”

Confirma, además, el traslado por orden de Alfonso X del cuerpo de la reina Beatriz a Sevilla para construir a ambos “ricos monumentos” en la catedral:

> “Esto foi quando o córpo
> de sa madre fez vĩir
> de Burgos pera Sevilla,
> que jaz cabo d' Alquivir,
> e en ricos mõimentos
> os fez ambos sepelir,
> obrados mui ricamente

cada un a séu sinal”

A continuación nos informa de que el simulacro del rey Fernando es una figura sedente, habiéndose colocado una espada en una de sus manos, dando testimonio así de cómo se empieza a configurar la iconografía de Fernando III, que tanto recorrido tendería en España en los siglos posteriores:

“Depois que esto foi feito,
el Rei apóst' e mui ben
a omagen de séu padre
fez põer como convên
de seer rei en cadeira,
e que sa espada ten
na mão, con que déu cólbe
a Mafométe mortal.

O logar u a omagen
del Rei Don Fernando sé
tan rico e tan fremoso
e atán apósto é,
que tod' hóme que o veja
ben dirá, per bõa fé,
que o ten por mui mais nóbre
ca se fosse de cristal”

La versión de esta cantiga en el *Códice de Florencia*[313] va acompañada de sus seis correspondientes miniaturas, en una de las cuales se representa la escultura funeraria del rey Fernando en el interior de la catedral de Sevilla. A pesar de que se trata de una representación de algo menor calidad que, por ejemplo, las ilustraciones del conocido como *Códice Rico* de la Biblioteca de El escorial,

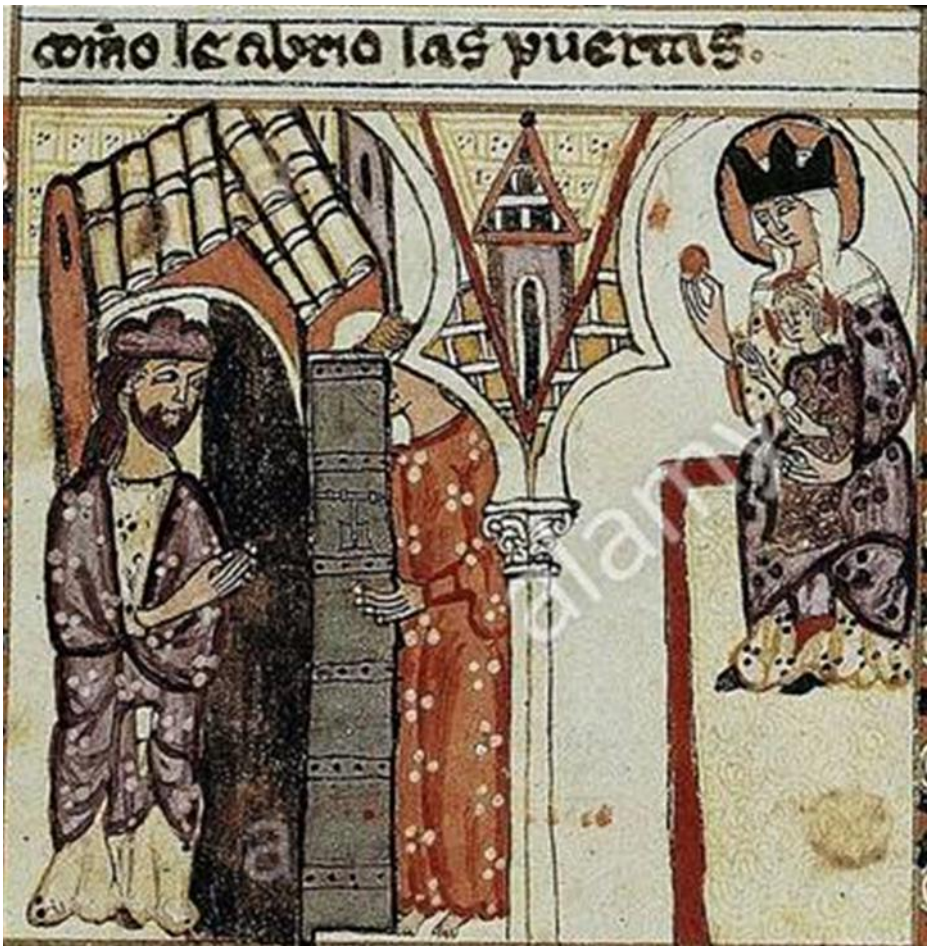
[313] Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, B.R. 20.

ofrecen información visual muy interesante. En general, tiendo a pensar que las ilustraciones de los manuscritos de época alfonsí (los diferentes códices de las *Cantigas*, el *Libro del acedrex*, etc.) en las que se representan lugares reales contemporáneos a su elaboración, tienen, a pesar del esquematismo propio de una iluminación de este momento, un carácter mucho más naturalista del que normalmente se les atribuye. En este sentido, creo que en bastantes de sus imágenes, igual que se reproducían objetos, vestuarios, etc., tal y como eran en la realidad, incluso algunos de ellos de forma individualizada, del mismo modo se procedía con la arquitectura, llegando en casos a representarse edificios concretos con mayor o menor grado de fidelidad a la realidad. En mi opinión este sería el caso de las ilustraciones que acompañan a la cantiga 292 que muestran el interior de la catedral de Sevilla, las cuales no se tratarían de meras recreaciones del edificio, sino probablemente reproducciones, aunque de forma esquemática, del aspecto real del edifico. Así no solamente vemos la figura del simulacro del rey con la iconografía antes descrita, en un estrado sobreelevado del pavimento, sino que en los interiores de la iglesia vemos aparecer versiones (aunque poco acertadas) de arcos de herradura apuntados y arcos polilobulados, que son, precisamente, los tipos que se encontraban en la antigua aljama almohade de Sevilla[314].

[314] La presencia en las naves de la antigua aljama de arcos de herradura apuntados resulta evidente, puesto que de este tipo son los que se conservan en el patio. En cuanto a los polilobulados, se ha hipotetizado, por analogía con otros ejemplos de mezquitas almohades norteafricanas, su presencia en determinados lugares del oratorio. Además de los trabajos sobre la aljama almohade de Jiménez Martín antes apuntados, véase la restitución gráfica propuesta por Almagro Gorbea, 2007.



El maestro Jorge y el tesorero de Sevilla toman el anillo de la mano de la escultura funeraria del Fernando III en la catedral. Cantiga 292, Códice de Florencia



Representación de arcos de herradura apuntados en el interior de la catedral de Sevilla. Cantiga 292, Códice de Florencia

Un relato mucho más rico en detalles de la Capilla Real primitiva, sobre todo en cuanto a las figuras de los reyes y sus ajuares, se encuentra en una descripción de 1345, perteneciente probablemente a la biblioteca de Hernán Pérez de Guzmán, y recogida en 1677 por Diego Ortiz de Zúñiga en sus *Annales*[315]. En el texto, más allá de una detallada descripción de las esculturas de los reyes, se especifica la configuración de los elementos de la capilla. Una imagen de la Virgen de vestir, la de la *Virgen de los Reyes*[316] conservada en la Capilla Real

[315] Ortiz de Zúñiga, 1677, pp. 213-214.

[316] Sobre la imagen véanse, fundamentalmente, los trabajos de Hernández Diaz, 1947 y 1948.

moderna, en el altar bajo un tabernáculo con chapitel. Frente a ella, un poco por debajo de su altura, se disponían las figuras de los tres reyes, y a sus pies cada uno de los féretros. Una imagen aproximativa bastante acertada de esta disposición se puede encontrar en la restitución virtual de la mezquita cristianizada llevada a cabo por Antonio Almagro (fig.)[317].



Virgen de los Reyes, s. XIII. Catedral de Sevilla, en Hernández Diaz, 1947

Para acercarnos a la ubicación y extensión concreta de la capilla de los reyes contamos únicamente con un testimonio indirecto, copiado de documentación

[317] Almagro Gorbea, 2007,

antigua, hoy perdida, por Espinosa de los Monteros en el siglo XVII, dos siglos después de su derribo, por lo cual, una vez más, para encontrar respuestas no podemos ir más allá de lo hipotético. El presbítero sevillano, en su obra *Teatro de la Santa Iglesia Metropolitana de Sevilla* (1635), dejaba los dos extractos siguientes referentes a la ubicación de la capilla dentro de la mezquita cristianizada:

> "En vn libro antiguo manoescripto en pergamino de aquel tiempo que estaua en la libreria de la santa Iglesia desta Ciudad, dize, que el honrado y virtuoso y sabio Rey Don Alfonso hijo del Rey Don Fernando partió la iglesia en dos partes iguales. En la parte del Poniente se puso el Santissimo Sacramento, y la Santa Imagen de Nuestra Señora de la Sede (...). La parte del Oriente hazia la Torre, hizo Capilla Real, dexando franco passo alrededor della, para que se penetrase la vista por todas partes, cercándola de rejas de hierro"[318].

Algo más adelante, Espinosa de los Monteros cuenta que, cuando se decidió la construcción de la nueva catedral en el siglo XV, se ordenó:

> "(...) al artifice maestro, que antes que derribase el edificio antiguo (que es del que agora vamos tratando) hiziese una planta para por ella boluer a poner en su lugar los Altares, Capillas, y entierros, que auia en esta Santa Iglesia. Con lo qne se boluió cada cosa en su lugar quanto fue posible quando se acabó el nueuo edificio. El dibujo se hizo en forma quadrada en dos pieles grandes, por lo qual se llamó, la que Quadra. En la vna estaua dibuxada la Capilla Real, y en la otra estaua dibuxada la

[318] Espinosa de los Monteros, 1635, fols. 12r-v.

> Iglesia con sus Capillas. Estos dibuxos eran de tanta estimación, que aficionaron al Rey Don Felipe segundo quando los vido en esta ciudad, que se los lleuó, y los puso en la librería manoescripta de San Lorenço el Real"[319].

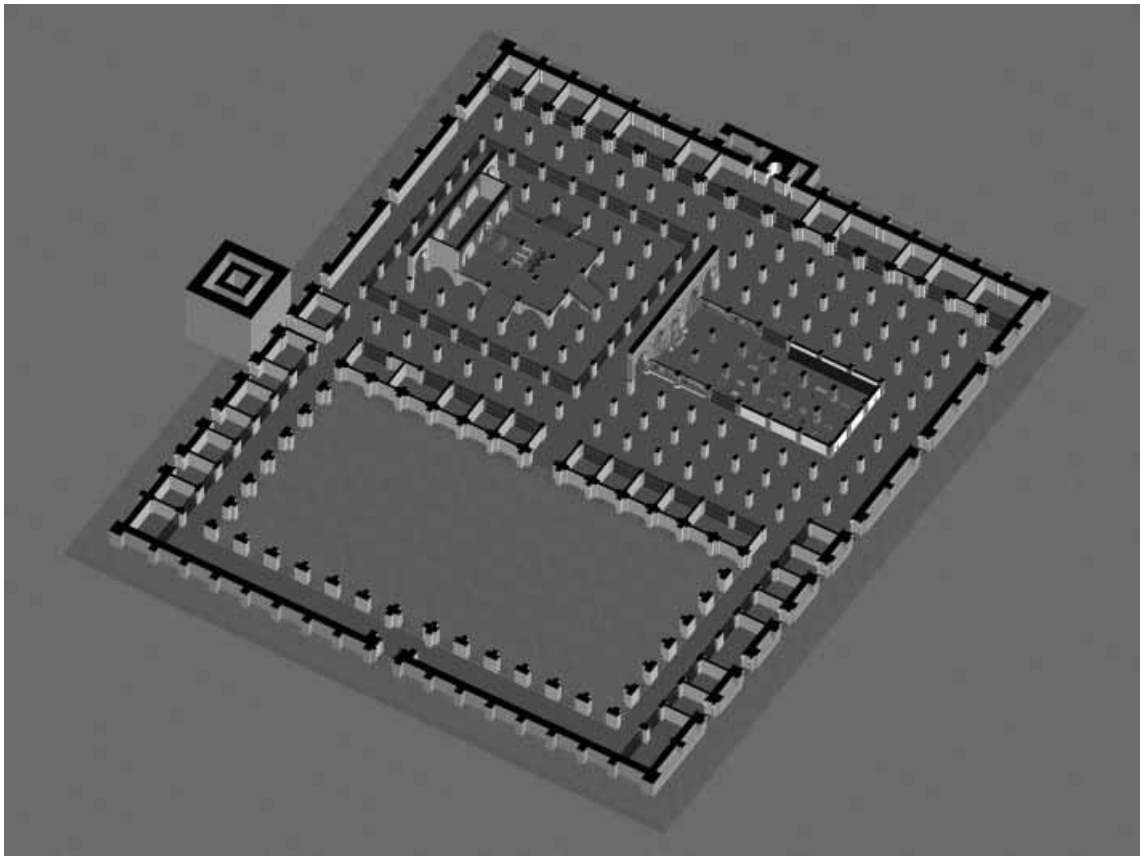
En el primero de los extractos se dice que, para la organización del espacio litúrgico, Alfonso X "partió la iglesia en dos partes iguales", dedicando la mitad oriental a Capilla Real y la occidental a iglesia. En el segundo, al referirse al plano de la iglesia vieja dibujado antes de su derribo, vuelve a incidirse en la idea de dos espacios diferenciados, para cada uno de los cuales se hizo un dibujo. Desde los primeros intentos de restitución significativos de la mezquita cristianizada, principalmente los de Alfonso Jiménez y Teresa Laguna, se ha tendido a realizar lecturas de estos pasajes con una cierta literalidad, concediéndose, por tanto, prácticamente la misma extensión en planta a la Capilla Real y a la zona dedicada a altar, presbiterio y coro. La cuestión de la notable extensión de la capilla dedicada a enterramiento real, resultante de una lectura literal de Espinosa, ha suscitado, no obstante, algunas dudas a otros estudiosos del tema. Entre ellos, Javier Martínez de Aguirre, quien manifestaba la imposibilidad de conocer su extensión con precisión[320], o Juan Carlos Ruiz Souza, quien se decantaba más decididamente, y por analogía con otros enterramientos reales castellanos contemporáneos, por unas dimensiones menores[321]. Por mi parte, más de allá compartir, efectivamente como señaló Ruiz Souza, que las dimensiones propuestas por Jiménez y Laguna exceden con

[319] Ídem, fols. 13v-14r.

[320] Martínez de Aguirre, 1995, p. 113.

[321] Ruiz Souza, 2006, p. 11.

mucho las de otras capillas reales castellanas de los siglos XIII-XIV, como las de las catedrales de Córdoba o Toledo[322], no encuentro argumentos de peso para no aceptar la extensión total propuesta de siete naves y siete tramos. En cualquier caso, sí que propondré algunas ideas, aunque más que con la cuestión de su tamaño, relacionadas con la configuración de la capilla y, sobre todo, con su integración en el uso litúrgico del espacio de la catedral.



Vista isométrica, propuesta de organización de la aljama de Sevilla convertida en catedral, en Almagro Gorbea, 2009.

[322] Sobre esta última véase Gutiérrez Baños, 1997, pp. 163-194.

La interpretación que aboga por dos mitades claramente diferenciadas, una para Capilla Real y otra para catedral, tiene, desde mi punto de vista, un inconveniente fundamental. No tiene demasiado sentido desde el punto de vista del uso litúrgico del espacio mantener una separación entre el altar mayor y la Capilla Real, una separación además que, en este caso, es la antigua nave axial de la mezquita, vía de acceso principal del edificio desde el patio y la calle. Una idea en la que profundizaré más adelante, la cual he podido sacar como conclusión del estudio de las mezquitas cristianizadas, es que, a la hora de reorganizar el espacio en los procesos de cristianización, por encima de cuestiones de naturaleza simbólica y representativa, que sin duda fueron muy importantes, pesaban más los aspectos puramente pragmáticos. El que la liturgia se desarrollase de forma conveniente era el objetivo número uno a la hora de cristianizar una mezquita, aunque también encontremos concesiones a la heterodoxia forzadas por las posibilidades limitadas del espacio dado del oratorio islámico. Después entraban en juego el resto de factores, entre ellos la designación de capillas, incluidas las reales. Aun así, la secuencia nave-coro-transepto-presbiterio-altar mayor se reproduce en cada uno de los casos estudiados de forma sistemática, y siempre con una cierta fluidez y continuidad espacial. Es por ello que, pese a la particularidad que supone la inclusión de la Capilla Real en la catedral de Sevilla, no encuentro razones para pensar que esta no se hallase aneja al altar mayor por su parte oriental. En primer lugar, esta fue la disposición con la que se dotaron las capillas reales de Toledo y Córdoba. Y, siendo quizá más importante, creo que la antigua nave axial de la mezquita en este caso funcionó como nave de transepto, separando el coro del altar mayor, como en muchos de los casos estudiados, quedando por tanto, la Capilla Real a continuación de este último.

Desde el punto de vista litúrgico la nave axial de la mezquita era la candidata ideal a ser eje principal de la nueva catedral. De una parte, generaba un eje que comunicaba directamente la puerta principal de la antigua mezquita al N (la actual puerta del Perdón vieja), que continuó siendo la principal de la nueva iglesia, y el patio, con el extremo meridional del edificio, el del antiguo mihrab, el cual se convirtió desde bien pronto, como veremos a continuación, en otro polo importante de actividad litúrgica en la iglesia. Por otra parte, al tener la nave axial mayor altura que el resto, servía igual de convenientemente a la función de transepto y de separación entre coro y presbiterio. No hay que perder de vista que, por ejemplo, en la cristianización de la Mezquita de Córdoba, el elemento que determinó el emplazamiento del altar mayor y el coro no fue la correcta distribución geométrica de los elementos sobre la planta rectangular, sino el reaprovechamiento como eje litúrgico principal de aquel que marcaba la antigua nave axial en la mezquita, entre la puerta de acceso junto al alminar y el mihrab.

En resumen, aun pudiendo aceptar la hipótesis de una Capilla Real de grandes dimensiones, no queda más remedio, en mi opinión, que pensar que esta se encontraba adosada al presbiterio y altar mayor en la “mitad oriental” de la iglesia. Debo señalar que esta idea, si bien no fue considerada por Alfonso Jiménez en sus primeras propuestas de restitución de la primera catedral, es cierto que fue incluida en una de sus últimas propuestas gráficas para la planta[323].

En 1362 el rey Pedro I decidía, tras el fallecimiento de María de Padilla y el reconocimiento en cortes como su esposa legítima, trasladar su cuerpo

[323] Jiménez, 2012, ilustración 7.

temporalmente desde donde se encontraba sepultada, el convento de Santa Clara de Astudillo, hasta la capilla de los reyes de la catedral de Sevilla, mientras se construía una nueva Capilla Real que alojara los restos de los dos junto a los del hijo de ambos, el infante Alfonso, fallecido muy poco antes. Así lo recogía su segundo testamento dictado un año después, en el cual disponía que:

> "E quando finamiento de mi acaescier, mando que el mi cuerpo que sea traido a Sevilla, e que sea enterrado en la capiella nueva que yo agora mando fazer; e que pongan a la Reyna Doña Maria mi muger del un cabo a la mano derecha, e del otro cabo a la mano esquierda al Infant Don Alfonso mi fijo primero heredero.
>
> [...] E otrosi mando la mi Capiella, e la que fue de los reyes onde yo vengo, e cualesquier otros ornamentos de Eglesia que yo tenga, que lo den todo a la Capiella que yo mando agora facer aqui en Sevilla, do he de estar enterrado yo, e la dicha Reyna mi muger, e el dicho Infant mi fijo, que sea todo para la dicha Capiella, e quel den dos pares de tablas que estan y unas que fueron de la Capiella de los Reyes, que son grandes, e otras que son más pequeñas, en que está el Lignum Domini: e mando que den tres alombras de las mejores que tengo, que pongan por el suelo en la dicha Capiella do he de estar enterrado"[324].

La *Crónica* de López de Ayala hace igualmente referencia al hecho, añadiendo alguna interesante información:

> "E luego ordeno el Rey a Perlados, e Caballeros, e Dueñas que fuesen a Estudillo, do yacía Doña María de Padilla enterrad, e traxieron su cuerpo

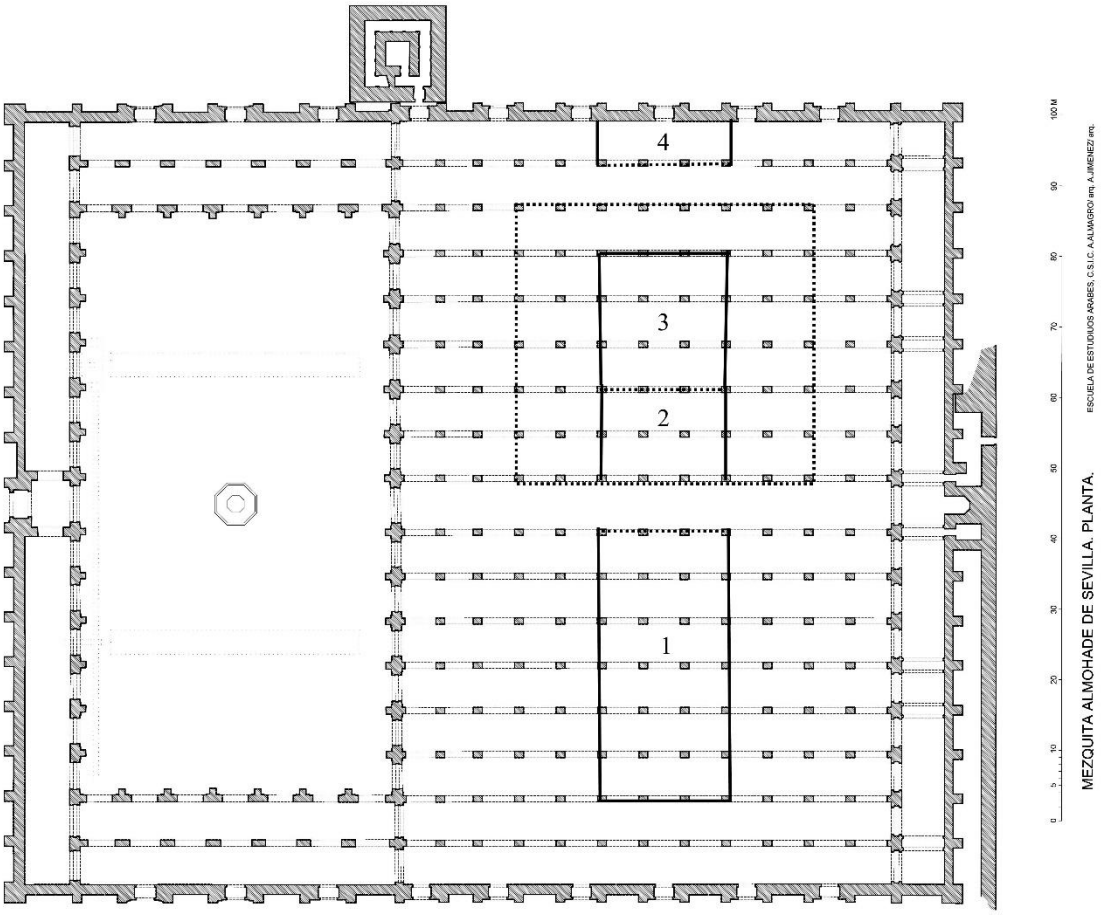
[324] Rosell y López, 1875, pp. 593-96.

> muy honradamente a Sevilla, asi como de Reyna, e soterraronle en la capilla de los Reyes, que es en la Iglesia de Sancta Maria de la dicha cibdad, fasta que el Rey fizo facer otra capilla cerca de aquella capilla de los Reyes, muy fermosa, do fue el dicho cuerpo después enterrado"[325].

Más allá de algunas significativas connotaciones encerradas en ambos pasajes, por ejemplo en cuanto a la apropiación de los ornamentos de la capilla de Fernando III y Alfonso X por parte de Pedro I, lo que resulta más interesante desde nuestra perspectiva son los datos relativos a la ubicación de esta capilla y su relación con la real del siglo XIII, cuestión que pone de relieve algunas incógnitas, algunas de ellas tratadas en su día por Ruiz Souza[326]. De una parte, queda claro, si nos atenemos a los textos anteriores, que el rey Pedro ordenó construir una capilla independiente de la de sus antepasados, la cual se encontraba, según López de Ayala, muy cerca de esta.

[325] CRC, p. 276.

[326] Ruiz Souza, 2006, pp. 12-14.



Propuesta de organización espacial de la primera catedral de Sevilla (autor). 1. Coro. 2. Presbiterio. 3. Capilla Real de Alfonso X. 4 Capilla Real de Pedro I (después de 1362). Sobre planta de A. Almagro y A. Jiménez.

La situación de una segunda Capilla Real me hace pensar en algunos interrogantes que podrían tener una importante influencia en la organización interna del templo. En primer lugar, ¿dónde se encontraba? Ruiz Souza interpretó[327], basándose en el testimonio de López de Ayala relativo a la cercanía a la capilla de los Reyes, que quizá ambas se dispusieron de forma paralela sobre el muro oriental de la antigua mezquita, o muy cerca de él, y no en el centro de la parte oriental del antiguo oratorio, como argumentan Alfonso Jiménez o Teresa Laguna. En mi opinión, el paralelo más cercano con el que contamos, el de la organización del espacio de presbiterio, altar y Capilla Real en la mezquita-catedral de Córdoba, hacen que me decante por pensar en una disposición central de ambas. Creo, como ya he expuesto anteriormente, que la ubicación más probable de la primera Capilla Real fue el centro de la parte oriental del edificio, a continuación de la antigua nave axial de la mezquita (convertida en transepto) y del presbiterio y altar mayor. Quizá la de Pedro I se construyese en este mismo eje central, a continuación de la capilla de Fernando III y Alfonso X, sobre el muro oriental de la iglesia, dejando una nave de separación entre ambas. Esta ubicación, por una parte, cumpliría la cercanía entre las dos expresada por López de Ayala, no alteraría de forma considerable la organización litúrgica del espacio, y mantendría una dignidad y jerarquía espacial para la capilla de Pedro I con respecto a la de sus antepasados. Además, en las propuestas de repartimiento de capillas de esta primera catedral presentada por Alfonso Jiménez y Teresa Laguna, basada principalmente, como veremos más adelante, en el libro de memorias iniciado a principios del siglo XV, o *Libro Blanco*, sobre el testero oriental de la iglesia no se disponía ninguna capilla, lo

[327] Ídem.

cual, debo apuntar, no responde ni a la lógica de la organización espacial de una gran iglesia, ni al resto de ejemplos estudiados de mezquitas cristianizadas. Del otro lado, en los muros meridional y septentrional estaban ocupados por otras capillas. Por tanto, quedando espacio únicamente en el oriental para disponer una gran capilla (fig.). En cualquier caso, entiendo que la presencia de la capilla de Pedro I reduciría en buena medida el gran tamaño que se ha venido atribuyendo a la Capilla Real de Fernando III y Alfonso X.

En cuanto a la cristianización del resto de los espacios de la antigua sala de oración, me centraré fundamentalmente en la zona alrededor del muro de quibla. En cuanto a la disposición de capillas en los muros perimetrales remito directamente a los estudios ya citados Alfonso Jiménez y Teresa Laguna. Pese a ser una cuestión interesante, y que revela un proceso similar a otros casos de cristianización, sobre todo en el reflejo de la jerarquía social en la división del espacio funerario, yendo de menos a más, del claustro donde se enterraban muchos clérigos y familiares, al antiguo muro de quibla, donde estaban las capillas de algunas de las familias más destacadas de la Sevilla de los siglos XIII y XIV, creo que queda bien definida en dichos trabajos. Más allá del interés puntual que podamos encontrar en tal o cual fundación funeraria privada, resulta bastante curioso comprobar cómo se producen paralelismos topográficos con el proceso de cristianización de la aljama de Córdoba, por ejemplo en las advocaciones de capillas que se fundan sobre espacios análogos de ambas antiguas mezquitas. Es el caso, por ejemplo, de la capilla de san Pedro, la cual, según Ortiz de Zúñiga aunque sin señalar su ubicación[328], habría sido fundada en 1252 por Ruy López de Mendoza, primer ocupante del almirantazgo de

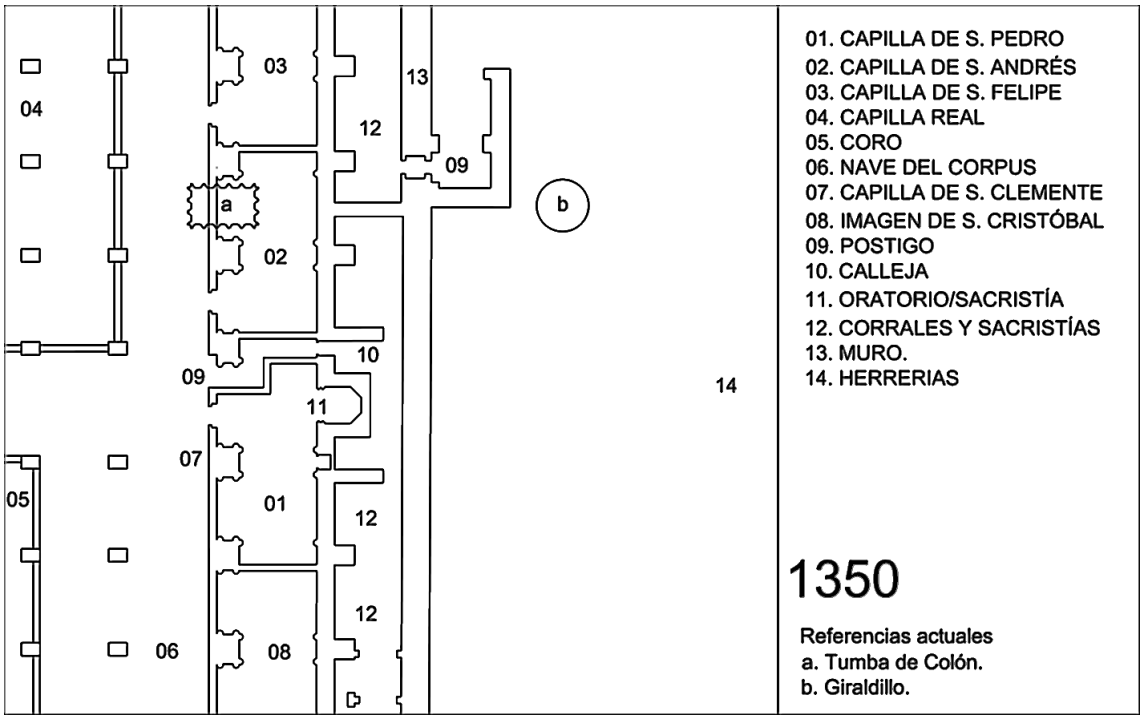
[328] Ortiz de Zúñiga, 1677, pp. 33-34.

Castilla y personaje clave en la conquista y repartimiento de Sevilla a partir de 1248. Como en Córdoba, la capilla ocupaba el vestíbulo del mihrab de la antigua mezquita, un punto privilegiado desde el punto de vista de la jerarquía espacial, al quedar en el extremo del eje litúrgico principal de la nueva iglesia, de forma lateral al presbiterio, y, aunque no podamos conocer con precisión el aspecto del mihrab de la aljama sevillana, probablemente uno de los lugares más ornamentados del edificio. En el caso de Sevilla encontramos, no obstante, una importante diferencia con respecto a Córdoba, donde la extraordinaria calidad artística de su mihrab probablemente le ahorró otro destino, y es que todo hace pensar que el de Sevilla fue utilizado como parte de la capilla de san Pedro. En el *Libro Blanco*, o de memorias y aniversarios, comenzado a partir de 1411, en la estación correspondiente a la capilla de san Pedro, se menciona que en ella existían dos altares, el de "sancta María de la Antigua" y el de "sancta María de la Alcobilla"[329]. Creo que la denominación de "alcobilla" es suficientemente elocuente de la utilización del antiguo mihrab como capilla-hornacina en la que se alojaría una imagen de la Virgen. También como en Córdoba, sobre el antiguo muro de quibla, y a un lado de la capilla de san Pedro, se funda otra bajo la advocación de san Clemente. Esta última parece que ya existía antes de 1292[330], y, aunque no contemos con datos suficientes para acercar su fundación a la iniciativa real como en el caso de Córdoba, su advocación está relacionada sin duda con toda la carga simbólica de la fecha de la toma de la ciudad y del cumpleaños de Alfonso X. También encontramos una capilla bajo la advocación de san Bartolomé en ubicaciones análogas en las mezquitas cristianizadas de

[329] *Libro Blanco*, ACS, fol. 13v, estudio y transcripción en Belmonte Fernández, 2016.

[330] Año en el que Ortiz de Zúñiga, 1677, p. 151, localizó documentación relativa a enterramientos.

Sevilla y Córdoba en el siglo XIII, ambas sobre el muro de quibla y hacia la parte S del mihrab. En este caso la coincidencia es incluso más llamativa, puesto que ambas fueron fundadas por la misma familia, la de los Córdoba. Tal como nos indican las memorias del *Libro Blanco*, en Sevilla "Domingo Munnoz, adalid, doctó esta capilla e está aquí enterrado"[331], mientras que en la mezquita-catedral de Córdoba, además estar fundada la capilla de san Felipe y Santiago, contigua al vestíbulo del mihrab por el S, por el propio adalid, uno de sus sobrinos, Martín Muñoz, repoblador y alcalde de la ciudad, se encuentra en el origen de la de san Bartolomé[332], justo a continuación sobre el muro de quibla.



Propuesta de Alfonso Jiménez, 2007, sobre la cristianización de la zona alrededor del mihrab de la aljama de Sevilla

[331] *Libro Blanco*, ACS, fol. 53r, en Belmonte Fernández, 2016, p. 498.

[332] Nieto Cumplido, 1998, p. 364.

No debo dejar de apuntar que, tanto en el caso de Córdoba como en el de Sevilla, las dos mezquitas cristianizadas con mayor vinculación a la monarquía castellana durante el siglo XIII, se produce un fenómeno muy similar en cuanto a la compartimentación del espacio mediante capillas funerarias. La jerarquía social y militar de los conquistadores y repobladores de ambas ciudades, en muchos casos, las mismas personas, se va a reflejar en la posición de sus capillas sobre el muro de quibla, que como estamos viendo a lo largo del estudio, era, tras la zona del presbiterio y altar en el centro de las antiguas salas de oración de las mezquitas, el lugar más privilegiado de las nuevas iglesias. Los esquemas de reparto fueron similares en ambos casos. Una correspondencia que reflejaba, a su vez, una analogía con la jerarquía celestial. Como apuntaba, el centro del antiguo oratorio sobre la nave axial es el punto de más alta jerarquía espacial en las nuevas iglesias, donde se colocaba el altar mayor, la presencia divina, de Cristo, por ello se funda en sus inmediaciones la Capilla Real de Fernando III y Alfonso X en Sevilla, y por ello se elegirá también el mismo lugar en Córdoba un siglo después para la construcción de la de Fernando IV y Alfonso XI. A continuación, la zona alrededor del mihrab en ambas mezquitas se convertirá en el segundo espacio de más jerarquía, en principio por encontrarse al final del eje litúrgico que marcaba la antigua nave axial, desde la puerta principal de acceso en el N, pasando por el altar mayor. Pero también porque a ello se sumaba su lateralidad con respecto al presbiterio y, estoy seguro de que no en menor medida, por tratarse el mihrab de un lugar especialmente significativo desde los puntos de vista simbólico y ornamental, siendo, en definitiva, de un lugar de singular dignidad. El vestíbulo del mihrab de Sevilla, capilla de san Pedro, hemos visto cómo se entregaba al almirante mayor Ruy

López de Mendoza, hombre de la máxima de confianza de Alfonso X, quien lo había nombrado en 1253 miembro de la comisión encargada del repartimiento de Sevilla[333]. En el caso de Córdoba, aunque no sepamos nada acerca del uso funerario del vestíbulo hasta mediados del XIV, el cabildo, a instancias de Enrique II, lo cedería a tal propósito a Alfonso Fernández de Montemayor, adelantado de la frontera, en reconocimiento de su papel protagonista en la defensa de la ciudad durante el asedio al cual la sometieron Muḥammad V de Granada y Pedro I durante la Guerra Civil de 1366-69. Tanto en Córdoba como en Sevilla a esta capilla se la pone bajo la advocación de san Pedro, siguiente personaje tras Cristo en la jerarquía. En cuanto al resto de advocaciones de capillas en los muros de quibla, van cambiando en cada caso de mezquita cristianizada, pero existe una tendencia clara a elegir nombres de apóstoles, con algunos como san Felipe y san Bartolomé, repitiéndose, por ejemplo, en Sevilla y Córdoba. En cualquier caso, las capillas inmediatas al mihrab se van ocupando, al menos desde época de Alfonso X, por personajes del más alto rango social vinculados con la toma y repoblación de Córdoba, como la familia de los Muñoz (Fernández de Córdoba) en el grupo de capillas al sur del mihrab, o Gonzalo Yáñez, I señor de Aguilar, en la de san Clemente fundada por el propio rey años antes en el sector N del muro de quibla.

Siguiendo con las dependencias que probablemente se dispusieron sobre el muro de quibla, encontraríamos el primer sagrario de la iglesia. Ya hemos visto cómo en otros casos, sin ir más lejos en Córdoba, se estableció en las inmediaciones del mihrab por las razones de representación y conveniencia del

[333] Sobre el repartimiento de la ciudad ordenado por Alfonso X tras la conquista véase González González, 1951.

espacio que apunté entonces. No queda constancia con exactitud de dónde se situó, aunque aportaré algunas ideas al respecto. En los registros del *Libro Blanco* aparece dispuesta en esta zona una capilla del Corpus Christi, la cual ha sido identificada como primer sagrario tanto por su denominación, por el hecho de no encontrarse registros de enterramientos dentro de ella, además de por encontrarse una referencia de mediados del siglo XV a un "sagrario viejo" inmediato a la capilla de santa Ana (primera del lado de la epístola empezando desde los pies de la catedral gótica) recién terminada[334]. Ya vimos cómo en otros casos se situó el sagrario en las inmediaciones del antiguo mihrab, incluso utilizándose directamente, como veremos más adelante, la habitual cámara del mimbar en las mezquitas almohades, con la interesante generación de un tipo de puerta de sagrario muy peculiar y característica de la Andalucía tardomedieval. En la catedral de Sevilla se conservan un par de puertas de sagrario expuestas en las cámaras de la Giralda, con inscripciones latinas de temática eucarística y decoración de lacería, que se creen procedentes de este primitivo sagrario[335]. Como dedico un capítulo a la utilización de las cámaras de mimbar como sagrarios, solo añadiré ahora que la determinación del origen y cronología de estas puertas, sin duda de un sagrario, no quedan demasiado claros. En cuanto a su fecha de fabricación, los pocos autores que se han acercado a estudiarlas han propuesto diferentes horquillas, desde una quizá demasiado temprana de mediados del XIII en el caso de Rodrigo Amador de los Ríos[336], a la más comúnmente aceptada de la segunda mitad del XIV propuesta

[334] Laguna Paúl, 1998, p. 56.

[335] Laguna Paúl, 2006, pp. 236-37.

[336] Amador de los Ríos, 1878, p. 413.

por José Gestoso[337] en su momento y Teresa Laguna más recientemente[338]. En mi opinión, como argumentaré en su debido momento, habría incluso que retrasar su datación a la primera mitad del siglo XV, y, por tanto, quizá realizadas no para este primitivo sagrario, sino para el que se instalaría en la nave del Lagarto del patio una vez comienza la demolición de la mezquita cristianizada con la obra nueva.

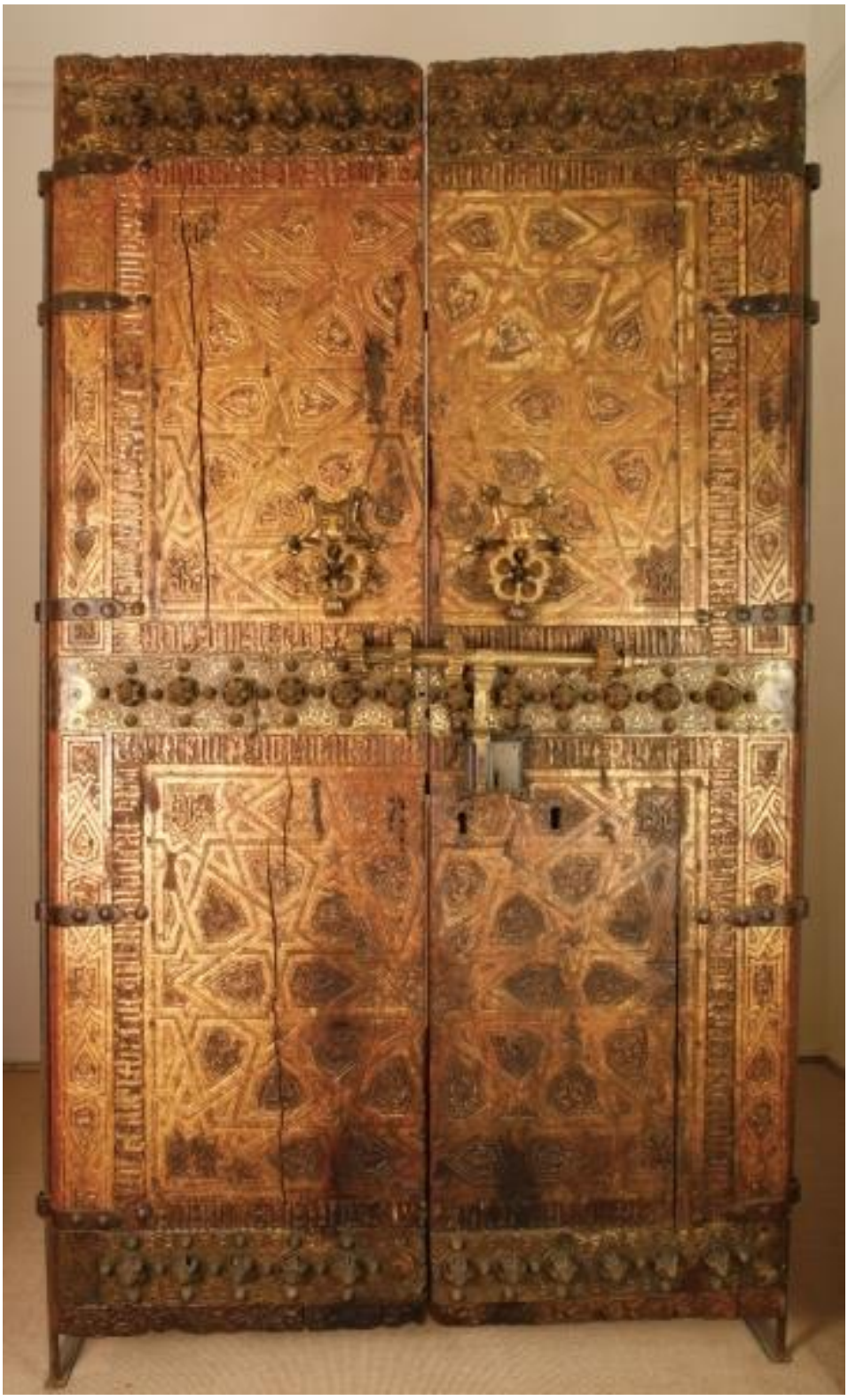
La conservación de la nave axial de la mezquita almohade como eje litúrgico mantenía, evidentemente, la antigua puerta de acceso del *ṣaḥn* al N como acceso principal a la iglesia, utilizada en ceremoniales y entradas[339], y que ahora, como en tantas otras catedrales hispanas medievales pasaba a denominarse del Perdón. Su datación original queda fuera de dudas con el relato de al-Ṣalā, estando probablemente finalizada antes de 1196[340], siendo modificados su aspecto y decoración exterior a partir de las primeras décadas del siglo XVI, resultando en su configuración actual. No obstante, contamos con algún indicio para pensar que la decoración de yeserías almohade fue modificada a mediados del XIV. Ortiz de Zúñiga, aunque sin citar documentación concreta, aseguraba que Alfonso XI, tras la victoria en la batalla del Salado en 1340 dio a la catedral, donde se dirigió a celebrarla:

[337] Gestoso y Pérez, 1890, vol. 2, pp. 474-76.

[338] Laguna Paúl, rose

[339] Laguna Paúl, 2016, p. 32.

[340] Un estudio y restitución del estado original almohade en Jiménez Martín, 2017.



Puertas de sagrario, catedral de Sevilla, s. XIV

> “[...] algunas preseas del despojo, y fabricó, y adornó sumptuosamente la puerta que llaman del Perdon del patio de los naranjos, sobre que se ven las armas de Castilla y Leon, entre bellissimas fillages”[341].

Al margen de si la intervención de Alfonso XI fue cierta o no, cuestión que no podemos corroborar documentalmente, lo que creo que queda fuera de duda al leer a Ortiz de Zúñiga es que el historiador sevillano tomó erróneamente las decoraciones vegetales de estilo italiano de principios del XVI por las que supuestamente se hicieron en el XIV; así me hace pensarlo la alusión a las “bellissimas fillages” y a las armas de Castilla, ambas presentes actualmente en la puerta. En cualquier caso, cabe destacar las importantes similitudes estéticas, pese al empleo de elementos decorativos de época y tipo distintos, entre el programa de reforma llevado a cabo en época de Enrique II en la puerta del Perdón de la mezquita-catedral de Córdoba y este de la de Sevilla siglo y medio más tarde.

El antiguo *ṣaḥn*, tras el cerramiento de las arcadas de comunicación con el oratorio, pasó a usarse como claustro, con las funciones habituales, entre ellas quizá la más destacada fuese la funeraria, sobre todo destinada a canónigos y sus familias, así como a propietarios con un cierto nivel económico. La documentación, en especial los registros de memorias

[341] Ortiz de Zúñiga, 1677, p. 197.



Puerta del Perdón. Fotografía de Julio Beauchy, c. 1875-1900, Museo del Prado



Detalle de la decoración de la puerta del Perdón, principios del s. XVI



La nave (“claustra”) del Lagarto en la catedral de Sevilla, con los recuerdos de los regalos de la embajada mameluca



Patio de los Naranjos, antiguo Ṣaḥn, con la galería N de origen almohade

y aniversarios del *Libro Blanco*, nos indica que cada una de sus galerías, llamadas con el, ya conocido para nosotros, término “claustra”, recibía una denominación diferente: la del lagarto al E, por situarse en ella los recuerdos de los regalos que Alfonso X recibió de la embajada del sultán mameluco en 1260[342], entre ellos un cocodrilo del Nilo; la claustra de san Esteban, en la mitad oriental de la galería N, por encontrarse en su ángulo la capilla de tal advocación; la parte occidental de la galería N era la claustra de los compañeros,

[342] “Et estando el rey don Alfonso en Seuilla [...[uenieron a él mensajeros del rey de Egipto, que dezían Aluandexauer, et truxieron presente a este rey don Alfonso de muchos pannos presçiados et de muchas naturas e muchas joyas muy nobles e mucho estrannas. E traxienronle un marfil e una alimanna que dezían azorafa e una asna quer era uiada, que tenia la una uanda blanca et la otra prieta. Et truxieronle otras bestias e animalias de muchas maneras”, CAX, p. 28. El hecho también lo menciona Ortiz de Zúñiga, 1677, p. 90

probablemente por haber sido en origen lugar de enterramiento habitual de canónigos y sus familiares[343]; quizá por un motivo similar se conociese a la galería occidental del patio como claustra de los caballeros, aunque las memorias del *Libro Blanco*, ya del XV, reflejen un origen social diverso en los enterramientos.

Una singular coincidencia toponímica con otras mezquitas cristianizadas la encontramos en la puerta que comunicaba el patio con el cuerpo de la iglesia, hoy conocida como de la Concepción, pero que, al menos desde los siglos XV-XVI, se llamaba "puerta colorada". Exactamente la misma denominación que la puerta de análoga ubicación en la mezquita cristianizada del Salvador de Sevilla, llamada así por el material en el que estaba construida, el ladrillo[344]. En la aljama cristianizada de Jaén, como vimos anteriormente, al menos hasta mediados del XVI, a una de las puertas de acceso de la fachada occidental, un sector que no había sido aún intervenido desde el siglo XIII, se la conocía como "puerta bermeja", probablemente por estar también hecha del mismo material. Sin embargo, no contamos con pruebas en ninguno de estos casos para afirmar que fuesen puertas de época andalusí, aunque se pueda intuir en alguno de ellos.

Sin duda, el elemento de la antigua aljama almohade de Sevilla que sufrió uno de los procesos de cristianización más interesantes es su antiguo alminar. Su impactante y elegante silueta, con el gran ŷāmūr de bronce que lo coronaba,

[343] El *Libro Blanco* recoge, aunque no en exclusiva, un buen número de enterramientos de canónigos y racioneros de la catedral. En uno de ellos se hace mención expresa de su situación: "Iohán Sánchez, canónigo cura que fue de la eglesia, yaze enterrado en la naue de los companneros, çerca de la puerta del Perdón, delante del altar de sant Yuo", *Libro Blanco*, ACS, fol. 45r, en Belmonte Fernández, 2016, p. 479.

[344] Mendoza, 2008, p. 89.

sinécdoque visual del edificio y la ciudad, se encontraba de forma simbólica en la mente y en las palabras de los conquistadores desde el primer momento de la toma, pudiéndose encontrar testimonios muy tempranos de la fuerte impresión que ejercía su contemplación. Aparece, por ejemplo, mencionado de forma muy significativa en una obra lírica compuesta apenas dos años después de la conquista de la ciudad, en 1250, los *Rithmi de Iulia Romula* del monje benedictino Guillermo Pérez de la Calzada, la cual ha recibido poca atención de la historiografía del arte. El poema, centrado en la toma de Sevilla y dedicado al aún príncipe Alfonso, es quizá una de las expresiones artísticas más elocuentes no solo de las motivaciones políticas que alimentaron a los castellanos en la conquista de al-Andalus, sino también de las culturales e ideológicas. En una de las muchas loas dedicadas a la ciudad, Pérez de la Calzada se refiere a la impresión que causaba el brillo dorado de las grandes esferas del ŷāmūr sobre el alminar, las cuales, por cierto, cuenta en tres y no en las cuatro que se suele aceptar comúnmente que tenía:

> “Sed quis cuncta promere ualeat ad plenum?
> Vrbis comitantia, situm peramenum,
> Pomum trinum aureum turris tan serenum,
> Vel concursus gentium, confluens ut fenum”[345].

[345] RIR, p. 198.



La puerta colorada al comienzo de la obras de terminación, Jean Laurent, 1868



La Giralda, alminar de la mezquita almohade

El altor valor simbólico concedido por los conquistadores al alminar de la aljama, encuentra su reflejo también en las crónicas más o menos contemporáneas a la toma y cristianización de la iglesia y la ciudad. La *Estoria* alfonsí, donde ya aparece nombrada como torre de Santa María, recoge los siguientes elogios en este interesantísimo y bien conocido pasaje:

> “Et pues de la torre de Sancta Maria todas las sus noblezas, et de quan grant la beltad et el alteza et la su grant nobleza es: sesenta braças a en el techo de la su anchura, et quatro tanto en alto; tan ancha et tan llana et de tan grant maestria fue fecha et tan conpasada la escalera por o a la torre suben, que los reyes et las reynas et los altos omnes que alli quieren sobir de bestias, suben quanto quieren fasta en ssomo. Et en somo de la torre a otra torre, que a ocho braças, fecha a grandes marauillas. Et ençima della estan quatro mançanas alçadas vna sobre otra; tan grandes et de tan grant obra et de tan gran nobleza son fechas, que en todo el mundo non podrien ser otras tan nobles nin tales: la del somo es la menor de todas, et luego la segunda que esta so ella es mayor, et muy mayor la terçera. Mas de la quarta non podemos retraer, que es tan grant et de tan estranna obra que es dura cosa de creer a qui lo non viese: esta es toda obrada a canales, et las canales della son doze, et ay en la anchura de cada canal cinco palmos comunales; et quando la metieron en la uilla non pudo caber por la puerta, et ouieron a tirar las puertas et a ensanchar la entrada; et quando el sol fiere en ella, resplandeçe commo rayos muy lozientes mas de vna jornada”[346].

[346] PCG, cap. 1128, pp. 768-69.

Una vez más, es muy significativa la coincidencia en destacar la impresión que producía a los conquistadores el reflejo del sol sobre las doradas esferas de bronce del ŷāmūr, además de las propias dimensiones del alminar, inauditas en una torre de cualquier catedral ibérica del XIII.

Aunque retomaré el siguiente pasaje de la *Historia dialogada* en otro capítulo en relación con la actitud de la monarquía castellana hacia los monumentos andalusíes durante el siglo XIII, creo que merece la pena traerlo a colación ahora para ilustrar la importancia simbólica concedida al alminar sevillano, aunque sea de forma algo más breve. Se trata de un capítulo en el que el cronista (se estima que esta crónica fue redactada entre finales del XIII y principios del XIV) narra un episodio en el cual la comunidad musulmana de la ciudad intenta negociar algunas condiciones de vida con Fernando III tras la toma, entre ellas el futuro de su mezquita aljama. Pese a que, como con cualquier crónica medieval, es aconsejable tomar una sana distancia crítica con el texto, el episodio es muy interesante, pero más que por la posible precisión o no de los datos que ofrece, por todo el trasfondo ideológico que transpira:

> “Et despues demandaron los moros mas en pleytesia que querian derribar la mezquita. Et dixo el rey don Ferrando que lo dixesen a su fijo el infante don Alonso, et dixeronlo al infante don Alonso, et el dixo que si una teja le derribasen della, que por eso degollaria cuantos moros auia en Seuylla. Et ellos dixeron que pues derribarian la torre, et que el rey don Ferrando faria otra. Et el rey embiolos otra vez con esto al infante don Alonso. Et el

> infante dixoles que si derribasen un ladrillo de los que estauan encima, que por aquello non le fincaria moro nin mora en Seuylla”[347].

Evidentemente, además de por cuestiones puramente pragmáticas y arquitectónicas, el destino del antiguo alminar no podía ser otro que el de torre-campanario de la nueva catedral. Como en otros casos estudiados de alminares convertidos en campanarios, el de Sevilla permaneció prácticamente inalterado en su estructura y decoración durante más de un siglo, conservando toda su carga visual y significante islámica, con el segundo cuerpo y el ŷāmūr, sin el menor inconveniente. Además, cuando su parte superior fue modificada por primera vez de forma significativa fue por causas naturales, y no por una decisión de naturaleza estético-ideológica. El día 24 de agosto de 1356 se produjo un violento terremoto con epicentro en el cabo de san Vicente que provocó importantísimos daños en el cuadrante suroccidental de la Península, causando en Sevilla, entre otros desperfectos, la caída del ŷāmūr del antiguo alminar. El dato lo reproducía, aunque más un siglo después, Garci Sánchez, jurado de la ciudad, en los anales que preparó en torno a 1469:

> “El año de 1356 [...]. En este año temblo la tierra, dia de San Bartholome, tan fuertemente que cayeron las manzanas que estavan en la torre de Santa Maria de Sevilla y la barra de hierro en que estavan las manzanas, y hincose a la puerta del corral de los Olmos”[348].

Para su reparación, el rey Pedro I dejaría dispuesto en su testamento de 1362 tres mil doblas de oro[349]. No obstante, hasta la construcción del actual cuerpo de

[347] HD, fol. 196v.

[348] Mata Carriazo, 1953, p. 21.

[349] Rosell y López, 1875, p. 594.

campanas, a cargo de Hernán Ruiz II a partir de 1558, la torre conservó el segundo cuerpo del alminar, sobre el cual, tras la caída del ŷāmūr, simplemente se instaló una campana sustentada por una sencilla estructura adintelada y coronada por una veleta en forma de cruz. Al menos fue así desde el año 1400, cuando se instala la campana del reloj que aún se conserva[350]. Poco tiempo después, el día de Navidad de 1404, la torre vuelve a recibir daño al caer sobre ella un rayo que causó algunos desperfectos si atendemos al testimonio de la *Crónica de Enrique III*:

> "Año catorceno (1404). En jueves dia de Navidad, a 25 de diciembre, antes de nona un poco, cayo un rayo en la torre mayor de las campanas de Sancta Maria do estaba el relox, e quebro el ferrage del relox, e un poco de la torre, e fizo grandes fumos e grandes truenos"[351]

Sabemos con cierta seguridad que todo lo anterior fue así porque el aspecto de la torre en este momento queda registrado en dos obras de arte que se llevan a cabo para el amueblamiento de la catedral antes de la reforma del campanario. La primera de ellas es una maqueta de un posible proyecto para la cabecera de la obra nueva, el cual no llegaría a ejecutarse, que se encuentra en una de las escenas talladas del retablo mayor atribuidas a Jorge Fernández alrededor de 1515. En ella aparece el antiguo alminar prácticamente íntegro, con sus dos cuerpos, aunque sin ningún tipo coronamiento, ni de campanas, ni de ningún otro tipo.

---

[350] Su inscripción reza: "S DE ALONSO DOMINGZ / ESTA CAMPANA MANDO FAZER DON GONZALO ARçBSPO DE SEVILLA ANNO DEL NAçIMIENTO IHUXPO DE MCCC ACABOLA ALONSO DOMINGZ/ ERA MAYORDOMO DE LA OBRA IVAN DE SOTO XPS VINCIT XPS REGNAT XPS IMPERAT METE SATAM SPOTANEA", en Jiménez Martín, 1998, p. 205.

[351] CE3, p. 247.



Maqueta de un proyecto para la cabecera de la catedral de Sevilla, c. 1515, Jorge Fernández, retablo mayor.

La segunda representación aparece en una pintura fechada entre 1553 y 1555, justo antes de su reforma. Se trata de una imagen de las santas Justa y Rufina, obra del pintor de origen holandés Hernando de Esturmio, que se encuentra en el banco del retablo de la capilla de los Evangelistas de la catedral. Tras las figuras de las mártires, en un paisaje entre ruinas clásicas cargado de simbolismo e ideología, Esturmio introduce la imagen del antiguo alminar tal como se encontraba en ese momento, es decir, sin el ŷāmūr pero con la campana antes mencionada (fig). También se observa que las almenas que coronaban el primer cuerpo del alminar habían sido sustituidas, entiendo que en cada una de sus caras, aunque la pintura solo muestre dos, por filas de huecos ocupados por campanas de menor tamaño, entre 4-5 por cara si atendemos al diseño de Esturmio. Basándose en este cuadro, Joaquín Guichot dibujaría hacia

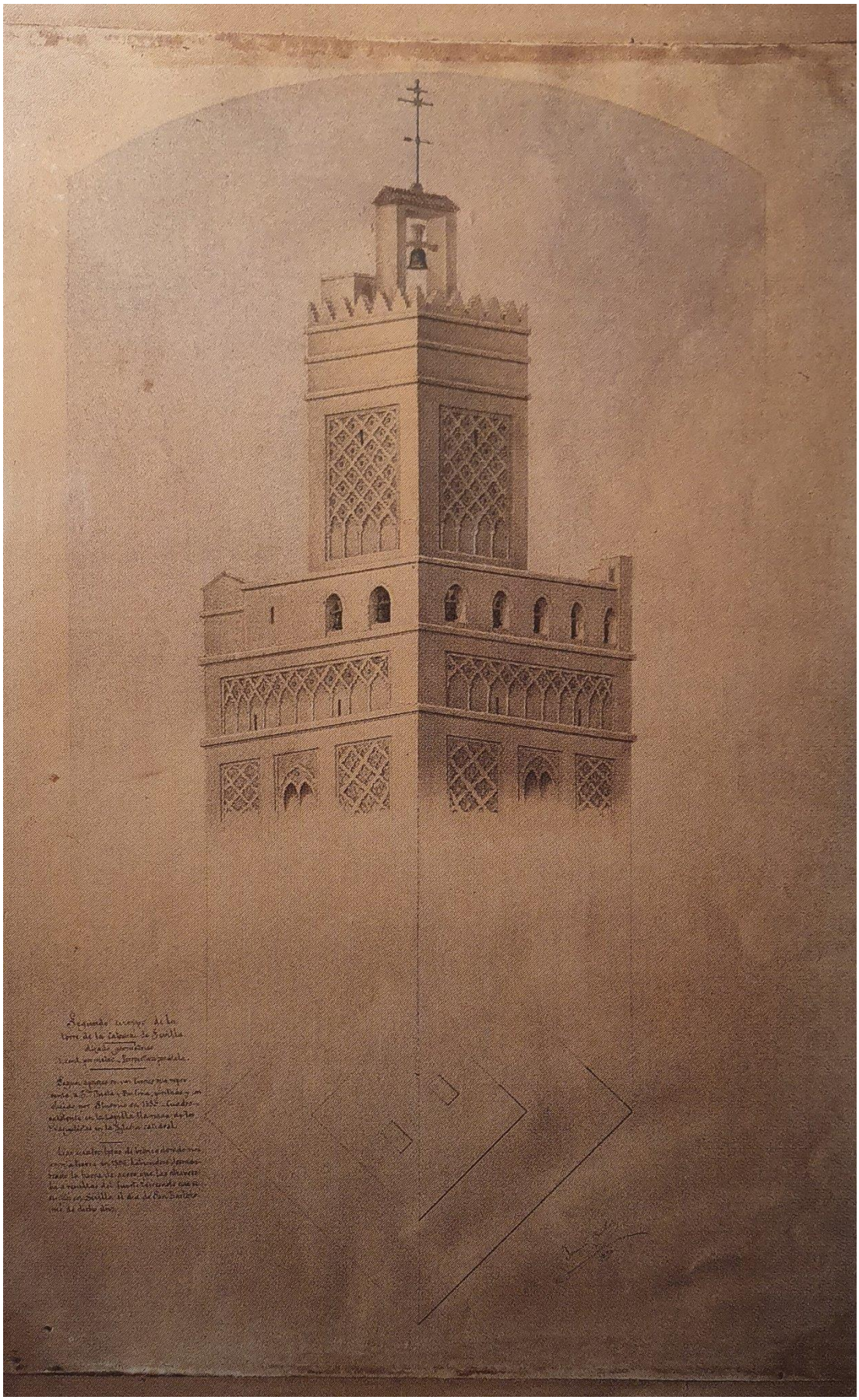
1890 una representación de la torre en este momento que ayuda a clarificar bastante su interpretación (fig.), incluida dentro de la serie de dibujos que dedicó a los monumentos sevillanos.



Hernando de Esturmio, Santas Justa y Rufina, 1553. Catedral de Sevilla



Las tres fases de la Giralda (1198-1568-1356) según Joaquín Guichot, 1875



Estado del coronamiento de la Giralda después de 1356 según Joaquín Guichot, 1895



Patio de la Colegiata del Salvador de Sevilla c. 1950 (antiguo ṣaḥn de la aljama de Ibn ʿAdabbas)

5.2 La cristianización de la antigua aljama de Ibn ʿAdabbas

Desde el año 214/829-30 hasta la inauguración de la nueva mezquita almohade de Sevilla, la aljama de la ciudad fue la conocida como mezquita de Ibn ʿAdabbas, la cual se encontraba en el lugar que hoy ocupa la iglesia colegial del Salvador. Un fuste de una columna situada originalmente en la zona de la macsura, con la inscripción fundacional de la mezquita, hoy en el Museo Arqueológico de Sevilla, nos da la fecha de su fundación y la explicación para la denominación de Ibn ʿAdabbas, cadí bajo cuya dirección se construyó el edificio en época de ʿAbd al-Raḥmān II:

> “Dios tenga misericordia de ʿAbd al-Raḥmān b. al-Ḥakam, el emir justo, el bien guiado por Dios, el que ordenó la construcción de esta mezquita, bajo la dirección de ʿUmar b. ʿAdabbas, qāḍī de Sevilla, en el año 214. Y ha escrito [esto] ʿAbd al-Barr b. Harūn”[352].

Pese a ocupar mucha menor superficie que su sucesora, se trataba de una mezquita de tamaño considerable para los estándares de principios del siglo IX[353], con unas dimensiones aproximadas de 47 x 33 m, para un total de nueve naves. Al-Ṣalā cuenta en su relato que la primera *juṭba* en la nueva aljama se pronunció en 577/1182, y que:

> “(...) se suprimió ese día el sermón y la oración del viernes en la aljama de ʿUmar b. ʿAdabas ya citada, en Sevilla, y se trasladó su almimbar de su sitio y se llevó al lado del muro occidental. También se trasladó la “maqṣūra” de su sitio, antes de esto, y se repartió por las naves de los pórticos norte y oriente. Se hizo esto [último] el viernes 19 de *šaʿbān* del año 570 [15 de marzo de 1175]”[354].

Tras la conquista cristiana de la ciudad en 1248, la antigua aljama de época omeya se convertiría en iglesia bajo la advocación del Divino Salvador. En 1253, en el repartimiento de la ciudad, ya aparece nombrada una collación de san Salvador[355]. Una cuestión notable es que, aunque se desconoce la fecha exacta,

---

[352] En Ocaña Jiménez, 1947, p. 150.

[353] Para aproximarse a la mezquita primitiva véanse Torres Balbás, 1946; Hernández Giménez, 1975, pp. 155-181; Valor Piechotta, 1993; Cómez Ramos, 1994; Jiménez Martín, 1995; Carrillo Sierra, 2006; Mendoza, 2008; Calvo Capilla, 2014, pp. 655-58.

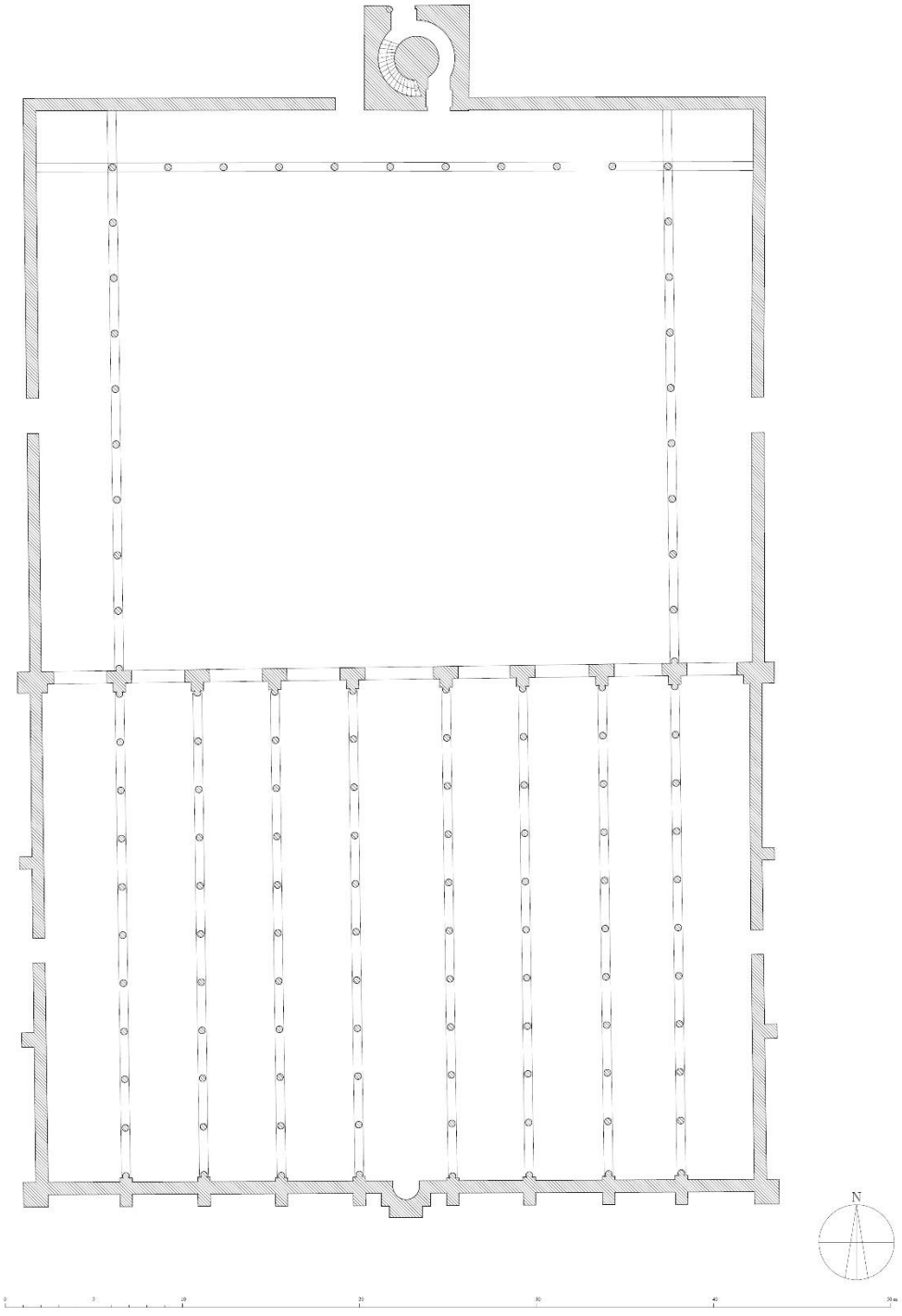
[354] Al-mann bil-imāma, p. 199.

[355] González González, 1951, vol. 2, p. 313.

desde muy pronto recibe la dignidad de iglesia colegial, manteniéndose de este modo en época cristiana la jerarquía entre las dos antiguas aljamas, que pasaban a ser iglesias catedral y colegial. Un reflejo más, como hemos podido comprobar en otros casos de la serie de conversiones andaluzas, de cómo algunos aspectos de las estructuras, los mecanismos del poder y la organización territorial y social almohade son asumidos por los nuevos poderes cristianos durante las primeras décadas después de la conquista. La noticia más antigua de la categoría colegial de la iglesia aparecerá en 1274, cuando Ferrán Pérez Lobo, cocinero al servicio de don Alfonso Fernández "el Niño" (hijo natural de Alfonso X), vende unas casas a don Polo, abad de san Salvador[356]. Una dignidad, la de abad, que denota, ya sin muchas dudas, que la iglesia era colegial.

En cuanto al aspecto y organización espacial de la nueva iglesia fundada sobre la antigua aljama omeya poco podemos saber con absoluta certeza, más allá de lo que se encuentra expresado en algunos testimonios de los siglos XVI-XVII, antes de que comenzase su derribo en 1671 para la construcción del edificio actual. Por ejemplo, Alonso de Morgado, en su *Historia de Sevilla* (1587), dejaba constancia de que, en el siglo XVI, aún se conservaba el edificio de la antigua mezquita:

[356] *Carta de Ferrán Pérez Lobo, cocinero de D. Alfonso el Niño, a D. Polo, Abad del Salvador y capellán de la Reina*, Sevilla, 19 de diciembre de 1274, ACS, [¿Fondo Histórico General?], leg. 31, no. 1, en Ballesteros Beretta, 1913, doc. 187, pp. CXCIX-CC.



Planta de la mezquita de Ibn 'Adabbas, Antonio Almagro

> “Otras Mezquitas tenian tambien los Moros aqui en Sevilla, de las quales permanece en su primera traça de Mezquita (con su Patio de aquel tiempo con Naranjos, y Fuente de pie en medio) la que agora tiene titulo de San Salvador, Iglesia Colegial”[357].

Algo más de información aportaría el maestro mayor de la obra nueva, Esteban García, cuando en 1671, antes de dar inicio a la misma, dejó una descripción bastante detallada de la vieja iglesia antes de su derribo[358]. El conciso extracto que publicó Llaguno de este informe basta para poder asegurar que en dicha fecha aún se conservaba en buena parte, si no completo, el antiguo *ḥarām* de la mezquita:

> “Tiene de largo desde la pared del arco toral del altar mayor hasta la puerta principal, que está al frente del dicho altar cincuenta y dos varas; las cuarenta y una varas y media de ellas tienen labradas ocho naves con

[357] Morgado, 1587, fol. 118v.

[358] El documento original se encuentra en el fondo del Archivo de la Colegiata del Salvador en la Institución Colombina de Sevilla. Las restricciones a la movilidad que sufrimos desde inicios del año 2020 me han imposibilitado desplazarme a Sevilla y estudiar tanto este importante documento, como otros de su archivo catedralicio. Carencia que espero poder subsanar a la mayor brevedad. Es por ello que los datos con los que he podido trabajar son los pocos que publicó Llaguno en el siglo XIX, cuando manejó el documento en sus noticias sobre el Salvador, así como el sumario del mismo ofrecido en la monografía del arquitecto Fernando Mendoza tras la restauración del templo en 2008. Una obra esta que, si bien puede llegar a resultar interesante desde el punto de vista de la restauración arquitectónica, presenta notables deficiencias en cuanto a metodología histórica, encontrándose desprovista, por desgracia, de las (deseables) referencias documentales que el autor utilizó en la elaboración del capítulo dedicado a la fase de mezquita cristianizada.

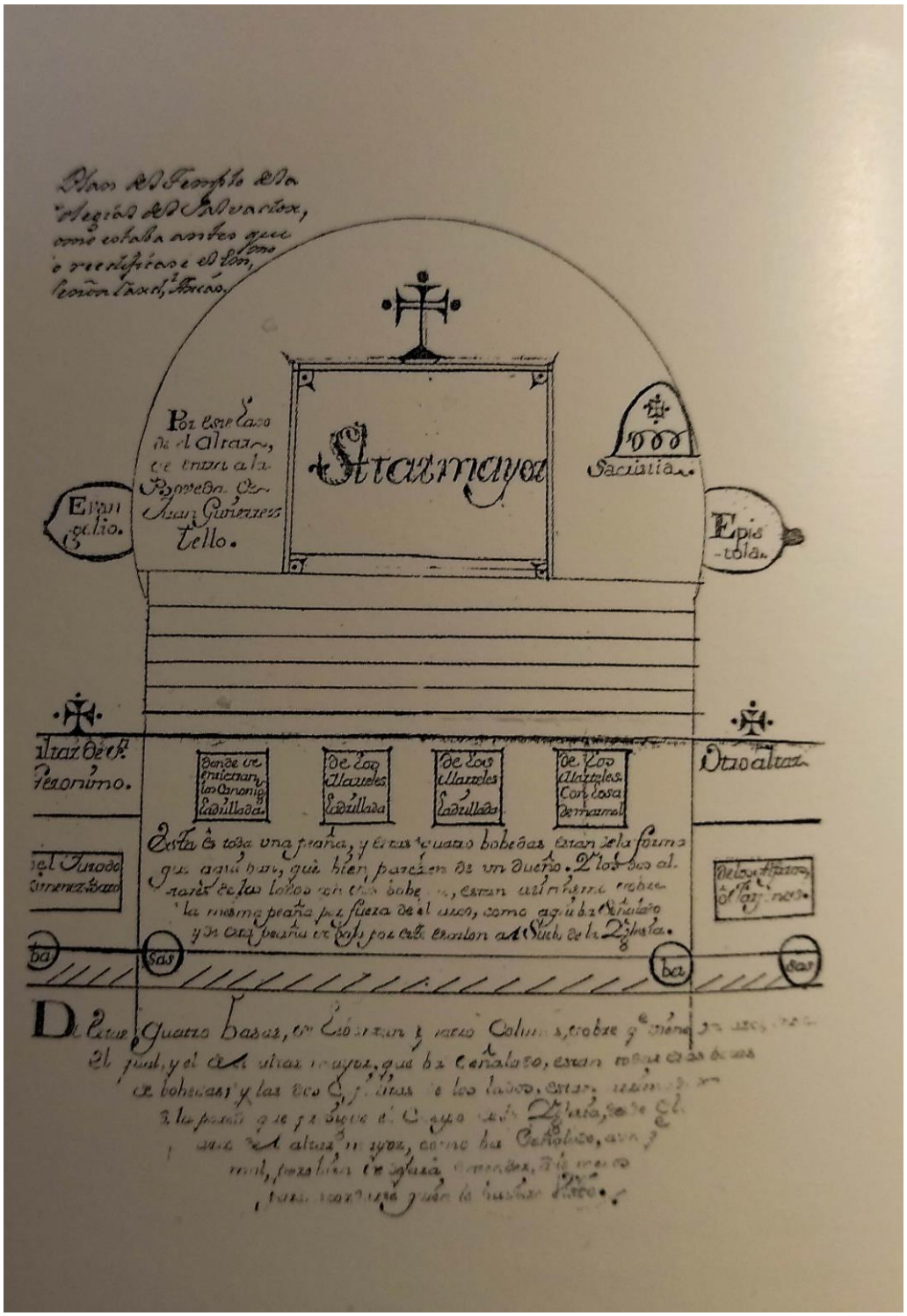
pilares de marmol, que corren a lo ancho, y armaduras por lo alto, de cuartones de Flandes, que cubren las dichas naves"[359].

De una parte, el maestro de obras nos dice que se mantenían "ocho naves con pilares de mármol, que corren a lo ancho", a las cuales, si sumamos la que estaría ocupada por la capilla mayor, nos dan las nueve que se piensa tenía la mezquita. Cuestión que nos confirmaría, por otro lado, que la dicha capilla mayor se instaló pegada al muro oriental, tal y como sucedió en prácticamente todas las aljamas de tamaño medio-grande cristianizadas en la serie, con el objeto de ahorrar el mayor espacio posible para la instalación de un coro que debía acoger un cabildo considerable, ya que hablamos de iglesias que se convertirían muy pronto, casi todas ellas, como catedrales, colegiatas o priorales (Úbeda, Jaén, Carmona, Cádiz, etc.).

El arquitecto Fernando Mendoza, en su estudio sobre la restauración del templo en 2008, publicó un dibujo antiguo con un esquema de la planta del presbiterio y el altar mayor, el cual supongo por la leyenda manuscrita que lo acompaña (el autor no facilita su procedencia) que forma parte del dicho informe de Esteban García de 1671, el cual revela algunas interesantes cuestiones sobre la organización espacial dentro aún del edificio de la antigua mezquita. A pesar del confuso método de representación gráfica empleado por García, conjugando la planta del presbiterio con un alzado del arco toral, el dibujo confirma, de una parte, que el altar mayor se encontraba arrimado al muro oriental, y que, tal como se había obrado en otros casos, como en las antiguas aljamas de Úbeda o Jaén,

[359] Llaguno y Amirola, 1829, tomo IV, p. 63.

simplemente se habían construido unas gradas para elevar la zona del presbiterio con respecto al nivel del pavimento de la antigua mezquita. Otra cuestión interesante es que el maestro representa en planta las basas de las columnas de la antigua mezquita, de las cuales se han eliminado todas aquellas de las filas centrales para la generación de la nave de la iglesia, una operación que, como hemos visto ya en todos los casos estudiados, era de rigor en los procesos de adaptación. La categoría de colegial de la que gozaba la iglesia casi desde su fundación convertía en preceptiva la presencia de un coro, elemento que, evidentemente, se colocó frente al presbiterio en la nave, aprovechando la estructura previa de columnas. La conservación como acceso de la puerta que comunicaba el patio con el antiguo oratorio hace que me incline por creer que el coro debió situarse en la mitad occidental de este último, a fin de poder general, como hemos visto en prácticamente todos los casos, un eje litúrgico sobre la antigua nave axial de la mezquita que sirviese como transepto.



Croquis de planta del presbiterio de la colegiata del Salvador (¿Esteban García, 1671?), en Mendoza, 2008

Junto al informe de Esteban García, contamos con la precisa descripción del templo realizada en 1726 por un testigo de la construcción de la obra nueva, Francisco José Tirado de Aldana, quien dejaría por escrito un relato el cual, pese a que desconozco si se conserva su original, fue copiado a finales del siglo XIX por José Gestoso y publicado posteriormente en su *Sevilla monumental y artística*. Tirado de Aldana, argumentando por qué pensaba que la vieja iglesia del Salvador fue una mezquita en origen, aportaba las siguientes razones:

> "Era más ancha que larga, costumbre de los moros en sus mezquitas. La segunda por lo hondo y soterrado, pues por calle de Culebras avía una escalera tosca, sin reparo ni adorno, de 22 escalones; por la parte de la plaza tenía otros, aunque no tantos, en las puertas que tenía la fachada principal de la iglesia y la del patio de los naranjos por la puerta de la torre siempre se bajaba cuesta abaxo al patio, y deste dos escalones a la iglesia. La tercera por lo lóbrego y oscuro, pues sus columnas de marmol eran de la altura de un hombre y no muy alto; de ellas subian dilatados arcos de ladrillo, no dexandose comunicar la luz de una nave a otra. La cuarta por ser sus lumbreras pocas y pequeñas, que en faltando el sol era necesario traer luces a el coro, con estar este en la nave mas alta y más clara de la iglesia. La quinta por estar fabricada a forma de una bodega, con tirantes de alerze de una parte a otra. Las vidrieras mayores eran dos y caian a la plaza y por la parte de afuera qualquiera persona no muy alta

llegaba con la mano a ellas, y por la parte de adentro era necesario escalera para tocarlas"[360].

Del elenco de razones aportadas por Tirado, aunque de todas ellas se puedan extraer interesantísimas conclusiones, entiendo que algunas no están relacionadas realmente con el proceso de cristianización de la mezquita. De las características presentes en la iglesia del Salvador en el siglo XVII que sí eran consecuencia directa de la preexistencia de la mezquita resulta de gran interés, por ejemplo, la mención a la poca altura y oscuridad del interior del edificio. Ya pudimos ver en otros ejemplos, de forma bastante explícita en el caso de la vieja catedral de Jaén, los problemas de iluminación que se generaban al adaptar un tipo de edificio de naturaleza cerrada como la mezquita, que no estaba concebido para la visualización de un rito, sino más bien para la escucha, a las funciones de una iglesia, en la cual, ya desde siglos antes de la conquista cristiana de al-Andalus, la visualidad del rito, y en consecuencia la iluminación adecuada, se había convertido en parte consustancial a la arquitectura. Por seguir la analogía con la mezquita-catedral de Jaén, allí se había intentado resolver el problema de la iluminación, con escaso éxito, dicho sea de paso, construyendo un cimborrio sobre la nave de transepto, el cual, además, por la poca conveniencia y solidez de los soportes de la antigua mezquita, acabaría sufriendo bastantes problemas estructurales. En el caso de la iglesia del Salvador se intentó dar respuesta a la necesidad de la iluminación natural, si atendemos al texto de Tirado, subiendo la altura de la nave central en la que se encontraba el coro, característica que entiendo cuando el autor dice que el coro se encontraba en "la nave mas alta y

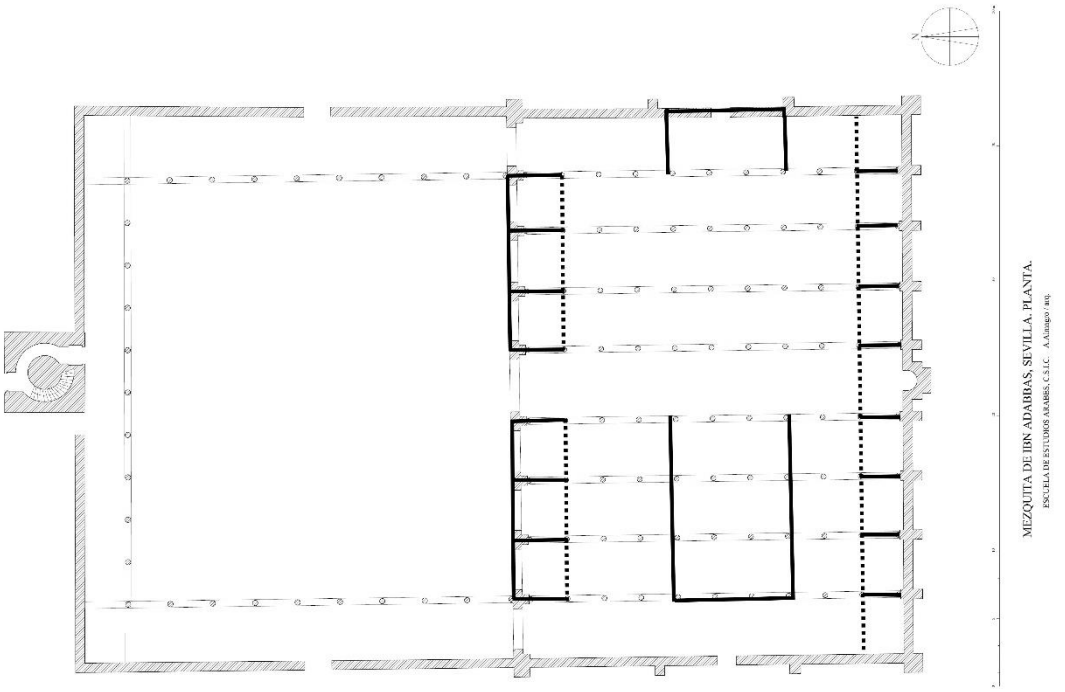
[360] Gestoso y Pérez, 1892, vol. III, p. 344.

más clara de la iglesia". Elevar la nave del coro y abrir ventanas en ella no se trataría de una operación extraña en absoluto a los procesos de transformación de las mezquitas, aunque no podamos saber en qué momento concreto se efectuó en el Salvador de Sevilla. Recordemos que fue exactamente la misma que se llevó a cabo en la mezquita-catedral de Córdoba en las últimas décadas del siglo XV cuando se reformó la nave del coro enfrentada a la capilla mayor. Curiosamente, o quizá no tanto, estas operaciones se producen, en casi todos los casos, desde mediados del siglo XV en adelante. Creo que este sería el caso del Salvador, ya que se registran algunas obras de reforma del coro en 1512[361]. Junto a ello, Tirado menciona dos grandes vidrieras que se encontraban en la fachada que caía a la actual plaza del Salvador.

Por otra parte, el resto de la iglesia, según ambos testimonios, el de Esteban García y el de Tirado de Aldana, se encontraba cubierta aún con un sistema de cubiertas planas de madera. El maestro de obras hacía referencia a las armaduras de "cuarterones de Flandes" que cubrían las naves, mientras que Tirado dejaba constancia de que el edificio se encontraba "fabricada a forma de una bodega, con tirantes de alerze de una parte a otra". Esta última referencia invita a pensar que en la mezquita de Ibn ʿAdabbas, efectivamente se tendían tirantes de madera entre arco y arco, tal y como se aprecian aún hoy en día en otras mezquitas de cronología similar en el Norte de África, como las de Sfax o Qairuán. Todo lo cual indica que, al margen de la posible reforma de la nave del coro, la iglesia conservaría en líneas generales los alzados de la antigua mezquita.

[361] Mendoza, 2008, p. 90.

Tal como sucedió en todas las mezquitas cristianizadas de cierta entidad, su perímetro se pobló de capillas funerarias a base de la simple compartimentación o la división mediante tabiques de los diferentes tramos de arcadas de la mezquita. El repartimiento de capillas tal como se encontraba en el siglo XVII lo recogía Esteban García en su informe, y fue publicado de forma sumaria por Fernando Mendoza en 2008. No obstante, dentro de este proceso destacaré la creación de algunas de estas capillas, más que por el interés sociológico o histórico que puedan despertar sus fundadores, por las consecuencias de dicha fundación desde el punto de vista de la organización y cristianización del espacio de la antigua mezquita.



Propuesta de organización espacial de la iglesia del Salvador en el siglo XIII, sobre planta de Antonio Almagro

Quizá la cuestión más destacable de este proceso de repartimiento del espacio sea la utilización de la zona del antiguo mirhab de la mezquita como capilla, una operación que, según estamos viendo a lo largo de este estudio, fue bastante común. En este caso no sabemos con seguridad si con función funeraria, ya que, por el relato de García, sabemos solamente que se encontraba bajo la advocación de la virgen de las Aguas. La antigüedad de la imagen titular de la capilla, fechada a mediados del siglo XIII[362], y una de las receptoras de una mayor devoción en la Sevilla del momento, me empujan a pensar que la creación de este espacio tuvo sus orígenes en los primeros momentos del proceso de cristianización del edificio.



Patio de los Naranjos de la colegial del Salvador

[362] Hernández Díaz, 1948, pp. 180-81; Cómez Ramos, 2017, pp. 119-20.

Otra cuestión interesante es la ubicación de algunas dependencias de la iglesia junto a la galería oriental del antiguo *ṣaḥn*. En concreto una capilla que sirvió antiguamente para sagrario, conocida hoy como sacristía baja, y la capilla funeraria que perteneció a la familia Pineda. En ambas construcciones, y juzgando por las formas arquitectónicas, que son prácticamente los únicos indicios para poder fecharlas, nos encontramos ante obras realizadas con bastante posterioridad a la cristianización del edificio en el siglo XIII. En el caso de la capilla de los Pineda, sus muy interesantes formas, de planta cuadrada cubierta con una media naranja rebajada sobre trompas, toda en ladrillo, denuncian un probable origen entre finales del XIV la primera mitad del XV. Aunque no conserva la más que probable decoración con lenguaje hispanomusulmán que pudo tener, se trata de una tipología bastante habitual en la arquitectura sevillana de los siglos XIV-XV, presente en otras iglesias de la ciudad, como san Pedro, santa Marina, san Andrés, etc. Más interés para este estudio tiene el otro espacio, el que fuese sagrario. Se trata de un espacio cuyo aspecto actual se origina a finales del siglo XVI. No obstante, durante las obras de restauración del edificio en 2008 se localizó un arco apuntado en ladrillo en uno de los laterales de la estancia, el cual por sus formas habría sido construido en una fecha similar a la anterior capilla, es decir, en torno a la segunda mitad del s. XIV. En cualquier caso, si bien responde a un tipo de capilla sacramental, habitual también de la arquitectura religiosa de Sevilla desde esas fechas, es altamente improbable que este espacio fuese el elegido para situar el primer sagrario en el siglo XIII. En primer lugar, ya hemos empezado comprobar cómo la tendencia casi unánime en todas las mezquitas cristianizadas en el siglo XIII es situar el sagrario cerca del altar mayor, y, generalmente, no en una capilla

individual a tal efecto, cuestión que no empieza a desarrollarse en la arquitectura española hasta bien entrado el XIV. Hasta ese momento, como veremos más adelante en el capítulo dedicado a los sagrarios en los procesos de cristianización de las mezquitas, lo más habitual era colocarlos, sobre todo en catedrales e iglesias mayores, en una situación y forma análogas a la costumbre durante los siglos XII y XIII, es decir, un sagrario de alacena lateral al altar mayor. En el caso del Salvador no podemos saber dónde se situaría este primer sagrario, aunque probablemente se encontrase en las inmediaciones del altar mayor.

Un elemento muy interesante relacionado, en mi opinión, con el primitivo sagrario de la iglesia lo forman la pareja de aldabas de bronce zoomorfas, decoradas con cabezas de león, que se conservan entre los objetos pertenecientes a la actual capilla sacramental, sede de la Hermandad Sacramental del Salvador, fundada a principios del siglo XVI.



Par de aldabas de la colegial del Salvador, ¿siglos XIII-XIV?



Aldabas de las puertas de sagrario de la catedral de Sevilla, siglo XIV

Desde que Gómez-Moreno publicase en 1951 en el tercer volumen de *Ars Hispaniae* una imagen con un breve comentario sobre ellas[363], se las ha considerado ampliamente como procedentes de la antigua mezquita, concretamente producto de la renovación que sufrió en el año 472/1079 bajo el patrocinio de al-Muʿtamid, rey de la taifa de Sevilla, aunque no se tenga en realidad evidencia alguna de este hecho. En mi opinión, que se encuentren en el sagrario de la iglesia no es casual en absoluto, pudiendo, por el contrario, tratarse de un indicio de una posible manufactura cristiana entre finales del XIII y principios del XIV. Si bien se ha llegado a reconocer que estas aldabas son objetos únicos en su categoría, sin paralelo en el arte hispanomusulmán de su tiempo[364], la verdad es que cuentan con un paralelo altamente ilustrativo en la propia ciudad de Sevilla, pero no procedente de la época de la primera taifa ni de la de las dinastías norteafricanas, sino ya del periodo cristiano. Me refiero a las aldabas de bronce que representan igualmente cabezas de león, y que se encuentran en las puertas del antiguo sagrario de la catedral de Sevilla, hoy expuestas en las cámaras de la Giralda. Estas puertas, a las que ya me referí un poco más atrás, y a las que regresaré en el capítulo dedicado a los sagrarios en las mezquitas cristianizadas, están fechadas entre finales del XIII[365] y mediados del XIV[366] (esta última fecha por su semejanza decorativa con las del palacio de Pedro I en el Alcázar, realizadas en 1366). Por mi parte, aunque tiendo a coincidir con la más tardía de estas dataciones, no descartaría sin más la propuesta del siglo XIII hecha por Amador de los Ríos, ya que estamos ante un ejemplar algo

[363] Gómez-Moreno, 1951, pp. 330 y 336.

[364] Cómez Ramos, 1994, p. 17.

[365] Amador de los Ríos, 1878, p. 413.

[366] Gestoso y Pérez, 1890, vol. 2, pp. 474-76; Laguna Paúl, 2006, pp. 236-37.

anómalo dentro de la serie de puertas de sagrario andaluzas con decoración hispanomusulmana. Las aldabas de las puertas de sagrario de la catedral, aunque pudiera pensarse que sean de origen islámico y recolocadas posteriormente en el sagrario, por presentar decoración de estilo hispanomusulmán de alta calidad (incluso la puerta y su cerradura contienen inscripciones en árabe), no creo que sea el caso, ya que, además de incluir una inscripción latina alusiva a Dios[367] que delata palmariamente su origen, su base en forma de estrella de cinco puntas está diseñada para que encaje perfectamente en la trama de lacería de la puerta. Las aldabas se fabricaron para esta puerta casi con toda probabilidad. Las del Salvador, por su parte, presentan en la base un polígono estrellado de ocho puntas, lo cual me invita a pensar que estaban originalmente diseñadas para encajar también en una trama de lacería similar a las de la catedral. En cualquier caso, por su modesto tamaño (c. 25x20 cm), dudo que fuesen concebidas para una puerta exterior, generalmente de tamaño considerable[368]. Creo, en definitiva, que probablemente se trate de las aldabas que se encontraban en la puerta de un sagrario medieval de la iglesia, probablemente similares a las de la catedral. Su situación actual en una de las puertas de la capilla sacramental así me hace pensarlo. Además, curiosamente, la puerta de madera sobre cuyo reverso se encuentran, parte de las remodelaciones del templo ya en el siglo XVIII, conserva en su decoración hacia el interior de la capilla, un eco remarcable con las decoraciones de lacería características de las puertas de sagrario andaluzas tardomedievales, da la

[367] Laguna Paúl, 2006, p. 236.

[368] Ver en comparación las aldabas de las hojas de bronce originales de época almohade procedentes de la aljama que se conservan en la puerta del Perdón de la Catedral, Jiménez Martín, 2017.

sensación de tratarse de una especie de aggiornamento barroco de la decoración hispanomusulmana.

En cuanto al patio de la iglesia, aunque situado en el mismo lugar que el ṣaḥn de la mezquita, no conserva prácticamente nada de su aspecto original. Las arcadas de ladrillo que se aprecian aún hoy fueron construidas en 1602 por el arquitecto Vermondo Resta[369], aunque sustentadas sobre capiteles romanos antiguos[370] y otros de época visigoda presumiblemente originarios de la mezquita, en la cual habría sido reutilizados. Tampoco conserva su extensión original, puesto que durante la construcción de la obra actual a partir de 1671 se tomó una parte sustancial de su mitad meridional para situar una nave de capillas de la iglesia. Quizá uno de los fenómenos más curiosos de las transformaciones del antiguo patio de la mezquita sea la apropiación privada de las galerías para la instalación de viviendas sobre ellas en altura, cuestión aún visible hoy, y algo que no se produce en el resto de los ejemplos estudiados, aunque tampoco es posible fechar con certeza cuándo comienza.

Probablemente el elemento que denuncia más claramente el origen islámico del patio es la torre-campanario. Además ha sido desde muy pronto el que más ha despertado el interés de la historiografía, sobre todo de la del arte hispanomusulmán[371]. A día de hoy se distinguen a simple vista tres zonas bien diferenciadas. Un cuerpo de campanas de claras formas barrocas, fechable entre finales del XVII y principios del XVIII; una sección central, con dos vanos

[369] Mendoza, 2008, p. 90.

[370] Torres Balbás, 1946, p. 432, los fechó alrededor del siglo IV e.c.

[371] Torres Balbás, 1946, y de forma especial, Hernández Giménez, 1975, pp. 155-81.

apuntados, que podrían corresponderse, igualmente por la formas, con una posible reforma llevada a cabo en el siglo XIV; y una parte inferior la cual, ya a simple vista, por el análisis de sus características físicas y su aparejo de cantería[372], podría acercarse a la fecha de fundación del edificio en el siglo IX. No obstante, una placa con inscripciones árabes en la propia torre nos informa que su parte superior fue remodelada en el año 472/1079, por orden del rey al-Muʿtamid, tras ser derribada por un terremoto:

> "Ha ordenado al-Muʿtamid ʿalà Allāh, al-Mu'ayyad bi-naṣri Allāh, Abū-l-Qāsim Muḥammad, hijo de ʿAbbād - ¡que Allāh preste ayuda continua a su imperio y contribuya a su fuerte victoria! -, la construcción de la parte más elevada de este alminar - ¡que nunca se interrumpa en él la invocación islámica! -, cuando acababa de ser derribado por un gran número de sacudidas sísmicas que tuvieron lugar la víspera del domingo, al comienzo de rabīʿ I del año 472 [1° de septiembre de 1079]. Y esto se terminó, por el poderío y la asistencia de Allāh, al finalizar el mismo mes. ¡Que Allāh se digne aceptar por esta obra sus ocupaciones generosas [del Rey] y le colme de sus favores, construyéndole, por cada piedra que ha empleado, un palacio [alusión al Alcorán, azora XXV, vers. 11], en su paraíso, por su gracia y su bondad!"

[372] Hernández Giménez, 1975, pp. 158-60.



Torre de la colegial del Salvador vista desde el patio

Y en la parte inferior se lee:

> "Obra de Abū Ibrahim [¿Ibn Aflaḥ?], el marmolista. Por la diligencia del intendente encargado de los bienes de habices, el tesorero Abū ʿUmar Aḥmad, hijo de Ṭayyib - ¡que Allah le favorezca!"[373]

Del aspecto original de su parte superior en su fase de alminar poco se puede saber con certeza, más allá de una breve mención recogida por al-Ḥimyarī:

> "(...) su alminar, el cual es de un estilo elegante y de una arquitectura excepcional, tiene en sus cuatro ángulos, hasta el cuerpo superior, columnas superpuestas: de este modo, cada ángulo presenta un conjunto de tres columnas"[374].

Muy probablemente, tal y como sucedió con la torre de la catedral, las primeras reformas de cierto calado que se llevaron a cabo en el antiguo alminar, ya reconvertido en torre-campanario, fuesen provocadas, de nuevo, por un terremoto. Un manuscrito que incluye una copia del siglo XVI de una continuación de la crónica de Jiménez de Rada hasta 1395, conservado en la Biblioteca Colombina de Sevilla, da cuenta del terremoto del 24 de agosto de

[373] He tomado la versión en español publicada por Torres Balbás, 1946, p. 201, n. 1, basada en la traducción francesa de Lévi-Provençal, 1931, p. 39.

[374] Rawḍ, p. 26, traduzco de la versión francesa de Lévi-Provençal: "(...) son minaret, qui est d'un style élégant et d'une architecture remarquable, porte à ses quatre angles, jusqu'au sommet, des colonnes superposées : chaque angle présente ainsi un ensemble de trois colonnes".

1356, el cual vimos anteriormente que había dañado la torre de la catedral, pero en este caso se añade:

> "En beynte y quatro dias del mes de agosto dia de San bartolome despues de bisperas fue el terremoto que cayeron las mançanas de la torre mayor y cayo la torre de San Salvador"[375].

Además de un cambio en el aparejo a pocos metros de su cota visible más baja por la cara N (el nivel del suelo fue considerablemente elevado con respecto al edificio medieval), ya apuntado por Félix Hernández en su estudio[376], aparecen dos vanos apuntados pareados, los cuales podemos vincular con cierta seguridad a la reforma del siglo XIV provocada por el seísmo. En cuanto a su coronamiento durante la reforma cristiana de este momento, al haberse sustituido a fines del XVII por el actual cuerpo de campanas, y tampoco existir documentos que hagan referencia a él durante este periodo, no aventuraré anda más allá de suponer que se coronó, como por otra parte fue habitual en muchos casos, con un chapitel.

[375] BC, Ms. 58-1-06 (olim. 83-7-21), fol. 292v, he tomado la transcripción de Jiménez Martín, 1988, p. 205.

[376] Hernández Giménez, 1975, p. 158.



Torre del Salvador vista desde la calle Córdoba, Antonio Almagro.

En cuanto a los accesos a la iglesia, cuando Esteban García redactó su informe en 1671 ya se había abierto un acceso principal a los pies, para dar salida a la actual plaza del Salvador. Aunque no existen demasiados indicios, creo que es probable que, hasta que se construyese la portada a la dicha plaza, tuvo que conservarse el acceso principal de la mezquita por el lado N (actual calle Córdoba) y atravesando el patio, donde se encontraba la ya mencionada puerta "bermeja" que daba acceso al cuerpo de la iglesia justo a la antigua nave axial de la mezquita, que ahora ya como transepto, separaba coro de presbiterio. Es, por otra parte, el esquema de circulación litúrgica que estamos comprobando se repetía en prácticamente todos los edificios que hemos estudiado hasta el momento.

CAPÍTULO II

Resignificación. Los mecanismos de conversión

Toute forme véhicule une certaine qualité d'être

Titus Burckhardt

1. Rituales. Resignificación simbólica del espacio

Cristianizar un edificio que había servido como lugar de culto de otra confesión no estribaba únicamente en adaptar su espacio para la celebración de la liturgia, lo cual, pese a ser crucial para su correcto desarrollo, no dejaba de consistir en una serie de operaciones arquitectónicas que apelaban al puro pragmatismo funcional y económico. Para que cualquier edificio se convirtiese verdaderamente en una iglesia, y con más razón una mezquita, que para el cristiano europeo del siglo XIII portaba ya una connotación antagónica y de impiedad, potenciada desde hacía siglos por las cruzadas, se necesitaba algo más que adaptarlo a los requerimientos funcionales y litúrgicos. Había que dotarlo de nuevo significado, llevar a él la "presencia divina". Para ello se requerían otro tipo de operaciones distintas a las arquitectónicas, otras que tenían que ver con el rito y el símbolo.

1.1. Ceremonias de purificación y dedicación

No había un solo acontecimiento trascendente en la vida de un cristiano de la Europa medieval que no se encontrase codificado a través de un rito. Del nacimiento a la muerte, las interacciones sociales, el trabajo, la fiesta. La cultura cristiana medieval, más que ninguna otra confesión mediterránea, era puro símbolo. Entre otras cuestiones porque el rito ayudaba a fijar en la memoria aquellos aspectos o hechos de una ideología que se quisieran rememorar, y, por tanto, cargar de significado. Pocos asuntos había más trascendentes y necesitados de carga significante en la política castellana de inicios de la Baja Edad Media que la expansión territorial y la victoria sobre aquellos que poseían la tierra pretendida, al-Andalus. El rito cristiano, en consecuencia, también se

ponía al servicio del espíritu de cruzada contra el islam ibérico que se había apoderado de la monarquía leonesa-castellana desde el siglo XI.

En el ámbito de la conquista de al-Andalus, el acto que condensaba, a modo de sinécdoque, todos los significados políticos e ideológicos de la toma de una ciudad musulmana eran las ceremonias de purificación y conversión del edificio de la mezquita aljama tras su paso a manos cristianas. Un simbolismo que recaía sobre la mezquita aljama porque, en realidad, se trataba del edificio de la cultura hispanomusulmana que concentraba más significación a todos los niveles, al ser referencia desde el punto de vista religioso, pero también del político, económico, jurídico, etc., del que emanaba, en definitiva, el poder. Pero también por ser, generalmente, el edifico de más entidad tanto por sus dimensiones como por su habitual posición privilegiada en la trama urbana de las ciudades andalusíes. Por todo ello, como veremos en otro capítulo, la decisión de conservar los edificios de las aljamas en lugar de derribarlas y construir templos de nueva planta, además de por razones de puro pragmatismo económico, estuvo motivada también por la voluntad de los poderes castellanos, al menos en una primera fase en el siglo XIII, de asumir algunas de las estructuras del poder andalusí, así como la influencia que el simbolismo de esta apropiación pudiese ejercer en la población. Una sentencia de una simplicidad rotunda, incluida en un documento firmado por Alfonso X en 1281, y referida a por qué el rey quería que la antigua aljama de Orihuela fuese su iglesia mayor (iglesia de san Salvador, hoy catedral) y no cualquier otra de la ciudad, es mucho más ilustrativa de ese deseo de cierta continuidad de las estructuras de poder andalusíes que cualquier otra explicación que yo pueda aportar: “Et yo, porque este logar en tienpo de moros

era cabeza de las otras mezquitas, tuve por bien que fuese la mayor yglesia de la villa en tiempo de christianos"[377].

Como decía, para que una mezquita pudiese utilizarse como iglesia, además de las operaciones de adaptación de la arquitectura, de carácter más funcional, aunque nunca exentas de su propia simbología, se debía llevar a cabo antes de ello una serie de ceremonias y rituales que garantizaran la cristianización efectiva del espacio[378]. Son varios los ejemplos en los que dichas ceremonias aparecen mencionadas en las fuentes escritas, especialmente en las crónicas contemporáneas, instrumentos clave, dicho sea de paso, en el citado proceso de construcción ideológica de la memoria histórica de los reinos cristianos peninsulares. En líneas generales, en las fuentes cristianas se suele marcar, aunque de forma poco precisa, una diferencia entre tres momentos o fases de estos ceremoniales. Un primer rito consistente en la "purificación" del espacio; un segundo en el que se dedicaba la iglesia sobre el edificio de la antigua mezquita; y un tercero en el que se producía la entrada del rey y la toma de posesión oficial del edificio con la celebración de una primera misa solemne.

En cuanto a la primera de estas fases, la purificación de la mezquita, no queda muy claro en qué consistía de forma efectiva el rito practicado, e incluso si se llevaba a cabo de forma separada al de dedicación. En los textos de las crónicas cristianas se emplean una serie de términos, utilizados casi como una fórmula, que se repiten incansablemente para hacer referencia a este momento, todos de

[377] Alfonso X ordena al concejo de Orihuela que se reúna en la iglesia de San Salvador y Santa María y no en Santa Justa, Córdoba, 27 de mayo de 1281, Archivo de la Catedral de Orihuela, Manual de Alenda, fol. lr-2v, en Torres Fontes, 1963, doc. CLIII, p. 162.

[378] Algunas interesantes ideas relacionadas de forma general con estas ceremonias se pueden encontrar en Harris, 1997; Calvo Capilla, 2016.

una fuerte carga ideológica anti islámica: “purgare” (limpiar/purificar) o “eliminare/expulsare” (expulsar) la “spurcicia/spurcitia” (suciedad). Se trata de una terminología que comienza a aparecer de forma regular en textos cristianos de la Península de forma paralela a la intensificación del sentimiento de cruzada, abiertamente antagónico hacía el islam hispano, que se materializa ya de forma clara a partir de las conquistas territoriales conseguidas en el siglo XI como consecuencia de la caída del califato de Córdoba. Una terminología que aparece ligada frecuente y despectivamente a la figura del diablo. Uno de los primeros ejemplos de esta asociación se encuentra en la carta de traslación y dotación de la catedral de Huesca otorgada por Pedro I de Aragón y Navarra en 1097, tras la toma de la ciudad, y por la cual el monarca ordenaba se convirtiese la mezquita aljama en catedral. En el documento se expresa dicha asociación negativa entre la fe musulmana y la “suciedad demoniaca” en el contexto ideológico de la restauración del culto cristiano asociado a las conquistas:

> “atque ubi dominici corporis et sanguinis celebrata fuerant sacramenta, **nefanda demonum spurcissimique Mahomat** colebantur figmenta”[379].

En el mismo contexto geográfico de la corona aragonesa, un par de décadas más tarde, volvemos a encontrar la misma expresión en la carta de dotación por parte de Alfonso I de Aragón de la catedral de Tarazona (1123), la cual había sido mezquita aljama hasta la toma de la ciudad en 1119. Por este documento se le concedían al obispo las mezquitas de la diócesis, con todas sus heredades

[379] Pedro I, rey de Aragón y Navarra, dota la Catedral de Huesca, antigua mezquita mayor de la ciudad, 5 de abril de 1097, ACHU, Pergaminos, P02/0331. Documento editado por Durán Gudiol, 1965, doc. 64, p. 90.

(habices), para que fuesen convertidas en iglesias una vez se expulsara de ellas "la impureza de Satanás y de los seguidores de Mahoma":

> "Concedimus quoque et omnes mezquitas, que in ipsa Tirasona sunt cum omnibus hereditatibus, quas habebant temporibus Sarracenorum; prout melius intus et extra noscuntur possedisse. Similiter concedimus ei, ut in omnibus uillis ipsius epsicopatus omnes mezquitas ac omnes hereditates omnium illarum mezquitarum in suum ecclesieque eius uendicent; quatenus **eliminata ab eisdem omni spurcicia Satane et sequaces ipsius Mahomet**"[380].

La situación en León-Castilla, pese a que encontramos los primeros testimonios escritos un poco más tardíamente que en el reino vecino, era la misma. Aunque se trate de un texto muy posterior a los hechos que narra, probablemente uno de los ejemplos más interesantes de analizar sea la crónica que de los hechos en torno a la conversión de la mezquita aljama de Toledo (c. 1086) hizo Jiménez de Rada. En ella el arzobispo explica cómo, siempre según su versión[381] y ciento cincuenta años después, el electo Bernardo de Cluny, instigado por la reina Constanza, aprovechó una ausencia del rey Alfonso VI de la ciudad para ocupar con nocturnidad su mezquita aljama y convertirla en catedral, rompiendo así el pacto que este había firmado con la comunidad musulmana tras la capitulación:

[380] Alfonso I dona al obispo de Tarazona, D. Miguel, los diezmos, primicias y derechos episcopales de todas las iglesias del obispado, las mezquitas de la ciudad con sus heredades y el derecho a reclamar para sí las mezquitas del término diocesano con sus posesiones, 1123, AHN Clero, Zaragoza, Santa María de Calatayud, c. 3.591, n. 1, en Lema Pueyo, 1990, pp. 122-23.

[381] Ya vimos en un capítulo anterior cómo en algunas fuentes árabes se hacía responsable de esta decisión directamente al propio monarca leonés.

> "Cum que rex ad partes Legionis iuisset, ipse electus, regina Constancia adhortante, de nocte ascitis militibus christianis maiorem mezquitam ingressus est Toletanam, et **eliminata spurcicia Machometi** erexit altaria fidei christiane et in maiore turri campanas ad conuocationem fidelium collocauit"[382].

Otro de los textos leoneses-castellanos más antiguos en los que encontramos estas fórmulas negativas referidas a la conversión de una mezquita es la *Historia Compostelana*. El autor incluye una carta de Alfonso VII de 1129 por la cual ordenaba se trasladase a Santiago de Compostela la dignidad metropolitana de Mérida, ciudad aún musulmana (y así seguiría hasta 1230). En el documento se pone por escrito la confianza del Emperador en ganar la ciudad "próximamente", expulsando de allí la "suciedad de los infieles sarracenos":

> "(...) de ciuitate Hemeretensi nunc temporis a Sarracenis possessa quam Dei opitulante potentia in proximo nos credimus habituros, **deuicta et expulsa Sarracenorum infideli spurcitia**"[383].

Durante el mismo reinado de Alfonso VII, ya en el marco de las campañas contra al-Andalus de la década de 1140, contamos con el testimonio de la *Chronica Adefonsis imperatoris* de la conversión de la aljama de Coria (1142), expresado en la misma línea ideológica, de recuperación de un territorio que había sido cristiano siglos antes, que se percibe en todos los textos anteriores:

> "Postquam autem reddita est ciuitas imperatori, **mundata est ab immunditia barbarice gentis et a contaminatione Mahometis et, destructa omni spurcitia paganorum ciuitatis illius et templi sui**, dedicauerunt ecclesiam

[382] HRH, lib. 6, cap. 4.

[383] HC, lib. 3, cap. 7.

in honore Sancte Marie semper uirginis et omnium sanctorum et ordinauerunt ibi episcopum uirum religiosum nomine Nauarronem, sicuti antiquitus fuerat sedis episcopalis tempore Ildefonsi archiepiscopi et Recaredi regis, quando tota illa terra Christianorum erat a Mediterraneo usque ad mare Occeanum"[384].

Una vez comenzó la campaña de Fernando III en 1225 muchos de los aspectos ideológicos sobre la conquista de al-Andalus de sus antecesores fueron heredados, entre ellos, como vemos, la retórica ideológica en torno a la cristianización de mezquitas. Esto lo comprobamos, por ejemplo, en uno de los primeros casos de conversiones en su reinado que se mencionan en las crónicas, el de la fortaleza y villa de Capilla en 1226. La *Crónica Latina* utiliza este tipo de terminología para describir brevemente la conversión de su mezquita llevada a cabo por el arzobispo de Toledo y el obispo de Palencia:

"Archiepiscopus uero Toletanus et episcopus Palentinus et alii uiri religiosi, qui cum episcopis erant, **mezquitam Maurorum omni spurcicia mahometice susperstitionis** per uirtutem Domini nostri Iesu Christi et uictoriosissime Crucis eius **purgatam** dedicauerunt ecclesiam Domino Iesu Christo, missam et diuina officia cum magno gaudio celebrantes"[385].

Desde luego contamos también con el caso de la toma de Córdoba, sin duda el que más impacto tuvo en su momento por su significación histórica y simbólica, y el que más se intentó instrumentalizar por parte de la propaganda regia antes de que los castellanos se hiciesen con Sevilla. Lucas de Tuy narraba así en el *Chronicon Mundi* la conversión de su mezquita en 1236:

[384] CAI, lib. 2, cap. 66.

[385] CL, cap. 50.

> “Ingressus est rex Fernandus Cordubam cum gloria et leticia magna et **eliminata omni spurcicia Machometi** pontifices sacri in festo apostolorum Petri et Pauli ad honorem Domini Ihesu Christi et genitricis eius Regine celorum Marie in eadem urbe diuina misteria peregerunt, magnum illud Sarracenorum oratorium genitricis Dei Marie nomini decorantes”[386].

La misma fórmula, casi palabra por palabra, aparece en la versión de los hechos de Jiménez de Rada:

> “Et quia uenerabilis Iohannes, de quo diximus, Roderici Toletani primatis uices gerebat, qui tunc temporis apud sedem apostolicam morabatur, **eliminata spurcicia Machometi** et aqua lustrationis perfusa, in ecclesiam comutauit”[387].

Basten estos ejemplos para hacernos una idea aproximada del asunto, aunque esta terminología, como veremos, aparece en muchos otros. En resumen, aquello que nos confirman los textos es una idea previsible en cierto modo, que existía una relación directa entre los rituales de purificación de las mezquitas y la ideología de cruzada que se va formando en los reinos cristianos desde la aceleración de las conquistas territoriales a mediados del s. XI. Es decir, se va identificando, de forma instrumental y con fines políticos, la fe musulmana con una imagen negativa, antagónica, en ocasiones paragonándola directamente con el propio mal. Un antagonismo y radicalización encaminados, sin duda, a servir a los objetivos militares y políticos de los reinos cristianos, puesto que resultaba más fácil siempre, y estaba justificado desde cualquier punto de vista

[386] CM, lib. 4, p. 341.

[387] HRH, lib. 9, cap. 16.

dentro de un sistema de valores de este tipo, odiar y atacar al diablo que al vecino. En definitiva, el rito como expresión e instrumento de la ideología.

Ahora bien, ¿en qué consistían concretamente estas ceremonias de purificación? Los textos aclaran muy poco al respecto. Unas escasas referencias en algunos de ellos nos informan de que, entre otros, se practicaba un ritual por el cual se asperjaba la mezquita con agua bendita. Así, por ejemplo, Jiménez de Rada, cuenta, como veíamos en el anterior extracto, que mediante "aqua lustrationis perfusa" el obispo Juan de Osma la mezquita de Córdoba "in ecclesiam comutauit". Un poco más de detalle aporta la *Crónica Latina*, tratándose en este caso preciso de un testimonio de valor especial, puesto que, para un número considerable de especialistas, estaríamos ante un texto salido de la mano del propio obispo Juan de Osma[388]. Un personaje muy cercano a Fernando III y de su máxima confianza, canciller del reino, además de la persona encargada de practicar el rito de purificación de la aljama de Córdoba. El autor relata que entró en la mezquita acompañado del maestro Lope, futuro obispo de Córdoba y quien había sido el encargado poco antes de colocar el primer estandarte con la cruz sobre el alminar de la mezquita, habiendo ambos practicado la purificación mediante la aspersión de agua y sales bendecidas:

> "Circa uesperas cancellarius, scilicet Osomensis episcopus, magister Lupus cum eo, qui uexillum Crucis in turrem predictam primo intromisit, intrauerunt in mezquitam et preparantes, que neccesaria erant ad hoc, ut ecclesia fieret de mezquita, expulsa Mahometi superstitione uel spurcicia, santificauerunt locum per aspersionem aque cum salibus benedicte, et quod prius erat cubile diaboli facta ecclesia Iesu Christi, uocata nomine Genetricis ipsius gloriose."

[388] Charlo Brea, 1984, pp. XIX-XXV.

El empleo de sales bendecidas en la aspersión dentro de este contexto, en el cual, como hemos visto, aparecen asociados islam y diablo, no debe sorprender, puesto que la sal era un elemento cargado de un simbolismo casi mágico en el cristianismo medieval. Tradicionalmente, en la práctica litúrgica Romana, la sal arrastraba una dimensión relacionada con lo apotropaico, con la protección contra el mal, de ahí su uso frecuente durante la Edad Media en el rito del exorcismo bautismal[389], en la dedicación de nuevos templos, o en los exorcismos demoniacos. Incluso se siguieron usando mucho tiempo después en los bautizos, hecho que explicaría la frecuente presencia de saleros en las capillas bautismales.

Acompañando el acto de la aspersión, es bastante probable que normalmente se entonase la antífona *Asperges me*[390], basada en el Salmo 51: 9, "Asperges me hyssopo, et mundabor; lavabis me, et super nivem dealbabor"[391], habitual en las dedicaciones de iglesias, entre otras ceremonias. Aunque sin mencionar explícitamente su aljama, así se recoge en *De expugnatione Lyxbonensi*, una crónica contemporánea a la toma de Lisboa por parte de los ejércitos cruzados en 1147. Durante la narración de las celebraciones de la victoria, el autor menciona que antes de la entrada del rey Alfonso Henriques, y tras colocar un estandarte con la cruz en la "ciudadela" (el alcázar, hoy Castelo de São Jorge), el arzobispo de Braga junto a otros obispos entonaron el *Te Deum* y el *Asperges me*:

[389] Una síntesis de sus usos en la entrada de Gunda Brüske, "Salt, Liturgical", en Betz, et al., 2007.

[390] O'Callaghan, 2003, p. 203, es de esta opinión.

[391] "Purifícame con el hisopo y quedaré limpio; lávame, y quedaré más blanco que la nieve".

> "O quanta pre gaudio et pietate lacrimarum affluentia, cum ad laudem et honorem Dei et sanctissime virginis Mariae crucis salutifere vexillum in summa arce positum subacte in signum urbis ab omnibus veideretur, precinente archepyscopo et episcopis cum clero et omnibus, non sine lacrimis, admirabili iubilo Te Deum laudamus cum Asperges me et orationibus devotis! Rex interim muros editioris castri pedes circuit" [392].

Más adelante, se hace referencia a la purificación de la aljama[393] el día de todos los Santos de 1147, de la cual, por cierto, se menciona que contaba con siete naves de columnas sobre las que apeaban arcos[394].

Una vez purificada una mezquita debía de llevarse a cabo la ceremonia de dedicación de la nueva iglesia que se fundaba sobre ella. En los textos contemporáneos, sobre todo en las crónicas, se suele resumir esta ceremonia mediante una serie de expresiones que eran más bien lugares comunes: se hizo procesión, se levantó altar, etc. Quizá el caso más explícito y abundante en detalles en el siglo XIII ibérico sea el que se ofrece en el *Libre dels feyts* del rey Jaime I de Aragón, cuando se narran las ceremonias de cristianización de la antigua aljama de Murcia, tras su toma definitiva en 1266:

---

[392] DEL, p. 174.

[393] Con bastante probabilidad se encontrase en el mismo lugar en el que se levantó poco tiempo después la Sé. A finales del verano de 2020, tras unas excavaciones en el claustro de la catedral, fue anunciado en prensa el descubrimiento de cimientos de una mezquita, concretamente restos que se interpretaron como parte del alminar y de una posible mīḍā'a de época almorávide, ver la edición del 4 de octubre de 2020 del semanario Expresso. Cuando escribo esto aún no se han publicado los resultados de dichas excavaciones.

[394] "Nam in eorum templum, quod VII columpnarum ordinibus cum tot cumulis in altum consurgit (...). Die uero qua omnium memoria sanctorum celebratur, ad laudem et honorem nominis Christi et sanctissime eius genitricis purificatum est templum ab archiepiscopo et coepiscopis quattuor et reparatur inibi sedes episcopatus", DEL, pp. 178-80.

“E quan uench que nos haguem la esglesia sempre manam hi fer altar de nostra dona Santa Maria, car en totes les uiles que grans fossen que Deu nos hauia donades a guanyar de sarrains hauiem hedifficada esglesia de nostra dona Santa Maria. E perço car aquesta era la maior uila y la pus honrada de tota la Andaluzia, leuada Siuillia, volguem honrar lo nom de la Mare de Deu que y fos ella honrada per tots temps. E quan vench al segon dia, e fo aguizat l’altar, nos lo faem guarnir gran mati ab la roba de nostra capella, e molt honradament e nobla. E fo ab nos Arnau de Gurp bisbe de Barcelona, el Bisbe de Cartageina, y tots quants clergues nos trobam los faem guarnir ab capes de samit y d'altres draps ab aur. Et ab nostres creus e ab imatge de nostra dona Sancta Maria, moguem de la albergada on nos estauem en la ost, e a peu uenguem e entram per la uila entro en la esglesia que hauiem edificada de nostra dona sancta Maria. E quan uim laltar ens acostam a ell pres nos tan gran deuocio de la gracia e de la misericordia que Deus nos hauia feyta per prechs de la sua Mare, car no passauem entorn de Murcia nulla uegada que nos no la pregassem que nos hi poguessem metre lo nom de la uerge gloriosa sancta Maria, e ella pregant el seu car fiyl feu nos complir nostra uoluntat, e nos abraçats ab laltar ploram tant fort e tant de cor que per anadura duna gran milla nons poguem partir daquel plorar ni del altar. E faem cantar: Ueni creator spiritu, e puys la missa de Salue sancta parens. E aço feyt entram nosen en lalcacer albergar ab gran alegria”[395].

[395] LLF, fol. 170v.



Arriba: El arrabal de la Arrixaca en Murcia tras la toma de la ciudad. Abajo: el rey Jaime I de Aragón recibe a la aljama de Murcia para escuchar sus peticiones. Cantiga 169, Códice Rico, Ms. T-I-1 (c. 1275), Biblioteca de El Escorial.

Aunque en este caso sabemos con mucha mayor precisión en qué consistía el ceremonial de dedicación de una iglesia. En primer lugar, porque se encontraba descrito y minuciosamente codificado en el *Ordo dedicationis ecclesiae et altaris* del *Pontifical romano*. Pero, además, de forma muy pertinente para este estudio, aparece recogido en las *Partidas* de Alfonso X. La propia coincidencia con el contexto de la conversión de mezquitas en Castilla, así como la extraordinaria concisión con la que se da cuenta de las siete operaciones rituales que se debían practicar, merecen que recoja aquí la ley completa en la que aparecen:

"Qué cosas ha menester la eglesia para ser fecha complidamente.

Consagrar deben la eglesia para ser acabada; et en la consagracion della ha menester que sean fecha hi siete cosas: la primera que han de facer doce cruces aderredor de la eglesia en las paredes de parte de dentro, tan altas que las non pueda ninguno alcanzar con la mano, tres a parte de oriente, et tres a occidente, tres a parte de mediodia et otras tres a septentrion: la segunda que deben sacar de la eglesia todos los cuerpos et los huesos de los muertos que fuesen descomulgados o de otra ley: la tercera que deben acender doce candelas, et ponerlas en cruces en sendos clavos que deben estar fincados en medio de las cruces; la quarta que deben tomar ceniza et sal, et vino et agua, et volverlo todo en uno con las oraciones que dice el obispo, et esparcerlo por la eglesia para lavarla: la quinta que debe escrebir el obispo con su blago sobre la ceniza que esparcieron sobre el suelo de la eglesia el a b c de los ladinos et de los griegos, et deben ser fechos de luengo et de travieso de la eglesia, de guisa que se aiunten en medio como en manera de cruz: la sexta que debe el obispo ungir las cruces con crisma et con olio sagrado: la setena que deben encensar la eglesia a muchas partes"[396].

Por último, tras la dedicación, se llevaba a cabo el ritual por el cual el rey, como propietario por ley que era de las mezquitas que se ganaban[397], entraba y tomaba posesión de la nueva iglesia. Aunque sin aportar demasiados detalles, las crónicas apuntan en algunos casos cómo la entrada triunfal de Fernando III

[396] Partida I, título X, ley XIV, SP, vol. I, p. 366.

[397] Volveré sobre el asunto más adelante. Las Partidas recogen explícitamente que "las mezquitas que habien antiguamente deben seer del rey, e puedelas el dar a quien quisiere", Partida VII, título XXV, ley I, SP, vol. III, p. 676.

en la ciudad y en la mezquita cristianizada se producía después de que se llevasen a cabo las ceremonias de purificación y dedicación. La *Crónica Latina* informa de que, el lunes siguiente a que el obispo de Osma y el maestro Lope realizasen los ritos antes descritos, el rey entraba en Córdoba y en su mezquita con una solemne procesión y misa, tras la cual se dirigió a tomar posesión del antiguo alcázar andalusí:

> "Secunda feria, que dies proxima sequebatur, dominus rex cum baronibus suis et cum uniuerso populo introiuit in ciuitatem et, accedens ad ecclesiam, receptus est honorifice cum proccessione solempni ab episcopo Osomense predicto et ab Conchense et Baecensi episcopis et a uiris religiosis, qui tunc aderant, et a clerecis uniuersis.
>
> Missa igitur solempniter celebrata per Osomensem episcopum et benedictione super populum data, dominus rex intrauit in palacium nobilissimum, quod reges Maurorum sibi preparauerant, de quo tot et tanta dicuntur ab his qui uiderunt, quod a non uidentibus incredibilia iudicantur"[398].

[398] CL, caps. 73-74.



Ejemplo de procesión con presencia regia. Procesión con san Ildefonso, arzobispo de Toledo, y el rey Recesvinto. Cantiga n. 2, Códice Rico, Ms. T-I-1 (c. 1275-80), Biblioteca de El Escorial

En el caso de la toma de Sevilla, pese a que en las crónicas contemporáneas no se especifica nada sobre las ceremonias de purificación y dedicación, ni sobre la de entrada del rey en la ciudad, sí que encontramos, sin embargo, con un testimonio en el cual queda reflejado de forma clara que antes de que el rey entrase de forma oficial en la mezquita aljama esta debía ser purificad y dedicada. El ejemplo lo vemos en el relato de la conocida leyenda del juglar Paja, contenida en la *Historia dialogada hasta 1288*, en la cual, en medio de la narración, que trata sobre un encuentro muy probablemente ficticio de este con el rey Fernando, mediante el cual le hace ver la necesidad acuciante de repoblar Sevilla por la huida de buena parte de la población local tras la toma, el redactor escribe que el dicho juglar:

"(...) un dia pasaua por la mezquita mayor de Seuylla, que aun el rey non abia oydo misa en ella porque atendia que la alimpiasen los arçobispos et los obsipos"[399].

Aunque redactado tiempo después de los hechos que narra, resulta mucho más interesante, además de prolijo en detalles a este respecto, el relato de la cristianización de la aljama de Murcia que se recoge en la traducción latina del *Llibre dels feyts*, el *Liber gestorum* o *Chronice illustrissimi regis Aragonum domini Iacobi uictorissimi principis* (1313), encargada ya por Jaime II de Aragón al monje benedictino Pere Marsili; entre otras cuestiones porque se cree que es una traducción directa del original catalán hoy perdido. En ella se incluyen detalles sobre los rituales que no aparecen en las versiones en catalán posteriores que se conocen, y aunque, sin duda, Marsili no fue testigo directo de los hechos que recoge, y por tanto bien pudieran tratarse de adiciones de su cosecha, en cualquier caso, es de gran ayuda conocer cómo se celebraban estas ceremonias en época muy cercana a los mismos. Entre otras cuestiones se describe cómo la procesión, partiendo desde el alcázar, se dirigió a la mezquita; el orden que se guardaba en la misma, con el clero y los obispos de Barcelona y Cartagena en primer lugar, y con la entrada del rey Jaime I a continuación; los himnos que se cantaban, las vestimentas del clero o cómo se llevaba en alto una imagen de la Virgen que acabó depositándose en el nuevo altar mayor:

"DE SOLEMNI CELEBRATIONE ALTARIS BEATE VIRGINIS IN MEZQVITA MAIORI MVRCIENSI.

Laudabilem suam consuetudinem rex obliuisci nesciens, qua in omnibus ciuitatibus et uillis, quando manibus et errore infidelium ereptas diuinus fauor

[399] HD, fol. 197r.

sibi concessit, altare maius edificare consueuerat in honorem semper uirginis, Dei genitricis, Marie, attendens consideratione deuota quod hec erat maior uilla et honore precelsior que in tota Andaluzia esset post Hispalim, mandauit in dicta mezquita maiori edificari altare, ut domus que tot annis illi pseudoprophete seruierat erroneo cultui, iam facta mutatione per dextram Excelsi, beatissime matri et uirgini perpetuis temporibus deseruiret.

Secunda die post altare edificatum, precepit rex superuestiri excellentissimo capelle regie apparatu.

Et processione deuotissime ordinata, crucibus cristallinis et argenteis premissis, subsequentibus clericis, omnibus capis indutis sericis, hymnos et 'Gratias Deo' cantantibus, capita erant huius ecclesiastici cetus dominus Arnaldus De Gurbo, Barchinonensis episcopus, et Carthaginensis antistes, induti pontificalibus ornamentis.

Sed in tam solemni processionis ordine ante duos episcopos cum debita reuerentia portabatur imago semper Virginis pannis ab alto superextensis aureis.

Et ecclesiastica maturitate processit clerus a domo regia exteriori, intrans per portas Murcie uersus ecclesiam, ubi imago semper Virginis collocaretur, tot preuenta honoribus quasi sponsa in proprio thalamo, et mezquite maioris uocabulum in Beate Marie ecclesiam felici commercio commutaret.

Sed post episcopos apparebat rex, gloriosus athleta, fidei Christi pugil, deuotus Virginis, ampliator Ecclesie, semper inuictus, et huius diei letitie tanto desiderate tempore apprehensor.

Cor habebat repletum gaudio, et, frequenter gratias agens, dirigebat ad celum suorum lumina oculorum.

Ibant post regem tot nobiles, tam pulchra militia, tanta que multitudo popularis. Ibi cantus, ibi tubarum clangor, ibi uoces populorum, ut tota Murcia inaudita usque adhuc letitia resonaret. Introducitur crucifixus in suam ecclesiam.

Clerus subintrat, cantat 'Veni Creator Spiritus', et duo antistites, imaginem Virginis accipientes de manu ferentium, cum ineffabili gaudio collocant in altari.

Accedit rex, et, regine celi figuram in altaris solio positam aspiciens, flectit genua, extensis bracchiis altare complectitur.

Et tante deuotionis et interioris dulcedinis rore perfunditur, ut, oculis eius fonte lacrimarum concesso, piis que ac profundis gemitibus, omnibus uidentibus, ad deuotionem motis, per spatium itineris unius miliaris ab altaris amplexibus non potuerit separari.

Videbat enim, ut postea retulit, desiderium suum de celo completum absque nocumento suorum.

Et, non se recipiens pre gaudio, illi attribuebat presentem uictoriam quam sepius inuocauerat, cui se totum commiserat, pro qua quod nunc uidebat optauerat, cuius se sensit semper piis patrociniis adiuuari.

Peractis huius prospere incohationis ac ecclesiastice purificationis per episcopos solemniis, 'Salue, Sancta Parens' uoce grandi et forti incipitur, et missa de beata Virgine solemnissime celebratur"[400].

De entre todos los datos que aporta Marsili sobre la celebración de estas ceremonias, creo que resulta de especial interés subrayar el empleo de una imagen mariana, es de suponer que una talla, la cual era procesionada por la ciudad de Murcia hasta que se depositó en el nuevo altar. En cualquier caso,

[400] LG, lib. 4, cap. 12, pp. 371-72.

ampliaré en el análisis de este dato más adelante en un apartado centrado en el uso de las imágenes en la cristianización de mezquitas en el ámbito castellano.

1.2 Uso de reliquias

El culto a las reliquias es uno de los fenómenos centrales de la cultura cristiana medieval, así como casi definitorio del propio cristianismo desde la Antigüedad tardía. No solamente por su consabido valor en la vivencia y la práctica de la religiosidad por parte de los fieles, especial, aunque no exclusivamente, en sus expresiones más populares, sino también por sus consecuencias sociales y económicas. Todo ello provocado por un fenómeno psicológico bastante sencillo en apariencia, aunque determinante: allí donde se encontraba un resto de Cristo, del cuerpo de un santo, o un objeto que hubiese estado en contacto físicamente con ellos, allí estaba presente de forma efectiva Cristo o el santo mismo. A la reliquia, además, se la creía portadora aún de todas las supuestas cualidades milagrosas que habían convertido a una persona en santa durante su vida.

No existía, por tanto, forma más poderosa y contundente de resignificar, de cristianizar un lugar, que contar con la presencia del propio Cristo, de la Virgen o de un santo a través de sus reliquias. Por ello era lógico que, a la hora de cristianizar un edificio que había poseído, desde el punto de vista del cristiano medieval, un carácter tan impío como una mezquita, tal y como acabamos de ver, se recurriese a su depósito en las nuevas iglesias, así como al fomento de su culto. Tanto por razones de prestigio como por las más puramente crematísticas. La presencia y acumulación de reliquias prestigiosas en las mezquitas cristianizadas del siglo XIII se trataba, además, entiendo, de una forma de compensar, y a veces de sobrecompensar, la todavía fuerte presencia islámica del propio edificio, de sus formas aun patentemente islámicas, así como de la sociedad de la nueva Castilla del siglo XIII.

Uno de los casos que ilustran mejor estos fenómenos se produjo en la mezquita aljama de Córdoba pocos años después de su conversión en catedral. La ciudad, con un notable pasado romano, y una destacada tradición cristiana previa a su período musulmán, contaba con una importante nómina de narraciones sobre santos mártires locales disponibles para ser instrumentalizadas en este sentido[401]. Sin embargo, para el proceso de resignificación de la mezquita cordobesa se van a utilizar restos que venían de fuera, concretamente de Roma. Dentro de las dinámicas de circulación de reliquias por la Europa Medieval existía claramente una jerarquía en cuanto al valor asignado a las mismas. Los objetos más valorados, lógicamente, eran aquellos que tenían una relación directa con la vida y pasión de Jesucristo o con la Virgen María: espinas de la corona, fragmentos del *lignum crucis*, etc. A continuación restos corporales de alguno de los apóstoles, o de algunos santos de época posterior objeto de especial devoción. Incluso dentro de esta última categoría, encontramos una jerarquía entre las distintas partes de los cuerpos que se poseyeran, ya que no era lo mismo un cuerpo entero o la cabeza, que una tibia o un diente.

Probablemente, uno de los santos que gozaban de una mayor consideración y devoción popular en la Europa del siglo XIII fuese san Blas, uno de los santos auxiliadores, a los cuales se les atribuían propiedades curativas desde mucho antes de esa época. La propia *Legenda Aurea* de Jacopo da Varagine, redactada a mediados del siglo XIII, fijaba ya en su relato de la vida del obispo Blas de Sebaste algunas de las obras y cualidades personales por las cuales se le

[401] Cuestión que sí se aprovecharía a partir del siglo XVI, en plena ola de “invenciones” de reliquias en Andalucía, en las operaciones en torno a los supuestos restos de los santos mártires en la actual iglesia de san Pedro.

veneraba desde hacía tiempo, entre ellas la curación de enfermos, especialmente aquellos aquejados de afecciones de garganta.

En la primavera de 1252 se produce el traslado hacia la mezquita-catedral de Córdoba de parte de los restos corporales de san Blas que se hallaban en Roma, concretamente de aquellos que se encontraban en la basílica de los Doce Apóstoles. La documentación conservada en el archivo de la catedral testimonia la intervención en esta operación de un personaje muy destacado de la diplomacia y política de la curia romana del momento, el cardenal de origen palentino Gil de Torres (referido en muchos textos contemporáneos como Aegidius Hispanus). Titular de san Cosme y san Damián, se trataba de una persona con una dilatadísima carrera en la curia (murió casi centenario) y que había jugado un importante rol en el desarrollo, y aprovechamiento personal, del sistema de provisiones papales, las cuales había conseguido en número considerable para familiares y otras personas cercanas[402]. El 13 de abril de 1252, Rodrigo, obispo de Palencia, otorgaba un instrumento por el cual expresaba que:

> "(...) el prior y canónigos de la iglesia de los Doze Apóstoles de Roma, a petición del señor cardenal Exidio (Gil de Torres) y de don Diego, arzediano de Cordova, empresencia de dicho señor obispo, de las reliquias que tenían, con gran veneración extrajeron parte de las del señor san Blas y las entregaron a dicho señor Arzediano"[403].

[402] Sobre estos aspectos, así como sobre la biografía de Torres, ver Linehan, 2006.

[403] Instrumento dado por el sr. Don Rodrigo, obispo Palentino, sobre las reliquias de san Blas, Roma, 13 de abril de 1252, ACC, caja I, n. 71. El documento original, aunque existe en el archivo catedralicio cordobés, es apenas legible, razón por la cual el texto que facilito más arriba es el que se encuentra en su descripción en el catálogo del archivo del siglo XVIII de Diego Ramírez de Jerez.

En qué consistían de forma precisa los restos del santo que llegaron a la mezquita-catedral no podemos saberlo, puesto que nada de ello dicen los documentos, pero sí que fueron al menos tres fragmentos, y que estos llegaron en momentos diferentes, aunque siempre por mediación del cardenal Torres. A este respecto se conservan dos certificaciones adicionales de veracidad, o "auténticas", de sendas reliquias del santo en el archivo de la catedral de Córdoba:

> "Tres autenticas de la Reliquia del señor San Blas que esta en esta santa Yglesia, las dos de ellas dadas por el eminentismio cardenal Don Jil del titulo de San Cosme y San Damian, la una en Roma octavo idus Aprilis del año del señor de 1270. La otra en el mismo año. Y la otra autentica es la misma que se expresa en el numero anterior"[404].

La fecha de 1270 debe ser un error del copista del texto, puesto que Gil de Torres falleció hacia 1254. En cualquier caso, lo que queda claro es que, además de la intercesión para la entrega de los primeros restos del santo a la catedral, el cardenal volvió a intervenir en este sentido en otras ocasiones. En este caso se mezclaban, además de los propios del de prestigio y económicos del cabildo cordobés, intereses de tipo más personal. El arcediano de Córdoba al que se nombra en el instrumento de 1252 era Miguel Díaz de Sandoval, probablemente el primero en ocupar el cargo, quien se encontraba en ese momento en Italia acompañado al electo cordobés, Lope Pérez de Retes[405]. El arcediano, fundador de la capilla de san Blas según el autor de la obra genealógica *Casa de Cabrera*

[404] Certificados de autenticidad de las reliquias de san Blas de la catedral de Córdoba, Roma, 6 de abril de 1270(¿?), ACC, caja I, n. 72. Por el mismo motivo que en el documento anterior ofrezco la descripción de los documentos que se recoge en el catálogo de Ramírez de Jerez.

[405] Sanz Sancho, 2000, p. 229-30.

en Córdoba[406], era familiar, probablemente tío, de Gonzalo Pérez de Cárdenas (m. 1311), señor del Cuadrado y alcalde mayor de Córdoba, de quien sí podemos saber con seguridad que en 1272 ya había dotado para ser enterrado en la capilla[407]. Se trata de un espacio que no ha llegado a nuestros días, aunque se mantuvo hasta la reforma del crucero de la iglesia a mediados del siglo XVI, al menos en forma de altar[408].

Probablemente, el cardenal Torres y el arcediano de Córdoba también se encontrasen involucrados en la concesión, algunos días antes de la toma de las reliquias en la basílica de los Apóstoles, de cuarenta días de indulgencias a todos aquellos fieles que visitaran en el día de su festividad la capilla de san Blas de la catedral de Córdoba. La propia carta papal, a pesar de las convenciones habituales en esta tipología documental, deja claro el sentido de resignificación que la presencia de las reliquias del santo tenían sobre un espacio, el de la catedral, que poseía un pasado de impiedad:

> "Cupientes igitur, ut capella Sancti Blasii sita in ecclesia Cordubensis, ad quam propter miracula que ibidem ob impius Sancti merita prout asseritur operatur dominus, innumera confluit populi multitudino congruiis honoribus frequentetur (...)"[409].

Un pasado que no escapaba, en modo alguno, al propio papa Inocencio, quien apenas dos meses después concedía, en los términos que siguen, otras indulgencias para ayudar en la reparación del edificio de la mezquita-catedral, el

[406] Casa de Cabrera, 1779, p. 311.

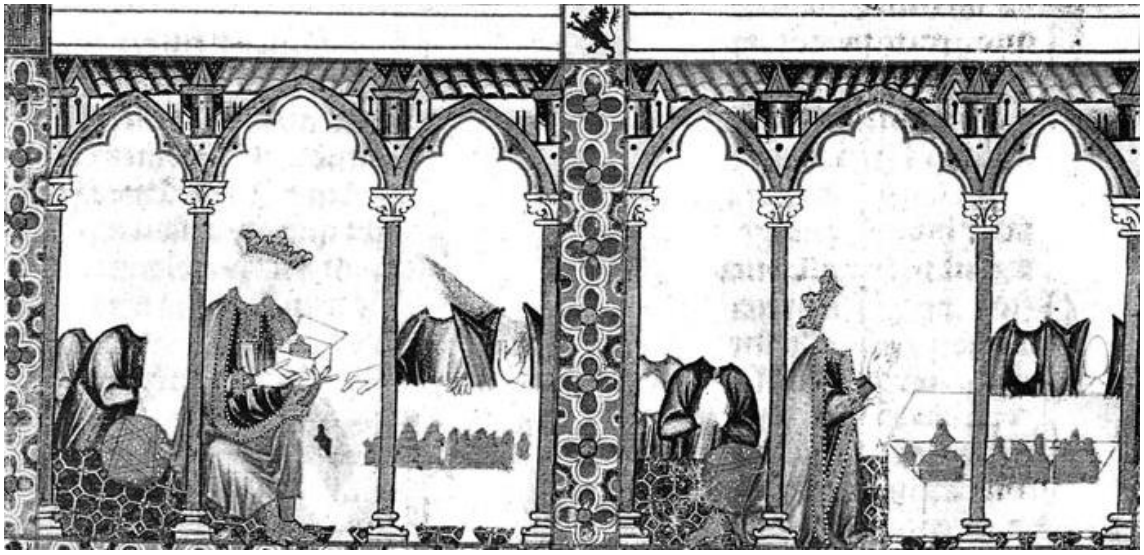
[407] Gonzalo Perez y su muger Elvira donan para ser enterrados en la capilla de San Blas, Córdoba, 19 de diciembre de 1272, BCC, Ms. 125, fol. 76v.

[408] Nieto Cumplido, 1998, p.479.

[409] Carta de indulgencias de Inocencio IV a todos los fieles que visiten la capilla de san Blas de la catedral de Córdoba, Perugia, 5 de marzo de 1252

cual se encontraba bastante afectado, documento al que volveré en otro capítulo: “Cordubensis Ecclesia que fuit Sarracenorum Templum”[410]. Aunque no sea el foco principal de esta sección, la vertiente económica derivada de la posesión de reliquias prestigiosas, y de las indulgencias vinculadas a su visita, eran puntos clave para el mantenimiento material del edificio de la mezquita-catedral, el cual, como acabamos de ver, se encontraba en bastante mal estado y necesitaba de importantes fondos para reparaciones.

En la mezquita-catedral de Sevilla, como en casi cualquier otro aspecto de su proceso de cristianización, el del empleo de las reliquias durante el siglo XIII también estuvo condicionado por la poderosa presencia y la especial protección de la corona castellanoleonesa de la que gozaba. Es por ello por lo que la mayor parte de aquellas de las cuales se tiene constancia de su paso por la catedral durante sus primeras décadas se encuentran vinculadas con los monarcas castellanos.



Alfonso X guarda sus reliquias en un arca de los Alcázares de Sevilla, cantiga 257, Ms. BR20, Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze

[410] Carta de indulgencias de Inocencio IV para reparaciones en la iglesia de Córdoba, Perugia, 3 de mayo de 1252, ACC, V- 550, fol. 4v.

El más destacado ejemplo lo representa, sin duda alguna, el relicario legado a la catedral por Alfonso X, conocido como *tablas alfonsíes*. Se trata en realidad de un tríptico plegable en madera cubierta de plata, oro y piedras preciosas, dividido en diferentes casetones en los que quedan expuestas tras un cristal las diferentes reliquias[411]. En el codicilo de su testamento de 1284, el rey disponía que: "(…) si el nuestro cuerpo ouiere a ser enterrado en Seuilla, que sea dada la nuestra tabla que fiziemos fazer con las reliquias, a onra de Santa Maria"[412]. La donación real de este objeto, respondía, entre otras cuestiones, a que probablemente se encontraba ya en Sevilla, como parecería desprenderse del relato de la cantiga 257, en el cual se menciona que la amplia colección de reliquias del rey se guardaba en la ciudad andaluza, las cuales habrían sido conservadas milagrosamente por la Virgen tras una ausencia prolongada del monarca, mientras que el resto se habían "desbaratado". El texto nos dice que se encontraban todas en arcas, cuestión que parece confirmar las ilustraciones de la cantiga en el manuscrito de la Biblioteca Nacional de Florencia, en las cuales se ve al propio rey guardando las reliquias en un arca grande. Ha sido propuesta la fecha de 1274, la de regreso del rey a Sevilla, como la más probable para su fabricación. Una de las cuestiones más interesantes es el cambio del formato del contenedor de estas reliquias, pasando de una arca en la cual solo podían ser observadas si se extraían, y solamente por el rey, a un relicario con diferentes compartimentaciones y expositores para que pudiesen ser todas contempladas. Evidentemente un cambio que nos indica claramente el paso de

[411] Sobre el relicario en cuestión ver Laguna Paúl, 2009b.

[412] Codicilo del Testamento de Alfonso X, Sevilla 10 de enero de 1284, ANTT, Gaveta XVI, m. 2, doc. 6, en González Jiménez, 1991, doc. 521, pp. 558-59.

una utilización personal y devocional de las reliquias, a otra de carácter más público. Aunque, como hemos visto, las *tablas* ya se encontraban hechas cuando el rey hizo su testamento, no habría que descartar que desde el primer momento de su concepción estuviesen pensadas para ser expuestas en un sitio más público que el ámbito privado del monarca. La intención de Alfonso X, al menos si hacemos caso al codicilo de su testamento, era que fuesen objeto de devoción colectiva, puesto que, en el fragmento que hace referencia a la donación, el rey dejaba establecido que la *tabla*: “la trayan en la procesion en las fiestas de Sancta Maria, e la ponan sobrel altar”.



Tablas alfonsíes (centro), Catedral de Sevilla

Como vimos en su momento, la capilla ordenada por Alfonso X no fue la única real que existió en la catedral de Sevilla durante la Edad Media. Las *tablas* y sus

reliquias volverían a instrumentalizarse como objeto de legitimación en la segunda Capilla Real, la ordenada construir por Pedro I de Castilla hacia 1362. En su testamento se disponía que, tanto un retablo portátil con decoración escultórica de marfil, como las *tablas alfonsíes*, se trasladaran de la primera Capilla Real a la suya:

> "E otrosi mando la mi Capiella, e la que fue de los reyes onde yo vengo, e cualesquier otros ornamentos de Eglesia que yo tenga, que lo den todo a la Capiella que yo mando agora facer aqui en Sevilla, do he de estar enterrado yo, e la dicha Reyna mi muger, e el dicho Infant mi fijo, que sea todo para la dicha Capiella, e quel den dos pares de tablas que estan y unas que fueron de la Capiella de los Reyes, que son grandes, e otras que son más pequeñas, en que está el Lignum Domini"[413].



Tablas alfonsíes (detalle), Catedral de Sevilla

[413] Rosell, 1875, p. 596.

Creo que la identificación de ambas es clara si comparamos este extracto del testamento de Pedro I con el de Alfonso X en el que se mencionan. En cuanto a las *tablas alfonsíes* ya hemos visto en qué términos eran referidas en el codicilo de 1284, en cuanto a las otras más grandes el documento dice:

> "(...) e una tabla grant en que ha muchas ymagenes de marfil fechas a ystorias del fecho de Sancta Maria, que la pongan cada sabado sobre el altar de Sancta Maria a la missa"[414].

En el testamento de Pedro I se destaca, al ser la única nombrada de entre la multitud que contienen las *tablas alfonsíes*, una reliquia de la cruz de Cristo, el "*lignum Domini*". Aunque intuyo la importancia atribuida por el monarca a esta en concreto, desconozco el por qué, más allá de, como ya apuntaba al principio, la jerarquía en el prestigio de las reliquias.

[414] Codicilo del Testamento de Alfonso X, Sevilla 10 de enero de 1284, ANTT, Gaveta XVI, m. 2, doc. 6, en González Jiménez, 1991, doc. 521, pp. 558-59.

2. Espaciales. Resignificación del espacio arquitectónico.

2.1 Cambios de orientación.

La orientación de los edificios religiosos durante la Edad Media respondía, tanto en el caso de las iglesias como en el de las mezquitas, a razones ideológicas y simbólicas. La dirección de la oración y la liturgia hacia un punto concreto, por un motivo determinado al margen de la conveniencia topográfica o arquitectónica, es casi una constante en la práctica religiosa, en diferentes etapas y contextos geográficos a lo largo de la historia de la humanidad. En el caso del cristianismo, ya desde muy pronto en su proceso de establecimiento como una religión de masas, es decir, a partir del siglo III e.c., se va a ir fijando a través de multitud de textos, muchos de ellos canónicos, la costumbre de orientar las iglesias conforme a criterios astronómicos, concretamente, el del movimiento del sol en el cielo. Autores como Tertuliano, Orígenes de Alejandría o san Agustín, entre muchos otros[415], insistían en la necesidad de que la oración se desarrollara siempre en dirección a la salida del sol, es decir, hacia el Este. Una cuestión que derivaba durante los primeros siglos de existencia del cristianismo, con total seguridad, de la costumbre romana, presente ya en la obra de Vitruvio, de construir templos con esta orientación. El autor romano sentaba las bases de muchos de los preceptos, incluso en el ámbito de lo simbólico, seguidos por el cristianismo medieval en la construcción de iglesias, en este significativo pasaje:

> "La orientación de los templos de los dioses inmortales debe establecerse de la siguiente forma: si no hay obstáculo y si se presenta la oportunidad,

[415] Sobre la cuestión de la orientación de las iglesias en la literatura del cristianismo primitivo ver Vogel, 1962.

> la imagen sagrada, que será colocada en la cella, se orientará hacia el occidente, con el fin de que quienes se acerquen al altar para inmolar o sacrificar víctimas, miren hacia el oriente y hacia la imagen sagrada situada en el templo; así quienes dirijan sus súplicas contemplarán al mismo tiempo el templo y el oriente y dará la impresión de que las mismas imágenes son las que contemplan a los que elevan sus súplicas y sacrifican sus víctimas, por lo que es preciso que los altares de los dioses queden orientados hacia el este"[416].

La identificación simbólica del Este con Jesucristo, aunque presente desde mucho antes, aparecerá fijada ya de forma clara, por ejemplo, a finales del siglo XIII en la obra del astrónomo Guillaume de Saint-Cloud, quien afirmaba que el Este "significaba Nuestro Señor Jesucristo"[417] .

En la Península Ibérica esta será la costumbre, en líneas generales, a la hora de plantear la orientación de una iglesia nueva hasta el siglo XIII[418]. A partir de este momento diversas circunstancias van a venir a alterar esta costumbre en buena medida; siendo la conversión de mezquitas probablemente uno de los factores de más peso en este fenómeno, puesto que un porcentaje muy elevado de las iglesias que se fundan en la Península Ibérica durante el siglo XIII lo fueron sobre antiguos oratorios musulmanes, los cuales, como es bien sabido tienen otros criterios a la hora de orientarse.

---

[416] Vitruvio, 1997, lib. IV, cap. V, p. 106-07.

[417] Sobre cuestiones teóricas en torno a la orientación de iglesias en la edad Media, véase McCluskey, 2015.

[418] Para los aspectos astronómicos en la orientación de las iglesias ibéricas de la Alta Edad Media, véanse los trabajos de González-García y Belmonte, 2015; y de Pérez Valcárcel y Pérez Palmero, 2018.

La orientación de las mezquitas, por su parte, viene determinada en la práctica musulmana por un precepto religioso, por el cual el fiel debe orar con una determinada orientación, la *qibla*[419]. Un precepto que aparece ya configurado en el propio Corán. Si bien Mahoma, en un primer momento, dirigía sus oraciones hacia la ciudad de Jerusalén, pronto, bajo la indicación de Gabriel, cambiaría hacía el santuario de la *Kaʿba* en La Meca. Todo ello aparece descrito en varias aleyas de la *sūrah* número 2 (*al-baqarah*):

> "Vemos tu rostro revolviéndose al mirar al cielo. Te volveremos hacia una alquibla con la que estarás satisfecho: Vuelve tu rostro en dirección de la Mezquita Sagrada. Dondequiera que estéis, volved vuestros rostros en su dirección. Aquellos que recibieron el Libro, saben que es la verdad procedente de su Señor. (...). De dondequiera que salgas, vuelve tu rostro en dirección de la Mezquita Sagrada. Dondequiera que estéis, volved vuestros rostros en su dirección"[420].

Sin embargo, en la arquitectura del islam, el asunto de la correcta determinación de la quibla, si bien fundamental para entender el edificio de la mezquita, se ha afrontado históricamente mediante diferentes concepciones y métodos. Lo cual ha llevado a una realidad: aunque de forma teórica, en abstracto, todas las mezquitas del mundo comparten la misma quibla, en la práctica geográfica no todas están orientadas hacia la *Kaʿba*. Esta realidad, amplificada por otras componentes aún por terminar de esclarecer, es la que se encuentra en la orientación de las mezquitas andalusíes, estando la gran mayoría de ellas en un

[419] Sobre el concepto y la práctica de la qibla en al-Andalus, véase Rius, 2000a.

[420] Qurʾān, 2: 139-145.

amplio rango entre el Sur y el Este[421]. No es el objetivo de este trabajo profundizar en las razones de este fenómeno, pero sin duda, la particular orientación de la mezquita de Córdoba determinaría la de muchas otras construidas en al-Andalus con posterioridad las cuales la imitaron. Aunque han sido varias las teorías explicativas de esta orientación, quizá la más convincente sea la de David A. King[422], quien argumenta, en mi opinión acertadamente, que la mezquita de Córdoba, entre otras cuestiones, se construye teniendo en cuenta el trazado de la ciudad romana sobre la que se levanta, y por tanto siguiendo una orientación solar similar a la recomendada por Vitruvio en el extracto antes tratado. Una orientación que, si bien no es hacia La Meca, sí que comparte la orientación del propio santuario de la *Ka'ba*, ya que este fue trazado con criterios astronómicos similares a los empleados por los romanos en la fundación de ciudades.

En definitiva, aunque el asunto de la orientación de edificios religiosos comparte en ambas religiones criterios astronómicos, en la práctica es bastante diferente, y solamente en casos muy particulares vamos a encontrar una iglesia con la misma orientación que una mezquita. La cuestión de interés desde nuestra perspectiva es que, una vez llegaba el momento de la cristianización de una mezquita andalusí en el siglo XIII, en ningún caso una orientación no de acuerdo con la costumbre de plantear la oración hacia el Este supuso un inconveniente; y en ningún caso de aljamas importantes se procedió a rectificar la orientación del edificio, al menos durante el siglo XIII. En todos y cada uno de los casos

[421] Sobre las orientaciones diversas de las mezquitas andalusíes y las interrogantes que plantean véanse Jiménez Martín, 1991; Rius, 2000b.

[422] King, 2019.

estudiados se procedió sistemáticamente a efectuar un giro de 90º en la orientación de la oración en las mezquitas una vez convertidas. Los conquistadores asumieron de forma práctica que las mezquitas estaban orientadas al sur, aunque no lo estuvieran. Un hecho que me lleva a plantear algunas interrogantes. ¿Eran conscientes los encargados de convertir los edificios de la orientación real de los edificios y que esta no era compatible teóricamente con la liturgia cristiana? O ¿ignoraron esta incompatibilidad por razones de naturaleza pragmática y económica? Aunque no he encontrado ningún texto de la época en el cual se haga referencia a este punto concreto, me cuesta asumir que los conquistadores, entre los que había maestros constructores y arquitectos, no supiesen que el resultado de girar 90º una mezquita andalusí no coincidía prácticamente con la teórica orientación correcta de una iglesia. Me inclino, sin embargo, a creer que se procedió, como en muchos otros aspectos en los procesos de conversión, de forma bastante laxa con respecto a la ortodoxia litúrgica, con el fin de aprovechar al máximo el edificio dado con el mínimo de gasto económico. Se asumió sin problemas el error la orientación. Si esta era aproximada, valía. Una orientación que se mantuvo cuando se renovaron los edificios de prácticamente todas las mezquitas cristianizadas a partir del siglo XV. Ya que, de forma también casi sistemática, se construyeron las nuevas iglesias conservándola. De este modo, por ejemplo, tenemos que las iglesias que se levantan hoy en los solares de las catedrales de Sevilla y de Jaén, o en las colegiales del Salvador o de Úbeda, no se disponen exactamente sobre el eje Este-Oeste, ni sobre el geográfico ni sobre el astronómico. Quizá el único caso en el que se rectificó la orientación con respecto a la de la mezquita fue en la catedral de Baeza, cuya nave se encuentra

ostensiblemente girada con respecto a las estructuras islámicas conservadas, y algo más correctamente dispuesta sobre el eje Este-Oeste que el resto de casos; aunque se trata, en cualquier caso, de una operación que se produjo a partir de bien entrado el siglo XIV.

Probablemente una de las consecuencias más importantes de estos cambios de orientación se manifieste en el desarrollo de fachadas y en la relación de los edificios con sus entornos urbanos. Una de las características más habituales de las mezquitas andalusíes, por cuanto se refiere a su relación con el entorno, es que se encontraban rodeadas por la trama urbana. No era habitual encontrar espacios desembarazados frente a sus accesos principales en las fachadas Norte, entre otras cuestiones, porque ya contaban con el patio. Ejemplos claros de este hecho se encuentran, aún hoy visibles, en las catedrales de Sevilla y Córdoba, donde el trazado de las ciudades medievales se topa, sin mediación de plaza alguna, con las puertas de acceso de las antiguas mezquitas, en las actuales calles de Alemanes y del Cardenal Herrero respectivamente. En Jaén, aunque no se conserve resto alguno de mezquita, su acceso y lateral Norte, igualmente se encontraban encintados por la ciudad en la calle Campanas, con trazados urbanos aún en parte deudores de los medievales. En Úbeda, la gran plaza a la que hoy se asoma la iglesia colegial de Santa María, es una intervención del siglo XVI, estando en origen, como ya vimos, abrazada por este lado por las murallas del alcázar. Baeza, como apunté también en su momento, es el único caso de entre los estudiados en el cual se puede documentar una plaza en el costado Norte desde los primeros años después de su conversión. Una característica, por otra parte, que, por cuestiones representativas y rituales, era impensable en una gran iglesia de nueva planta, en las cuales la presencia

de un espacio abierto junto a la fachada principal al Oeste resultaba insoslayable. Una catedral, por ejemplo, necesitaba una plaza a los pies para reunir a multitudes en celebraciones y peregrinaciones, como escenario de procesiones, etc.

Esta indisponibilidad generalizada de espacio frente a los costados occidentales de muchas de las mezquitas andalusíes, la cual no permitía levantar una fachada como sería lo preceptivo en la tradición cristiana, provocó una anomalía tipológica en las nuevas catedrales y grandes iglesias del Sur de la Península: casi todas presentaban su acceso y fachadas principales en el lado Norte, aprovechando aquellos de las mezquitas. En la catedral de Sevilla, como vimos en su momento, se utilizó la conocida como Puerta del Perdón como acceso principal hasta que no se construyó la fachada occidental a partir de mediados del s. XV.

En el caso de la mezquita de Córdoba, al ser la iglesia del grupo que conserva en mayor proporción su estado original, aún hoy, el acceso principal se lleva a cabo por el lado Norte del edificio. En la mezquita-catedral de Córdoba se produjo, en mi opinión, un episodio muy interesante en este sentido a fines del siglo XV. Muchos accesos al edificio han sufrido algunas alteraciones a lo largo de su historia, contándose diferentes puertas que han sido modificadas con respecto a su forma original, especialmente a partir del siglo XVI. Reviste mayor interés en relación con el tema que tratamos, sin embargo, el conocido como postigo de Palacio. Se trata de una de las puertas de acceso de la fachada occidental en la ampliación de al-Ḥakam II, la cual recibe su nombre por encontrarse frente a la fachada del palacio episcopal. Aunque creo que queda claro que nunca funcionó como acceso principal, su aspecto se renovó a finales

del siglo XV. Una renovación, por otra parte, que representa un sensacional ejemplo del grado de apropiación y asimilación de la forma hispanomusulmana en las que se movía el arte cristiano peninsular aun en esta época; puesto que, conservando la estructura básica de la herradura del arco e, incluso, la propia sintaxis en la articulación de la fachada, se sustituyen los motivos decorativos originales de época califal por otros contemporáneos de tradición cristiana, generando un extraño efecto estético que vacila entre la validación y la negación de la forma hispanomusulmana. Algo que, dicho sea de paso, resulta definitorio de las intervenciones cristianas en el edificio hasta la fase de la maestría de Hernán Ruiz I, quien en todavía se percibe una cierta intención de adaptar sus intervenciones a la forma dada. Actitud que, ya al ritmo de su tiempo, de más claro rechazo a la tradición musulmana, desaparece en gran medida durante la maestría de su hijo[423]. Se propuso como datación de esta intervención, de la cual no se conserva documentación alguna, el episcopado de Pedro de Córdoba (1464-1476), durante el cual se habían llevado algunas otras intervenciones menores[424]. Creo, sin embargo, que se debe retrasar algo. Pienso que las obras en el postigo se encuentran en relación directa con la renovación de la nave durante el episcopado de Íñigo Manrique de Lara (1485-96), a la cual daba acceso esta puerta, aun no estando alineada con ella, al encontrarse ocupados los tramos directamente enfrentados al altar mayor por capillas, al menos desde el siglo XIV.

[423] Aunque tampoco de forma absoluta. Es un tema complejo y que no atañe a este trabajo, pero se podría aducir sin mucha dificultad, una cierta sensibilidad hacia lo hispanomusulmán (poniendo en perspectiva histórica el término sensibilidad), en la forma de actuar de Hernán Ruiz II, por ejemplo, en el campanario de la Giralda. En sus intervenciones en Córdoba es cierto que cuesta más verla.

[424] Nieto Cumplido, 1998, pp. 263-64.

2.2 Reestructuración del espacio litúrgico.

Comenzaré este apartado, dedicado a las operaciones de adaptación del espacio interior de las aljamas andalusíes, con una advertencia obvia que quizá roce lo banal: una mezquita no es una iglesia. El espacio y la forma arquitectónica, especialmente en la Edad Media, siempre surgen como consecuencias de la actividad humana a la que deben servir. El desarrollo de la oración colectiva que la aljama, la comunidad de fieles musulmanes, lleva a cabo en la mezquita del viernes, no tiene nada que ver, más allá de la mera congregación de personas, con todo el repertorio de comportamientos rituales que se ponen en práctica en una catedral. Puede parecer inútil el advertirlo, como decía, pero lo cierto es que todos los problemas de naturaleza arquitectónica, de funcionamiento, así como todas las singularidades y novedades, que presentaban las mezquitas cristianizadas, derivaban de esta discrepancia.

Una de las funciones principales de una mezquita aljama es acoger la oración colectiva del viernes[425]. Al margen de otras cuestiones importantes de carácter más simbólico o conmemorativo, como la aparición del mihrab, muchas de sus características tipológicas derivan simplemente de la disposición de los fieles durante dicha oración. Si bien en sus primeras etapas de formación en el Próximo Oriente durante los siglos VII-VIII estuvo influida por modelos de planta basilical, cuando se empieza a difundir la tipología en la Península Ibérica ya es

[425] Aunque no voy a referirme aquí exactamente a los mismos aspectos, ni voy a entrar en profundidad en ellos, me siguen pareciendo referenciales para explicar todos los condicionantes que rodean el nacimiento de la mezquita como tipología arquitectónica algunos trabajos clásicos como los Golvin, 1960; Grabar, 1968 y 1973, pp. 104-38; o el, algo más reciente, de Hillenbrand, 1994, pp. 31 y ss.

un edificio consistente, fundamentalmente, en una planta rectangular sobre la que se eleva una sala hipóstila. Es, precisamente, la colocación de los fieles en la oración, en hileras paralelas, y orientados hacia la quibla, lo que va a determinar que se vayan generando plantas más anchas que profundas. A esta preponderancia a generar espacios de tendencia transversal hay que sumar que, al situarse el orador en el centro de la quibla para la *juṭba*, siempre se va a favorecer, para poder escucharlo en mejores condiciones, una mayor distancia en sus laterales que frente a él.

La situación de los fieles cristianos en una iglesia durante la liturgia, sin embargo, es de tendencia longitudinal. La adopción de la basílica como modelo fundamental en la formación de la tipología desde los primeros siglos, fue determinando tanto esta disposición de los fieles como la creación de una nave diáfana que los acogiese. La mezquita, sobre todo la de tipo hipóstilo que se convierte en predominante en el Mediterráneo occidental, es, por contra, un sistema arquitectónico modular formado por soportes (bien columna o pilar) y arcos que cubren la extensión de la sala de oración por completo. Si bien la presencia de una nave axial, diferenciada del resto tanto en anchura como en altura, es habitual en las primeras mezquitas del Mediterráneo oriental, en las andalusíes que se conocen, la mayoría de ellas construidas o reformadas en épocas almorávide o almohade, no lo es tanto, y cuando aparece es siempre de una anchura mucho menor.

La creación de la nave

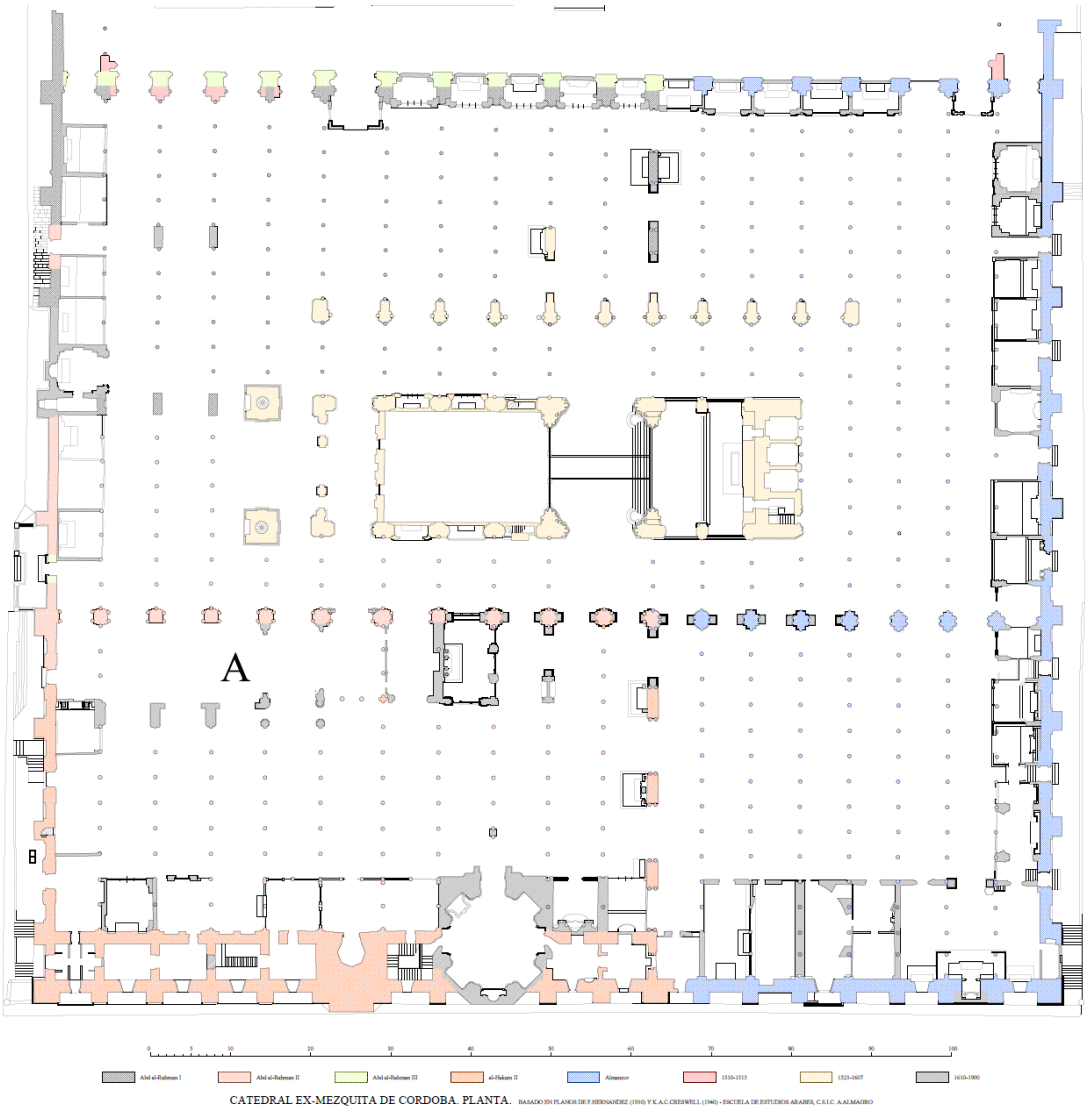
En definitiva, a la hora de plantear la transformación del oratorio de una mezquita hipóstila en el interior de una iglesia, en especial si se trataba de una catedral o colegiata, en la que se debía insertar, además, un coro, surgía una primera

incógnita, ¿dónde y cómo emplazar la nave? La centralidad del emplazamiento, así como la orientación, como acabamos de ver, quedaba fuera de toda duda. Pero el interior poblado de soportes de una mezquita aljama no disponía de la diafanidad que se requiere en una nave. La solución al problema era relativamente sencilla, retirar todos los soportes que se deseasen hasta conseguir el espacio requerido para la nave y el coro. A esta operación ayudaba que la mezquita hipóstila, como sistema arquitectónico, es de una gran flexibilidad. Al no tener, ni necesitar, grandes elevaciones, y al estar generalmente cubiertas por estructuras de madera, el retirar un grupo de soportes no afectaba a la solidez estructural del edificio.

Veamos algunos ejemplos de este tipo de operaciones. El caso más evidente, al ser prácticamente el único en el que se conserva la mayor parte del oratorio de la mezquita, es el de Córdoba. Ya vimos en su momento cómo, cuando se produjo su cristianización en 1236, el lugar elegido para situar el altar mayor y la nave con el coro fue la convergencia de la antigua nave axial de la mezquita con el lucernario de época de al-Ḥakam II. En cuanto a la instalación del presbiterio en la zona del lucernario no había demasiado problema desde el punto de vista constructivo, al tratarse de una zona relativamente diáfana. Pero no sucedía lo mismo con el espacio frente a él, ocupado por varios tramos de las naves soportadas por columnas. Aunque la nave fue reformada a finales del XV, cuando además se le añadieron cubiertas de cantería, aún se conserva el espacio liberado para la instalación del coro primitivo. Para conseguirlo se retiraron dos tramos de columnas de cuatro naves.



Mezquita-catedral de Córdoba. Espacio liberado de soportes para la instalación del coro, visto desde la zona del presbiterio del s.XIII



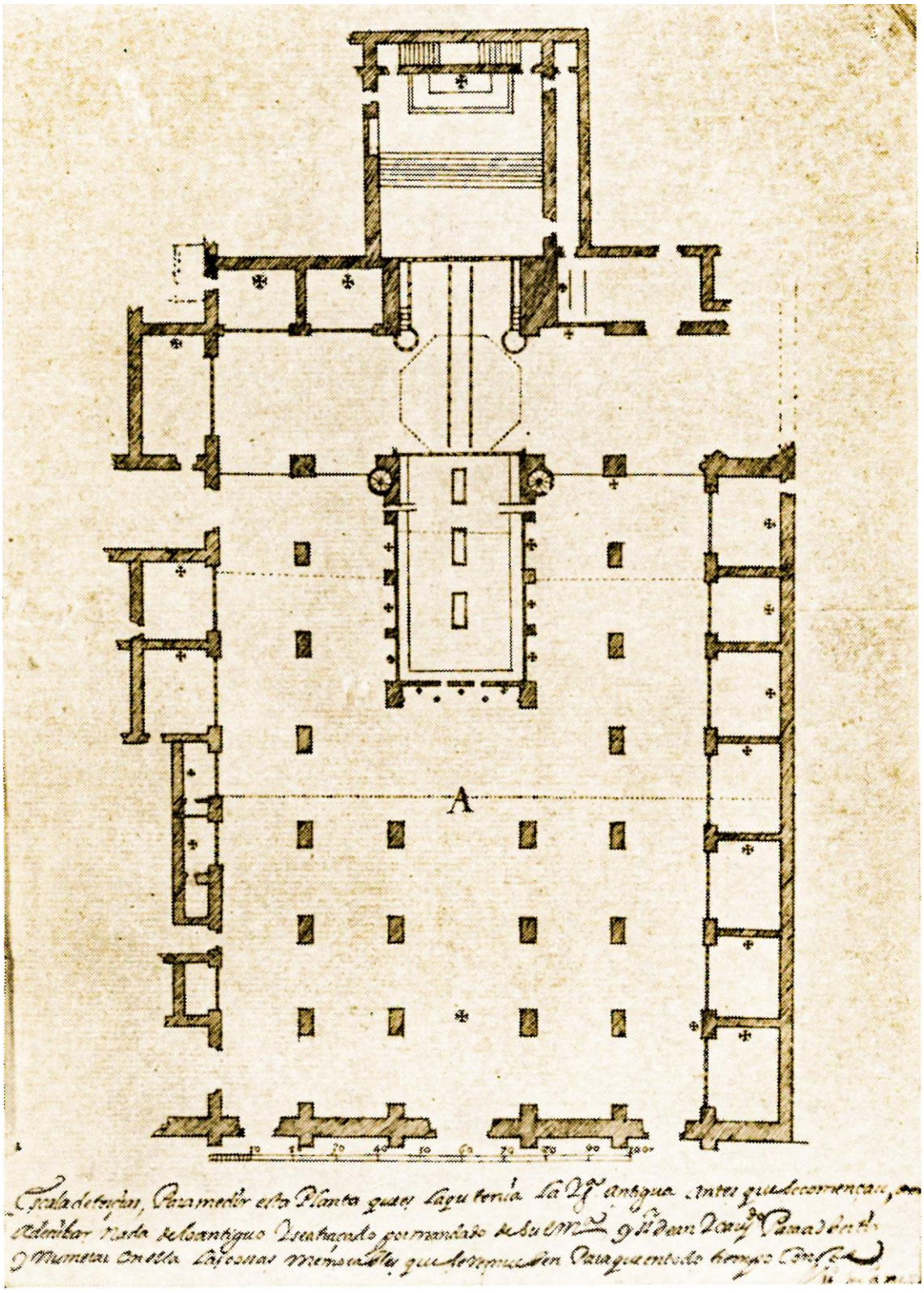
Planta cronológica de la mezquita-catedral de Córdoba, Antonio Almagro. Con la letra A señala en planta la zona liberada para el coro

Para encontrar otros ejemplos de este tipo de operación tenemos que recurrir a planimetría histórica, puesto que en ninguno de ellos queda casi rastro alguno de sus mezquitas. En el caso de la catedral de Jaén, si atendemos al plano de estado de la catedral vieja de Juan de Aranda (c. 1635), es fácil advertir cómo se abren algunos espacios en el entramado de pilares de la antigua mezquita. Se elimina una hilera de pilares completa para generar una nave más amplia en sentido E-W, en la cual se introduce el coro. De igual modo, al situarse el altar

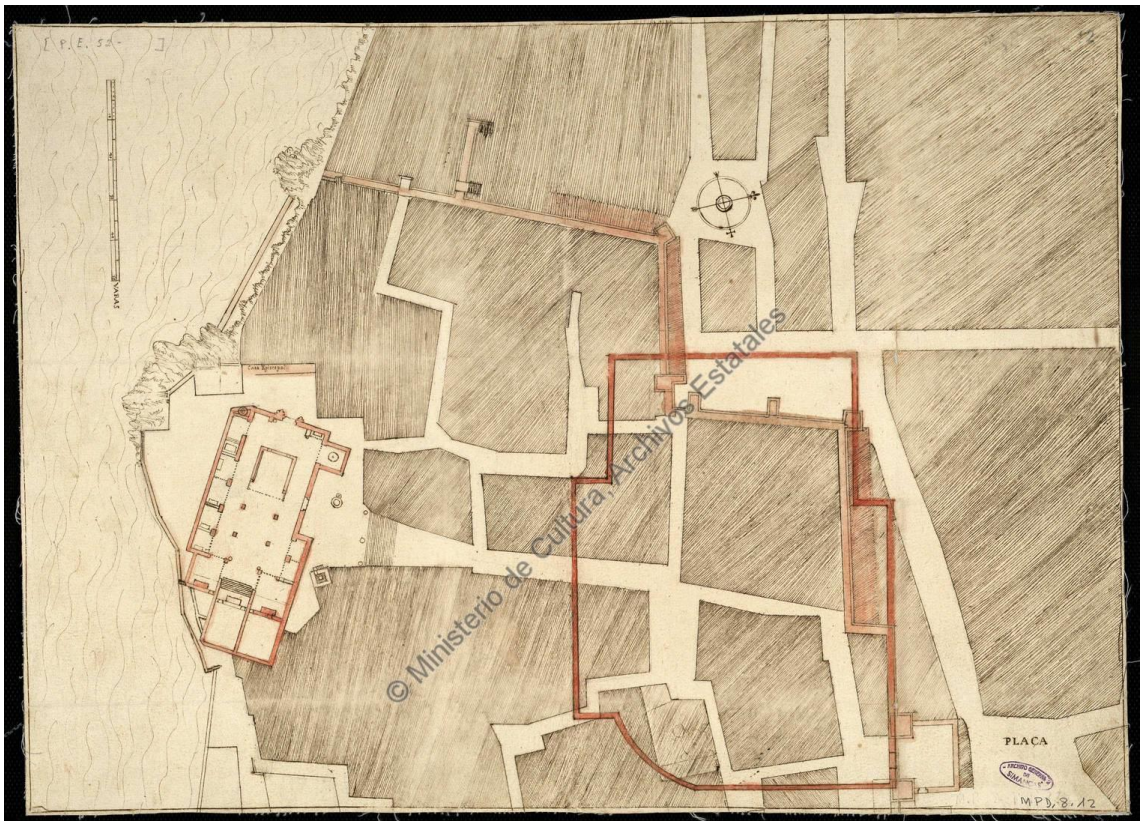
pegado al muro oriental, al contrario que en las catedrales de Córdoba o Sevilla, no se utilizó la nave axial de la antigua mezquita (en caso de que la hubiese) como transepto, a tal efecto se eliminaron también los soportes que separaban sus dos naves más orientales.

Un caso muy similar, aunque a escala un poco menor, lo encontramos en la colegiata de Santa María de Úbeda. En el plano que se conserva de su planta, dibujado en 1628, se adivina cómo, al ser una iglesia de menor tamaño que las anteriores, han desaparecido casi todos los soportes para dar cabida a un coro que ocupa casi todo su espacio central.

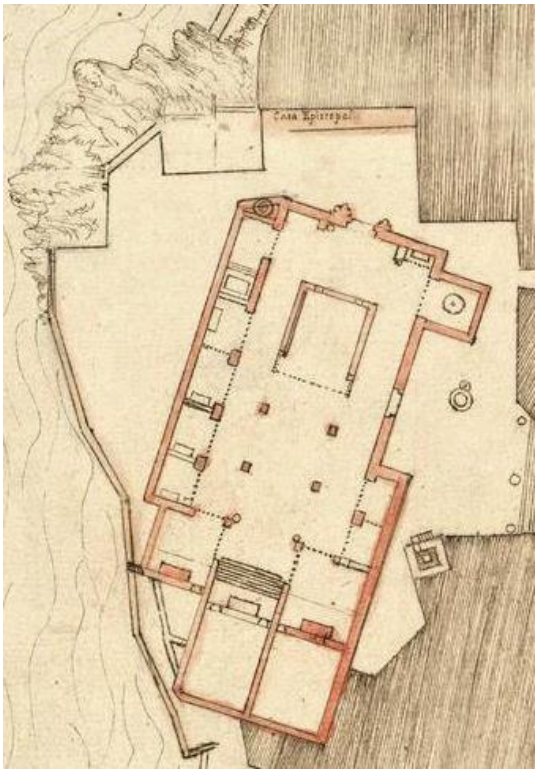
Mencionaré un caso más, aunque no le haya dedicado un apartado en el capítulo anterior, fundamentalmente porque, aunque creo existen bastantes indicios para considerar que se edificó directamente sobre la aljama de la ciudad, su estudio resulta aún bastante problemático. Me refiero a la iglesia de la santa Cruz de Cádiz, primitiva catedral. Existe en el archivo de Simancas un plano para un proyecto de construcción de una nueva catedral en 1595, en el cual aparece dibujada la planta de la iglesia vieja, creada a partir de la toma de la ciudad por Alfonso X. En ella se percibe la típica disposición del coro y presbiterio, en una planta rectangular y de testero plano, en la cual aún se aprecian algunos soportes de sección cuadrangular.



Planta de la catedral vieja de Jaén, Juan de Aranda (c. 1635).



Proyecto de una nueva catedral para Cádiz, 1595. AGS, MPD, 08, 012.



Planta de la catedral vieja de Cádiz en 1595, Proyecto de una nueva catedral para Cádiz (detalle). AGS, MPD, 08, 012.

Ya he ido apuntando en varias ocasiones un fenómeno que se produce como consecuencia de la inserción de la nave y el presbiterio en la trama de soportes de las mezquitas, la creación de un eje litúrgico que, al aprovechar, con sentido económico, las estructuras dadas de las mezquitas se apartaba en buena medida de la ortodoxia cristiana. El eje que marca todo el sentido de la liturgia en una iglesia es el que, de Este a Oeste, va del altar mayor a la fachada principal a los pies del templo. A lo largo de él se disponen todos los elementos arquitectónicos alrededor de los cuales se organiza la liturgia. Sin embargo, hemos ido viendo cómo, sistemáticamente, en casi todos los casos estudiados, al margen de la colocación de presbiterio y coro en la línea E-W, al no haber existir una fachada

articulada de forma adecuadas para una gran iglesia en el lado occidental de las mezquitas, se utiliza el eje N-S, y las naves axiales donde las había, para el acceso y como itinerario principal de procesiones y otros recorridos de naturaleza ritual (entradas solemnes, etc.). todo ello, en un primer momento, se debe sin duda a razones de economía, ya que construir una fachada articulada según la tradición cristiana más septentrional hubiese supuesto un desembolso económico muy elevado, y en muchos casos, hubiese implicado una renovación casi total de los edificios. Cuestión esta, la del planteamiento de renovaciones completas de las mezquitas cristianizadas, que acabaría ocurriendo en todos los casos, aunque haya que esperar hasta casi mediados del XV para ir viendo cómo se sucedían los proyectos: Sevilla, con la obra nueva, a partir de la década de 1430; en Córdoba se renueva la nave en la de 1470-80, iniciándose ya en las primeras del XVI una reforma que finalmente quedó en el crucero; o en Jaén, con el largo proceso de construcción iniciado en época del obispo Luis de Osorio

(1483-1496). La lista podría seguir. Lo destacable es que, durante más de dos siglos, desde las cristianizaciones en el XIII, no hay una sola noticia que apunte a intentos de renovación o de construcción de nuevos templos sobre las antiguas mezquitas, asumiéndose sin ningún tipo de inconvenientes.

La iluminación de los interiores. Problemas derivados de dos concepciones distintas.

Uno de los problemas arquitectónicos más comunes, y sin duda más acuciantes siempre, derivado de las conversiones de las mezquitas andalusíes estaba en relación con el papel que la luz juega en las esferas simbólica y litúrgica de cada una de las dos confesiones. Una *sūrah*, la 24, conocida como *an-Nūr* (de la Luz), incluye una parábola que sintetiza como pocos textos, en mi opinión, las implicaciones simbólicas de luz en el islam, en especial la artificial[426]:

> "Dios es la Luz de los cielos y de la tierra, a semejanza de una hornacina en la que hay una candileja, la candileja está en un recipiente de vidrio que parece un astro rutilante. Se enciende gracias a un árbol bendito, un olivo, ni oriental ni occidental, cuyo aceite casi reluce, aunque no le toque el fuego. Luz sobre luz. Dios guía a quien quiere hacia su luz, y Dios moldea sus parábolas para los hombres. Dios es omnisciente de toda cosa. Su luz se asemeja a la luz que hay en una hornacina que está en las casas que Dios ha permitido elevar para que en ellas se recuerde su nombre"[427].

Un texto que nos anuncia dos cuestiones de diferente naturaleza. Una constatación casi de tipo arqueológico de que, desde el nacimiento mismo de la

[426] Sobre la iluminación de las mezquitas del Mediterráneo occidental ver Golvin, 1988.

[427] Qurʾān, 24, 35-36.

religión, la lámpara de cristal fue un medio fundamental de iluminación artificial de los edificios en el islam. Además, pese a que encuentro que, en términos generales, el arte islámico de todas las épocas es algo refractario al simbolismo[428], o, al menos, a uno con los mismos códigos y reglas que el cristiano, que es puro símbolo visual, esta *sūrah* deja ver sin demasiadas dudas que, a la lámpara, objeto físico, se le asocia un cierto significado más allá del puramente material.

La iluminación artificial, los distintos tipos de lámparas, al margen de estas posibles implicaciones filosóficas, tuvieron una importancia enorme en las mezquitas occidentales por razones puramente arquitectónicas. La celebración de la oración del viernes en la aljama, desde el punto de vista, sensorial, es una celebración de naturaleza básicamente acústica. La ritualidad, la celebración, se basa fundamentalmente en la transmisión de la palabra, durante la oración y la *juṭba*. Los aspectos visuales, aunque puedan ser importantes en algunas mezquitas y en algunos contextos, sobre todo desde el punto de vista representativo y del poder, no dejan de ser secundarios. Creo, en este sentido, que la mezquita no es un tipo de edificio en el cual la luz natural haya jugado un rol demasiado decisivo en la configuración de sus formas arquitectónicas, puesto que no resulta imprescindible para la celebración de la oración colectiva. Si bien en algunas de las mezquitas del Mediterráneo oriental, la presencia de naves axiales de altura superior a la del resto, y la influencia de los modelos basilicales, podía fomentar una mayor presencia de claristorios y vanos abiertos al exterior,

[428] En relación con el papel del símbolo en la arquitectura islámica, aunque no coinciden enteramente con la opinión que acabo de pronunciar, me siguen resultando fundamentales los trabajos de Grabar, 1980 y Grabar, 1988, pp. 51-65.

no era el caso en absoluto de las mezquitas hipóstilas características del Occidente. En ellas, prácticamente la única fuente de luz natural provenía de la arcada de comunicación con el *ṣaḥn*, lo que provocaba que, en las de mayor extensión, apenas llegase a la zona de la quibla. Este hecho es comprobable en muchas de las grandes mezquitas del Norte de África, de interiores con pobre iluminación natural, o en la mezquita de Córdoba, donde, durante la ampliación de al-Ḥakam, dada la importante longitud que alcanzaba, se tuvo que construir un gran lucernario para que la luz natural llegase a la zona más meridional del edificio. Aun así, cualquiera que la haya visitado recordará multitud de zonas en penumbra, incluso con los claristorios abiertos en época cristiana. En definitiva, las mezquitas andalusíes eran, por norma general, edificios poco iluminados de forma natural en los que la artificial cobraba especial importancia.

Una concepción muy diferente a la que del empleo de la luz se tenía en la Europa cristiana. La luz natural es un elemento central en el desarrollo de la arquitectura religiosa en el Occidente medieval, crucial, por ejemplo, en la aparición de las novedades importantísimas que trajo el siglo XII. Ya desde los orígenes del arte cristiano, gracias a la fuerte influencia del pensamiento neoplatónico, la luz, tanto en su vertiente más mística como en la material, siempre ocupó un lugar preferente. Ahora, en los albores del gótico, entraba, además, a ser parte esencial de la nueva concepción de la arquitectura. Un sentido que queda manifiestamente claro, valga la redundancia, en las palabras de uno de los protagonistas en la formación del nuevo lenguaje gótico, el abad Suger de Saint-Denis[429], cuando, en 1144, en su relato de la consagración de su iglesia, afirmaba que:

[429] Sobre el asunto ver Panofsky 1979, pp. 19-26.

> “Pars nova posterior dum jungitur anteriori, aula micat medio clarificata suo. Claret enim claris quod dare concopulatur. Et quod perfundit lux nova, claret opus nobile”[430].

Al margen nuevamente de cualquier otra consideración de carácter más o menos filosófico y simbólico, la luz natural resultaba imprescindible en una gran iglesia para poder desarrollar la liturgia. Una parte fundamental de los ritos en las misas, procesiones, y resto de celebraciones litúrgicas están concebidas para ser observadas desde casi cualquier punto de la iglesia, por alejado que este pudiera estar. La disposición elevada y central del altar mayor, epicentro de la liturgia, tiene ese origen principalmente. Las propias realizaciones artísticas religiosas cristianas, concebidas todas sobre la base del color y la figura humana, necesitan de la luz para cumplir su función. En resumen, proveer una iglesia de abundante luz natural era perentorio ya en el siglo XIII, cuando Fernando III inició sus campañas de conquista en al-Andalus. No hay más que atender, por ejemplo, al tipo de gran iglesia que se construye de nueva planta en Castilla durante su reinado y el de su hijo Alfonso, las catedrales de Burgos, Toledo, León, etc.

Como hemos ido viendo, la arquitectura de una mezquita andalusí, de entrada, no podía dar respuesta a todas esas necesidades, por lo que se pusieron en práctica una serie de operaciones de distinto tipo para intentar solucionar las carencias en iluminación. A esta situación se sumaba otro factor. La fuente de luz natural más importante en las mezquitas se encontraba, como apuntaba antes, en las arcadas que solían comunicar los oratorios con los patios. Pero una de las primeras operaciones, por pura lógica constructiva, que se efectuaban en

[430] Suger, Libellus alter de consecratione ecclesiae Sancti Dionysii, cap. XVIII, en Gasparri, 1996, p. 120.

los edificios tras su cristianización era tapiar dichos accesos, puesto que en una iglesia no tenían sentido funcional, ya que la congregación de fieles cristianos en las misas era sin duda mucho menor que la que se podía dar pocos años antes en el mismo en una oración del viernes y no se necesitaba, por tanto, alojar ni evacuar grandes masas. Además, una iglesia no está concebida con esa continuidad espacial y funcional entre patio y oratorio que sí se da en una mezquita, ya que el trasunto del *ṣaḥn* en una iglesia, el claustro, no es un espacio que posea un carácter público, aunque, como veremos, en la mayoría de mezquitas cristianizadas la indisponibilidad de espacio forzase a utilizarlos como accesos principales. El cierre de estas arcadas abundaba de forma sustancial en la poca iluminación, haciendo de las nuevas iglesias espacios mucho más oscuros que cuando eran mezquitas. Un caso paradigmático de estas operaciones lo encontramos, de nuevo, en la mezquita-catedral de Córdoba, donde la gran mayoría de los arcos de comunicación entre oratorio y pario fueron tapiados, construyéndose capillas en su cara interna en épocas posteriores, dejando sólo tres accesos libres: el central de la antigua portada de la mezquita fundacional, reformada en época de ʻAbd al-Raḥmān III, conocida después como puerta de las Palmas, y un acceso a cada lado en los extremos de la fachada, intentando emular, al menos en el aspecto funcional ya que no era posible en el formal, el triple acceso habitual de las catedrales y grandes iglesias.

Para llevar luz al interior de las iglesias se recurrió, como ya se hacía en los edificios en época musulmana, fundamentalmente a la iluminación artificial. En las mezquitas andalusíes se utilizaban diversos clases de lámparas, en tamaño y tipo, desde grandes arañas de bronce, a otras más pequeñas de cristal o cerámica. Por ejemplo, según al-Ḥimyarī, en el interior de la Mezquita de

Córdoba había “ciento trece lámparas destinadas a iluminarla: la más grandes sostenían mil luces, las más pequeñas solamente doce”, al margen de que, en la cámara del tesoro, a la izquierda del mihrab, se custodiaban “recipientes de oro y plata y candelabros, todos destinados a la iluminación con velas de la mezquita, durante la noche del 27 de ramaḍān” [431].



Mezquita-Catedral de Córdoba, arcada de acceso desde el ṣaḥn al oratorio, tapiada en época cristiana

[431] “(...) treize lustres (ṭuraiyā) destinés à 1’éclairage : les plus grands supportent mille lampes (miṣbāḥ), les plus petits, douze seulement” y “ des bols d’or et d’argent et des candélabres, le tout destiné à 1’illumination annuelle de la grande-mosquée aux chandelles, pendant la nuit du 27 ramaḍān” Rawḍ, p. 184-85.



Lámparas de la mezquita al-Qarawiyyin, Fez (Marruecos) (ca. 1202-13)

De las primeras no se conservan ejemplares en la Península, pero sí contamos con paralelos en Marruecos, como, por ejemplo, la sensacional serie de

lámparas de la mezquita al-Qarawiyyin[432]. De las ibéricas, algo menos monumental, aunque igualmente de una manufactura bellísima, es la que se conserva en el MAN procedente de la mezquita de la Alhambra (1305)[433].



Lámpara procedente de la mezquita de la Alhambra (1305), Museo Arqueológico nacional

El otro tipo de lámpara habitual, además de otras modalidades metálicas, como las de plato, eran las de aceite, en recipientes de cerámica o cristal suspendidos de la techumbre por cadenas metálicas, y con mecha flotante. Muy habituales en

[432] Sobre las mismas ver la ficha de catálogo de Bulle T. Leonetti, en Lintz, Déléry y Leonetti, 2014, pp. 334-37.

[433] Ficha de catálogo de Rafael Azuar, en Dodds, 1992, pp. 277-78.

las mezquitas del Mediterráneo oriental y el Próximo Oriente, de las andalusíes, aunque existieron[434], se conservan en menor cantidad.



Interior de una iglesia iluminada con lámparas de aceite. Cantiga n. 28, Códice de El Escorial (c. 1275)

Una de las fuentes que creo resultan más elocuentes sobre la utilización de lámparas de tipo muy similar en las iglesias castellanas del siglo XIII, puesto que no se conservan ejemplares en los edificios que forman parte de este estudio, es el corpus de iluminaciones de los manuscritos elaborados durante el reinado de Alfonso X[435]. Por ejemplo, son multitud las ilustraciones de las *Cantigas*, especialmente en los manuscritos de El Escorial y Florencia, en los que se muestran interiores de iglesias de cuyos techos cuelgan algunas lámparas de tipo hispanomusulmán como las que acabamos de ver. De igual modo, podemos saber que las sinagogas ibéricas se iluminaban por los mismos medios gracias,

[434] Se conserva un ejemplar de cerámica de época almorávide, aunque de origen desconocido, en el MAN (inv. 50851).

[435] Un artículo muy interesante a este respecto, a pesar de su antigüedad, es el de Guerrero Lovillo, 1944.

además de a algún que otro ejemplar de lámpara conservado, a las ilustraciones que representan sus interiores durante la festividad de la Pascua en los diferentes *haggadot* que se conservan.



Interior de una sinagoga sefardí de la que cuelgan lámparas de cristal, Haggadah "Hermana" (Barcelona, c. 1325-75), British Library

En cualquier caso, estos medios debieron resultar insuficientes para la iluminación de las mezquitas cristianizadas. En sus respectivos capítulos, vimos cómo, por ejemplo, pobremente iluminadas. En el caso de la catedral de Jaén, se construyó hacia 1510 un cimborrio sobre el crucero, el cual, pese a la ligereza de sus materiales (ladrillo y yeso), contábamos con testimonios en la catedral de Jaén y en la Colegial del Salvador de Sevilla, aunque ya en la Edad Moderna, por los cuales sabemos que se encontraban desde muy pronto, apenas 1525, padeció problemas estructurales y amenazaba ruina, debido, sin duda alguna, a

que los soportes sobre los que se levantaba (pilares de la antigua mezquita) no estaban preparados para soportar su peso. Así se desprende de algunos de los informes de maestros canteros que se recabaron en esta última fecha para intentar solucionar el problema. En el firmado por Pedro López y Antón Pérez se afirmaba que los pilares "no son bastantes para sufrir lo que sobre ellos está hecho, porque ninguno dellos no tiene el grueso que merece tener"[436]. Los pilares del cimborrio fueron reparados, pero aun así no se logró solucionar la falta de iluminación en el interior del edifico. Ya vimos que, cuando en 1554 Andrés de Vandelvira respondía a las preguntas de un memorial sobre el derribo de una de las antiguas torres defensivas que rodeaban la vieja catedral afirmaba que la iglesia "luz no tiene como es menester"[437]. En la colegial del Salvador de Sevilla, se intentó solucionar el mismo problema, sin embargo, subiendo la altura de la nave del coro, aunque con éxito igual de escaso. En el ya citado informe de Tirado de Aldana, cuando este argumentaba el origen islámico del edificio, decía que era:

> "lóbrego y oscuro, pues sus columnas de marmol eran de la altura de un hombre y no muy alto; de ellas subian dilatados arcos de ladrillo, no dexandose comunicar la luz de una nave a otra. La cuarta por ser sus lumbreras pocas y pequeñas, que en faltando el sol era necesario traer luces a el coro, con estar este en la nave mas alta y más clara de la iglesia"[438].

[436] AHDJ, Obra Nueva, gaveta 28, no. 9.

[437] Informe sobre el derribo de la torre del Alcotón, 19 de diciembre de 1554, AHDJ, Obra Nueva, gaveta 28, fols. 4r-13v, en Galera Andreu y Ruiz Calvente, 2006, p. 409-10.

[438] Gestoso y Pérez, 1892, vol. III, p. 344.

2.3 La resignificación de la zona del mihrab: sagrarios y capillas.

La zona del mihrab en una mezquita andalusí era el núcleo más importante del edificio. Su parte más significante y simbólica al contener el nicho conmemorativo de la presencia de Mahoma como primer imam del islam, además del mimbar y la macsura en algunas de ellas, elementos que eran emblemáticos, por diferentes motivos, de la vertiente política de la vida de una mezquita. Este carácter preferencial, de especial sacralidad, se mantuvo una vez fueron convertidas en iglesias, fundamentalmente a través de la instalación bien de capillas de especial significación, bien de sagrarios.

Puertas de sagrario andaluzas con decoración islámica.

Existe una serie de puertas de sagrario con decoración hispanomusulmana e inscripciones eucarística procedentes todas de Andalucía, fechables entre los siglos XIV y XVI, y hoy repartidas por diferentes colecciones de todo el mundo, la cual es a la vez testigo clave y consecuencia de la habitual instalación de sagrarios en la zona del mihrab en las conversiones de las mezquitas andalusíes. A ellas, a las puertas y a las transformaciones en los alrededores del mihrab que las generaron, dedicaré este apartado.

A pesar de la innegable calidad técnica y artística de algunos ejemplares, y de su singularidad tipológica, históricamente no han despertado demasiado el interés de la comunidad científica. En las escasas ocasiones en las que lo han hecho[439], han sido estudiadas casi exclusivamente bajo un enfoque

[439] Solamente se han publicado dos estudios de conjunto sobre el tema en casi un siglo. Un artículo pionero de Camps Cazorla, 1927, llamó por primera vez la atención sobre él. En este meritorio trabajo, un precoz Camps analizó y organizó un conjunto de ocho puertas, fundamentalmente en términos de técnica y lenguaje ornamental. Casi ochenta años más tarde, Franco Mata, 2005, retomó el problema, de nuevo bajo una perspectiva fundamentalmente

arqueológico, primando las perspectivas técnica y ornamental, pero dejando al mismo tiempo inexploradas las múltiples y ricas implicaciones funcionales y simbólicas del espacio para el cual estaban concebidas, reflejos todas ellas de la compleja realidad cultural de la Iberia bajomedieval. En este caso, como en el de otras operaciones de conversión llevadas a cabo en las mezquitas andalusíes, la forma fundamentalmente siguió a la función, y solo entonces entraron en consideración cuestiones simbólicas[440]. Aunque ya han sido descritas adecuadamente en otros trabajos[441], creo que es conveniente una breve presentación de cada uno de los ejemplares conservados.

Descripción de las puertas.

Hoy en día se conocen, conservadas en iglesias andaluzas y museos de todo el mundo, un total ocho ejemplares (Tabla 1), a los que habría que sumar dos más en paradero desconocido desde principios del siglo XX, de los cuales contamos con algunos datos. Comparten unas características formales similares. Todas se componen de dos hojas de madera, y, salvo un ejemplar, todas tienen unas dimensiones similares, oscilando entre los 180-200 cm de altura y los 70-90 cm de anchura. Se decoran con motivos de lacería de origen islámico, generalmente

arqueológica, centrada en gran medida en técnica y ornamentación, aunque añadiendo un interesante nuevo énfasis en los aspectos simbólicos de las inscripciones.

[440] Las cuales, como espero estar demostrando a lo largo de este trabajo, existieron, jugando además un papel relevante en prácticamente todos los casos estudiados. Como ya he adelantado, y regresaré más adelante, es bien conocido el papel, por ejemplo, que la iconografía regia desempeñó en las catedrales de Córdoba o Sevilla durante sus procesos de cristianización.

[441] La información material y la ordenación del conjunto que ofrecemos a continuación, a grandes rasgos, fue realizada de forma ejemplar por Camps Cazorla y Franco Mata en los trabajos citados. No obstante, puesto que incluyo algunos datos nuevos, me he tomado la libertad de reiterarla. Dado el enfoque de este trabajo, y por cuestiones de espacio, remito al lector para más detalles sobre su clasificación técnica y decorativa a los dos citados trabajos.

en ruedas o estrellas, y aunque están construidas con técnicas diversas, unas de origen hispanomusulmán (ensamblado y taracea) y otras más habituales del arte cristiano (talla), todas presentan restos de haber estado policromadas y parcialmente doradas. Por último, el elemento que las identifica de forma específica a nivel funcional, y a la vez las separa de otros tipos de puertas similares de la tradición hispanomusulmana, es que casi todas incluyen una banda epigráfica en latín a su alrededor con un claro sentido eucarístico.

Tabla 1, puertas de sagrario con decoración hispanomusulmana, ejemplares conocidos

#	**Fecha**	**Localización**	**Origen**	**Texto**	**Dimensiones cm.**
1	c. 1350	Catedral de Sevilla	Sevilla	Juan 6: 50, 56-58	248 x 146
2	c. 1400-1450	Hispanic Society of America, New York	Sevilla	1 Corintios 11: 23-25	182 x 67
3	c. 1450-1500	Desaparecida, vendida en Granada en 1900	Jaén	-	?
4	c. 1450-1500	Museé du Louvre, Paris	¿Andalucía?	Juan 6: 51, 54, 56	178 x 91
5	c. 1450-1500	Iglesia de San Martín, Sevilla	Sevilla	Juan 6: 51-52, 56-57	201 x 97
6	c. 1450-1500	Museo Arqueológico Nacional, Madrid	Jaén	Bula *Transiturus de Mundo*	210 x 98
7	c. 1450-1500	Iglesia de San Andrés, Jaén	Jaén	Oficio del Corpus Christi, Tomás de Aquino	181 x 79
-	c. 1400-1500	Desaparecida en 1936	Aracena (Huelva)	Juan 6: 51-53	?
8	c. 1500-1525	Museo Arqueológico Nacional, Madrid	¿Jaén?	Himno festividad de la Ascensión	190 x 84
9	c. 1490-1525	Hispanic Society of America, New York	Baeza (Jaén)	- (iconográfico)	201 x 97

Quizá el ejemplar más antiguo de la serie, y el más atípico por razones que trataremos a su debido tiempo, sea el que se encuentra expuesto en las cámaras de la Giralda, en la Catedral de Sevilla (1). Durante mucho tiempo, antes de su traslado a su actual ubicación, estuvieron situadas en la sacristía alta del altar

mayor de la Catedral[442]. Sus particularidades con respecto al resto de la serie comienzan por sus dimensiones, 248x146 cm., bastante superiores a la media de las demás puertas, lo cual nos hablaría de la propia singularidad de su probable ubicación original. Es igualmente diferente del resto la disposición de los paneles decorativos con una estrella de lacería de a diez en cada uno de ellos, y por consiguiente, también la distribución de la epigrafía, que queda repartida en dos bandas, una alrededor de cada uno de ellos. Sus textos recogen, en letra gótica, los versículos 50 y 56-58, del capítulo 6 del Evangelio de Juan[443], mientras que en el sino de las estrellas y en las esquinas aparece tallada una inscripción en árabe, *Allāh,* en caracteres cúficos. Aunque la primera vez que fue estudiada, a finales del siglo XIX, se consideró como obra de la segunda mitad del siglo XIII[444], estudios posteriores[445] la fecharon en torno a 1350-1400, por analogía con los elementos decorativos de otras puertas conservadas en el Alcázar de Pedro I de Castilla en Sevilla[446], la cuales se pueden fechar sin dudas en 1366. Unas puertas que comparten con las de la Catedral, además de una disposición similar de las ruedas de lazo y la epigrafía, la decoración de ataurique en el interior de los azafates, aunque por lo demás

[442] Laguna Paúl, 2006, pp. 236-237.

[443] El capítulo 6 del Evangelio de Juan es de sobra conocido, por lo que aportaré de aquí en adelante las inscripciones de las puertas que lo contienen en notas al pie, simplemente por el posible interés epigráfico. Panel superior: “CARO MEA VERE EST CIBUS ET / SANGUIS MEUS VERE EST POT/US QUI MANDUCAT MEAM CARNEM ET BIBIT / MEUM SAGUINEM IN ME / MANET ET EGO IN ILLO SICUT / MISIT ME VIVENS PATER ET EGO VIVO P[ro]PTER”. Panel inferior: “PATREM ET QUI MANDUCAT / ME [ET IPSE] VIVET P[ro]PTER ME / HIC EST PANIS QUI DE CELO DESCENDIT NON S/ICUT MANDUCAVERUNT P/ATRES VESTRI MANNA IN DES/ERTO ET MORTUI SUNT QUI MANDUCAT HUNC”.

[444] Amador de los Ríos, 1878, p. 415.

[445] Gestoso y Pérez, 1890, II, pp. 474-76.

[446] Amador de los Ríos, 1874, pp. 433-70.

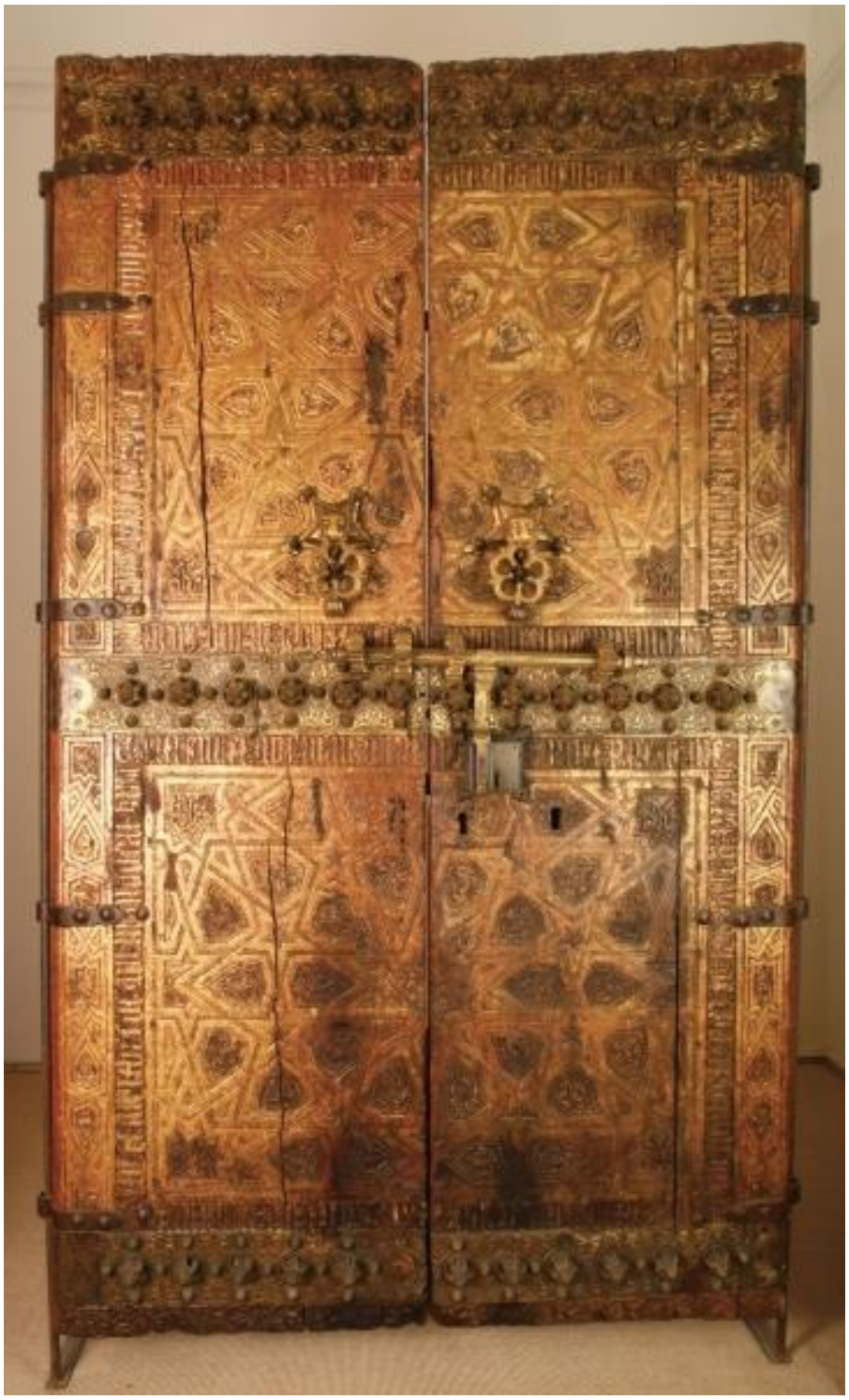
debemos tener en cuenta que su uso, cuestión clave, era completamente distinto. Esta es la razón principal que ha motivado su tradicional atribución a talleres toledanos, puesto que allí fueron fabricadas con seguridad las del Alcázar. Si bien no comparto completamente la relación de causalidad entre las dos puertas, es decir, que la determinación de la datación y el lugar de fabricación se base en la mera comparación estilística de un tipo de ornamentación, las ruedas de lacería y los azafates con ataurique, por otra parte habituales en el arte ibérico con anterioridad a la construcción del palacio de Pedro I, entiendo que hay motivos suficientes, sobre todo atendiendo a la historia funcional de la pieza, para aceptar su elaboración a partir de mediados del XIV, o incluso más tarde.

Siguiendo el orden cronológico aproximado que propongo en la tabla 1, el segundo ejemplar del grupo es uno de los dos que forman parte de la colección de la Hispanic Society of America, en Nueva York[447] (2). Se trata de una puerta de 182 x 67cm, decorada con lazos de a seis, en este caso tallados directamente sobre los tableros, aunque presenta múltiples orificios de clavos que apuntan a que originalmente contó con piezas ensambladas[448]. La inscripción, en este caso en gótica minúscula, recoge los versículos 23 al 25 de la primera epístola de Pablo a los Corintios, una cita de sentido, una vez más, claramente eucarístico:

[447] Quisiera reconocer la amabilísima ayuda que me han prestado en la preparación de este trabajo Constancio del Álamo y Stephanie McClure, de la Hispanic Society of America, a ellos les debo tanto la información sobre la historia coleccionista de las dos piezas de su institución que se presentan aquí, como su material gráfico.

[448] Del Álamo y Valdez del Álamo, 2016a, pp. 121-23.

“Dominus Ihs in qua noct/e tradebatur accepit panem et gracias [sic] agens fregit et dixit accipte et man/ducate hoc es[t corpus / me]um quod pro vobis tradetur hoc facite in meam comemorationem [sic]”.



Puertas de sagrario de la catedral de Sevilla (1)

Se trata de la versión del relato de la institución de la Eucaristía, recogido además en los Evangelios de Marcos (14, 22-24), Mateo (26, 26-29) y Lucas (22, 19-20). La elección del texto paulino, en lugar de los más habituales de los Evangelios, para plasmar el sentido eucarístico de la inscripción, creo que pone de relieve algunas cuestiones interesantes. Pablo es, curiosa y algo anómalamente, la fuente que se seguía para la plegaria eucarística en el ordinario de la misa de la liturgia hispánica[449], el rito de origen visigodo que se conservó en la Península durante la Alta Edad Media, y que comenzaría su declive a fines del siglo XI. El texto de los manuscritos litúrgicos del rito hispánico del siglo XI conservados en España para este fragmento de la institución de la Eucaristía, coincide, palabra por palabra, con el de la puerta de la Hispanic Society. El caso no resultaría fuera de lo común si no se tuviesen en cuenta dos cuestiones. La primera es la citada decadencia desde el siglo XI de esta liturgia en la Península, donde se fue imponiendo de forma gradual la romana, y no siendo reactivada hasta principios del siglo XVI en la Catedral de Toledo gracias al interés del cardenal Francisco Jiménez de Cisneros. Hecho que hace de este ejemplar un testimonio único de la conservación del rito hispano todavía en el siglo XV. La segunda idea interesante en relación a estos datos es la del origen de la puerta. Fueron incorporadas en 1906 a la colección de la Hispanic Society of America tras ser adquiridas por su fundador, Archer Milton Huntington, en París[450], en la subasta de la colección de Dmitri Schevitch, en cuyo catálogo aparecen como originarias de Sevilla. Lo cual resultaría también interesante al

[449] Ferrer y Grenesche, 1999, pp. 59-88.

[450] Del Álamo y Valdez del Álamo, 2016, p. 121.

no encontrarse demasiados testimonios del empleo del rito hispánico en la Andalucía conquistada a partir del siglo XIII[451].

Creo que el historial coleccionista de estas puertas merece un excurso. Fueron vendidas en una de las sesiones de la citada subasta, celebrada a la muerte de Dmitri Schevitch, en abril de 1906 en la galería de Georges Petit de la parisina rue de Sèze. Schevitch, coleccionista de origen ruso, había ocupado el cargo de embajador de su país en Madrid entre 1896 y 1905, en cuyos círculos sociales, y especialmente culturales, se movió desde el inicio de su estancia con bastante soltura. El embajador era, por ejemplo, uno de los asiduos de la selecta *tertulia dominguera* del conde de Valencia de don Juan, Guillermo de Osma y Scull, donde sería inmortalizado en 1904 en una de las caricaturas que de sus habituales hizo el pintor José María Florit. Un salón en el cual, por cierto, participaba Archer M. Huntington cuando visitaba Madrid, gracias a su amistad personal con el propio conde[452]. Quizá Huntington entrase allí en contacto personalmente con Schevitch y conociese su colección. Del periplo ibérico del embajador ruso derivaba, sin duda, la presencia importantísima de arte español en el catálogo de su almoneda parisina, en la que se incluían obras atribuidas,

[451] Aunque se puede encontrar algún indicio. Por ejemplo, en la Historia de rebus Hispaniae escrita antes de 1243 por el arzobispo de Toledo Jiménez de Rada, hay un episodio en el que el autor ofrece información sobre el uso del Rito Hispánico en época de Alfonso VI de León y su proceso de sustitución por el "gallicanum officium", es decir, el rito romano, introducido en la corte de León-Castilla fundamentalmente a través de monjes benedictinos franceses cercanos a la reina Constanza de Borgoña, de ahí el calificativo gallicanum. El arzobispo de Toledo, en dicho capítulo, afirma que todavía en su propio tiempo se utilizaba el salterio hispánico en bastantes catedrales y monasterios: "Et ex tunc Gallicanum officium tam in Psalterio quam in aliis, numquam ante susceptum, fuit in Hispaniis obseruatum, licet in aliquibus monasteriis fuerit aliquanto tempore custoditum, et etiam translatio Psalterii in plurimis ecclesiis cathedralibus et monasteriis adhuc hodie recitatur", HRH, lib. VI, c. XXV, p. 209.

[452] Millás Vallicrosa, 1954.

con quizá no demasiado fundamento, pero con bastante cebo comercial, a El Greco, Alonso Cano, Luis de Morales o Sánchez Coello, entre otros.



Puertas de sagrario procedentes de Sevilla, Hispanic Society of America (2)

Junto a ellas, otras de la escuela flamenca terminaban de perfilar una colección de gran nivel, aunque con atribuciones igualmente cuestionables a nombres tan destacados como los de Van der Weyden, el Maestro de las Medias Figuras, Patinir o Metsys. Gran parte de las cuales, dada la prolongada presencia del

coleccionista en la Península (antes de desembarcar en Madrid, había desempeñado durante años el puesto de cónsul de Rusia en Lisboa), debemos asumir que las compraría en el mercado ibérico. Las puertas de sagrario de la Hispanic Society fueron adquiridas en la subasta parisina en primera instancia por un personaje fundamental en la formación del gusto de los coleccionistas estadounidenses de arte islámico y oriental desde fines del XIX, aunque con una biografía aún hoy prácticamente inédita, el marchante, *connaisseur* y coleccionista de origen armenio Dikran Garabed Kelekian (1868-1951). Con oficinas en París, Nueva York, Londres, El Cairo y Chicago, Khan Kelekian, como él mismo gustaba de hacerse llamar, pasaba por ser el principal asesor en materia de arte islámico y oriental de algunos de los más importantes coleccionistas a nivel mundial. Entre ellos Henry Walters[453], creador de la colección homónima en Baltimore; George Blumenthal[454], presidente del patronato del Metropolitan Museum de Nueva York (quizá la más importante colección de arte islámico de América, con un elevado porcentaje de sus adquisiciones bajo su dirección), y quien se hiciese con el patio del Castillo de Vélez-Blanco en 1913; Mildred y Robert W. Bliss, fundadores de la colección de Dumbarton Oaks en Washington, tan rica en arte bizantino y copto[455]; o el mismo

[453] Shreve Simpson, 2001.

[454] Jenkins-Madina, 2000, pp. 73-76.

[455] Kelekian aparece mencionado en multitud de ocasiones, como intermediario en compras de objetos para la colección, en la correspondencia de los Bliss. Dicha correspondencia se haya transcrita y disponible online en la web de la institución: https://www.doaks.org/resources/bliss-tyler-correspondence

Archer M. Huntington, a quien sin duda Kelekian sirvió de intermediario en la adquisición de esta pieza sevillana en 1906[456].

De la tercera de las puertas (3), hoy desaparecida, se conocen solamente algunos datos[457]. Fueron vendidas en la ciudad de Granada en el año 1900 como originarias de Jaén. Gracias a que se conserva una fotografía publicada por Emilio Camps, pese a su avanzado estado de deterioro, podemos aventurar alguna que otra información, como su datación. En este caso las estrellas de lacería, las cuales parecen ensambladas sobre los tableros, se forman a través de una cinta de soga, un elemento decorativo característico de la arquitectura tardogótica, que en Andalucía no hizo aparición hasta bien entrado el XV, por lo que debemos fechar este ejemplar no antes de mediados de ese siglo. En cualquier caso, la ausencia de epigrafía eucarística me invita a barajar la idea, pese a que formalmente puedan encajar con el resto del grupo, que no fuesen realmente puertas fabricadas para un sagrario, ya que existen igualmente otros ejemplos de esta época, de origen cristiano y con decoración islámica destinadas al uso doméstico[458].

---

[456] La noticia de la compra de las puertas por parte de la oficina de Kelekian en la almoneda de Schevitch aparece en una anotación manuscrita en un ejemplar del catálogo de la subasta conservado en la Bibliotèque nationale de France: “Porte d’armoire de sacristie en bois. Art hispano-mauresque, commencement du XVe siècle, provenant de Séville, Kélékian, 1010 [francos]”, Catalogue des objets d'art et de haute curiosité de l'Antiquité, du Moyen-Age et de la Renaissance..., tableaux anciens..., composant la collection de M. D. Schevitch... Vente les 4, 5, 6, 7 avril 1906, Bibliotèque nationale de France, Département d’estampes et photographie, YD-1 (1906-04-04)-8 : 38.

[457] Camps Cazorla, 1927, p. 199.

[458] Por ejemplo el Par de puertas que se conservan en el Cleveland Museum of Art (n. 1915.565), las cuales, a pesar de tener un marcado aire nazarí en la decoración de lacería, pueden identificarse sin demasiadas dudas como obra cristiana al presentar, en el interior de los sinos de las estrellas, un elemento claramente de raíz gótica como las flores cuadrilóbulas, presente, sin ir más lejos, en algunos otros ejemplares que presentamos en este trabajo.

El siguiente ejemplar (4) es el conservado en la colección de arte islámico del Musée du Louvre. La pieza es un depósito del Musée des Arts Décoratifs de París, institución a la que llegaron en 1893 tras ser adquiridas por la Union centrale des Arts décoratifs (UCAD) al conde Gaston de Saint-Maurice[459], un conocido coleccionista francés de arte islámico, especialmente mameluco, y residente durante años en El Cairo[460]. Se desconocen los detalles de cómo llego a la colección de Saint-Maurice, en donde figuraban como de origen copto, por lo que es el único caso en el que no podemos contar con información alguna relativa a un posible origen andaluz. Una rueda central de a diez, con ataurique tallado en sus azafates, articula la decoración de lacería, en la cual, como en el anterior caso, los listones ensamblados toman el aspecto de soga al practicárseles incisiones oblicuas paralelas. La inscripción recoge, en letra gótica minúscula, los versículos de Juan 6: 51, 54 y 56[461], utilizando para marcar el sentido de la lectura una cruz en el ángulo superior izquierdo y tres cuadrilóbulos en el resto, un recurso que, dicho sea de paso, recuerda al utilizado en algunas yeserías castellanas de la segunda mitad del siglo XIV[462].

La quinta de las puertas es la que se encuentra en la iglesia de san Martín de Sevilla (5). Aunque de dimensiones algo mayores a la anterior, 201x97 cm, su decoración es muy similar. Incluye igualmente ruedas de lacería de a diez, con

[459] Déléry, 2012, pp. 271-73.

[460] Para conocer más sobre la figura de Saint-Maurice, véanse los trabajos de Mercedes Volait, 2012 y 2013; y de Elodie Baillot, 2017.

[461] "ego sum panis uiuus qui / de eclo (sic) descendi si quis manducaerit (sic) ex hoc pane uiuet in / eternum qui manducat m/eam carnem et bibit meum sanguinem yn me manet et ego i[...]".

[462] Un uso similar puede encontrarse, por ejemplo, en las yeserías que decoran la puerta de acceso al conocido como "Patio Árabe" del Monasterio de Santa Clara de Tordesillas, el antiguo palacio construido por Pedro I de Castilla, y transformado en monasterio de clarisas por su hija Beatriz a partir de 1363.

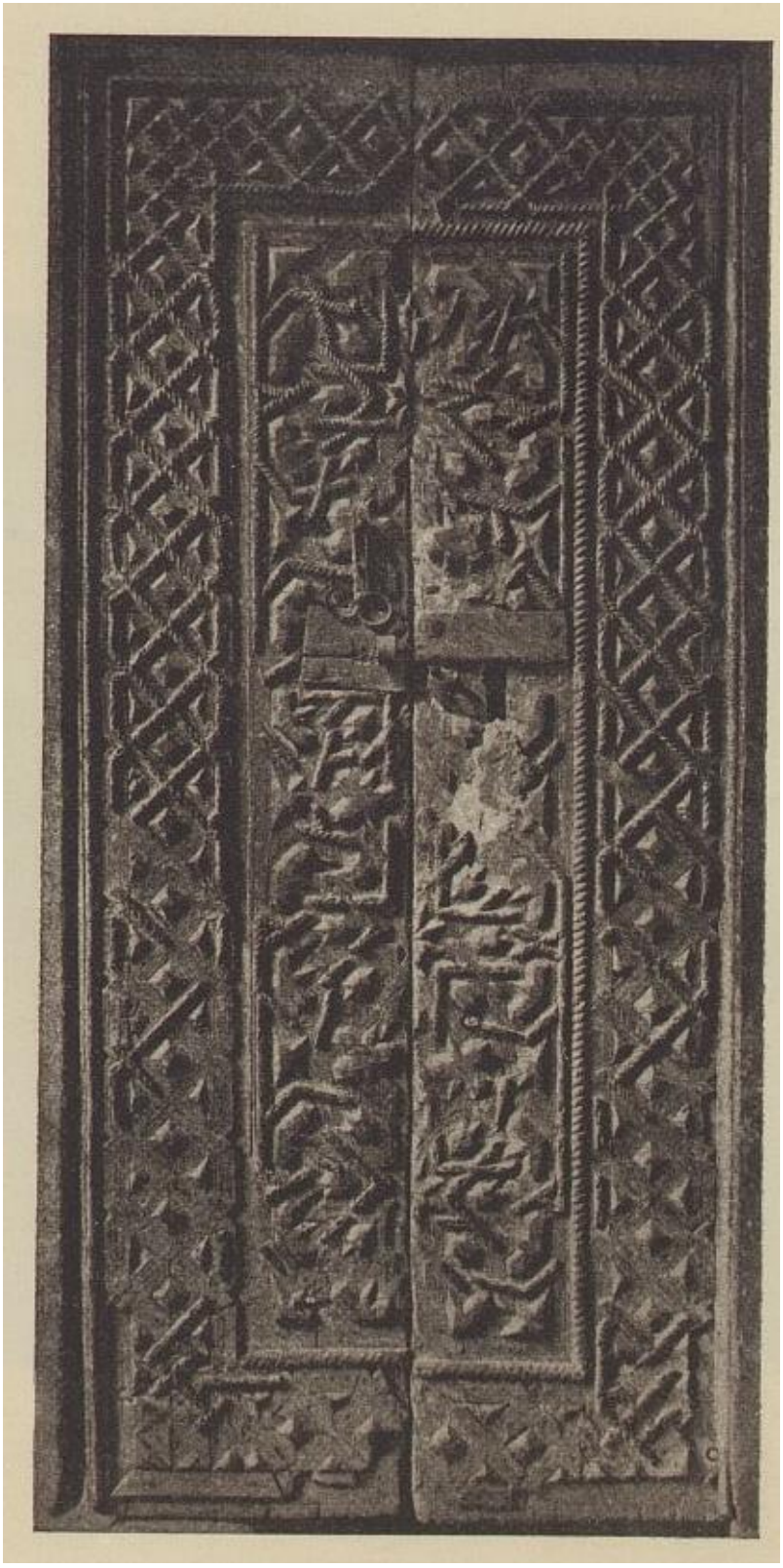
los listones a modo de soga, e introduciendo cruces en los ángulos. La inscripción recoge los versículos 6: 51-52, 56-57 del Evangelio de Juan[463] en gótica minúscula.

Muy similar a las dos anteriores, en cuanto a su decoración, es el ejemplar que perteneció hasta 1925 a la Catedral de Jaén, hoy conservado en el Museo Arqueológico Nacional de Madrid (6). Sus dimensiones son 210x98cm, y presenta como decoración ruedas de a diez con listones sogueados ensamblados, habiendo sido dorada con posterioridad a su fabricación. El texto de la inscripción, en gótica minúscula, es un extracto, aunque con alguna corrupción y algún que otro añadido, de la bula *Transiturus de Mundo*, por la cual Urbano IV instituyó en 1264 la festividad del Corpus Christi[464]:

> "O excellentissimun sacramentum o adoran/dum uenerandum laudamdum glorificandum pracipuis magnificandum laudibis dignis praeconiis / exaltadum cuius dominandum studiis / deuotis prosequendum obsequiis et sinceris mentibus retinendum saluator ait dominus".

[463] "Ego sum panis vivus qui de celo des/cendi sy quis manducaverit ex hoc pane vivet in eternum et quem ego dabo caro/ mea est pro mundi vita caro mea ue/re est cibus et sanguis meis uere est potus qui manducat meam carnem et bibit meum sang[...]".

[464] El texto de la bula en Tàutu, I, pp. 43-47.



Puerta procedente de Jaén, vendida en Granada en 1900 (3), en Camps Cazorla, 1927



Puertas de sagrario,¿procedentes de Andalucía?, Musée du Louvre (4)



Puertas de sagrario de la iglesia de san Martín, Sevilla (5), en Franco Mata, 2005

El séptimo ejemplar es el conservado en la iglesia de san Andrés de Jaén (7). Comparte prácticamente la misma decoración que las tres anteriores, con la salvedad de la inclusión en las cuatro esquinas del tablero de cruces en aspa, atributo iconográfico del santo titular de la iglesia, lo que indicaría que fue fabricada exprofeso para el lugar, aunque a día de hoy no se encuentra colocada en su emplazamiento original, las inmediaciones del altar mayor. La inscripción, una vez más en gótica minúscula, está formada por extractos de dos textos de temática eucarística relacionados con Tomás de Aquino:

> "O sacrum conuiuium in quo xpistus / sumitur recolitur memoria passionis eius mens impletur gratia et future / glorie nobis pignus datur amen / panem de celo prestitisti eis omne delectamentum in se habentem"

La primera parte, hasta la palabra "amen", es una célebre antífona del *Magnificat* del oficio del Corpus Christi, generalmente atribuido a Tomás de Aquino[465]. La segunda parte, "panem de celo prestitisti eis omne delectamentum in se habentem", son el verso y respuesta utilizadas en diversos momentos del mismo oficio, aunque su origen se halla en el libro de la Sabiduría, 16: 20.

[465] Edición del texto en Lambot, 1942. Sobre la autoría de Tomás de Aquino, además del anterior, véase Delaissé, 1950.



Puertas de sagrario procedentes de la catedral de Jaén (6), Museo Arqueológico Nacional



Puertas de sagrario de la iglesia de san Andrés de Jaén (7)

Un último ejemplar de esta serie decorada con ruedas de a diez, de características muy similares a las anteriores, era el que pertenecía a la iglesia del Castillo de Aracena, en la provincia de Huelva. Fue incluido por Camps Cazorla en su estudio, aunque solamente se aportaba información sobre su decoración. La puerta fue destruida en 1936 durante la Guerra Civil Española, junto a otras obras de arte de la iglesia de la Asunción de la misma localidad[466], donde había sido trasladada pocos años antes.

Los dos últimos ejemplos, pese a mantener las características generales del conjunto, representan un grupo diferenciado por el tipo de decoración, la cual incluye muchos más elementos habituales del arte cristiano europeo. La primera de ellas forma parte de la colección del Museo Arqueológico Nacional de Madrid (8). Se emplea como base para la geometría de su decoración una rueda de a 12, pero su sino se desplaza hacia los lados del tablero para que el juego de intersecciones deje a la vista una cruz griega en el centro de la puerta, operación de una intención simbólica evidente, por la cual se cristianizaba de modo muy simple una forma hispanomusulmana en esencia. Una cuestión que hasta este momento no había molestado en ninguno de los otros ejemplares anteriores. La habitual decoración vegetal de ataurique en el interior de los azafates se sustituye en este caso, de forma igualmente simbólica, por la hoja de parra, con la consiguiente connotación iconográfica eucarística, lo que resulta una novedad. Los listones de lacería se marcan en relieve de forma notable, creando un efecto de contraste mucho más plástico. Todas ellas características identificables con los compases finales del arte gótico, en especial en el campo de la decoración arquitectónica. Su origen tradicionalmente se ha acercado a la Catedral de Jaén,

[466] Franco Mata, 2005, pp. 357-58.

aunque ya Franco Mata[467], con buen criterio, dudó de que existieran suficientes datos para afirmarlo. No contamos con información suficiente para determinar su origen, o incluso de que provenga de un tabernáculo si quiera. A pesar de la presencia de elementos iconográficos eucarísticos, debemos tener en cuenta que se trata de la única puerta de la serie que presenta el dorso trabajado de forma detallada, con casetones con hojas de parra, claramente ya del siglo XVI, lo que quizá apuntaría a que fue concebida (o modificada en esta última fecha) para ser colocada en un lugar de paso y no en un armario cerrado (sagrario). Es además la única de toda la serie cuya inscripción no es directamente de naturaleza eucarística:

> "Ihesu nostra rede[mp]tio et deside/rium deus creator omnium homo in fine temporum qu[a]e te uincit clem[entia] ut ferres nost[r]/a crimina et mepeiam [sic] ferret in pea [sic] crimina crudelem mortem paciens [sic] ut nos a morte tollieres [sic] Presta pater omni pote[n]s".

Aunque con varios errores de transcripción, se trata de parte del himno *Iesu nostra redemptio*, compuesto para las vísperas de la festividad de la Ascensión, y que la tradición ha venido incluyendo dentro del repertorio de la liturgia Ambrosiana, a la vez que difundido ampliamente en manuscritos por toda Europa desde el siglo XI[468]. Por su parte, la frase final de la inscripción, "presta pater

[467] Ídem, p. 359.

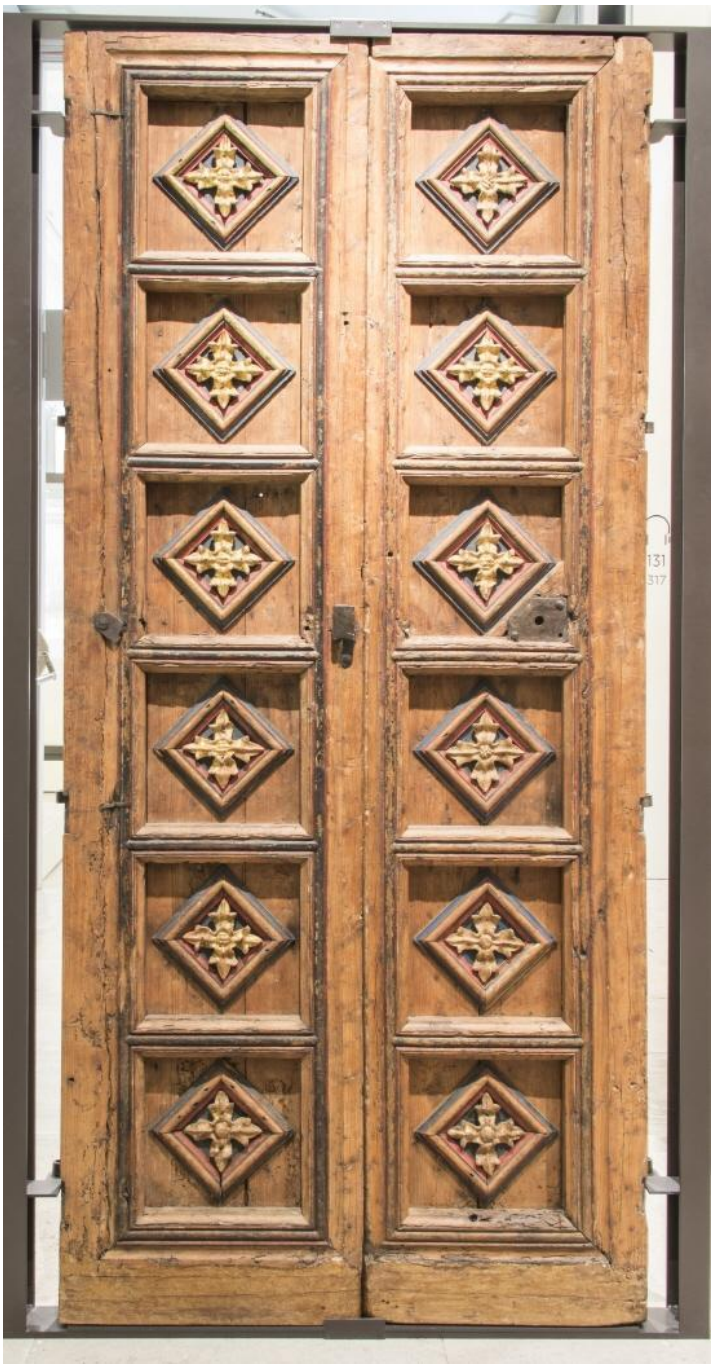
[468] He localizado al menos dos ejemplos bajomedievales de cantorales de catedrales ibéricas que lo contienen. Uno de los más antiguos conservados en Europa está en el Antifonario Ms. 44.2 de la Catedral de Toledo (ca. 1095). Otro ejemplo está en el Ms. 6 de la Catedral de Salamanca (s. XIV). Es aceptable pensar que pudiese encontrarse igualmente en alguno de los cantorales de la Catedral de Jaén, en cuya biblioteca, por desgracia, solo se conservan ejemplares elaborados a partir de fines del siglo XV.

omni potens”, es la antífona del himno homónimo, incluido en el repertorio litúrgico Romano antiguo[469].



Puertas procedentes de la ¿catedral de Jaén?, Museo Arqueológico Nacional (8)

[469] La referencia más antigua que he podido localizar se encuentra en un Antifonario del s. XII de la Biblioteca Apostolica Vaticana, el Ms. B.79, fol. 48r.



Puertas procedentes de la ¿catedral de Jaén? (reverso), Museo Arqueológico Nacional (8)

En último lugar se encuentra la puerta que perteneció al sagrario de la Catedral de Baeza, en la provincia de Jaén, hoy conservada en la colección de la Hispanic

Society of America[470] (9). Desde el punto de vista decorativo guarda una importante similitud con el anterior ejemplar, utilizando el mismo recurso por el cual se desplazan las ruedas de lazo, dejando ver en el centro del panel una cruz griega, aunque sus tableros fueron modificados y la trama deformada cuando se le añadieron unos listones en la junta, evidentemente para ser adaptada a otro lugar. Su originalidad, sin embargo, reside en que, si bien su sentido y uso eucarístico es muy claro, este no viene dado por una inscripción, sino por medios iconográficos, una operación que me sugiere sin duda un rasgo de modernidad con respecto al resto de puertas. En lugar de una banda epigráfica, se utiliza una parra tallada en toda la longitud del marco, cuyo tallo arranca de maceteros que simulan el esparto trenzado en la parte inferior de las jambas, y que va repartiendo hojas y frutos en su recorrido. Se conservan, además, restos de una bella policromía, especialmente en el marco, y algunos elementos de aire italianizante, todo lo cual invita a datarla en torno al primer tercio del siglo XVI. Por la historia de la ubicación del sagrario en la catedral en los siglos XV y XVI, así como por las propias formas decorativas de la puerta, me inclino a pensar que el aspecto que presenta hoy es fruto de, al menos, dos intervenciones, si no tres. Creo que hay un contraste plástico muy marcado entre los tableros y el marco. Los tableros y la decoración de lacería son probablemente de fines del siglo XV, cuando se construyó la cabecera de la catedral de Baeza en la que se ubicaba el sagrario. Con la asunción de la maestría de la obra de Andrés de Vandelvira hacia 1554-55, se producen una serie de modificaciones en torno al

[470] Agradezco a mi colega de la Universidad de Jaén, José Antonio Mesa, el haberme puesto detrás de la pista neoyorquina de la antigua puerta de la Catedral de Baeza.

altar mayor, quedando este adelantado con respecto al muro testero[471]. Pese a que la decoración del marco aún tiene algunos rasgos medievales, no descartaría que ejecutara en este momento, o quizá un poco antes (en la catedral se identifican otras intervenciones de menor calado de las décadas 1520-30). Durante la reforma del edificio planificada por Juan Bautista Villalpando a partir de 1581, se trasladaría de nuevo el sagrario[472], momento en el que probablemente se añadieron los listones verticales para adaptarlas a su nuevo destino.

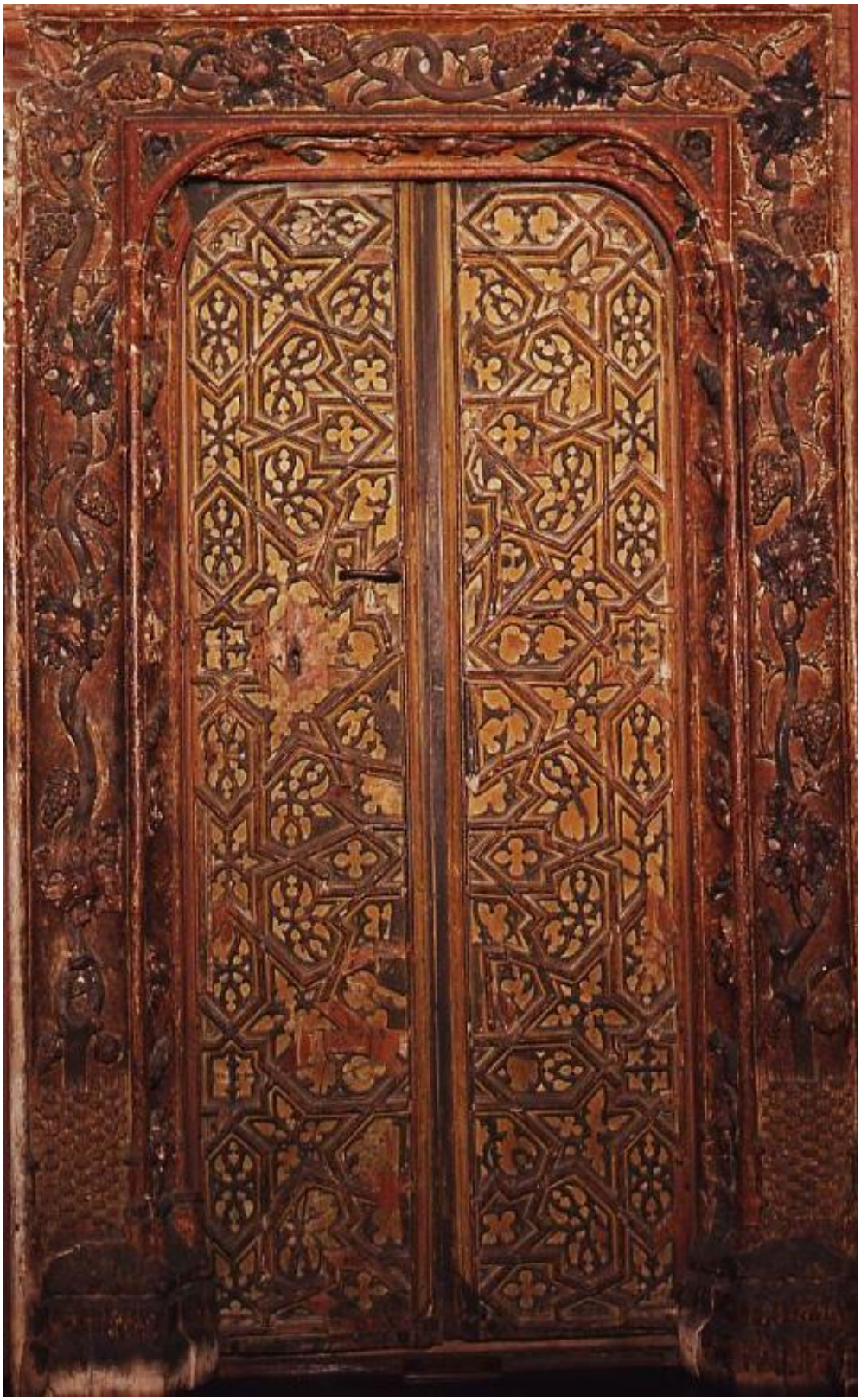
La del antiguo sagrario de Baeza es una puerta que en España se ha creído perdida prácticamente desde que Emilio Camps publicase el primer artículo sobre la serie en 1927. El arqueólogo giennense explicaba que, luego de haber sido fotografiada en su ubicación original en 1893 por Manuel Gómez-Moreno, apareció en la *Exposición de Arte Musulmán de París* de 1903, perdiéndosele la pista desde entonces. En realidad, en ningún momento estuvo perdida. Después de ser fotografiada por Gómez-Moreno, fue comprada a la propia catedral de Baeza en 1899 por un marchante francés establecido en Madrid, Émile Parès, de quien pasó posteriormente a manos de otros marchantes de París, figurando

[471] Una breve entrada en las actas capitulares de Jaén en 1565 hace referencia a que a los canónigos no les terminó de convencer que Vandelvira situará en su reforma de Baeza el altar adelantado, ordenando que se estudiase el pasarlo al testero: "Dieron comision a los señores arcediano de Úbeda y canónigo Juan Pérez de Godoy para que vean si conviene que el altar mayor de la iglesia catedral de Baeça se passe a la pared de la capilla mayor y mandaron que assi se haga conforme a su parecer delos dichos señores", Comision sobre el pasar del altar mayor de Baeça, AHDJ, Actas capitulares, 12 de septiembre de 1565. Finalmente no se movió (ver nota siguiente).

[472] En el informe del proyecto de reforma, el arquitecto jesuita escribía: "(...) se pondrá el altar mayor en el testero de la yglesia arrimado a la pared. Para lo qual conviene quel Sanctísimo Sacramento de la parrochia se mude a otra parte donde pareciere más conveniente", ACB, Actas capitulares, 20 de agosto de 1581 (documento desaparecido), en Escolano Gómez, 1938, p. 73.

efectivamente en la citada exposición, para ser finalmente adquirida en la capital francesa por Archer M. Huntington, quien la depositó en la colección de la Hispanic Society en Nueva York, en cuyo Museo se conserva afortunadamente desde entonces. Esta institución ha ido publicando, al menos desde 1928[473], estudios sobre la pieza en diferentes catálogos de sus colecciones, tratándose simplemente de uno de los habituales, por entonces, casos de falta de comunicación entre las historiografías norteamericana y europea.

[473] La primera de ellas en Hispanic Society of America, 1928, pp. 51-53. La última el estudio del conservador de la colección, Constancio del Álamo, en Del Álamo y Valdez del Álamo, 2016b, pp. 123-25.



Puertas de sagrario procedentes de la catedral de Baeza, Hispanic Society of America (9)

Los sagrarios en las mezquitas andalusíes cristianizadas durante el siglo XIII.

Al menos desde el siglo XI, uno de los tipos de sagrario más habituales en las iglesias de la Península Ibérica es el conocido como de alacena o de pared. Consistía en un simple hueco de pequeñas dimensiones, horadado en el muro del ábside, a un lado del altar y cubierto con una simple puerta. Su función era principalmente la custodia de la hostia consagrada y el ajuar litúrgico, aunque con posterioridad se utilizó frecuentemente también para la custodia de reliquias[474]. La tendencia a cubrirlos cada vez con medios más firmes y seguros se acentúa, entre otras cuestiones, gracias a una disposición incluida en el canon XX del Concilio IV Lateranense (1215), por la cual se exhortaba a "conservar en las iglesias los óleos y la comunión bajo llave y candado" [475].

Una vez comienza la conquista castellana del Valle del Guadalquivir en el reinado de Fernando III de Castilla, a partir de la década de 1220, surge, como estamos viendo, la cuestión entre los conquistadores de cómo organizar el espacio dentro de las mezquitas para poder desarrollar la liturgia cristiana en un modo lo más análogo posible a la tradición. Una vez establecidas las zonas

[474] No necesito utilizar ejemplos ajenos a nuestra serie para ilustrar este punto. Precisamente ese fue el caso del ya mencionado sagrario de la iglesia de san Martín en Sevilla. Ortiz de Zúñiga contaba en sus Annales que "La Parroquia de San Martín tuvo de gran antiguedad suya, no muy lexos de nuestros tiempos, un notable testimonio, porque abriendo un cimiento para su reedificacion, se halló una caxa de plomo, y dentro una Espina de la Corona de Christo, con escrito que la acreditava, y en la caxa estas letras: 'Sum Ecclesiae diui Martini Hispalensis. Soy de la iglesia de San Martin de Sevilla'. Guardavase esta reliquia con gran veneracion en su Sagrario". Ortiz de Zúñiga, 1677, p. 96.

[475] "De chrismate et eucharistia sub sera conservanda. Statuimus ut in cunctis ecclesiis chrisma et eucharistia sub fideli custodia clavibus adhibitis conserventur ne possit ad illa temeraria manus extendi ad aliqua horribilia vel nefaria exercenda", Alberigo, 1973, p. 244.

nucleares de la liturgia, se hacía necesario la elección de lugares apropiados para la ubicación del resto de funciones de la nueva iglesia, las cuales con frecuencia eran catedrales, lo que complicaba aún más la situación al aumentar las necesidades. Aquel destinado a sagrario debía cumplir al menos tres condiciones: que contase con unas dimensiones no muy grandes[476], que estuviese en una posición lateral y no demasiado lejana con respecto al altar mayor para facilitar la liturgia, y que tuviese un aspecto del mayor decoro posible ya que se trata del punto en el que se custodiaba el objeto más sagrado de la iglesia.

Las mezquitas andalusíes contaban con una zona que respondía a dichos requisitos en las inmediaciones del mihrab. Hay que recordar que en el momento en el que se inicia la conquista del Valle del Guadalquivir, aún mantenía el poder en al-Andalus, aunque ya en franca descomposición política, la dinastía almohade. Esta había sustituido hacia 1147 en el dominio del Mediterráneo occidental a la dinastía almorávide, en el poder desde un siglo antes aproximadamente. Por tanto, la gran mayoría de las mezquitas de al-Andalus se habían construido o renovado durante los casi dos siglos de dominio de las dinastías norteafricanas. Especialmente los almohades contaban con un ideario religioso de renovación del islam que se hizo notar en sus preferencias para las mezquitas, cuestión que los llevó con frecuencia a modificar algunos aspectos de aquellas que se habían construido anteriormente por no cumplir los requerimientos de dicho ideario. Sus aljamas, en las que se realizaba todos los

[476] Estamos en un momento del desarrollo de la liturgia eucarística en el que aún esta no revestía la significación y magnitud que acabaría teniendo desde fines de la Edad Media, por ello aún no era necesario un espacio de grandes dimensiones.

viernes la oración colectiva y en las que se pronunciaba la *juṭba,* aunque igualmente de tipo hipóstilo, diferían en algunas cuestiones de las construidas durante los primeros siglos del islam en el Mediterráneo occidental (Kairuán, Córdoba) en algunas características. Por ejemplo, en el empleo de pilares cuadrangulares como soportes en lugar de columnas, arcos de diferente tipo, así como la costumbre de utilizar un mimbar móvil en lugar de uno fijo a la derecha del mihrab, como era más habitual en las mezquitas orientales[477]. Estos mimbares, normalmente piezas artísticas de madera de un valor excepcional, montados sobre ruedas para facilitar su desplazamiento, una vez finalizada la oración del viernes se guardaban en un habitáculo que se abría a la derecha del mihrab. Encontramos esta cámara en algunas grandes mezquitas construidas en época almorávide en el norte de África, como las de Tlemcen (1136)[478] y Nedroma (1145)[479], o en la reforma llevada a cabo en la zona del mihrab de la mezquita al-Qarawiyyīn de Fez (ca. 1130)[480]. La dinastía almohade perseveró en esta tradición, y así volvemos a encontrar esta cámara desde la propia mezquita que se ordenó construir como memorial al fundador del movimiento, Ibn Tūmart,

[477] Con unas cuantas excepciones notables. Por ejemplo, el viajero andalusí Ibn Ŷubayr (1145-1217) escribía que, en la Masŷid al-Harām en La Meca, "Al lado del noble Maqām está el almimbar del jatib, que también está sobre cuatro ruedas similares a las que hemos citado. Cuando es viernes y se acerca el momento de la oración, se lleva hacia el lado de la Ka'ba que se halla enfrente del Maqām", Rihla, p. 138. Algunas más interesantes excepciones a esta regla general en el Mediterráneo oriental en Schacht, 1957. Incluso encontramos excepciones en mezquitas occidentales, puesto que, como es sabido, el mimbar de la mezquita de Kairuán, una de las más antiguas del Magreb, se encuentra fijada al muro de quibla.

[478] Bourouiba, 1972, p. 23.

[479] Bourouiba, 1984, p. 81.

[480] Golvin, 1979, p. 194.

en Tinmel (1154)[481], o en la Kutubiyya de Marrakech (1158) [482]; incluso estaba prevista en la descomunal mezquita de Hassan en Rabat, ordenada construir por el tercer califa de la dinastía Ya'qūb al-Manṣūr en 1196[483].

Este espacio es igualmente identificable en un número considerable de mezquitas de la Península Ibérica, tanto por restos arqueológicos como por referencias documentales. Se practicó, en época posterior a la finalización del mihrab de al-Ḥakam II en la mezquita de Córdoba (961-976)[484], en la antigua aljama de Almería[485], así como en las de Mértola[486] y El Puerto de Santa María[487]. Contamos incluso con algún testimonio escrito de que existía en análoga posición en la aljama almohade de Sevilla[488]. En la mayoría de las mezquitas citadas, además, la posibilidad de contar con un espacio de estas características a la hora de emplazar el sagrario durante su cristianización se duplicaba, al contar al lado izquierdo del mihrab muchas de ellas con la conocida como *puerta del Imam*.

[481] Basset y Terrasse, 1924; Ewert, 1986.

[482] Basset y Terrasse, 1924 y 1926.

[483] Golvin, 1979, p. 260.

[484] Hernández Jiménez, 1959.

[485] Original del siglo X, aunque reformada muy probablemente en la segunda mitad del siglo XII según Torres Balbás, 1953; y Ewert, 1971.

[486] Torres Balbás, 1955; Ewert, 1973.

[487] Torres Balbás, 1942.

[488] "A la derecha del mihrab se abrió un nicho en el muro de la mezquita, abierto en el edificio, para colocar en él el púlpito", Al-mann bil-imāma, p. 197.



El mimbar de la mezquita al-Qarawiyyīn de Fez situado frente a su cámara junto al mihrab

En la mezquita de Córdoba existen dos puertas laterales al mihrab. Como decía, se practicó la apertura de un hueco para el mimbar a su derecha, junto a la columna que marca el límite occidental de su fachada, con posterioridad a su finalización en época del califa al-Ḥakam II. Dicho hueco, de 97 x 380 cm, el cual rompía los mosaicos de la fachada original, fue cegado y sus mosaicos restaurados a principios del siglo XIX[489], aunque sus restos serían nuevamente localizados por el arquitecto conservador del edificio, Félix Hernández Giménez en 1934. Hernández era de la opinión de que el hueco se había abierto evidentemente una vez acabada la ampliación del al-Ḥakam, pero de forma inmediata a la fabricación del desaparecido y lujosísimo mimbar encargado por el califa en septiembre de 365/975[490], con el objeto de salvaguardar el lujoso objeto de su robo o expolio de sus piezas. Para él, por consiguiente, sería esta característica de la Mezquita de Córdoba la que habría determinado su presencia en el resto de mezquitas del Mediterráneo occidental en los siglos sucesivos[491]. Conociendo, no obstante, la costumbre almorávide y almohade de emplear mimbar móvil y situar su cámara en análogo lugar, sumada a cierta tendencia almohade a modificar las características de mezquitas previas para adaptarlas a sus requerimientos, como la corrección de la orientación o la ocultación de decoraciones[492], me pregunto si no sería posible que en Córdoba se abriera en este momento y no en el siglo X.

[489] Obra del pintor Patricio Furriel (ca. 1816), Amador de los Ríos, 1879, pp. 144-45.

[490] Bayān II, p. 413.

[491] Hernández Jiménez, 1959, p. 393.

[492] Este rasgo de la actitud de los almohades hacia las artes, es decir, el de un supuesto puritanismo ha sido, en mi opinión, magnificado intencionadamente, o malinterpretado en buena fe, por un sector de la historiografía, especialmente en España. No obstante, es cierto que tanto

Félix Hernández pudo identificar también los restos de las fijaciones para una puerta de madera de dos hojas que cubriría dicho hueco, como decíamos de un ancho total de 97cm. Las medidas concretas, como veremos más adelante, son de importancia. Igualmente pudo determinar, por las marcas aún visibles en los paramentos del hueco, que las hojas se cerraban mediante un cerrojo metálico. Al menos la puerta que cubre el acceso lateral izquierdo al Mihrab (comunicando con la cámara del tesoro o *bayt al-māl*), chapada en bronce, fue restaurada en 1912 por Ricardo Velázquez Bosco[493], pero probablemente fuesen originales, o en cualquier caso muy antiguas y reemplazando las originales, ya que aparecen mencionadas en algunas fuentes árabes[494]. No sabemos, sin embargo, cómo eran aquellas que cubrían la cámara del mimbar, aunque, si aceptamos su apertura en época de las dinastías norteafricanas, podríamos contar con algunos ejemplos para poder hacernos una idea de su aspecto por analogía. En la mayoría de los casos se han perdido las originales, pero, por ejemplo, a los lados del mihrab de la mezquita al-Qarawiyyîn de Fez, recordemos que reformado hacia el fin del periodo almorávide, se conservan las puertas de dos hojas de madera[495], de medidas similares al hueco de Córdoba. Estas se decoran con labor de lacería con ruedas de a 12 y se encuentran policromadas y parcialmente

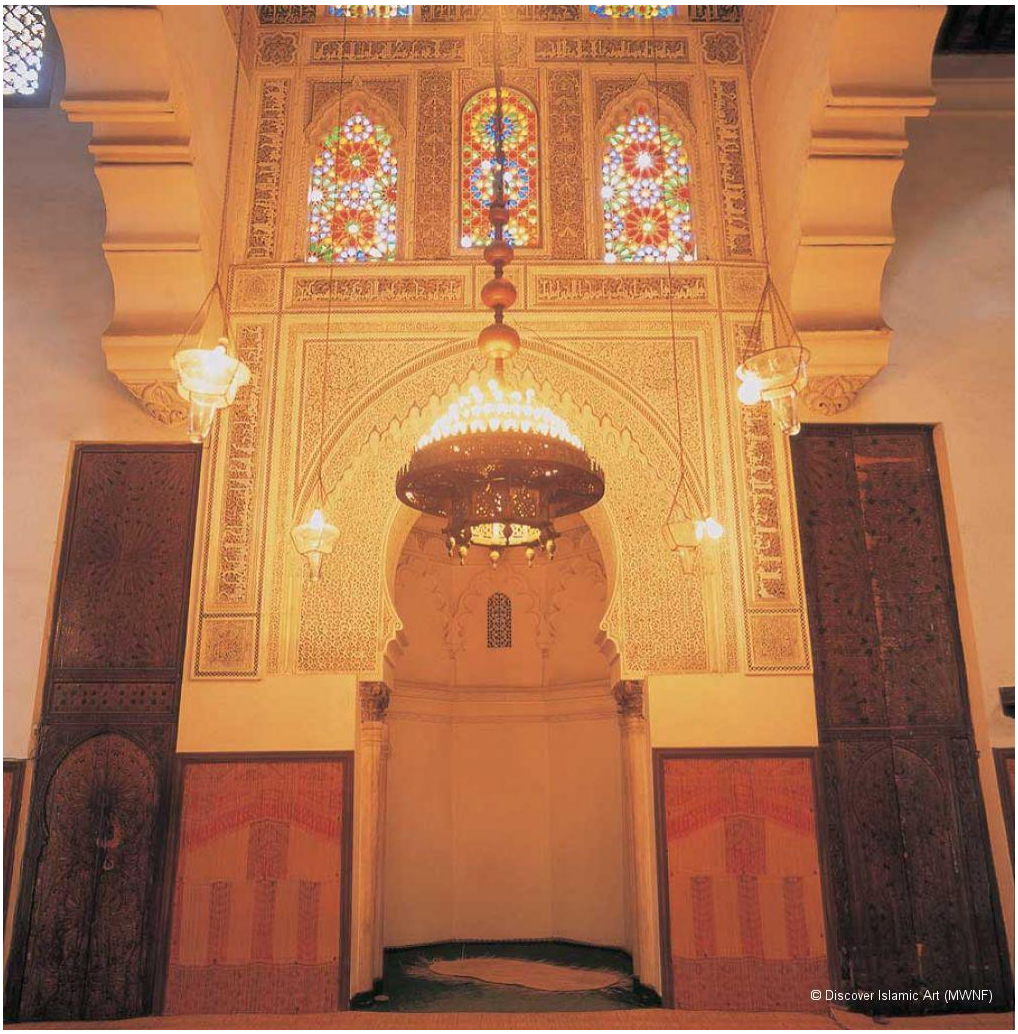
fuentes escritas como algunas evidencias materiales dan testimonio de modificaciones en las mezquitas. Una visión reciente de bastante interés sobre este asunto en Van Staëvel, 2017.

[493] Ruiz Cabrero, 1985, p. 53.

[494] Al-Maqqarī, siguiendo las descripciones de la mezquita de Córdoba de Ibn Bashkuwāl y de Ibn Saʿīd al-Maghribī, dos autores andalusíes de los siglos XII y XIII respectivamente, afirmaba que todas las puertas se encontraban cubiertas del "más fino bronce", Nafḥ al-ṭīb, I, p. 220.

[495] No he podido localizar ningún estudio monográfico sobre ellas. En cualquier caso, por el análisis de la decoración en fotografías, creo que sean algo posteriores, ya de época merinida. Terrasse, 1968, trató en un par de ocasiones en este estudio la cámara del mimbar, pero no decía nada de sus puertas de madera.

doradas. Existe, no obstante, en su *Mezquita de los Muertos*, un ejemplar en uno de los accesos, cuya decoración, claramente almorávide, entronca directamente con nuestras puertas de sagrario. El paralelismo comienza a hacerse notable.



Mihrab de la mezquita al-Qarawiyyīn de Fez. A la derecha la cámara del mimbar cerrada, con decoración de ruedas de lacería policromada.

No obstante, cuando Fernando III de Castilla tomó Córdoba en 1236 y se produjo la cristianización de la mezquita, el primer tabernáculo se situó, casi con total seguridad, en la zona izquierda del vestíbulo del mihrab, la que correspondía a la puerta de la antigua cámara del tesoro, permaneciendo allí hasta su traslado a su ubicación actual en la capilla del Sagrario a finales del siglo XVI. Aunque el sagrario no aparece mencionado directamente, algunas fuentes de los siglos

XIV-XV me empujan a decantarme por esta opción. En primer lugar, la cámara del mimbar quedó integrada desde 1368 en la antigua capilla de San Pedro, la cual ocupaba la *qubba* del mihrab y la de la entrada al pasadizo del *sābāṭ*, la cual fue donada en dicha fecha por el Cabildo de Córdoba, para enterramiento a Alfonso Fernández de Montemayor, Adelantado Mayor de Andalucía. El documento de donación menciona como condición para la cesión que la puerta de acceso a las casas del obispo (a la derecha del mihrab) debía quedar abierta al paso pese a pertenecer a la capilla del Adelantado[496]. Este hecho, evidentemente, haría muy complicado la presencia en este espacio del tabernáculo de la catedral. Además, contamos con una mención explícita a la cámara del mimbar en un conocido pasaje de *Las Antigvedades de las Ciudades de España* (1575), de Ambrosio de Morales, escrita antes de que se trasladase el sagrario:

> "Dentro de la capilla primera ya dicha, estava en un aposento la que llamavan silla del rey Almançor; y era un carro con quatro ruedas de madera riquissimamente labrado, y subiase a el por siete gradas. Pocos años ha lo deshizieron no se con que fin, y asi perecio aquella antigualla"[497].

[496] "Y en la otra capilla que deje una puerta en derecho de la que entra a las camaras, y la mande dejar avierta mientras las oras del coro para que los beneficiados puedan libremente entrar en las referidas camaras", Capilla de San Pedro y sufrajios por el alma de don Alfon Fernandez de Montemayor, 27 de noviembre de 1368, ACC, caja L, no. 361.

[497] Morales, 1575, fol. 124r. Cuarenta años más tarde, el historiador jesuita Martín de Roa afirmaba que el esqueleto de madera del mimbar aún se hallaba en la catedral: "En medio desta capilla estava un retrete, i en el la silla, que llaman del Rei Almançor; era un carro de madera con quatro ruedas, riquisimamente labrado, a que se subia por siete gradas. No queda del sino la caxa desnuda, aviendose lo demas perdido por descuido harto culpable", Roa, 1615, fol. 84r.

La presencia del mimbar aún dentro de la cámara creo que debe interpretarse como un indicio claro de que esta no se utilizó para otro fin, aunque siempre teniendo en cuenta que no contamos con apenas referencias a este espacio entre la cristianización del edificio en 1236 y el relato de Morales casi 350 años después. Un periodo demasiado prolongado como para poder hacer mayores asunciones.

Por otra parte, y se trata de un indicio bastante sólido, queda constancia de que en el siglo XV, el tramo de nave que va de la Capilla Real de la Catedral a la zona del muro de *qibla* y mihrab se denominaba "nave del cuerpo de Dios", evidentemente porque era aquella que partía del tabernáculo:

> "Primera mente que dentro de la capilla del altar mayor en el patio que es entre el choro e el dicho altar mayor et en la nave del cuerpo de dios fasta la capilla de los reyes et en la nave de sant pedro fasta el altar mayor (...), non se tase dote de sepultura alguna por que non se ha de dar ni abrir salvo de expreso mandamiento e consentimiento del cabildo" [498].

La fachada de la antigua puerta de época omeya de la cámara del tesoro fue restaurada en 1912 en las campañas dirigidas por Ricardo Velázquez Bosco[499], aunque se conserva una fotografía tomada con seguridad muy pocos años antes por los fotógrafos alemanes Georg y Otto Haeckel (Fig.), en la que figura el estado de la antigua capilla de la Cena, por cuyas forma se aprecia que el espacio fue remodelado con total seguridad en los últimos años del siglo 16, coincidiendo con el traslado del sagrario. En esta fotografía se puede ver un altar

[498] Sobre anotar memorias y sepulturas, ACC, Actas Capitulares, Libro I, 2 de diciembre de 1446, fol. 85r.

[499] Ruiz Cabrero, 1985, p. 53.

decorado de azulejos y dos pequeñas puertas de madera a sus lados de dos hojas con una decoración basada en un patrón geométrico, cuyas medidas parecen ser similares a las de nuestra serie. La fotografía no permite observar los detalles, aun así, estoy bastante seguro de que los motivos decorativos del altar son del siglo 16, incorporando algunos de origen italiano, aunque siguiendo la tradición de la azulejería andaluza del Renacimiento, de la cual hay otros ejemplos en el edificio. En cuanto a las hojas de las puertas, a través de la fotografía es imposible determinar si se trata de patrones decorativos islámicos, aunque es una opción a considerar.

En la Catedral de Sevilla, como veíamos al principio, se conserva un ejemplar el cual podemos vincular igualmente con una zona del antiguo muro de quibla cercana al mihrab de la aljama almohade y reconvertida en sagrario, aunque las interrogantes alrededor de la puerta y del propio espacio del primitivo sagrario son aún muchas. Veamos con más detenimiento el caso. La aljama de Sevilla, construida en pleno periodo almohade (1172-1198)[500], fue cristianizada y convertida en catedral a partir de la toma de la ciudad en 1248 por Fernando III de Castilla. En un proceso muy similar al que se produjo en Córdoba unos años antes, se reorganizó el espacio de la antigua mezquita siguiendo criterios litúrgicos, aunque con una particularidad que condicionaría dicha distribución, el templo fue elegido desde bien pronto por la monarquía castellana para albergar un panteón real. De este modo la capilla mayor se situó en el centro de la antigua sala de oración de la mezquita, eligiéndose de nuevo su sector meridional, en el entorno del muro de quibla, para instalar algunas capillas y dependencias

[500] Sobre la aljama almohade de Sevilla ver Jiménez Martín y Pérez Peñaranda, 1997; Jiménez Martín, 2002, y 2007, entre muchos otros.

auxiliares. Por una parte, hemos visto un poco antes cómo la aljama tenía una cámara del mimbar junto al mihrab. Junto a este espacio es donde se ubicó desde muy pronto la capilla de san Pedro o de la Virgen de la Antigua[501], encontrándose como vimos, al menos en el siglo XV, la imagen de la Virgen de la "alcobilla" dentro del propio nicho. De otro lado, las primeras noticias ciertas sobre la ubicación del sagrario en la catedral, pese a que son algo tardías, aquellas que proporciona el *Libro blanco* (s. XV), lo situaban algunos metros más hacia el Oeste en el mismo muro de quibla de la antigua mezquita. Datos los cuales, de entrada, no invitan a pensar que el sagrario se instalase en la cámara del mimbar. Aunque no podamos negar categóricamente que pudiera ser el caso en el siglo XIII. Menos la referencia dada por Ortiz de Zúñiga sobre la fundación de la capilla de san Pedro por Ruy López de Mendoza en 1252, de la cual, por cierto, no se especifica su ubicación en el XIII, y por tanto que su extensión incluyese el nicho del mimbar, todas las referencias a este espacio son ya del siglo XV. Las dimensiones de las puertas de sagrario que se conservan en la catedral de Sevilla descartan que fuesen construidas para una cámara de mimbar, puesto que, como veremos, exceden con mucho el ancho habitual de estos espacios en las mezquitas del Mediterráneo occidental. Sin duda fueron creadas para el sagrario cuando se encontraba en la ubicación que nos indica el *Libro Blanco*, o, incluso, aunque pueda parecer tardío en comparación con las dataciones propuestas para las puertas, aunque no lo sea en absoluto, para el sagrario que se instaló en una de las galerías del patio de los Naranjos cuando el anterior fue derribado a partir de la década de 1430. Hay un indicio el cual, aunque parezca poco concluyente, e incluso quizá se trate de un error, me hace

[501] Jiménez Martín, 2007c.

pensar en la posibilidad de la presencia de las puertas de sagrario en el área del mihrab, procedente de un autor merecedor de toda confianza, a pesar de la antigüedad de la referencia, por su excelente conocimiento del edificio, Adolfo Fernández Casanova. Arquitecto restaurador de la catedral entre 1881 y 1889, y correspondiente de la Academia de san Fernando, fue autor también del catálogo monumental de la provincia de Sevilla (1910). Precisamente en las fotografías que acompañan la ficha de las puertas de sagrario en dicho catálogo, el arquitecto, pese a que en ella relata que habían estado hasta poco antes en la sacristía alta del retablo mayor, en el pie de fotografía escribe que son originarias de la capilla de la Antigua, sin aportar más datos. Si no fuese por la posibilidad antes apuntada de la presencia del sagrario en la cámara del mimbar, luego integrado en la capilla de la Antigua, lo tomaría por un error, pero quizá se traté de alguna información que manejaba el restaurador y que no ha llegado a nuestros días. En cualquier caso, la falta de más datos me obliga a moverme en el terreno de las hipótesis.

Coincidencias metrológicas entre los mimbares y las puertas de sagrario.

Aunque ya del siglo XV, creo que el caso más claro de la utilización de la cámara del mimbar como sagrario lo podemos encontrar en la que fue aljama de Almería, convertida en 1489 en catedral, y, desde el traslado de esta a mediados del siglo XVI, iglesia de san Juan. La antigua aljama almeriense, fundada en el siglo X y ampliada en los XI-XII[502], había sido convertida en iglesia tras la conquista de la ciudad por los Reyes Católicos en 1489, siendo erigida la catedral en mayo de

[502] Estudios sobre ella en Torres Balbás, 1953; Ewert, 1971.

1492[503]. Un terremoto la dañó severamente en 1522, iniciándose poco después la construcción de la nueva catedral en la zona baja de la ciudad. A partir de 1560 se levantaría sobre sus ruinas una nueva iglesia, san Juan, en diferentes fases hasta el siglo XVII[504]. Si bien buena parte de su mihrab, uno de los mejores ejemplos de la tipología de su época, se conservaba embutido en el muro, apenas sí era conocido de la historiografía hasta que la labor de dos historiadores almerienses, Juan A. Martínez de Castro y Florentino Castro Guisasola, llamó la atención de Torres Balbás, quien inició una campaña de excavaciones entre 1934 y 1936. Habiendo perdido sus notas sobre la excavación durante la Guerra Civil, casi veinte años después publicó un estudio con algún dibujo y todo aquello que recordaba. Contaba el arquitecto madrileño que, cuando intervino en el muro de quibla, encontró que:

> "A 2,72 metros de la jamba de la derecha [de la fachada del mihrab] hay restos de una puerta de 1,28 de luz -primeramente parece que tuvo 1,07-; sus jambas están rehechas, pues no guardan correspondencia con la obra primitiva. Serviría, probablemente, como la situada en el mismo lugar en la mezquita cordobesa, de entrada al pequeño recinto donde se guardaría el almimbar"[505].

Décadas después, una propuesta de traslado de los restos del mihrab a la Alcazaba de la ciudad motivó un nuevo estudio y levantamiento de Christian Ewert (1971), quien añadía sobre esta puerta en cuestión:

---

[503] Erección de la Catedral de Almería, hecha por el Cardenal de Santa Cruz a instancia de los RRCC, Granada, 21 de mayo de 1492, AGS, Patronato Real, leg. 68, doc. 20.

[504] Castro Guisasola, 1935, p. 6.

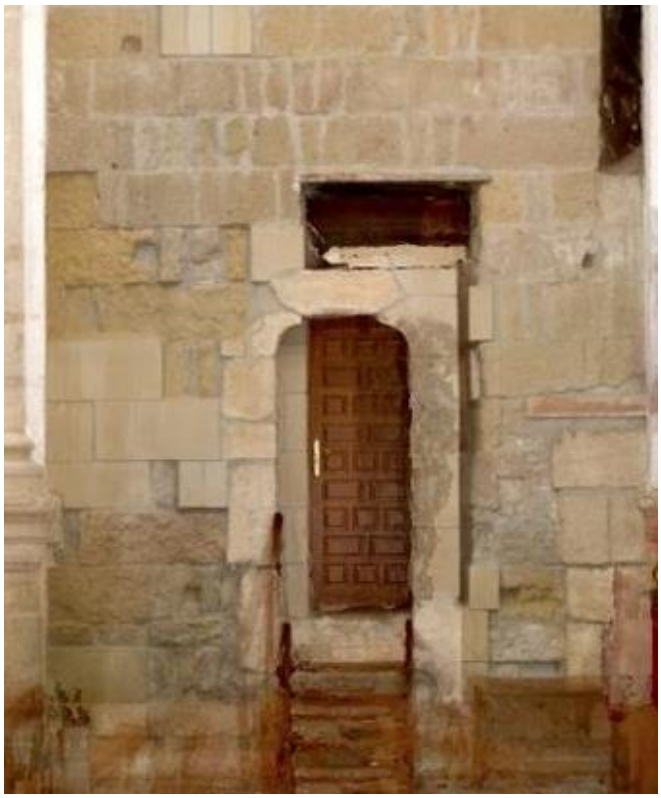
[505] Torres Balbás, 1953, pp. 418-19.

“Solo se conserva la zona superior de la abertura primitiva. El borde inferior del dintel de madera se encuentra a 3,915 ms. sobre el suelo actual del mihrab. Seguramente ya en la época de utilización del edificio como catedral la puerta debió correrse ligeramente hacia el E. y rebajarse. Se intercaló un dintel de piedra de perfil gótico tardío y se subió, al parecer, también el umbral. El hueco alto y estrecho indica que la abertura primitiva fue la puerta del cuarto que servía de depósito a un mimbar móvil”[506].



Restos del muro de quibla de la mezquita aljama de Almería. Iglesia de san Juan. A la derecha puerta de la cámara del mimbar adaptada a sagrario

[506] Ewert, 1971, p. 404.



Iglesia de san Juan, Almería. Detalle de la antigua cámara del mimbar, modificada a finales del siglo XV

Recapitulando, un hueco de 1,07 m, ensanchado en época posterior a su construcción, sobre el muro de quibla. Con una altura original de casi cuatro metros, esta había sido rebajada mediante un dintel de piedra de formas tardogóticas, dando un total de algo menos de dos metros, puesto que, y esto no se menciona en los estudios citados, se habían levantado unos escalones para que la puerta quedase sobre elevada con respecto al suelo original, cuyas marcas son visibles. Si bien su uso original como cámara de mimbar queda claro por su posición junto al mihrab y sus dimensiones, creo que lo es igualmente su empleo como sagrario una vez realizada la conversión en 1489. De hecho, he reproducido las palabras del artículo de Ewert porque, el arqueólogo alemán, quizá sin querer expresarlo de modo explícito, estaba describiendo a la perfección el que entiendo fue el proceso habitual de adaptación de las cámaras

de mimbar a sagrarios. Si bien es el único resto, del que tengo noticia, de cómo surge esta tipología de puertas de sagrario, creo que un espacio similar tuvo que estar presente desde el siglo XIII en muchas mezquitas convertidas.

Si consultamos las dimensiones habituales en la serie de puertas de sagrario (tabla 1), veremos que el alto oscila entre los 1,80 y los 2 metros, exceptuando el caso de las puertas de la catedral de Sevilla (248 cm), la cuales ya apunté que no se fabricaron para cubrir una cámara de mimbar convertida en sagrario como en otros casos. Pienso que esta medida es puramente antropométrica, es decir, se abre un vano de algo más de la altura de una persona para que pueda manipular cómodamente el interior del sagrario-armario sin necesidad de acceder completamente a él, por ello, al no ser hueco de paso, no es necesario darle más altura. Una altura que, por ejemplo, coincide con la adaptación que acabamos de ver se le hace al antiguo hueco del mimbar en Almería. Evidentemente las cámaras mimbar, todas cercanas a los cuatro metros para poder dar cabida al púlpito, resultaban muy altas para un sagrario, pero ya hemos visto cómo se resuelve el problema en Almería.

El tema de la anchura es más interesante. En nuestra serie varía entre los 80-95 cm aproximadamente, una vez más con la excepción de las puertas de origen sevillano de la Hispanic Society, algo más estrecha (67 cm). Por una parte, es una medida análoga con la anchura de las cámaras de mimbar que conocemos en la Península, ya que a la de las puertas, algo más estrechas, habría que sumarle los marcos (no conservados en muchas) y las maderas de fijación a los paramentos del hueco. El hueco de la cámara de Almería tiene 1,05 m; la que halló Félix Hernández en la mezquita de Córdoba tenía 0,97 metros por la cara anterior y 1,02 m por la posterior. Aunque no facilitó medidas, en las fotografías

publicadas por Torres Balbás en 1995 justo después de descubrirse el mihrab de la antigua mezquita de Mértola, convertida en iglesia de la Asunción, se observa perfectamente cómo se abre un hueco bastante más alto y estrecho, análogo a los que estamos viendo, que luego sería ocultado tras su restauración. Pese a que en la fotografía parece advertirse un corte en el hueco en el tercio superior, bajo el cual se percibe otra estructura posterior. La documentación en este caso permite corroborar, no obstante, que el hueco que se utilizó como sagrario en este caso fue el del propio mihrab. Tras la conquista de la villa de Mértola por Sancho II de Portugal en 1238, y de la subsecuente conversión de su aljama en iglesia de santa María, está quedó bajo la encomienda de la orden de Santiago. Tiempo después, en época desconocida, se cambió la orientación y el eje litúrgico, como era costumbre, colocando el altar en el muro NE[507]. Tras una visitación de la orden en 1482, debido a la falta de conveniencia de su ubicación para el desarrollo de la misa, al estar obstaculizada la vista por columnas y arcos de la antigua mezquita[508], se decide volver a cambiar el altar de lugar, trasladándolo junto al mihrab, momento en el que se ordena que se instale el sagrario en su mismo hueco[509]. De modo similar, Torres Balbás, junto

[507] Torres Balbás, 1955, p. 368.

[508] Sobre el edificio tras su cristianización véase Macías, 2005, pp. 358-60.

[509] Uno de los extractos de dicha visitación recoge: “Jtem achamos Que os altares Que aguora estam na dicta Jgreja scilicet ho altar mõor E omde esta ho ssacramento nom estam em bom lugar. Pollo quall Mandamos em Virtude d' obidiemçia ao Comendador mõor que mude o dicto altar moor omde estaua ho alcaram, que he no meyo das naues da jgrreja. E he pera onde naçe o ssoll omde per dereito Deue d' estar. **E o sacrareo sse pora dentro No oco da torre do alcaram** em çyma do altar moor. E huum Retauolo em çyma delle. E o dijcto altar sera de dous ou tres degraos d' altura porque no dicto lugar afora deuee estar per dereito Segumdo mandamento da jgreja. ho pobõo pode daly mjlhõr ouujr mjssa. E Vêer deus mjlhõr que donde agora estaua porque os esteos que estam na dicta jgreja lhe tolhiam mujto a Vjsta”, en Rombouts de Barros, Ferrira Boiça y Gabriel, 1996, p. 43.

al mihrab conservado en la iglesia de santa María, en el Puerto de Santa María, documentó dos puertas cegadas a sus lados de 0'74cm de anchura[510], una de las cuales, dada la disposición habitual de muchas mezquita, podría tratarse de una cámara de mimbar. En cualquier caso, estas medidas siempre van a ser unos centímetros mayores, evidentemente, que el mimbar que alojaban, aunque no muchos, ya que lo habitual es que el mueble encaje lo más justamente posible en su cámara.

Por tanto, estas dimensiones se corresponden con la anchura de gran parte de los mimbares de las épocas almorávide y almohade del Norte de África, ya que, como es sabido, no se conserva ninguno de las mezquitas ibéricas. Unas medidas también antropométricas, en su anchura al menos, ya que estaban todos diseñados de forma simbólica para que dieran cabida a una sola persona, el orador, bien de pie o sentada. El célebre de la Kutubiyya de Marrakech, fabricado en Córdoba (comenzado en 532/1137)[511], tiene 87 cm de anchura; el de la mezquita Qarawiyyin de Fez (538/1144), también probable obra andalusí para Terrasse[512], 91 cm; el de la mezquita de los Andaluces de Fez, bastante más antiguo (369-375/980-985)[513], también 90 cm; algo más estrecho, 76 cm, el de la Kasbah en Marrakech, ya almohade (1189-95)[514]; similar ancho es el de la gran mezquita de Argel (490/1097)[515], 73 cm.

[510] Torres Balbás, 1942, p. 428, n. 1.

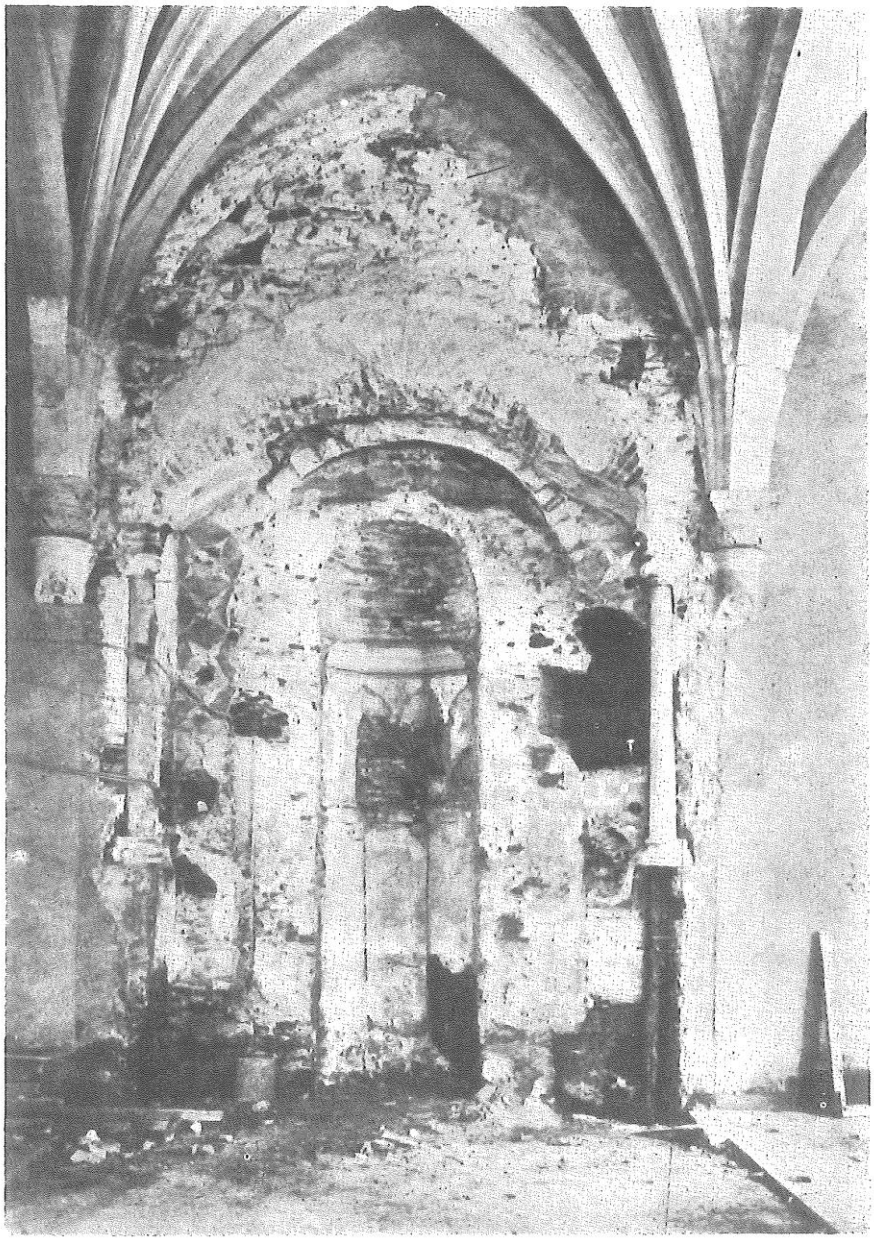
[511] Sobre esta excepcional pieza, véase Bloom et al., 1998.

[512] Terrasse, 1957, pp. 145-46.

[513] Bloom, 1992, pp. 249-51.

[514] Carboni, 1998, pp. 60-61.

[515] Sobre el mimbar de Argel, Marçais, 1921.



Mértola (Portugal).— Miḥrāb almohade en la iglesia mayor.

El mihrab de Mértola en 1955, por Torres Balbás. A la derecha la probable cámara de mimbar modificada en época cristiana

Comparando los grupos, puertas de sagrario y mimbares, encontramos que, a grandes rasgos, en ambos se identifican dos grupos. Uno con un ancho de alrededor de 70-75 cm, y otro que se va a los 90, e incluso algo más en el caso de las puertas. Aunque es una tarea pendiente de profundizar, creo que se pueden establecer algunas relaciones de tipo general entre estos datos y la

metrología hispanomusulmana y castellana medieval, en concreto en torno a dos de las unidades de medida línea más habituales en estos contextos, el codo y la vara. Advierto, no obstante, que este ejercicio comparativo conlleva muchas dificultades[516]. La primera es la disparidad de valores asignada a cada una de estas unidades en las fuentes, lo que provoca que, si atendemos a ellas, por ejemplo, en al-Andalus se documenten al menos 6 valores diferentes para el codo; un caso similar encontramos para la vara en la Castilla bajomedieval. Poner orden donde nunca lo hubo no es tarea fácil. De otra parte, se encuentra el margen de error en el que cada artífice pudiese incurrir de forma individual en la asignación de valores y medición con respecto a esa gran variedad de referentes teóricos.

En cuanto al codo, como apuntaba, tanto en al-Andalus como en Castilla, se documenta una gran variedad de valores, entre otras cuestiones por la continua confusión entre las unidades que lo componían, el dedo y la pulgada[517]. En cualquier caso, en al-Andalus las variedades del codo más comunes eran los conocidos como codo *ma'muni* y *rassasi*. Félix Hernández, apoyándose en el tratado de agricultura del almeriense Ibn Luyūn (1282-1349), quien les asignaba 24 y 30 dedos respectivamente, estimó sus equivalencias en el sistema métrico (tomando como valor promedio del dedo 19,585 cm) en 47 y 58,76 cm[518]. Joaquín Vallvé identifico años más tarde otros valores habituales del codo

[516] Considero que, en general, el conocimiento de la metrología hispanomusulmana y su influencia en la de los reinos cristianos medievales es un punto crucial para explicar mucho de la historia del arte, y en particular de la arquitectura, al cual aún no se le ha prestado la atención debida, y del que queda mucho por hacer. Los únicos trabajos sólidos sobre el tema siguen siendo los de Hernández Giménez, 1962 y Vallvé Bermejo, 1976.

[517] Vallvé Bermejo, 1976, p. 348.

[518] Hernández Giménez, 1962, p. 7.

descritos en las fuentes árabes, como por ejemplo el *codo mayor*, definido por al-Ḥimyarī como de "tres palmos y medio"[519], los cuales asimilaba con 32 pulgadas, atribuyéndole una equivalencia de 74,3 cm[520].

Si retomamos las dimensiones de los mimbares antes mencionados y de los vanos de las cámaras que se conservan, creo que todos ellos derivan del juego matemático de estos valores del codo. Así una anchura en torno a 90 cm, la cual generaría un vano de la cámara de 100-105 cm, se podría corresponder, con el previsible margen de error de algunos pocos centímetros, tanto con dos unidades del codo *ma'muni* (94cm), como con una y media del *rassasi* (88,14 cm). Por otra parte, el grupo de mimbares que se encuentran alrededor de los 75 cm, al igual que los vanos de cámaras con luz equivalente, se corresponderían casi de forma exacta con el *codo mayor.*

Ahora bien, ¿cómo se traduce esto en la serie de puertas de sagrario? Caben tres posibilidades. La primera, que el ejemplar en cuestión fuera diseñado para cubrir un vano de una cámara de mimbar, una vez modificada su altura, por tanto arrastrando implícitamente el sistema de medidas hispanomusulmán. La segunda, que pese a no ser concebido para este fin, sino para un sagrario en una iglesia, se siguiera utilizando el sistema de medidas hispanomusulmán, entre otras cuestiones, porque buena parte de la mano de obra especializada en las labores artesanales de la madera durante el siglo XIII aún eran musulmanes[521]. Sospecho incluso, aunque sea mucho más difícil de probar, que

[519] Rawḍ, p. 175.

[520] Vallvé, 1976, pp. 349-50.

[521] Sin ir más lejos, basta ver el caso, comentado en otro capítulo, de las reparaciones en la mezquita de Córdoba en época de Alfonso X y Sancho IV, cuyos artífices (carpinteros, albañiles, herreros, etc.) eran musulmanes, y cómo, ya en época de Fernando IV, con una población

en ciudades de especial proliferación de ejemplares en el siglo XV, como Sevilla o Jaén, quizá hubiese talleres de carpintería estables en manos de moriscos. En alguna de estas dos posibilidades podrían encajar algunos de los ejemplares de puertas, como la procedente de Sevilla de la Hispanic Society. Aunque bastante estrecha, 67 cm, hay que tener en cuenta que si le sumamos algunos centímetros más de un marco o de quicialeras para su sujeción, podría alcanzar sin problema los 74,3 cm del *codo mayor*. Además, debo recordar que esta es la anchura casi exacta, por ejemplo, de las puertas laterales que Torres Balbás identificó en el mihrab del castillo de San Marcos en El Puerto de Santa María, es decir, una medida que se utilizaba en al-Andalus para este propósito en concreto. Puede ser el caso también del grupo de puertas que rondan los 90-95 cm de anchura, el mayoritario, ya que podrían corresponderse con el valor aproximado de dos unidades del codo *ma'muni* de 47 cm. Además, si a estos 90-95 cm de media, les sumamos algunos más de unas quicialeras, se podrían corresponder igualmente con la luz de buena parte de los vanos de cámara de mimbar andalusíes que hemos mencionado, como el de Almería (105cm) o el que localizó Félix Hernández en Córdoba (102 cm). La tercera posibilidad es que las puertas se fabricasen teniendo como referencia el sistema de medición castellano. Cuestión que viene a complicar más el asunto, puesto que las unidades referenciales de medida lineal utilizadas en Castilla, el pie y su múltiplo la vara, estaban lejos, como en el caso de al-Andalus, de encontrarse unificadas en todo el territorio. La equivalencia de la vara, por ejemplo, se podía mover entre los algo más de 76 cm de la de Alicante, a los más de 83 de la de Burgos, luego

musulmana ya muy mermada en la ciudad, la documentación refleja las dificultades que se tenían para encontrarlos.

conocida como castellana. Esta última era una de las más difundidas en el reino, y algunas de las puertas de la serie se podrían ajustar a este valor, como una de las del MAN procedentes de Jaén (84 cm) o la de la iglesia de san Andrés en la misma ciudad (79 cm). De igual modo, los 76 cm de la vara de Alicante son casi análogos a los 74,3 del codo mayor, por tanto, quizá sea la unidad castellana la empleada en los ejemplares con este ancho aproximado.

Conclusión sobre las puertas de sagrario

Entiendo, en definitiva, que existen indicios suficientes para considerar que este tipo de puertas de sagrario se originó a partir de la adaptación de antiguas cámaras de mimbar u otras dependencias en los alrededores del mihrab de aljamas andalusíes, extendiéndose luego su uso al resto de iglesias de nueva planta. En la propia Andalucía existen ejemplos, más allá de las puertas que he presentado, de la adopción de este tipo de sagrario anexo al altar mayor. Tomemos, por ejemplo, la iglesia de la Santa Cruz de Baeza, uno de los escasos ejemplos de arquitectura románica de Andalucía. Se trata de un edificio que podríamos fechar a continuación de la toma de la ciudad por Fernando III, en torno al segundo cuarto del siglo XIII[522], en cuyo ábside se abre un hueco (hoy cegado) que sin duda fue el de un sagrario cubierto por puertas del tipo aquí analizado. Las dimensiones, la poca profundidad original del hueco o el perfil del arquito conopial que lo coronan, hacen pensar en que se abrió a tal fin en el siglo XV, una vez que el tipo de sagrario se había extendido por Andalucía.

[522] Tiene intervenciones de época posterior, y, aunque no ha sido objeto de estudios arqueológicos importantes en tiempos recientes, cabría sospechar por algunas de sus características formales un origen anterior al XIII.



Ábside de la iglesia de la Santa Cruz, Baeza (ca. 1225-50). A la izquierda hueco cegado de un antiguo sagrario del siglo XV

Recapitulando, son tres los argumentos principales para poder aceptar esta propuesta. El primero son las noticias de instalación de sagrarios en las inmediaciones de la zona del mihrab. El que no se conserve ningún ejemplar fechado en el XIII juega en contra, sin embargo, de esta idea. En segundo lugar se encuentra la cuestión de las similitudes metrológicas entre los mimbares y las puertas de sagrario, con el caso más evidente de la serie, el de la iglesia de san Juan de Almería. Por último, y es una cuestión que no he tocado hasta el momento, todos los ejemplares que se conservan, incluso de los que hay noticias únicamente, proceden de Andalucía sin excepción. Una cuestión que podría resultar extraña de entrada, puesto que la utilización de la decoración andalusí en labores de madera se encontraba extendida por toda Castilla. Creo que su procedencia exclusiva andaluza se podría explicar si tenemos en cuenta que en

el único territorio en el que se produjeron cristianizaciones de aljamas a partir del XIII, y en el que queda constancia, de este tipo de sagrario fue precisamente en el tercio sur de la Península.

La utilización del mihrab como santuario mariano: significados superpuestos

En anteriores capítulos ya nos acercamos a la habitual utilización de la cámara del mihrab directamente como capilla a partir del siglo XIII, en algunas de las cuales se veneraban imágenes de la Virgen. En Córdoba, por ejemplo, debido sin duda a la espectacular belleza de su decoración, y al menos a partir de mediados del XIV, no se permitió su utilización cuando se concedió como capilla funeraria al adelantado Fernández de Montemayor. El documento de cesión del espacio en 1368 especificaba que el adelantado no podía "mandar que el ni otro alguno se entierre en la capillita pequenna de las losas, que era el Alquibla de los moros que esta dentro de la dicha capilla de san Pedro, la qual a de quedar libre y desembarazada"[523]. Estas disposiciones hay que interpretarlas como un deseo del cabildo, en primer lugar, de mantener un espacio que se percibía sagrado como la cámara del mihrab, aunque fuese de otra confesión, libre de enterramientos que pudiesen profanarlo. Además, el que se ordenara que se dejase el mihrab "desembarazado" apunta a que no se quería que el adelantado y sus descendientes pudieran instalar un retablo que ocultara la decoración de su fachada. Resultado probable de ello es que la única obra de arte que se conserva de la dicha capilla de san Pedro en esta época es un políptico de altar,

[523] Capilla de San Pedro y sufrajios por el alma de don Alfon Fernandez de Montemayor, 27 de noviembre de 1368. ACC, caja L, no. 361 (transcripción del Catálogo de Diego Ramírez de Jerez, s. XVIII).

el de la *Virgen de la Leche* (ca. 1368) del Museo Diocesano de Córdoba, en cuya tabla central se representa al adelantado y su esposa como donantes ante una galactotrofusa de marcado aire italiano[524]. Todo lo cual no impedía en modo alguno que en el hueco del mihrab se pudiese colocar una imagen, aunque no tengamos constancia documental de ello[525].

En las dos aljamas cristianizadas de Sevilla, sin embargo, sí que es posible confirmar su empleo como capilla dedicada a la Virgen. En la catedral de Sevilla son varias las referencias en la documentación bajomedieval, especialmente en el *Libro Blanco*, a un altar de "sancta Maria de la alcobilla" que se encontraba dentro de la capilla de san Pedro[526], fundada, como en Córdoba, en la zona del vestíbulo del antiguo mihrab. Aunque creo que es elocuente por sí mismo, ya argumenté en su momento porqué considero que el término "alcobilla" hacía referencia al hueco del mihrab[527]. También traté en su capítulo correspondiente

[524] Aunque la de Córdoba es de calidad algo inferior, compositivamente es muy similar a una pintura del mismo tema y fechada casi en los mismos años (1367) de Barnaba da Modena en la catedral de Murcia. En mi opinión, sobre todo en cuanto a la composición del grupo de la Virgen y el Niño, y no así tanto en otros aspectos, reproduce también fórmulas características de la escuela sienesa del XIV (ver, por ejemplo, las célebres madonne del Latte de Ambrogio Lorenzetti, Lippo Memmi, etc., especialmente la que se conserva del primero en el Museo del Oratorio de san Bernardino en la propia Siena). Sobre la escuela sienesa del XIV véase Chelazzi Dini, Angelini y Sani, 2002. Sobre el políptico cordobés Raya Raya, 1987, pp. 19-20.

[525] Nieto Cumplido, 1998, p. 367 propuso su empleo como sacristía de la capilla. Este uso, no obstante, no es incompatible con la presencia de un altar con una imagen en la cámara. En cualquier caso, me sorprendería, conociendo las condiciones de cesión de la capilla y la dignidad que se le otorgaba a través de ellas al mihrab, que se dedicara a espacio auxiliar.

[526] Ver el apartado dedicado al tema en el capítulo anterior.

[527] Alguna documentación del XIV parece indicar que se utilizó como sacristía de la capilla de san Pedro en algún punto, Laguna Paúl, 1998, p. 50. En cualquier caso, como en Córdoba, este uso no excluye que se pudiese colocar una imagen en el nicho. Quizá, y lo apunto solamente como propuesta sin documentar, el espacio que se utilizó como sacristía fuese la cámara del mimbar, que también debía quedar dentro de dicha capilla de san Pedro, ya que no parece que

sobre la capilla que ocupaba la zona del mihrab en la mezquita de Ibn ‘Addabas cristianizada, colegial del Salvador, en la cual estuvo situada la imagen de la Virgen de las Aguas, fechada en la segunda mitad del siglo XIII y que la tradición, sobre todo a raíz de un incremento de su devoción en el siglo XVII[528], relacionaba con un supuesto patronazgo de Fernando III. Una relación no documentada y motivada sin duda por sus evidentes paralelos con la imagen de la Virgen de los Reyes de la catedral, de la cual muy probablemente sea una copia temprana[529]. El acto de situar imágenes en la cámara de un mihrab tras la conversión de una mezquita andalusí respondía, por otra parte, a dos motivaciones de distinto cariz. Una, casi con total seguridad, de naturaleza ideológica. Nada más reafirmador de la victoria sobre el enemigo, y de mensaje más efectivo, que colocar un símbolo de la religión del vencedor sobre el espacio más sagrado del vencido. Es una práctica común en la historia de los conflictos bélicos interreligiosos desde los albores de la civilización. Por otro lado, creo que incluso se trataba de una respuesta de orden psicológico. El encontrar un nicho vacío y, con frecuencia, profusamente decorado, en la zona más privilegiada del edifico que se iba a transformar, probablemente provocase en el cristiano medieval una reacción psicológica, invitándole quizá, casi en un modo compulsivo, a colocar una imagen dentro. Hay pocas cosas más perturbadoras en el arte occidental que un nicho vacío. Nicho y escultura es un binomio, una categoría mental casi,

se empleara, como en otros casos, como sagrario de la catedral. Como acabo de apuntar sobre el caso del mihrab de Córdoba, me resulta difícil aceptar que se utilizara como pieza auxiliar de una capilla un espacio como el mihrab, al que se le reconocía cierta dignidad y el cual normalmente estaba muy decorado.

[528] Sobre las devociones centradas en esta imagen en época moderna véase Roda Peña, 1991.

[529] La imagen sufrió modificaciones posteriores durante época moderna, pero rostro y manos son originales del XIII, Hernández Diaz, 1948, p. 181; Cómez Ramos, 2017, pp. 119-20.

que, en la cultura mediterránea, y de forma especial en las greco-romana y cristiana, se encuentra indivisiblemente unido desde el surgimiento del arte clásico, si no con anterioridad.

Llegado el siglo XIII, el nicho era símbolo, imagen y topografía de santidad en las tres grandes religiones monoteístas del Mediterráneo, con reflejo directo en sus edificios cultuales. En la sinagoga un nicho era el lugar habitual donde se custodiaba la *Sefer Torá*, los rollos que contenían la Ley escrita del judaísmo[530]. Este nicho es llamado *hejal* (santuario) en la tradición sefardí y *arón ha-kódesh* (arca sagrada) en la askenazí; términos, en ambos casos, que son rememoraciones del arca de la alianza custodiada en el sanctasanctórum del Templo de Jerusalén, cuya destrucción dio origen a la sinagoga como tipología arquitectónica. En el islam fue también un nicho, el mihrab, término y concepto cargado incluso en el mundo árabe preislámico de un cierto significado sagrado[531], la forma elegida para conmemorar la presencia del Profeta como primer imam en todas las mezquitas[532]. En el cristianismo, sin extendernos demasiado sobre el tema, existía ya en la Edad Media una prolongadísima tradición de santuarios en hornacinas, nichos, grutas, etc., aunque, a diferencia de las otras dos confesiones, siempre con la mediación de la imagen sagrada como vehículo de la presencia divina. La propia concepción arquitectónica de la capilla cristiana remite a esta persistente idea atávica de la presencia de la divinidad en el interior de una concavidad.

[530] Algunos trabajos fundamentales de carácter generalista sobre la arquitectura de las sinagogas medievales: Krautheimer, 1927; Krinsky, 1985 o Paulus, 2007. Centrados en las sefardíes, Cantera Burgos, 1984 y Cómez Ramos, 2016.

[531] Khoury, 1998, pp. 4-6.

[532] Grabar, 1973, p. 121.

En la tradición islámica, el concepto del mihrab y la figura de la madre de Jesús compartían puntos de unión muy interesantes, los cuales analizaremos un poco más adelante. Determinar con certeza, sin embargo, si los conquistadores castellanos de al-Andalus eran conocedores de todas las capas de significados que portaba esta relación me es imposible, entre otras cuestiones porque no he podido localizar ni una sola fuente escrita que haga referencia directa al hecho. En cualquier caso, merece la pena explorar los alrededores. Entre otras cuestiones, porque sin duda algunos de los protagonistas de las conversiones de las grandes mequitas andalusíes en el XIII tenían un conocimiento amplio de la lengua árabe, del Corán y de la historia islámica. Como ejemplo emblemático baste considerar la figura del arzobispo Jiménez de Rada, protagonista en muchas de las conversiones de mezquitas del sur de la Península durante los reinados de Alfonso VIII y de Fernando III, promotor de una traducción al latín del Corán en 1210[533] y autor, entre otras, de la *Historia Arabum*. Probablemente sea esta la primera historia de los árabes escrita por un autor occidental, en la cual el arzobispo de Toledo, a pesar del esperable sesgo ideológico-religioso y de su evidente afán por combatir a los musulmanes en lo político, demuestra un importante dominio de las fuentes árabes, así como un amplio conocimiento y cierta sensibilidad por los aspectos religiosos y culturales del mundo islámico[534].

[533] La traducción, a cargo del canónigo Marcos de Toledo, fue impulsada por Jiménez de Rada y Mauricio, después obispo de Burgos, entonces arcediano en Toledo. Un estudio y edición en Petrus Pons, 2016.

[534] El interés intelectual de Jiménez de Rada y la cúpula de la Iglesia castellana del momento por el pensamiento y la cultura hispano-árabe fue más intenso y menos unívoco de lo que tradicionalmente se ha supuesto; manifestado incluso a través de la traducción en 1213 de un tratado sobre la unicidad divina atribuido, nada más y nada menos, que a Ibn Tūmart, fundador del movimiento almohade. Véanse al respecto dos publicaciones de Carlos de Ayala, una muy

Una manifestación más del complejo ambiente cultural, esquivo siempre a interpretaciones reductivas, que se vivió en al-Andalus y los reinos cristianos peninsulares durante la Edad Media.

María, la Maryam madre del profeta ʿĪsā (Jesús), como apuntaba, no era un personaje en absoluto ajeno a la doctrina islámica. El propio Corán le dedica a su figura una *sūrah* completa, la 19, además de aparecer también, naturalmente, en la número 3, conocida como "La familia de ʿImrān (Joaquín)". Maryam en el islam es una figura inspiracional, elegida de Dios por su piedad y pureza de entre todas las mujeres: "Y acuérdate de cuando los ángeles dijeron: '¡Oh, Maryam! Dios te ha elegido y te ha purificado. Te ha elegido sobre todas las mujeres de los mundos'"[535]. En esta misma *sūrah* número 3 se narra cómo Maryam fue puesta en su niñez bajo la tutela de Zakariyyā (Zacarías), sacerdote del Templo de Jerusalén y futuro padre del profeta Yaḥyā (Juan el Bautista). Maryam es protagonista de un hecho milagroso, puesto que cada vez que Zakariyyā entraba a la estancia en la que ella estaba retirada en oración para visitarla siempre encontraba comida sin que nadie se la hubiese proporcionado, a lo que Maryam contestaba "procede de Dios"[536]. La palabra empleada en el texto coránico para designar la cámara en la que Maryam oraba en su retiro junto al Templo es "mihrab". Este empleo del término mihrab, evidentemente, no se encuentra aún ligado a su aparición posterior como característica arquitectónica de la mezquita, sino simplemente como una cámara o hueco asociada con la oración y lo

interesante de carácter algo más divulgativo, Ayala Martínez, 2019, y otra que en la que se aborda el tema más en profundidad, Ayala Martínez, 2017.

[535] Qur'ān, 3:37.

[536] Ídem, 3:32.

sagrado[537]. Pero resulta interesante subrayar esta connotación sagrada y cómo se vincula a la figura de María. Curiosamente, en algunas representaciones en manuscritos árabes del ámbito de la Persia islámica, María aparece dentro un nicho. Un caso bien ilustrativo, aunque no el único, se encuentra en una copia de las *Cronologías* del matemático persa al-Bīrūnī (362/973 - 440/1048) fechada en 1307, hoy parte de las colecciones de la Biblioteca de la Universidad de Edimburgo. En una de sus ilustraciones se muestra la escena de la Anunciación, también recogida en el Corán, con María sentada bajo el arco de un hueco con aspecto de mihrab recibiendo el anuncio del ángel. La estructura, proporciones y forma de este arco apuntado son muy similares a las de del tipo de mihrab más empleado en las mezquitas de Irán durante la Edad Media. Valga de muestra un conocido ejemplo del mismo periodo (755/1354-55) que la ilustración del manuscrito de Edimburgo, un hermoso mihrab con decoración de azulejería procedente de la madraza Imami de Ispahán, conservado actualmente en la colección de arte islámico del MET de Nueva York[538].

[537] Para la relación entre el término textual “mihrab” y el nacimiento de la forma arquitectónica, Khoury, 1998.

[538] Inv. 39.2, 755/1354–1355.



María dentro de un mihrab. Anunciación de María, Irán, 1307. Ms.161, fol. 141v, Universidad de Edimburgo

Quizá sea producto de esta peculiar devoción pan-religiosa la presencia de otro mihrab en un espacio arquitectónico emblemático de esencia manifiestamente mariana. La iglesia del Sepulcro de María en el valle de Josafat, junto a Getsemaní en Jerusalén, es históricamente el lugar aceptado por buena parte de la cristiandad, en especial de la oriental, como el de la tumba de María, a pesar de que esta tradición resultase contradictoria con la doctrina de la Asunción, la cual, dicho quede, no recogen los evangelios canónicos de forma explícita. Localizada en una gruta subterránea donde se ubica el sepulcro pétreo, tras un descubrimiento de carácter legendario por parte de Helena, madre del emperador Constantino, se construyó sobre ella una iglesia bizantina entre finales del siglo VI y principios del VII, a su vez sustituida por la actual, obra

comenzada ya en época de las cruzadas (s. XII)[539]. En el lado Sur de la reducida gruta, junto al mismo sepulcro de María, y excavado en la propia piedra, se encuentra un pequeño mihrab, fruto, sin duda, del empleo devocional del espacio por ambas confesiones. El historiador jerosolimitano Muŷīr al-Dīn (m. 928/1522), en su *Historia gloriosa de Jerusalén y Hebrón* (*Al-uns al-ŷalīl bi-tārīḫ al-Quds wa-l-Ḫalīl*), una de las más detalladas fuentes para conocer la historia de la ciudad durante la Edad Media[540], contaba que la tumba de María era "un lugar célebre, el cual frecuentaban peregrinos tanto musulmanes como cristianos", y que incluso el califa Omar se detuvo una vez a orar junto a ella tras conquistar la ciudad en el año 17/638[541]. El peregrino que allí rezase, refiere Muŷīr al-Dīn, debía "leer la *sūrah* de María y después arrodillarse", y que allí también se recitaba "la oración que hizo Jesús en el momento en el que Dios lo elevó desde el monte de los Olivos"[542].

El volver a vincular el mihrab a la figura de la Virgen en las mequitas andalusíes después de su conversión en el siglo XIII cerraba un largo círculo de significados, probablemente de forma inconsciente. O quizá no tanto. Como apuntaba algo más atrás, la élite de la Iglesia castellana del momento, Jiménez de Rada y algunos de los canónigos de Toledo, el obispo Mauricio de Burgos, y tantos otros, conocían sin duda la lengua árabe y habían participado en empresas culturales encaminadas a una mejor compresión de la religión y la cultura islámica, como las ya citadas traducciones toledanas del Corán de 1210 y del tratado sobre la unicidad divina del líder espiritual de los almohades, Ibn Tūmart, en 1213. Quizá

[539] Sobre su compleja historia constructiva véase Pringle, 2007, vol. III, pp. 287-305.

[540] Sobre su figura y la Historia de Jerusalén, Little, 1995.

[541] Al-ŷalīl bi-tārīḫ, p. 193.

[542] Ídem, p. 103.

se tratase solamente de una versión ibérica del adagio oriental “conoce a tu enemigo”. En cualquier caso, muchos de ellos fueron protagonistas, además, de conversiones de mezquitas durante las campañas de Fernando III en al-Andalus. El arzobispo de Toledo no pudo convertir en persona la mezquita de Córdoba en 1236 al encontrarse en Roma, labor que él mismo deja entrever en la *Historia Gothica* le habría correspondido llevar a cabo de estar allí, al afirmar que por ese motivo, precisamente, le tuvo que sustituir en las ceremonias el obispo Juan de Osma[543]. Pero sí que había sido él mismo el encargado de cristianizar, por ejemplo, la mezquita de Capilla diez años antes[544], o incluso muy probablemente también la de Alcaraz en 1212, en la que él mismo narra que recibió con una misa solemne a Alfonso VIII después de que su mezquita fuese convertida en iglesia de san Ignacio[545]. Con estos antecedentes, se hace difícil aceptar que este grupo de religiosos de intelecto inquieto no mostrase interés por conocer qué se decía de Cristo o de la Virgen en el texto coránico, e incluso por encontrar puntos de coincidencia, aunque fuese únicamente a nivel intelectual y en un plano separado al de sus intereses políticos e ideológicos, centrados inequívocamente en la cruzada. En mi opinión es bastante probable que algunos de ellos fueran conscientes de todas las capas de significados acumuladas históricamente en torno la figura de María y el concepto del mihrab como santuario en el islam, y que, por tanto, la colocación de imágenes marianas en él después de las conversiones de mezquitas estuviese mediatizada en algunos casos por dichos significados.

[543] HRH, lib. 9, cap. 16.

[544] CL, cap. 50.

[545] HRH, lib. 8, cap. 13.



Mihrab junto a la tumba de María (a la izquierda), iglesia del Sepulcro de María en el valle de Josafat, Jerusalén

En cualquier caso, y a modo de cierre de este apartado, todas las connotaciones y significados acumulados alrededor del nicho, del ámbito cerrado, como espacio simbólico, contenedor de la divinidad en los edificios religiosos de las tres religiones monoteístas, así como la asociación posterior a él de la figura de María, tienen su punto de partida, como ya observó en su momento Burckhardt[546], en la leyenda del edificio religioso más emblemático de la Edad Media mediterránea: el Templo de Jerusalén. Pero esta es otra historia.

[546] Al menos en cuanto se refiere al mihrab de María en el Corán, Burckhardt, 1999, 21.



María y el mihrab. Antigua mezquita de Mértola en la actualidad (iglesia de la Anunciación). La imagen de la Virgen es de época moderna. Casualidad o no, la configuración del altar frente al mihrab es similar a la que tenía en el siglo XV

2.4 La conversión de alminares en campanarios.

La parte de una mezquita que presentaba una analogía más clara con una iglesia, así como una adaptación más sencilla y económica a una nueva función, era el alminar. Ambos tipos de torres, el alminar y el campanario, son estructuras que compartían en la Península formas similares porque respondían, en el fondo, a necesidades similares, además de contar con una génesis histórica con bastantes puntos de contacto entre ambas.

La función principal de los alminares andalusíes[547], al menos en los de tamaño más reducido[548], y aunque no la única, era la de proporcionar una posición elevada al almuédano para pronunciar el *aḏān*, el llamado a la oración, tanto la del viernes, como del *ṣalāt*, las cinco oraciones rituales diarias. Por así decirlo, se trataba de una estructura arquitectónica de comunicación entre la mezquita y la población. Esa era, precisamente, una de las funciones principales de una torre-campanario en una iglesia, comunicar por medio del toque de campanas, no solo la llamada a misa, sino todo el repertorio de sucesos y ritos que marcaban

[547] Hago la distinción porque en el mundo islámico desde sus orígenes la diversidad de tipos, funciones, y otras circunstancias que rodean al alminar es un asunto bastante rico. Evidentemente, en las páginas siguientes, me centraré en los alminares de planta cuadrada característicos de al-Andalus y del Occidente musulmán. Sobre el alminar como tipo arquitectónico en general, a pesar de haber sido contestada en algunos puntos relativos a los del Occidente islámico, creo que merece atención especial la obra de Bloom, 2013. Para los andalusíes, y por lo que a este estudio respecta, el trabajo más sugestivo sigue siendo el de Hernández Giménez, 1975, en especial las pp. 203-63.

[548] Quizá se trate de una apreciación superficial, pero cuesta trabajo imaginar que se escuchase en buenas condiciones desde el nivel de la calle un llamado a la oración realizado desde la cima del alminar de la aljama almohade de Sevilla. Quizá se empleara a varios almuédanos a la a vez en otros lugares o se utilizasen medios de amplificación del sonido. Se ha apuntado en varias ocasiones, no obstante, que las desmesuradas dimensiones de algunos alminares almohades respondían más a una función simbólica y propagandística que a una puramente funcional. Ver a este último respecto Calvo Capilla, 2014, pp. 155-67.

la vida de la comunidad de fieles. Ambas torres, además, resultaban centrales en la vida de las ciudades porque estructuraban sus tiempos y ritmos. De este modo, la actividad de una ciudad hispanomusulmana se movía al ritmo del anuncio del *ṣalāt* desde un alminar, mientras que una cristiana lo hacía a través de las campanas utilizadas para anuncios, o de la campana de las horas, habitual ya en las catedrales y grandes iglesias castellanas bajomedievales. En ambos casos, las torres funcionaban como sinécdoques acústicas de las ciudades, ligadas a la propia identidad religiosa[549]. Si bien el repique metálico de las campanas anunciaba de lejos que una ciudad se encontraba bajo dominio cristiano, la voz del almuédano indicaba que se trataba de una musulmana. El simbolismo que cobraron ambas fuentes de sonido, campana y voz humana, hizo que se convirtieran también en objetos de conquista. De sobra son conocidos varios episodios, recogidos tanto en textos árabes como en romances, que narran la toma de campanas como botín durante las razias andalusíes. Quizá el más conocido sea el de la captura de las campanas de la catedral de Santiago de Compostela por las tropas de Almanzor en 366/977, de donde fueron trasladadas a Córdoba y fundidas para fabricar lámparas para la mezquita[550]. Con el simbolismo adicional que implicaba transformar un objeto acústico identificativo del enemigo, de forma antagónica, en otro de naturaleza visual, la lámpara, revirtiendo y purificando así su negativa naturaleza cristiana. Teniendo en cuenta, además, todas las connotaciones filosóficas de las que este objeto se encontraba impregnado en el islam, quedando patente, como indicaba

[549] El del reflejo de las identidades religiosas a través del sonido, y por tanto a través de campanarios y alminares, es un tema muy sugerente, del cual ya apuntó algunos aspectos Torres Balbás, 1941, pp. 60-64.

[550] Bayān, vol. 2, p. 294; también se refiere a este hecho el Ḏikr bilād, vol. 2, pp. 203-04.

anteriormente, incluso en el propio Corán, en la *sūrah an-Nūr* (la Luz): “Dios es la Luz de los cielos y de la tierra, a semejanza de una hornacina en la que hay una lámpara”[551]. La captura de campanas como símbolo de la victoria sobre el cristianismo aparece con frecuencia en otras fuentes árabes. El mismo Ibn ‘Iḏārī narraba la alegría con la que la gente de Córdoba recibía, en 343/954, la llegada a la ciudad de un “convoy de cruces y campanas” enviadas como resultado de incursiones en Galicia[552].

Este fenómeno simbólico de naturaleza acústica también se produjo en la contraparte cristiana. Por ejemplo, varias de las crónicas contemporáneas a la conquista de al-Andalus coinciden en señalar cómo una de las primeras acciones llevada a cabo por Fernando III, una vez tomada la mezquita de Córdoba en 1236, y en un gesto de un poderoso simbolismo político y propagandístico, fue hacerse con sus lámparas para fundirlas y fabricar nuevas campanas para la catedral de Santiago[553]. Más elocuente aún en este sentido resulta otro conocido episodio de la conquista de Murcia en 1266, relatado en el *Llibre dels fets*. Cuenta la crónica que, cuando Jaume I tomó la ciudad, la aljama de Murcia intentó negociar la conservación de su mezquita en condiciones similares a como la habían tenido de costumbre. La célebre negativa del monarca, formulada en el texto a través de una capciosa pregunta retórica dirigida a la comunidad musulmana, es más que significativa del poder simbólico asignado por los cristianos ibéricos del XIII a la voz del almuédano:

[551] Qurʿān 24:35.

[552] Bayān II, p. 363.

[553] HRH, lib. 9, cap. 17, p. 299; CM, p. 341.

> “Erit ergo mezquita uestra in porta ipsius alcazer et, nobis somnum oculis nostris dantibus, uester clericus uel zabazalanus uociferabitur, sonabunt que eius uoces in nostris auribus?”[554].

El propio hecho de colocar campanas en un alminar suponía otro gesto simbólico más dirigido a la sumisión de los vencidos, del cual, al margen de sus dimensiones puramente funcionales, eran plenamente conscientes los conquistadores cristianos. Otro conocido pasaje de una fuente árabe, el *Rawḍ* de al-Ḥimyarī, recoge una copia de una carta enviada en 1211 por el califa almohade al-Nāṣir (el Miramamolín de las fuentes cristianas) al príncipe Abū Muhammad ‘Abd al-Wāhid, *wālī* de Ifriqīya. En la misiva, por la que comunicaba la victoria sobre las tropas de Alfonso VIII en la fortaleza fronteriza de Salvatierra, en origen musulmana pero que había cambiado varias veces de manos durante el siglo XII, el califa afirmaba lo siguiente con respecto a ella:

> “La fortaleza llamada Salvatierra había caído en manos de los adoradores de la cruz, y la presencia de una campana en lo alto de su iglesia era una afrenta para los musulmanes, quienes, en los cuatro puntos cardinales alrededor de este lugar, habían escuchado a los almuédanos glorificar a Allāh y llamar a la oración”[555].

El modo en el que el califa contrapone la campana a los almuédanos creo que es suficientemente revelador de que este antagonismo simbólico existía en la Península en el siglo XIII.

---

[554] Tomo la versión latina, y algo más generosa en detalles, de Marsili, LG, lib. 4, cap. 11, p. 368.

[555] Rawḍ, p. 134 (de la trad. francesa): “(...) la forteresse nommée Salvatierra était tombée dans les rets des adorateurs de la croix, et la présence d’une cloche au sommet de son église était un affront pour les Musulmans, qui, aux quatre points cardinaux, autour de cette place, entendaient les muezzins glorifier Allah et appeler à la prière”, la traducción al español es mía.

Regresando a los paralelismos entre alminares y campanarios, estos continuaban en el ámbito de las formas arquitectónicas. El alminar andalusí tipo, condicionado por el modelo materializado en la mezquita de Córdoba en época de ‘Abd al-Raḥmān III, era de planta cuadrada y formado por dos cuerpos prismáticos de distinto tamaño superpuestos. Por su parte, la torre-campanario tipo en los reinos cristianos peninsulares consistía en un único cuerpo prismático en cuyo tercio superior se instalaba el de campanas. Incluso en la forma de articular las fachadas en sus caras, y en la misma decoración, las diferentes interacciones culturales a lo largo de la historia hicieron, como ya propusiese Félix Hernández en su día[556], que fuesen varias las coincidencias en la génesis de ambos modelos de torres.

En resumen, tanto desde el punto de vista funcional, como en el de las formas, las analogías entre ambos tipos de torres, así como el grado de aceptación de la forma hispanomusulmana, eran tales en Castilla que la única operación necesaria para hacer torre de iglesia de un alminar era instalar campanas. Si regresamos ahora a nuestra serie de aljamas cristianizadas veremos que, con toda probabilidad, esa fue la situación en la mayor parte de ellas. Quizá los casos más claros de la utilización casi directa, con la mínima intervención, del alminar como torre-campanario los encontremos en las mezquitas-catedrales de Córdoba y Sevilla. El alminar de la aljama cordobesa pasó a partir de 1236 a funcionar como torre-campanario sin apenas introducirse modificaciones. Las primeras fuentes gráficas con las que contamos, dos sellos de la ciudad de Córdoba del siglo XIV en los que se representa un perfil de la mezquita-

[556] Hernández Giménez, 1975, pp. 227-63.

catedral[557]. Como apunté en su momento, probablemente el diseño de los sellos se mantuviese sin demasiados cambios desde el siglo XIII, dado su carácter de instrumento público fedatario, y por tanto inalterable[558], entiendo que muestra el estado de la torre algunas décadas después de su transformación en campanario. Aún dentro de su carácter esquemático, los sellos muestran el alminar de la antigua mezquita con sus dos cuerpos prismáticos y coronados por su ŷāmūr. Las siguientes fuentes gráficas en las que se representa la torre, ya de entre los últimos años del siglo XV y los primeros del XVI, la muestran con una gran campana colgada de una sencilla estructura sobre el segundo cuerpo del alminar. Mientras que en los grabados de las pesas conservadas en el Arqueológico de Córdoba (c. 1479-91), más esquemáticos, se representa rematada por una estructura semicircular que aloja la campana, en la que se encuentra en el libro coral (códice 28) de la Biblioteca de la Catedral de Córdoba (c. 1499-1504), la estructura de soporte de la campana está rematada por el ŷāmūr sobre el que se ha situado una cruz a modo de veleta. Volveré sobre este interesante punto sobre la reutilización del ŷāmūr en las mezquitas cristianizadas algo más adelante. Por último, en los relieves de la puerta de Santa Catalina, reformada en torno a 1562-71, la estructura portante de la campana ha dejado paso a un tercer cuerpo prismático coronado con un chapitel.

[557] Además de las fuentes en las que aparecen los sellos, las cuales indiqué en su capítulo correspondiente, Hernández Giménez, 1975, publicó fotografías de los mismos.

[558] Esta cuestión ya fue propuesta por Hernández Giménez, 1975, p. 30. En la carta de fuero que Fernando III concedió a la ciudad en 1241, se especificaba: “Mando etiam et concedo quod concilium cordubense habeat sigilum congnitum et comune”, en Rivera Romero, 1881, p. 24. Como bien indicaba Félix Hernández, la expresión “cognitum et comune”, conocido y común, es decir, público, hacían del sello un instrumento que no se podía alterar en sus características físicas.

Un proceso muy similar se puede documentar en la transformación del alminar de aljama de Sevilla. Ya en el apartado correspondiente a su conversión, analicé una serie de fuentes documentales y gráficas que nos ayudan a conocer el estado de la torre después de la cristianización de la aljama. En algunas de las crónicas castellanas del siglo XIII, como en el caso de la *Estoria* alfonsí, se describía la torre en su condición original, pocas décadas después de la conquista de la ciudad. En el texto se menciona, incluso, como aún se conservaba el *ŷāmūr* como coronamiento: "Et ençima della estan quatro mançanas alçadas vna sobre otra"[559]. En este momento se instalaron probablemente solo algunas campanas en la zona del segundo cuerpo del alminar, quizá entre los merlones que coronaban el primer cuerpo. Con esta configuración se mantendría hasta 1356. Fue en esta fecha, como ya vimos, cuando algunas fuentes del siglo XV sitúan la caída del ŷāmūr provocada por un fuerte seísmo:

> "El año de 1356 [...]. En este año temblo la tierra, dia de San Bartholome, tan fuertemente que cayeron las manzanas que estavan en la torre de Santa Maria de Sevilla y la barra de hierro en que estavan las manzanas, y hincose a la puerta del corral de los Olmos"[560].

Poco cambiaría la estructura del campanario hasta su renovación en la década de 1560. Un par de fuentes gráficas del siglo XVI, anteriores a dicha renovación, nos muestran una zona alta de la torre que aún mantenían el segundo cuerpo prismático del alminar, sobre el que, tras la caída del ŷāmūr, simplemente se había colocado una campana de gran tamaño colgando de una estructura

[559] PCG, cap. 1128, p. 768.

[560] Mata Carriazo, 1953, p. 21.

sencilla, coronado todo con una gran cruz de hierro. Este es el caso, de la representación de la torre que incluyó el pintor Hernando de Esturmio en su obra *Santas Justa y Rufina* en el banco del retablo de la capilla de los Evangelistas de la catedral (c. 1553-55).

En el resto de ejemplos de la serie, aunque podamos intuir un proceso de transformación muy similar a los que acabamos de analizar, los primeros datos de intervenciones se registran, sin embargo, a partir del siglo XV. En la mayoría de los casos, no obstante, se replican las transformaciones vistas en las catedrales de Córdoba y Sevilla a partir de esa fecha. En el caso de la torre de la catedral de Baeza, se debieron hacer algunas transformaciones durante el mismo siglo XIII en la cámara superior que conserva vestigios hispanomusulmanes. En su ángulo SE, cerca de la cubierta de dicha cámara, en una zona que fue reformada en el siglo XVI, se dejó, quizá como testigo, un canecillo antropomorfo de aire tardorrománico, que parece ser, por su posición, el arranque de uno de los nervios de una bóveda de crucería. Si este fuera el caso, estaríamos hablando de una reforma de cierta importancia, y que habría modificado notablemente el aspecto del antiguo alminar. Aunque hay indicios sólidos de intervenciones posteriores, de finales del XIV, registradas en una placa conmemorativa de la época de la cual ya me ocupé en su capítulo correspondiente, nada sabemos de la forma en la que se coronó la torre desde su cristianización hasta la reforma llevada a cabo hacia 1555, muy probablemente por Andrés de Vandelvira, por la cual se construyó un templete-campanario, destruido en el XIX y al cual emula el actual, reconstrucción estilística de hacia 1950.

También expuse anteriormente los indicios que hacen que me incline por considerar sin demasiadas dudas que la torre de la catedral vieja de Jaén, derribada en el siglo XVII, fue en origen el alminar de su aljama. Pocos datos podemos conocer con certeza de su aspecto antes del siglo XVI. Sabemos que probablemente desde el XV la estructura estuviese coronada por un chapitel, como había sucedido también, aunque algo después, en la torre de la catedral de Córdoba. En 1513, los libros de fábrica mencionaban una reparación en la torre, la cual, aunque mantenía en su parte superior pretiles y almenas, ya presentaba el dicho chapitel[561]. Estructura que es claramente visible, por otra parte, en la vista de la ciudad que dibujara Anton van den Wyngaerde hacia 1565.



Interior de la torre de la Catedral de Baeza, canecillo antropomorfo, siglo XIII

En el antiguo alminar de la aljama de Ibn 'Adabbas de Sevilla, después colegial del Salvador, podemos intuir una evolución bastante parecida. Su alzado denota

[561] Documentación perdida, la información la recogió Gómez-Moreno, 1941, p. 3.

claramente, al menos, tres momentos constructivos. La sección inferior es de época andalusí, siendo la mezquita fundada en 214/829-30 y su torre renovada en 1079 a instancias del rey orden del rey al-Muʿtamid[562]. La intermedia, en la cual se abren vanos pareados apuntados, de factura claramente cristiana en torno a los siglos XIV-XV, la cual podría relacionarse con una posible reconstrucción o reparación de daños tras el terremoto que sabemos afecto a la torre en 1356. Finalmente, bien entrado el XVII, se levanta un gran templete-campanario de formas barrocas.

De forma generalizada, creo que es perceptible un cierto patrón común en la evolución formal de las torres, en el que se distinguen diferentes fases cronológicas que coinciden en buena parte de los casos estudiados. Así, es común que, durante el siglo XIII y buena parte del XIV, los antiguos alminares fueran utilizados casi sin intervenciones, más allá de la instalación de campanas. A partir de mediados o finales del XV, y durante la primera mitad del XVI, hay una tendencia a sustituir el segundo cuerpo prismático de los antiguos alminares por chapiteles, o a superponerlos a ellos. Finalmente, a partir de mediados del XVI, se va a hacer común construir grandes cuerpos de campanas en forma de templetes de formas ya modernas. Aunque no es sencillo precisar a qué razones profundas responderían estos patrones, pienso, en cualquier caso, que existe una relación directa con la propia evolución de la aceptación de la estética y la herencia hispanomusulmana, y el papel que todo ello fue jugando en los diferentes contextos políticos por los que Castilla fue pasando. De una cierta naturalidad en la asimilación de las formas andalusíes y su uso, en todos los

[562] Para referencias documentales y bibliográficas, como en el resto de casos que trato ahora, remito a la sección en la que se trata el proceso de conversión del edificio.

contextos, por parte de los castellanos durante los siglos XIII-XIV, creo ver, ya en el XV, una creciente incomodidad y rechazo hacia ellas, que acabaría en una dinámica casi de cancelación durante el XVI. En cierto sentido, y creo que el ejemplo de la Giralda es paradigmático a partir de ese momento, se podía tolerar que la torre de una catedral tuviese un cuerpo inferior con decoración andalusí, siempre que la parte más visible y destacada, el cuerpo superior de campanas, afirmase la retórica de victoria y superioridad del cristianismo con respecto al islam. Es más, entiendo que la operación de superponer grandes campanarios de formas renacentistas a la base de alminares podría buscar deliberadamente ese juego simbólico, por el cual se afirmaba la ya vieja retórica política castellana de la cruzada contra el islam y la victoria del cristianismo. La evolución histórica de las torres, de algún modo, funciona como una metáfora de las propias tensiones identitarias de la Castilla de los siglos XIII-XVI, como metáfora del relato de la historia que los poderes cristianos pretendían trasladar.

Precisamente dentro de esta retórica de cruzada, de resignificación ideológica de formas y objetos, una de las operaciones de naturaleza simbólica que se llevan a cabo con más frecuencia en los alminares convertidos está relacionada con el uso que se dio al ŷāmūr. El ŷāmūr, como hemos visto, era un elemento metálico (cobre, bronce, latón), formado por un mástil sobre el que aparecían ensartadas un número variable de esferas (de tres a cinco dependiendo de los casos) normalmente de tamaño decreciente, y que remataba, casi de forma sistemática, los alminares de al-Andalus y el Occidente islámico[563]. Su función y significado siguen siendo a día de hoy un asunto sin aclarar, a pesar de que han

[563] En realidad, lo podemos encontrar en infinidad de edificios, no solamente mezquitas, en el mundo islámico durante la Edad Media y la Moderna.

sido varias las propuestas interpretativas. Los textos andalusíes ni siquiera emplean el término ŷāmūr, de origen árabe-magrebí y de cronología posterior[564], de hecho, creo que ni se refieren a él con un término concreto, sino con descripciones que hablan invariablemente de "manzanas doradas" refiriéndose a las esferas. En cualquier caso, si no tenía un uso funcional, y aparentemente no lo tenía, no queda otra opción que pensar en que nos hallamos ante un elemento de naturaleza simbólica. Una sola referencia, en el *Rawḍ al-Qirṭās* del historiador Ibn Abī Zar' (finales del XIII), se ha interpretado como prueba de un posible uso como talismán protector en el alminar de la mezquita al-Qarawiyyīn de Fez: "Había otro talismán encima de otra columna de cobre amarillo en la que había manzanas [se refiere a un ŷāmūr]; dícese que era contra las serpientes"[565]. En mi opinión no queda clara dicha interpretación si atendemos al texto, ya que se indica que el talismán se había colocado "encima" del ŷāmūr, y no que este fuese el talismán en sí. Hasta donde yo sé es, además, la única referencia a dicha posible función, encontrándose por contra un buen número en otros autores, como veremos a continuación, que no dicen nada al respecto.

Si nos movemos, por tanto, en el terreno del simbolismo, para intentar aclarar su significado creo que sería útil arrancar del hecho de que, bien de forma alegórica o metafórica, a sus esferas se las denomine invariablemente en los textos andalusíes "manzanas doradas/amarillas". El uso simbólico del lenguaje quizá nos podría orientar en la interpretación del sentido del ŷāmūr.

[564] Algunas nociones sobre el término en Torres Balbás, 1958, p. 193, nota 1.

[565] Rawḍ al-Qirṭās, p. 114.



Yāmūr de la Kutubiyya de Marrakech (c. 1160-90)

Por ejemplo, al-Idrīsī, describía así en el siglo XII el coronamiento del alminar de la mezquita cordobesa:

> "Por encima de la cúpula que cubre este pabellón, se ven tres manzanas o bolas de oro y dos de plata y hojas de lis. La más grande de estas manzanas pesa 60 libras de las de pesar aceite"[566].

De forma similar, quizá parafraseando al anterior, lo hacía tiempo después al-Ḥimyarī:

> "El cuerpo superior se encuentra coronado por una cúpula, a su vez coronada por cinco manzanas superpuestas, tres de oro, dos de plata, y

[566] Kitāb Ruğār, p. 52.

una serie de hojas metálicas lanceoladas. La más grande de estas manzanas podía contener sesenta *riṭl* de aceite" [567].

Incluso en el mucho más tardío texto de al-Maqqarī, aunque recoge las palabras de Ibn Baškuwāl, historiador cordobés del siglo XII, se puede encontrar una descripción, pese a que en ella se mencionen tres manzanas y una granada en lugar de las cinco manzanas de los textos anteriores:

> "En la cima de esta cúpula [del alminar] se encuentran las tres célebres manzanas, dos de las cuales están hechas de oro puro, siendo de plata la del medio. Cada una de ellas mide tres palmos y medio de diámetro, y se encuentran rodeadas, de la forma más elegante, por dos lirios de seis pétalos, estando todo coronado por una pequeña granada de oro puro, y elevándose alrededor de un codo por encima de la cima de la cúpula, la cual es considerada una de las maravillas del mundo"[568].

Del mismo modo se las denomina en la descripción de la construcción de la aljama almohade de Sevilla, de Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā. Aunque en este caso, la muy interesante mención de que se llevó a cabo una ceremonia con la presencia del califa, Yaʿqūb al-Manṣūr, y su corte, por la cual se colocaron las manzanas una vez terminadas en la cima del alminar (1198), quizá apunte a que, efectivamente,

---

[567] "Le lanternon est surmonté d'une coupole (ḳubba), qui est elle-même couronnée par cinq pommes [superposées], trois en or, deux en argent, et une série de feuilles lancéolées (awrāḳ sūsanīya) en métal. La plus grande de ces pommes pourrait contenir soixante riṭl d'huile", Rawḍ, p. 187.

[568] "On the summit of this dome are the three celebrated apples, two of which are made of pure gold, and the middle one of silver. Each of them measures three spans and a half in circumference, and they are encompassed within two six-petalled lilies in a most elegant manner, the whole being surmounted by a small pomegranate made of pure gold, rising about a cubit above the top of the dome, which is considered one of the wonders of the world", Nafḥ al-ṭīb, vol. I, p. 224.

para los almohades al menos, estuviesen revestidas de algún significado simbólico:

> “Cuando llegó el Amīr al-Mu’minīn y le concedió Dios la derrota del tirano Alfonso, según lo referiré, mandó, durante su estancia en Sevilla, hacer las manzanas de admirable obra, mucha elaboración, gran tamaño y dorado dibujo, de elevado renombre y tamaño. Se levantaron hasta su alminar en su presencia. Por su indicación, y para conseguir su deseo, prepararon los arquitectos en lo alto de la torre un sostén, con una columna grande de hierro, cuya base se cimentaba en lo más alto de la obra del alminar. Pesaba la columna de hierro 120 arrobas, asegurada allí en el cuerpo del edificio en medio de su cúspide, sosteniendo estas figuras, llamadas manzanas, en el aire, y resistiendo el embate de los vientos y el golpe de las lluvias, lo que acrecienta la admiración por su resistencia y solidez. La cantidad de oro con que se decoraron estas tres manzanas grandes y la cuarta pequeña fue de siete mil mizcales grandes yaqūbíes.
>
> Lo hicieron los orfebres entre las manos del tesorero del Amīr al-Muʾminīn y en su presencia. Cuando se terminó, se cubrieron con unas fundas de piezas de algodón para que no les alcanzase la suciedad de las manos y el polvo. Fueron transportados con gran rapidez hasta el alminar, entre aclamaciones y regocijos durante el trayecto, y se elevaron hasta lo más alto del alminar. Se colocaron en la barra. Se hizo esto y se realzó en presencia del Amīr al-Mu’minīn, Abū Yūsuf al-Manṣūr, de su hijo, el príncipe heredero, Abū ʿAbd Allāh al-Sa’īd al-Nāṣir lidīn Allāh y de sus restantes hijos y de los jeques de los almohades y de los cadíes y de los

ṭālibes de la corte y de las personas principales del pueblo. Fue esto el miércoles, a fines de Rabī el segundo, correspondiente al 19 de marzo cristiano, del año 594 [1198]. Entonces les quitaron las fundas y casi se cegaron los ojos por el resplandor del oro puro brillante y los rayos de sus reflejos"[569].

Intuyo que, en al-Andalus y en el Occidente musulmán, al menos durante la época almohade, como decía, la imagen de las manzanas doradas, y por extensión el ŷāmūr, debieron contener algún significado simbólico de naturaleza político-religiosa. A la interpretación en ese sentido que extraigo del anterior pasaje de al-Ṣalā, voy a sumar lo que al-Marrākušī refería, por ejemplo, del califa Abū Ya'qūb Yūsuf en el siguiente episodio de 575/1179, en el que el historiador describe la parafernalia que rodeaba el traslado de un singular ejemplar del Corán que lo acompañaba en sus expediciones:

"Luego se volvió el príncipe de los creyentes, Abū Ya'qūb, a Marrākuš y a principios del año 575 [empieza el 8 de junio del 1179] salió de Marrākuš, dirigiéndose al país de Ifrīqiya; (...) En esta expedición hizo las paces con él el rey de Sicilia, quien le envió el tributo, después que le cobró gran temor. Aceptó lo que le enviaba y pactó con él treguas, a condición de que le remitiese todos los años el dinero que habían convenido. Me refirieron que llegaron de él tesoros como no había tenido iguales ningún rey. Entre lo que se destacaba de ellos figuraba un rubí, llamado 'la pezuña', que emplearon en las incrustaciones del ejemplar del Alcorán; no tenía precio, pues era por su tamaño, como la redondez de una pezuña de caballo y está hoy en el ejemplar del Alcorán con otras piedras preciosas. Ese

[569] Al-mann bil-imāma, p. 202.

ejemplar, que hemos mencionado, escrito por ’Uṯmān, lo obtuvieron de las alacenas de los Banū Umayya y lo llevaban consigo, a dondequiera que se dirigían, en una camella roja, adornada con joyas preciosas y ropas de dībāŷ espléndidas, por valor de grandes sumas. Colocaron debajo de él una albarda de dībāŷ verde, que ponían sobre la camella, y a derecha e izquierda dos palos con **dos banderas verdes y el sitio de las puntas era de oro parecido a dos manzanas**”[570].

Es decir, la camella que portaba en el séquito del califa el ejemplar del Corán atribuido, nada más y nada menos que a ’Uṯmān, y que había pertenecido a los Omeyas de Córdoba[571], se encontraba flanqueada por banderas, cuyas astas se coronaban con dos manzanas doradas.

El empleo del término fue asumido posteriormente por los cristianos castellanos, bien en su versión latina (*pomum*) o romance (*manҫana*), para describir el ŷāmūr de la aljama de Sevilla en las fuentes escritas contemporáneas, o un poco posteriores, a la conquista. En los *Rithmi de Iulia Romula* (1250), de Guillermo Pérez de Calzada, compuestos tan solo dos años después de la toma de la ciudad por Fernando III, el autor las refiere con un verso: “Pomum trinum aureum turris tan serenum”[572]. De igual modo, aparecen mencionadas en la *Estoria* alfonsí, donde se las describe como sigue:

> “Et en somo de la torre a otra torre, que a ocho braҫas, fecha a grandes marauillas. Et enҫima della estan quatro manҫanas alҫadas una sobre otra; tan grandes et de tan grant obra et de tan gran nobleza son fechas,

[570] Kitāb al-Mu'ŷib, pp. 205-07.

[571] Sobre el ejemplar en cuestión y su significado en el califato almohade ver Bennison, 2007 y Buresi, 2010. Sobre el tema del uso simbólico del color por los almohades, Fierro, 2011.

[572] RIR, p. 198.

que en todo el mundo non podrien ser otras tan nobles nin tales. (...) et quando el sol fiere en ella, resplandeçe commo rayos muy lozientes mas de vna jornada"[573].

Al margen de estas menciones, los conquistadores cristianos de al-Andalus dotaron al ŷāmūr de un nuevo significado simbólico, el cual podremos concretar algo más que aquel dado por los hispanomusulmanes, al reutilizarlo con frecuencia, tanto en mezquitas convertidas como en iglesias de nueva planta, como un instrumento más dentro de su retórica política de cruzada, en una operación que era algo así como el trasunto cristiano de la captura y fundición de campanas para hacer lámparas de mezquitas. Aún hoy se conservan, repartidas por casi toda la geografía peninsular, torres de muchas iglesias, y de muy diversa categoría, que aparecen coronadas por un ŷāmūr al que se ha superpuesto una cruz y un estandarte a modo de veleta. Creo interpretar ambos elementos sobre las manzanas de las antiguas mezquitas como un símbolo de victoria del cristianismo, en el cual, el ŷāmūr, funcionaría para ellos como sinécdoque de la mezquita, y esta, a su vez, del propio islam.

Con esta misma configuración se conservan algunos ejemplares en Andalucía. Uno bien conocido es el que, procedente de Alcolea[574], se encuentra en el Museo Arqueológico de Córdoba. De entorno a dos metros de altura total (1,08 el ŷāmūr, un tamaño relativamente pequeño), sobre su vástago aparece injertado otro al que remata una cruz de hierro con brazos en flor de lis, y a la que se añade un

[573] PCG, cap. 1128, pp. 768-69.

[574] Sobre su origen se sabe que fue encontrado por Félix Hernández en una torre de un paraje de esta localidad cordobesa llamado Cortijo del Chanciller, en Torres Balbás, 1958, p. 325. Torres Balbás propuso en este mismo trabajo que se podría tratar del ŷāmūr de la propia aljama de Alcolea.

estandarte a modo de veleta del mismo material, ambos entiendo, por la labor de forja, que de finales de la Edad Media. Sin salir de la provincia de Córdoba, encontramos otros ejemplares prácticamente iguales en la torre de la iglesia de san Nicolás de la Villa en la propia capital, en la de la iglesia de san Mateo en Lucena o en el convento de las Concepcionistas de Pedroche. Existen por decenas, como decía, en toda la Península.

Cabe preguntarse, dada su presencia en iglesias de las que no se tienen indicios que fuesen mezquitas convertidas, si esta operación se llevaba a cabo cuando se cristianizaba una de ellas, o, por el contrario, se trataba de un trofeo de guerra que se trasladaba a tierras cristianas después de alguna incursión por al-Andalus. Algunos ejemplares de latitudes bastante septentrionales, y en edificios de los que no hay constancia de pasado islámico, como el ŷāmūr que se encuentra en la torre de la catedral de san Antolín de Palencia, podrían apuntar a que se empleaban en ambos casos.





Ŷāmūr, con estandarte y cruz, procedente de Alcolea.
Museo Arqueológico de Córdoba (200 x 117 cm)

Ŷāmūr, con estandarte y cruz, convento de las Concepcionistas, Pedroche (220 x 70 cm)

En cualquier caso, la modificación y resignificación del ŷāmūr se puede documentar en varias grandes mezquitas cristianizadas. Quizá el caso más destacado, aunque apenas se conozca nada de él, sea el del gran[575] ejemplar con cruz que corona la torre de la catedral de Toledo que fue terminada a mediados del XV por el maestro Hanequín de Bruselas. A las cuatro manzanas decrecientes se les adosó un vástago con una trabajada cruz floreada, y, bajo

[575] No he podido localizar ningún estudio en el que se detalle la altura conjunta de ŷāmūr y cruz. De todas formas, un metraje del NODO de 1951 (RTVE NOT N 466 B), cuando se restauraron, deja ver, por la comparación con la altura de los operarios, que puede alcanzar perfectamente los 6 metros.

ella, una veleta con un estandarte que porta las armas del cardenal Cisneros (1436-1517). Como apuntaba, la falta de información hace que no podamos saber con seguridad su procedencia, ni si quiera asegurar su origen islámico. No obstante, habiendo sido la catedral de Toledo, hasta casi finales del XIII, una mezquita cristianizada, y dadas las dimensiones del ŷāmūr, las cuales iban en todos los casos, lógicamente, en correspondencia con las del alminar al que pertenecía (en resumen, a mayor ŷāmūr, mayor mezquita), creo no sería demasiado aventurado aceptar que se tratase del de la antigua aljama de Toledo. Fuese o no, las manzanas llevan siglos coronando la torre de la catedral, las cuales parecen advertirse, por ejemplo, en la vista de la ciudad de Anton van den Wyngaerde (c. 1563-70) que se conserva en la Österreichische Nationalbibliothek de Viena. Cuando se iniciaron las obras de la torre mayor, bajo la dirección de Alvar Martínez en 1425, el alminar de la aljama convertido en campanario estaba aún en pie en el mismo lugar, y quizá se aprovechasen de él en la construcción[576]. Probablemente se recolocase el ŷāmūr después de su finalización. Aunque reconozco que hay algunas lagunas informativas. La torre se encontraba prácticamente rematada en 1458[577], mientras que el episcopado de Cisneros, en el cual se añade el estandarte de la veleta, no comenzó hasta 1495; lo cual deja un vacío de tiempo importante entre ambos hechos. Además de esto, en grabados antiguos y fotografías del siglo XIX, se puede apreciar que la desaparecida torre del reloj estaba también coronada por otro ŷāmūr de menor tamaño.

[576] Navacués Palacios, 2011, p. 57.

[577] Heim y Yuste Galán, 1998, p. 243.

También se mantuvo el ŷāmūr rematado por cruz en el antiguo alminar de la mezquita de Córdoba, con toda probabilidad hasta la reforma sufrida en los primeros años del XVII. Una representación de la torre, fechada entre 1499 y 1504[578], mencionada anteriormente, contenida en uno de los libros corales de la biblioteca de la Catedral (códice n. 28), y de bastante fidelidad al modelo, muestra claramente, sobre una la estructura de una gran campana, las manzanas coronadas por una cruz.

Otro caso en el que una vista corográfica del siglo XVI deja ver la torre de una catedral coronada por un ŷāmūr con cruz es el de Cádiz. Ya he ido apuntando a lo largo del trabajo que, pese a que no hay pruebas concluyentes de que la iglesia de la Santa Cruz, antigua catedral de la ciudad, se construyese sobre la antigua aljama, sí que podríamos reunir un buen número de indicios para proponerlo[579]. Creo que merece la pena detenerse en ello. Verbigracia:

1. Apenas dos años después de tomar la ciudad, en 1264, Alfonso X solicitaba enterrarse “apud ecclesiam s. Crucis quam in ipsa insula, loco dicto Cadiz”[580]. Dos años no es tiempo suficiente en ningún caso para levantar una iglesia que, además acababa de elevarse a la categoría de catedral, por consiguiente debemos asumir que ya se encontraba

[578] Hernández Giménez, 1975, p. 31.

[579] Cuestión que la historiografía ha sostenido durante siglos, sin argumentación alguna, y que tampoco ha sido desarrollada en los pocos estudios monográficos sobre el edificio: Antón Solé, 1975; Pérez del Campo, 1988.

[580] Bula de Urbano IV concediendo sepultura a Alfonso X en la catedral de Cádiz. Orvieto, 21 de agosto de 1264, AAV, Reg. Vat., 26, fol. 113v.

construida, y, por tanto, que se trataba, como de costumbre en cada conquista, de la antigua aljama[581].

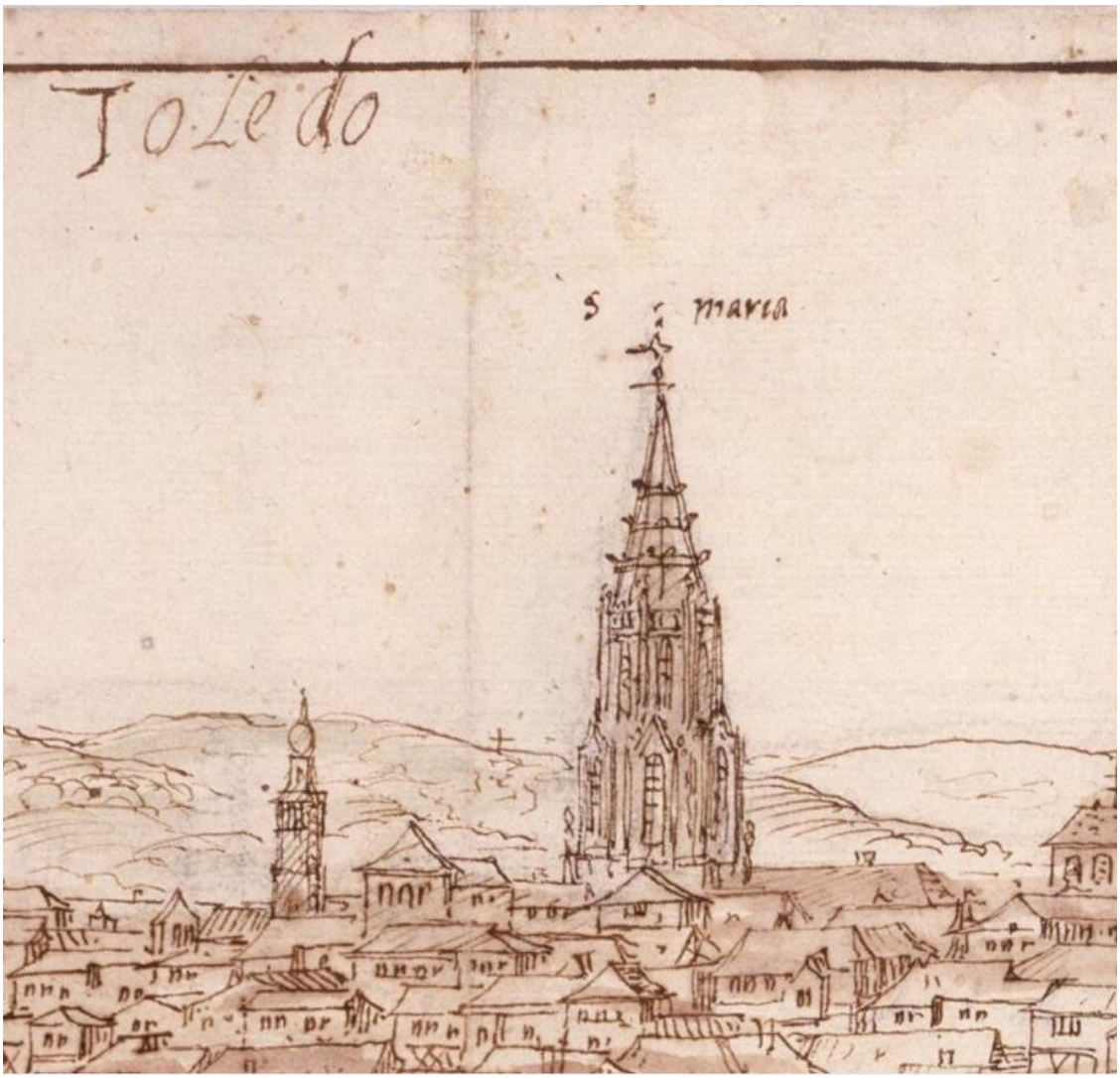
2. El plano de la iglesia de 1596, justo anterior a su reforma, que se conserva en el AGS (MPD 08-012), muestra una planta de dimensiones muy modestas, insuficientes para una catedral de nueva planta del XIII, de testero plano a la que se había añadido una capilla mayor cuadrada, y con un cuerpo de iglesia ocupado casi por completo por el coro y unos cuantos soportes de sección cuadrangular.
3. Por otra parte, la torre-campanario, también visible en dicho plano, se encuentra separada del cuerpo de la iglesia. La que se ve hoy, entiendo que bastante modificada con respecto al plano de 1596, forma parte del museo diocesano, la llamada Casa de la Contaduría. En el dicho plano de 1596 aparece representada con planta cuadrada de bastante menor extensión que la actual, con lo que parece ser un machón central y una escalera externa de acceso desde la plaza.
4. El acceso principal se encuentra en el costado Norte, como en el resto de ejemplos de nuestra serie, en el cual, además, se conserva una pequeña plaza al mismo nivel que la iglesia, pero sobreelevada con respecto al resto de la trama urbana por unos escalones.

[581] La bula de Urbano IV, no obstante, incluye unas palabras que no quedan muy claras con respecto a la iglesia y que pueden llevar a confusión con facilidad. Dice el documento a continuación del extracto arriba transcrito "(...) nunc per te herculeis edificiis et menibus restaurandis antiquis, miro facis opere fabricari", entiendo que el papa, que no conocería Cádiz personalmente, aunque haga referencia a los "edificios y murallas de Hércules", cuando dice que el rey "hace fabricar una obra maravillosa" se refería a la reparación de estos estos y no a la catedral, de cuyas obras habría sido informado por el propio Alfonso X en la solicitud de la bula. En cualquier caso es una frase que me resulta, como decía, algo confusa.

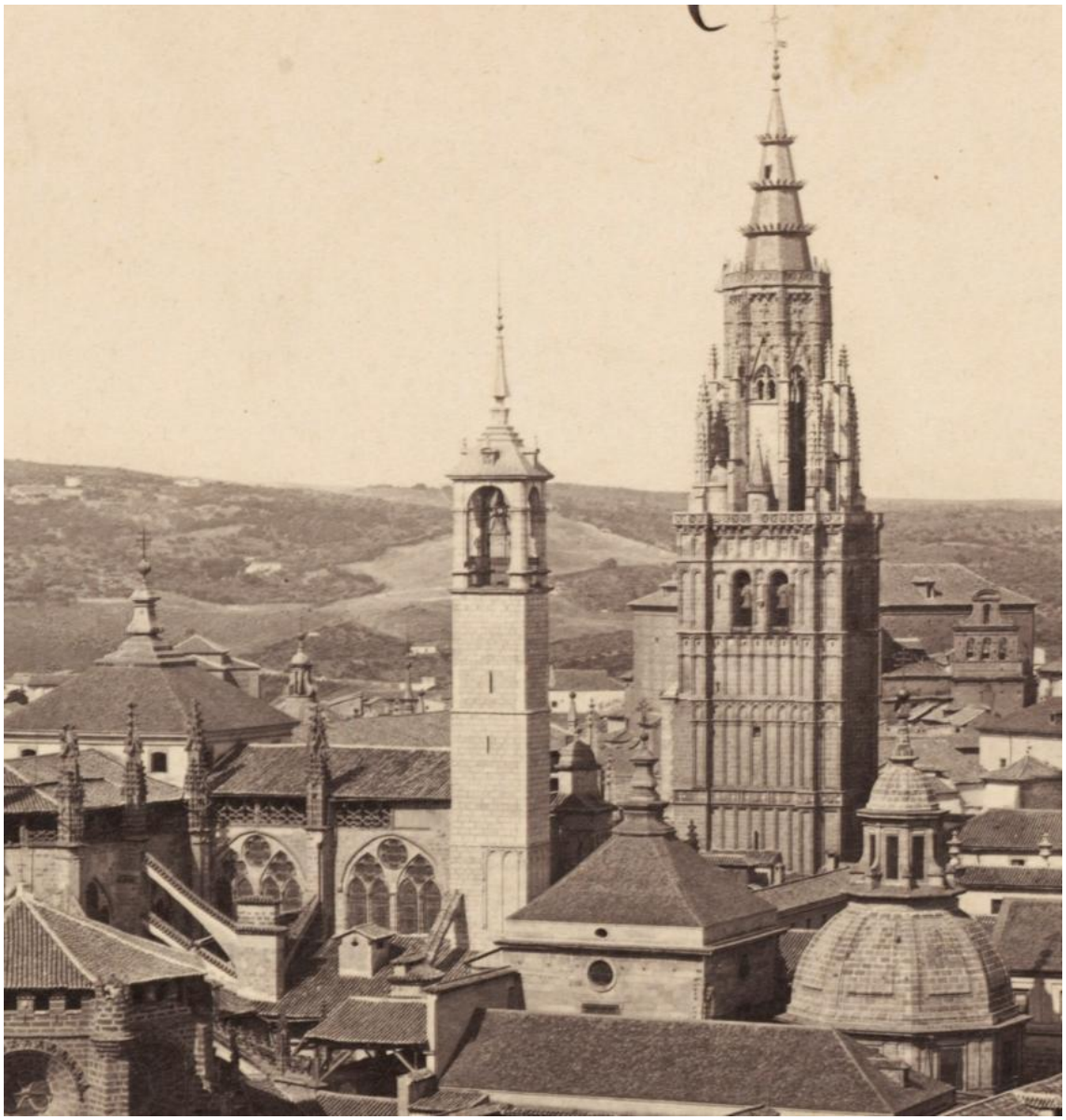
Añadiré ahora otro argumento para regresar al tema del ŷāmūr y concluirlo. También en la colección de mapas y dibujos del AGS, se conserva una vista de la ciudad de Cádiz fechada en 1513 (MPD 025-047), en cuyo centro destaca la torre de la iglesia de la Santa Cruz. Repitiendo el patrón que hemos comprobado en otras torres, sobre un primer cuerpo prismático vemos levantarse en el dibujo un segundo de campanas, coronado por un chapitel, sobre el cual se percibe claramente un ŷāmūr de tres manzanas de tamaño decreciente rematado por una cruz con veleta.



Ŷāmūr, cruz y estandarte-veleta con las armas del cardenal Cisneros. Catedral de Toledo



Anton van den Wyngaerde (c. 1565), Vista de Toledo (detalle), Österreichische Nationalbibliothek, Cod. min. 41, fol. 19r.



Francis Frith (c. 1860), Las dos torres de la catedral de Toledo coronadas por un ŷāmūr



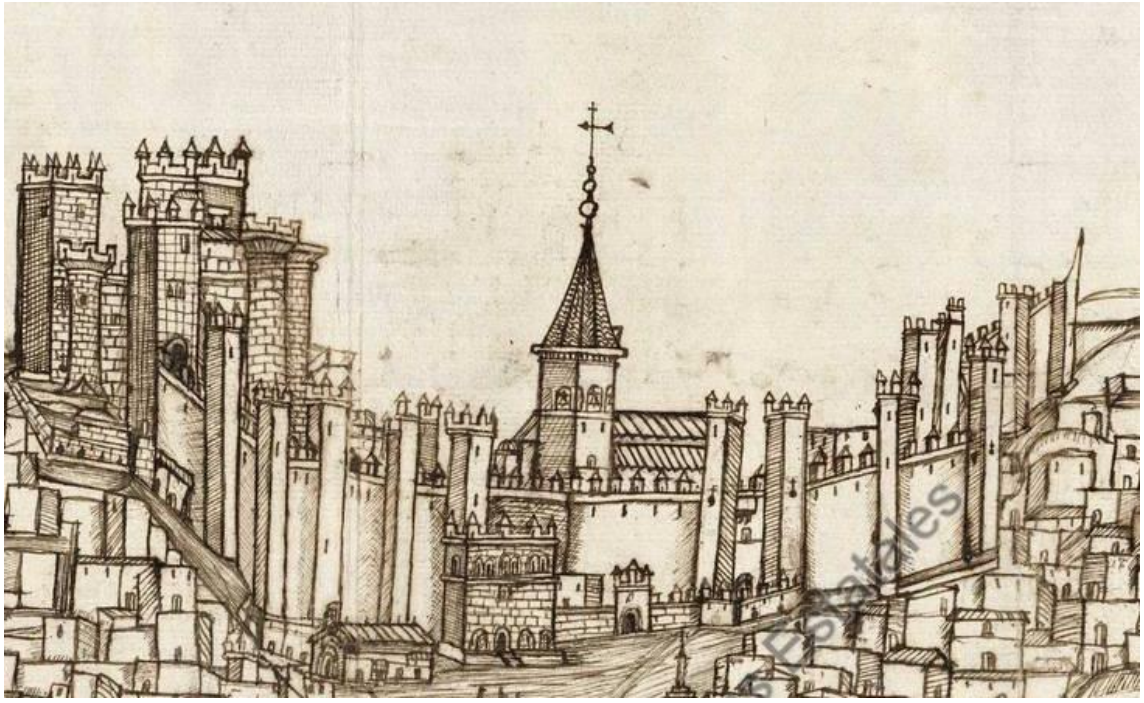
Johann Friedrich Leonart, Toletum Hispanici Orbis Urbs Augusta (1681) (detalle), BnF GE DD-2987 (1639 B)



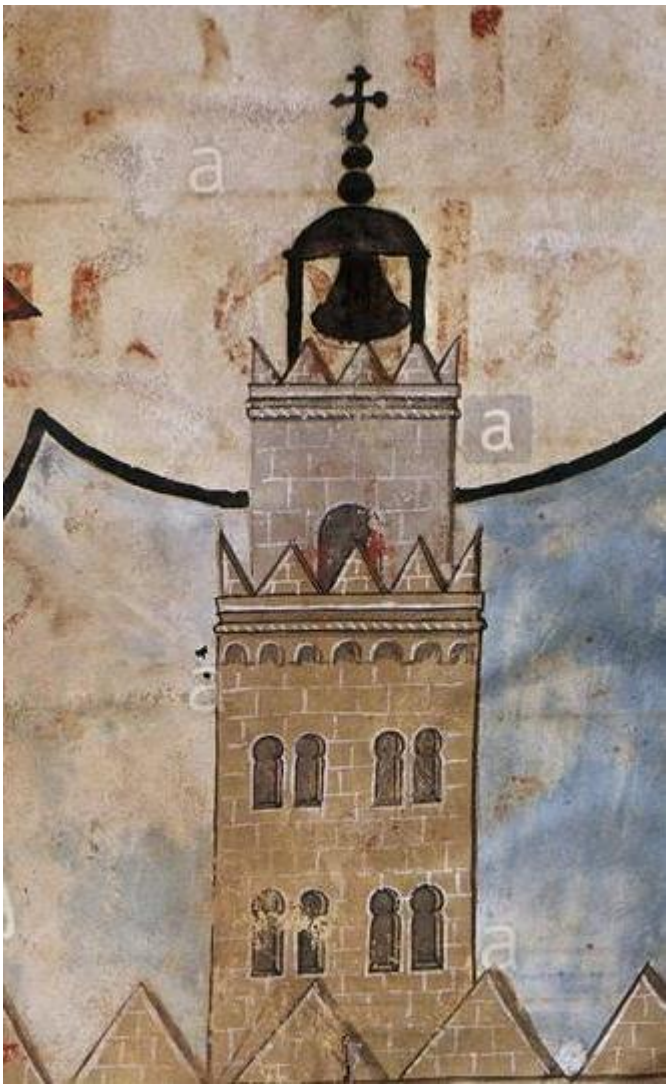
Johann Friedrich Leonart, Toletum Hispanici Orbis Urbs Augusta (1681) (detalle del ŷāmūr), BnF GE DD-2987 (1639 B)



Vista de Cádiz (1513). AGS, MPD 025-47



Vista de Cádiz (1513). AGS, MPD 025-47 (detalle)



Alminar de la aljama de Córdoba convertido en campanario (c. 1499-1504), Biblioteca de la Catedral de Córdoba (libro coral n. 28)

2.5 La conversión del *ṣaḥn* en claustro.

El ṣaḥn de una aljama andalusí y el claustro de una gran iglesia medieval castellana eran dos estructuras arquitectónicas a la vez muy parecidas en lo formal y muy diferentes en lo conceptual y funcional. Ambos compartían muchas similitudes en apariencia, pero se trataba, en realidad, de espacios de concepción muy distinta. Si bien el claustro de una catedral era un espacio fundamentalmente privado y controlado por el cabildo, el *ṣaḥn* de una mezquita era, por contra, un espacio de naturaleza pública, de encuentro y socialización de la comunidad. Esta divergencia conceptual generaba una primera diferencia, quizá la más importante, desde el punto de vista arquitectónico. Entre el claustro (parte semiprivada) y el cuerpo de la iglesia (parte pública) existía siempre una separación clara mediante un muro, aunque estuviesen comunicados por alguna puerta (normalmente una o dos), que en todo caso se encontraba cerrada de ordinario. Un fiel cristiano no accedía al claustro de una catedral si no era con un motivo justificado. En la mezquita, sin embargo, el patio es un espacio de naturaleza pública con diversas funciones. Estas iban desde acoger el exceso de aforo en las ciudades grandes, cuando la asistencia a la oración del viernes o en otras festividades (a la que acudían obligatoriamente todos los varones, y muchas mujeres) desbordaba el oratorio, a acoger en ocasiones las construcciones o fuentes para llevar a cabo el *wudu'*, la ablución ritual previa a la oración, pasando por ser un espacio de encuentro y socialización de la comunidad de fieles, entre otras. Además, en las mezquitas occidentales, lo habitual es que el ṣaḥn se encontrase comunicado con el interior mediante una gran arcada abierta, la cual fomentaba la sensación de continuidad espacial entre ambas estructuras. Por otro lado, teniendo en cuenta el urbanismo denso

y orgánico, tan habitual de las ciudades andalusíes, el patio cumplía una función de carácter más simbólico y casi psicológica: el contraste con la abigarrada trama urbana de un gran espacio abierto, que rompía con la continuidad visual del caserío de la ciudad, predisponía al fiel mentalmente para acceder al espacio propiamente sagrado. Algo parecido, salvando las distancias, a la función que cumplía el atrio[582] en las iglesias, aunque fuese una estructura que no era ya demasiado habitual en las grandes iglesias castellanas del XIII.

En las mezquitas cristianizadas del siglo XIII, debido a la falta de opciones derivada de la adaptación de los espacios, lo que vamos a encontrar, de forma generalizada, es un peculiar híbrido de ambos. Un tipo de patio tremendamente singular en el panorama de la arquitectura religiosa europea, a la vez controlado por los cabildos, pero de uso más bien público, en el cual, en cierto sentido, se va a perpetuar el tipo de socialización de la comunidad que se daba en época andalusí.

Una de las razones de que los claustros de las iglesias levantadas sobre aljamas andalusíes tuviesen, a diferencia de sus paralelos del Norte, un carácter más público, era que el acceso principal se debía efectuar a través de ellos. El acceso principal a las aljamas se encontraba, de forma generalizada, en la galería norte de su ṣaḥn, por lo que se reutilizó con un sentido similar tras las conversiones. Ejemplos claros de ello son las puertas del Perdón de las actuales catedrales de Córdoba y Sevilla, o la portada principal de la colegiata de Santa María de Úbeda, todas ellas reformadas con gran alarde decorativo en diferentes momentos después de su cristianización. Si bien, al menos en los dos primeros casos, lo más probable es que estuvieran normalmente cerradas, y se reservase

[582] Estás cuestiones ya la advertía Hillenbrand, 1994, p. 55.

su apertura a ocasiones concretas (recibimientos, ceremonias de penitentes de Jueves Santo, etc.), también es cierto que en sus dos patios existían otros accesos comunes desde el exterior para los fieles. En la mezquita-catedral de Córdoba, por ejemplo, además de otros postigos de menor tamaño, se encuentran las puertas de Santa Catalina y de los Deanes a los lados de la fachada del oratorio, sin duda accesos principales para fieles, puesto que la otra puerta con acceso que existía en lado occidental, el postigo de Palacio, estaba reservada probablemente para obispo y cabildo. En la catedral de Sevilla, al margen de otros accesos más o menos públicos[583], junto a la Puerta del Perdón, se mantuvo uno de época almohade en el costado oriental del patio y que ha llegado a nuestros días, la conocida, ya desde época medieval, como puerta del Lagarto. Que el fiel tuviese que atravesar el patio para acceder al interior de las iglesias les concedía a los "claustros", por más que su uso estuviese en manos de los cabildos catedralicios, un carácter más público que sus paralelos en el norte del reino, haciendo que funcionasen a la vez, como he apuntado más arriba, a modo de atrio. Un uso público que llegó en algunos, ya en el XVI, a desembocar en su arrendamiento incluso a la población para celebraciones religiosas[584].

[583] Al menos desde el siglo XV, había una puerta, llamada "de la torre", en el testero oriental junto al antiguo alminar, que comunicaba con el Corral de los Olmos, ACS, Libro Blanco, fol. 38r, en Belmonte Fernández, 2016, p. 465.

[584] Ya vimos en su capítulo correspondiente el caso de la catedral de Jaén, donde en 1572 se determinó prohibir la costumbre de alquilar el claustro (antiguo ṣaḥn) a ciudadanos particulares para celebraciones los Viernes Santos y el día de la Virgen en Agosto, por "el desorden que ay y cosas no devidas que en ella se hazen", Comission para que no se alquile la claustra, 19 de agosto de 1572, AHDJ, Actas Capitulares.

Una de las funciones tradicionales de un claustro que, a priori, podría parecer una novedad con respecto al uso de las mezquitas andalusíes es la funeraria. De forma general, en todo el mundo islámico, las inhumaciones dentro de mezquitas estaban prohibidas. No obstante, son muchos los casos, también en al-Andalus, en los que se registran testimonios de enterramientos dentro de ellas, en cualquier caso, la mayoría de las veces pertenecientes a personajes de cierto nivel y renombre[585]. Desde el primer momento, en las aljamas cristianizadas se empleó el patio como cementerio, puesto que en los claustros era práctica tradicional. En aquellas con mayor espacio y, sobre todo, aquellas cuyos patios estaban formados por amplias galerías porticadas (conocidas de forma general por el término *riwāt* o, el más habitual en al-Andalus, *saqīfa*), como las antiguas aljamas de Córdoba o Sevilla, estas se aprovecharon para la instalación de capillas funerarias. Quizá el ejemplo más temprano de esta práctica lo encontremos en la mezquita-catedral de Córdoba, donde, en 1252, Johan Pérez hacía una donación al cabildo a cambio de que este le permitiese construir una capilla para su mujer y él mismo en la galería junto al alminar[586]. Pocos años después, en 1263, se registra otra donación, en este caso de Gómez del Alcázar, para conseguir una sepultura en la "claustra"[587], aunque no se especifique si se trataba también de una capilla en las galerías o no. En la aljama cristianizada de Sevilla, aunque las noticias sean algo posteriores, las recogidas en el *Libro Blanco* de su archivo catedralicio, se dibuja una situación incluso más clara, al

[585] Sobre los enterramientos en mezquitas andalusíes ver Calvo Capilla, 2014, 224-48.

[586] Carta de la donacion que fizo Johan Perez a la eglesia de Santa Maria para la capiella que es cerca de la torre, Córdoba, 5 de febrero de 1252. BCC, Ms. 125, fol. 120v.

[587] Gómez del Alcázar y su mujer doña Susana solicitan enterrarse en la claustra de Santa María, Córdoba, 2 de julio de 1263, ACC, caja T, n. 386.

aparecer ocupadas prácticamente por completo de capillas funerarias las tres "claustras" del "corral". En el caso de la catedral de Jaén, pese a que contamos con muchas menos fuentes para documentar este proceso, sí que, al menos, podemos saber que su claustro se utilizaba como cementerio a principios del siglo XVI. En el ya citado pleito de 1516 entre el obispo Suárez y el marqués de La Guardia por unas obras en la plaza de la catedral se nombra al claustro, contiguo a la fachada occidental de la iglesia, como "ceminteryo"[588].

Otra de las funciones tradicionales de los claustros, tanto en algunas catedrales como en monasterios, era la de acoger diversas dependencias de sus cabildos o comunidades. Entre ellas una de las más comunes e importantes era la sala capitular. Pese a que, a partir de finales del siglo XV, en las catedrales castellanas hay una cierta tendencia a situarlas como piezas anexas en las inmediaciones de sus cabeceras, normalmente en el sector meridional, aún en el XIII era común encontrarlas en los claustros. Lugar en el que se encontraba, por ejemplo, en las catedrales de León o Burgos. Mientras que en la mezquita de Córdoba, donde las limitaciones de espacio dentro del antiguo oratorio islámico nunca fueron un problema, se instaló al Sur del altar mayor, a lo largo de una porción del antiguo muro de quibla, en las aljamas de menores dimensiones la costumbre de una sala capitular en el claustro resultó realmente conveniente. Este fue el caso de la catedral de Jaén, donde su sala capitular, como vimos, estuvo situada en una de las galerías del claustro hasta la construcción de la actual a mediados del siglo XVI. Incluso, siglos después, ya en la tanda de conversiones de aljamas durante el reinado de Isabel I, se procede

[588] Pleito de la Iglesia de Jaén frente al cabildo municipal, octubre de 1516, AChG, caja 544-008, en Galera Andreu y Ruiz Calvente, 2006, p. 291.

en algunos casos de igual forma. Así encontramos cómo en la catedral de Málaga, tras la conversión de su aljama en 1487, una de las dependencias que se instalan en el antiguo ṣaḥn, el cual se correspondería a grandes rasgos, con el espacio hoy conocido como patio de los naranjos en el sector N, fue la sala capitular. Los asientos de sus actas capitulares no dejan muchas dudas al respecto, y nos desvelan dónde se encontraba en 1509: "(...) estando ayuntados capitularmente los reverendos señores dean e cabildo de la yglesia de Malaga en la casa capitular que es en la caustra de la dicha yglesia"[589].

[589] 31 de octubre de 1509, ACM, Actas Capitulares, libro 4, fol. 69r.

2.6 Continuidades y transformaciones en los alrededores de las mezquitas.

Buena parte de la vida de una ciudad andalusí tenía como escenario la mezquita aljama. No solamente por desarrollarse en ella las actividades litúrgicas principales de la comunidad, sino también por ser centro de otras componentes de la sociedad, como la jurídica, la educativa o la comercial. Algunas de estas actividades no se llevaban a cabo dentro de los límites estrictos del edificio, sino en su exterior[590].

De entre todas ellas, una de las que más influencia tuvo sobre la arquitectura y el aspecto exterior de las mezquitas era la comercial, materializada a través de mercados formados por tiendas, las cuales, con mucha frecuencia, se situaban junto a ella, llegando en ocasiones a instalarse sobre sus propios muros. De este último hecho nos informa el tratado de *ḥisba* de Ibn ‘Abdūn, quien, escribiendo en la Sevilla de finales del s. XI acerca de algunas de las normas concernientes al funcionamiento de la aljama, afirmaba:

> “Algunas personas instalan sobre los poyos del muro exterior de la mezquita tenderetes y tiendas, sobre los cuales se acaba por ejercer una especie de derecho de propiedad: esto debe ser prohibido por el cadí, tales instalaciones impiden a los fieles hacer sus oraciones sobre dichos poyos”[591].

---

590 Incluso algunas prácticas religiosas piadosas y de carácter más popular, ver Calvo Capilla, 2014, pp. 196-205.

591 “Certaines personnes installent sur les banquettes du mur extérieur de la mosquée des éventaires et des boutiques, sur lesquels finit par s’exercer comme un droit de propriété : cela doit être interdit par le cadi, pareilles installations empêchant des fidèles de faire leur prière sur ces banquettes”, Ḥisba, p. 48.

Ibn ʻAbdūn no especifica en este pasaje en concreto si se estaba refiriendo a la aljama de Sevilla del momento, la conocida como mezquita de Ibn ʻAdabbas, sobre la que se organizaría en el XIII la colegial del Salvador, aunque las recurrentes citas a esta en el resto del texto, junto a la orientación local del tratado, hacen suponer que así fuese. Por otra parte, queda documentada la costumbre, probablemente por la falta de espacio en su interior, de realizar las oraciones en el exterior de la mezquita.

Las referencias a estas tiendas se hacen, curiosamente, algo más numerosas en las fuentes cristianas del XIII, entiendo que por una razón principal: la monarquía castellana se apropió de ellas, al considerarlas, casi como si se tratasen de un habiz más, propiedad de las aljamas, las cuales correspondían legalmente al rey. De este modo, tanto Fernando III como Alfonso X, extrajeron de ellas rendimiento económico en un primer momento, para pasar posteriormente a cederlas a los cabildos catedralicios o, en algún caso, a derribarlas. Quizá el ejemplo más temprano de estas prácticas lo encontremos en la ciudad de Baeza. En 1245, el obispo Domingo se repartía con su cabildo unas tiendas que se encontraban junto a la catedral, donadas previamente por Fernando III:

> "Nos frey Domingo por la graçia de dios obispo de Baeça partiemos las tiendas que son delante la eglesia en el solar que el Rey nos ovo dado con nuestro cabildo, et cayo a nos por suerte la meytat que es contra la puerta pozo [sic] exen al Arraual"[592].

[592] Privilegio en como partio el obispo con el Cabildo las tiendas que el Rey les dio, 1245. AHDJ, Códice Gótico, en Segura Moreno, 1976, p. 185.

La ciudad había sido ocupada en 1226, mientras que las donaciones de Fernando III al obispo Domingo no comienzan, como vemos, hasta casi dos décadas después, incluida la de un palacio contiguo a la catedral hacia 1250, ya a su sucesor Pascual, en el que se instalaría el episcopal[593].

Uno de los casos más destacados, y mejor documentados, es, evidentemente, el de la aljama de Córdoba[594]. Décadas después de la conquista cristiana de la ciudad, en sus inmediaciones seguían existiendo un número importante de tiendas, en las cuales todavía se desarrollaba actividad comercial. En 1261 Alfonso X, a cambio de que se celebrasen memorias anuales por sus padres en la catedral, y de que se conmemorase en su propio honor la fiesta de san Clemente el 30 de noviembre, daba al cabildo de Córdoba:

> "(...) las nuestras treynta et tres tiendas que son çerca dessa misma Eglesia, entra en esta donaçion una tienda que y ha en que venden el pescado, et esto les damos por que fagan cada año dos aniverssarios, uno por el alma del muy noble rey don Ferrando nuestro padre et el otro por la noble reyna doña Beatriz nuestra madre, et otrossi por que fagan la fiesta de sant Clemeynte cada año muy onrradamente et con grant solennidat"[595].

[593] "[…] yo don Ferrando […] do et otorgo a la eglesia de Jahen et a vos don Pascual […] las mis casas que yo he en Baeça", Priuilegio dela bodega de baeça et de bexixar et de los bannos et de la tannaria et de las acennas de Guadalquiuir, s.f. (ca.1250). AHDJ, Códice Gótico, ídem, p. 189.

[594] Sobre el estado de los alrededores de la aljama cordobesa, antes y después, de su conversión, véase, Calvo Capilla, 2003, pp. 101-17.

[595] Alfonso X dona unas tiendas junto a la catedral de Córdoba a su obispo y cabildo, Sevilla, 10 de mayo de 1261, BCC, Ms. 125, fol. 84r.

Más adelante en el mismo documento se da prueba del rendimiento económico que se extraía de su arrendamiento, además de ofrecer una orientación de la cantidad que esto podía suponer, al disponerse:

> "Pero damos gelas en tal manera que si les nos dieremos heredamiento que rienda dozientos mrs o gelas pusieremos para siempre iamas en el nuestro almoxerifazgo dessa misma cibdat por nuestra carta plomada, que finquen las tiendas sobredichas a nos et a los que regnaran despues de nos".

Algunos años después, el propio Alfonso X, en otro documento mediante el cual respondía a una queja del cabildo de Córdoba relativa a que algunos comerciantes de la ciudad no respetaban las franquezas de estas tiendas y tomaban en arriendo otras antes que aquellas que les había donado el rey, afirmaba que su padre había donado a su vez:

> "(...) las tiendas que son aderrededor de Santa Maria que eran de su almoxerifazgo. Et yo otrossi les di las otras tiendas que son cabo dellas para aniversarios de mi padre et de mi madre"[596].

Es decir, además de las treinta y tres que Alfonso X había cedido en 1261 al cabildo, situadas cerca de la catedral, Fernando III ya había hecho lo mismo con otro grupo de tiendas que se encontraban, como dice la carta, "aderrededor" del edificio, aunque no podamos inferir que se encontrasen adosadas a sus muros. En cualquier caso debían ocupar parte de la calle y no permitir un paso muy fluido, puesto que años después, en una carta de Sancho IV sobre las carnicerías

[596] Alfonso X ordena que se guarden las franquezas de las tiendas de su almojerifazgo en la ciudad de Córdoba, Peñafiel, 24 de mayo de 1278, Biblioteca de la Catedral de Córdoba, Ms. 125, fol. 27r.

que su padre había dado al cabildo a cambio de las tiendas que rodeaban el edificio, se reconocía que: “el Rey don Alfonso mio padre que les tomo las tiendas que avie cerca de Santa Maria para fazer la cal mas ancha et que les dio en canvio por ellas las carnecerias de y de la villa”[597].

Con el paso del tiempo, y pese a los beneficios económicos que las tiendas reportaban al cabildo, como acabamos de comprobar, la presencia del comercio tan cerca de la iglesia empezó probablemente a suscitar cierta incomodidad. De una parte, se encontraría la segura interferencia estética de estas construcciones, seguramente de tipo efímero y mala calidad, en la contemplación de los magníficos exteriores de la antigua aljama. Estoy convencido, no obstante, de que otros factores tuvieron más peso para su rechazo y final eliminación. Quizá los paralelismos evidentes con un célebre episodio del Nuevo Testamento, que además había sido históricamente utilizado por la Iglesia a través de multitud de obras de arte para subrayar una supuesta inmoralidad de otras confesiones y la superioridad del cristianismo, en especial con respecto a los judíos, como es el de la expulsión de los mercaderes del Templo, ponían en evidencia una contradicción difícil de sobrellevar. Finalmente, Alfonso X, después de dar en compensación al cabildo las carnicerías cristianas de la ciudad, ordenó, ya en el año 1281, cuarenta y cinco después de su conversión, el derribo de todas aquellas tiendas que rodeaban la antigua aljama. Aunque no se mencione el citado episodio de la vida de Jesús, la razón que el rey argüía como motivo de su decisión es bien esclarecedora en este sentido, tanto en cuanto a los aspectos estéticos como a los éticos:

[597] Carta de Sancho IV sobre las carnicerías de Córdoba, San Sebastián 3 de abril de 1290, BCC, Ms. 125, fol. 20r.

> “Damos les et otorgamos les en canvio de las tiendas que estavan derredor de santa maria desse mismo logar, que nos mandamos derribar a onrra della et a grand apostura de la villa, todas las tablas de las dos carnecerias de los cristianos con sus tiendas”[598].

El del mantenimiento del decoro y la dignidad en los espacios frente a las iglesias era un tema muy importante para los cabildos. Irónicamente, o quizá no tanto, fue la expulsión de los mercaderes precisamente el tema elegido para el relieve que coronó la puerta del Perdón vieja de la catedral de Sevilla, antigua principal de su aljama, tras su reforma a principios del siglo XVI. Sin duda, el encargo del relieve por parte del cabildo sevillano, realizado por el escultor Miguel Perrín en 1520-21, pretendía funcionar como una especie de admonición visual contra el carácter comercial que las gradas del lado Norte del edificio y sus inmediaciones habían tenido tradicionalmente, a la vez que como salvaguarda de la sacralidad del espacio[599], debido a la presencia tradicional de comercios en las proximidades, funcionando, incluso, como lonja de mercaderes en la que se cerraban infinidad de negocios[600].

[598] Alfonso X concede las tablas de las carnicerías de los cristianos al obispo y cabildo de Córdoba, 25 de julio de 1281, BCC, Ms. 125, fol. 11r.

[599] Laguna Paúl, 2019b, p. 80

[600] Así lo aseguraba Alonso de Morgado en su Historia de Sevilla, refiriéndose a la construcción de la Casa de Contratación: “El sitio, que costó sessenta y cinco mil ducados, se le dio en la mas comoda parte de toda Sevilla, alli cerca de Gradas, que han servido, y sirven de Lonja, en quanto se acaba esta otra”, Morgado, 1587, p. 57.



Miguel Perrín, Expulsión de los mercaderes del Templo (1520-21), Puerta del Perdón vieja, Catedral de Sevilla

Esta actividad comercial en las inmediaciones de la antigua aljama sevillana era herencia de la época andalusí. Apenas si se había abierto a la oración cuando ya encontramos referencias en las fuentes contemporáneas de actividad comercial junto a su puerta principal. Si atendemos al relato de al-Ṣalā, en 1196, el califa Abū Yūsuf al-Manṣūr, decide ampliar el patio de la nueva mezquita que su padre había iniciado (se había abierto a la oración en 1182), para lo cual: "se derribaron las casas y las tiendas y posadas y lo que la estrechaba del mercadillo, llamado entre la gente de Sevilla 'mercadillo del clavo'". Es decir, pocos años después de su inauguración ya se habría formado un mercadillo, el "del clavo", a sus puertas. A continuación, frente al acceso Norte de la aljama se construyó una alcaicería que agrupara y ordenase todos estos comercios:

> "(...) se construyeron los mercados y las tiendas en el citado lugar con la más sólida obra y el más hermoso estilo de su clase, para admiración y

novedad de los tiempos. Se colocaron cuatro puertas grandes, que lo cerraban por los cuatro lados. Las mayores eran las puertas del Oriente y del Norte, que se enfrentan con la puerta norte de la mezquita"[601].

Una vez la ciudad cayó en manos de Fernando III, y una vez convertida en catedral su aljama, se vuelve a detectar la presencia de tiendas junto al edificio. De una parte hay indicios claros de que la Alcaicería continuó utilizándose con su fin original durante el periodo cristiano, y hasta incluso bien avanzado el siglo XVI[602]. Además, de un modo análogo a como hemos visto que el rey había actuado en Córdoba, su hijo Alfonso X donaría en 1254 al cabildo de Sevilla: "todas mis tiendas que se tienen con la eglesia, que las ayan libres e quitas pora siempre iamas"[603]. En este caso, el empleo del término "se tienen" creo que podría interpretarse como "se apoyan", y, por tanto, indicaría su presencia adosada a los muros.

Sin abandonar la antigua aljama almohade sevillana, encontramos otra peculiar transformación de una serie de construcciones que se encontraban en sus inmediaciones. En el año 1184, el califa Abu Ya'qub Yusuf, ordenó construir un lienzo de muralla que encerrase el oratorio de la nueva aljama. El califa moriría ese mismo año en el asedio a Santarém, quedando paralizada su construcción. Cuando su sucesor, Abū Yūsuf al-Manṣūr, retomó las obras de terminación de la aljama abandonó la idea de la muralla, quedando un tramo inconcluso al Este del oratorio[604]. El resultado fue un espacio abierto, a modo de patio, que sería

[601] Esta y la anterior cita en Al-mann bil-imāma, p. 203.

[602] Tal y como informaba Morgado, 1587, p. 55; ver también Valor Piechotta, 1999, p. 111.

[603] Carta de donación de Alfonso X de unas tiendas al cabildo de Sevilla, Burgos, 30 de diciembre de 1254. ACS, c.58, n.31/1, en González Jiménez, 1991, doc. 143, p. 154.

[604] La información en el Al-mann bil-imāma, p. 196 y ss. Para una interpretación de todo ello véase Jiménez Martín, 2007.

utilizado en época cristiana como cementerio[605]. Adosada a la cara exterior de esta muralla se construyó la *mīḍā'a*, un pabellón con fuentes y letrinas destinado a las abluciones rituales, habitual en muchas grandes mezquitas, cuyos cimientos fueron descubiertos en una excavación en la actual plaza Virgen de los Reyes en 1994[606]. Alrededor de esta construcción, entre la cabecera de la catedral y el palacio episcopal, se fue configurando después de la conquista cristiana un conjunto de edificaciones que se conocerían, al menos desde 1341[607], como el "corral de los olmos". Entre otras funciones, fue el lugar elegido para la reunión de los cabildos municipal y catedralicio. Del primero hay constancia documental también desde 1341[608], mientras que del religioso se pueden encontrar algunas noticias en el *Libro Blanco* de mediados del siglo XV que atestiguan esta ubicación de su sala capitular[609].

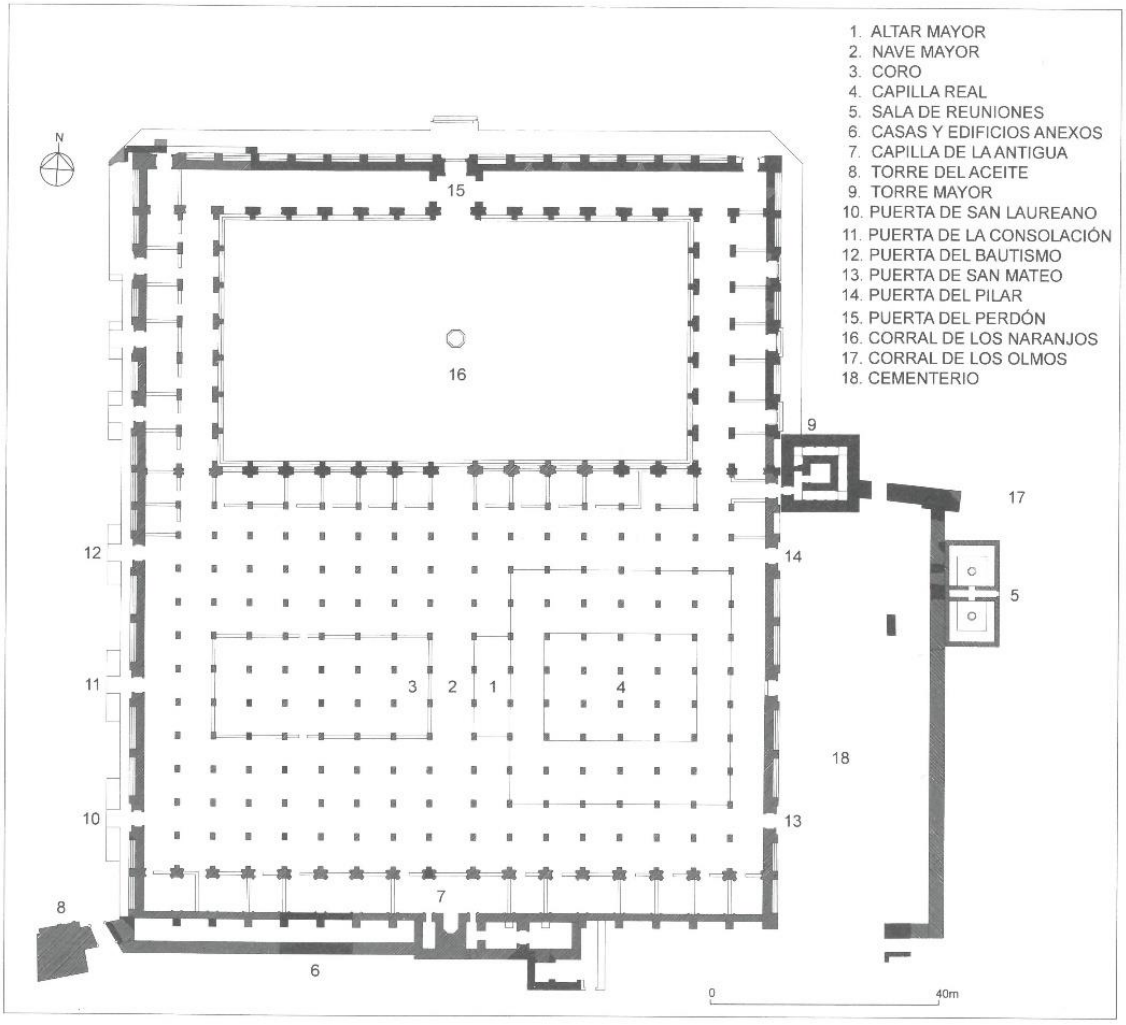
[605] Jiménez Martín, 2013, p. 346.

[606] Vera Reina, 1999, pp. 107-09.

[607] Kirschberg Schenck y Fernández Gómez, 2002, vol. I, pp. 27 y 150.

[608] Ídem.

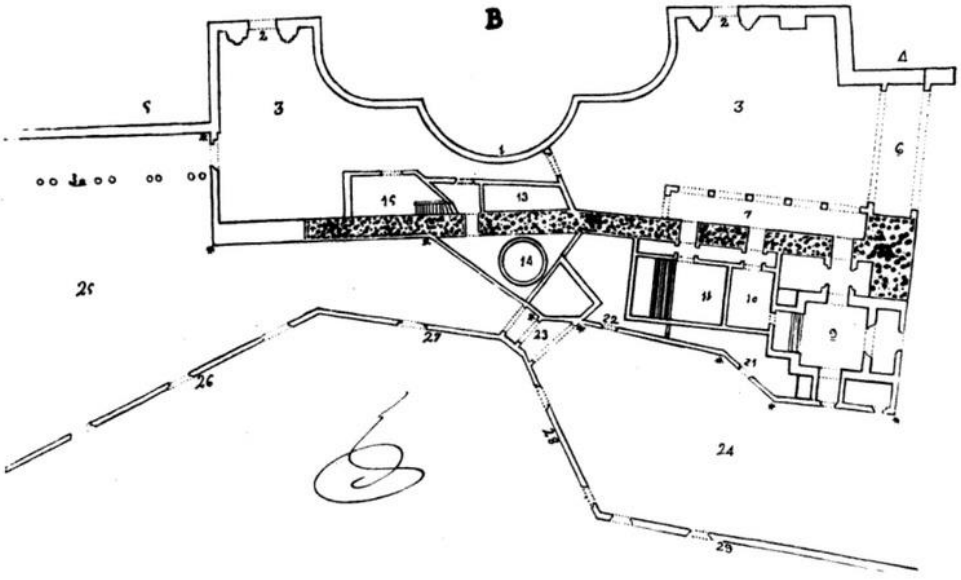
[609] "En nueue días del mes de diziembre del anno IUCCCCXLI en el cabildo del Corral de los Olmos, los dichos sennores dean e cabildo capitularmente congregados, ordenaron e mandaron (...)", ACS, Libro Blanco, fol. 76r, en Belmonte Fernández, 2016, p. 454.



Propuesta de planta de la aljama cristianizada de Sevilla, en Jiménez Martín 2013, a la derecha, con los números 5 y 17 respectivamente, se señalan la antigua mīḍā'a y el corral de los olmos.



Cimientos de la mīḍā'a de la aljama almohade de Sevilla descubiertos en 1994, en Vera Reina, 1999



Plano del corral de los olmos, 1779, en Falcón Márquez, 1979.

Las edificaciones del corral de los olmos siguieron siendo utilizadas incluso después de la construcción de la nueva cabecera con la Capilla Real, quedando reflejadas en unos planos del siglo XVIII[610], por cuya leyenda e informes a los que acompañaban sabemos estaban ocupadas en ese momento por tribunales de la iglesia y otras dependencias auxiliares.

Otra de las estructuras presentes en algunas de las aljamas andalusíes que tuvo una interesante prolongación de su uso durante época cristiana es el *sābāṭ*. Se trataba de una galería cubierta que, a modo de pasadizo, conectaba la zona de la *maqṣūra* en la mezquita del viernes con la residencia del regidor de la ciudad. En los casos documentados en al-Andalus, casi siempre aparece en mezquitas aljamas con una especial vinculación con monarcas, dado que su función principal era proteger su acceso de posibles ataques, así como del escrutinio público, en edificios que acogían grandes multitudes. En los pocos casos que se conocen, los de las antiguas aljamas de Córdoba[611] y Sevilla[612], ambos desaparecidos, el sābāṭ constaba de una parte en el interior de la mezquita, tras la quibla, y otra que transitaba por el exterior hacia los palacios.

En cuanto al de Sevilla no hay constancia documental de que le fuese dado uso tras la conquista cristiana de la ciudad. Sin embargo, sí que se utilizó el de la aljama cordobesa. Probablemente siguiese funcionando como tránsito principal

[610] Noticias de la Sta. Iglesia, 1779-90, ACS, Varios, 74-D, n. 10. Fue dado a conocer por Falcón Márquez, 1979.

[611] Sobre los dos que existieron, en épocas de ʻAbd Allāh (275/888-300/912) y al-Ḥakam II (350/961-366/976), véase fundamentalmente, aunque se trate de una hipótesis, Golvin, 1979, pp. 63-65; más recientemente aparecieron en una intervención arqueológica los cimientos de apoyos de su tramo elevado sobre la calle, dos en concreto, en Pizarro Berengena, 2013.

[612] Ya vimos que aparecía mencionado en el Al-mann bil-imāma, además, parte de sus cimientos fueron localizados en una excavación en 1993 en los alrededores de la actual puerta de san Cristóbal, Rodríguez de Guzmán Sánchez y Ramírez Reina, 1997, p. 561.

entre el antiguo alcázar, que ahora pasaba a ser en parte el palacio episcopal, y la nueva catedral, frente a cuyo coro se abría la puerta de acceso a la derecha del mihrab. Que el pasadizo tras el muro de quibla fue empleado por los canónigos para el acceso al coro queda claro en algunos documentos, los más antiguos del siglo XIV. Así, en 1368, en el acuerdo de cesión de la capilla de san Pedro al adelantado Alfonso Fernández de Montemayor, la cual ocupaba los vestíbulos del mihrab y del acceso al antiguo *sābāṭ*, se estipulaba que el cabildo:

> "(...) dava la expresada capilla y la otra que estava en par de ella donde esta la puerta por donde se entra a las camaras que pasan a las deel sennor obispo con estas condiciones. Que por quanto en la referida capilla de san Pedro decian los capellanes maiores Missa cantada cada dia y cumplen los oficios, que zierre las dichas capillas de redes ralas en tal manera que pueda el pueblo oir missa, y ver el cuerpo de Dios. Y en la otra capilla que deje una puerta en derecho de la que entra a las camaras, y la mande dejar avierta mientras las oras del coro para que los beneficiados puedan libremente entrar en las referidas camaras"[613].

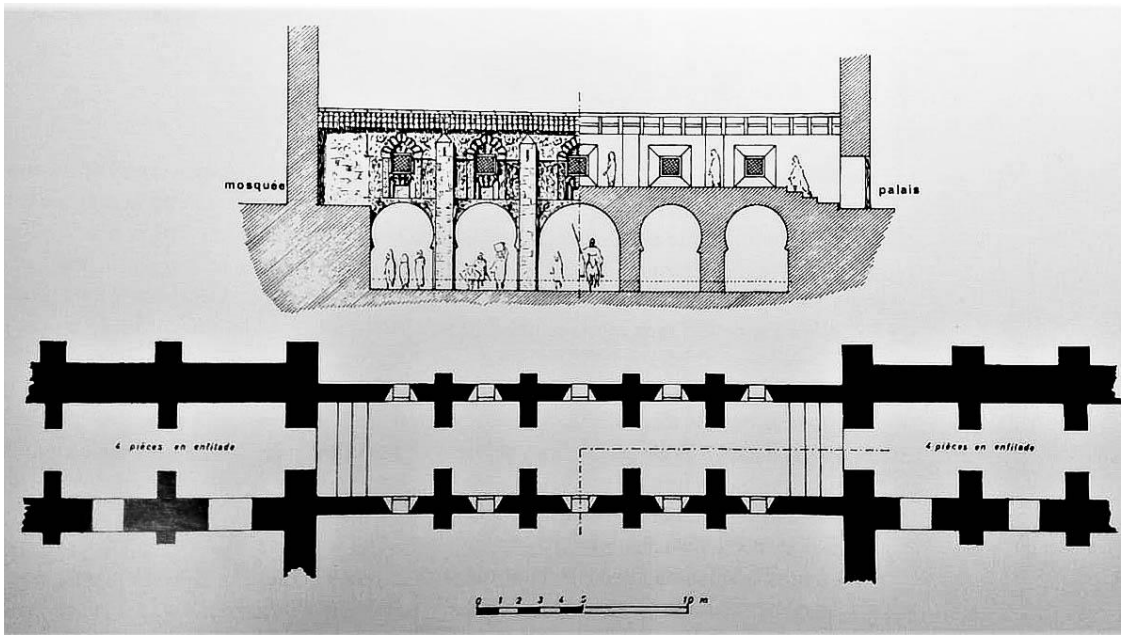
Es decir, el adelantado debía abrir una puerta en la reja que rodeaba la capilla para que los canónigos pudieran pasar libremente a las cámaras que comunicaban con las casas del obispo. Pienso que es posible se abandonara su uso en paralelo a la reforma del conocido como "postigo de palacio", una de las antiguas puertas de acceso de la época de al-Ḥakam II que se abren en el mismo muro occidental del edificio, modificada, a juzgar por su decoración, a finales del

[613] Capilla de San Pedro y sufrajios por el alma de don Alfon Fernandez de Montemayor, 27 de noviembre de 1368, ACC, caja L, no. 361 (transcripción del Catálogo de Diego Ramírez de Jerez, s. XVIII).

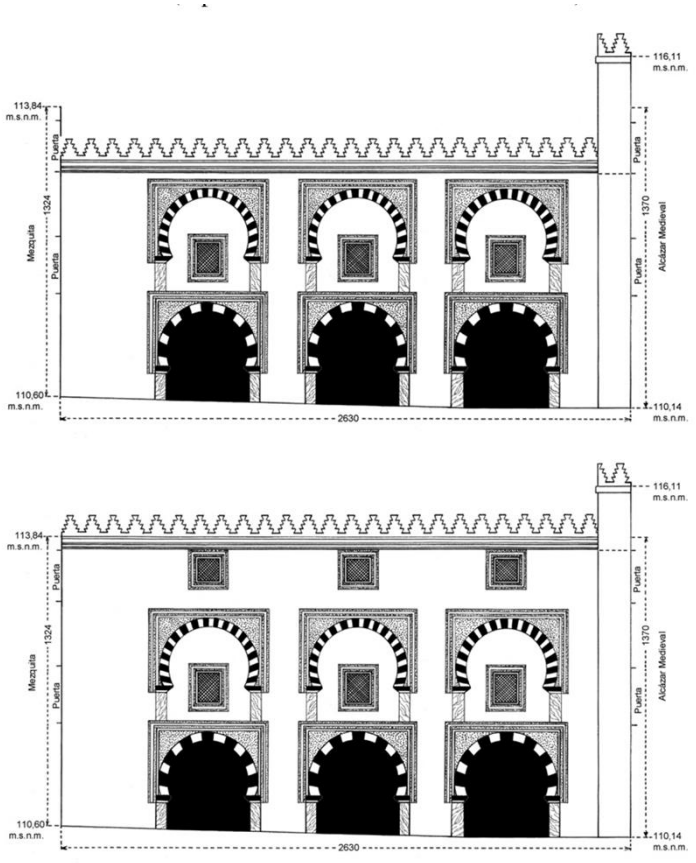
siglo XV. La puerta, a su vez, creo que está relacionada con la reforma de la nave y coro en el mismo momento, a los cuales venía a dar un acceso algo más ordenado y en consonancia con la tradición litúrgica. La renovación de su decoración exterior, al margen de contener más que posibles significaciones ideológicas, al emplearse ya un vocabulario netamente cristiano aunque conservando la sintaxis hispanomusulmana, estaría orientada en gran medida a marcar la diferencia estética del nuevo acceso a la iglesia respecto al resto de puertas del muro, todas prácticamente iguales. Una operación que se repitió, aunque a menor escala, en la puerta de san Miguel, situada al otro lado de la nave, en los primeros años del XVI, fechable con algo más de precisión al presentar las armas del obispo Juan Daza (1504-1510), a la cual, entre otras intervenciones, se le añadió un alfiz de formas tardogóticas. De este modo se configuraba una especie de fachada con acceso tripartito a la nave recién reformada, aunque algo disfuncional, al quedar inutilizada la puerta central, la del Espíritu Santo, al encontrarse tras ella, al menos desde 1369, la capilla del mismo nombre[614], razón por la cual su vano estuvo tapiado hasta la restauración de la fachada occidental de la mezquita dirigida por Ricardo Velázquez Bosco entre 1893 y 1904[615].

[614] Formada por tres tramos de la antigua mezquita a los pies de la nave medieval, había sido cedida a Diego Fernández de Córdoba, alguacil mayor, en agradecimiento por su apoyo al futuro Enrique II y su defensa de la ciudad durante el asedio al que había sido sometida el año anterior por las tropas de Muḥammad V de Granada y Pedro I, Donación de la capilla del Espíritu Santo de la Catedral de Córdoba, para el enterramiento de Diego Fernández de Córdoba, alguacil mayor, Córdoba, 17 de junio de 1369, AHNb, Baena, C. 32, D.15, fol. 1r.

[615] Herrero Romero, 2015, pp. 69-73.



Propuesta de reconstrucción del sābāṭ de al-Ḥakam II en la aljama de Córdoba, según Golvin, 1979



Propuestas de reconstrucción del sābāṭ de al-Ḥakam II después de las últimas intervenciones arqueológicas, según Pizarro Berengena, 2013



Puerta del sābāṭ de al-Ḥakam II en la aljama de Córdoba (derecha)



Anton van den Wyngaerde, vista de Córdoba (detalle), 1567, V&A Museum

Los testimonios a partir del siglo XVI referentes a la parte del *sābāṭ* que discurría por la calle indican casi todos un cierto deterioro progresivo hasta su eliminación definitiva en 1617[616]. En primer lugar contamos con el dibujo de Van den Wyngaerde de 1567, un testigo normalmente fiel a la realidad, en el cual se aprecia una construcción que, partiendo del ángulo suroeste de la mezquita, se podría identificar con el sābāṭ, aunque no llega a conectar con la zona de las casas episcopales al quedar interrumpida por una puerta formada por un arco y un frontón triangular. Apenas diez años después, Ambrosio de Morales, sin embargo, lo describía muy brevemente en las *Antigüedades* sin añadir una palabra sobre su estado de conservación: "Y de lo mas baxo desta pared en la esquina de medio dia sale la puente, que atrauiessa la calle, y sirue de passadizo para el alcaçar y para la casa del obispo. Es de la misma silleria, y harto alta y braua"[617]. A partir de finales del XVI, diferentes informaciones de las cuentas de fábrica[618], por ejemplo, informan que se sus arcos que encontraban ocupados por viviendas.

Otro caso especialmente interesante de utilización de un pasadizo entre una antigua mezquita cristianizada y un palacio episcopal lo encontramos en Baeza. En este caso, aunque podamos barajar la posibilidad, no se puede afirmar que se trate de una construcción de época andalusí, puesto que no contamos con ninguna información arqueológica y, además, su aspecto actual denota intervenciones de época bastante posterior. El pasadizo parte de una capilla de formas hispanomusulmanas que se encuentra cerca del centro del muro que,

[616] Nieto Cumplido, 1998, p. 256.

[617] Morales, 1577, fol. 122r.

[618] Nieto Cumplido, 1998, p. 256.

según expuse en su capítulo correspondiente, pudo contener el antiguo de quibla. Comunica con un solar que perteneció hasta el siglo XVIII al complejo del palacio episcopal de Baeza, el cual, como vimos, había sido donado a su obispo hacia 1250 por Fernando III. Curiosamente, de forma similar a lo que sucedió en Córdoba, a finales del siglo XV se reforma (o se abre quizá), con cierto desarrollo decorativo, la cercana puerta de acceso al claustro. Los cambios en la parcelación y en los edificios circundantes después del siglo XVIII, hacen que hoy la puerta carezca de sentido funcional, al quedar encajonada en un callejón, pero muy probablemente se tratase desde su reforma a finales del XV del acceso principal desde la zona de las casas del obispo.

Este del pasadizo elevado entre iglesia y palacio, como hemos podido ver, originado en las mezquitas cristianizadas, fue un modelo de la arquitectura del poder que tuvo un largo recorrido en la Andalucía de época posterior. Un ejemplo tremendamente interesante de este fenómeno lo encontramos en la Sevilla de fines de la Edad Media. Son muchos los casos de palacios de la nobleza local, fundados en los siglos XV-XVI, en los que existía una cercanía y relación estrecha, tanto estrictamente física como de patronazgo en ocasiones, con una iglesia, bien fuese parroquial o conventual. En varios de ellos se puede documentar, además, la existencia de un pasadizo elevado sobre la calle que comunicaba de forma directa dichos palacios con las iglesias cercanas[619]. Quizá el ejemplo más ilustrativo, al conservarse testimonio gráfico, sea el del pasadizo que existía entre la residencia de los marqueses de La Algaba y la vecina iglesia de Omnium Sanctorum. El palacio lo había comenzado a construir hacia 1475 la

[619] Este fenómeno en los palacios sevillanos ya fue estudiado por Cómez Ramos, 1988.

familia Guzmán[620], junto a la cabecera de la dicha iglesia. Esta parroquia, perteneciente a una de las collaciones primitivas que se nombran en el repartimiento de la ciudad efectuado tras la conquista cristiana[621], y, por tanto, con presumible origen en una mezquita, sufrió una importante remodelación después del terremoto de 1356. Uno de los dibujos que hizo de Sevilla Richard Ford durante su viaje por España en los años 1830-33 deja ver este pasadizo, hoy desaparecido, entre la parte alta del palacio y el ábside poligonal de la iglesia[622]. De modo análogo, los duques de Alcalá utilizaban para acceder de su palacio, la Casa de Pilatos, a la vecina iglesia de san Esteban "una tribuna que sale de las casas de su escelencia el señor duque de Alcalá por lo alto y cae sobre el choro bajo de la dicha iglesia (...) la qual de mucho tiempo a esta parte la fábrica la tenía dada y adjudicada al duque para serbirse como se a serbido della (...)"[623]. También hay noticia de que los Saavedra, condes de Castellar, hacían uso igualmente de una tribuna elevada que daba acceso desde sus casas a la vecina iglesia de san Martín[624], o que los marqueses de Ayamonte poseían un "arquillo" que se alzaba sobre la calle de Regina para acceder desde su palacio a la iglesia del desaparecido convento de dominicas de Regina Angelorum[625].

[620] Sobre su historia véase Oliver Carlos y Pleguezuelo Hernández, 2012.

[621] Ver González González, 1951.

[622] Sobre los dibujos de Sevilla de Richard Ford véase Ford y Angulo Íñiguez, 1963.

[623] Papeles tocantes a la concesión de una tribuna a la iglesia de san Esteban, 26 de enero de 1629, ADM, Alcalá, 26, 21, en Lleó Cañal, 2017, p. 282; ver también al respecto las pp. 132-34.

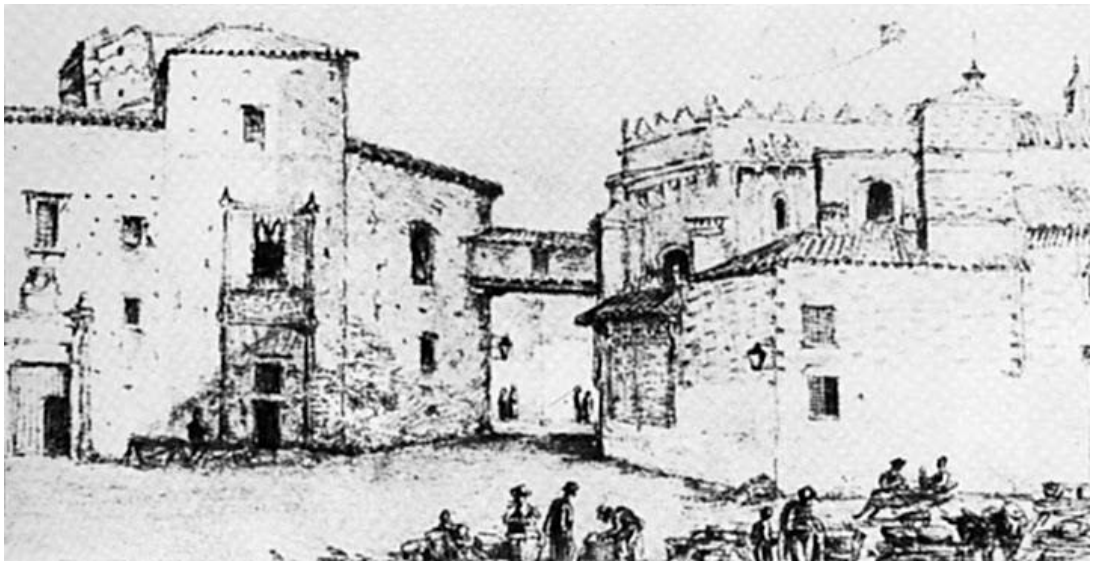
[624] González de León, 1844, p. 107.

[625] Ídem, p. 118-19.



Pasadizo elevado y puerta del Perdón, catedral de Baeza

En conclusión, el de los pasadizos elevados, es un fenómeno que refleja de forma clara la continuidad en el empleo de una forma arquitectónica del poder de origen andalusí por parte de los poderes castellanos después de la conquista, tanto por la iglesia como por la nobleza. Una asunción de un modelo de relación entre la vivienda del poderoso y el templo que se encontraba bajo su protección que llegaría a tener su reflejo en la arquitectura del poder castellana en lugares tan significativos para ella como la catedral de Toledo, donde en época del cardenal Mendoza (1482-1495) se construiría la primera versión del conocido como “arco de palacio” para conectar iglesia y palacio arzobispal[626]; o, incluso, en el acceso que se diseñó desde los apartamentos de Felipe II en El Escorial, aunque en forma ciertamente distinta, para comunicarlos con la basílica sin tener que cruzar los claustros.



Richard Ford, 1831, El palacio de los marqueses de La Algaba y la iglesia de Omnium Sanctorum, Sevilla, conectados por medio de un pasadizo elevado, en Ford y Angulo, 1963.

[626] Luego reconstruido en los siglos sucesivos, Marías, 1986, t. IV, p. 77.



Catedral y palacio arzobispal de Toledo, arco de palacio

3. Visuales. El papel de las imágenes sagradas en la resignificación de la arquitectura andalusí.

Antes de comenzar el análisis del empleo de las imágenes religiosas en la cristianización de las aljamas andalusíes, creo que es necesario que me detenga a aclarar una cuestión importante de orden metodológico. En cuanto al significado de las imágenes religiosas en el contexto de este estudio, y solamente por un afán clarificador, creo que es un ejercicio especialmente saludable el diferenciar entre dos tipos de fuentes que reflejan a su vez dos fenómenos diferenciados con sus respectivos mecanismos de desarrollo, los cuales, si bien se encuentran íntimamente ligados, son de cronología y origen distinto. De una parte, contamos con toda aquella información que sobre la instrumentalización política de la imagen religiosa por parte de las élites castellanas en la cristianización de al-Andalus se puede extraer de las fuentes contemporáneas, teniendo en cuenta que cada una de ellas posee sus propias características como fuente histórica y que su análisis crítico, por tanto, debe ser distinto en cada caso: crónicas, *Cantigas*, diplomas de los siglos XIII-XIV, etc. Quizá pueda resultar innecesaria la advertencia, pero el filtro que debemos usar para interpretar la información contenida en obras de naturaleza propagandística y repletas de ideología, como la *Estoria de España* (PCG) o las *Cantigas*, no es el mismo que para un diploma de la chancillería real o para un documento administrativo de una diócesis. Del otro lado se encuentra todo un corpus de literatura de diverso tipo, elaborado principalmente entre los siglos XVI y XVII, aunque con ejemplos algo anteriores. Textos que nos informan de una segunda instrumentalización de las mismas imágenes medievales, aunque de carácter ya legendario en muchas ocasiones. Esta fue llevada a cabo fundamentalmente por

la Iglesia, recogida por escritores e historiadores religiosos, y se encuentra muy en relación con el proceso de formación política e ideológica del Estado castellano-aragonés a partir del reinado de Isabel I y Fernando V. Fuentes estas últimas que, si no se emplean igualmente con espíritu crítico, pueden llegar a contaminar de ideología de época posterior el análisis histórico del papel jugado por las imágenes religiosas en el XIII. Es decir, lo que un historiador del XVI pueda narrar sobre el origen legendario de ciertas imágenes, las devociones nacidas a su alrededor y el papel que jugaron en los asuntos de la Castilla del siglo XVI, siendo de gran interés para la historia y la antropología de la Edad Moderna, aporta bastante menos al debate sobre el uso de las imágenes en el momento en el que fueron producidas. Sin dejar de lado todo aquello que la historia religiosa de los siglos XVI-XVII pueda sumar a mi relato[627], en las páginas siguientes me centraré prioritariamente en la primera instrumentalización de la imagen religiosa durante la conquista y cristianización de la al-Andalus almohade.

Propaganda política, pensamiento taumatúrgico y mezquitas cristianizadas.

Una de las más célebres *Cantigas de Santa María* de las de temática sevillana, la número 292, aquella que relata la aparición milagrosa del fallecido Fernando III al orfebre Jorge de Toledo, recoge unos versos que sintetizan como pocos dentro de los textos contemporáneos a la conquista de al-Andalus el papel asignado por las élites castellanas, muy especialmente por su monarquía, a la

[627] Sobre este asunto y esta época, finales del XV y el XVI, es de gran interés Pereda Espeso, 2007.

imagen religiosa. En una de sus estrofas, al elogiar la devoción mariana del rey Fernando, se afirma:

"Assi estes dous leaes / lealdade fez amar,

ca el sempre a servia / e a sabia loar;

e **quand' algua cidade / de mouros ya gaar,**

sa omagen na mezquita / ponya eno portal"[628].

Estos versos, como las propias *Cantigas* en general, nos informan en primera instancia, efectivamente, de la dimensión política que la instrumentalización de la devoción mariana y su imagen alcanzaron durante el reinado de Alfonso X. Pero también de otra cuestión crucial, quizá no tan visible en primer plano: los mecanismos con los que se ponía en práctica dicha instrumentalización de cara a la población. Colocar la imagen de la Virgen en la portada de una antigua mezquita era un acto emblemático, que sintetizaba su proceso de cristianización y apropiación, aunque no era el único que se llevaba a cabo, como vimos en el apartado dedicado a las ceremonias de conversión. Casi de un modo análogo al uso de las reliquias, la sola presencia de la imagen sagrada estaba dotada de un casi prodigioso efecto cristianizador sobre el espacio que las contenía. Por otra parte, al igual que la presencia y el apoyo marianos a los monarcas castellanos eran utilizados a través del relato de las *Cantigas* como elementos de legitimación del poder regio, la presencia mariana en las portadas de las mezquitas, y toda la retórica alrededor de sus imágenes, legitimaba el derecho de propiedad del rey sobre el edificio conquistado.

No contamos con ningún ejemplo en el que se conserve una portada principal de una mezquita en su estado más o menos original con imágenes marianas del

[628] CSM, vol. III, p. 77.

siglo XIII. En la de Sevilla, puerta del Perdón "vieja", por una noticia que ofrecía Ortiz de Zúñiga[629], podemos contar con un indicio de que hubo una reforma de la decoración en época de Alfonso XI, aunque no se mencione nada de imágenes en ella. Ya en la reforma del siglo XVI, como vimos anteriormente, con la catedral gótica casi finalizada, y habiendo perdido en buena medida su condición de acceso principal, se eligió una reproducción de *La expulsión de los mercaderes*. El tema mariano sí que protagoniza, por contra, las dos puertas principales de la mezquita-catedral de Córdoba, la del Perdón y la de las Palmas, aunque en ambos casos tras reformas bastante posteriores al siglo XIII. En la del Perdón, tras el friso de arcos polilobulados de época de Enrique II, se conserva una escena de la Asunción de la Virgen, titular de la iglesia, obra del pintor cordobés Antonio del Castillo, llevada a cabo tras un proyecto fallido de renovación completa de la portada en 1651[630]. Sobre la de las Palmas, antigua puerta principal de acceso al oratorio desde el patio de época de 'Abd al-Raḥmān III, reformada también en época de Enrique II, se levantó en el siglo XVI un retablo pétreo protagonizado por una escena de la *Anunciación*, probablemente como parte de la fase de las obras dirigidas por Hernán Ruiz I, ya que incluye las armas del obispo Juan Álvarez de Toledo (1523-1537). En ambos casos, aunque no lo pueda afirmar categóricamente al carecer de evidencias suficientes, es posible que se tratase de puestas al día, y que en origen las puertas contuviesen igualmente imágenes marianas de época anterior.

[629] Ortiz de Zúñiga, 1677, p. 197.

[630] Sobre la puerta, su decoración, y algunos de sus usos en época cristiana véase Jordano Barbudo, 2016.

Pese a que no se encuentran muchos más testimonios en los textos castellanos de este empleo taumatúrgico de imágenes devocionales en las ceremonias de conversión de aljamas, al menos expresados de un modo manifiesto, sí que podemos encontrar un paralelo en una ciudad castellana en la que su mezquita mayor fue, sin embargo, convertida por aragoneses. Me refiero a la de Murcia en 1266. Ya en el apartado correspondiente pudimos acercarnos al relato de las ceremonias de cristianización del edificio que aparecen recogidas en la versión latina del *Llibre dels fets* de Jaume I, el conocido como *Liber gestorum* de Pere Marsili.



Puerta de las Palmas, mezquita-catedral de Córdoba

En uno de los momentos clave de la ceremonia, se cuenta cómo la procesión, la cual había partido del alcázar encabezada por Arnaldo de Gurb, arzobispo de Barcelona, y por el obispo de Cartagena, portaba por las calles de la ciudad una

imagen de la Virgen cubierta por un paño dorado. Tras acceder al edificio de la antigua aljama, la imagen, "precedida de muchos honores, casi como una esposa en su tálamo", fue depositada en el nuevo altar, momento en el cual "el nombre de mezquita mayor cambió, mediante feliz comercio, a iglesia de Santa María":

> "Sed in tam solemni processionis ordine ante duos episcopos cum debita reuerentia portabatur imago semper Virginis pannis ab alto superextensis aureis.
>
> Et ecclesiastica maturitate processit clerus a domo regia exteriori, intrans per portas Murcie uersus ecclesiam, ubi imago semper Virginis collocaretur, tot preuenta honoribus quasi sponsa in proprio thalamo, et mezquite maioris uocabulum in Beate Marie ecclesiam felici commercio commutaret"[631].

Las propiedades taumatúrgicas atribuidas por la monarquía castellana a las imágenes marianas constituyen, precisamente, uno de los temas centrales de las *Cantigas,* al incardinar el sentido de la obra apareciendo casi sistemáticamente como protagonistas de hechos milagrosos. Probablemente, uno de los ejemplos más elocuentes en referencia a nuestro tema lo encontremos en el grupo de alrededor de veinticinco conocidas como el *Cancionero de Santa María del Puerto*[632]. Algunas de ellas están protagonizadas por una imagen de la Virgen que interviene de forma milagrosa en varias ocasiones para favorecer la construcción, por orden real, de una iglesia en el actual Puerto de Santa María, el Alcanate (al-Qanāṭir) renombrado por Alfonso

[631] LG, lib. 4, cap. 12, p. 371.

[632] Una edición en español con comentario en Montoya Martínez, 1999.

X tras su conquista a partir de 1260. Una construcción que no era tal en realidad, sino la conversión de su antigua mezquita, todavía parcialmente visible en lo que, desde el siglo XV, se conocería como Castillo de san Marcos[633]. Quizá la especificación en varias de estas cantigas de que la Virgen intervenía para que la obra avanzase rápido, como avanzó, se pueda interpretar como señal de que en realidad lo que se hacía era convertir la antigua mezquita de Alcanate. Así en la número 356, la Virgen, ante la falta de madera disponible, hizo que la corriente del río Guadalete arrastrase un puente de madera completo hasta las cercanías de la obra, y todo ello

"por a obra non falir
de ss'acabar a o tempo que o maestre mayor
Outorgara d' acaba-la, per como eu apres' ey;
a un tempo sinalado que lle posera el Rey"[634].

La número 358 recoge, con evidente exageración, que había quinientos hombres labrando piedra para la obra, bajo la dirección de un maestro musulmán, un tal Alí. Un temporal de viento impidió que durante un tiempo llegasen los barcos que traían la piedra desde otro lugar, y entonces la Virgen, para "que a lavor foi feita tost" hizo descubrir a un albañil de su cuadrilla, enterrados bajo tierra, multitud de piedras "quadrado, ca non redondo"[635], es decir, ya labradas.

Otra cantiga, fuera ya del ciclo portuense, que resulta de gran interés por sus concomitancias con nuestro estudio, la cual nos aporta además información muy valiosa sobre el modo en el que la imagen religiosa era dotada de propiedades

[633] Sobre la mezquita y su uso en época alfonsí véanse Torres Balbás, 1942; Jiménez Martín, 1988; así como la planta del edificio, obra de Antonio Almagro, que aportamos a continuación.

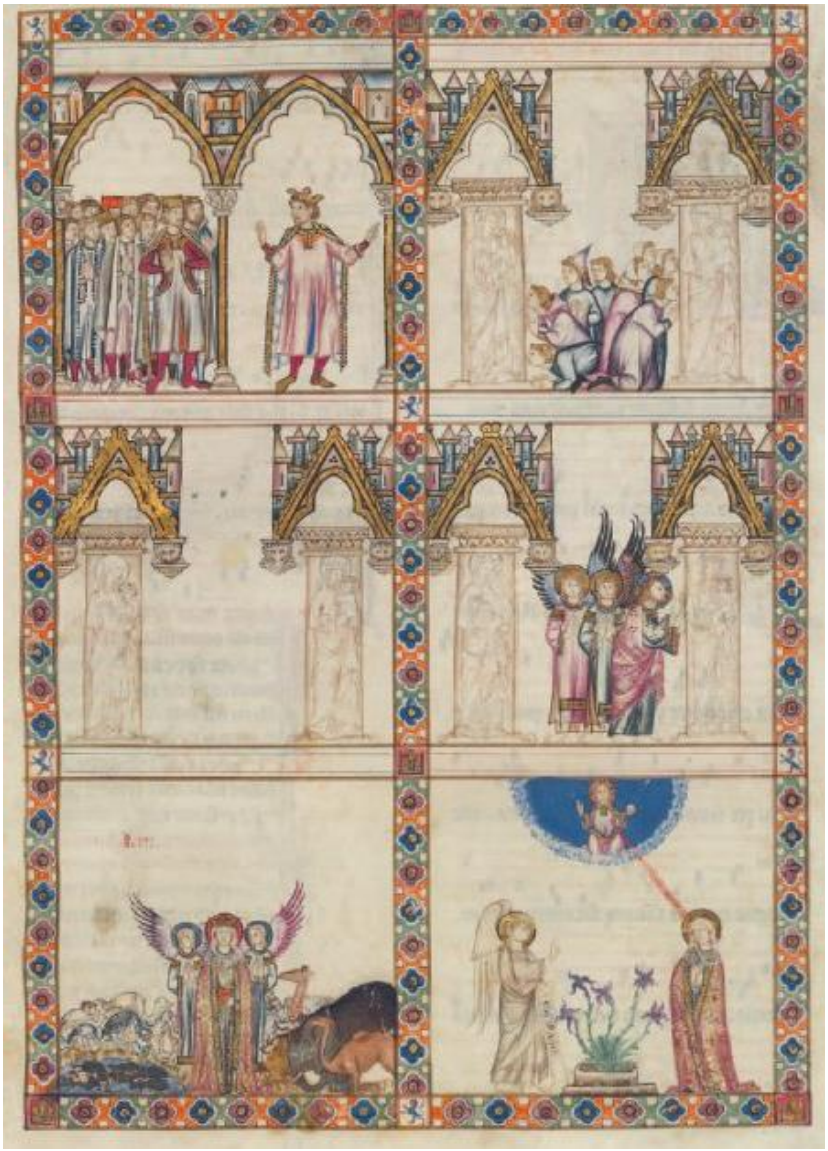
[634] CSM, 356, p. 222.

[635] Ídem, 358, p. 228.

taumatúrgicas por la monarquía castellana con fines legitimadores, es la número 29 del códice de El Escorial. En ella se narra e ilustra un hecho milagroso sucedido cerca de un lugar mariano emblemático al que ya me referí con anterioridad, Getsemaní, aunque no se especifique si se trataba de la iglesia del Sepulcro de María. En ella la Virgen hace aparecer imágenes a su semejanza de modo milagroso, unas que "que non foron de pinturas. Nen ar entalladas non foron", sobre unas piedras. Los versos siguientes narran como las imágenes resplandecieron, y contienen a la vez el mensaje que se quiere transmitir, el de la imagen instrumentalizada, digna de devoción porque es poseedora de propiedades sobrenaturales:

"Déus x' as quise figurar
en pédra por nos mostrar
que a sa Madre honrrar
deven todas creaturas,
pois deceu carne fillar
en ela das sas alturas".[636]

[636] CSM, 29, vol. I, p. 134.



Cantiga 29, Códice de El Escorial



Cantiga 29 (detalle)

El aspecto más interesante de la cantiga, no obstante, reside en las ilustraciones que la acompañan en el códice de El Escorial. En ellas se representan esas "piedras" como pilares rectangulares trabajados con sentido arquitectónico, sobre los cuales aparece una imagen de la Virgen con el Niño. Una versión de la *Odigithria* de cuerpo completo y tamaño natural, de formas muy cercanas a las del arte francés del doscientos. La imagen, cuestión que ha sido ya puesta de relieve, guarda paralelos evidentes con la pintura de la Virgen de la Antigua de la catedral de Sevilla, tanto en lo puramente compositivo, como en el hecho de haber sido pintada en uno de los pilares de la aljama almohade a finales del XIV, conservado después de la construcción de la catedral gótica en el siglo XV, y finalmente trasladada a su actual capilla a finales del XVI. Volveré sobre la

imagen de la Antigua algo más adelante, pero baste apuntar que la presencia del códice escurialense de las *Cantigas* en la Capilla Real de la catedral desde después de la muerte de Alfonso X, podría haber facilitado la inspiración para la pintura en el XIV[637].

La imagen religiosa como elemento resignificador de la forma arquitectónica hispanomusulmana. Programas decorativos de las mezquitas cristianizadas.

Aunque tendremos ocasión de retomar la cuestión más adelante, es necesario, llegados a este punto, hacerse algunas preguntas en relación al uso de la imagen sagrada cristiana sobre formas arquitectónicas de origen islámico ¿Percibían los conquistadores de al-Andalus en el siglo XIII, por ejemplo, el arco de herradura como una forma ajena, de esencia exclusivamente islámica, y que se reutilizaba simplemente por razones de pragmatismo? ¿era necesario resignificarla, o, por el contrario, esta formaba parte ya del acervo cultural y el repertorio de la arquitectura ibérica cristiana del doscientos y no había necesidad de ello? ¿en qué grado? ¿era la imagen religiosa, por tanto, un medio de resignificación? Como de costumbre en este contexto, se trata de un asunto de respuesta más compleja de lo que cabría imaginar. De una parte las decisiones estéticas tomadas por las élites castellanas en la construcción de nuevas grandes iglesias durante el XIII (Burgos, Toledo, León, etc.), todas ellas adoptando el nuevo lenguaje gótico, podrían indicar un rechazo o, al menos, una diferenciación patente de la forma islámica. Sin connotar juicio negativo alguno hacia la arquitectura hispanomusulmana, uno de los protagonistas en el centro tanto de estos procesos constructivos como de las conversiones de mezquitas, Jiménez

[637] Sobre todas estas cuestiones ver Pereda Espeso, 2007, pp. 166-73.

de Rada, dejaba por escrito de forma implícita la diferencia entre ambos lenguajes arquitectónicos cuando refiere en la *Historia Gothica* el comienzo de las obras de la nueva catedral de Toledo en 1226. Cuenta el arzobispo que la iglesia toledana todavía conservaba su "forma de mezquita del tiempo de los árabes" y que su "fábrica de obra maravillosa" se iba levantando poco a poco "no sin gran admiración de los hombres":

> "Et tunc iecerunt primum lapidem rex et archiepiscopus Rodericus in fundamento ecclesie Toletane, que in forma mezquite a tempore Arabum adhuc stabat, cuius fabrica opere mirabili de die in diem non sine grandi anmiratione hominum exaltatur"[638].

La mención expresa a la presencia de Fernando III en el acto, que sea un hito constructivo cuyo inicio es paralelo al de la ola de expansión castellana de la década de 1220, y que se tratase de la sede primada del reino podrían dar pie a pensar que tras la elección del lenguaje arquitectónico se escondía el programa político castellano. Una catedral "cristiana" para un reino "cristiano". Probablemente algo de ello haya. Sin embargo, el ambiente cultural ibérico del momento, como ya he señalado en más de una ocasión, es cualquier cosa menos simple de interpretar bajo la mirada actual. En la propia ciudad de Toledo, sin ir más lejos, el mismo Jiménez de Rada consagraba en 1221 la iglesia de san Román[639], un ejemplo palmario de la naturalidad con la que se utilizaba en la ciudad la forma arquitectónica andalusí dentro de modelos tradicionales

[638] HRH, lib. 9, cap. 13.

[639] La noticia la proporcionan los Anales Toledanos II, en Flórez, 1767, p. 405. Confirma el hecho una inscripción sobre la entrada "CONSAGRO ESTA IGLESIA EL ARZOBISPO D. RODRIGO, EN XX DIAS DE JUNIO, DIA DE DOMINGO, ERA MCCLIX año 1221", en Abad Castro, 2004, pp. 11-12. Sobre la historia del edificio véase este último estudio.

cristianos como la basílica, a cuya probable obra del siglo XII se le añadía en este momento un nuevo ábside. Un templo en el cual, como era por otra parte habitual en la arquitectura castellana desde siglos anteriores, se desarrolla un importante programa de pinturas murales que cubren por completo sus paredes. Un templo cuya fase constructiva fechada en el XI, como tendré ocasión de exponer más adelante, quizá derivase del aspecto que tenía la iglesia cabeza del arzobispado, la catedral primada, desde 1085, cuando fue convertida la mezquita aljama de Tulaytula.

En resumen, mi opinión, sobre la que me extenderé igualmente en otro capítulo, es que especialmente a partir de mediados del siglo XIII, si bien había todavía un grado importante de asimilación de la forma andalusí en la arquitectura religiosa que se practicaba al sur de Toledo, comienza a gestarse una cierta tensión a medida que los nuevos modos de construir procedentes de otras latitudes más septentrionales, la llamada arquitectura gótica, son adoptados gradualmente por las élites castellanas. La ideología cristiana aparejada a esta nueva arquitectura, mucho más intensa que en lenguajes y expresiones anteriores (la arquitectura medieval de herencia romana), va a ir dejando cada vez menos espacio al empleo de formas arquitectónicas tradicionalmente hispanomusulmanas, reduciendo su compatibilidad y capacidad de reutilización, desembocando, ya de forma clara en el siglo XV, en un uso epidérmico, en el cual se adoptará casi de forma exclusiva la decoración. Las mezquitas aljamas del reino Nazarí, convertidas en cadena comenzando por de la de Málaga 1487, ya no se reutilizarán nada más que por el tiempo justo, puesto que todas sus conversiones llevaron ya aparejadas casi de forma consecutiva grandes proyectos de construcción de catedrales de nueva planta en plazos no muy

lejanos. La Castilla de Fernando III no era la misma de la que aquellos que culminaron el control territorial de la Península en 1492.



Una de las naves de la iglesia de san Román de Toledo (ss. XII-XIII)

Vayamos entonces al empleo de la imagen religiosa en el interior de las mezquitas cristianizadas. La configuración del espacio arquitectónico de los oratorios de las grandes mezquitas andalusíes, especialmente en aquellas construidas durante el periodo de las dinastías norteafricanas, la cuales tenían como elemento de soporte básico el pilar de sección rectangular, ofrecía un particular lienzo en blanco a los conquistadores para desarrollar programas decorativos murales de forma análoga a lo que era ya una tradición en la arquitectura religiosa castellana. En los nuevos territorios del Valle del Guadalquivir, un edifico como la antigua aljama almohade de Sevilla ofrecía, nada más y nada menos que, diecisiete naves transversales y trece

longitudinales en su oratorio, es decir, cerca de doscientos pilares de sección rectangular con varios metros en altura libres desde el suelo disponibles para poder pintar imágenes en ellos y fundar altares. Y así sucedió. Una vez más, son los libros *Blanco* y de *Dotaciones* de su archivo catedralicio los que nos ofrecen una imagen bastante de aproximada de cuál era la situación respecto a la decoración de los pilares almohades a principios del siglo XV. Ninguno de estos dos libros son descripciones ni inventarios de bienes del edificio, sino documentos administrativos que recogían los enterramientos y memorias que en ellos se hacían de cara a replicarlos en la medida de los posible cuando se iniciase la construcción de la nueva iglesia. Por tanto, las imágenes que se mencionan es probable que formasen solamente un porcentaje las existentes, ya que se emplean simplemente como referencia topográfica la mayoría de las veces para señalar tumbas[640]. Aparecen nombradas más de veinte imágenes sobre los pilares entre pinturas, retablos y esculturas, en las que aparecen representados algunas de las figuras de mayor devoción en el cristianismo. Algunas escenas estaban dedicadas a episodios de la vida de Jesús: un Nazareno en uno de los pilares de la claustra de los Caballeros[641], un bautismo de Cristo en un pilar a los pies de la iglesia junto la capilla dedicada a Santiago[642] o lo que probablemente sería un crucificado en la nave más meridional (aparece referida simplemente como "ymagen del Iesú")[643]. Otras dedicadas a algunos

[640] Sobre ellas ya trataron de forma más detallada Medianero Hernández, 1983 y Laguna Paúl, 1998, véase además el plano de ubicación en dicho trabajo, con el cual coincide mi propuesta prácticamente al completo.

[641] ACS, sec.V, lib.09750, Libro de dotaciones, fol. 88v, en Belmonte Fernández, 2016, p. 734.

[642] ACS, sec.V, lib.09750, Libro de dotaciones, fol. 1v, en Belmonte Fernández, 2016, p. 596.

[643] ACS, Libro Blanco, fol. 8v, en Belmonte Fernández, 2016, p. 397.

apóstoles: un san Juan Evangelista con la Virgen y santa Bárbara[644], san Andrés[645]. También se nombra a un buen número de algunos de los santos de más devoción en la Edad Media: santa Catalina[646], san Martín de Tours[647], santa Elena[648], etc. Aunque sin duda la figura que más aparece es la de santa María. Además de las ya nombradas, había "en la naue mayor çerca del primero pilar do está vna ymagen de sancta María de alabaustro"[649].

No obstante, las imágenes marianas que más aparecen referenciadas son "sancta Maria del Pilar" y el altar de la Antigua. De la primera hay varias referencias que hablan de enterramientos en una "naue de sancta María del Pilar en fruente de la capilla de los reyes"[650]. A pesar de tener su origen bastante después de la cristianización de la aljama, una de las imágenes con más significado y tradición de las que se nombran, entre otras cuestiones porque ha llegado hasta nuestros días, es la de la Virgen de la Antigua[651]. Se trata de una imagen con Niño derivada del tipo *Odigithria,* de cuerpo entero y dimensiones monumentales (más de tres metros de altura), fechable a finales del XIV. Imagen de gran calidad pictórica, presenta, como hemos visto en otras imágenes andaluzas de la segunda mitad del XIV, una notable influencia de la pintura

[644] ACS, Libro Blanco, fol. 21r, en Belmonte Fernández, 2016, p. 424.

[645] ACS, Libro Blanco, fol. 6v, en Belmonte Fernández, 2016, pp. 391-92.

[646] ACS, Libro Blanco, fol. 8r, en Belmonte Fernández, 2016, p. 396.

[647] ACS, Libro Blanco, fol. 33r, en Belmonte Fernández, 2016, p. 454.

[648] ACS, Libro Blanco, fol. 11v, en Belmonte Fernández, 2016, p. 159.

[649] ACS, Libro Blanco, fol. 10v, en Belmonte Fernández, 2016, p. 401.

[650] ACS, sec.V, lib.09750, Libro de dotaciones, fol. 13r, en Belmonte Fernández, 2016, p. 621. Teresa Laguna la identifica con la nave más oriental de la antigua mezquita, detrás de la capilla de los reyes.

[651] Sobre la imagen y sus devociones en la catedral de Sevilla a partir del siglo XVI Medianero Hernández, 2008; Pereda Espeso, 2007, pp. 145 y ss.; Laguna Paúl, 2013, pp. 129-37.

algunas de las escuelas italianas del *trecento*, aunque la composición de la figura es más cercana a las vírgenes francesas del XIII[652]. Se hallaba pintada sobre uno de los pilares de la que fue capilla de san Pedro desde 1248, enfrentada al antiguo mihrab[653]. El incremento de la devoción por la imagen a partir de finales del siglo XV fue la razón la conservación del sector del pilar almohade que la contenía después de la construcción de la nueva catedral en el siglo XV, siendo trasladada ya en 1578 a su actual ubicación[654].



Restitución virtual del interior de la aljama cristianizada de Sevilla, con una recreación orientativa de la decoración de los pilares, Almagro Gorbea, 2007

[652] Quizá derivada de la posible utilización de las imágenes contenidas en la cantiga 29 del códice de El Escoria, antes apuntada.

[653] Sobre la configuración de esta capilla de san Pedro o de la Antigua Jiménez Martín, 2007c.

[654] Sobre el traslado en 1578 Recio Mir, 1998.



Virgen de la Antigua, finales del s. XIV, catedral de Sevilla

En la catedral medieval de Jaén podemos vislumbrar una situación similar a la de la antigua aljama sevillana. Como vimos en su momento, su interior estuvo, en algunas partes hasta el siglo XVIII[655], articulado mediante otro "bosque" de pilares de sección rectangular herencia de la antigua mezquita, aunque de dimensiones menores que en Sevilla[656]. El inventario de bienes llevado a cabo por orden del obispo Suárez en 1518 confirma que en varios de estos pilares se encontraban altares decorados, al menos a fines de la Edad Media, con imágenes sagradas. Este documento informa de una serie de capellanías provistas por el cabildo que se servían en altares con imágenes levantados en algunos pilares de la iglesia, alguno de ellos todavía visible en el plano de 1635 de la catedral, en el que aparecen marcados con una cruz. Así encontramos a "Sant Sebastian en frente de la sacristia", un "sant Gregorio que esta en el marmol de cara del sagrario", "De cara de la capilla de sancto Anton esta un altar con un crucifixo mediano de bulto e abaxo del dos ymagines una de sant Cristoval e otra de sancta Elena e un altar en el dicho pilar que tiene advocación de sant Cristoval", "En el tercero pilar esta un altar de madera y no tiene capellania ni doctacion alguna. Estan pintadas ençima del dos ystorias de Nuestra Señora e Sancta Ana", "En el quarto pilar de la parte de la sacristia esta

[655] En marzo de 1703, después de un parón en la obra el año anterior, se da noticia de las últimas capillas derribadas en el sector occidental de la iglesia, a continuación de la nueva fachada: " Este dia el señor maestrescuela provisor en nombre de su Ilustrísima y los dichos señores Dean y Cavildo acordaron que atento se estan abriendo las çanjas para los cimientos que se an de levantar en la parte de las quatro capillas derribadas y es necesario que aya piedra labrada para que no se detenga la obra y con los pocos canteros que an quedado no se puede labrar la que es menester se reciva a Miguel de Quesada y Pasqual de Ortega canteros que an sido deesta obra", AHDJ, Actas capitulares, 20 de marzo de 1703.

[656] Ver en el capítulo anterior la planta de la iglesia medieval hecha en el siglo XVII, con anterioridad a su derribo.

un altar con retablo pintado de los Santos Reyes adornado con angeles dorados e obra de yesseria" o "En el dicho quarto pilar de cara de la capilla del racionero Juan González esta un retablo de pinzel sobre madera con las ymagines de Nuestra Señora e Sancta Ana e Sant Justo e Sant Pastor"[657].

En la mezquita-catedral de Córdoba la situación era algo diferente, aunque ello no impidió el desarrollo de altares con imágenes y pinturas murales en determinados soportes de la antigua sala de oración. El oratorio de la mezquita cordobesa se levantaba sobre columnas, cuestión que impedía la colocación de imágenes como los casos de Sevilla o Jaén. Existía una zona, no obstante, cuyas características eran propicias para la instalación de altares con pinturas murales. Cuando Almanzor acometió la ampliación del oratorio a finales del siglo X, para comunicar la parte de nueva construcción con la antigua, abrió una serie de arcos dobles (11) sobre la antigua fachada Este, los cuales dejaban entre ellos la suficiente porción de muro para instalar altares.

A lo largo de todos los soportes que quedaban entre los arcos se fueron fundado altares desde el mismo siglo XIII[658], de los cuales, salvo en un caso, no ha quedado testimonio material alguno de decoración pictórica. En el paramento más meridional del muro se conserva una pintura mural con un Bautismo de Cristo. Sus formas hacen pensar que se pintase en la segunda mitad del siglo XIV, cuestión que alguna documentación relativa a un canónigo llamado Juan Muñoz que se hizo enterrar em 1390 bajo el altar confirmaría[659]. El altar se completaba con una mesa de azulejo con decoración andalusí de lacería, la cual

[657] Visitacion e inbentario de los ornamentos de la sancta iglesia de Jaen que hizo el obispo don Alonso de Fuentelsauze, 27 de abril de 1518, fols. 49r-50v, AHDJ.

[658] Sobre todos ellos véase Nieto Cumplido, 1998, pp. 480-92.

[659] Ídem, p. 489.

acompaña hoy en un lugar cercano a la tabla de pintura que se colocó encima del mural a partir de 1475, la *Anunciación* de Pedro de Córdoba.



Muro de separación entre el oratorio de al-Ḥakam II y la ampliación de Almanzor (izquierda)



Bautismo de Cristo, finales del s. XIV, mezquita-catedral de Córdoba



Tabla de la Anunciación de Pedro de Córdoba (1475), con la mesa del antiguo altar del Bautismo de Cristo (finales del s. XIV), mezquita-catedral de Córdoba

CAPÍTULO III

Asimilación. Arte y transculturalidad

Lo que otorga su riqueza y complejidad a la imagen del islam en España es el hecho de ser parte sustancial de la cultura española y no una fuerza exterior y distante de la que hay que defenderse como si fuera un ejército invasor

Edward Said

1. ¿Por qué se conservaron las mezquitas?

Las razones por las cuales se mantuvieron las mezquitas cristianizadas durante varios siglos en Andalucía después de su conquista es un asunto complejo, en el cual intervinieron motivaciones de naturaleza diversa, aunque íntimamente relacionadas. Paso a esbozar algunas de las que entiendo más determinantes.

En primer lugar, siendo quizá una de las más decisivas, a la vez que menos consideradas todavía desde la historiografía, las conversiones sistemáticas en el Valle del Guadalquivir estuvieron motivadas por una cuestión de pragmatismo económico en un contexto bélico. Levantar varias catedrales a la vez en un territorio en el que los mecanismos de financiación de una recién desembarcada Iglesia no se encontraban todavía plenamente instaurados, ni serían totalmente funcionales durante un tiempo, resultaba simplemente inviable a nivel económico. Los documentos apuntan a que, en Baeza, por ejemplo, no existía, en las décadas inmediatamente posteriores a su paso a Castilla, una masa contribuyente suficiente que aportase la décima necesaria para sustentar un proyecto de tal envergadura. A tal efecto resulta de gran interés la información que proporciona una carta de Gregorio IX en 1233, respondiendo a una solicitud del obispo de Baeza, por la cual le autorizaba, ante las dificultades que este encontraba para recaudar el diezmo, a obligar a pagar tributo a todos los habitantes de su obispado independientemente de su credo, con énfasis especial en musulmanes y judíos, quienes, según da a entender el documento, constituían todavía un porcentaje significativo del total de la población[660]. Por su parte, la

[660] *Carta de Gregorio IX facultando al obispo Domingo de Baeza para obligar a que todas las personas de su diócesis tributen los diezmos*, Perugia, 13 de enero de 1233. AAV, *Reg. Vat*., 16, fol. 74r. Hay copia en el AHDJ, *Códice Gótico*, fol. 1r.

sede toledana, de la que en principio dependían los nuevos territorios de Baeza, se encontraba a su vez obligada económicamente con su propio gran proyecto de construcción desde 1226, y la monarquía[661] y la incipiente nobleza andaluza andaban aún en otros menesteres más apremiantes para ellos que el alto patronato, cuestión que iría cambiando paulatinamente, intensificándose a partir de la segunda mitad del XIV conforme se iba reduciendo el peligro en la frontera sur.

Precisamente la enorme inestabilidad militar en la que se vio envuelto el Valle del Guadalquivir durante todo el siglo XIII y parte del XIV constituye otro de los motivos principales. Desde las propias campañas de Fernando III, pasando por las fricciones entre Castilla y Granada y la Revuelta Mudéjar[662], o las incursiones en Andalucía de los benimerines en la fase final del reinado de Alfonso X[663]. Iniciar la obra de una catedral en este contexto implicaba asumir el riesgo de que pudiese ser paralizada y abandonada, o eventualmente destruida, puesto que las amenazas al control castellano del territorio eran todavía muchas y serias. Las conversiones de mezquitas andalusíes, rápidas y pragmáticas, realizadas con una asombrosa flexibilidad desde el punto de vista de la ortodoxia litúrgica cristiana, respondían, por así decirlo, a una mentalidad de ejército de

[661] La cual parece ser que ya colaboraba económicamente con las recién comenzadas obras de las catedrales de Burgos y Toledo, Torres Balbás, 1952, pp. 59-77.

[662] Sobre las relaciones de Castilla con Granada durante el reinado de Alfonso X, y sobre el conflicto a partir de 1264, O'Callaghan, 1996, pp. 207-34; García Sanjuán, 2002; García Fitz, 2005.

[663] Sobre las intervenciones de los meriníes en la Península a partir de 1275 véase García Fitz, 1988; 2015, pp. 237-53.

ocupación[664]. Como hemos ido viendo a lo largo del estudio, en el trascurso de la conquista, los poderes castellanos se vieron sin duda en el dilema de qué hacer con territorio y población, cómo asumirlos de forma efectiva y duradera, en definitiva, cómo integrarlos. Pero para asumir el control del territorio, tras el de la propia población andalusí –tema que no corresponde a este trabajo, pero que resulta a todas luces básico conocer– tener el control físico de sus ciudades, el de sus edificios, resultaba primordial. La lógica de la ocupación militar dictaba la toma de posesión inmediata de los centros neurálgicos en el funcionamiento de las ciudades andalusíes. De este modo sabemos, fundamentalmente por las fuentes escritas cristianas, en las cuales aparecen invariablemente mencionados[665], que fueron tres los elementos arquitectónicos de los cuales se apoderaban prioritariamente los conquistadores en cada acción, representando cada uno de ellos una componente del poder: la militar, alcázares y sistemas de murallas; la político-administrativa, palacios de gobernadores almohades; la económica, que en las ciudades andalusíes se concentraba en gran medida en la mezquita aljama, al ser no solo un polo en torno al cual se desarrollaba el grueso de la vida comercial de la ciudad, sino al estar dotada para su sustento –de un modo casi análogo al de una catedral cristiana– de las rentas derivadas de los bienes habices, los cuales consistían con mucha frecuencia en propiedades

[664] Es importante señalar el fuerte carácter de cruzada, en todas sus vertientes, que aún tuvieron las campañas de Fernando III en Andalucía. Una interesante lectura de su reinado bajo esta perspectiva se encuentra en la obra colectiva de Ayala Martínez y Ríos Saloma, 2012.

[665] Basta con repasar cualquiera de los episodios de conquista de ciudades andalusíes importantes narrados en crónicas cristianas contemporáneas; la *Historia de rebus Hispaniae* de Jiménez de Rada y la conocida como *Crónica Latina*, entre otras, del lado castellano, o el *Llibre dels feits* del aragonés. En todas ellas se destacan continuamente estos tres elementos urbanos.

inmobiliarias y tierras de cultivo[666] –lo que redundaba además sobre el control territorial. Y, por último, la simbólico-religiosa, decisiva en cualquier conquista en el marco de conflictos bélicos cargados de significantes religiosos y culturales, que una vez más recaía en las mezquitas mayores.

Un ejemplo algo paradójico ilustra de forma clara las consecuencias de esta situación en el desarrollo de la arquitectura religiosa en Castilla, además del –solo en apariencia– incongruente bilingüismo con el que sus poderes concebían la arquitectura representativa. Si atendemos a las noticias que suministra Jiménez de Rada, a fines de 1226, tan solo algunos días después de la acción por la cual Fernando III se hizo con Baeza[667], se celebra la ceremonia de la puesta de la primera piedra de la nueva Catedral de Toledo en presencia del Rey[668]. Es decir, a la vez que se apuesta por la cristianización de mezquitas en el inestable Valle del Guadalquivir, se da comienzo a una de las principales obras de formas góticas de la Península, sobre una mezquita convertida y bajo la propia hégira real, eso sí, en una Toledo que ahora gozaba de una mayor seguridad al ampliarse considerablemente la frontera castellana al sur. No es casualidad que el inicio de buena parte de las grandes empresas constructivas góticas castellanas del XIII corriese en paralelo al de la apropiación de Fernando III del territorio del Valle del Guadalquivir. Seguridad es un concepto clave para la arquitectura ibérica durante estos años.

[666] Sobre la financiación y el mantenimiento económico de las mezquitas andalusíes véase Calvo Capilla, 2014, pp. 288-97.

[667] HRH, lib. IX, cap. 12.

[668] Ídem, lib. IX, cap. 13.

Junto a todo ello no debemos olvidar, aunque no las estimemos en primera posición por su influencia efectiva en este caso, las cuestiones de naturaleza simbólica, e incluso psicológica, involucradas en los procesos de conversión de lugares de culto, y su valor en la construcción de las narrativas políticas. El poderoso mensaje que los conquistadores lanzaban a la población andalusí con la apropiación y cristianización de las mezquitas resultaba más efectivo, y además más persuasivo de cara a la conversión de musulmanes, que el de la simple destrucción y sustitución por nuevas iglesias.

Es necesario recordar, además, que, para interpretar todo lo anterior correctamente, se debe tener en cuenta que la asimilación de la estética hispanomusulmana no era un fenómeno en absoluto nuevo en la Castilla de principios del siglo XIII, ni creo se tratara de un elemento percibido de forma tan exógena a su propia cultura por los cristianos del norte como pudiera suponerse. Ya se contaba, en definitiva, con un caldo de cultivo previo de siglos, profuso en interacciones culturales, que allanó el camino de la validación y sanción de las mezquitas cristianizadas en Andalucía[669]. Sin ir más lejos, la conversión de mezquitas había sido una práctica acostumbrada en los reinos cristianos desde los inicios de sus procesos de expansión hacia el Sur, con ejemplos tan significativos como los de la Catedral de Toledo (s. XI) o la Seo de Zaragoza (s. XII).

[669] Sobre el tema de la asimilación de las formas y la estética hispanomusulmana en la arquitectura de los reinos cristianos peninsulares de la Baja Edad Media, particularmente en Castilla, véase Ruiz Souza, 2004, pp. 17-43.

Que los poderes cristianos, al menos a partir del siglo XIII, identificaban con claridad qué formas arquitectónicas eran tradicionales del cristianismo y cuáles eran de herencia hispanomusulmana queda fuera de toda duda. Además, a pesar de que se asumieron las formas de las mezquitas de forma masiva, fundamentalmente por los motivos antes apuntados, también tuvieron claro que el léxico del románico y el gótico era el apropiado para una iglesia, y que una iglesia conservara forma de mezquita en ocasiones se llegó a considerar indecoroso. Dos casos nos pueden ayudar a entender este hecho algo mejor. Ya he adelantado la paradójica situación que se produce durante el reinado de Fernando III en relación con la construcción de la nueva catedral de Toledo. Que las formas góticas fuesen las elegidas para renovar la sede primada, una mezquita, y que se hiciese bajo la protección real, es una decisión que lanzaba un mensaje indiscutible sobre qué imagen era la apropiada para representar a la Iglesia y, en definitiva, al Estado castellano. Que el resto de nuevas catedrales en el sur se erigiesen dentro de mezquitas aljamas respondía fundamentalmente, como ya he expuesto, a razones de índole económica y militar.

Aunque referente al reino de Aragón, existe un documento contemporáneo que estimo recoge como pocos la idea que pretendo trasladar. En 1273, Jaume I concedía una serie de rentas al cabildo de la catedral de Huesca con el objeto de ayudar a la renovación de su fábrica. Las razones que el rey aduce como motivación de dicha obra no dejan lugar a otra interpretación:

“Atendiendo a que la ciudad de Huesca fue liberada por nuestros antepasados de las manos de los paganos, y su iglesia mayor, que había sido mezquita de sarracenos, al menos en cuanto a su edificio sigue en el mismo estado que en

tiempo de sarracenos, y sea considerado y honesto que se mude al estado o manera de las iglesias construidas según la costumbre cristiana, en honor de dios altísimo”[670].

Aun así, como expondré con más detalle en el apartado siguiente, la monarquía castellana reconoció la valía estética de algunas de las mezquitas andalusíes y se preocupa por que se conservase su imagen original, propiciando, en cierto modo, que, en algunas de ellas de especial valor estético, como las de Córdoba o Sevilla, se conservase la imagen islámica durante siglos.

[670] “Attendentes ciuitatem Oscensem liberatam fuise per nostros antecesores a manibus paganorum, et ecclesiam majorem eiusdem que mesquita saracenorum esse consuevit, vero guod ad edificium in eodem statu in quo erat tempore saracenorum, et sit cogitum et honestum ut in statum siue modum ecclesiarum more christiano constructarum ad honorem summi domini immutetur”, *Jaume I concede rentas a la catedral de Huesca para la obra nueva,* Alzira, 29 de noviembre de 1273, ACA, *Cancillería, Jaume I*, 19, fol. 131, en Del Arco Garay, 1951, pp. 38-39.

2. Las monarquías hispánicas y las mezquitas cristianizadas

Conquista y mezquitas: algunos apuntes sobre la propiedad real y su destino

La especial vinculación que los monarcas hispanos llegaron a tener con las mezquitas cristianizadas durante todo el siglo XIII partía, de entre otras fuentes, del propio Derecho. La codificación de la doctrina legal castellana en diferentes obras escritas durante el reinado de Alfonso X, como las *Partidas*, el *Espéculo* o el *Setenario*, es uno de los fenómenos que mejor nos ayuda a ilustrar esta relación. Si bien las comunidades judías castellanas, las cuales se encontraban bajo jurisdicción real, tenían reconocido algún derecho de práctica religiosa, sobra decir que, dentro de un estatus de evidente inequidad legal en comparación con los cristianos, la situación con respecto a los musulmanes que permanecían en Castilla era incluso algo peor. Por ejemplo, en las *Partidas* queda reflejado que, mientras que quedaba prohibida la construcción de nuevas sinagogas en Castilla, se reconocía por otro lado el derecho de las comunidades sefardíes a mantenerlas, o renovarlas llegado el caso bajo una serie de condiciones:

“Sinagoga es lugar do los judíos facen oración: et tal casa como esta non pueden facer nuevamente en ningunt lugar de nuestro señorío i menos de nuestro mandado. Pero las que habien antiguamente si acaesciese que se derribasen, puédenlas reparar et facer en aquel mismo suelo, asi como enante estaban, non las alargando mas, nin las alzando, nin las faciendo pintar: et la sinagoga que dotra guisa fuese fecha, débanla perder los judíos et seer de la eglesia mayor del lugar do la ficiesen. Et porque la sinagoga es casa do se loa el nombre de Dios, defendemos que ningunt cristiano non sea osado de la quebrantar, nin de

sacar nin de tomar ende ninguna cosa por fuerza; fueras ende si algunt home malfechor se acogiese á ella; ca á este atal bien 1e pueden hi prender por fuerza para levarle ante la justicia. Otrosí defendemos que los cristianos non metan hi bestias, nin posen en ellas, nin fagan embargo a los judíos mientra que hi estudieren faciendo oración"[671].

La doctrina legal recogida por las *Partidas*, sin embargo, no era cumplida siempre al pie de la letra. Es bien conocido a este respecto el caso de las sinagogas de Córdoba. Pocos años después de la conquista cristiana de la ciudad, el arcediano de Córdoba junto con el cabildo se pronunciaban prohibiendo que se continuara la obra de una nueva sinagoga de grandes dimensiones que la comunidad sefardí hacía construir, cuestión que motivó una bien conocida bula de Inocencio IV de 1250 confirmando dicha prohibición:

"Contra inhibicionem dilectos filios dei archidiaconi et capituli cordubensis, sicut accepimus, iudei cordubensis ciuitatis quamdam sinagoga superflue altitudinis temerarie ibidem construere de nouo presumunt in graue chrsiti fidelium scandalum et Cordubensis ecclesie detrimentum. Quare humiliter petebatur a nobis et prouide super hoc misericordiae anatema. Quo circa fraternitati tue per apostolica scripta mandamus doctrina contra iudeos eosdem supra hoc officii tui debitum cessante appellacionis obstaculo exequaris"[672].

La prohibición papal paralizó en efecto la construcción de aquella sinagoga, pero no impidió que la comunidad sefardí estrenara (o renovara quizá) otra algunas

[671] SP, Partida VII, Título XXIV, Ley IV.

[672] *Bula de Inocencio IV confirmando la prohibición de la construcción de una nueva sinagoga en Córdoba*, Lyon, 13 de abril de 1250, BCC, Ms. 125, fol. 1r.

décadas después, aunque ciertamente de dimensiones modestas, la todavía conservada en la Judería de la capital cordobesa[673].

Sin embargo, como apuntaba, la situación legal de las comunidades musulmanas en los territorios conquistados durante el siglo XIII era algo más penosa, al menos sobre el papel. Si bien se les reconocía el derecho a vivir en Castilla bajo las mimas condiciones que a los judíos, no podían conservar sin embargo sus mezquitas, las cuales pasaban automáticamente a ser de propiedad real. De nuevo son las *Partidas* las que dan testimonio de la situación:

"Et decimos que deben vevir los moros entre los cristianos en aquella misma manera que diximos en el título ante deste que lo deben facer los judíos, guardando su ley et non denostando la nuestra. Pero en las villas de los cristianos non deben haber los moros mezquita, nin facer sacrificios públicamente ante los homes: et las mezquitas que habien antiguamente deben seer del rey, et puédelas él dar á quien quisiere"[674].

El derecho de propiedad real sobre las mezquitas andalusíes y las iglesias que sobre ellas se erigieran derivaba de un concepto legal de privilegio reconocido a los monarcas hispanos por el papado desde los inicios de sus procesos de expansión en el siglo XI, el "derecho de guerra o de conquista", referido en los documentos medievales como *iure belli*. Por ejemplo, Gregorio VII confirmaba en 1074 a Sancho Ramírez de Aragón un privilegio otorgado ya por su antecesor

[673] Terminada, según una inscripción fundacional, en 5075/1314-15, en la cual, por cierto, se alude al modesto tamaño del edificio, quizá como una especie de justificación ante la imposibilidad de construir otro de mayores dimensiones: "Santuario en miniatura y morada del Testimonio que terminó Iṣḥaq Moḥed, hijo del señor Efraím Wadawa el año setenta y cinco", en Cantera Burgos, 1973, p. 174.

[674] SP, Partida VII, Título XXV, Ley I.

Alejandro II, quien había facultado al monarca para disponer a su voluntad de las "iglesias" que conquistara en "tierras de sarracenos" exceptuando, y esto es importante, las sedes episcopales:

"Sequentes predecessorum nostrum Alexadrum uidelicet secudum, ut ecclesias uillarum tam earum quas in sarracenorum terris capere poteris quam earum quas ipsi in regno uestro hedificare feceretis uel per capellas uestras uel per que uolueritis monasteria, sedibus dumtaxat episcopalibus exceptis, distribuere liceat uobis"[675].

Cuando Urbano II confirme en 1095 el mismo privilegio a Pedro I, la expresión que utilizará será directamente la de iglesias ganadas por *iure belli*: "(...) ecclesias quas in sarracenorum terris iure belli adquisierint (...)"[676].

En cualquier caso, el que la aljama de una determinada ciudad andalusí que pasaba a manos cristianas conservara su mezquita mayor y sus derechos de culto en ella dependía por norma general de la modalidad por la cual dicha localidad había sido sometida. Si la ciudad había opuesto resistencia al asedio cristiano y había sido conquistada por las armas el rey generalmente ejercía el *iure belli* y se apropiaba de sus mezquitas como una parte más del botín de guerra. Es el caso, por ejemplo de las mezquitas mayores de Córdoba y Sevilla. Incluso también el de otras en las que las circunstancias de su paso a poder castellano no pueden ser definidas claramente como conquista. Por ejemplo,

675 *Gregorio VII faculta a Sancho Ramírez de Aragón para disponer de las iglesias que conquistase en territorio andalusí*, Letrán, 17 de febrero de 1074, ACHU P02/1018, ed. en Durán Gudiol, 1965, doc. 38.

676 *Urbano II confirma a Pedro I de Aragón el privilegio de disponer de las iglesias que adquiriese por derecho de conquista en territorio andalusí*, Roma, 16 de abril de 1095, ACHU P02/0067, ed. en Durán Gudiol, 1965, doc. 63.

Baeza fue ganada en 1226 al ser abandonada por las tropas musulmanas. Hubo un intento de expulsar al destacamento castellano que se encontraba en su alcázar desde 1225 merced al pacto entre Fernando III y al-Bayyāsī tras la muerte de este. Pero el señor de Jaén, Ibn Yahya, quien había apoyado con sus tropas el intento de expulsión de los castellanos, al sentirse amenazado por la inminente llegada del rey Fernando con importantes refuerzos, cejó y conminó a la población de Baeza a abandonar la ciudad[677]. La mezquita mayor, al no haber mediado pacto de entrega alguno, pasaría probablemente entonces a poder real, siendo casi inmediatamente cristianizada.

En Jaén se dio un caso algo más complejo de explicar. La ciudad, ya bajo el dominio de Ibn al-Aḥmar, se resistió desde 1245 a la conquista y estuvo sometida a un asedio continuado de más de un año por parte de Fernando III, lo que provocaría finalmente que el rey de Granada se aviniese a negociar, dando lugar al conocido como pacto de Jaén. Por medio de este acuerdo, el cual conocemos fundamentalmente por la versión castellana de los hechos narrada en la *Estoria* alfonsí[678], el rey de Granada se declaraba vasallo del rey castellano y acordaba entre otras condiciones entregar Jaén a Fernando III. Las fuentes escritas no aportan prácticamente ninguna información sobre el destino de la población musulmana de Jaén, por lo cual no sabemos qué porcentaje permaneció en la ciudad y en qué condiciones. En cualquier caso, y a pesar de que la ciudad pasó de forma efectiva a manos de Fernando III por medio del pacto con Ibn al-Aḥmar,

[677] González González, 1980, vol. I, p. 305-307.

[678] El relato más extenso sobre el tema en fuentes de época aparece en la PCG, caps. 1069-70, pp. 745-746. Un análisis sobre las consecuencias del pacto y sobre cómo aparece tratado en las fuentes árabes en García Sanjuán, 2000.

la propia PCG informa algo después de que se cristianizó su mezquita mayor seguidamente a la entrada del rey en la ciudad.

En algunas ocasiones se pactaba en las capitulaciones el otorgar a las poblaciones musulmanas un periodo de tiempo determinado para organizar su salida de la ciudad y que dispusiesen la venta de sus propiedades, etc., durante el cual se autorizaba el uso de su mezquita mayor en las condiciones habituales. Alfonso I de Aragón, por ejemplo, dio un plazo de un año a los musulmanes de Tudela para trasladarse del centro de la ciudad a los arrabales cuando la tomó en 1119, permitiendo que tuviesen la mezquita mayor como era de costumbre hasta la fecha de su salida:

"Et que stent illos moros in lures casas que abent de intro per unum annum. Completo anno, quo exeant ad illos barrios de foris cum lures mobiles et cum lures mulieres et cum lures fillios. Et que stent in lures manus illa mezquita maior usque ad lure exita"[679].

Aunque no sabemos si también tenía como origen un plazo de abandono acordado previamente, algo similar ocurriría en la Castilla de Fernando III, por ejemplo, tras la toma de la ciudad de Morón. El monarca castellano se había hecho hacia 1240 con una serie de poblaciones del Valle medio del Guadalquivir que le permitían afirmar su dominio sobre Córdoba, ganada apenas tres años antes. Entre ellas se encontraban algunas tan importantes como Écija, Baena, Osuna, Montoro, Aguilar, Porcuna o Morón[680]. Esta última ciudad sevillana fue tomada mediante pacto de capitulación, siendo su población musulmana

[679] *Pacto de capitulación de Alfonso I de Aragón con los musulmanes de Tudela*, Pueyo de Sancho, Marzo de 1119, en Lema Pueyo, 1990, doc. 91.

[680] PCG, cap. 1057, p. 740.

finalmente expulsada a una localidad vecina llamada en los documentos "Silebar" en 1255. El documento de la confirmación de dicha expulsión por parte de Alfonso X establecía una serie de 14 condiciones para la reubicación de los musulmanes de Morón[681]. Estas comprendían desde la regulación de impuestos al uso del castillo de Silebar exclusivamente con fines defensivos, pasando por los establecimientos y edificios privados y públicos que les estaban permitidos hacer de nuevo, como baños, tiendas, hornos, etc. Ni una palabra se dice de mezquitas. La iglesia principal de Morón, la de san Miguel, fue probablemente erigida sobre la mezquita mayor en estos momentos, de cuyo alminar se conserva la base de cantería en el campanario, reformado en el siglo XVI.

Aunque lo más habitual tras un pacto de capitulación era que se permitiese a la aljama de cada ciudad el seguir utilizando su mezquita mayor con cierta libertad de culto y durante un tiempo indefinido. No podemos saber con seguridad si este fue el curso de acción emprendido, en principio, por Alfonso VI de León tras la toma de Toledo en 1085. No se conserva ningún documento de la época en el que se recojan las condiciones de la capitulación de los musulmanes de Toledo y el destino de su mezquita aljama, por lo que, aunque algunas se puedan intuir por el desarrollo posterior de los acontecimientos, no podemos conocer con certeza en qué consistían. Jiménez de Rada, aunque escribiendo siglo y medio después de los hechos y en un marco político-ideológico algo distinto, refiere que se firmó un pacto de capitulación por el cual, entre otras concesiones, el rey les otorgaba el uso a perpetuidad de la mezquita mayor:

[681] *Alfonso X confirma la expulsión de los musulmanes de Morón*, Sahagún 3 de abril de 1255, AHN, Órdenes Militares, *Calatrava*, Registro III, fols. 110r-111r (copia s. XVII), en González Jiménez, 1991, doc. 147, pp. 158-160.

“Cepit itaque Toletum era MCXXIII multis pactionibus interpositis, uidelicet, ut Sarraceni haberent plene et integre domos et possessiones et omnia que habebant et regi remaneret presidium ciuitatis cum uiridario ultra pontem; reditus autem qui antiquo iure dabantur regibus, ei persoluerent Agareni, et etiam quod maior mezquita eis in perpetuum remaneret”[682].

Un extremo este que, según estamos viendo a través de paralelos y el uso común, era, cuanto menos, una excepción si lo pudiésemos confirmar. En cualquier caso, el único testimonio directo de estos hechos es el la carta de institución de la sede toledana por el mismo Alfonso VI en diciembre de 1086. En ella el rey reconoce en primer lugar que la ciudad capituló tras un asedio “Quibus rebus coacti ipsimet ianuas urbis michi patefecerunt atque imperium quod uictores prius inuaserant uicti perdiderunt”[683]. En segundo lugar, de la información que aporta en el documento sobre las circunstancias de la toma de la ciudad y de la restauración de la sede arzobispal se puede deducir que probablemente su intención era, de entrada, convertir la mezquita mayor en catedral, pero que, como era uso común, concedió un tiempo a la aljama de Toledo para organizar su abandono. La dilación de más de un año entre la toma de la ciudad, en mayo de 1085, y el de la institución de la sede, en diciembre de 1086, quizá apuntaría a esta posibilidad. Además de esto, el documento deja claro otros dos puntos importantes con respecto a la conversión. El primero es que el rey, como él mismo reconoce, se tomó un tiempo para planificar con

[682] HRH, lib. 6, cap. 22, p. 205.

[683] El documento ha sido publicado en Rivera Recio, Palencia Flores y Sánchez Belda, 1963, pp. 2-3; Gambra, 1997, vol. 2, pp. 227-29.

“diligencia” la reinstauración de la sede una vez se había hecho con el control de la antigua taifa de Toledo:

“Tunc ego, residens in imperiali aula atque a profundo cordis mei gracias Deo reddens summa curare cepi diligencia quomodo Sacte Marie, genitricis Dei inuiolate, que olim fuerat preclara recuperaretur ecclesia”[684].

Que la reinstauración de la sede llevaba aparejada la conversión de la mezquita aljama creo que queda fuera de toda duda cuando Alfonso VI, en la sección en la que hace referencia a la elección de Bernardo de Cluny como arzobispo en el concilio convocado por el rey el 18 de diciembre, menciona la dedicación como iglesia por parte de este último de la “casa arrebatada al diablo”, para que así la iglesia “consagrada ese dicho día” continuara siendo santuario lo que hasta ese momento había sido “residencia de demonios”:

“Cui rei constituens diem conuocabi episcopos et abbates necnon et primates mei imperii ut essent mecum Toleto die XVº kaledarum iuanuarii, ad quorum consensum ibi dignus Deo eligeretur arciepiscopus hactibus probus et sapiencia clarus et quorum officio domus erepta diabolo ecclesia sancta dedicaretur Deo. Quorum consilio et prouidencia est electus arciepiscopus nomine Bernardus et die prenotato consecrata ecclesia sub honore Sancte Dei genitricis Marie et Sancti Petri aopostolorum principis et Sancti Stephani protomartiris et omnium sanctorum ut sicut actenus fuit abitacio demonum abinc permaneat sacrarium uirtutum et omnium christicolarum”[685].

[684] Gambra, 1997, p. 227.

[685] Ídem.

Cuestión esta que entra en conflicto con la versión de los hechos de Jiménez de Rada, quien atribuía la responsabilidad de la conversión de la mezquita a una rotura del pacto de capitulación por parte de la reina Constanza y el arzobispo Bernardo, quienes aprovechando la ausencia del rey de la ciudad habrían llevado a cabo la cristianización a sus espaldas, incluso con "nocturnidad":

"Cum que rex ad partes Legionis iuisset, ipse electus, regina Constancia adhortante, de nocte ascitis militibus christianis maiorem mezquitam ingressus est Toletanam, et eliminata spurcicia Machometi erexit altaria fidei christiane et in maiore turri campanas ad conuocationem fidelium collocauit"[686].

Jiménez de Rada dibuja a un Alfonso VI iracundo al conocer la noticia, puesto que la decisión unilateral del partido francés, su consorte y el arzobispo Bernardo, suponía un incumplimiento flagrante de la palabra dada por el monarca, y a quienes, siempre según Jiménez de Rada, el rey en su cólera pretendía "hacerlos quemar": "Quod cum ad regis noticiam peruenisset, indignatus animo et dolore accensus, eo quod Sarracenis pactum firmauerat de mezquita, a Sancto Facundo tribus diebus uenit Toletum proponens Bernardum electum et reginam Constanciam incendio concremare".[687] Una afortunada y más que oportuna reacción positiva de los musulmanes de Toledo, quienes por miedo a represalias libraron al monarca leonés su obligación para con ellos, es la justificación que aporta el arzobispo de Toledo en su relato para que el rey aceptara finalmente la rotura del pacto y "cambiase su ira por alegría", puesto que así "podía tener la mezquita sin faltar a su palabra": "Hiis auditis regis ira in

[686] HRH, lib. 6, cap. 24, p. 206.

[687] HRH, lib. 6, cap. 24, p. 206.

gaudium comutatur, eo quod mezquitam habere poterat sine fidei lesione"[688]. Una narrativa que, como ya apunté, choca frontalmente con lo expresado por el propio Alfonso VI en el documento de reinstauración de la sede metropolitana, ya que él mismo reconocía que la conversión de la mezquita mayor entraba en sus planes desde que ganó la ciudad. En cualquier caso, la *Historia Gothica* de Rada sufre, como todas las crónicas hispanas medievales, de un fuerte carácter apologético y propagandístico de la monarquía, por lo que es comprensible que el arzobispo intente justificar desde la óptica de su propio tiempo las acciones de un antepasado de Fernando III crucial en la narrativa de la conquista de al-Andalus y de la memoria histórica de la corona castellanoleonesa. Su relato, además, está escrito en un momento en el cual la moral caballeresca, la del cruzado, llena de valores como la magnanimidad con los vencidos, la lealtad o la franqueza, es la predominante entre la monarquía y la nobleza castellanas, apareciendo asociada comúnmente a la figura del propio Fernando III. No debe sorprender, por tanto, que Jiménez de Rada quisiera proyectar una imagen de Alfonso VI acorde a la que se había creado del propio Fernando III en su tiempo[689], y que tan bien quedó definida, por ejemplo, en el repertorio de epítetos que le dedicó su hijo Alfonso en el epitafio de su tumba en la catedral de Sevilla:

"AQI IAZE EL REY MUY ONDRADO DON F/ERRĀDO SENOR DE CASTIELLA [...] EL MAS LEAL E EL MAS/ VDADERO E EL MAS FRANC E EL MAS ESFO/RÇADO E EL MAS APVESTO E EL MAS GRANA/DO E EL MAS SOFRIDO E EL MAS OMYLDOSO/ E EL Q MAS TEMIE A DIOS E EL Q MAS

[688] Ídem.

[689] Sobre la formación de la imagen regia de Fernando III, sobre todo a partir del reinado de su hijo véase Fernández Fernández, 2012.

LE FAZ/IA SERVICIO E EL Q QUEBRANTO E DESTRUIO A TO/DOS SVS ENEMIGOS E EL QVE ALÇO E ONDRO/ A TODOS SVS AMIGOS”[690].

Quizá Jiménez de Rada quisiese maquillar también con su benévolo retrato de Alfonso VI una realidad probablemente dolorosa de conllevar y difícil de justificar dentro de ese contexto ideológico de la moral caballeresca, el más que frecuente incumplimiento por parte de los reyes cristianos de los pactos de capitulación.

La costumbre de permitir el culto dentro de las mezquitas mayores una vez firmado un pacto de capitulación queda igualmente bien documentada en el siglo XIII durante el reinado de Jaume I de Aragón, quien con mucha frecuencia llegó a acuerdos con las aljamas de algunas importantes ciudades así ganadas. Fruto de la casualidad o no, se conservan muchos más documentos relacionados con pactos de capitulación firmados por el rey aragonés que por sus contemporáneos castellanos Fernando III y Alfonso X, por ello resulta más sencillo normalmente saber con certeza qué sucedió con las mezquitas en la corona de Aragón en el siglo XIII que en la de Castilla y León, exceptuando las de mayor tamaño. Un pacto bien conocido es el que Jaume I firma con las aljamas de las poblaciones de los alrededores de la Sierra de Espadán en Castellón en 1242, por el cual les daba la seguridad de que ningún cristiano les podría prohibir la oración del viernes, ni de ninguna otra festividad, en sus mezquitas, así como continuar con otras actividades rituales y devocionales:

“(...) nec prohibeant preconizare in mezquitis nec fieri oracionem in illis diebus veneris et festivis suis et aliis diebus, sed faciant sucundum eorum legem et

[690] Reproduzco el epitafio completo en el capítulo I, en la sección dedicada a la mezquita-catedral de Sevilla.

possint docere scolares Alcora et libros omnes de Alhadet secundum legem suam et alcopzi sint de mezquitis suis (...)"[691].

De igual forma actuaría algunos años después en la Vall de Uxó, donde dispuso que a la aljama de la población "sien les rendes de les mezquites a ops de les dites mezquites, aixi com era antigament"[692], o en Quart en fecha no determinada (probablemente mediados de la década de 1240): "(...) et possint habere mesquitam publicam et in ea sarracenorum morem exercere et filious suos literas edocere"[693]. También fue el caso de algunas de las ciudades más importantes y populosas de la antigua taifa de Valencia. En 1242 Jaume I se hacía con Alzira, permitiendo a la población musulmana, según el relato de Pere Marsili en el *Liber Gestorum*[694], permanecer en la ciudad en condiciones similares a las de tiempo de almohades, incluyendo la propiedad de la mezquita mayor:

"Facta que sunt inter regem et dictos seniores uille instrumenta, pacta continentia, uidelicet quod ipsi Sarraceni remanerent in Algezira cum foris et consuetudinibus suis quos habuerunt et tenuerunt temporibus illorum qui Almochades nominati fuerunt. Item quod remanerent eis libere ecclesie seu

[691] *Jaume I establece las condiciones de capitulación de las aljamas de varias poblaciones de la Sierra de Espadán*, Artana 29 de mayo de 1242, ARV, Priv. y Ord. t. 630, fo. 223, en Huici Miranda y Cabanes Pecourt, 1976, vol. II, doc. 354, p. 139.

[692] *Jaume I otorga carta de población a los musulmanes de la Vall de Uxó*, agosto de 1250, en Huici Miranda y Cabanes Pecourt, 1976, vol. II, doc. 547, p. 363.

[693] *Jaume I concede carta de población a la aljama de Quart*, s.f. [ca. 1245], AHN, Clero, c. 2189 no. 5.

[694] Ya en otro capítulo advertí que me parece más interesante en muchos aspectos seguir el relato del *Liber Gestorum* que el de las versiones en catalán del *Llibre dels fets* que se conservan, tanto por la mayor cantidad de detalles que ofrece Marsili como por su más que probable mayor fidelidad al texto original perdido.

mezquite eorum, in quibus possent orare et officium suum facere sicut eis consuetum erat”[695].

Igualmente pactó con la aljama de Xàtiva, acto del cual, además de su relato en el *Liber Gestorum*[696], se conserva copia. Por el acuerdo, junto a otras prerrogativas como mantener la enseñanza del Corán[697], se les permitía el uso de las mezquitas según su costumbre: “Concedentes vobis quod habeatis mezquitas vestras et cimiteria et çabaçallanos qui doceant filios et pueros vestros et possint preconizare in mezquitis vestris, prout est consuetum inter sarracenos”[698]. En 1265 el monarca aragonés, tal como hiciese con Murcia posteriormente, recuperaba Elche para Castilla tras su sublevación, momento en el que la aljama solicitó conservar, además de sus casas y posesiones, su mezquita, peticiones que, según Marsili, les fueron concedidas:

“Die altera reuersus est cum regia securitate, afferens litteras seniorum continentes condiciones quas requirebant a rege, ut uidelicet omnes remanerent in suis locis et hereditatibus et obseruarent legem propriam libere, habentes communem domum ad orandum quam mezquitam nominant, et in mezquita absque omni timore et impedimento testificarentur grandi et uoce publica, sicut

[695] LG, lib. 3, cap. 55, p. 286.

[696] LG, lib. 3, cap. 60, p. 302.

[697] En este extracto a las personas encargadas de la enseñanza, no sabemos si quizá en una madrasa, se las denomina zabazalanos, un término que aparece con cierta frecuencia en textos latinos y romances aragoneses, pero no así en los castellanos, para referirse a diferentes cargos clericales de las mezquitas y de las ciudades andalusíes, como los muecines. Intuyo que el término es una derivación de la transliteración del árabe ṣalāt (orar), traducido también en el castellano zalá o azalá.

[698] *Jaume I establece las condiciones de vida de la aljama de Xàtiva*, Xàtiva 23 de enero de 1252, ARV, Priv. de cristianos nuevos, 658, fol. 15, en Huici Miranda y Cabanes Pecourt, 1978, vol. III, doc. 587, p. 54.

eorum moris est, et quod iudicarentur ad consuetudines Sarracenorum, quibus consueuerunt iudicari temporibus Miramomelini, et quod contra hoc per quemcumque Christianum nulla unquam eis uiolentia preiudicans inferretur. Que omnia rex concessit"[699].

Uno de los casos más interesantes en este contexto quizá sea el de la ciudad de Murcia. Cuando Jaume I tomó la ciudad en febrero de 1266, siempre según el relato del *Liber Gestorum*, la aljama de Murcia le solicitó dividir la ciudad entre musulmanes y cristianos, a lo que, en principio, el rey accedió, pero ordenando que la mezquita mayor de la ciudad, próxima al alcázar, se convirtiese en iglesia de santa María. Ante la queja de la aljama por la pérdida de su mezquita mayor, cuya propiedad ellos creían protegida por documentos que decían tener en su poder (probablemente se refirieran al tratado de Alcaraz de 1243)[700], el monarca contestaba que aún les quedaban otras diez mezquitas en la ciudad: "Habetis sine mezquita hac decem alias in ciuitate"[701], lo cual indicaría quizá que se les permitió su utilización. En cualquier caso, en mayo del mismo 1266, apenas tres meses después de la toma definitiva de Murcia, Alfonso X otorgaba el fuero de Sevilla a los "pobladores christianos", concediéndoles además "todas las mezquitas de la cibdat de Murcia et de sus aldeas, aquellas que fueren pobladas de christianos, que las ayan con sus corrales et con sus fossarios pora sus moradas, sacado ende aquellas mezquitas que serán dadas pora eglesias"[702].

[699] LG, lib. 4, cap. 3, p. 351.

[700] Sobre el tema ver Torres Fontes, 1996.

[701] LG, lib. 4, cap. 11, p. 369.

[702] *Alfonso X concede a los pobladores de Murcia el fuero de Sevilla*, Sevilla 14 de mayo de 1266, AMM, Privilegios, no. 1, en Torres Fontes, 2008, doc. CXI, pp. 136-139.

Una consecuencia clave de la propiedad real de las mezquitas derivada del *iure belli*, fundamental además para entender el desarrollo posterior de la estructura administrativa de la Iglesia en los reinos cristianos peninsulares, es que, igualmente por derecho consuetudinario, quien "hacía" la iglesia, el rey como propietario en el caso de las mezquitas que se iban a cristianizar, estaba obligado también a dotarla. Las *Partidas* hacen referencia a esta costumbre en algunas de sus leyes. En ellas quedaba reflejado en primer lugar el privilegio del que los monarcas hispánicos gozaban en la elección y confirmación de obispos, y las tres razones de las cuales nacía este derecho, entre ellas porque habían instaurado y dotado los obispados:

"La primera porque ganaron la tierra de los moros, et fecieron las mezquitas eglesias, et echaron dende el nombre de Mahomad et metieron hi el de nuestro señor Iesu Cristo. La segunda porque las fundaron de nuevo en lugares do nunca las hobo. La tercera porque las dotaron, et demas les fecieron et facen mucho bien. Et por eso han derecho los reyes de rogarles los cabillos en fecho de las elecciones, et ellos de caber su ruego"[703].

La obligación de la dote de una iglesia quedaba fijada en otras dos leyes: "(...) el obispo ha de demandar a los que quieren facer la eglesia que señalen alguna heredat que finque siempre para ella (...) et tal heredat como esta es llamada en latin dote" y "Señalar debe dote a la eglesia el que la ficiere de nuevo"[704]. Por esta razón es habitual encontrar, desde los primeros compases de la conquista cristiana en el siglo XI, cartas de dotación de catedrales e iglesias mayores otorgadas por reyes. Además del señorío sobre poblaciones cercanas y otras

[703] SP, Partida I, título V, ley XVIII.

[704] SP, Partida I, título IX, leyes II y III.

posesiones, los monarcas solían ceder los bienes habices aparejados a las mezquitas aljamas, también de su propiedad, para el sostenimiento de las nuevas sedes episcopales. Quizá el documento más antiguo en el que queda reflejada esta dinámica, además de uno de una singular trascendencia histórica, sea la ya mencionada carta de instauración y dotación de la sede toledana por Alfonso VI de León en 1086 sobre la antigua mezquita mayor. Por ella, junto a la donación de una serie numerosa de localidades del reino de Toledo, el monarca leonés otorgaba "omnes illas hereditates seu kasas et tendas quas abuit his temporibus quibus fuit mezquita maurorum do ei et confirmo quando est facta ecclesia christianorum"[705].

La forma de actuar en la corona aragonesa era prácticamente la misma. Algunos años después de la caída de Toledo, en 1097, Pedro I de Aragón y Navarra conseguiría una importante victoria al tomar la ciudad de Huesca. En la carta de instauración del episcopado y dotación de la iglesia sobre su antigua mezquita aljama, el rey confirmaba la cesión de sus antiguos habices: "(...) confirmo ipsi ecclesie et episcopo sub nomine dotis quecumque ipsa sarracenorum temporibus mezchita possederat"[706]. Algo similar ocurriría algunas décadas después en Tortosa al ser ganada por Ramón Berenguer IV, ya como *princeps* de Aragón, en 1148, momento en el que se convirtió probablemente su mezquita mayor y se cedieron sus heredades al nuevo episcopado. La noticia la ofrece una confirmación de la dotación de la sede episcopal de época de Jaume I en la que se inserta otra de 1178 del reinado de Alfonso II:

[705] *Alfonso VI de León instaura y dota sede arzobispal en Toledo*, 18 de diciembre de 1086, ACT, Archivo Capitular, O.2 M.1.1, en Gambra, 1997, p. 228.

[706] *Pedro I de Aragón instaura y dota sede episcopal en Huesca*, Huesca 4 de mayo de 1097, ACHU, Pergaminos, P02/0331, en Durán Gudiol, 1965, vol. 1, doc. 64, p. 90.

“Restituta est ibi sedes antiqua, sedes episcopalis et per manum et munificenciam victoriosi Raimundi Berengarii comitis, insignita est muneribus omnium decimarum et primiciarum civitatis et tocius episcopatus. Contulit eciam venerabilis comes Deo et sancte Marie, episcopo et clericis ibidem degentibus mezquitam maiorem cum omnibus alodiis et possessionibus suis, necnon et mezquitas exteriores toicus episcopatus, tam edificatas quam desertas, cum omnibus alodiis et possessionibus suis”[707].

En el contexto de la conquista castellana de al-Andalus durante el siglo XIII está siguió siendo la tónica. Aunque no se conserve documento de dotación de la nueva diócesis de Córdoba tras su toma en 1236 por Fernando III, sí que hay algún testimonio indirecto que nos indicaría que así debió suceder. En 1254 Alfonso X concedía el diezmo de los almojerifazgos de una serie de poblaciones cordobesas al obispo Lope Pérez y su cabildo. En este documento el rey afirmaba: “Por que el muy noble Rey don Ferrando mio padre gano a Cordova et fizo et heredo la Eglesia de Cordova et y mucho bien et mucha merçed. Et por que yo fuy en ganarla con el et en heredarla et por que he voluntad de leuarla adelante (...)”[708]. La información contenida en los documentos de donación de las tiendas en los alrededores de la antigua mezquita por parte del mismo Alfonso X, los cuales analizamos en un anterior capítulo, no hacen sino reforzar esta suposición. En una carta de Alfonso X de 1278 sobre el mantenimiento del

[707] *Jaume I confirma la dote y límites de la sede episcopal de Tortosa*, Huesca 27 de abril de 1224, ACA, Cancillería, Pergaminos, 230, en Huici Miranda y Cabanes Pecourt, 1976, vol. I, doc. 52, pp. 116-117.

[708] *Alfonso X concede al cabildo de Córdoba el diezmo del almojerifazgo de Hornachuelos y Moratalla, Estepa, Aguilar de la Frontera, Benamejí, Santaella, Cabra, Vierbén, Zuheros, Zuheret, Luque y Baena*, Toledo 11 de marzo de 1254, BCC, Ms. 125, fol. 82r, pub. en González Jiménez, 1991, doc. 154.

almojerifazgo de las tiendas pertenecientes a la antigua mezquita que fueron de propiedad real, se afirmaba: “que el Rey don Ferrando mio padre que dios perdone les dio las tiendas que son aderrededor de Santa Maria que eran de su almoxerifazgo”, dato que entiendo indicaría que dichas tiendas fueron probablemente parte de la dote de Fernando III a la catedral después de 1236[709]. Sí que se conserva, por contra, el documento de la dotación del todavía infante Alfonso en 1250 de la nueva catedral de Cartagena[710], hoy ruinas de Santa María la Mayor junto al Teatro Romano, la cual, aunque no existe aún evidencia arqueológica sólida de que se levantara sobre su mezquita aljama, la configuración urbana del recinto amurallado y el antiguo alcázar no dejan muchas más opciones.

Otra de las prácticas habituales en el proceso de dotación de sedes episcopales y catedrales por parte de los monarcas hispánicos era la cesión directa a la iglesia de las mezquitas de las ciudades, o incluso de todo el territorio de los nuevos obispados, con sus correspondientes heredades. Probablemente era un paso lógico de dar para los monarcas, puesto que así, al poblar de forma rápida de iglesias al territorio recién conquistado, contribuían al afianzamiento de su control y al proceso de repoblación. El fenómeno queda de nuevo bien documentado desde los primeros compases de la conquista cristiana en el siglo XI. Acabamos de ver cómo Alfonso VI en 1089 donaba a la iglesia toledana todas las mezquitas del reino recién ganado con sus correspondientes heredades:

[709] *Carta que las tiendas de la eglesia que fueron del almoxarifazgo ayan la franqueza de las otras tiendas del almoxarifazgo*, Peñafiel 24 de mayo de 1278, BCC, Ms. 125, fol. 27r.

[710] *El infante Alfonso establece la dotación de la iglesia de Cartagena*, Sevilla 1 de marzo de 1250, ACMU, Privilegios Originales, 6, en Torres Fontes, 1991, doc. XXIII, pp. 27-28.

"(...) dono et offero, ad ipsum atrium sanctum iam memonitum, per singulas ciuitates et castra et uillas que sunt infra illos portos de Balatomet, de honore et regno huius ciuitatis Toleti, singulas ecclesias quos mauri appellant meschitas maiores, ubi semper sextaferia soliti erant congregari in unum ad orationem, cum suis hereditatibus antiquis, cum terris et uineis, et ortis et molinendinis et pratris et pascuis"[711].

Idéntica situación encontramos en Aragón. Justo tras la toma de Zaragoza en 1118, Alfonso I donaba al recién designado obispo Pedro todas las heredades de las mezquitas que se convirtiesen en iglesias en su obispado: "Concedimus quoque omnibus ecclesiis eiusdem episcopatus hereditates omnium illarum meschitarum que Deo opitulante ecclesie fiunt uel in heremo sunt"[712]. Una donación que el mismo Alfonso I repetiría casi en iguales condiciones a las recién fundadas iglesias de Tarazona (1123)[713] y Tudela (1124-25)[714] después de su incorporación a la corona aragonesa.

Uno de los casos más interesantes, ya en la Castilla del XIII, es el de la dotación de la sede arzobispal de Sevilla por Fernando III y el destino de las múltiples

[711] *Alfonso VI de León dona a la iglesia todas las mezquitas del reino de Toledo*, 9 de noviembre de 1089, ACT, Ms. 42-20, fols. 4v-6r, en Gambra, 1991, doc. 101, pp. 264-265.

[712] *Alfonso I de Aragón dona al obispo de Zaragoza todos los diezmos de las iglesias de su obispado y las heredades de las mezquitas que se conviertan en iglesias*, Zaragoza 1118, ASZ, Cartoral pequeño, fol. 17v, en Lema Pueyo, 1990, doc. 88.

[713] *Alfonso I dona al obispo de Tarazona los diezmos, primicias y derechos episcopales de todas las iglesias del obispado, así como las mezquitas de la ciudad con sus heredades*, Tarazona 1123, AHN Clero, Zaragoza, Santa María de Calatayud, c. 3.591, n. 1, en Lema Pueyo, 1990, doc. 122.

[714] *Alfonso I dona a la iglesia de Santa María de Tudela el diezmos y la propiedad de las mezquitas existentes tanto dentro de la villa como en los castillos y almunias de los alrededores*, AGN Clero secular, pergaminos de la catedral de Tudela, n. 1, en Lema Pueyo, 1990, doc. 161.

mezquitas que existían en la antigua capital almohade[715], cuyo número contando los oratorios de diversa entidad podría alcanzar el centenar según algunas estimaciones[716]. A finales de marzo de 1252, apenas un mes antes de su fallecimiento, Fernando III dotaba la sede arzobispal con una serie de donaciones de diezmos de su almojerifazgo, algunas villas como Cantillana, y otras rentas en localidades del nuevo obispado, incluso con parte de la cantidad que recibía del vasallaje del rey de Granada[717]. Tan solo unos meses después su hijo Alfonso, ya reinante, y a petición de su hermano el infante Felipe, electo a la sazón de la iglesia sevillana, ampliaba dicha dotación con la cesión de todas las mezquitas de la ciudad, a excepción de tres que el rey reservaba para que la comunidad sefardí las utilizase como sinagogas en la judería:

"Et do demas a la eglesia de Seuilla por ruego de don Phelipe mio hermano eleyto desse mismo lugar todas las mezquitas que son en Seuilla quantas fueron en tiempo de moros que las aya libres et quitas por siempre por iuro de heredat, fueras tres mezquitas que son en la juderia que son agora sinogas de los judios"[718].

Curiosamente el propio Alfonso X dio marcha atrás de forma parcial a esta donación, en una ocasión de gran interés por las razones que lo motivaban. En agosto de 1260, mediante un documento hoy perdido pero citado por Ortiz de

[715] Centrado en el estudio del destino de los bines habices de estas mezquitas véase García Sanjuán, 1999.

[716] Jiménez Martín, 1995, p. 152.

[717] *Fernando III concede a la iglesia de Sevilla una serie de diezmos y rentas*, Sevilla 20 de marzo de 1252, copia inserta en el documento que referencio en la nota siguiente.

[718] *Alfonso X confirma un privilegio de Fernando III concediendo rentas a la iglesia de Sevilla*, Sevilla 5 de agosto de 1252, ACS, c. 4, n. 36/1, en Ballesteros Beretta, 1913, doc. 8, y González Jiménez, 1991, doc. 4.

Zúñiga en los *Annales*, el rey solicitaba al arzobispo y al cabildo sevillano le devolviesen algunas de aquellas mezquitas que él había donado años antes "para morada de los Fisicos que uinieron de allende, e para tenerlos de mas cerca e que en ellas fagan su enseñaça, a los que les auemos mandado, que nos los anseñen con el su gran saber, ca para esso los auemos ende traido"[719]. La llegada de estos "físicos" a Sevilla y la conversión de algunas antiguas mezquitas en escuelas donde enseñar sus disciplinas estaba muy probablemente en relación con la fundación por parte del propio rey en 1254 de un "estudio et escuelas generales de Latino e de Arauigo"[720], así como con la promoción de traducciones de todo tipo de textos científicos y filosóficos durante su reinado, para lo cual estaba atrayendo precisamente la llegada de sabios de fuera y dentro de sus reinos. De todas formas, la donación de mezquitas al arzobispo efectuada en 1252 no debía incluir todas las de la ciudad, aunque el documento así lo indique, ya que en 1261 el rey donaría una mezquita a la comunidad de genoveses establecidos en Sevilla. Estos gozaban desde 1251 de un privilegio de Fernando III que les permitía establecer un barrio propio en el que estaban autorizados a "fazer eglesia et banno et alffondiga et fforno", comprendido entre las inmediaciones de la catedral y la actual plaza de san Francisco: "desde la puerta que esta en la plaça de Sancta Maria, que es entre

[719] Ortiz de Zúñiga, 1677, 1260 n.4, p. 90.

[720] "Otorgo que aya hy estudio, et escuelas generales de Latino et de Arauigo. Et mando que los Maestros et los escolares que uinieren hy al estudio que uengan saluos et seguros por todas las partes de mios Regnos et por todo mio sennorio con todas sus cosas, et que non den portadgo ninguno de sus libros nin de sus cosas que troxieren pora si, et que estudien et uluan seguramiente et en paz en la Cipdat de Seuilla. Et mando et deffiendo firme miente que ninguno non sea osado de fazer les tuerca nin tuerto nin de más (...)", *Alfonso X concede a la ciudad de Sevilla un Estudio General de latín y árabe*, Burgos 28 de diciembre de 1254, ACS, c. 4, n. 10, en Ballesteros Beretta, 1913, doc. 67 y González Jiménez, 1991, doc. 142.

los ffrancos et los galeotes, fata un otero que esta en la plaza do venden la cevada ante la eglesia de los descalços"[721]. En 1261 Alfonso X daba a los genoveses una mezquita que había en/junto a la actual plaza de san Francisco, inmueble que había cedido en un primer momento a un tal Domingo Balbastro, a quien se define en el documento como "nuestro omine", para que se transformara en un palacio "en que se alleguen a librar sos pleytos"[722].

Aunque ya no estuviesen dentro de la esfera regia, resulta muy interesante seguir el destino de las mezquitas cedidas a la iglesia de Sevilla por Fernando III en las décadas inmediatas a la toma y repartimiento de la ciudad. Una parte de ellas acabaron convirtiéndose en las parroquias de las nuevas collaciones cristianas. Sabemos con mayor o menor seguridad que este fue el caso de varias iglesias sevillanas de origen medieval, como la de la antigua aljama de Ibn 'Adabbas, que pasó a ser, como vimos en su momento, primero iglesia y poco después colegiata del Salvador. Restos arqueológicos nos permiten conocer con cierta seguridad también que al menos en la parroquia de santa Catalina, cuyo campanario conserva una base de sillería de tipo emiral[723], se reaprovecho una mezquita. Otros indicios hacen pensar, en definitiva, que probablemente una parte importante de las iglesias medievales sevillanas, al menos aquellas que ya aparecían mencionadas en el repartimiento, tuviesen como origen una mezquita de barrio. El resto fue administrado por el cabildo sevillano, quien a su vez las

[721] *Fernando III concede al "Comun de Genua" en Sevilla un barrio propio en la ciudad*, Sevilla 29 de enero de 1251, copia inserta en una confirmación de Alfonso X hecha en Sevilla el 15 de agosto de 1261, ASG, Archivio Segreto, n. 2724/40, en Dellacasa, 1998, doc. 795, pp. 442-444.

[722] *Alfonso X dona al "Comun de Genua" una mezquita en la plaza de san Francisco de Sevilla*, Sevilla 24 de agosto de 1264, ASG, cod. *Vetustior*, fol. 282v, en Dellacasa, 1998, doc. 796, pp. 444-445.

[723] Jiménez Martín, 1995, p. 152.

vendió o arrendó en los años sucesivos. Muchas de estas transacciones han quedado registradas en la documentación. En 1262 el obispo Remondo vendía una mezquita en la collación de san Román a un tal Fernán Pérez Romero[724]. En octubre de ese mismo año vendía otra mezquita en la collación de santa Marina a una tal doña Urraca[725]. En marzo de 1263 otra mezquita en la collación de san Lorenzo a Domingo Fernández[726]. En 1265 otra en san Andrés a doña María Martín[727]. En febrero de 1265 se vende una mezquita en el "barrio de la Mar" (probablemente la zona comprendida entre el antiguo puerto, el Arenal y la catedral) a Juan Adámez y Marina Martínez[728]. En julio de 1266 se vendía otra a Ramón Orihuel y su mujer doña María situada "en el arenal, cerca de la puente, a la puerta de Triana"[729]. En agosto de 1266 una segunda en la collación de san Lorenzo a Juan Delgado y Menga Sancho[730]. En ese mismo mes otra a Juan

[724] *Carta de D. Remondo y del Cabildo de la Catedral de Sevilla a Fernán Pérez Romero*, Sevilla 20 de septiembre de 1262, ACS, 45. 1, en Ballesteros Beretta, 1913, doc. 119.

[725] *Carta de D. Remondo y del Cabildo de la Catedral de Sevilla a Doña Urraca*, Sevilla 8 de agosto de 1262, ACS, 44. 4, en Ballesteros Beretta, 1913, doc. 120.

[726] *Carta de D. Remondo y del Cabildo de la Catedral de Sevilla a Domingo Fernández*, Sevilla 11 de marzo de 1263, ACS, leg. 2, en Ballesteros Beretta, 1913, doc. 122.

[727] *Carta de censo otorgada por Don Remondo a Doña María Martín*, Sevilla 16 de enero de 1265, ACS, leg. 45. 9, en Ballesteros Beretta, 1913, doc. 139.

[728] *Carta de censo otorgada por Don Remondo a Juan Adámez y a Marina Martínez*, Sevilla 17 de febrero de 1265, ACS, leg. 35. 3, en Ballesteros Beretta, 1913, doc. 140.

[729] *Carta de censo otorgada por Don Remondo a Ramón Orihuel*, Sevilla 31 de julio de 1266, ACS, leg. 35. 1, en Ballesteros Beretta, 1913, doc. 149.

[730] *Carta de censo otorgada por D. Remondo a Juan Delgado*, Sevilla 20 de agosto de 1266, ACS, leg. 40. 2, en Ballesteros Beretta, 1913, doc. 150.

Oretón en la collación de san Martín “çerca de la laguna”[731]. En 1272 una en Ominum Sanctorum a Juan Martínez[732].

A partir del año 1275 encontramos a un canónigo del cabildo sevillano encargado específicamente de administrar las antiguas mezquitas propiedad del obispado, a quien se denomina en los documentos “mayordomo de las mezquitas”. En estos años el cargo lo ocupa Gonzalo Martínez de Torre de Lobatón, quien en enero de 1275 vendía “en censo”, una modalidad basada en pagos anuales común ya en los casos que acabó de enumerar, a Ibáñez Miguel y a su mujer Menga Ibáñez una mezquita en la collación de santa Catalina[733]. Otra mezquita en san Juan a unos tales don Bartolomé y doña Olalia el mismo día[734]. En julio de ese año otra a Gonzalo Ruiz en san Vicente[735]. En mayo de 1277 se vendía a los hermanos Pedro y Alardin Miguel, toneleros, una “mezquita que es en Arenal de Seuilla cerca del adaraçana nueua que sse tiene con el pontonciello morisco”, exigiéndoles en este caso que hiciesen “en esta mezquita dos portales, el uno ante la puerta, et el otro que sse tenga con el fasta la otra espina que tiene

[731] *Carta de censo otorgada por D. Remondo a Juan Oretón*, Sevilla 27 de agosto de 1266, ACS, leg. 36. 5, en Ballesteros Beretta, 1913, doc. 151.

[732] *Carta de censo otorgada por D. Remondo a Juan Martínez*, Sevilla 9 de agosto de 1272, ACS, leg. 45. 6, en Ballesteros Beretta, 1913, doc. 170.

[733] *Carta de censo de Gonzalo Martínez de Torre de Lobatón, mayordomo de las mezquitas de la Catedral de Sevilla a Ibáñez Miguel y su mujer*, Sevilla 2 de enero de 1275, ACS, leg. 44. 2, en Ballesteros Beretta, 1913, doc. 188.

[734] *Carta de censo de Gonzalo Martínez de Torre de Lobatón, mayordomo de las mezquitas de la Catedral de Sevilla don Bartolomé y su mujer*, Sevilla 2 de enero de 1275, ACS, leg. 45. 7, en Ballesteros Beretta, 1913, doc. 189.

[735] *Carta de censo de Gonzalo Martínez de Torre de Lobatón, mayordomo de las mezquitas de la Catedral de Sevilla a Gonzalo Ruiz*, Sevilla 9 de julio de 1275, ACS, leg. 47. 1, en Ballesteros Beretta, 1913, doc. 193.

mientes a la daraçana, et que sean fechos et acabados de bona madera, et de bona teja, et de bona obra"[736].

Los reyes de Castilla y la protección de las mezquitas andalusíes.

Una de las cuestiones más interesantes de esta relación de cercanía entre las monarquías hispánicas medievales y las mezquitas cristianizadas, la cual además resultó determinante para que se conservaran durante tanto tiempo, fue el especial aprecio y protección regia de la que gozaron algunas de ellas. Que las grandes mezquitas andalusíes fueron apreciadas por las élites cristianas más allá de sus vertientes económica, estratégica o simbólica, como edificios valiosos desde un punto de vista puramente estético, creo que queda fuera de toda duda cuando nos asomamos, por ejemplo, a los documentos de las cancillerías reales o a las crónicas contemporáneas, generalmente muy ilustrativas de la ideología regia. Conviviendo con aquella consideración de corte ideológico de "lugares demoniacos" que ya analizamos en un capítulo anterior, se encuentran también testimonios de aprecio desde los inicios mismos de la conquista de al-Andalus. En la carta de dotación de una de las primeras mezquitas aljamas de las que queda testimonio documental de su conversión, la de Huesca, cristianizada por orden de Pedro I en abril de 1097, se la califica en un tono abiertamente laudatorio como la más excelente mezquita de las ciudades hispánicas: "(...) omnibus Ispanicarum urbium mezchitam contuli excellentiorem"[737].

[736] *Carta de censo de Gonzalo Martínez de Torre de Lobatón, mayordomo de las mezquitas de la Catedral de Sevilla a Pedro Miguel y su hermano*, Sevilla 4 de mayo de 1277, ACS, leg. 38. 1, en Ballesteros Beretta, 1913, doc. 204.

[737] *Pedro I de Aragón instaura y dota sede episcopal en Huesca*, Huesca 4 de mayo de 1097, ACHU, Pergaminos, P02/0331, en Durán Gudiol, 1965, vol. 1, doc. 64, p. 90.

Si nos trasladamos al marco de la conquista castellana en el siglo XIII, los testimonios de valoración, e incluso de admiración, referidos a la mezquita aljama de Córdoba merecerían un capítulo aparte. Ya me referí con anterioridad a la proximidad personal a Fernando III, así como la autoridad sobre unos hechos que narra probablemente como testigo directo, que se le supone al autor de la *Crónica Latina*, atribuida por buena parte de los especialistas al obispo Juan de Osma, canciller y hombre de confianza del rey castellano, motivos por los cuales sus informaciones y opiniones resultan siempre de especial relevancia entre las crónicas castellanas del XIII. En el capítulo en el que se narra las circunstancias que rodearon la redención de la ciudad ante Fernando III en 1236 después de un largo asedio, se afirma que los castellanos tenían por cierto que, si el rey no aceptaba las condiciones para la capitulación exigidas por los cordobeses, estos, de pura desesperación, destruirían todas las cosas valiosas que existían en la ciudad, la cuales eran, según el autor de la crónica, además del "oro y la plata", "la mezquita y el puente"[738]. Otra de las crónicas contemporáneas a esta fase de la conquista de al-Andalus en la que se elogia la mezquita mayor de Córdoba es el *Chronicon Mundi* de Lucas de Tuy, obra también vinculada a la monarquía castellanoleonesa, ya que se piensa que fue la reina Berenguela, madre de Fernando III, quien patrocinó su escritura a partir de aproximadamente 1230[739]. El por entonces canónigo de san Isidoro de León, al relatar la toma de la ciudad por el rey castellano y la conversión de su mezquita aljama, definió a esta como

[738] "(...) quia si dominus noster Fernandus rex nollet acceptare conditionem, desperantes de uita, omne preciosum, quod esset in ciuitate, destruerent, mezquitam scilicet et pontem, aurum et argentum absconderent, panos sericos ymo totam ciuitatem igni succederent, semetipsos morti traderen", CL, cap. 73.

[739] CM, estudio introductorio de Falque Rey, p. xxi.

"magnum illud Sarracenorum oratorium"[740], expresión en la cual el adjetivo *magnus* creo que podría interpretarse tanto como grande en cuanto a dimensiones, como grandiosa o imponente. En una de las continuaciones de la *Historia Gothica* de Jiménez de Rada, la conocida como *Historia hasta 1288 dialogada*, escrita entre finales del XIII y principios del XIV[741], al relatar la toma y cristianización de la mezquita se la define como "la meior et la maior que era en toda el Andaluzia"[742]. Aunque probablemente el testimonio de aprecio hacia la mezquita cordobesa proveniente del entorno regio castellano más célebre, pese a ser algo posterior a la época de la conquista, sea el que le dedica don Juan Manuel, nieto de Fernando III, en *El Conde Lucanor* (ca. 1330-35). Su ejemplo número XLI narra un cuento relacionado con el califa al-Ḥakam II y la ampliación de la aljama cordobesa, en el cual el autor añadía: "Entonçe, porque la mezquita de Cordova non era acabada, añadió en ella aquel rey toda la labor que y menguava et acabola. Esta es la mayor et mas complida et mas noble mezquita que los moros avian en España"[743].

Los reyes castellanos mantuvieron desde entonces una estrecha y continua vinculación con el edificio, involucrándose en primera persona en su protección y conservación. Ya vimos en el capítulo correspondiente que, cuando Fernando III tomó la ciudad en 1236, la mezquita muy probablemente no se encontraba en buen estado de conservación. En 1252 Inocencio IV ya había promulgado, a petición del cabildo cordobés, una carta de indulgencias para ayudar económicamente a la reparación del edificio, la cual suponía un gasto que el

[740] CM, lib. 4, 101, p. 341.

[741] Sobre aspectos historiográficos de esta crónica ver Hijano Villegas, 2006.

[742] HD, fol. 170v.

[743] LCP, XLI.

cabildo no podía afrontar con sus recursos propios: "(...) dilecti filii Electus et capitulum Cordubensis sicut ex parte ipsorum fuit propositum coram nobis Cordubensis Ecclesia que fuit Sarracenorum Templum reparare intendant et ad id cum magna requirat expensas eis proprie non suppetant facultates"[744]. Para 1261 todavía debía quedar bastante por reparar, o al menos las techumbres debían seguir en mal estado, puesto que los cabildos religioso y civil, de acuerdo con los conventos de dominicos y franciscanos de la ciudad, solicitaron al rey Alfonso que participase económicamente en un esfuerzo común para reparar la antigua mezquita, la cual "avie y mucho dañado en la madera, et que era de adobar en muchas guisas"[745]. El rey donó a perpetuidad, a petición del obispo y cabildo, el tercio que le correspondía de los decimeros de todas las iglesias de la diócesis, porque "avie mester que pusiessemos y algun recabdo en guisa que se non perdiesse". La alta estima que Alfonso X le tenía personalmente a la mezquita queda manifiesta cuando se afirma en el mismo documento que las obras eran necesarias "ca si non serie mengua en se perder tan noble eglesia".

El rey mantuvo su apoyo al edificio en los años sucesivos al adoptar una serie de medidas de índole no directamente económica pero que contribuían a su recuperación, las cuales tuvieron, además, como veremos a continuación, una especial significación con respecto a la continuidad de la imagen e identidad islámicas del edificio. En 1263 Alfonso X firmaba una orden que tendría una importante repercusión en que se mantuviese el aspecto original de la mezquita, y en última instancia que buena parte de ella haya llegado hasta hoy más o

[744] *Carta de indulgencias de Inocencio IV para reparaciones en la iglesia de Córdoba*, Perugia, 3 de mayo de 1252, ACC, V- 550, fol. 4v.

[745] *Carta del rey don Alfonso en raçon de los escusados*, 20 de julio de 1261, BCC, Ms. 125, fol. 12v.

menos en su estado original. La reproduzco casi de forma íntegra por el gran interés que se desprende de cada una de sus frases:

“Por grand sabor que avemos que la noble Eglesia de Santa Maria de la cibdat de Cordova sea mas guardada et que non pueda caer nin destruir se ninguna cosa della. Tenemos por bien et mandamos que todos quantos moros añaiares et albanes et ferradores fueren en Cordova que labren cada uno de ellos dos dias cada año en la lavor de la Eglesia sobredicha. Et qualquer moro que se quisiesse escusar desto mandamos a los alcaldes et al alguazil que lo pendere et que gelo faga fazer. Et non fagan ende al sinon a ellos nos tornariamos por ello. Et tenemos por bien que en estos dos dias que aquellos que tovieren la lavor de la Eglesia que les den a comer”[746].

De entre todas las ideas que se pueden extraer de este importante texto creo que habría que destacar dos de las disposiciones del rey, las cuales iban encaminadas ambas a mantener el aspecto original del edificio. La primera es muy directa, ya que el rey ordena “que non pueda caer nin destruir se ninguna cosa della”, es decir obligaba a que se conservase y no se modificase ninguna parte del edifico, lo cual habla a las claras, de nuevo, del aprecio que Alfonso X tenía a la mezquita. A grandes rasgos, y dejando de lado algunas de las modificaciones menores destinadas a la adaptación del edificio que analicé en un capítulo anterior, se puede entender que los deseos del Alfonso X de conservar el edificio en un estado más o menos original se mantuvieron hasta por lo menos más de un siglo después, cuando se realiza una de las primeras

[746] *Carta del rey don Alfonso en que manda que todos los moros añaiares, albañies et ferradores de Cordova labren dos dias del año esta eglesia*, 13 de diciembre de 1263, BCC, Ms. 125, fol. 16v.

modificaciones importantes dentro del oratorio, la construcción de la Capilla Real por orden de Enrique II. Incluso entonces, la construcción que se añade de nuevo se realiza con un lenguaje de raíz islámica para, con toda seguridad, intentar no alterar en demasía la imagen original del edificio. Los reyes castellanos fueron conscientes de la singularidad y el valor del antiguo oratorio musulmán y se preocuparon por que se conservara, insistiendo de forma continuada en medidas que lo facilitaran.

La segunda cuestión a destacar de esta orden de Alfonso X es que el rey disponía que todos los carpinteros, albañiles y herreros musulmanes que permanecían en Córdoba quedaban obligados, por la fuerza si fuese el caso, a trabajar dos días en las obras de reparación de la antigua mezquita. El que se decidiese obligar a los artesanos musulmanes a realizar dichas reparaciones no tiene más que una explicación posible, que se quería conservar su aspecto original después de la restauración, ya que eran los artífices andalusíes probablemente los únicos capaces de reproducir con calidad las labores tradicionales de carpintería y yesería de la mezquita.

Desconocemos hasta qué punto tuvo éxito esta medida coercitiva tomada por Alfonso X, aunque existen algunos indicios de que no fue muy efectiva, o, al menos, no según las condiciones originales. En cualquier caso, el interés del rey y sus sucesores porque se llevase a cabo continuó durante décadas. A partir de 1275 tenemos a cuatro maestros artesanos musulmanes cordobeses que trabajan en la reparación del edificio además de todos los otros obreros que ya lo hacían dos días, dos albañiles y dos carpinteros, a los cuales parece que ya no se les obliga, sino que a cambio de su trabajo quedaban libres por orden del rey de todo tributo. Ese mismo año, el infante Fernando de la Cerda, en calidad

de heredero, autorizaba al cabildo a sustituir a dos de estos maestros, uno de los cuales había muerto y el otro había quedado ciego, por otros dos nuevos, cuyos nombres incluso se proporcionan en el documento, "Famet et Çaher"[747]. Una exención de pecho para los cuatro maestros musulmanes que el rey Alfonso confirmaría en 1280 a petición del cabildo, quienes habían perdido la carta original:

"Et yo tengo por bien et mando que quatro moros, dos albanes et dos añaiares, quales ellos tomaren pora obra desta Eglesia sobredicha, que sean quitos de todo pecho. Ende mando et defiendo firmemiente que cogedor nin otro ome ninguno non sea osado de demandalles pecho ninguno nin de pendrallles ninguna de las sus cosas por ello. Et si alguno quisiere demandargelo mando vos que gelo non consintades"[748].

El interés regio por proteger la exención de impuestos para los maestros musulmanes de la obra, con el fin último de que esta continuase con normalidad y sin interrupciones, ya que estos se negaban a trabajar cuando no se les respetaba la quita del pecho, se vuelve a hacer patente pocos años después. En octubre de 1282 es el infante Sancho, aún después de la ruptura con su padre tras las Cortes de Sevilla el año anterior[749] y estante en la propia Córdoba, quien ordena que se cumpliesen las exenciones concedidas por Alfonso X años atrás,

---

[747] *Carta del infante don Fernando de la Cerda sobre el nombramiento de dos maestros musulmanes para la obra de la catedral de Córdoba*, Peñafiel, 7 de abril de 1275, BCC, Ms. 125, fol. 17v.

[748] *Alfonso X quita de todo pecho a "quatro moros que labrassen en la lavor" de la catedral de Córdoba*, 25 de junio de 1280, BCC, Ms. 125, fol. 17r.

[749] El encuentro, casi de tintes dramáticos, entre Alfonso X y el infante Sancho, el cual desencadenó de forma definitiva la ruptura de sus relaciones, aparece narrado en la *Crónica de Alfonso X*, CAX, cap. LXXV, pp. 212 y ss.

ya que algunos recaudadores de impuestos de la ciudad no las respetaban y embargaban propiedades a los maestros musulmanes de la obra cuando estos no pagaban, incidiendo el infante en que por esta razón "se menoscabava mucho en la lavor dela Eglesia"[750]. El agravio comparativo que los privilegios dados a los cuatro maestros generaba con respecto al resto de artesanos musulmanes provocó que estos últimos se negasen a seguir trabajando los dos días al año en la obra en 1282, a lo que, de nuevo, respondió el infante Sancho ordenando que se les obligase a ello, incluyendo también ahora, quizá para atenuar dicho agravio, a los cuatro maestros. Una vez más, el infante hace notar en el documento que su interés en que se cumpliesen todas estas órdenes estaba motivado porque "non es mi voluntad que se menoscabe ninguna cosa de la lavor de la Eglesia" [751].

También durante el reinado de Alfonso X, aunque lo podemos saber únicamente por documentos de confirmación de su hijo Sancho, se concedió a la obra de reparación de la mezquita el privilegio de tener a su servicio un calero y un tejero musulmanes en las mismas condiciones fiscales que aquellos cristianos que trabajaban para la villa. Así, En 1281, todavía como infante, Sancho IV confirmaba un mandado de su padre de fecha indeterminada por el cual disponía se tomase un calero para la obra de la catedral que quedara, al igual que los maestros musulmanes de la obra, libre de todo pecho[752]. En 1290, ya siendo rey,

[750] *Carta del infante don Sancho en razón de los cuatro maestros de la obra de la catedral de Córdoba*, Córdoba, 24 de octubre de 1282, BCC, Ms. 125, fol. 18r.

[751] *Carta del infante don Sancho sobre la negativa de algunos artesanos musulmanes a trabajar en la obra de la catedral de Córdoba*, Córdoba, 25 de octubre de 1282, BCC, Ms. 125, fol. 18r.

[752] *Carta del infante don Sancho en razón de un calero para la obra de la catedral de Córdoba*, Córdoba, 27 de diciembre de 1281, BCC, Ms. 125, fol. 17v.

ordenaba se cumpliese lo anterior, añadiendo ahora también la figura de un tejero[753]. Estas cuestiones lo que confirman, además de la involucración de Sancho IV en la conservación del edificio, es que efectivamente, como se apuntaba en otro documento anterior referente a las maderas en mal estado, las cubiertas de la mezquita estaban siendo sustituidas.

La atención a las obras de reparación continuó durante el reinado de Fernando IV, en el cual, además, se hace más acuciante todavía el problema de conseguir maestros musulmanes especializados que pudieran llevar a cabo los trabajos. En 1296, una carta firmada aún por su tutor, el infante Enrique, confirmaba la orden de 1263 de Alfonso X concerniente a la obligación de que los artesanos musulmanes trabajasen en las labores dos días al año, debido a que el cabildo cordobés se quejaba nuevamente de que muchos de ellos no aceptaban cumplirla[754]. Confirmación que se repite el mismo día en referencia al calero de la ciudad que el rey había destinado para la obra, puesto que "algunos" en Córdoba, quizá el cabildo civil, se oponían a que se adjudicara libre de costo a la iglesia[755]. En 1304, ya en su mayoría de edad, Fernando IV confirmaba de nuevo la quita de pecho a los maestros musulmanes de la obra ordenada por su abuelo, pero ahora el documento añade alguna interesante información. La carta expresa que había serios problemas para encontrar en Córdoba maestros

[753] *Carta de Sancho IV en razón del calero y el tejero de la catedral de Córdoba*, San Sebastián, 3 de abril de 1290, BCC, Ms. 125, fol. 30v.

[754] *Fernando IV confirma las cartas de Alfonso X y de Sancho IV ordenando que los musulmanes de Córdoba trabajen dos días al año en la obra de la catedral*, Valladolid, 6 de agosto de 1296, Biblioteca de la Catedral de Córdoba, Ms. 125, fol. 28v.

[755] *Fernando IV confirma las cartas de Alfonso X y de Sancho IV ordenando que haya un calero para trabajar en la obra de la catedral de Córdoba*, Valladolid, 6 de agosto de 1296, Biblioteca de la Catedral de Córdoba, Ms. 125, fols. 28v-29r.

artesanos musulmanes de calidad, puesto que “agora en esta paz dizen que son ydos a tierra de moros pieça de los moros que y moravan en Cordova et por esta razon que non pueden aver tan buenos moros maestros como solien aver fasta aqui”[756]. La paz a la que alude el documento, fechado en octubre de 1304, debe de ser la que firmaron en Granada en el verano de 1303 una embajada de Fernando IV con el rey Muḥammad III[757]. Situación por la cual, sumada a una situación precaria de los musulmanes cordobeses, y en general en toda Castilla, después años de guerra civil desde la muerte de Sancho IV, y de unas condiciones de vida de clara injusticia, al menos para los artesanos especializados como vemos en estos documentos, muchos de ellos aprovecharon para emigrar a Granada. El rey Fernando reconocía, como sus antecesores, la magnitud y complejidad de la obra y la alta calidad requerida en sus trabajos de reparación cuando afirmaba en la misma carta que “la lavor de la eglesia de Santa Maria es muy grande et son mester y buenos maestros”, además de muy costosa, como expresaba en otra confirmación sobre el mismo tema en 1310. En este mismo documento, el más tardío en el que he podido localizar referencia a los monarcas castellanos interviniendo de forma directa en las reparaciones de la mezquita, se refleja la queja del cabildo Cordobés debido a “que a grand tiempo que lo non quisieron los dichos moros nin fueron constreñidos para lo fazer [los trabajos de reparación]”[758], lo cual vuelve

[756] *Carta de Fernando IV sobre los cuatro maestro musulmanes de la obra de la catedral de Córdoba*, León, 12 de octubre de 1304, Biblioteca de la Catedral de Córdoba, Ms. 125, fol. 29r.

[757] Sobre este tratado de paz véase González Mínguez, 2017, pp. 127-130.

[758] *Carta de Fernando IV para que todos los albañiles, carpinteros y herreros musulmanes de Córdoba trabajen dos días al año en la obra de la catedral de Córdoba*, Córdoba 13 de noviembre de 1310, Biblioteca de la Catedral de Córdoba, Ms. 125, fol. 29r.

confirmar que las órdenes de que los artesanos musulmanes trabajaran en el edificio fueron incumplidas con frecuencia.

Fernando IV falleció poco tiempo después en la vecina Jaén, a finales del verano de 1312, y, cómo nos informa la *Crónica de Alfonso XI*, su cuerpo fue trasladado a Córdoba porque "non le podian levar a Toledo nin a Sevilla [catedrales con los enterramientos de sus antepasados] por razon de las muy grandes calenturas que facia"[759], pero probablemente también porque se trataba de un edificio con un vínculo personal con el rey difunto y lleno de significación para sus predecesores, razón que lo hacía apropiado para panteón real en un momento de necesidad. Aunque no voy a entrar en detalle ahora, sus descendientes siguieron valorando, y protegiendo en cierto sentido, a la antigua mezquita Omeya, sobre todo con la construcción de la Capilla Real en tiempos de Enrique II. Que el lenguaje elegido para esta capilla fuese uno basado fielmente en el andalusí está relacionado de una parte con su vigencia en la Castilla del XIV e incluso del XV, pero, sin duda alguna, está opción estuvo también determinada por la voluntad constante de los monarcas castellanos por conservar la imagen y originalidad de una serie de edificios religiosos andalusíes que se percibían como únicos.

El ejemplo de la apreciación de los edificios andalusíes y su imagen mostrado por la monarquía que ilustran estas actuaciones en Córdoba no fue único, ni si quiera fue un fenómeno exclusivo de Castilla. En el vecino reino de Aragón también podemos documentar el deseo de la monarquía de conservar la imagen original de monumentos andalusíes a través de la designación de maestros y

[759] GC, cap. I, p. 275.

artesanos musulmanes como encargados de su mantenimiento y restauración. Probablemente el caso más destacado lo encontremos en uno de los edificios de origen andalusí más icónicos de la corona aragonesa, uno, además, directamente relacionado con la monarquía, el palacio de la Aljafería en Zaragoza. En el año 1301 el rey Jaume II nombraba a un musulmán de Zaragoza, "Mahomet Bellito", maestro mayor de las obras de la Aljafería a título vitalicio. Lo más interesante del asunto es que lo hacía en sustitución de su padre, "Jucefus Bellito", quien había ocupado el cargo también de forma vitalicia desde fecha indeterminada:

"Nos Jacobus, attendentes quod Jucefus Bellito, sarracenus Cesarauguste quondam, fuit tempore vite sue magister et ductor operum que fiebant in Alfaiaria nostra Cesarauguste. Idcirco tibi Mahomet Bellito, filio dicti Juceffi Bellito, quod quandocumque contingerit fieri operas necessrias in Alfaiaria nostra predicta, quod cum sis magister et ductor operum ipsorum toto tempore vite tue, et habeas et percipias de ipsis operibus salarium competens pro tuo labore"[760].

Curiosamente, la falta de mano de obra especializada musulmana afectó a las obras de la Aljafería algunas décadas después, de un modo análogo a lo que acabamos de ver que sucedió en la Mezquita de Córdoba desde los primeros años del XIV. Durante el reinado de Pedro IV, especialmente desde finales de la década de 1330, el palacio va a presenciar una fase de intensa actividad constructiva, terminándose una nueva capilla[761] y otras ampliaciones del

[760] *Jaime II concede el cargo de maestro mayor de la Aljafería de Zaragoza a Mahomet Bellito*, Zaragoza 31 de octubre de 1301, ACA, Real Cancillería, Reg. Jaume II, 198, fol. 376, en Madurell Marimón, 1961, doc. 1.

[761] Finalizada ya en agosto de 1339, cuando el rey ordenó que se colocasen las armas de su esposa, María de Navarra, en el recién terminado crucero, *Pedro IV ordena al merino de*

palacio[762]. En 1357, en el contexto de las obras de construcción del nuevo palacio junto al "vergel", el rey se quejaba a su intendente de la obra, Blasco Aznárez de Borau, de la falta de maestros carpinteros musulmanes ("magistrorum axe sarracenorum"), lo cual estaba retrasando en demasía su finalización, ordenándole que buscara artesanos en la morería de Zaragoza y que los obligase a trabajar si fuese necesario:

"(...) vos opera nostra dicte Aljafarie que multi acorde nostro jussum dilatastis et dilatare habetis propter deffectum magistrorum axe sarracenorum, quos habere minime potestis [...] mandata per vos eis facta pro parte nostra, quod veniant ad operandum in operibus dicte Aljafarie.

Nosque volentes huic morbo medecinam congruam adhibere et ne decetero sarraceni magsitri axe Morarie dicte civitatis mandata per nos pro parte nostra eis facta, ducere valeant in conceptum, vobis dicimus et mandamus quatenus a modo sarracenis vobis necessariis ad opus operum dicte nostre Aljafarie iniungatis"[763].

En cualquier caso, pese a esta escasez, algunos maestros musulmanes siguieron trabajando en el palacio en las décadas sucesivas. Así encontramos que en 1382 el rey Pedro recompensaba a "Farays Allabar" y "Abrafim de Pina", ambos maestros musulmanes de Zaragoza, con 24 florines de oro por sus

Zaragoza que se ocupe de que las armas de la reina María de Navarra estuviesen en el crucero de la nueva capilla de la Aljafería, Barcelona 26 de agosto de 1339, ACA, Real Cancillería, Reg. Pedro IV, 1112, fol. 46v, en Madurell Marimón, 1961, doc. 2.

[762] Sobre las obras del siglo XIV véase Borrás Gualis, 1998.

[763] *Carta de Pedro IV a Blasco Aznárez de Borau*, Zaragoza 20 de enero de 1357, ACA, Real Cancillería, Reg. Pedro IV, 1068, fol. 5v, en Madurell Marimón, 1961, doc. 13.

trabajos en la obra de la Aljafería[764]. Algunos años después, en 1398, Martín I agradecería a su sobrino Enrique III de Castilla que le hubiese enviado carpinteros ("fusteros") y otros maestros para "fazer algunas obras en l'Aljafaria de nuestra ciudad de Çaragoça, las quales han feyto e acabado muyt artificiosamente e bien"[765], los cuales, aunque el documento no los identifique, quizá fuesen moriscos castellanos, debido a la escasez antes señalada en Aragón.

El empleo de maestros musulmanes por parte de la monarquía castellana en obras de conversión de antiguas mezquitas en iglesias cuenta con otro interesante testimonio. Aunque en este caso en una fuente documental distinta, la cual, si bien no podemos interpretar de un modo tan literal como la documentación de cancillería, ilustra de forma igualmente fidedigna tanto los modos de hacer como el programa político de los reyes castellanos. Me refiero a las *Cantigas*. La número 358, de la cual ya tratamos en el capítulo anterior, narra una intervención milagrosa de la Virgen relacionada con las obras de una iglesia en el Puerto de Santa María, ordenada levantar, como nos informa la cantiga, por el propio Alfonso X. Un temporal había impedido la llegada y el movimiento de piedra para la obra, entonces la Virgen, para ayudar a que la iglesia se construyese lo más rápido posible, señala a los obreros un lugar donde aparecen milagrosamente enterrados bloques de piedra ya tallados, listos para

[764] *Pedro IV gratifica con 24 florines de oro a los maestros Farays Allabar y Abrafim de Pina por su trabajo en las obras de la Aljafería,* Valencia 20 de septiembre de 1382, ACA, Real Cancillería, Reg. Pedro IV, 1280, fol. 2v, en Madurell Marimón, 1961, doc. 44.

[765] *Carta de Martín I a Enrique III de Castilla agradeciéndole el envío de maestros y carpinteros para la obra de la Aljafería*, Zaragoza 30 de mayo de 1398, ACA, Real Cancillería, Reg. Martín V, 2240, fol. 100, en Madurell Marimón, 1961, doc. 51.

ser utilizados. El poema nos da el nombre del alarife a cargo de la construcción, un musulmán, el “maestro Alí”:

“Pois maestr' Ali viu esto,

empero que x' era mouro,

enrendeu que ben guardadas

tevera com' é tesouro

a Virgen aquelas pedras

que tan preçadas com' ouro

foran per lavrar toste

e mais ca pedra meuda”[766].

Hay varias cuestiones que merece la pena señalar en relación a esta cantiga. Casi de forma concluyente, como ya he apuntado en otro lugar, la iglesia que Alfonso X ordena construir en el antiguo Alcanate no es otra que la que hoy se conoce como Castillo de san Marcos, la cual se levantó utilizando su antigua mezquita, de la cual se conserva una parte significativa[767]. La referencia en la cantiga 367 a que la iglesia una vez construida quedó “de torres e de muro cercada” creo hace más sólida la identificación con el castillo de san Marcos. Al margen del grado de veracidad de la historia narrada, dejando de lado los aspectos milagrosos, en primer lugar, podemos asumir como bastante probable que este maestro Alí no fuese un personaje inventado para el poema. Las *Cantigas* retratan con frecuencia a personas reales, con nombres y apellidos, como el ya citado orfebre maestre Jorge de Toledo, sin ir más lejos. Por tanto, si

[766] CSM, 358, vol. 3, p. 228.

[767] Sobre los orígenes de este edificio Torres Balbás, 1942 y Jiménez Martín, 1988.

en el Puerto de Santa María se hubiese tratado de la construcción de una iglesia de nueva planta, al modo gótico, no tenía demasiado sentido ocupar a un arquitecto musulmán. Si se hacía era porque, al igual que en Córdoba, se estaba empleando a maestros musulmanes para adaptar una mezquita a iglesia, con el fin de que esta conservara sus formas e imagen tradicionales a pesar de su nueva función.

Si nos trasladamos al otro gran monumento andalusí que se cristianizaba en este momento, la antigua aljama almohade de Sevilla, vamos a encontrar una situación bastante similar a los ejemplos expuestos hasta ahora. La conquista de la ciudad de Sevilla representó un hito de extraordinaria importancia para la corona castellana, incluso en un grado mayor a la antigua capital califal, cuya grandeza, aunque reconocida como hemos visto, había quedado algo diluida en el XIII por la lejanía de su esplendor político en los siglos X-XI. Sevilla era la capital del enemigo real, el tangible, los almohades, y la conversión de su mezquita aljama un símbolo de la victoria castellana. De ahí que aparezca mencionada recurrentemente en los textos contemporáneos que hablan de la ciudad, especialmente su impresionante alminar, el cual jugaba no solamente un papel como símbolo político, sino como una sinécdoque de su aljama e incluso de la propia Sevilla, cuyo horizonte dominaba visualmente.

Quizá el primer ejemplo de un texto castellano en el que se alaba la ciudad y su alminar se encuentre en los *Rithmi de Iulia Romula* de Pérez de la Calzada. Se trata de una obra en verso compuesta en 1250 que narra en tono épico la toma de Sevilla por Fernando III, dedicada por el autor, antiguo abad benedictino de

Sahagún, al príncipe Alfonso[768]. Algunos documentos han puesto de relieve una posible relación personal de Pérez de la Calzada con Fernando III, o, al menos, del aprecio que este le guardaba al entonces abad de Sahagún[769]. Independientemente de la naturaleza de esta relación, estamos ante un poema que posee una dimensión política patente y muy interesante, ya que el autor establece a través de sus versos un paralelismo constante entre la grandeza de la recién ganada Sevilla y la de la Roma de la Antigüedad que no nos debe pasar desapercibido en un contexto en el que muy poco después se intentaría implementar el programa político de Alfonso X para acceder al trono imperial, el conocido como *fecho del imperio*. Un paralelismo que el propio título recoge, al elegirse parte del nombre romano fundacional de la ciudad *Colonia Iulia Romula Hispalis*, pero concretamente dos de sus términos, *Iulia* y *Romula*, los cuales portaban una especial significación al estar ligados directamente con Roma y con la figura de Julio César, en cuya época se funda la ciudad. Una denominación que Pérez de la Calzada conocía muy probablemente gracias a las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla[770], donde se refería su origen. Los paralelos entre César y Fernando III se dan desde el mismo *incipit* del poema, a quienes Pérez de la Calzada equipara como fundador y recuperador de Sevilla respectivamente: “Incipiunt rithmi de Iulia Romula seu Ispalensi urbe, a tempore quo fundata fuit per Iulium Caesarem Romanum imperatorem usque ad tempus

[768] “Serenissimo suo domino Alfonso, dei gratia Regi, Fernandi illustris Regis Hyspanie primogenito et heredi, suus fidelis Guillelmus, olim abbas sancti Facundi, cum obsculo manuum, salutem”, RIR, *Epistula dedicatoria*.

[769] Sobre el tema ver el estudio introductorio en Carande Herrero, 2010, pp. 228-229.

[770] “Hispalim Caesar Iulius condidit, quam ex suo et Romae urbis vocabulo Iuliam Romulam nuncupavit”, ET, lib. XV, n. 71, vol. 2, p. 224.

quo recuperata fuit per Fernandum Ispanie Regem illustrem”[771]. La alusión a la cuestión imperial creo que queda reforzada cuando traza las comparaciones entre Roma y Romula (literalmente “pequeña Roma”), de las que el monje benedictino dice:

“Vrbis orbis urbium nomen immutatur:

Dum Iulia Romula nomine uocatur,

Insignito nomine dum sic illustratur,

Eius nomen celebre ubique laudatur”.

Describiendo las virtudes de la ciudad, el poeta alaba las tres brillantes manzanas doradas del antiguo alminar: “Pomum trinum aureum turris tan serenum”. Pocas décadas después se compondría la *Estoria* alfonsí, crónica que refleja quizá como pocas en el XIII castellano la mentalidad regia. En ella, al tratar del antiguo alminar de la aljama almohade durante la narración de la toma de Sevilla, se ofrece una de las descripciones más elogiosas de un monumento que podamos encontrar en la literatura cronística de la época. Vuelvo a reproducir el fragmento íntegro en el que se describe por su interés con respecto al tema que tratamos ahora:

“Et pues de la torre de Sancta Maria todas las sus noblezas, et de quan grant la beltad et el alteza et la su grant nobleza es: sesenta braças a en el techo de la su anchura, et quatro tanto en alto; tan ancha et tan llana et de tan grant maestria fue fecha et tan conpasada la escalera por o a la torre suben, que los reyes et las reynas et los altos omnes que alli quieren sobir de bestias, suben quanto quieren fasta en ssomo. Et en somo de la torre a otra torre, que a ocho braças,

[771] RIR, *Incipit.*

fecha a grandes marauillas. Et ençima della estan quatro mançanas alçadas vna sobre otra; tan grandes et de tan grant obra et de tan gran nobleza son fechas, que en todo el mundo non podrien ser otras tan nobles nin tales: la del somo es la menor de todas, et luego la segunda que esta so ella es mayor, et muy mayor la terçera. Mas de la quarta non podemos retraer, que es tan grant et de tan estranna obra que es dura cosa de creer a qui lo non viese: esta es toda obrada a canales, et las canales della son doze, et ay en la anchura de cada canal cinco palmos comunales; et quando la metieron en la uilla non pudo caber por la puerta, et ouieron a tirar las puertas et a ensanchar la entrada; et quando el sol fiere en ella, resplandeçe commo rayos muy lozientes mas de vna jornada"[772].

El autor expresa admiración, en primer lugar, por la extraordinaria calidad de su fábrica: "de tan grant maestria fue fecha et tan conpasada", "fecha a grandes marauillas", "de tan grant obra et de tan gran nobleza son fechas, que en todo el mundo non podrien ser otras tan nobles nin tales", "de tan estranna obra que es dura cosa de creer a qui lo non viese". Pero también por la impresión que producían sus dimensiones y formas, "de quan grant la beltad et el alteza et la su grant nobleza"; así como por el efecto estético, sin duda impactante de experimentar para los conquistadores en 1248, que provocaría el brillo de las grandes manzanas del ŷāmūr al incidir sobre ellas la luz del sol, "quando el sol fiere en ella, resplandeçe commo rayos muy lozientes mas de vna jornada".

Para intentar acercarnos al aprecio que los monarcas castellanos tenían por el edificio contamos con otro importante texto cronístico, la ya señalada *Historia hasta 1288 dialogada,* una continuación de la *Historia Gothica* de Jiménez de

[772] PCG, cap. 1128, pp. 768-769

Rada que abarca hasta aproximadamente el año 1288, y que da comienzo, precisamente, con los sucesos en torno a la toma de Sevilla por Fernando III. Tras dar cuenta de las acciones militares que llevaron a la capitulación de la ciudad, el texto recoge las negociaciones entre la aljama de Sevilla y el enviado del rey, Pedro Álvarez. El relato, pese a que posee, como otros capítulos de esta crónica, un marcado aire legendario, épico y hagiográfico de las figuras de Fernando III y Alfonso X, incluso con numerosas inexactitudes históricas, no deja de evidenciar la consideración de que gozaba la antigua aljama almohade en el momento de la toma de la ciudad, y aún en la de la redacción de este texto entre finales del siglo XIII y principios del XIV. El autor cuenta que la aljama de Sevilla había demandado al rey Fernando seguridad para salir salvos de la ciudad a cada uno de sus miembros con sus familias y sus posesiones, o bien para quedar en ella a quien así lo desease. Petición que fue concedida. Tras esto los musulmanes de Sevilla solicitan al monarca que les permita, como parte del pacto de capitulación, derribar la mezquita antes de salir de la ciudad. La respuesta a esta última demanda que la *Historia Dialogada* atribuye a Fernando III y a su hijo el infante Alfonso es verdaderamente singular:

“Et despues demandaron los moros mas en pleytesia que querian derribar la mezquita. Et dixo el rey don Ferrando que lo dixesen a su fijo el infante don Alfonso. Et el dixo que sy una teja le derribaran della que por eso degollaria quantos moros abia en Seuylla. Et ellos dixeron que pues derribarian la torre, et que el rey don Ferrando faria otra. Et el rey enbiolos otra uez con esto al infante

don Alfonso, et el infante dixoles que sy derribasen un ladrillo de los que estauan ençima que por aquello non le fyncaria moro ni mora en Seuylla"[773].

Son varias las ideas contenidas en el extracto dignas de ser destacadas. Es interesante, en primer lugar, que el texto de la crónica mencione la demanda relativa a destruir la mezquita, puesto que acabamos de ver que otra crónica del XIII, la *Crónica Latina*, recogía del mismo modo el miedo que tenían los castellanos al tomar Córdoba de que los musulmanes, al no concedérseles sus demandas para la capitulación, quemasen la mezquita mayor. Dos alusiones a la destrucción de mezquitas tras la toma de una ciudad por parte de las propias población andalusí que quizá nos indiquen que se trataba de una práctica común en el marco de la conquista de al-Andalus en el siglo XIII. Resulta también notable que el texto relate cómo Fernando III habría delegado la decisión sobre el futuro de la mezquita en su hijo el infante Alfonso, y que no hiciese lo mismo con el resto de condiciones de la capitulación, aunque este punto podría ser consecuencia de que la crónica se redactó una vez muerto Alfonso X, y que el cronista quisiese incidir en la fama de protector de las artes y las ciencias de la cual el rey "sabio" ya gozaba. Pero lo más interesante desde nuestro punto de vista es cómo queda reflejada en el texto la estima que se tenía de la antigua mezquita almohade y del elemento más representativo de su arquitectura, su monumental alminar, y de cómo ya era percibido en la época como un poderoso símbolo. El desarrollo de la negociación sobre su futuro es muy ilustrativo a este respecto. En primer lugar, la aljama de Sevilla demanda al rey la destrucción de la mezquita, sin duda para evitar que, tras su salida de la ciudad, un edificio de tal dignidad, convertido casi desde su construcción en icono político y religioso

[773] HD, fol. 172v.

de la dinastía almohade y del islam andalusí, sufriese el oprobio de ser transformado en una iglesia. Ante la negativa, la aljama solicita entonces derribar solo la torre, ya que el rey podía construir otra, cuestión que refleja la consideración de construcción única en el mundo se tenía de ella. La dramática y muy literaria respuesta atribuida al futuro Alfonso X, amenazando con el genocidio si se tocaba solamente “un ladrillo” del alminar, no hace sino poner de relieve que los conquistadores de Sevilla eran plenamente conscientes no solo de sus valores estéticos, de los cuales acabamos de ver algunos ejemplos, sino también del enorme valor que, como símbolo político, de victoria en la cruzada patria contra el islam, poseía el acto de su transformación en la torre de la catedral.

3. La creación de un modelo de iglesia transcultural.

Las mezquitas-catedrales de Sevilla y Toledo como modelos para la arquitectura religiosa castellana (ss. XIII-XIV).

Una de las cuestiones que más claramente ilustran hasta qué punto se asimiló en el arte y la arquitectura castellanos del sigo XIII el legado de las mezquitas de al-Andalus es que no solamente proliferó por toda la mitad sur de la Península un tipo de iglesia con unas características únicas y comunes consecuencia de las conversiones, tal y como vimos en el capítulo anterior, sino que estas mismas sirvieron de modelo en la construcción de iglesias de nueva planta[774]. Se trata de un fenómeno que queda bien reflejado de forma casi análoga en los casos de la arquitectura religiosa de dos ciudades muy representativas del inicio y el fin de esta fase de la conquista castellana de al-Andalus, aunque de cronologías algo dispares, Toledo y Sevilla. Lo más normal sería presentar el estudio de este fenómeno de modo diacrónico, comenzando por Toledo, pero la dificultad que supone la práctica ausencia de cualquier resto material de su antigua mezquita mayor me empuja a empezar por las iglesias de la ciudad de Sevilla y su relación con su antigua mezquita-catedral y a presentar a continuación, por analogía con lo que allí podemos encontrar, una hipótesis sobre el caso toledano.

En muchas ocasiones en la historia de la arquitectura religiosa española, sobre todo a partir de la Edad Media en adelante, es fácil comprobar cómo se produce un curioso y a la vez muy natural fenómeno por el cual las iglesias de una determinada diócesis, sobre todo las parroquiales, ajenas a diferencia de aquellas de las órdenes religiosas a una determinada estética corporativa,

[774] Un fenómeno del que ya advirtió en su momento para el caso sevillano Torres Balbás, 1949, vol. 3, p. 285 y ss.

tienden a reproducir en algún modo las formas de su iglesia madre, la catedral. En Sevilla, como hemos tenido ocasión de analizar detenidamente, la catedral conservó con modificaciones menores las formas arquitectónicas de la antigua aljama almohade durante casi dos siglos, desde su conversión en 1248 hasta el arranque de las obras de la nueva catedral en la década de 1430. Resulta, por tanto, de algún modo natural que buena parte de las iglesias construidas en su arzobispado durante esta época se mirasen en el espejo de la metropolitana, imitando algunas de sus característica definitorias, desde la misma organización espacial, hasta su elemento más representativo y visible, el antiguo alminar, cuestión que tendría como resultado que el territorio histórico de Sevilla se encuentre aún hoy poblado de pequeñas Giraldas.

Por lo que se refiere a la replicación de la organización espacial de la mezquita-catedral sevillana el asunto es algo más complejo de estudiar, puesto que, de una parte, nos falta en gran medida la referencia material de la antigua sala de oración de la aljama almohade, desaparecida en el siglo XV. Además de esto, otros factores históricos y no históricos, como el gran terremoto de 1356, el cual dañó gran cantidad de edificios en la Baja Andalucía, o la misma evolución del lenguaje arquitectónico en la Edad Moderna, provocaron la transformación profunda de muchas iglesias construidas durante el siglo XIII. Cuestiones que quizá hayan causado el que en la historiografía de este grupo de edificios no se haya puesto tradicionalmente más de relieve la conexión entre la arquitectura interior del templo metropolitano de la archidiócesis sevillana hasta el siglo XV y el resto de sus parroquias, como sí se ha hecho para otros elementos más claramente comprobables como las torres-campanario. En cualquier caso, contamos con una serie de interesantes ejemplos para ilustrar la influencia que

la arquitectura de la aljama cristianizada de Sevilla tuvo sobre la construcción del espacio interior en muchas parroquias de su archidiócesis durante los siglos XIII y XIV.

Probablemente, uno de los casos que mejor lo haga sea el de la iglesia de santa María de la Oliva en Lebrija. El edificio es, junto a santa María de Sanlúcar la Mayor y algún que otro ejemplo más en las actuales provincias de Sevilla, Huelva y Cádiz, una de las joyas de la arquitectura cristiana de raíz andalusí del siglo XIII[775]. Aunque algunos estudiosos, sobre todo de finales del siglo XIX[776], consideraron sus formas directamente parte de una primitiva mezquita modificada, y otros más recientemente han argumentado la preexistencia de una mezquita en el solar[777], la arquitectura visible de la iglesia es, a pesar de su fuerte carácter hispanomusulmán, claramente de construcción cristiana. Opinión esta última compartida, por otra parte, por la mayoría de la historiografía especializada, desde Angulo y Torres Balbás[778], entre otros, a los más recientes trabajos de Cómez Ramos[779]. En cualquier caso, sus formas, de raíz netamente

[775] Hablamos de un edificio singular por muchas razones, y que ha llamado la atención de la historiografía del arte español prácticamente desde sus orígenes. Un trabajo pionero muy interesante, aunque con algunos postulados hoy superados, es el de Fernández Casanova, 1900, buen conocedor de este tipo de arquitectura, ya que fue arquitecto restaurador de la Catedral de Sevilla desde 1881 y de la misma Santa María de Lebrija, además de autor de los aún inéditos tomos correspondientes a la provincia de Sevilla del *Catálogo Monumental de España* (1907-10). Más recientemente se ha ocupado de ella en otro interesante trabajo más actualizado Cómez Ramos, 2005.

[776] El propio Fernández Casanova en el trabajo apuntado en la nota precedente, y antes de él Madrazo, 1884, p. 404.

[777] Tomassetti Guerra, 2002, p. 436 y ss. En este trabajo se defiende también que partes de la actual iglesia visibles en superficie pertenecerían a una antigua mezquita, cuestión que no comparto.

[778] Angulo, 1932, p. 99; Torres Balbás, 1949, p. 285.

[779] Cómez Ramos, 1979, p. 121; Cómez Ramos, 2005.

andalusí, llevan a que las fronteras lingüísticas entre el arte cristiano y el islámico se difuminen, dificultando la tarea a quien pretenda su análisis desde una perspectiva más puramente formalista. En cualquier caso, no es nuestro objetivo el estudio monográfico del edifico, sino su puesta en paralelo con la arquitectura de la sede sevillana durante los siglos XIII-XIV.

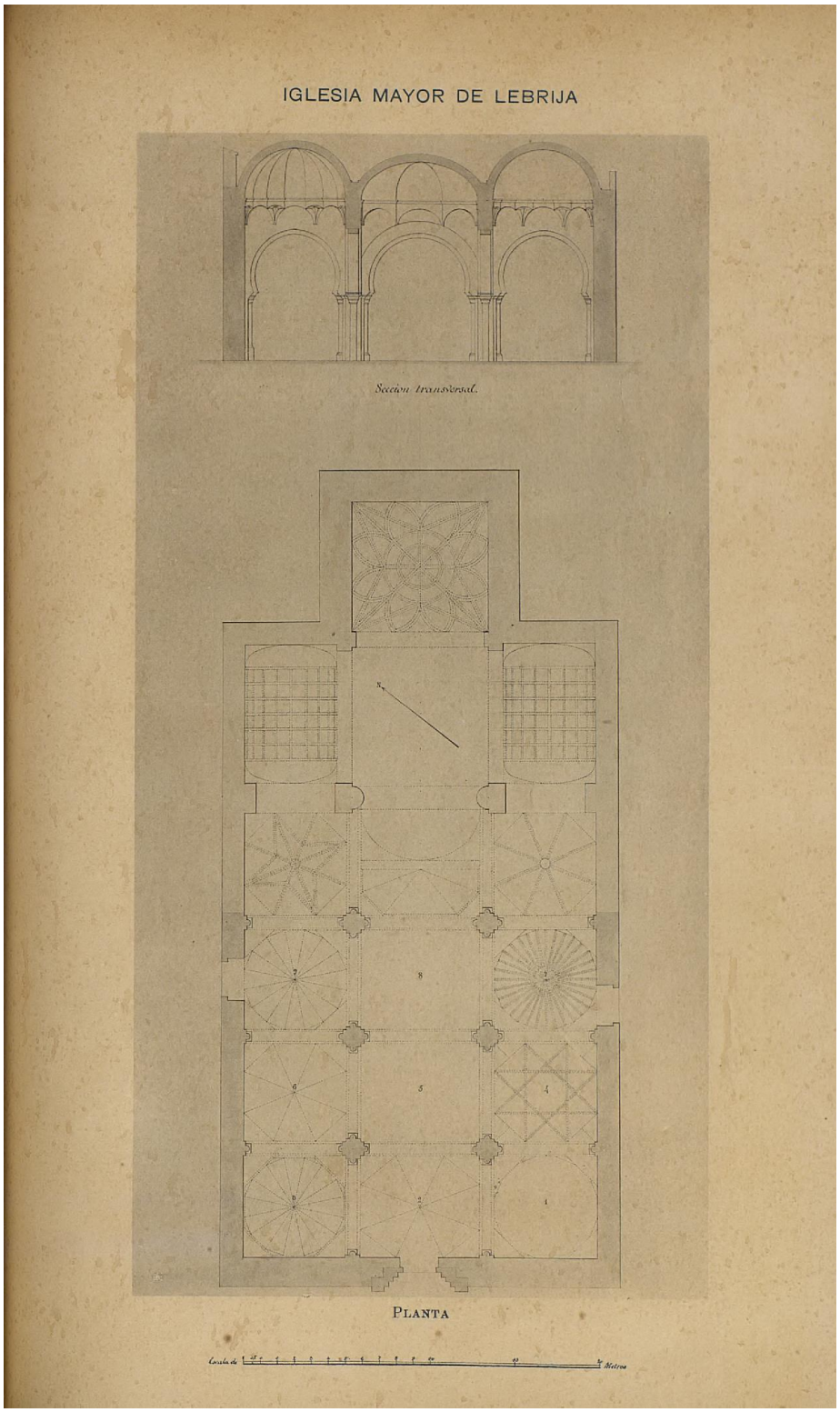
En planta se trata una iglesia de tres naves, con cuatro tramos más uno de presbiterio y una capilla mayor de planta cuadrada. Solamente los tres primeros se corresponden con la construcción de la iglesia primitiva, la cual se ha fechado aproximadamente entre el reinado de Alfonso X y los años iniciales del siglo XIV[780], siendo el resto edificado en diferentes fases desde finales del XV en adelante. Una de sus características más interesantes desde la perspectiva de este estudio es el tipo de alzados interiores del edificio. Sobre pilares cruciformes, con medias columnas adosadas con capiteles de clara tradición románica, se levantan arcos de perfiles hispanomusulmanes. Los fajones de la nave central son más ultrasemicirculares que de herradura propiamente dicha, mientras que los de las naves laterales y los formeros son de herradura apuntados. Como muchos autores que han estudiado el edificio han apuntado, este tipo de alzados dotaba al edificio de un patente aire de mezquita norteafricana, pero el referente era, sin duda, mucho más cercano, la propia catedral de Sevilla.

Esta organización espacial tomada de la antigua mezquita-catedral de Sevilla, configurada mediante pilares cuadrangulares sobre los que apean arcos de herradura apuntados, se repite en otra de las parroquias originales de la ciudad

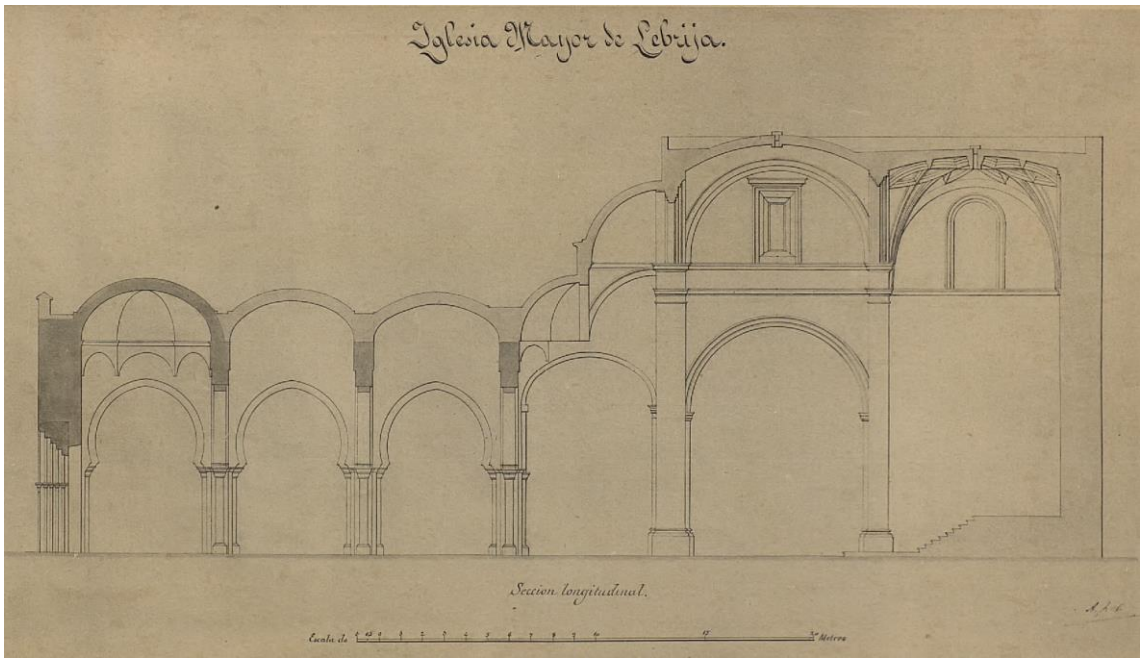
[780] Cómez Ramos, 2005, p. 31.

de Sevilla, la iglesia de san Marcos. En este caso se trata de pilares de perfil recto, siendo la cubierta del edifico de madera lo que elimina la necesidad de fajones a diferencia de santa María de Lebrija. Esta misma organización la encontramos también en otras dos interesantes iglesias de la provincia, aunque de entidad algo menor, como son las ermitas de santa María del Castillo en Lebrija y de san Mateo en Carmona.

Otro elemento arquitectónico el cual aparece con cierta frecuencia en la arquitectura religiosa de la región, especialmente a partir del siglo XIV, son los ábsides poligonales de ladrillo, con contrafuertes y coronados de almenas con los característicos merlones dentados de origen hispanomusulmán. Los conservan algunas iglesias de la ciudad de Sevilla, como la parroquia de Ómnium Sanctórum o la iglesia del monasterio de la Cartuja, en este caso extendiéndose por toda la longitud exterior de la nave. Incluso se incluirían como elemento tradicional de la arquitectura sevillana en otras construcciones ya de los siglos XV y XVI, como la capilla del Colegio de Santa María de Jesús, o la iglesia del Hospital de san Lázaro. Igualmente, las podemos encontrar en otras iglesias del territorio del antiguo reino de Sevilla, como en la parroquia de La Algaba, en Nuestra Señora de la Granada de Guillena o en Santa María de las Nieves de Benacazón, entre muchas otras. Precisamente era esta, la de paños de ladrillo entre contrafuertes coronados de almenas dentadas, la configuración que presentaba muy probablemente en toda su extensión la iglesia metropolitana, la antigua aljama cristianizada de Sevilla (como en la de Córdoba, por cierto), aspecto que aún se conserva en cierta medida en el exterior del muros que dan a las actuales calles de los Alemanes y Cardenal Carlos Amigo.



Santa María de Lebrija, planta y sección transversal. Adolfo Fernández Casanova, 1900



Santa María de Lebrija, sección longitudinal. Adolfo Fernández Casanova, 1900





Vistas interiores de Santa María de la Oliva, Lebrija



Interior de Santa María de la Oliva, Lebrija



Interior de la mezquita-catedral de Sevilla, restitución virtual de Antonio Almagro



Sevilla, iglesia de san Marcos, interior



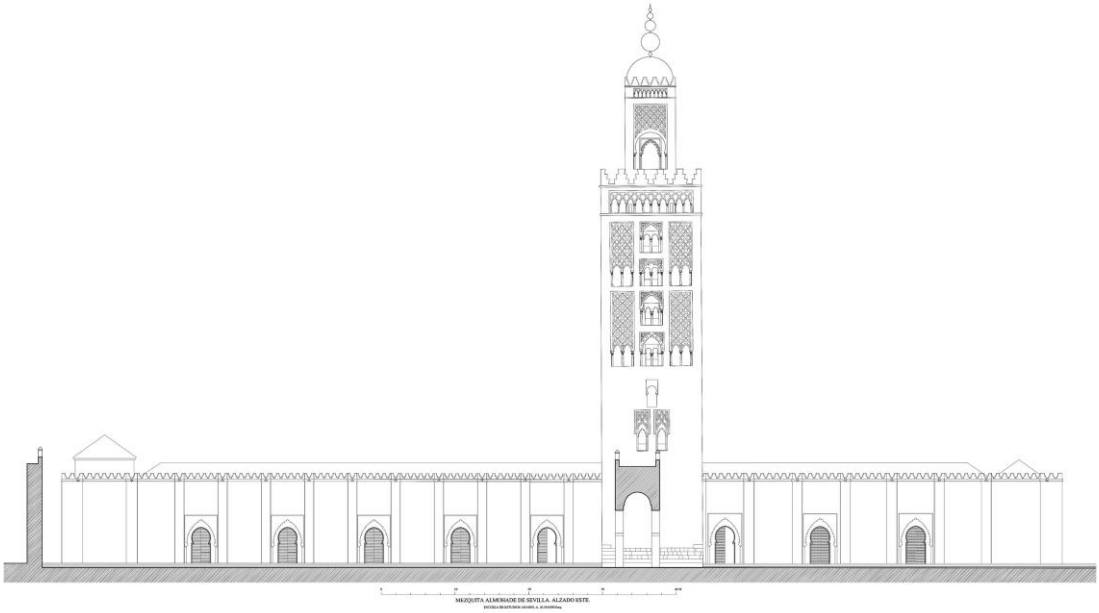
Carmona, ermita de san Mateo



Lebrija, ermita del Castillo



Catedral de Sevilla, exterior a la calle de los Alemanes



Aljama de Sevilla, alzado este, estado hipotético en el siglo XIII. Antonio Almagro



Sevilla, ábside de la iglesia de Ómnium Sanctórum



Sevilla, ábisde de la iglesia del Hospital de san Lázaro



Catedral de Sevilla, exterior a la calle Cardenal Carlos Amigo

Probablemente, aquello que delata con mayor claridad cómo la antigua Mezquita-Catedral de Sevilla sirvió de modelo a la arquitectura de nueva planta de su archidiócesis sea el conjunto de torres de iglesias del siglo XIV que imitan la estética almohade de su campanario. Como ya comenté en un capítulo anterior, el gran terremoto de 1356 afectó gravemente a muchos edificios en la Baja Andalucía. En Sevilla quedó afectada la propia torre de la catedral, además de muchas otras parroquias, cuestión que forzó un proceso de renovación de los edificios que confirió en gran medida la característica imagen que aún se percibe en muchas de las iglesias medievales del centro de la ciudad. Aunque algunas de estas torres tuvieron con mucha probabilidad su origen en los alminares de las antiguas mezquitas de barrio, e incluso en alguno de ellos se conserva algún resto material, fueron casi todas ellas levantadas a partir de mediados del siglo XIV.

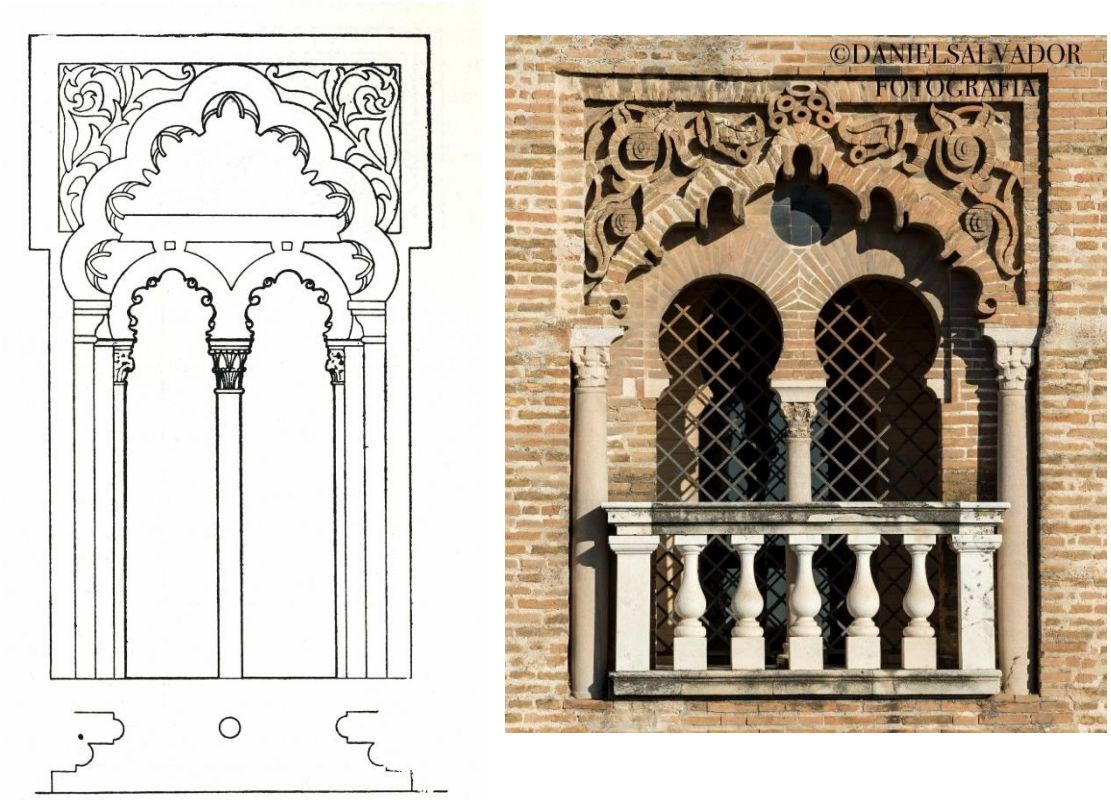
Las formas de la torre de la iglesia de san Marcos de Sevilla son tan similares a las del antiguo alminar de la aljama almohade que durante mucho tiempo fue considerada por los estudiosos directamente como tal[781]. Finalmente, su origen cristiano, al menos en cuanto a la construcción que se ve hoy, fue asumido a partir de los trabajos de Torres Balbás en los años cincuenta del siglo pasado[782]. Además de la coincidencia en la forma prismática y el empleo de ladrillo visto como material de construcción, toma de la torre de la catedral tanto la organización de vanos parecida, presentes en las cuatro caras, como algunos motivos decorativos: paramentos exteriores decorados con sebka, vanos geminados, arcos de perfiles lobulados y mixtilíneos, etc. Curiosamente, su cuerpo superior se renovó probablemente en los primeros años del siglo XVII, poco después de que lo hiciese la torre de la catedral. Más sencilla en su decoración es la torre de la iglesia de santa Catalina. En este caso sí que estaríamos con cierta seguridad ante una torre de fábrica cristiana levantada sobre los restos de un antiguo alminar, probablemente una reconstrucción debida al citado terremoto de 1356, puesto que se conservan en la base algunas hiladas de cantería de talla y aparejo típicamente hispanomusulmanes[783], parecidas a las que se pueden ver en la parte baja de la torre de la colegial del Salvador. Levantada igualmente en ladrillo, presenta vanos en sus cuatro caras, aunque mucho menos ornamentados que el anterior caso, manteniendo, en todo caso, el empleo de la sebka. La torre se remata con un cuerpo de campanas de

[781] Gestoso y Pérez, 1890, vol. 1, pp. 115-20.

[782] Torres Balbás, 1954.

[783] Ya se apreció así cuando el arquitecto Francisco Javier de Luque descubrió diferentes restos interpretados como de época islámica en una campaña de restauración del edificio en 1923, ver Landecho, 1923, p. 124.

la misma extensión en planta que el resto del volumen, con vanos de herradura apuntados en cada una de sus caras, y coronada por las ya vistas almenas de merlones dentados. Una configuración muy parecida, aunque sin la presencia de arcos de herradura apuntados en el campanario, a la que se puede encontrar en la iglesia de santa Marina.



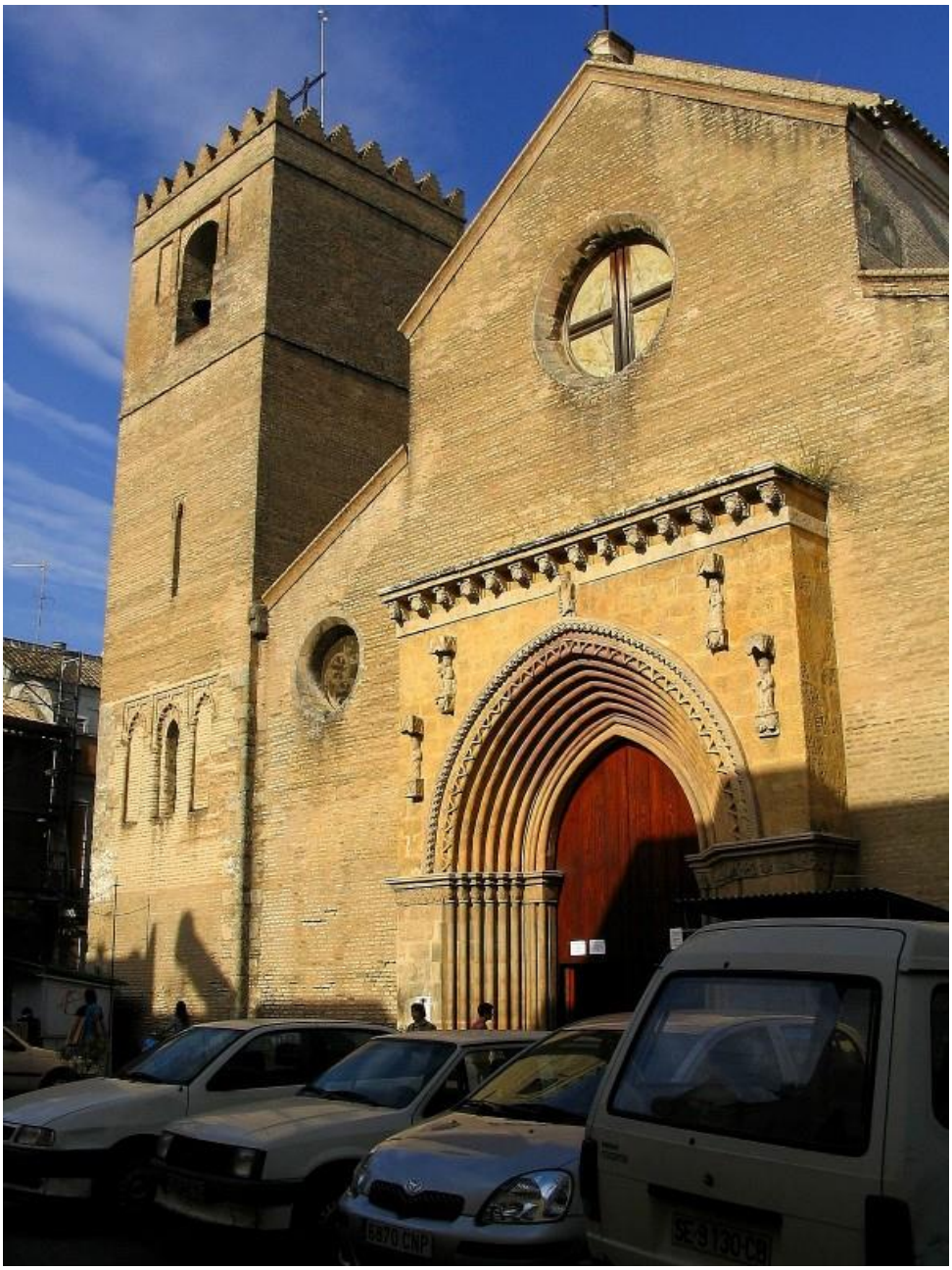
Sevilla, a la izq. torre de la iglesia de san Marcos, ventana de la cara oeste, por Torres Balbás, 1954. Derecha, una de las ventanas de la torre de la catedral



Sevilla, torre de la iglesia de san Marcos en el siglo XIX. Fot. J. Laurent, IPCE



Sevilla, torre de la iglesia de santa Catalina



Sevilla, fachada principal y torre de la iglesia de santa Marina

Como apuntaba al inicio de este apartado, lo más interesante de todo este fenómeno de imitación es que no se produjo solamente en Sevilla. Existen

indicios suficientes para pensar que la situación fue, hasta cierto punto, análoga en el Toledo de los siglos XII-XIII. Nada sabemos, o muy poco, de las formas de la mezquita mayor que convirtiese en catedral Alfonso VI a partir de 1086[784]. Si tuviéramos, no obstante, que elaborar una hipótesis sobre su apariencia, a falta de más evidencias arqueológicas, uno de los puntos de arranque de la investigación debería situarse probablemente en las iglesias que se reforman en la ciudad entre principios del siglo XII y 1226, momento en el que dio comienzo la obra de la catedral nueva. En las iglesias toledanas de este periodo[785] se pueden identificar una serie de elementos recurrentes, cuya aparición y evolución podrían estar en relación con el aspecto de su mezquita-catedral antes del siglo XIII[786].

Uno de los más llamativos entre estos elementos es el empleo de arcos de herradura enmarcados por alfices para configurar la nave en una parte importante de las más antiguas parroquias de la ciudad, algunas de ellas mezquitas en origen, reformadas o reconstruidas a partir de mediados del siglo XII. No vamos a tener en cuenta casos como el de la iglesia del Salvador, cuya arcada de herradura es claramente perteneciente a una antigua mezquita, no

[784] Además de los interesantes trabajos de Clara Delgado, antes citados, Guido Conrad von Konradsheim publicó los resultados de una exploración gravimétrica del subsuelo de la catedral llevada a cabo por Ramón Ortiz y Alicia García del CSIC, Konradsheim, 1980, la cual sacó a la luz la posición de los restos de la cimentación de la mezquita. Más recientemente, durante una campaña arqueológica en el claustro, se localizaron algunos restos de época islámica, Almagro Gorbea, Barranco Ribot y Gorbea, 2011. También ha aportado algunas hipótesis a tener muy en cuenta sobre ciertas posibles características de la aljama toledana Nickson, 2012, en esp. pp. 326 y ss.

[785] Sobre las iglesias de Toledo en los siglos XII y XIII véase Abad Castro, 1991. Salvo que se indique lo contario, los datos históricos que utilizo a continuación están tomados de esta obra.

[786] Una idea apuntada anteriormente por Nickson, 2010.

solamente porque así lo delaten sus formas, sino por el propio número y luz de los arcos que la componen, los cuales, al ser demasiados, no se corresponden con la utilidad de una nave de iglesia. Es más patente, sin embargo, la obra cristiana en la iglesia de santa Eulalia, de cuya existencia hay noticias, al menos, desde 1181. Un sitio, como tantos otros en Toledo, con una historia prolongada[787], las formas de la nave parecen remitir precisamente a esa fecha, alrededor de la segunda mitad del siglo XII. Formada por arcos de herradura con alfiz construidos en ladrillo que apean, alternamente, sobre columnas exentas y pilares, también de ladrillo, con columnas adosadas. Este último soporte es el que se emplea en la nave de la iglesia de san Román, de cuya existencia hay evidencias desde 1125, pero que fue reformada a principios del siglo XIII, en el episcopado de Jiménez de Rada[788]. Una vez más encontramos los arcos de herradura inscritos en un alfiz, aunque en este caso sus materiales quedan ocultos por la espléndida decoración mural de la iglesia. Quizá el hipotetizar que la mezquita mayor de Toledo tendría como elemento articulador de sus naves arcos de herradura en ladrillo con su alfiz, los cuales apearían sobre columnas o sobre pilares con columnas adosadas, no es aventurar demasiado, puesto que se trataba de uno de los sistemas empleados de forma más habitual en las mezquitas andalusíes de época omeya. De hecho, lo podemos encontrar empleado en el propio Toledo, por ejemplo, en la arquería perteneciente a la antigua mequita que se encuentra en el patio interior de la iglesia del Salvador.

Santa Eulalia y san Román no son los únicos edificios religiosos en los que se utilizó el arco de herradura como elemento para articular las naves. Cotamos con

[787] Para Abad Castro, 2004, p. 8, probablemente ya se encontrase una iglesia en época visigoda.

[788] Sobre san Román, Abad Castro, 2004.

otro grupo en el cual, además, estos descansan sobre pilares poligonales, en lugar de sobre columnas o pilares de ladrillo con columnas adosadas como en los casos anteriores. Es el caso de la iglesia de san Lucas, cuya nave se podría fechar también a finales del siglo XII. En este caso se trata de arcos de herradura con alfiz, pero que apean sobre pilares de sección octogonal. Una configuración que aparece también, aunque con un tratamiento decorativo bastante diferente, en las naves de la sinagoga de santa María la Blanca, construida igualmente a finales del siglo XII y reformada a partir de 1250 tras un incendio[789]. Como apuntaba al principio, esta recurrencia en el empleo de este sistema para articular naves, a pesar de ser común en la al-Andalus de los siglos X-XI, quizá podría ser indicativo también de que se estaba replicando en las parroquias de la ciudad la organización espacial que tenía el templo metropolitano en el siglo XII.

[789] Sobre la sinagoga, Cantera Burgos, 1973, pp. 35 y ss.



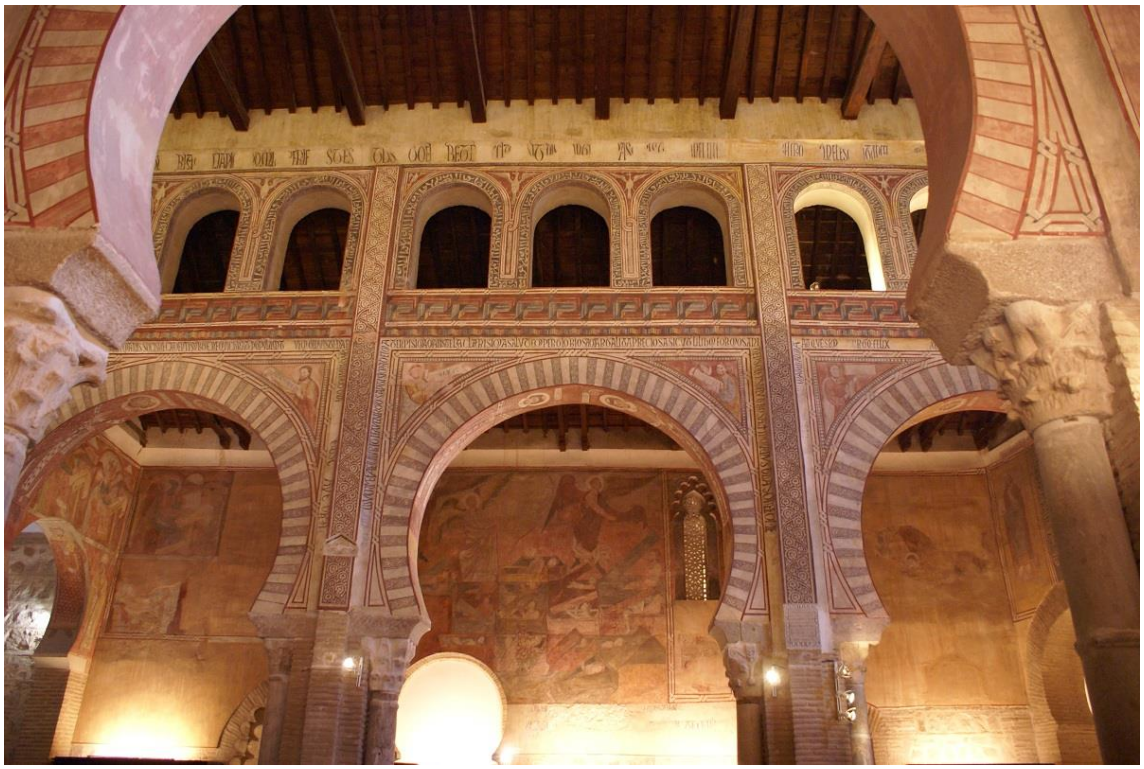
Toledo, el Salvador. Arquería de la antigua mezquita



Toledo, el Salvador. Arquería de época islámica en el patio interior



Toledo, santa Eulalia, nave



Toledo, san Román, nave



Toledo, san Lucas, nave



Toledo, sinagoga de santa María la Blanca

Una situación algo parecida la podemos encontrar si fijamos la atención en las torres-campanario de las parroquias de este periodo[790]. Comparten muchas de ellas, como buena parte de las propias iglesias, el mismo sistema y materiales de construcción, la mampostería encintada con cantones de ladrillo, algo, por otra parte, que no debe extrañar puesto que ya se utilizaba en la ciudad en épocas anteriores a la cristiana. Algunas comparten un rasgo característico de los alminares andalusíes, como es la presencia de vanos dispuestos de forma simétrica en cada una de sus caras. Algunos de ellos son ventanas bíforas con arquillos de herradura con su alfiz, como en los casos, por ejemplo, de las torres de las iglesias de san Bartolomé, precisamente un alminar reaprovechado, o de Santiago del Arrabal, ambas reconstruidas ya en el siglo XIII. Un elemento este que era habitual también en la decoración de los alminares de época omeya, presente, por ejemplo, en los de las aljamas de Córdoba[791] o Zaragoza[792].

[790] Véase sobre este tema Torres Balbás, 1958b.

[791] Hernández Giménez, 1975.

[792] Almagro Gorbea, 1993.



Toledo, torre de san Bartolomé, detalle



Toledo, torre de Santiago del Arrabal

Ya a partir de mediados del siglo XIII y primera mitad del XIV, se construyen una serie de torres que incluyen un repertorio decorativo bastante más amplio que el de las anteriores, además de una estructura algo más compleja. Aparece en algunos de ellos, como en los de san Román o santo Tomé, un campanario de doble cuerpo, en los que se abren, junto a los habituales arquitos de herradura, otros polilobulados y de tipo túmido de luz bastante estrecha. En la decoración de sus paramentos se emplean, por ejemplo, arcos ciegos entrelazados de ladrillo, un elemento presente, sin ir más lejos, en la mezquita de Bab al-Mardum, u otros polilobulados superpuestos a arcos de herradura. Al igual que en el caso de la organización espacial, entiendo que probablemente el alminar de la mezquita aljama, aún en pie hasta el siglo XV convertido en campanario, debió influir como modelo en la configuración de este tipo de torre toledana entre los siglos XII y XIV.

Precisamente este último elemento, el arco de herradura angrelado, es el que se emplea en las puertas de acceso, por ejemplo, de las iglesias de Santiago del Arrabal o santa Leocadia.



Toledo, torre de la iglesia de san Román



Toledo, torre de la iglesia de santo Tomé



Toledo, Santiago del Arrabal, portada principal



Toledo, santa Leocadia, portada principal

CONCLUSIONES

1. El papel de las mezquitas cristianizadas en la asimilación del arte andalusí.

La incorporación del lenguaje del arte islámico a los repertorios formales, y a la misma identidad cultural de los reinos cristianos comenzó en el mismo momento en el que el islam se hace presente en la Península en el año 711. Los contactos culturales entre las distintas culturas que conformaban las sociedades ibéricas fueron una constante durante toda la Edad Media. Especialmente a partir de las fases finales del Califato de Córdoba, cuando los reinos cristianos van a ver aumentada considerablemente su extensión territorial, estos se van a hacer cada vez más patentes en la cultura material, en el arte. En definitiva, cuando llega la que probablemente fue la fase de expansión más importante en términos territoriales, a partir del siglo XIII, las sociedades ibéricas medievales contaban con una larga tradición de fenómenos transculturales.

Con este contexto en mente, habría que considerar hasta qué punto el fenómeno de la reutilización de los edificios andalusíes por los conquistadores cristianos no se encontraría en el origen, aunque no fuese de forma exclusiva, del llamado arte mudéjar. Si, por ejemplo, un rey castellano reutilizaba un antiguo palacio de un rey o un gobernador andalusí tras la toma de la ciudad de turno, es lógico, hasta cierto punto, que en el resto de palacios del reino construidos después se intenten reproducir, por meras razones de prestigio, las formas del palacio regio. No es que el arte hispanomusulmán tuviese un consideración cultural positiva *per se*, a pesar de haber alcanzado cotas de sofisticación elevadísimas, sino que la conversión y reutilización por parte de las élites cristianas de edificios representativos del poder habría sido un elemento clave a la hora de irle confiriendo dicho prestigio. De igual modo sucedió con la arquitectura religiosa,

la que ha ocupado este trabajo. Si, por ejemplo, la catedral primada de la corona de León-Castilla, la de Toledo, fue desde 1086 hasta 1226 una mezquita andalusí convertida, resulta comprensible que en sus iglesias sufragáneas construidas en ese tiempo se replicase su aspecto. Sobre todo, teniendo en cuenta que la estética andalusí ya se encontraba validada en las iglesias cristianas desde la aparición del arte conocido como de repoblación alrededor de los siglos X-XI, cuanto menos. Un fenómeno que, como también vimos para el caso de la Sevilla del siglo XIII, invita a pensar que fue generalizado en la Península.

Al menos en cuanto al ámbito concreto de las mequitas cristianizadas se refiere, el proceso por el cual los poderes cristianos llegaron a asimilar las formas, e incluso los usos, de la arquitectura andalusí hubo un cierto proceso diacrónico. Tal y como he pretendido dejar claro a través de los propios títulos de capítulos y epígrafes de este trabajo, se pueden identificar distintas fases *Apropiación. Resignificación. Asimilación.* Apropiación, porque el fenómeno de las conversiones parte de un contexto bélico, de enfrentamiento religioso y conquista del territorio, del cual no se puede disociar. Todo fenómeno transcultural parte, de algún modo, de una apropiación, sino material siempre cultural. Resignificación, porque a continuación de la apropiación los poderes castellanos mantuvieron las mezquitas, ya bien fuese por razones de valoración estética o, con más probabilidad, por motivos estratégicos económicos, pero dotándolas de un nuevo significado. Y, por último, asimilación, porque siglos de contactos con el islam ibérico, como apuntaba, permitieron que los cristianos integraran partes importantes del legado cultural de al-Andalus.

Esta resignificación de formas y su posterior asimilación provocó que algunas características de las mezquitas cristianizadas se perpetuaran en la arquitectura religiosa cristiana de la mitad sur de la Península hasta la Edad Moderna. Lo hemos podido comprobar con la serie de iglesias de nueva planta entre los siglos XII-XIV que, tanto en las provincias de Toledo y Sevilla, replicaban las formas de sus respectivas iglesias metropolitanas.

2. *Una forma de hacer metódica y sistemática en el arte de la cristianización: al-Andalus, banco de pruebas del imperialismo castellano.*

El análisis de los contextos de las conversiones de cada uno de los casos de grandes mezquitas cristianizadas durante el siglo XIII estudiados, deja ver claramente que los poderes castellanos actuaron de forma metódica y sistemática en sus procesos de apropiación y conversión.

De una parte, desde el punto de vista político y religioso. Cuando leemos, por ejemplo, las crónicas medievales de los reinos cristianos ibéricos, tan ilustrativas de los programas políticos de la monarquía, sorprende identificar, casi de forma constante, los mismos esquemas narrativos en los relatos de conquista y cristianización de las ciudades y las grandes mezquitas andalusíes. Algo, además, constatable en el ámbito de las dos coronas ibéricas. Bien tomemos los episodios relativos a la conquista de Córdoba por Fernando III de Castilla incluidos en la *Historia Gothica* del arzobispo Jiménez de Rada, o la *Crónica Latina de los Reyes de Castilla* atribuida al obispo Juan de Osma, ambos contemporáneos y protagonistas de los mismos hechos que narran, o bien el relato de la toma de Murcia por Jaime I que ofrecen tanto el *Liber Gestorum* de Pere Marsili como las versiones en catalán del *Llibre dels fets*, encontraremos el mismo esquema narrativo y una parecida sucesión de hechos. Asedio, capitulación o pacto, entrada de los obispos y realización de las ceremonias de purificación y dedicación de las mezquitas, entrada ceremonial del rey en la ciudad y misa solemne en su presencia para hacer efectiva la toma de posesión. Existía una forma de hacer, probablemente configurada gradualmente a partir de las primeras experiencias importantes de conquista de ciudades andalusíes y de

conversión de sus mezquitas a finales del siglo XI, que indica una institucionalización y estandarización por parte de la monarquía y la iglesia de los procesos representativos y simbólicos implicados en la conquista de al-Andalus.

Del otro lado, tenemos la forma en la que la iglesia castellana cristianizó y resignificó el espacio arquitectónico de las mezquitas. Mediante los ejemplos de grandes mezquitas estudiadas, un caso tras otro, se puede comprobar cómo se repiten las mismas operaciones de adaptación, los mismos mecanismos, de forma sistemática. Cambio de orientación, eliminación de columnas/pilares para crear la nave, empleo de los alminares como campanarios, o la instalación de espacios de culto de especial significación en torno al antiguo mihrab. Todo ello indica que había un modelo ideal de iglesia que se intentó reproducir en el espacio de las mezquitas hipóstilas andalusíes.

Cuestiones ambas que llevan a pensar en que Castilla planificó su expansión territorial hacia al-Andalus y su posterior cristianización, que pocos aspectos de ellas se dejaron al azar. Un periodo en el que los poderes cristianos, especialmente los castellanos, fueron acumulando un amplio bagaje de experiencias relacionadas con la apropiación de territorio y de estrategias de asimilación de la población. Una idea la cual no hace sino llevarnos directamente a las sucesivas fases de la expansión territorial castellana, las que supusieron su conversión en imperio global, las conquistas de Granada y América. Son varias las formas de actuar de los poderes castellanos durante el siglo XIII, tanto en la cristianización de los edificios andalusíes como en el empleo de la imagen como medio de resignificación y de asimilación de la población andalusí, que

comparten un gran parecido, salvando las lógicas distancias históricas, con los mecanismos utilizados dos siglos después en Granada y en América.

Empezaba este trabajo citando a Fernand Braudel, y no era, en absoluto, por capricho. El gran historiador francés nos legó uno de los conceptos teóricos sobre la historia más interesantes e inexplorados, al menos por la historia del arte, del siglo XX, *la longue durée*[793]. La larga duración. Una forma de entender la historia mediterránea como un proceso casi continuo, lleno de estratos comunicados y alejado de los contextos temporales reducidos de la historia, concebida de este modo como una mera sucesión de eventos lineal.

Así, con Braudel en mente, el imperialismo castellano representaría un proceso histórico de larga duración; y teniendo en cuenta el desarrollo de los acontecimientos y los modos en los que lo hicieron, los fenómenos transculturales que moldearon la cultura y el arte americanos a partir del siglo XV, tuvieron su punto de partida en la caída del Califato de Córdoba y el inicio del proyecto expansionista de Castilla. Los castellanos, llegados el año 1492, ya tenían un entrenamiento de siglos en apropiación, resignificación y asimilación de pueblos y sus culturas. Por ello no debe sorprender encontrar habitualmente elementos visuales de origen islámico en la arquitectura y el arte americanos del siglo XVI. En cierto sentido la conquista de al-Andalus y su cristianización, no constituyen un fenómeno histórico y cultural aislado, sino parte de un gran conjunto de procesos de la historia global que, en este caso, abarca del siglo XI

[793] Braudel introdujo este bien conocido concepto en su célebre estudio de 1949 *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Braudel, 1990, profundizando en él algunos años más tarde en un artículo homónimo de 1958, aparecido en la revista de la escuela de los *Annales*, Braudel, 1958.

al XIX. Y la historia del arte no debe quedarse en el análisis local, o regional, de los procesos transculturales en el Mediterráneo como modelo, sino, siguiendo la propia movilidad humana y de sus ideas, a través de lo que G. Wolf ha llamado "fronteras fluidas"[794], conectarlo con las manifestaciones artísticas y culturales del resto de regiones del mundo.

[794] Wolf, 2009, pp. 134-37.

3. Las mezquitas cristianizadas y la teoría de los estilos históricos: algunas ideas en torno al mudéjar.

Una de las cuestiones que más evidentes se han ido haciendo a lo largo que avanzaba el trabajo de investigación, es que los enfoques de la teoría, y de la metodología, de los estilos históricos ni encajaban bien con la realidad de las mezquitas cristianizadas ni resultaban de utilidad para encontrar respuestas a muchos de los problemas que el estudio planteaba. Una mezquita cristianizada, pese a haber sido ideada y construida para su uso en un contexto religioso islámico, ya no es arte islámico propiamente dicho. Su imagen ha sido alterada, y su función es otra bien diferente a la cual fue concebida. Ya no responde ni a las características ni a los problemas específicos del arte islámico, a pesar de conservar una apariencia de mezquita. Pero una vez convertida, aunque se haya reorganizado su interior al modo de una basílica medieval, aunque se le añadan elementos de la tradición románica o gótica, o incluso renacentista una vez llegado el siglo XVI, una mezquita cristianizada no es arte gótico, ni románico, ni renacentista. No responde tampoco a los presupuestos formales ni funcionales del concepto de estilo. El enfrentar el estudio del arte nacido de contactos, de sociedades transculturales, a través de los estilos históricos no resulta eficiente porque sus bases teórica y su metodológica ponen el foco precisamente en el punto opuesto de donde entiendo debe ponerse en realidad, precisamente en la falta de “estilo”. Por ello quizá, este tipo de objetos artísticos, productos híbridos del contacto continuado entre culturas, ha tardado en ocupar un lugar dentro de la historiografía de la disciplina, especialmente fuera de España.

Con frecuencia este tipo de arquitectura y de objetos transculturales se han incluido dentro de la categoría historiográfica del “arte mudéjar”. Ya apunté en la

introducción algunas ideas por las cuales creo que no se trata de un concepto especialmente útil para el estudio del arte y la arquitectura ibéricas medievales. En mi caso, este convencimiento no nace de posibles críticas a su definición, a la conveniencia o no del empleo del propio término "mudéjar", ajeno a la época y nunca empleado en los textos para el arte durante la Edad Media, para etiquetar una realidad mucho más amplia que aquella de la hibridación de formas y rasgos culturales[795], o los habituales enfoques formalistas fundamentados en el estudio de materiales y decoración[796]. Tiendo a estar más de acuerdo, en principio, con definiciones del fenómeno como una continuación del arte andalusí, como la de Santiago Sebastián:

"Puesta en tela de juicio la existencia de un estilo mudéjar, no queda sino considerar lo mudéjar como la continuación del arte hispano-musulmán, tras la desaparición del poder político. Este fenómeno de pervivencia es característico del mundo hispánico. […] habría que calificar el fenómeno mudéjar como una moda o un arte, no un estilo, sino un subestilo, de carácter netamente popular"[797].

No puedo, sin embargo, compartir la apreciación de que el fenómeno del arte "mudéjar" sea de "carácter netamente popular", cuando la mayoría de sus ejemplos aparecen siempre ligados a edificios representativos del poder, como palacios, grandes residencias, monasterios o iglesias.

La razón principal, en cualquier caso, de que no haya estimado oportuno emplear el concepto, ni el propio término "mudéjar" a lo largo de este trabajo parte de la

[795] Borrás Gualis, 1996.

[796] Fatás Cabeza y Borrás Gualis, 2008, p. 226.

[797] Sebastián López, 1995, pp. 45-46.

constatación de que la metodología basada en los estilos históricos no está concebida para dar respuesta a los fenómenos transculturales.

La idea de estilo que la historiografía del arte europeo ha ido construyendo desde el XVIII se impregnó en el siglo de los nacionalismos de una conjunción de constructos como “cultura”, “nación”, “raza” o “pueblo”, tomados del pensamiento de filósofos como Herder o Hegel. Cada nación europea se afanó en identificar el estilo artístico que mejor representaba la “esencia” histórica de su pueblo. Y nació así el estudio de las escuelas nacionales en historia del arte. España no fue menos, y también aquí se llevó a cabo aquella búsqueda de la esencia de “lo español” en el arte. Una de las propuestas que gozaron de mayor éxito fue sin duda la del mudéjar[798], plasmada, como es sabido, por José Amador de los Ríos en su famoso discurso de recepción en la Academia de san Fernando en 1859. En la introducción, el historiador cordobés, afirmaba este extremo con toda claridad, en un texto bien revelador del *Zeitgeist* de la España de la segunda mitad del ochocientos:

“Permitidme, no obstante, que fijándome por breves momentos en la grande era de la reconquista, periodo largo, difícil y glorioso, en que nace, se desarrolla, y llega a colmada granazón el carácter nacional, ose señalaros entre todas las manifestaciones del arte cristiano cierto linage de arquitectura, que reflejando de una manera inequívoca el estado intelectual de la grey castellana, desde mediados del siglo XIII, es, en mi concepto, seguro comprobante de la verdad enunciada. Hablo de aquel estilo, que tenido en poco, o visto con absoluto

[798] Sobre el tema, Ruiz Souza, 2009.

menosprecio por los ultra-clásicos del pasado siglo, comienza hoy a ser designado, no sin exactitud histórica y filosófica, con nombre de mudejar"[799].

El concepto del arte mudéjar nace pues de un ambiente político y cultural nacionalista, como un intento de encajar la innegable y omnipresente huella de al-Andalus dentro de esa búsqueda de la identidad española que protagonizará el debate histórico y cultural en el país por más de un siglo (aún quizá lo haga). El problema, en mi opinión, es que la teoría de los estilos artísticos no es completamente fiable, ya que solo funciona correctamente cuando aquellos constructos, "estilo", "nación", "cultura", o "pueblo", coinciden sobre el mapa. Cuando no es así, surgen los problemas. Siguiendo a Américo Castro en su célebre *España en su Historia*, "un país no es una entidad fija"[800], sino que el propio devenir de su historia va mudando su rostro. Las mezquitas cristianizadas, la propia realidad social y cultural de la Península Ibérica durante el Medievo, como apuntaba antes, contradicen estas teorías de los estilos nacionalizadas, puesto que, por su propia naturaleza transcultural, trascienden el marco ideológico de un pueblo – una nación – una cultura, más fácil de aplicar en otras naciones europeas con menor tradición de transculturación.

[799] Amador de los Ríos, 1859, p. 8.

[800] Castro Quesada, 1948, p. 9.

CONCLUSIONS

1. Le rôle des mosquées christianisées dans l'assimilation de l'art d'al-Andalus.

L'incorporation du langage de l'art islamique aux répertoires formels et à la même identité culturelle des royaumes chrétiens a commencé au moment précise où l'islam est devenu présent dans la Péninsule Ibérique en 711. Les contacts entre les différentes cultures qui composent les sociétés ibériques ont été une constante tout au long du Moyen Âge. Surtout à partir des dernières étapes du califat de Cordoue, lorsque les royaumes chrétiens verront leur extension territoriale considérablement augmentée, celles-ci deviendront de plus en plus évidentes dans la culture matérielle, et dans l'art. En bref, lorsque ce qui fut probablement la phase d'expansion la plus importante en termes territoriaux arriva, à partir du XIIIe siècle, les sociétés ibériques médiévales avaient une longue tradition de phénomènes transculturels.

Dans ce contexte, il faudrait se demander dans quelle mesure le phénomène de la réutilisation des édifices d'al-Andalus par les conquérants chrétiens ne se trouve pas à l'origine, même si ce n'est pas exclusivement, de l'art dit mudéjar. Si, par exemple, un roi castillan a réutilisé un ancien palais d'un roi ou d'un gouverneur musulman après avoir pris la ville, il est logique, dans une certaine mesure, que dans le reste des palais du royaume construits ensuite, ils essaient de reproduire, car de simples raisons de prestige, les formes du palais royal. Ce n'est pas que l'art hispano-musulman avait une considération culturelle positive en soi dans les territoires chrétiens, bien qu'il ait atteint des niveaux de sophistication extrêmement élevés, mais plutôt que la conversion et la réutilisation par les élites chrétiennes d'édifices représentatifs du pouvoir musulman aurait été un élément clé pour leur conférer progressivement le dit

prestige. La même chose s'est produite avec l'architecture religieuse, qui a occupé ce travail. Si, par exemple, la cathédrale primatiale de la couronne de León-Castille, celle de Tolède, fut de 1086 à 1226 une grande mosquée reconvertie, il est compréhensible que son apparence ait été reproduite dans les églises suffragantes construites à cette époque. Surtout, en tenant compte du fait que l'esthétique andalouse était déjà validée dans les églises chrétiennes depuis l'apparition de l'art connu sous le nom de *repoblación* autour des X-XI siècles, au moins. Un phénomène qui, comme on l'a vu aussi dans le cas de la Séville du XIIIe siècle, nous invite à penser qu'il s'est généralisé dans la Péninsule.

Au moins en ce qui concerne le domaine spécifique des mosquées christianisées, le processus par lequel les pouvoirs chrétiens en sont arrivées à assimiler les formes, et même les usages, de l'architecture hispano-musulmane, peut être identifié une certaine évolution diachronique. Comme j'ai essayé de le préciser à travers les titres des chapitres et les épigraphes de ce travail, différentes phases peuvent être identifiées. Appropriation. Resignification. Assimilation. L'appropriation, car le phénomène des conversions part d'un contexte de conflit armé, d'affrontement religieux et de conquête du territoire, dont il ne peut être dissocié. Tout phénomène transculturel part, en quelque sorte, d'une appropriation, mais toujours matériel culturel. La resignification, car ensuite l'appropriation, les pouvoirs castillans ont maintenu les mosquées presque sans exception, soit pour des raisons de valeur esthétique, soit, plus vraisemblablement, pour des raisons économiques et stratégiques, mais en leur donnant nécessairement un nouveau sens. Et, enfin, l'assimilation, car des siècles de contacts avec l'islam ibérique, comme je l'ai souligné, ont permis aux chrétiens d'intégrer des parties importantes de l'héritage culturel d'al-Andalus.

Cette resignification des formes et leur assimilation ultérieure ont fait perpétuer certaines caractéristiques des mosquées christianisées dans l'architecture religieuse chrétienne de la moitié sud de la péninsule jusqu'à l'époque moderne. Nous avons pu le vérifier avec la série de nouvelles églises entre les XIIe et XIVe siècles qui, tant dans les provinces de Tolède que de Séville, ont reproduit les formes de leurs églises métropolitaines respectives.

2. *Une façon de faire méthodique et systématique dans l'art de la christianisation : al-Andalus, terrain d'essai de l'impérialisme castillan.*

L'analyse des contextes de conversion de chacun des cas de grandes mosquées christianisées au XIIIe siècles étudiés montrent clairement que les pouvoirs castillans ont agi méthodiquement et systématiquement pendant leurs processus d'appropriation et de conversion.

D'une part, du point de vue politique et religieux. Quand on lit, par exemple, les chroniques médiévales des royaumes chrétiens ibériques, si illustratives des programmes politiques de la monarchie, il est surprenant d'identifier, presque constamment, les mêmes schémas narratifs dans les récits de conquête et de christianisation des villes et des grandes mosquées d'al-Andalus. Une question vérifiable parallèlement dans le domaine des deux couronnes ibériques. Prenons, par exemple, les épisodes liés à la conquête de Cordoue par Fernando III de Castille inclus dans la *Historia Gothica* de l'archevêque Jiménez de Rada, ou dans la *Chronique latine des rois de Castille* attribuée à l'évêque Juan de Osma, tous les deux contemporains et protagonistes à la fois des mêmes événements qu'ils racontent ; ou l'histoire de la prise de Murcie par Jaime I contenue dans le *Liber Gestorum* de Pere Marsili et dans les versions catalanes du *Llibre dels fets*. Nous retrouverons le même schéma narratif et une succession d'événements similaire : siège, capitulation ou pacte, entrée des évêques et exécution des cérémonies de purification et d'inauguration des mosquées, cérémonie d'entrée du roi dans la ville et messe solennelle en sa présence pour rendre l'inauguration effective. Il y avait une façon de faire, probablement progressivement configurée à partir des premières expériences importantes de

conquête des villes et de la conversion de leurs mosquées à la fin du XIe siècle, laquelle indique une institutionnalisation et une standardisation de la part de la monarchie et de l'église des processus représentatifs et symboliques impliqués dans la conquête d'al-Andalus.

De l'autre côté, nous avons la manière dont l'église castillane a christianisé et resignifié l'espace architectural des mosquées. A travers des exemples de grandes mosquées étudiées, un cas après l'autre sans exception, on peut observer comment les mêmes opérations d'adaptation, les mêmes mécanismes, se répètent de manière systématique. Changement d'orientation, suppression de colonnes ou de piliers pour la création de la nef, l'utilisation de minarets comme clochers, ou l'installation de lieux de culte d'importance particulière autour de l'ancien mihrab. Tout cela indique qu'il y avait un modèle idéal de l'église que l'on a tenté de reproduire dans l'espace des mosquées hypostyles.

Ces deux questions conduisent à penser que Castille a planifié son expansion territoriale vers al-Andalus et sa christianisation ultérieure, et que peu d'aspects ont été laissés au hasard. Une période pendant laquelle les pouvoirs chrétiens, surtout les castillanes, ont accumulé un large bagage d'expériences liées à l'appropriation du territoire et aux stratégies d'assimilation de la population. Une idée qui ne nous emmène directement qu'aux phases successives de l'expansion territoriale castillane, qui a conduit à sa transformation en empire global, aux conquêtes de Grenade et de l'Amérique. Il existe plusieurs manières d'agir des pouvoirs castillans au XIIIe siècle, à la fois dans la christianisation des bâtiments hispano-musulmans et dans l'utilisation de l'image comme moyen de resignification et d'assimilation de la population d'al-Andalus, qui partagent une

grande similitude, toutes proportions historiques gardées, avec les mécanismes utilisés deux siècles plus tard à Grenade et en Amérique.

J'ai commencé ce travail en citant Fernand Braudel, et ce n'était pas du tout sur un coup de tête. Le grand historien français nous a laissé l'un des concepts théoriques les plus intéressants et inexplorés de l'histoire, du moins dans l'histoire de l'art, du XXe siècle, la « longue durée »[801]. Une manière d'appréhender l'histoire méditerranéenne comme un processus presque continu, plein de strates communiquées et très éloigné des contextes temporels réduits, des simples successions linéaires d'événements.

Ainsi, avec Braudel à l'esprit, l'impérialisme castillan représenterait un processus historique de longue durée ; et compte tenu de l'évolution des événements et de la manière dont ils l'ont fait, les phénomènes interculturels qui ont façonné la culture et l'art américains à partir du XVe siècle auraient eu leur point de départ à la chute du califat de Cordoue et au début du projet expansionniste de Castille au XIème. Les castillans, arrivés en 1492, avaient déjà des siècles de formation à l'appropriation, la resignification et l'assimilation des peuples et de leurs cultures. Il n'est donc pas surprenant de trouver des éléments visuels d'origine islamique dans l'architecture et l'art américains du XVIe siècle. Dans un certain sens, la conquête d'al-Andalus et sa christianisation ne constituent pas un phénomène historique et culturel isolé, mais plutôt une partie d'un grand ensemble de processus de l'histoire mondiale qui, dans ce cas, s'est étendue du

[801] Braudel introduisit ce concept bien connu dans sa célèbre étude de 1949 *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Braudel, 1990, en l'approfondissant quelques années plus tard dans un article de 1958, paru dans la revue du Ecole des Annales, Braudel, 1958.

XIe au XIXe siècle. Et l'histoire de l'art ne doit pas rester dans l'analyse locale ou régionale des processus transculturels en Méditerranée comme modèle, mais, suivant la mobilité humaine elle-même et celle de ses idées, à travers ce que G. Wolf a appelé « les frontières fluides » [802], la relier à la manifestations artistiques et culturelles du reste du monde.

[802] Wolf, 2009, pp. 134-37.

3. Les mosquées christianisées et les théories des styles historiques : quelques idées autour de l'art mudéjar.

L'une des questions les plus évidentes qui ont été posées tout au long du travail de recherche est que les approches de la théorie et de la méthodologie des styles historiques ne cadraient pas bien avec la réalité des mosquées christianisées, et qu'en même temps ils n'étaient pas non plus utiles pour trouver des réponses aux nombre des problèmes soulevés par l'étude. Une mosquée christianisée, bien qu'elle ait été conçue et construite pour être utilisée dans un contexte religieux islamique, n'est plus de l'art islamique proprement dit. Son image a été altérée et sa fonction est bien différente de celle pour laquelle elle a été conçue. Ils ne répondent plus aux caractéristiques ou aux problèmes spécifiques de l'art islamique, bien qu'ils conservent une apparence de mosquée. Mais une fois convertie, bien que son intérieur ait été réorganisé à la manière d'une basilique médiévale, si l'on ajoute des éléments de tradition romane ou gothique, voire de la Renaissance une fois le XVIe siècle arrivé, une mosquée christianisée n'est pas de l'art gothique ou roman, ni renaissance. Il ne répond pas non plus aux hypothèses formelles ou fonctionnelles du concept de style. Faire face à l'étude de l'art né des contacts, des sociétés transculturelles, à travers les styles historiques n'est pas efficace car ses bases théoriques et méthodologiques mettent justement l'accent sur le point opposé d'où je comprends qu'il doit être mis en réalité, précisément sur l'absence de « style ». Pour cette raison, peut-être, ces types d'objets artistiques, produits hybrides du contact continu entre les cultures, ont tardé à occuper une place dans l'historiographie de la discipline, surtout en dehors de l'Espagne.

Souvent, ce type d'architecture hybride et transculturelle a été inclue dans la catégorie historiographique de « l'art mudéjar ». J'ai déjà noté dans l'introduction quelques idées pour lesquelles je pense que ce n'est pas un concept particulièrement utile pour l'étude de l'art et de l'architecture ibériques médiévales. Dans mon cas, cette conviction ne découle pas d'éventuelles critiques de sa définition, qu'il y ait lieu ou non d'utiliser le terme « mudéjar » lui-même, étranger à l'époque et jamais utilisé dans les textes pour l'art au Moyen Âge, soit dit en passant, pour qualifier une réalité bien plus large que celle de l'hybridation des formes et des traits culturels[803], ou les approches formalistes habituelles basées sur l'étude des matériaux et de la décoration[804]. J'ai tendance à être plus d'accord, en principe, avec les définitions du phénomène comme une continuation de l'art d'al-Andalus, comme celle de Santiago Sebastián :

« Une fois que l'existence d'un style mudéjar est remise en question, on ne peut considérer le mudéjar que comme la continuation de l'art hispano-musulman, après la disparition du pouvoir politique. Ce phénomène de survie est caractéristique du monde hispanique. […] Le phénomène mudéjar doit être classé comme une mode ou un art, non pas un style, mais un sous-style, de caractère clairement populaire »[805].

Je ne peux cependant partager l'appréciation que le phénomène de l'art "mudéjar" est de "caractère purement populaire", alors que la plupart de ses

[803] Borrás Gualis, 1996.

[804] Fatás Cabeza y Borrás Gualis, 2008, p. 226.

[805] "Puesta en tela de juicio la existencia de un estilo mudéjar, no queda sino considerar lo mudéjar como la continuación del arte hispano-musulmán, tras la desaparición del poder político. Este fenómeno de pervivencia es característico del mundo hispánico. […] habría que calificar el fenómeno mudéjar como una moda o un arte, no un estilo, sino un subestilo, de carácter netamente popular", Sebastián López, 1995, pp. 45-46.

exemples semblent toujours liés à des bâtiments représentatifs du pouvoir, tels que des palais, de grandes résidences, des monastères ou des églises.

La raison principale, en tout cas, pour laquelle il n'a pas jugé approprié d'utiliser le concept, ni le terme "mudéjar" lui-même tout au long de ce travail est basée sur la vérification que la méthodologie basée sur des styles historiques n'est pas conçue pour apporter une réponse appropriée aux phénomènes transculturels.

L'idée de style que l'historiographie de l'art européen s'est construite depuis le XVIIIe siècle s'est imprégnée ensuite au siècle des nationalismes d'une conjonction de concepts telles que « culture », « nation », « race » ou « peuple », prises de la pensée de philosophes comme Herder ou Hegel. Chaque nation européenne s'est efforcée d'identifier le style artistique qui représentait le mieux « l'essence » historique de son peuple. Et c'est ainsi qu'est née l'étude des écoles nationales dans l'histoire de l'art. L'Espagne n'était pas moins, et ici aussi a été menée cette recherche de l'essence de « l'espagnol » dans l'art. L'une des propositions les plus réussies était sans aucun doute celle du mudéjar[806], capturée, comme on le sait, par José Amador de los Ríos dans son célèbre discours de réception à l'Académie des beaux-arts de San Fernando en 1859. Dans l'introduction, l'historien cordouan, a affirmé ce point avec tous clarté, dans un texte très révélateur du *Zeitgeist* de l'Espagne de la seconde moitié du XIXème :

« Permettez-moi cependant qu'en fixant de brefs moments m'attention dans la grande ère de la reconquête, une période longue, difficile et glorieuse, au cours de laquelle le caractère national naît, se développe et atteint une pleine échelle,

[806] Ruiz Souza, 2009.

j'ose vous signaler parmi toutes les manifestations de l'art chrétien une certaine lignée d'architecture, qui reflétant sans équivoque l'état intellectuel du troupeau castillan depuis le milieu du XIIIe siècle, est, à mon avis, une preuve sûre de la vérité déclarée. Je parle de ce style que, considéré comme peu ou vu avec un mépris absolu par les ultra-classiques du siècle dernier, commence aujourd'hui à être désigné, non sans exactitude historique et philosophique, par le nom de mudéjar »[807].

Le concept de l'art mudéjar s'est né d'un environnement politique et culturel nationaliste, comme une tentative d'insérer l'empreinte indéniable et omniprésente d'al-Andalus dans cette recherche de l'identité espagnole qui mènera le débat historique et culturel dans le pays pendant plus d'un siècle (peut-être encore). Le problème, à mon avis, réside dans le fait que la théorie des styles artistiques n'est pas totalement fiable dans ce cas, puisqu'elle ne fonctionne correctement que lorsque ces constructions, « style », « nation », « culture » ou « peuple » coïncident sur la carte. Quand ce n'est pas le cas, des problèmes surgissent. À la suite d'Américo Castro dans sa célèbre *España en la Historia*, « un pays n'est pas une entité figée » [808], mais l'évolution même de son histoire change de visage. Les mosquées christianisées, la réalité sociale et culturelle même de la péninsule ibérique au Moyen Âge, comme je l'ai déjà souligné,

[807] "Permitidme, no obstante, que fijándome por breves momentos en la grande era de la reconquista, periodo largo, difícil y glorioso, en que nace, se desarrolla, y llega a colmada granazón el carácter nacional, ose señalaros entre todas las manifestaciones del arte cristiano cierto linage de arquitectura, que reflejando de una manera inequívoca el estado intelectual de la grey castellana, desde mediados del siglo XIII, es, en mi concepto, seguro comprobante de la verdad enunciada. Hablo de aquel estilo, que tenido en poco, o visto con absoluto menosprecio por los ultra-clásicos del pasado siglo, comienza hoy a ser designado, no sin exactitud histórica y filosófica, con nombre de mudejar", Amador de los Ríos, 1859, p. 8.

[808] Castro Quesada, 1948, p. 9.

contredisent ces théories des styles « nationalisés », puisque, par leur propre nature transculturelle, elles transcendent le cadre idéologique d'un peuple - un nation - une culture.

Archivos y Bibliotecas

Abreviaturas

(AAV) Archivio Apostolico Vaticano

(ACA) Archivo de la Corona de Aragón

(ACB) Archivo de la Catedral de Baeza

(ACC) Archivo de la Catedral de Córdoba

(ACHU) Archivo de la Catedral de Huesca

(ACM) Archivo de la Catedral de Málaga

(ACMU) Archivo de la Catedral de Murcia

(ACS) Archivo de la Catedral de Sevilla

(ACT) Archivo Capitular de Toledo

(AChG) Archivo de la Real Chancillería de Granada

(ADM) Archivo Ducal de Medinaceli

(AGA) Archivo General de Andalucía

(AGN) Archivo General de Navarra

(AGS) Archivo General de Simancas

(AHDJ) Archivo Histórico Diocesano de Jaén

(AHMB) Archivo Histórico Municipal de Baeza

(AHMJ) Archivo Histórico Municipal de Jaén

(AHMU) Archivo Histórico Municipal de Úbeda

(AHN) Archivo Histórico Nacional

(AHNb) Archivo Histórico de la Nobleza, Toledo

(AMM) Archivo Municipal de Murcia

(ANTT) Archivo Nacional Torre do Tombo

(ARV) Archivo del Reino de Valencia

(ASG) Archivio di Stato di Genova

(ASZ) Archivo de la Seo de Zaragoza

(BC) Biblioteca Capitular y Colombina de Sevilla

(BCC) Biblioteca de la Catedral de Córdoba

(BNE) Biblioteca Nacional de España

(BVPH) Biblioteca Virtual de Prensa Histórica

Fuentes

Fuentes Árabes (entre paréntesis la abreviatura utilizada en el texto)

(Al-mann bil-imāma) Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā. *Al-mann bil-imāma*. Ambrosio Huici Miranda (ed. y trad.). *Al-mann bil-imāma, estudio preliminar, traducción e* índices. Valencia: Anubar, 1969.

(Al-ŷalīl bi-tārīj) Muŷīr al-Dīn al-'Ulaymī. *Al-uns al-ŷalīl bi-tārīj al-Quds wa-l-Ḫalīl*. Henry Sauvaire (ed. y trad.). *Histoire de Jérusalem et d'Hébron depuis Abraham jusqu'à la fin du XVe siècle de J.-C.* París: Ernest Leroux, 1876.

(Bayān) Ibn 'Iḏārī al-Marrākušī. *Kitāb al-Bayān al-mugrib fī aḫbār al-Andalus wa-l-Magrib*. George S. Colin y Évariste Lévi-Provençal (ed. y trad.). *Histoire de l'Afrique du Nord et de l'Espagne musulmane intitulé Kitāb al-bayān al-mughrib*. Vols 1-3 Leiden: Brill, 1948-51 ; Vol. 4, Beirut: Dār al-Ṯaqāfa, 1967.

(Bayān II) Ibn 'Iḏārī Al-Marrākušī. *Kitāb al-Bayān al-mugrib fī aḫbār al-Andalus wa-l-Magrib.* Edmond Fagnan (ed. y trad). *Histoire de l'Afrique et de l'Espagne, Intitulée Al-Bayano'l-Mogrib, Tome II*. Argel: Imprimerie Orientale Pierre Fontana, 1904.

(Bayān III) Ibn 'Iḏārī Al-Marrākušī. *Kitāb al-Bayān al-mugrib fī aḫbār al-Andalus wa-l-Magrib.* Ambrosio Huici Miranda (ed. y trad.). *Colección de crónicas árabes de la reconquista. Los almohades.* Tetuán: Editora Marroquí, 1953.

(Ḏikr bilād) Anónimo. *Ḏikr bilād al-Andalus*. Luis Molina (ed. y trad.). *Una descripción anónima de al-Andalus*. Madrid: CSIC (2 vols.), 1983.

(Ḥisba) Ibn 'Abdūn al-Išbīlī. *Risāla fi-l-qāda' wa-l-ḥisba*. Évariste Lévi-Provençal (ed. y trad.). *Séville musulmane au début du XIIe siècle. Le traité*

d'Ibn'Abdun sur la vie urbaine et les corps de métiers. París: Maisonneuve, 1947.

(Kāmil) Ali Ibn al-Aṭīr**.** *Al-Kāmil fī-l-Ta'rīj*. Edmond Fagnan (ed. y trad.) *Ibn-el-Athir: Annales du Maghreb et de l'Espagne*. Argel: Adolphe Jourdan, 1898.

(Kitāb al-Mu'ŷib) 'Abd al-Wāhid al- Marrākušī. *Kitāb al-Mu'ŷib fī Taljīs Ajbār al-Magrib.* Ambrosio Huici Miranda (ed. y trad.). *Colección de crónicas árabes de la reconquista, vol. IV*. Tetuán: Editora Marroquí, 1955.

(Kitāb Ruŷār) Al-Sharīf al-Idrīsī. *Kitāb nuzhat al-muštāq fī ḫtirāq al-āfāq* (*Kitāb Ruŷār*) [Libro de Roger]. Antonio Blázquez (ed. y trad.). *Descripción de España: (obra del siglo XII), por Abu-Abd-Alla-Mohamed-Al-Edrisi*. Madrid: Imprenta y Litografía del Depósito de Guerra, 1901.

(Muqtabis) Abū Marwān ibn Ḥayyān. *Kitāb al- muqtabis fī aḫbār al-Andalus*. Emilio García Gómez (ed. y trad.). *El califato de Córdoba en el Muqtabis de Ibn Hayyan; Anales palatinos del Califa de Córdoba al-Hakam II*. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1967.

(Nafḥ al-ṭīb) Aḥmad ibn Muḥammad al-Maqqarī. *Nafḥ al-ṭīb min-guṣn al-Andalus al-raṭīb wa-ḏikr wazīri-hā Lisān al-Dīn ibn al-Jaṭīb.* Pascual de Gayangos (ed. y trad.). *The history of the Mohammedan dynasties in Spain extracted from the Nafhu-t-tíb min ghosni-l-Andalusi-r-Rattíb wa Táríkh Lisánu-d-Dín Ibni-l-khattíb*. Londres: The Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland (2 vols.), 1840.

(Qur'ān). *Al- Qur'ān*. Juan Vernet (ed. y trad.). *El Corán.* Madrid: Penguin Clásicos, 2021.

(Rawḍ) Ibn ‘Abd al-Mun’im al-Ḥimyarī. *Kitāb al-Rawḍ al-miʿṭār fi khabar al-aḳṭār*. Évariste Lévi-Provençal (ed. y trad.). *La Péninsule Ibérique au Moyen Age*. Leiden : Brill, 1938.

(Rawḍ al-Qirṭās) Ibn Abī Zar'. *Kitāb al-ānīs al-muṭrib bi-rawḍ al-qirṭās fī ākhbār mulūk al-maghrab wa tārīkh madīnah Fās*. Ambrosio Huici Miranda (ed. y trad.). *Rawḍ al-Qirṭās*. Valencia: Anubar, 1964.

(Riḥla) Abū l-Husayn Muḥammad ibn Ŷubayr. *Riḥla*. Felipe Maíllo (ed. y trad.). *Ibn Ŷubayr. A través del Oriente (Rihla)*. Madrid: Alianza, 2007.

Fuentes latinas y romances (entre paréntesis la abreviatura utilizada en el texto)

(CAI) Anónimo. *Chronica Adefonsis imperatoris*. Emma Falque Rey, Juan Gil Fernández y Antonio Maya (eds.). En *Chronica Hispana saeculi XII. Pars I*. Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis (CCCM 71). Turnhout: Brepols, 1990.

(CAX) Anónimo. *Crónica de Alfonso X*. Manuel González Jiménez (ed.). Murcia: Real Academia Alfonso X el Sabio, 1999.

(CE3) Anónimo. *Crónica de Enrique III*. Cayetano Rosell y López (ed.). *Crónicas de los reyes de Castilla, desde don Alfonso el Sabio hasta los católicos don Fernando y doña Isabel*. Madrid: M. Rivadeneyra, 1875.

(CL) Anónimo. *Crónica Latina de los Reyes de Castilla*. Luis Charlo Brea, J.A. Estévez Sola, R. Carande Herrero (eds.). *Chronica Hispana saeculi XIII.* Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis (CCCM 73). Turnhout: Brepols, 1997.

(CM) Lucas de Tuy. *Chronicon Mundi*. Emma Falque Rey (ed.). Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis (CCCM 74). Turnhout: Brepols, 2003.

(CRC) Pedro López de Ayala. *Crónica de los Reyes de Castilla*. José Luis Martín (ed.). *Crónicas*. Barcelona: Planeta, 1991.

(CSM). Anónimo. *Cantigas de Santa María*. Walter Mettmann (ed.). Madrid: Castalia (3 vols.), 1986-89.

(DEL) Anónimo. *De expugnatione Lyxbonensi*. Charles W. David (ed. y trad.). *De expugnatione Lyxbonensi. The Conquest of Lisbon*. Nueva York: Columbia University Press, 1936.

(ET) Isidoro de Sevilla. *Etymologiae*. José Oroz Reta y Manuel A. Marcos Casquero (ed. y trad.). *San Isidoro de Sevilla. Etimologías, edición bilingüe*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1982, 2 vols.

(GC) Anónimo. *Gran Crónica de Alfonso XI*. Diego Catalán (ed.). *Fuentes cronísticas para la historia de España, IV*. Madrid: Gredos (2 vols.), 1977.

(HA) Rodrigo Jiménez de Rada. *Historia Arabum*. Juan Fernández Valverde (ed.). Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis (CCCM 72C). Turnhout: Brepols, 1999.

(HC) Anónimo. *Historia Compostelana*. Emma Falque Rey (ed.). Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis (CCCM 70). Turnhout: Brepols, 1988.

(HD) Anónimo. *Historia hasta 1288 dialogada*. Biblioteca Nacional de España, Mss. 9559, fols. 170v-223v.

(HRH) Rodrigo Jiménez de Rada. *Historia de rebus Hispaniae siue Historia Gothica*. Juan Fernández Valverde (ed.). Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis (CCCM 72). Turnhout: Brepols, 1987.

(JL) Jofré de Loaysa. *Crónica.* Antonio García Martínez (ed. y trad.). *Crónica de los Reyes de Castilla (1248-1305)*. Murcia: Diputación Provincial, 1961.

(LCP) Don Juan Manuel. *Libro de los enxiemplos del Conde Lucanor et de Patronio*. José Manuel Blecua (ed.). *El Conde Lucanor*. Madrid: Castalia, 1971.

(LG) Pere Marsili. *Liber gestorum* (*Chronice illustrissimi regis Aragonum domini Iacobi uictorissimi principis)*. Antoni Biosca i Bas (ed.). *Pere Marsili. Opera Omnia.* Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis (CCCM 273). Turnhout: Brepols, 2015.

(LLF) Anónimo. *Llibre dels feits del rei en Jacme*. Biblioteca de la Universitat de Barcelona, Ms. 1 (Poblet).

(PCG) Anónimo. *Estoria de España*. Ramón Menéndez Pidal (ed.). *Primera Crónica General*. Madrid: Bailly Bailliére e hijos, 1906.

(RIR) Guillermo Pérez de la Calzada. *Rhythmi de Iulia Romula seu Hispalensi urbe*. Rocio Carande Herrero (ed.). *Chronica Hispana saeculi XIII*. Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis (CCCM 73). Turnhout: Brepols, 1997.

(SP) Anónimo. *Siete Partidas.* Edición de la Real Academia de la Historia. Madrid: Imprenta Real (3 vols.), 1807.

Bibliografía

- Abad Castro, Concepción (1991). *Arquitectura mudéjar religiosa en el arzobispado de Toledo*, 2 vols. Toledo: Caja Toledo.
- Abad Castro, Concepción (2004). *La iglesia de san Román de Toledo*. Madrid: Fundación Iberdrola.
- Abad Castro, Concepción y González Cavero, Ignacio (2019). “La capilla real de la catedral de Córdoba. Algunas hipótesis sobre el mecenazgo real de la misma y su proceso de construcción”, *Anuario de Estudios Medievales,* 49(2), pp. 393-426.
- Aguilar García, María Dolores (1985-86). “La mezquita mayor de Málaga y la iglesia vieja” (2 partes), *Boletín de arte*, 6, pp. 55-70 y 7, pp. 49-68.
- Aguirre Sádaba, Javier (1982). “El Jaén islámico”, en *Historia de Jaén*. Jaén: Diputación de Jaén, pp. 159-200.
- Aguirre Sádaba, Javier (1985). *El distrito de Baeza en la época musulmana (siglos VIII-XIII)*, en José Rodríguez Molina (coord.), *Historia de Baeza. Historia, Literatura, Arte*. Granada: Universidad de Granada, pp. 81-111.
- Aguirre Sádaba, Javier y Jiménez Mata, M. Carmen (1979). *Introducción al Jaén islámico*. Jaén: Instituto de Estudios Giennenses.
- Álamo, Constancio del, y Valdez del Álamo, Elizabeth (2016a). “75. Door”, en Joan A. Holladay y Susan L. Ward (eds.), *Gothic Sculpture in America. III. The Museums of New York and Pennsylvania*. Nueva York: International Center of Medieval Art, pp. 121-23.
- Álamo, Constancio del, y Valdez del Álamo, Elizabeth (2016b). “76. Door”, en Joan A. Holladay y Susan L. Ward (eds.), *Gothic Sculpture in America.*

III. The Museums of New York and Pennsylvania. Nueva York: International Center of Medieval Art, pp. 123-25.

- Alberigo, Giuseppe (ed.) (1973). *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*. Bolonia: Istituto per le Scienze Religiose.
- Alonso Ruiz, Begoña (2014). “La catedral gótica de Jaén”, *Laboratorio de Arte*, 26, pp. 47-72.
- Alonso Ruiz, Begoña y Jiménez Martín, Alfonso (2009). “La traza guipuzcoana de la Catedral de Sevilla”, en Santiago Huerta Fernández (coord.), *Actas del Sexto Congreso Nacional de Historia de la Construcción*. Madrid: Instituto Juan de Herrera, vol. I, pp. 63-74.
- Almagro García, Antonio (2003). *Santa María de los Reales Alcázares de Úbeda: Arqueología, historia y arte*. Úbeda: El Olivo.
- Almagro García, Antonio y Ruiz Fuentes, Vicente (1986-89). “Santa María de los Reales Alcázares y su relación con el Alcázar ubetense”, *Ibiut*, 24 al 44 (Artículo publicado en 10 partes).
- Almagro Gorbea, Antonio (1993). “El alminar de la mezquita aljama de Zaragoza”, *Madrider Mitteilungen*, 34, pp. 325-347.
- Almagro Gorbea, Antonio (2007). “De mezquita a catedral. Una adaptación imposible”, en Alfonso Jiménez Martín, *La piedra postrera. V Centenario de la conclusión de la Catedral de Sevilla*. Sevilla: Turris Fortissima, pp.
- Almagro Gorbea, Martín; Barranco Ribot, J. M.; Gorbea, M. (2011). *Excavaciones en el claustro de la Catedral de Toledo*. Madrid: Real Academia de la Historia.
-

- Amador de los Ríos, José (1859). *Discurso de D. José Amador de los Ríos leído ante la Real Academia de Nobles Artes de San Fernando en su recepción pública"*. Granada: Imprenta de D. José M. Zamora.
- Amador de los Ríos, José (1874). "Puertas del Salón de Embajadores del Alcázar de Sevilla", *Museo Español de Antigüedades*, 3, pp. 433-70.
- Amador de los Ríos, Rodrigo (1878). "Hoja de puerta mudéjar, conservada en la Sacristía Alta de la Catedral de Sevilla", *Museo Español de Antigüedades*, 9, pp. 399-420.
- Amador de los Ríos, Rodrigo (1879). *Inscripciones Árabes de Córdoba*. Madrid: Imprenta de Fortanet.
- Angulo Íñiguez, Diego (1932). *Arquitectura mudéjar sevillana de los siglos XIII, XIV y XV*. Sevilla: Universidad de Sevilla (edición facsímil, Valladolid: Maxtor, 2006. El texto fue publicado también en 4 partes, durante 1932-33, en el *Boletín de la Sociedad Española de Excursiones*, 40, pp. 165-212 y 245-293; 41, 1-35 y 81-112).
- Anónimo (1779). *Casa de Cabrera en Córdoba.* Córdoba: Juan Rodríguez.
- Antón Solé, Pablo (1975). "La catedral vieja de Santa Cruz de Cádiz. Estudio histórico y artístico de su arquitectura", *Archivo Español de Arte,* 48 (189), pp. 83-96.
- Arco Garay, Ricardo del (1951). "La mezquita mayor y la catedral de Huesca", *Argensola*, 5, pp. 35-42.
- Arera-Rütenik, Tobias (2017). *Transformation von Moscheen zu Kirchen auf der iberischen Halbinsel*. Petersberg: Michael Imhof Verlag.
- Ayala Martínez, Carlos de (2017). *Ibn Tūmart, el arzobispo Jiménez de Rada y la "Cuestión sobre Dios"*. Madrid: La Ergástula.

- Ayala Martínez, Carlos de (2019). “Jiménez de Rada y al-Andalus”, *Al-Andalus y la Historia*, 19 de enero de 2019.
- Ayala Martínez, Carlos de y Ríos Saloma, M. (eds.) (2012). *Fernando III, tiempo de cruzada*. Madrid: Sílex.
- Baillot, Elodie (2017) “L’art de la reprise dans la collection de Gaston de Saint-Maurice: entre art mamelouk égyptien et décors intérieurs des XVIIe - XVIIIe siècles”, *RIHA Journal*, 0147, URL: http://www.riha-journal.org/articles/2017/0147-baillot.
- Ballesteros Beretta, Antonio (1913). *Sevilla en el siglo XIII.* Madrid: Juan Pérez Torres.
- Ballesteros Beretta, Antonio (1934-36). “Itinerario de Alfonso X, rey de Castilla”, en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, en 8 partes, del tomo 104(2) al 109.
- Ballesteros Gabrois, Manuel (1953). “La conquista de Jaén por Fernando III el Santo”, *Cuadernos de Historia de España*, 20, pp. 63-138.
- Barbé Coquelin de Lisle, Geneviève (1991). “De la grande mosquée à la cathédrale gothique”, en Louis Cardaillac (dir.), *Tolède, XIIe-XIIIe. Musulmans, chrétiens et juifs : le savoir et la tolérance.* París: Éditions Autrement, pp. 147-57.
- Basset, Henri y Terrasse, Henri (1924). “Sanctuaires et forteresses almohades”, *Hespéris*, 4, pp. 9–91.
- Basset, Henri y Terrasse, Henri (1926). “Sanctuaires et forteresses almohades (suite)”, *Hespéris*, 6, pp. 107-270.

- Belmonte Fernández, Diego (2016). *Organizar, administrar, recordar. El libro blanco y el libro de dotaciones de la Catedral de Sevilla* [Tesis doctoral]. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Bennison, Amira K. (2007). "The Almohads and the Qur'ān of Uthmān: The Legacy of the Umayyads of Cordoba in the Twelfth Century Maghrib", *Al-Masāq. Journal of the Medieval Mediterranean*, 19 (2), pp. 131-54.
- Berges Roldán, Luis (2007). "La iglesia de La Magdalena (Jaén). De mezquita islámica a templo cristiano", *Arqueología y Territorio Medieval*, 14, pp. 69-101.
- Betz, Hans Dieter (dir) et al. (2007-13). *Religion Past and Present. Encyclopedia of Theology and Religion*. Leiden: Brill (14 vols.).
- Bilches, Farncisco de (1653). *Santos y Santuarios del Opispado de Jaen y Baeza*. Madrid: Domingo García y Morrás.
- Bloch, Marc (1961). *Les rois thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*. París: Armand Colin.
- Bloom, Jonathan M. (1992). "Five Panels made for a Minbar for the Mosque of the Andalusians, Fez", en Jerrilynn D. Dodds (ed.), *Al-Andalus. The Art of Islamic Spain.* Nueva York: Metropolitan Museum of Art, pp. 249-51.
- Bloom, Jonathan M., et al. (1998). *The Minbar from the Kutubiyya Mosque.* Nueva York: The Metropolitan Museum of Art.
- Bloom, Jonathan M. (2013). *The Minaret*. Edimburgo: Edinburgh University Press.

- Borrás Gualis, Gonzalo M. (1996). “Introducción”, en Gonzalo Borrás Gualis, *El arte mudéjar*. Zaragoza: Unesco, pp. 13-29.
- Borrás Gualis, Gonzalo M. (1998). “El palacio mudéjar. Descripción artística”, en Antonio Beltrán Martinez (dir.) et. al., *La Aljafería*. Zaragoza: Cortes de Aragón, pp. 169-205.
- Bourouiba, Rachid (1972). *L'art Musulman en Algérie*. Argel: Société Nationale d'Edition et de Diffusion.
- Bourouiba, Rachid (1984). *Les inscriptions commémoratives des mosquées d'Algérie*. Argel: Office des Publications Universitaires.
- Braudel, Fernand (1958). “La longue durée”, *Annales. Economies, sociétés, civilisations*, 4, pp. 725-53.
- Braudel, Fernand (1988). *La Méditerranée. L'espace et l'histoire*. París: Flammarion (2ª ed).
- Braudel, Fernand (1990 [1949]). *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II, 3 vols*. París: Armand Colin (9ª ed.).
- Burckhardt, Titus (1999). *La civilización hispano-árabe.* Madrid: Alianza.
- Burckhardt, Titus (2011). *Principes et méthodes de l’art sacré.* París: Dervy.
- Buresi, Pascal (2000). “Les conversions d’églises et de mosquées en Espagne aux XIe-XIIIe siècles”, en Patrick Boucheron y Jacques Chiffoleau (eds.), *Religion et société urbaine au Moyen Âge. Études offertes à Jean-Louis Biget*. París: Publications de la Sorbonne, pp. 333-350.

- Buresi, Pascal (2010). “D'une Péninsule à l'autre: Cordoue,'Uṯmān (644-656) et les arabes à l'époque almohade (XIIe-XIIIe siècle)”, *Al-Qanṭara*, 31 (1), pp. 7-29.
- Calvo Capilla, Susana (2003). “Les alentours de la grande mosquée de Cordoue avant et après la conquête chrétienne”, *Al-Masāq. Journal of the Medieval Mediterranean*, 15(2), pp. 101-118.
- Calvo Capilla, Susana (2014). *Las mezquitas de al-Andalus*. Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes.
- Calvo Capilla, Susana (2016). “De mezquita a iglesia: el proceso de cristianización de los lugares de culto de al-Andalus”, en: Giráldez, P. y Vendrell, M. (coords.), *Transformació, destrucció i restauració dels espais medievals.* Barcelona: Patrimoni 2.0 Editors, pp. 129-148.
- Camps Cazorla, Emilio (1927). “Puertas mudéjares con inscripción eucarística”, *Archivo Español de Arte y Arqueología*, 3(8), pp. 197-220.
- Cantera Burgos, Francisco (1984). *Sinagogas de Toledo, Segovia y Córdoba*. Madrid: Instituto Arias Montano- CSIC.
- Carboni, Stefano (1998). “The Historical and Artistic Significance of the Minbar from the Kutubiyya Mosque”, en Jonathan Bloom et al., *The Minbar from the Kutubiyya Mosque*. Nueva York: Metropolitan Museum of Art, pp. 41-65.
- Carande Herrero, Rocío (2010). “Poema de Julia Rómula”, en Luis Charlo Brea, Juan A. Estévez Sola y Rocío Carande Herrero (eds.), *Crónicas hispanas del siglo XIII*. Turnhout: Brepols, pp. 225-247.

- Carmona Ruiz, M. Antonia (2014). “La restauración de la diócesis de Baeza-Jaén en el siglo XIII”, *Anuario de Historia de la Iglesia Andaluza*, 11, pp. 131-148.
- Carrero Santamaría, Eduardo (2011). “Entre almuédanos y campanas. Constantes sobre la conversión de aljamas en catedrales”, *Hortus Artium Medievalium*, 17, pp. 185-200.
- Carrillo Caldero, Alicia (2012). “Del almuédano a la campana: la intervención de Hernán Ruiz III en la torre de la catedral de Córdoba”, *Cuadernos de Arte de la Universidad de Granada*, 43, pp. 5-22.
- Carrillo Sierra, C. (2006). “La mezquita de Ibn Adabbas. Los textos y la arqueología”, en Álvaro Jiménez Sancho (ed.), *La catedral en la ciudad (II). De Isidoro a Abd ar-Rahman*. Sevilla: Aula Hernán Ruiz, pp. 161-179.
- Castejón y Martínez de Arizala, Rafael (1927). “Las fuentes musulmanas en la Batalla del Campo de la Verdad (1368)”, *Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes*, 6-20, pp. 533-554.
- Castro Guisasola, Florentino (1935). *La Mezquita Mayor y Catedral Antigua de Almería (Artículos publicados en “La Independencia”)*. Almería: Tipografía Belver.
- Castro Quesada, Américo (1948). *España en su Historia. Cristianos, moros y judíos.* Buenos Aires: Editorial Losada.
- Charlo Brea, Luis (ed.) (1984). *Crónica latina de los reyes de Castilla. Introducción, texto crítico, traducción, notas e índices.* Cádiz: Universidad de Cádiz.
- Chelazzi Dini, Giulietta; Angelini, Alessandro y Sani, Bernardina (2002). *Pittura senese*. Milán: F. Motta.

- Chueca Goitia, Fernando (1971). *Andrés de Vandelvira. Arquitecto*. Jaén: Instituto de Estudios Giennenses – CSIC.
- Cómez Ramos, Rafael (1979). *Las empresas artísticas de Alfonso X el Sabio*. Sevilla: Diputación Provincial.
- Cómez Ramos, Rafael (1988). “Pasadizo o ‘Sabat’, un tema recurrente en la arquitectura andaluza”, *Laboratorio de Arte*, 1, pp. 13-28.
- Cómez Ramos, Rafael (1994). “Fragmentos de una mezquita sevillana: la aljama de Ibn Adabbas”, *Laboratorio de Arte*, 7, pp. 11-23.
- Cómez Ramos, Rafael (2005). “La iglesia de Santa María de la Oliva, monumento alfonsí”, en González Jiménez, M. (ed.), *I Jornadas de Historia de Lebrija*. Lebrija: Universidad de Sevilla - Ayuntamiento de Lebrija, pp. 25-34.
- Cómez Ramos, Rafael (2016). *Sinagogas de Sevilla*. *Arte Hispalense, 104.* Sevilla: Diputación de Sevilla.
- Cómez Ramos, Rafael (2017). “Iconografía mariana hispalense en el reinado de Alfonso X el Sabio”, *Alcanate*, 10, 107-38.
- Delaissé, Léon M.J. (1950). “À la recherche des origines de l'office du Corpus Christi dans les manuscrits liturgiques”, *Scriptorium*, 4(2), pp. 220-39.
- Déléry, Claire (2012). “Porte de sacristie mudéjare”, en Sophie Makariou (ed.), *Les Arts de l’Islam au Musée du Louvre*. París: Hazan-Louvre Éditions, pp. 271-73.
- Delgado Valero, Clara (1987). *Toledo islámico: ciudad, arte e historia*. Toledo: Caja de Ahorros.

- Delgado Valero, Clara (1998). “La ciudad de Toledo en época islámica: Estructura y funciones de los espacios islámicos”, *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*, 30, pp. 275-322.
- Dellacasa, Sabina (ed.) (1998). *I libri iurium della Repubblica di Genova, I parte 4*. Génova: Società Ligure di Storia Patria.
- Durán Gudiol, Antonio (ed.) (1965). *Colección diplomática de la Catedral de Huesca, vol. I.* Zaragoza: Escuela de Estudios Medievales, Instituto de Estudios Pirenaicos.
- Ecker, Heather (2003). “The Great Mosque of Córdoba in the Twelfth and Thirteenth Centuries”, *Muqarnas*, 20, pp. 113-141.
- Eisman Lasaga, Carmen (1998). “Un manuscrito excepcional con los hechos del Condestable Miguel Lucas en la Biblioteca del Instituto de Estudios Giennenses”, *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, 170, pp. 7-21.
- Escolano Gómez, Francisco (1938). “Aportación al estudio de la Santa Iglesia Catedral de Baeza (Jaén)”, *Cuadernos de Arte de la Universidad de Granada*, 3, pp. 55-84.
- Espinosa de los Monteros, Pablo (1635). *Teatro de la Santa Iglesia Metropolitana de Sevilla, primada antigua de las Españas*. Sevilla: Matías Clavijo.
- Ewert, Christian (1968). *Spanisch-Islamische Systeme sich Kreuzender Boegen. I Córdoba*. Berlín: De Gruyter.
- Ewert, Christian (1971). “El mihrab de la mezquita mayor de Almería”, *Al-Andalus*, 36(2), pp. 391-460.

- Ewert, Christian (1973). “La mezquita de Mértola (Portugal)”, *Cuadernos de la Alhambra*, 9, pp. 3-35.
- Ewert, Christian (1986). “The Mosque of Tinmal (Morocco) and Some New Aspects of Islamic Architectural Typology”, *Proceedings of the British Academy,* 72, pp. 115-148.
- Falcón Márquez, Teodoro (1979). “Planos urbanísticos del Corral de los Olmos y su entorno”, en *Homenaje al Dr. Muro Orejón*. Sevilla: Universidad de Sevilla, vol. I, pp. 245-56.
- Fatás Cabezas, Guillermo y Borrás Gualis, Gonzalo M. (2008). *Diccionario de términos de arte y elementos de Arqueología, Heráldica y Numismática*. Madrid: Alianza.
- Fernández Casanova, Adolfo (1900). “Iglesia mayor de Lebrija”, *Sociedad Española de Excursiones,* año VIII, 89, pp. 158-167 y 90-92, pp. 206-214.
- Fernández Fernández, Laura (2012). “‘Muy noble, et mucho alto et mucho honrado’. La construcción de la imagen de Fernando III”, en Carlos de Ayala Martínez y Martín Ríos Saloma (eds.), *Fernando III, tiempo de cruzada*. Madrid: Sílex, pp. 137-174.
- Fernández Puertas, Antonio (1976). “Dos lápidas aparecidas en la provincia de Jaén”, *Al-Andalus*, 41(1), pp. 214-224.
- Ferrer y Grenesche, Juan Miguel (1999). “La Eucaristía en el Rito Hispano-mozárabe. Gestualidad y ambiente para la celebración”, *Toletana: cuestiones de teología e historia*, 1, pp. 59-88.
- Fierro, Maribel (2000). “Revolución y tradición: algunos aspectos del mundo del saber en época almohade”, en Ávila, M. Luisa y Fierro, M.,

Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus, 10. Granada: CSIC, 131-166.

- Fierro, Maribel (2011). “Red and Yellow: Colors and the Quest for Political Legitimacy in the Islamic West”, en Jonathan Bloom y Sheila Blair (eds.), *And Diverse Are Their Hues. Color in Islamic Art and Culture*. New Haven, CT: Yale University Press, pp. 77-97.
- Fierro, Maribel (2013). “Alfonso X el Sabio, ¿el último califa almohade?” en Joëlle Ducos y Patrick Henriet (dir.), *Passages. Déplacements des hommes, circulation des textes et identités dans l’Occident médiéval*. Toulouse: Presses universitaires du Midi, pp. 197-215.
- Fita y Colomé, Fidel (1882). *Actas inéditas de siete concilios españoles celebrados desde el año 1282 hasta el de 1314*. Madrid: F. Maroto e hijos.
- Fita y Colomé, Fidel (1892). “Once bulas de Bonifacio VIII, inéditas y biográficas de San Pedro Pascual, obispo de Jaén y mártir”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 20, pp. 32-61.
- Fletcher, Banister (1905). *A history of architecture on the comparative method*. Londres: T. Batsford, 5ª ed.
- Flórez, Enrique (1751). *España sagrada: theatro geographico-historico de la iglesia de España: tomo VII*. Madrid: Antonio Marín.
- Flórez, Enrique (1767). *España sagrada: theatro geographico-historico de la iglesia de España: tomo XXIII*. Madrid: Antonio Marín.
- Ford, Richard Brinsley y Angulo Íñiguez, Diego (1963). *Richard Ford en Sevilla*. Madrid: Instituto Diego Velázquez, CSIC.
- Franco Mata, Ángela (2005). “Carpintería mudéjar: puertas de sagrario andaluzas”, *Goya. Revista de arte*, 309, pp. 354-67.

- Galera Andreu, Pedro A. (2009). *La Catedral de Jaén*. Barcelona: Lunwerg.
- Galera Andreu, Pedro A. y Ruiz Calvente, Miguel (2006). *Corpus documental para la historia del arte en Jaén. Arquitectura del siglo XVI (I)*. Jaén: Universidad de Jaén.
- Gambra, Andrés (1997). *Alfonso VI: cancillería, curia e imperio*. León: Centro de Estudios san Isidoro, 2 vols.
- García Fitz, Francisco (1988). "Los acontecimientos político-militares de la frontera en el último cuarto del siglo XIII", *Revista de Historia Militar*, 64, pp. 9-71.
- García Fitz, Francisco (2005). "Alfonso X y sus relaciones con el Emirato granadino: política y guerra", *Alcanate*, 4, pp. 35-77.
- García Fitz, Francisco (2015). *Relaciones políticas y guerra. La experiencia castellano-leonesa frente al Islam. Siglos XI-XIII*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- García Sanjuán, Alejandro (1999). "Los bienes habices y la repoblación de Andalucía en el siglo XIII: el caso de Sevilla", *Historia. Instituciones. Documentos*, 26, pp. 211-231.
- García Sanjuán, Alejandro (2000). "Consideraciones sobre el pacto de Jaén de 1246", en Manuel González Jiménez (coord.), *Sevilla 1248. Congreso Internacional Conmemorativo del 750 Aniversario de la Conquista de la Ciudad de Sevilla por Fernando III, Rey de Castilla y León*. Madrid: Centro de Estudios Ramón Areces, pp. 715-724.

- García Sanjuán, Alejandro (2004). “Causas inmediatas y alcance de la Revuelta Mudéjar de 1264”, en *Actas del Simposio Internacional de Mudejarismo*. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares, pp. 505-518.
- García Sanjuán, Alejandro (2015). “El fin de las comunidades cristianas de al-Andalus (siglos XI-XII): factores de una evolución”, en García Sanjuan, A., Coexistencia y conflictos. Minorías religiosas en la Península Ibérica durante la Edad Media. Granada: Universidad de Granada, 2015, pp. 193-232.
- García Sanjuán, Alejandro (2016). “La conquista cristiana de Andalucía y el destino de la población musulmana (621-62h/1224-64). La aportación de las fuentes árabes”, en Manuel González Jiménez (coord.), *Arcos y el nacimiento de la frontera andaluza (1264-1330)*. Sevilla y Cádiz: Universidades de Sevilla y Cádiz, pp. 33-58.
- García Sanjuán, Alejandro (2017). “La conquista de Sevilla por Fernando III (646 h/1248). Nuevas propuestas a través de la relectura de las fuentes árabes”, *Hispania*, vol. 77, 255, pp. 11-41.
- Gasparri, Françoise (ed.) (1996). *Suger*. *Œuvres. Tome I, Ecrit sur la consécration de Saint-Denis; L'œuvre administrative; Histoire de Louis VII*. París: Belles Lettres.
- Gestoso y Pérez, José (1890). *Sevilla Monumental y Artística*, 3 vols. Sevilla: Oficina Tipográfica el Conservador.
- Gestoso y Pérez, José (1899). *Ensayo de un diccionario de los artífices que florecieron en Sevilla: desde el siglo XIII al XVIII*. Sevilla: La Andalucía Moderna.

- Giese, Francine (2016). *Bauen und Erhalten in al-Andalus. Bau- und Restaurierungspraxis in der Moschee-Kathedrale von Córdoba.* Berna: Peter Lang.
- Giese, Francine (2018). “The Capilla Real in Córdoba. Transcultural exchange in Medieval Iberia”, en Francine Giese, Anna Pawlak y Markus Thome (eds.), *Tomb-Memory-Space. Concepts of Representation in Premodern Christian and Islamic Art*. Berlín: De Gruyter, pp. 143-57.
- Gila Medina, Lázaro (1994). *Arquitectura religiosa de la Baja Edad Media en Úbeda y Baeza*. Granada: Universidad de Granada.
- Golvin, Lucien (1960). *La Mosquée: Ses origines, sa morphologie, ses diverses fonctions, son rôle dans la vie musulmane, plus spécialement en Afrique du Nord*. Argel: Institut d'études supérieures islamiques.
- Golvin, Lucien (1979). *Essai sur l'architecture religieuse musulmane. Tome IV, L'art hispano-musulman*. París: Éditions Klincksieck.
- Golvin, Lucien (1988). “L'éclairage des mosquées en Occident musulman”, *Quaderni di Studi Arabi*, 5-6, pp. 303-22.
- Gómez-Moreno, Manuel (1923). “Bartolomé, el rejero de Jaén”, *Don Lope de Sosa*, 124, pp.
- Gómez-Moreno, Manuel (1941). “La sillería del coro de la catedral de Jaén”, *Arte Español*, 13, pp. 3-6.
- Gómez-Moreno, Manuel (1951). *El arte árabe español hasta los almohades. Arte Mozárabe. Ars Hispaniae, vol. 3*. Madrid: Plus-Ultra.
- Gómez-Moreno, Manuel (1983). *Las águilas del Renacimiento español. Bartolomé Ordóñez, Diego Siloé, Pedro Machuca, Alonso Berruguete*. Madrid: Xarait.

- González de León, Félix (1844). *Noticia artística, histórica y curiosa de todos los edificios públicos, sagrados y profanos de esta muy noble, muy leal, muy heroica e invicta Ciudad de Sevilla*. Sevilla: Imprenta de José Hidalgo y Cía., 2 vols.
- González-García, Antonio César y Belmonte, Juan Antonio (2015). "The Orientation of Pre-Romanesque Churches in the Iberian Peninsula", Nexus Network Journal 17(2), pp. 353-377.
- González González, Julio (1946). "Las conquistas de Fernando III en Andalucía", *Hispania. Revista española de historia*, 25, pp. 515-631.
- González González, Julio (1951). *Repartimiento de Sevilla*. Madrid: CSIC, 2 vols.
- González González, Julio (1980-86). *Reinado y Diplomas de Fernando III*. Córdoba: Caja de Ahorros de Córdoba, 3 vols.
- González Jiménez, Manuel (1991). *Diplomatario andaluz de Alfonso X*. Sevilla: El Monte.
- González Jiménez, Manuel (1993). *Alfonso X el Sabio, 1252-1284*. Palencia: Diputación Provincial.
- González Jiménez, Manuel (2006a). *Fernando III el Santo*. Sevilla: Fundación José Manuel Lara.
- González Jiménez, Manuel (2006b). "La muerte de los reyes de Castilla y León. Siglo XIII", *Boletín de la Real academia Sevillana de Buenas Letras: Minervae Baeticae*, 34, pp. 143-60.
- González Jiménez, Manuel y Carmona Ruiz, M. Antonia (2012). *Documentación e itinerario de Alfonso X el Sabio*. Sevilla: Universidad de Sevilla.

- González Mínguez, César (2017). *Fernando IV de Castilla* (1295-1312). Gijón: Ediciones Trea.
- Grabar, Oleg (1968). “La grande mosquée de Damas et les origines architecturales de la Mosquée”, en André Grabar et al., *Synthronon. Art et archéologie de la fin de l'Antiquité et du Moyen Age*. París: Klincksieck, pp. 107-14.
- Grabar, Oleg (1973). *The Formation of Islamic Art*. New Haven y Londres: Yale University Press.
- Grabar, Oleg (1980). “Symbols and Signs in Islamic Architecture”, en Jonathan G. Katz (ed.), *Architecture as Symbol and Self-Identity*. Philadelphia: The Aga Khan Award for Architecture, pp. 1-11.
- Grabar, Oleg (1988). *Constructing the Study of Islamic Art, Volume I: Early Islamic Art, 650–1100*. University Park, PA, y Londres: Pennsylvania State University Press.
- Guerrero Lovillo, José (1944). “Las lámparas de ‘Las Cantigas’”, *Archivo Español de Arte,* 17(63), pp. 148-70.
- Gutiérrez Baños, Fernando (1997). *Las empresas artísticas de Sancho IV el Bravo*. Burgos: Junta de Castilla y León.
- Han, Byung-Chul (2018). *Hiperculturalidad* (trad. F. Gaillour). Madrid: Herder.
- Harris, Julie (1997). “Mosque to Church Conversions in the Spanish Reconquest”, *Medieval Encounters*, 3(2), pp. 158-72.
- Heim, Dorothee y Yuste Galán, Amalia M. (1998). “La torre de la catedral de Toledo y la dinastía de los Cueman. De Bruselas a Castilla”, *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología: BSAA*, 64, pp. 229-53.

- Hernández, Francisco J. (1991). “La cathédrale, instrument d’assimilation”, en Louis Cardaillac (dir.), *Tolède, XIIe-XIIIe. Musulmans, chrétiens et juifs : le savoir et la tolérance.* París: Éditions Autrement, pp. 75-91.
- Hernández Diaz, José (1947). *La Virgen de los Reyes, patrona de Sevilla y de la archidiócesis. Estudio iconográfico*. Sevilla: Imprenta Álvarez.
- Hernández Diaz, José (1948). *Estudio de la iconografía mariana hispalense de la época fernandina*. *Separata de Archivo Hispalense, números 27-32*. Sevilla: Diputación Provincial.
- Hernández Giménez, Félix (1959). “El almimbar móvil del siglo X de la Mezquita de Córdoba”, *Al-Andalus*, 24 (2), pp. 381-99.
- Hernández Giménez, Félix (1962). “El codo en la Historiografía Árabe de la Mezquita Mayor de Córdoba. Contribución al estudio del monumento”, *Al-Mulk*, 2, pp. 5-52.
- Hernández Giménez, Félix (1975). *El alminar de ‘Abd al-Raḥmān III en la Mezquita Mayor de Córdoba: génesis y repercusiones*. Granada: Patronato de la Alhambra y del Generalife.
- Herrera, Adolfo (1894). “Sello de Córdoba de mediados del siglo XIV”, *Boletín de la Sociedad Española de Excursiones*, 2-12, pp. 182-84.
- Herrero Romero, Sebastián (2015). *Teoría y práctica de la restauración de la mezquita-catedral de Córdoba durante el siglo XX* [Tesis doctoral]. Madrid: Universidad Politécnica de Madrid.
- Higueras Maldonado, Juan (1975). *Documentos latinos de Úbeda*. Jaén: Instituto de Estudios Giennenses.

- Higueras Maldonado, Juan (1977). “Un importante documento latino sobre las catedrales de Jaén y Baeza”, *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, 94, pp. 9-36.
- Hijano Villegas, Manuel (2006). “Continuaciones del Toledano: el caso de la Historia hasta 1288 dialogada”, en Francisco Bautista (ed.), *El relato historiográfico: textos y tradiciones en la España medieval*. Londres: Department of Hispanic Studies Queen Mary, 2006, pp. 123-148.
- Hillenbrand, Robert (1994). *Islamic Architecture. Form, function and meaning.* Nueva York: Columbia University Press.
- Hispanic Society of America (1928). “Mudejar Door D45”, en *Mudejar wood-carvings in the collection of the Hispanic society of America*. Nueva York: The Hispanic Society of America, pp. 51-53.
- Huici Miranda, Ambrosio y Cabanes Pecourt, M. D. (1976-2017). *Documentos de Jaime I de Aragón*, 7 vols. Valencia: Anubar.
- Jenkins-Madina, Marilyn (2000). “Collecting the ‘Orient’ at the Met: Early Tastemakers in America”, *Ars Orientalis*, 30, pp. 69-89.
- Jiménez Martín, Alfonso (1988). “El Castillo de San Marcos”, en Manuel González et. al., *Nuestros orígenes históricos como El Puerto de Santa María*. El Puerto de Santa María: Ayuntamiento, pp. 35-52.
- Jiménez Martín, Alfonso (1991). “La qibla extraviada”, *Cuadernos de Madīnat al-Zahrā'*, 3, pp. 189-209.
- Jiménez Martín, Alfonso (1995). “Mezquitas de Sevilla”, en Magdalena Valor Piechotta (ed.), *El último siglo de la Sevilla islámica (1147-1248)*. Sevilla: Universidad de Sevilla, pp. 149-60.

- Jiménez Martín, Alfonso (1999). “Las mezquitas”, en Magdalena Valor Piechotta y Ahmed Tahiri, *Sevilla Almohade*. Sevilla-Rabat: Universidad de Sevilla, et. al, pp. 89-106.
- Jiménez Martín, Alfonso (2002). “Síntesis a modo de epílogo”, en *Magna Hispalensis, I. Recuperación de la aljama almohade*. Sevilla: Cabildo Metropolitano, pp. 473-81.
- Jiménez Martín, Alfonso (2005). “La planta de la mezquita almohade de Sevilla”, *Boletín de la Real Academia de Bellas Artes de Nuestra Señora de las Angustias de Granada*, 12, pp. 51-87.
- Jiménez Martín, Alfonso (2007a). “Notas sobre la mezquita mayor de la Sevilla almohade”, *Artigrama*, 22, pp. 131-53.
- Jiménez Martín, Alfonso (2007b). “Las fechas de las formas”, en Alfonso Jiménez Martín (coord.), *La catedral gótica de Sevilla: fundación y fábrica de la "obra nueva"*. Sevilla: Universidad de Sevilla, pp. 15-114.
- Jiménez Martín, Alfonso (2007c). "Rarezas de la capilla de la Antigua", en *Actas del simposio internacional sobre la Catedral de Sevilla en el contexto del gótico final*, vol. II, pp. 401-20.
- Jiménez Martín, Alfonso (2013). *Anatomía de la Catedral de Sevilla*. Sevilla: Diputación Provincial.
- Jiménez Martín, Alfonso (2017). “La puerta principal de la aljama almohade de Išbīliya”, *Al-Qanṭara*, 38-2, pp. 287-332.
- Jiménez Martín, Alfonso y Cabeza Méndez, Alfonso (eds.) (1988). *Turris fortissima. Documentos sobre la construcción, acrecentamiento y restauración de la Giralda*. Sevilla: Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos Técnicos de Sevilla.

- Jiménez Martín, Alfonso y Pérez Peñaranda, Isabel (1997). *Cartografía de la montaña hueca*. Sevilla: Cabildo Metropolitano.
- Jordano Barbudo, M. Ángeles (1996). *Arquitectura medieval cristiana de Córdoba (desde la reconquista al inicio del Renacimiento)*. Córdoba: Universidad de Córdoba.
- Jordano Barbudo, M. Ángeles (2002). “Linajes de Córdoba en las capillas funerarias medievales de la Mezquita-Catedral”, *Meridies: Revista de historia medieval*, 5-6, pp. 155-70.
- Jordano Barbudo, M. Ángeles (2016). “La Puerta del Perdón de la Mezquita-Catedral de Córdoba”, *Laboratorio de Arte*, 28, pp. 15-40.
- Khoury, Nuha N. N. (1998). “The Mihrab: From Text to Form”, *International Journal of Middle East Studies*, 30 (1), pp. 1-27.
- King, David A. (2019). “The enigmatic orientation of the Great Mosque of Córdoba”, *SUHAYL,* 16-17, pp. 33-111.
- Kirschberg Schenck, Deborah y Fernández Gómez, Marcos (2002). *El Concejo de Sevilla en la Edad Media (1248-1454): organización institucional y fuentes documentales*. Sevilla: Ayuntamiento de Sevilla, 2 vols.
- Konradsheim, Guido Conrad von (1980). “Exploration géophysique des soubassements de la cathédrale de Tolède”, *Annales d'histoire de l'art et d'archéologie*, 2, pp. 95-99.
- Krautheimer, Richard (1927). *Mittelalterliche Synagogen*. Frankfurt: Frankfurter Verlags-Anstalt.
- Krinsky, Carol Herselle (1985). *Synagogues of Europe. Architecture, History, Meaning*. Cambridge (MA): The MIT Press.

- Lacarra Ducay, M. Carmen (2008). “Iglesia catedral de San Salvador o la Seo”, en Fatás Cabeza, G., *Guía Histórico-Artística De Zaragoza*. Zaragoza: Ayuntamiento de Zaragoza, Institución Fernando el Católico (4ª ed.), pp. 117-165.
- Ladero Quesada, Miguel Ángel (1998). “El imperio de Alfonso VII”, en Ladero Quesada, M.A. (coord.), *La Reconquista y el proceso de diferenciación política (1035-1217), Historia de España de Menéndez Pidal, Tomo IX*. Madrid: Espasa-Calpe, pp. 405-554.
- Laguna Paúl, Teresa (1998). “La aljama cristianizada. Memoria de la catedral de Santa María de Sevilla”, en Morales, A (coord.), *Metropolis totius hispaniae: 750 aniversario incorporación de Sevilla a la corona castellana*. Sevilla: Ayuntamiento – Cabildo Metropolitano, pp. 41-71.
- Laguna Paúl, Teresa (2000). “La capilla de los Reyes de la primitiva Catedral de Santa Maria de Sevilla y las relaciones de la Corona castellana con el cabildo hispalense en su etapa fundacional (1248-1285)”, en Bango Torviso, I (dir.). *Maravillas de la España medieval. Tesoro sagrado y monarquía*. León: Junta de Castilla y León, pp. 235-249.
- Laguna Paúl, Teresa (2005). “Dos fragmentos en busca de autor y una fecha equívoca. Alonso Martínez, pintor en Córdoba a mediados del siglo XIV, y las pinturas de la capilla de Villaviciosa”, *Laboratorio de Arte*, 18, pp. 73-88.
- Laguna Paúl, Teresa (2006). “Puerta del antiguo sagrario”, en Inmaculada Cortés Martínez et al., *Ibn Jaldún. El Mediterráneo en el siglo XIV: Auge y declive de los Imperios. Catálogo de piezas*. Sevilla: Fundación El legado andalusí y Fundación José Manuel Lara, pp. 236-37.

- Laguna Paúl, Teresa (2009). "'Si el nuestro cuerpo fuere enterrado en Sevilla'": Alfonso X y la capilla de los Reyes", En Isidro G. Bango, *Alfonso X El Sabio* [cat. exp.]. Murcia: Región de Murcia, et. al., pp. 116-29.
- Laguna Paúl, Teresa (2012). "'Una capilla mía que dicen de los reyes'. Memoria de la capilla Real de la catedral mudéjar, la aljama cristianizada, de Santa María de Sevilla", En Alfonso Jiménez Martín (dir.), *XIX Edición del "Aula Hernán Ruiz" La Capilla Real*. Sevilla: Aula Hernán Ruiz, pp. 175-233.
- Laguna Paúl, Teresa (2013). "Devociones reales e imagen pública en Sevilla", *Anales de Historia del Arte*, 23, Núm. Especial (II), 127-157.
- Laguna Paúl, Teresa (2016). "Marco arquitectónico y retórica visual en barro en la catedral de Sevilla", en Begoña Ruiz Alonso y Juan C. Rodríguez (eds.), *1514. Arquitectos tardogóticos en la encrucijada*. Sevilla: Universidad de Sevilla, pp. 31-48.
- Laguna Paúl, Teresa (2018). "Memoria de un espacio regio referencial: la capilla hispalense de Alfonso X", en Olga Pérez Monzón, Matilde Miquel Juan y María Martín Gil (coords.), *Retórica artística en el tardogótico castellano. La capilla fúnebre de Álvaro de Luna en contexto*. Madrid: Sílex, pp. 212-40.
- Laguna Paúl, Teresa (2019a). "Necesidades litúrgicas, construcción y deconstrucción de la Capilla Mayor de la catedral de Sevilla en la Baja Edad Media. I memoria topográfica y documental desde 1248 hasta mediados del siglo XV", *Anuario de Historia de la Iglesia andaluza*, 12, pp. 203-30.

- Laguna Paúl, Teresa (2019b). “Retórica visual y formas del barro en los relieves de Miguel Perrin de la catedral de Sevilla”, *Laboratorio de Arte*, 31, pp. 75-96.
- Lambot, Cyrille (1942). “L'office de la Fête-Dieu. Aperçus nouveaux sur ses origines”, *Revue Benedictine*, 54, pp. 61-123.
- Landecho, Luis de (1923). “Informe relativo al que ha presentado el arquitecto F. Javier de Luque, acerca del templo de Santa Catalina de Sevilla, en concepto de director de las obras de conservación”, *Boletín de la Real Academia de Bellas Artes de san Fernando*, 67, pp. 124-129.
- Lázaro Damas, M. Soledad (1998). “La Catedral de Jaén según el libro de visitas de 1539”, *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, 170, pp. 95-127.
- Lema Pueyo, José Ángel (1990). *Colección diplomática de Alfonso I de Aragón y Pamplona (1104-1134)*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza.
- Lévi-Provençal, Évariste (1931). *Inscriptions arabes d’Espagne*. Leiden: Brill.
- Linehan, Peter (2006). “El cardenal zamorano D. Gil Torres y la sociedad zamorana de su época”, en *Segundo Congreso de Historia de Zamora*, Vol. II. Zamora: Instituto de Estudios Zamoranos Florián de Ocampo, pp. 69-89.
- Lintz, Yannick; Déléry, Claire; y Leonetti, Bulle Tuil (eds.) (2014). *Le Maroc médiéval. Un empire de l’Afrique à l’Espagne*. París: Hazan – Editions du Louvre.

- Llaguno y Amirola, Eugenio (1829). *Noticias de los arquitectos y arquitectura de España desde su restauración*, 4 vols. Madrid: Imprenta Real.
- Lleó Cañal, Vicente (2017). *La Casa de Pilatos. Biografía de un Palacio Sevillano*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Macías, Santiago (2005). *La Kūra de Beja et le territoire de Mértola entre l'Antiquité tardive et la reconquête chrétienne* [tesis doctoral]. Lyon: Université Lumière – Lyon II.
- Madrazo y Kuntz, Pedro (1855). *Recuerdos y bellezas de España. Córdoba.* Madrid: Imprenta de Repullés.
- Madrazo y Kuntz, Pedro (1884). *Sevilla y Cádiz. España, sus monumentos y artes, su naturaleza e historia*. Barcelona: Daniel Cortezo y Cía.
- Madurell Marimón, José M. (1961). "La Aljafería de Zaragoza. Notas para su historia", *Hispania*, 84, pp. 495-548.
- Maíllo Salgado, Felipe (1988). "Acerca del uso, significado y referente del término 'mudéjar'. Contribución al estudio del medievo español y al de su léxico", en *Actas del IV Congreso Internacional Encuentro de las Tres Culturas*. Toledo: Ayuntamiento de Toledo, Universidad de Tel-Aviv, pp. 103-12.
- Marçais, Georges (1921). "La chaire de la Grande Mosquée d'Alger", *Hesperis*, 1(4), pp. 359-86.
- Marçais, Georges (1955). *L'architecture musulmane d'occident*. París : Arts et métiers graphiques.
- Marías, Fernando (1986). *La arquitectura del Renacimiento en Toledo (1541-1631)*. Madrid: CSIC, 4 tomos.

- Martínez de Aguirre Aldaz, Javier (1995). “La primera escultura funeraria gótica en Sevilla: la Capilla Real y el sepulcro de Guzmán el Bueno (1248-1320)”, *Archivo Español de Arte*, 68-270, pp. 111-29.
- Martínez Mazas, José (1794). *Retrato al natural de la ciudad y término de Jaén*. Jaén: Pedro de Doblas.
- Mata Carriazo, Juan de (1940). *Hechos del condestable don Miguel Lucas de Iranzo (Crónica del siglo XV)*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Mata Carriazo, Juan de (1947). *Anecdotario sevillano* (ed. facsímil de 1988). Sevilla: Imprenta Municipal.
- Mata Carriazo, Juan de (1953). “Los Anales de Garci Sánchez, jurado de Sevilla”, *Anales de la Universidad Hispalense*, 1, pp. 3-63.
- McCluskey, Stephen C. (2015). “Orientation of Christian Churches”, en Clive L N. Ruggles (ed.), *Handbook of Archaeoastronomy and Ethnoastronomy*. Nueva York: Springer, pp. 1703-1710.
- Medianero Hernández, José María (1983). “Las pinturas de la antigua mezquita-catedral hispalense, análisis cultural e iconográfico de unas obras desaparecidas”, *Archivo Hispalense*, 66, pp. 173-186.
- Medianero Hernández, José María (2008). *Nuestra Señora de la Antigua, la Virgen ‘decana’ de Sevilla*. Sevilla: Diputación Provincial.
- Mendoza, Fernando (2008). *La iglesia del Salvador de Sevilla. Biografía de una colegiata.* Sevilla: Tébar.
- Meneses García, Emilio (1974). *Correspondencia del Conde de Tendilla, II (1510-1513). Archivo Documental Español, tomo XXXI*. Madrid: Real Academia de la Historia.

- Millás Vallicrosa, José M. (1954). *Breve semblanza de Mr. Archer M. Huntington*. Barcelona: Ayuntamiento de Barcelona.
- Molénat, Jean-Pierre (1997). “Sur le rôle des almohades dans la fin du christianisme local au Maghreb et en al-Andalus”, *Al-Qantara*, 18-2, pp. 389-413.
- Montoya Martínez, Jesús (1999). “Cancionero de Santa María de El Puerto. Edición, traducción y notas”, *Alcanate: Revista de estudios Alfonsíes*, 1, 115-278.
- Moral Jimeno, María (coord.) (2010). *Baeza: Arte y Patrimonio*. Jaén: Diputación de Jaén, Ayuntamiento de Baeza.
- Morales, Alfredo J. (1996). *Hernán Ruiz ‘el Joven’*. Madrid: Akal.
- Morales, Ambrosio de (1575). *Antiguedades de las Ciudades de España*. Alcalá de Henares: Juan Íñiguez de Lequerica.
- Morales Gila, Paula (2003). “La Catedral de Jaén en época del Condestable Miguel Lucas de Iranzo (1460-1473)”, en *Correspondencia e integración de las Artes: XIV Congreso nacional de Historia del Arte*. Málaga: Ministerio de Educación et al.
- Moreno Mendoza, Arsenio (1995). *Úbeda Renacentista*. Madrid: Electa.
- Morgado, Alonso de (1587). *Historia de Sevilla*. Sevilla: Andrea Pescioni y Juan de León.
- Navascués Palacios, Pedro (2011). *La Catedral de Toledo, obra y fábrica*. Barcelona: Lunwerg.
- Nickson, Tom (2010). “La Catedral: su historia constructiva”, en Ramón Gonzálvez Ruiz (coord.), *La Catedral Primada de Toledo: dieciocho siglos de historia*. Burgos: Promecal, pp. 148-61.

- Nickson, Tom (2012). “Copying Córdoba? Toledo and Beyond”, *The Medieval History Journal*, 15 (2), pp. 317-51.
- Nieto Cumplido, Manuel (1998). *La Catedral de Córdoba*. Córdoba: Cajasur.
- Nieto Soria, José Manuel (1986). “Imágenes religiosas del rey y del poder real en la Castilla del siglo XIII”, *En la España medieval*, 9, pp. 709-30.
- Nieto Soria, José Manuel (1988). *Fundamentos ideológicos del poder real en Castilla (siglos XIII-XVI)*. Madrid: Ediciones de la Universidad Complutense.
- Nieto Soria, José Manuel (1995). “Propaganda política y poder real en la Castilla Trastámara: una perspectiva de análisis”, *Anuario de estudios medievales*, 25 (2), pp. 489-516.
- Nieto Soria, José Manuel (2014). *Sancho IV de Castilla (1284-1295)*. Gijón: Ediciones Trea.
- O'Callaghan, Joseph F. (1996). *El Rey Sabio. El reinado de Alfonso X de Castilla*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- O'Callaghan, Joseph F. (2003). *Reconquest and Crusade in Medieval Spain*. Philadelphia: The University of Pennsylvania Press.
- Ocaña Jiménez, Manuel (1947). “La inscripción fundacional de la mezquita de Ibn ʿAdabbas de Sevilla”, *Al-Andalus*, 12-1, pp. 145-51.
- Ocaña Jiménez, Manuel (1975). “Córdoba musulmana”, en *Córdoba. Colonia romana, Corte de los califas, luz de Occidente*. León: Everest, pp. 24-47.
- Oliver Carlos, Alberto y Pleguezuelo Hernández, Alfonso (2012). *El palacio de los marqueses de La Algaba*. Sevilla: Ayuntamiento de Sevilla.

- Orlandis Rovira, José (1979). “Un problema eclesiástico de la Reconquista española: la conversión de mezquitas en iglesias cristianas”, en *Mélanges offerts à Jean Dauvillier*. Toulouse: Université des sciences sociales, pp. 595-604.
- Ortiz de Zúñiga, Diego (1677). *Annales eclesiásticos y seculares de la muy noble y muy leal ciudad de Sevilla, metrópoli de la Andaluzia.* Madrid: Imprenta Real.
- Panofsky, Erwin (1979). *Abbot Suger. On the Abbey Church of St. Denis and its Art Treasures* (2ª ed.). Princeton: Princeton University Press.
- Paulus, Simon (2007). *Die Architektur der Synagoge im Mittelalter. Überlieferung und Bestand*. Petersberg : Imhof Verlag.
- Pavón Maldonado, Basilio (1984). “Jaén medieval: arte y arqueología árabe y mudéjar”, *Al-Qanṭara*, 5, pp. 329-66.
- Pereda Espeso, Felipe (2007). *Las imágenes de la discordia. Política y poética de la imagen sagrada en la España del 400*. Madrid: Marcial Pons Historia.
- Pérez del Campo, Lorenzo (1988). *Las catedrales de Cádiz*. León: Everest.
- Pérez Valcárcel, Juan y Pérez Palmero, Victoria (2018). “La orientación de las iglesias mozárabes”, *En la España medieval*, 41, pp. 171-97.
- Petrus Pons, Nàdia (2016). *Alchoranus latinus quem transtulit marcus canonicus toletanus. Estudio y edición crítica*. Madrid : Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

- Pizarro Berengena, Guadalupe (2013). “Los Pasadizos Elevados entre la Mezquita y el Alcázar Omeya de Córdoba. Estudio arqueológico de los sābāṭāt”, *Archivo Español de Arqueología*, 86, pp. 233-49.
- Porras Arboledas, Pedro A. (1990a). “El príncipe don Enrique, señor del Obispado de Jaén (1444-1454)”, *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, 142, pp. 81-120.
- Porras Arboledas, Pedro A. (1990b). “La aristocracia urbana de Jaén bajo los Trastámaras: Los Mendoza y los Berrio”, *En la España medieval*, 13, pp. 271-302.
- Porras Arboledas, Pedro A. (1997). “La ciudad de Jaén (1246-1525): Avatares políticos e institucionales de una ciudad fronteriza”, *En la España medieval*, 20, pp. 195-218.
- Pringle, Denys (2007). *The churches of the crusader kingdom of Jerusalem: A corpus*. *Volume 3: the city of Jerusalem*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ramírez de Arellano, Teodomiro (1893). *Diccionario biográfico de artistas de la provincia de Córdoba. Colección de documentos inéditos para la historia de España, Tomo CVII*. Madrid: Imprenta de José Perales y Martínez.
- Ramírez de Arellano, Teodomiro (1983). *Inventario monumental y artístico de la provincia de Córdoba*. Edición del manuscrito inédito de 1904. Córdoba: Diputación Provincial.
- Ramírez de las Casas-Deza, Luis M. (1866). *Descripción de la Iglesia Catedral de Córdoba*. Córdoba: Imprenta de Rafael Rojo (4ª ed.).

- Ramírez Pardo, Antonio (2009). “El traslado notarial del testamento de Don Nicolás de Biedma, obispo de Jaén (1368-78/1381-83)”, *Giennium*, 12, 513-46.
- Raya Raya, María de los Ángeles (1987). *Catálogo de las pinturas de la Catedral de Córdoba*. Córdoba: Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba.
- Recio Mir, Álavaro (1998). “Asensio de Maeda y la transformación de la Capilla de la Antigua de la Catedral de Sevilla (1578-1601)”, *Cuadernos de Arte de la Universidad de Granada*, 29, pp. 51-67.
- Reilly, Bernard F. (1998). *The Kingdom of León-Castilla Under King Alfonso VII, 1126-1157*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Remensnyder, Amy (2016). “The Entangling and Disentangling of Islam and Christianity in the Churches of Castile and Aragon (11th–16th Centuries)”, en Drews, W. y Scholl, Ch. (eds.), *Transkulturelle Verflechtungsprozesse in der Vormoderne*. Berlín: De Gruyter, pp. 123-40.
- Rius Piniés, Mònica (2000a). *La alquibla en al-Andalus y al-Magrib al-Aqṣà*. Barcelona: Institut “Millás Vallicrosa” de Història de la Ciència Àrab.
- Rius Piniés, Mònica (2000b). “La alquibla de las mezquitas andalusíes”, en *Las Andalucías, de Damasco a Córdoba*. Sevilla: Institut “Millás Vallicrosa” de Història de la Ciència Àrab.
- Rivera Recio, Juan Francisco (1974). “Notas y documentos para el episcopologio de la Sede de Baeza-Jáen, durante los siglos XIII y XIV”, *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, 80, pp. 9-74.

- Rivera Recio, Juan Francisco; Palencia Flores, Clemente y Sánchez Bleda, Luis (1963). *Privilegios reales y viejos documentos I. Toledo*. Madrid: Joyas Bibliográficas.
- Rivera Romero, Victoriano (1881). *La carta de Fuero concedida a la Ciudad de Córdoba por el rey D. Fernando III*. Córdoba: Imprenta, librería y litografía del Diario.
- Roa, Martín de (1615). *Flos Sanctorum. Fiestas y Santos naturales de la Ciudad de Cordova*. Sevilla: Alonso Rodríguez Gamarra.
- Roberts, David (1837). *Picturesque sketches in Spain taken during the years 1832 & 1833*. Londres: Hodgson & Graves.
- Roda Peña, José (1991). "Esculturas marianas hispalenses de raigambre marinera", en Bibiano Torres Ramírez (coord.), *Andalucía, América y el mar. Actas de las IX Jornadas de Andalucía y América*. Sevilla: Diputación de Huelva, pp. 323-43.
- Rodríguez de Guzmán Sánchez, Sandra y Ramírez Reina, Francisco Oscar (1997). "La Catedral de Sevilla y la antigua Mezquita mayor almohade. Intervención arqueológica en la Puerta de San Cristóbal", en *Anuario Arqueológico de Andalucía 1993*, vol. 3. Sevilla: Junta de Andalucía, pp. 557-563.
- Rodríguez de Guzmán Sánchez, Sandra; Ramírez Reina, Francisco Oscar y Lafuente Ibáñez, Pilar (1994). "Excavación arqueológica en la Puerta de San Cristóbal de la Catedral de Sevilla", en *IV Congreso de Arqueología Medieval Española. Sociedades en transición*. Alicante: Diputación de Alicante.

- Rodríguez Molina, José (1975). “Estatutos de la catedral de Jaén: recopilación de 1478”, *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, 85-86, pp. 9-186.
- Rodríguez Molina, José (1981). *Sínodo celebrado en la Iglesia de Jaén en 1492*. Jaén: Instituto de Estudios Giennenses.
- Rodríguez Molina, José (dir.) (1985). *Colección diplomática del Archivo Histórico Municipal de Jaén, siglos XIV y XV*. Jaén: Ayuntamiento.
- Rombouts de Barros, Maria de Fátima; Ferreira Boiça, Joaquim y Gabriel, Celeste (1996). *As comendas de Mértola e Alcaria Ruiva. As visitações e o Tombos da Ordem de Santiago 1482-1607.* Mértola: Campo Arqueológico de Mértola.
- Rosell y López, Cayetano (ed.) (1875). *Crónicas de los reyes de Castilla*, *desde don Alfonso el Sabio hasta los católicos don Fernando y doña Isabel*. Madrid: M. Rivadeneyra.
- Ruano, Francisco (1779). *Casa de Cabrera en Córdoba*. Córdoba: Juan Rodríguez.
- Ruiz Cabrero, Gabriel (1985). “Dieciséis proyectos de Velázquez Bosco: la Mezquita-Catedral de Córdoba”, *Arquitectura*, 256, pp. 47-56.
- Ruiz Prieto, Miguel (1906). *Historia de Úbeda.* Úbeda: J. Martínez, 2 vols.
- Ruiz Souza, Juan Carlos (2001). “La fachada luminosa de Al-Hakam II en la Mezquita de Córdoba. Hipótesis para el debate”, *Madrider Mitteilungen*, 42, pp. 432-445.
- Ruiz Souza, Juan Carlos (2004). “Castilla y Al-Andalus. Arquitecturas aljamiadas y otros grados de asimilación”, *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte*, 16, pp. 17-43.

- Ruiz Souza, Juan Carlos (2006). “Capillas Reales funerarias catedralicias de Castilla y León: nuevas hipótesis interpretativas de catedrales de Sevilla, Córdoba y Toledo”, *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte*, 18, pp. 9-29.
- Ruiz Souza, Juan Carlos (2009). “Le « style mudéjar » en architecture cent cinquante ans après”, *Perspective*, 2, pp. 277-86.
- Said, Edward (2002). *Orientalismo*. Barcelona: Mondadori.
- Salvatierra Cuenca, Vicente (coord.) (2001). *Carta Arqueológica Municipal de Úbeda*. Sevilla: Junta de Andalucía.
- Salvatierra Cuenca, Vicente y Alcázar Hernández, Eva M. (2016). “A 12th-Century Urban Project. Notes on the urban alterations of Jaén in the Almohad period”, *Archeologia medievale*, 43, pp. 187-197.
- Sánchez-Arcilla Bernal, José (2008). *Alfonso XI (1312-1350)*. Gijón: Ediciones Trea.
- Sanz Sancho, Iluminado (2000). “El cabildo catedralicio de córdoba en la Edad Media”, *En la España Medieval*, 23, pp. 189-264.
- Sbaraglia, Giovanni Giacinto (1759). *Bullarium Franciscanum Romanorum Pontificum, Tomus I (ab Honorio III ad Innocentium IIII)*. Roma: Typis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide.
- Schacht, Joseph (1957). “An Unknown Type of Minbar and its Historical Significance”, *Ars Orientalis*, 2, pp. 149-73.
- Sebastián López, Santiago (1995). “¿Existe el mudejarismo en Hispanoamérica?”, en *El mudéjar iberoamericano: del Islam al Nuevo Mundo* [cat. exp.]. Barcelona: Lunwerg, pp. 45-49.

- Segura Moreno, Manuel (1976). *Estudio del Códice Gótico (s. XIII) de la Catedral de Jaén*. Jaén: Instituto de Estudios Giennenses, 1976.
- Shreve Simpson, Marianna (2001). "'A Gallant Era': Henry Walters, Islamic Art, and the Kelekian Connection", *The Journal of the Walters Art Museum*, 59, 103-14.
- Swinburne, Henry (1779). *Travels through Spain, in the years 1775 and 1776: in which several monuments of Roman and Moorish architecture are illustrated by accurate drawings taken on the spot*. Londres: P. Elmsly.
- Tàutu, Aloysius L. (ed.). *Acta Urbani IV, Clementis IV, Gregorii X (1261-1276)*, vol. 5. Roma: Typis Polyglottis Vaticanis.
- Tejada Ramiro, Juan (1850). *Colección de cánones de la Iglesia española, Tomo II*. Madrid: Imprenta de Anselmo Santa Coloma y Cía.
- Terrasse, Henri (1957). "La Mosquée d'Al-Qarawīyīn à Fès et l'Art des Almoravides", *Ars Orientalis*, 2, pp. 135-47.
- Terrasse, Henri (1968). *La mosquée al-Qaraouiyin à Fès*. París: C. Klincksieck.
- Tomassetti Guerra, José María (2002). "Lebrija islámica. Un segundo ejercicio de interpretación histórico-arqueológica: la medina", en *Actas del II Congreso Internacional "La Ciudad en Al-Andalus y el Magreb"*. Granada: Fundación El Legado Andalusí, pp. 423-449.
- Torres Balbás, Leopoldo (1941). "Alminares hispano-musulmanes", *Cuadernos de arte de la Universidad de Granada*, 4-6 (7-12), pp. 57-89.
- Torres Balbás, Leopoldo (1942) "La mezquita de al-Qanāṭir y el santuario de Alfonso el Sabio en el Puerto de Santa María", *Al-Andalus*, 7(2), pp. 417-437.

- Torres Balbás, Leopoldo (1946). “La primitiva mezquita mayor de Sevilla”, *Al-Andalus*, 11(2), pp. 425-39.
- Torres Balbás, Leopoldo (1949). *Arte almohade. Arte nazarí. Arte mudéjar. Ars Hispaniae, vol. 4*. Madrid: Plus-Ultra.
- Torres Balbás, Leopoldo (1952a). *Arquitectura gótica. Ars Hispaniae, vol. VII*. Madrid: Plus Ultra.
- Torres Balbás, Leopoldo (1952b). *La Mezquita de Córdoba y las ruinas de Madinat Al-zahra*. Madrid: Plus-Ultra.
- Torres Balbás, Leopoldo (1953). “La mezquita mayor de Almería”, *Al-Andalus*, 18 (2), pp. 412-430.
- Torres Balbás, Leopoldo (1954). “La torre de la iglesia de San Marcos de Sevilla”, *Al-Andalus*, 19 (2), pp. 421-439.
- Torres Balbás, Leopoldo (1955). “El miḥrāb almohade de Mértola”, *Al-Andalus*, 20 (1), pp. 188-195.
- Torres Balbás, Leopoldo (1957). “Arte hispanomusulmán. Hasta la caída del califato de Córdoba”, en Évariste Lévi-Provençal, Emilio García Gómez y Leopoldo Torres Balbás, *Historia de España. Tomo V, España Musulmana*. Madrid: Espasa-Calpe, pp. 333-788.
- Torres Balbás, Leopoldo (1958). “El ŷāmūr de Alcolea y otros de varios alminares”, *Al-Andalus*, 23 (1), pp. 192-202.
- Torres Balbás, Leopoldo (1958b). “Por el Toledo mudéjar: el Toledo aparente y el oculto”, *Al-Andalus*, 23 (2), pp. 341-360.
- Torres Balbás, Leopoldo (1970). *Ciudades hispanomusulmanas*. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura.

- Torres Fontes, Juan (1963). *Colección de documentos para la historia del reino de Murcia. III, Fueros y privilegios de Alfonso X el Sabio*. Murcia: Nogués.
- Torres Fontes, Juan (1995). “El monasterio cisterciense de Santa María la Real de Murcia”, en *Medievo hispano: estudios in memoriam del Prof. Derek W. Lomax*. Madrid: Sociedad Española de Estudios Medievales, pp. 369-83.
- Torres Fontes, Juan (1996). “Del tratado de Alcaraz al de Almizra. De la tenencia al señorío (1243-1244)”, *Miscelánea Medieval Murciana,* 19-20, pp. 279-302.
- Torres Fontes, Juan (2001). “La Orden de Santa María de España y el Monasterio de Santa María la Real de Murcia”, *Alcanate: Revista de Estudios Alfonsíes*, 2, pp. 83-95.
- Torres Fontes, Juan (2008). *Documentos de Alfonso X el Sabio*. Murcia: Real Academia Alfonso X el Sabio.
- Valls-Taberner, Ferran (1919). “Relacions familiars i politiques entre Jaume el Conqueridor i Anfós el Savi”, *Bulletin hispanique*, 22(1), pp. 9-52.
- Valor Piechotta, Magdalena (1993). “La mezquita de Ibn Adabbas de Sevilla: estado de la cuestión”, *Estudios de historia y de arqueología medievales*, 9, pp. 299-314.
- Valor Piechotta, Magdalena (1999). “Los mercados urbanos”, en Magdalena Valor Piechotta y Ahmed Tahiri, *Sevilla Almohade*. Sevilla-Rabat: Universidad de Sevilla, et. al, pp. 111-16.

- Vallvé Bermejo, Joaquín (1976). “Notas de metrología hispano-árabe. El codo en la España musulmana”, *Al-Andalus*, 41(2), pp. 339-54.
- Van Staëvel, Jean-Pierre (2017). “L’art almohade fut-il révolutionnaire?”, *Perspective*, 2, pp. 81-102.
- Vañó Silvestre, Rafael (1962). “Hallazgos eneolíticos en Úbeda”, *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, 32, pp. 101-08.
- Vañó Silvestre, Rafael (1974). “La murallas de Úbeda”, *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, 81, pp. 41-74.
- Vañó Silvestre, Rafael (1975). “Desarrollo Histórico del Perímetro Urbano de Úbeda”, *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, 83, pp. 9-26.
- Vañó Silvestre, Rafael (1981). “Aportación al estudio del Alcázar de Úbeda”, *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, 108, pp. 9-30.
- Velasco García, Rocío (2013). *El Palacio Episcopal de Córdoba: Historia y Transformaciones* [Tesis doctoral]. Universidad de Córdoba.
- Vera Reina, Manuel (1999) “La mīḍā’a”, en Magdalena Valor Piechotta y Ahmed Tahiri, *Sevilla Almohade*. Sevilla-Rabat: Universidad de Sevilla, et. al, pp. 107-09.
- Vignau Ballester, Vicente (1885). *Cartulario del Monasterio de Eslonza*. Madrid: Imprenta de la viuda de Hernando y Cía.
- Vitruvio, Marco (1997). *Los diez libros de arquitectura*. José Luis Oliver Domingo (trad.). Madrid: Alianza.
- Vogel, Cyrille (1962). “Sol æquinoctialis. Problèmes et technique de l'orientation dans le culte chrétien”, *Revue des sciences religieuses*, 36 (3-4), pp. 175-211.

- Volait, Mercedes (2012). *Maisons de France au Caire. Le remploi de grands décors mamelouks et ottomans dans une architecture moderne*. El Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale.
- Volait, Mercedes (2013). “Le remploi de grands décors historiques dans l’architecture moderne: l’hôtel particulier Saint-Maurice au Caire (1875-79)”, en *5èmes Rencontres internationales du patrimoine architectural méditerranéen*. Marsella: Centre interdisciplinaire de conservation et restauration du patrimoine, pp. 109-12.
- Welsch, Wolfgang (1999). “Transculturality: The Puzzling form of Cultures Today”, en Mike Featherstone y Scott Lashin (eds.), *Spaces of Culture: City, Nation, World*. Londres: Sage, pp. 194-213.
- Welsch, Wolfgang (2017). *Transkulturalität. Realität – Geschichte – Aufgabe*. Viena: New Academic Press.
- Wolf, Gerhard (2009). “Fuid Borders, Hybrid Objects. Mediterranean Art Histories 500-1500, Questions of Method and Terminology”, en Jaynie Anderson (ed.), *Crossing Cultures: Conflict, Migration and Convergence. Proceedings of the 32nd International Congress of the History of Art*. Melbourne: Miegunyah Press, pp. 134-137.
- Ximena Jurado, Martín (1654). *Catálogo de los obispos de las iglesias catedrales de la diocesis de Jaen y Annales eclesiasticos deste obispado*. Madrid: Domingo García y Morrás.

Anexo documental

(1250) *Bula de Inocencio IV confirmando la prohibición de construir una nueva sinagoga en Córdoba,* Lyon, 13 de abril de 1250. Biblioteca de la Catedral de Córdoba, Ms. 125, fol. 1r.

Inocentius episcopus seruus seruorum Dei. Uenerabili fratri episcopo Cordubensis salutem et apostolicam benditionen. Contra inhibicionem dilectos filios dei archidiaconi et capituli cordubensis, sicut accepimus, iudei cordubensis ciuitatis quamdam sinagoga superflue altitudinis temerarie ibidem construere de nouo presumunt in graue chrsiti fidelium scandalum et Cordubensis ecclesie detrimentum. Quare humiliter petebatur a nobis et prouide super hoc misericordiae anatema. Quo circa fraternitati tue per apostolica scripta mandamus doctrina contra iudeos eosdem supra hoc officii tui debitum cessante appellacionis obstaculo exequaris.

Datum Lugduni idus aprilis pontificatum nostri anno septimo

(1252) *Carta de la donacion que fizo Johan Perez a la eglesia de Santa Maria para la capiella que es cerca de la torre*, Córdoba, 5 de febrero de 1252. Biblioteca de la Catedral de Córdoba, Ms. 125, fol. 120v.

Conoscida cosa sea a todos los omes que esta carta uieren como yo Johan Perez echan uezino de la collacion de Sant Johan con otorgamiento de don Gil mio yerno et de mis fijas donna Yllana et donna Hygnes, do a uos cabildo de Santa Maria de Cordoua quatro tiendas que he a Sant Saluador las quales fueron de Maria Gonçaluez de Myantas et la tienda que he al arco de Santa Maria o uenden el lino con sus poyos et con las casas et la uinna que compre de Pedro Royz tafur cerca de la Alfadra la qual fue de Per Yuanes portogales que he en ella arançada et media. Et estas cosas sobredichas uos do en precio de cinquenta et çinco mrs de renda por mi alma et de donnaa Ignes mi muger. Et uos cabildo que me dexedes fazer un altar cerca la torre do yaze donna Ygnes et yo Johan Perez que de la costa de fazer el altar y de cercarle de paredes et de redes et de uestir le el altar. Et que uos de complimiento delos libros que fueren mester para la capiella et uestimiento et calzes et las otras cosas que foren y mester la primera uez. Et dende adelante que nos el cabildo que demos por siempre quanto ouiere mester el altar. Et otorgo aun mays yo Juan Perez que uos he de dar demas deste heredamiento que renda cinco mrs cada anno para una lampara que arda cada noche ante este altar. Et nos el cabildo por esta limosna que nos feches otorgamos et damos uos logar sennalado para fazer el et que uos demos siempre nos et nuestros successores capellan, sacristan que la sirua et candela et todo complimiento a nuestra mission et olio para la lampara. Et otorgamos que en esta capiella dentro no sea soterrado sinon uos et uuestros fijos et los que uinieren de uos daqui adelante. Et aun otorgamos que uos

fagamos por siempre nos et nuestros successores aniuersarios a uos et a uuestra muger donna Agnes. Et si por auentura nos el cabildo o nuestros successores menguassemos alguna cosa desta todo que sobredicho es, que uos Juan Perez o uuestros herederos seades poderosos de nos prendar en este heredamiento que uos nos dades fasta que lo cumplamos. Et por que esta carta sea mays firme mandamos fazer dos cartas partidas por a.b.c. Et la carta destas que touieredes uos Juan Perez mandamos la nos el cabildo seellar con nuestro seello colgado. Et yo Juan Perez mande la que uos el cabildo touieredes signar la con testimonios. Et nos el cabildo otorgamos que en aquel sepulcro o iaze Pedro Gil soterrado en aquella uuestra capiella que non soterremos y otro si non fuer de su linage de Pedro Gil. Et yo Juan Perez echan otorgo que entierren en aquella fuessa de Pedro Gil que es en esta capiella aquellos que uinieren de su linage et non otro. Fecha carta en cinco dias andados de febrero Era mcclxxxx

(1252) *Carta de indulgencias de Inocencio IV para la Capilla de san Blas en la iglesia de Córdoba*. Perugia, 5 de marzo de 1252. Biblioteca de la Catedral de Córdoba, Ms. 125, fol. 2r

Innocentius episcopus seruus seruorum dei. Uniuersis Christi fidelibus presentes litteras inspecturis. Salutem et Apostolicam benditionem; Licet is de cuius munere uenit ut sibi a fidelibus suis digne aut laudabilitera seruiatur de habundancia pietatis sue que merita supplicum excedit et uota bene seruientibus multo maiora retribuat quales ualeant promereri ut tamen domino populis acceptabilis fideles Christi ad complacendum ei quasi quibusdam illectiuis muneribus indulgenciis scilicet et remissionibus inuitamus ut exinde reddantur divine gratie aptiores. Cupientes igitur ut capella Sancti Blasii sita in ecclesia Cordubensis ad quam propter miracula que ibidem ob impius Sancti merita prout ascitur operatur dominus innumera confluit populi multitudino congruiis honoribus frequentetur omnibus uere penitentibus et confessis qui ad eandem capellam in festiuitate impius sancti causa deuocionis accesserint annuanti de omnipotentis dei misericordia et beatorum petri et pauli apostolorum eius auctoritate confisi quadraginta dies de iniunctis sibi penitenciis misericorditer relaxamus. Datum Perusii III nonas marcii. Pontificatus nostri anno nono.

(1252) *Carta de indulgencias de Inocencio IV para reparaciones en la iglesia de Córdoba*. Perugia, 3 de mayo de 1252. Archivo de la Catedral de Córdoba, V- 550, fol. 4v.

Innocentius episcopus seruus seruorum dei. Uniuersis Christi fidelibus per Tholetanam prouinciam constitutis, salut et apostolicam benditionem. Quoniam ut ait apostolicos omnes stabimus ante tribunal xpi recepturi prout in corpore gessima siue bonum fuerit sine malum o portet nos diem messionis extreme misericordie operibus preuenire ac eternorum intuitu seminare in terris quod reddente domino cum multiplicato fructu recolligere debeamus in celis firmam spem fiduciamque tenentes quinqui parce seminat parce et metet, et qui seminant in benedictionis de benedictionibus et metet uitam eternam. Cum igitur dilecti filii Electus et capitulum Cordubensis sicut ex parte ipsorum fuit propositum coram nobis Cordubensis Ecclesia que fuit Sarracenorum Templum reparare intendant et ad id cum magna requirat expensas eis proprie non suppetant facultates Uniuersitatem uostram rogamus monemus et hortamus attente in remissionem uobis peccaminum imungetes quantiam de bonis uobis ades collatis eis ad hoc pias elemosnas et grata caritatis subsidia erogens, ut per subuentionem uostram ecclesiam ipsam reparari ualeat et uos per hec et alia bona que domino inspirante feceritis ad eterne possitis felicitatis gaudia peruenire Nos enim de omnipotentis dei misericordia et beatorum Petri et Pauli apostolorum eius auctoritatem confisi omnibus uere penitentibus et confessis que ad predicte ecclesie reparationem manum procexerint ad iutricem Centium dies de iniuncta sibi penitencia misericorditer relaxamus presentibus usque ad consumationen operis ualituris. Quas mitti per questuarios districtuis inhibemus eas si setus

actum fuerit carere uiribus decernentes. Datum Perusii U nonas maii pontificatus nostri Anno nonus.

(1261) *Alfonso X dona unas tiendas junto a la catedral de Córdoba a su obispo y cabildo*, Sevilla, 10 de mayo de 1261, Biblioteca de la Catedral de Córdoba, Ms. 125, fol. 84r.

Sepan quantos esta carta vieren et oyeren como nos Don Alfonsso por la gracia de dios etc. Por grant sabor que avemos de fazer bien et merçed al obispo don Ferrando et al cabildo dela Eglesia Cathedral dela noble cibdat de Cordova la que gano el muy noble Rey don Ferrando nuestro padre de moros et la poblo de xpianos a serviçio de dios et de Santa Maria et por las almas del muy noble Rey don Ferrando nuestro padre et de la muy noble reyna doña Beatriz nuestra madre et por remission de nuestros pecados. Damos les et otorgamos les tan bien a los que agora y son como a los que seran de aqui adelante para siempre iamas las nuestras treynta et tres tiendas que son çerca dessa misma Eglesia, entra en esta donaçion una tienda que y ha en que venden el pescado, et esto les damos por que fagan cada año dos aniverssarios uno por le alma del muy noble rey don Ferrando nuestro padre et el otro por la noble reyna doña Beatriz nuestra madre, et otrossi por que fagan la fiesta de sant Clemeynte cada año muy onrradamente et con grant solennidat. Et estas tiendas sobredichas les damos et les otorgamos que las ayan libres et quitas por iuro de heredat para siempre iamas ellos et todos sus successores que despues dellos vendran por fazer dellas todo lo que quisieren como obispo et cabildo deven fazer delas cosas de su Eglesia. Pero damos gelas en tal manera que si les nos dieremos heredamiento que rienda dozientos mrs o gelas pusieremos para siempre iamas en el nuestro almoxerifazgo dessa misma cibdat por nuestra carta plomada que finquen las tiendas sobredichas a nos et a los que regnaran despues de nos et mandamos et defendemos que ninguno non sea osado de yr contra esta carta deste nuestro

donadio por quebrantantalla nin por menguar la en ninguna cosa. Ca qual quier que lo fiziesse avrie nuestra ira et pechar no ye en coto mill mrs et al obispo et al cabildo todo el daño doblado. Et por que esto sea firme es estable mandamos seellar esta carta con nuestro seello de plomo. Fecha la carta en Seuilla por nuestro mandado. Lunes diez dias andados de mayo en era de mill et dozientos et noventa et nueve años.

(1261) *Carta del rey don Alfonso en raçon de los escusados*, 20 de julio de 1261, Biblioteca de la Catedral de Córdoba, Ms. 125, fol. 12v.

Sepan quantos esta carta vieren como Nos don Alfonso por la gracia de dios Rey de Castiella de Toledo de Leon de Gallizia de Sevilla de Cordova de Murcia de Jahen del Algarve. Por quanto nos dixo don Ferrand obispo de Cordova et nos enviaron dezir el cabildo de la misma Eglesia et los señores predicadores et los frayres menores et los alcaldes et omes bonos de la villa, que en la eglesia de Santa Maria sobredicha avie y mucho dañado en la madera, et que era de adobar en muchas guisas, et que avie mester que pusiessemos y algun recabdo en guisa que se non perdiesse. Ca si non serie mengua en se perder tan noble eglesia. Et por que nos rogaron et nos pidieron merçed el obispo y el cabildo que quisiessemos que oviesse un dezimero de cada eglesia de todo el obispado pora en las lavores de la eglesia sobredicha et con esto aurie alguna ayuda pora mantener la. Nos por fazer les bien e merçed tenemos lo por bien. Ende mandamos que ayan de todas las eglesias del obispado de Cordova pora la lavor de la eglesia sobredicha seños dezimeros que non sean de los meiores sacados los dos que sea el tercero et este que lo tomen pora siempre, assi de la nuestra parte como de las otra partes. Et mandamos a todos los dezimeros clerigos et legos del obispado sobredicho et a aquellos que ovieren de recabdar las nuestras tercias que deven tomar este dezimero sobredicho a aquellos que ovieren de veer la lavor de la eglesia sobredicha. Et defendemos que nenguno non sea osado de gel embargar nin de gel contrallar nin de gelos parar mal. Ca qualquer que lo fiziesse avrie nuestra ira et pechar nos ye en coto mill mrs et a ellos todo el daño doblado. Et por que esto sea firme et estable mandamos seellar esta carta con nuestro seello de plomo. Fecha la carta en Sevilla por nuestro mandado

miercoles veynte dias andados del mes de julio en Era de mill et dozientos et noventa et nueve años. Yo Johan Perez de Cibdat la escrevi por mandado de Millan Perez de Aellon en el año dezeno que el Rey don Alfonso Regno

(1262) *De como fue dada la capiella de Sant Clemente a don Gonçaluo*, Córdoba, 4 de abril de 1262 (copia del siglo XIV), Biblioteca de la Catedral de Córdoba, Ms. 125, fols. 45v-46r

Conosçuda cosa sea a quantos esta carta uieren commo nos dos ferrando por la gracia de dios obispo de Cordoua en uno con el dean e el cabildo del mismo logar catando seruicio de dios e del rei e pro de nuestra eglesia, por que don gonçaluo iuannes pueble aguilar e su termino de cristianos e de las dos partes de los heredamientos que tenian moros daguilar e de sus terminos para fazer eglesias en que sea dios seruido, damos le en prestamo a el e al primo heredero que uenga despues del por en toda su uida damos todo el nuestro derecho que nos auemos en las ofrendas que son pie daltar en las eglesias que son e fueren en aguilar o en sus terminos e el mortuor e las confessiones e los annales que dan por los muertos, e despues de uida de ambos, que se finque al obispo e al cabildo assi commo se dize en las cartas de la composicion que uos con uos auedes, e damos enterramiento a donna Juana que fue uuestra muger e para uos e para aquellos que uinieren de uos en la capiella del rei que dizen sant Clemeint assi commo dize la carta plomada que tenedes del rei. Et io don gonçaluo iuannes doy para la capiella sobredicha heredamiento que ualga de renta cada anno cient marauedis alfonsís, e fasta que uos compre la heredat assigno uos estos cient marauedis en el mio almoxerifaçgo daguilar. Et estos marauedis que uos los de io el dia de sant iohan baptista cada anno fasta que uos compre la hererat en uuestro obispado do salgan estos cient marauedis alfonsis sobredichos. Et estos marauedis que se partan assi, los cinquenta para dos aniuersarios, el uno por donna Juana mi muger cada anno el dia que fino, e el otro por mi cada anno el dia que io finare por siempre iamas, e este aniuersario

que me auedes a fazer despues de mi uida que me lo fagades la uigilia de sant iohan en mi uida, e los otros cinquenta marauedis que tengades un capellan por siempre iamas que sirua en la sobredicha capiella de sant Clemeint por mi e por mi muger donna Juana, et que dedes al capellan sacristan, e las cosas que fueren mester par a la capiella, e pagado el capellan e lo que fuere mester complido, delo que sobrare que me fagades la fiesta de sant iohan baptista el su dia. Et mando io con mio cuerpo mill marauedis alfonsis, los quinientos que sean pagados luego de la renta del anno de Aguilar, e los otros quinientos marauedis que sean pagados luego el segundo anno otrossi de la renta de aguilar. Et si por auentura acaeciere que mio cuerpo non se sotierre en esta capiella sobredicha de sant Clemente, que uos de el mio heredero por mi quinientos marauedis, luego el annoo que io finar de la renta de Aguilar, et estos quinientos marauedis o los mill que los echades en heredamiento e de la renta que salliere dello que tengades un capellan en la sobredicha capiella de sant Clemeint que sirua con el otro capellan por mi siempre iamas. Et lo que sobrare de mas del capellan pagado e de lo que fuere mester en la capiella que me fagades memorias a quantos meses cumpliere a U marauedis la memoria. Et io don gonçaluo iuannes que uos apresente el capellan en mi uida. Aun uos otorgo io don gonçaluo iuannes que cada que io casare que uos de los pannos meiores que io uistier a mis bodas, e si los non dier que uos de por ellos cient marauedis alfonsis de la renta del anno de Aguilar, para uestimientos a uuestra eglesia. Otrossi otorgo io don gonçaluo iuannes de dar piedras preciosas e sortijas e uestimientos para uuestra eglesia, e lo que io dier destas cosas que sea toda uia guardado con el tesoro de uuestra eglesia, en tal manera que nunca lo podades uender ni enpennar ni enagenar. Et nos obispo don ferrando e el dean e el cabildo

sobredichos otorgamos e nos obligamos por nos e por todos nuestros successores que despues de nos uinieren de conplir quanto esta carta dize. Et otrossi nos don ferrando por la gracia de dios obispo de Cordoua, e el dean e el cabildo, e io don gonçaluo iuannes todos de mancomun rogamos e pedimos merçed a nuestro sennor el rei don alfonso e a todos aquellos que regnaren despues del que nos fagan tener todas estas posturas que son nombradas en estas cartas, e que fagan a la parte que quebrantar la postura en alguna cosa que peche a la otra partida que recibier el dannno dos mill marauedis por pena, e que fagan tener todas estas posturas assi commo sobredicho es. Et por que esto sea firme e estable mandamos fazer dos cartas partidas por a.b.c. que tengades uos don gonçaluo iuannes la una e nos el obispo e el cabildo la otra, e qualquier destas cartas que parezca uala, e mandamos en ellas poner nuestros seellos colgados. Fecha la carta quatro dias de abril, en el era de mil e ccc annos.

(1263) *Carta del rey don Alfonso en que manda que todos los moros añaiares, albañies et ferradores de Cordova labren dos dias del año esta eglesia*, 13 de diciembre de 1263, Biblioteca de la Catedral de Córdoba, Ms. 125, fol. 16v.

Conoscida cosa sea a todos los omes que esta carta vieren como nos don Alfonso por la gracia de dios Rey de Castiella de Toledo de Leon de Gallizia de Sevilla de Cordova de Murcia de Jahen et del Algarve. Por grand sabor que avemos que la noble Eglesia de Santa Maria de la cibdat de Cordova sea mas guardada et que non pueda caer nin destruir se ninguna cosa della. Tenemos por bien et mandamos que todos quantos moros añaiares et albanes et ferradores fueren en Cordova que labren cada uno de ellos dos dias cada año en la lavor de la Eglesia sobredicha. Et qualquer moro que se quisiesse escusar desto mandamos a los alcaldes et al alguazil que lo pendere et que gelo faga fazer. Et non fagan ende al sinon a ellos nos tornariamos por ello. Et tenemos por bien que en estos dos dias que aquellos que tovieren la lavor de la Eglesia que les den a comer. Dada en Sevilla el Rey la mando yueves xiii dias de deziembre Era de mill et ccc et un año. Johan Martinez la fizo por mandado de maestre Ferrand Garcia arcediano de Niebla.

(1264) *Bula de Urbano IV concediendo sepultura a Alfonso X en la catedral de Cádiz*. Orvieto, 21 de agosto de 1264, Archivo Apostólico Vaticano, Reg. Vat., 26, fol. 113v.

Regi Castelle ac Legionis illustri.

Excelsum fecit in terris qui habitat in altissimis Deus pro eo potissime regnum tuum, ipsius terminos magnifice dilatando, quod regia celsitudo suam ab ipso, qui tam sibi tribuit, potentiam gratitudine debita recognoscens, non ad oppressionem fidelium sed propagationem fidei et diuini cultum nominis perpopulorum multiplicationem fidelium augmentandum aduersus nationes exteras jugiter experitur. Ex hoc namque ipse Deus tam progenitores tuos quam et tuam magnificentiam exultationis et letitie oleo pre participibus tuis ungens, tibi nomen fecit grande supra nomen magnorum qui sunt in terra, tibi et dicto regno in rore celi et terre pinguedine uberrime benedictione impensa, propter quod Romana ecclesia mater tua super te, filio benedicto et christianissimo principe, jucundatur et gaudet ac preces ad Deum fundit assiduas ut, ab omni te aduersitate custodiens, concedat quod per regnum temporale quod obtines, felici commercio tibi pateat expeditius transitus ad eternum.

Et quidem plura sunt et maxima que de regalis excellentie uirtuosis et strenuis actibus recenseri possunt, sed admirandum nostris nuper uenit insinuatione regia sensibus et stupendum propositum, quod de regalis corporis sepultura non a suggestione humana, sed a spiritu Domini concepisti, per quod liquido datur intelligi quod pro fide dilatanda catholica et fidelium robore decertare cupias,

etiam rebus humanis exemptus, ut quod uiuens regium corpus nondum efficere potuit, efficaciler exanime in tue salutis compendium prosequatur.

Nam cum insula Gadicensis, in qua, ut asseritur, est maris portus accomodus et tranquillus, propter maditerranei structuram maris, Africe sit infesta plurimum et ad ejus conquisitionem janua possit esse fidelibus, si superexcrescentibus christianis incolis repleatur, tu id, tamquam fidelissimus princeps, prudenter attendens, ut tua clara memoria, postquam in Domino requieueris, reges qui tibi successerint, ad ipsius loci custodiam et augmentum animet et inducat, ac propter hoc fideles populi libentius inibi eligant incolatum, apud ecclesiam s. Crucis quam in ipsa insula, loco dicto Cadiz, ut taceamus de fulciendis nunc per te herculeis edificiis et menibus restaurandis antiquis, miro facis opere fabricari, quamque nos ad tuam instantiam per nostras litteras pontificalis cathedre titulo decorari mandamus, elegisti deliberatione pia et prouida sepulturam, a nobis suppliciter postulans ut quod a te de sepultura hujusmodi pro fidei fideliumque fauore factum est, apostolice acceptationis robore munientes, id adimpleri districtius mandaremus.

Nos itaque, cum nullus ibi de tuis majoribus cujus ad id affectione traharis, fuerit tumulatus, uerisimili conjectura tenentes quod hec laudabilis et accepta Deo, ut credimus, dispositio regie sepulture de fidei et caritatis feruore tantum processit, tuis postulationibus annuendo, eam gratam et acceptam habemus, auctoritate presentium uniuersis clericis et laicis quorum interierit, sub pena excommunicationis, districtius injungentes ut te circa sepulturam ipsam in dispositione hujusmodi finaliter perdurante, cum de hac luce, Deo uocante, migraueris, corpus tuum bonorifice in dicta ecclesia s. Crucis, quantum in ipsis

fuerit, faciant sepeliri, nec aliquatenus super hoc uenire presumant contra regiam uoluntatem. Nulli ergo nostre acceptationis et mandati etc. Datum apud Urbemueterem, xii kalendas septembris, anno II.

(1275) *Carta del infante don Fernando de la Cerda sobre el nombramiento de dos maestros musulmanes para la obra de la catedral de Córdoba*, Peñafiel, 7 de abril de 1275, Biblioteca de la Catedral de Córdoba, Ms. 125, fol. 17v.

De mi Infante don Ferrando primero fijo et heredero del muy noble don Alfonso por la gracia de dios Rey de Castiella de Toledo de Leon de Gallizia de Sevilla de Cordova de Murcia de Jahen et del Algarve. A los alcaldes et al alguazil de Cordova et a todos los que esta mi carta vieren. Salut et gracia. Sepades que el cabildo de la Eglesia de Santa Maria de Cordova me enbiaron dezir que tenien carta del Rey mio padre abierta en como quita de todo pecho a quatro moros que labren en su Eglesia et por que dizen que el uno destos moros es muerto y el otro ciego en guisa que non pueden labrar, pidieron le merçed que pusiessen otros dos moros en logar destos et que fuessen quitos de todo pecho assi como lo eran los otros et el tovolo por bien et dizen que son estos los dos moros que ellos y quieren poner Famet et Çaher. Et pidieron me merçed que me ploguiesse et yo tengo lo por bien. Ende mando et defiendo que estos quatro moros que el cabildo tomare para su Eglesia que non pechen et que los muden cada que quisieren et tomen quales quisieren. Et ninguno non sea osado de les demandar pecho ninguno. Et non fagades ende al. Dada en Peñafiel vii dias de abril Era de mill et ccc et treze años. Yo Johan Martinez maestrescuela de Cordova la fiz escrevir por mandado del Infante.

(1278) *Alfonso X ordena que se guarden las franquezas de las tiendas de su almojerifazgo en la ciudad de Córdoba*, Peñafiel, 24 de mayo de 1278, Biblioteca de la Catedral de Córdoba, Ms. 125, fol. 27r.

Don Alfonso por la gracia de dios Rey de Castiella de Toledo de Leon de Gallizia de Sevilla de Cordova de Murcia de Jahen et del Algarve. A los alcaldes et al alguazil de Cordova. Salut et gracia. El Dean et el Cabildo de y de Cordova se me enbiaron querellar et dizen que el Rey don Ferrando mio padre que dios perdone les dio las tiendas que son aderrededor de Santa Maria que eran de su almoxerifazgo. Et yo otrossi les di las otras tiendas que son cabo dellas para aniversarios de mi padre et de mi madre. Et agora dizen que ay omes en la villa que an tiendas et que las arriendan ante que las suyas et que les non guardan la franqueza que deve aver por razon del mio almoxerifazgo. Et que por esta razon pierden su derecho. Et esto non tengo yo por bien. Ende vos mando que le fagades guardar la franqueza que an las tiendas de mi almoxerifazgo pues dellas fueron. Et non fagades ende al. si non a vos me tornaria por ello. Dada en Peñafiel xxiiii dias de mayo Era de mill et ccc et xvi años.

(1280) *Alfonso X quita de todo pecho a "quatro moros que labrassen en la lavor" de la catedral de Córdoba*, 25 de junio de 1280, Biblioteca de la Catedral de Córdoba, Ms. 125, fol. 17r.

Don Alfonso por la gracia de dios Rey de Castiella de Toledo de Leon de Gallizia de Sevilla de Cordova de Murcia de Jahen et del Algarve. Al conceio et a los alcaldes et al alguazil de Cordova et a todos los otros aportellados desse mismo logar. Salut e gracia. Sepades que el cabildo de la Eglesia de Santa Maria de Cordova me enbiaron dezir en como tove por bien de quitar de todo pecho a quatro moros que labrassen en la lavor desta Eglesia sobredicha et que avien perdida la carta que les yo avia dado en esta razon. Et mostraron me otra mi carta que fazie mencion de aquella primera en que mandava que en logar de dos moros que non podian labrar que metiessen otros dos en la lavor et que fuessen quitos de todo pecho assi como lo eran los otros. Et por razon que non mostravan la otra mi carta primera que fazien pechar a estos quatro moros en todos los pechos que los otros moros pechavan. Et pidieron me merçed que mandasse y lo que toviesse por bien. Et yo tengo por bien mando que quatro moros dos albanes et dos añaiares quales ellos tomaren pora obra desta Eglesia sobredicha que sean quitos de todo pecho. Ende mando et defiendo firmemiente que cogedor nin otro ome ninguno non sea osado de demandalles pecho ninguno nin de pendrallles ninguna de las sus cosas por ello. Et si alguno quisiere demandargelo mando vos que gelo non consintades. Et non fagades ende al si non a vos me tornaria por ello. Dada en Cordova xxv dias de Junio Era de mill et ccc et dizeoch años. Yo Alonso Royz la fiz escrevir por mandado del Rey.

(1281) *Alfonso X concede las tablas de las carnicerías de los cristianos al obispo y cabildo de Córdoba*, 25 de julio de 1281, Biblioteca de la Catedral de Córdoba, Ms. 125, fol. 11r.

Sepan quantos este privilegio vieren et oyeren como Nos don Alfonso por la gracia de dios Rey de Castiella de Toledo de Leon de Gallizia de Sevilla de Cordova de Murcia de Jahen et del algarve en uno con la reina Violant mi muger et con mios fijos el infante don Sancho fijo mayor et heredero et con don Pedro et don Johan et don Jaymes. Por fazer bien et merçed a don Pascual obispo de Cordova et al cabillo. Damos les et otorgamos les en canvio de las tiendas que estavan derredor de santa maria desse mismo logar que nos mandamos derribar a onrra della et a grand apostura de la villa todas las tablas de las dos carnecerias de los cristianos con sus tiendas saluo ende el derecho del alcauala que finque para nos. Et la una carneceria dellas es a la collacion de santa maria et ha por linderos de la una parte la bodega del arcediano don Sauastian et de la otra las casas de la Eglesia que estan delante de la bodega que fue de la reina doña Johana que es agora del monesterio de santa Catherina, et de las otras dos partes la plaça que dizen de mal cozinado, e la nuestra calle. Et la otra carneceria con sus tiendas es a la collacion de sant andres, et ha por linderos de la una parte el muro que es entre la villa et la xerquia, et de la otra parte el nuestro corral en que toman las vacas, que se tiene con la cal que va contra la puerta del Rencon et contra santa Marina, et de la otra parte la nuestra calle que viene de la villa pora la puerta del muro cerca de sant Salvador como va contra sant Andres. Otrossi les damos el diezmo que nos avemos en la olleria et en la tinageria que es fuera entre la puerta de Alvar Colodro et la del Alquerquel que esta cerrada cerca de la huerta de santa Maria, en tal manera que no puedan

fazer olleria ni tenageria en la villa si non fuera assi como era ante en tiempo de moros. Damos les otrossi las diez tiendas en que se vendien las ollas que son a la collacion de santa Maria et las siete dellas an por linderos de la una parte el alcaçeria do venden los paños, et de la otra parte las tiendas do venden el lino, et de otra la nuestra calle que va de santa Maria contra la puerta de la pescaderia. Et las otras tiendas an por linderos de la una parte el forno del pan cozer de doña Leonor, et de la otra parte un solar en que ovo casas que fueron de domingo muñoz el adalid, et de la otra la nuestra calle. Et todo esto sobredicho les damos que lo ayan libre et qto pora siempre pora fazer dello et en ello todo lo que quisieren assi como obispo et cabillo deven fazer de las cosas de su Eglesia. Et defendemos que ninguno non sea osado de yr contra este privilegio pora quebrantar lo nin pora menguar lo en ninguna cosa. Ca qualquier que lo fiziesse avrie nuestra ira et pechar nos cinco mill mrs de la moneda nueva et al obispo et al cabillo los sobredichos o a qu su voz toviesse todo el daño doblado. Et por que esto sea firme et estable mandamos seellar este privilegio con nuestro seello de plomo, fecho el privilegio en Cordova viernes veynte et cinco dias andados del mes de julio en era de mill trezientos et diez et nueve años.

(1281) *Carta del infante don Sancho en razón de un calero para la obra de la catedral de Córdoba*, Córdoba, 27 de diciembre de 1281, Biblioteca de la Catedral de Córdoba, Ms. 125, fol. 17v.

De mi Infante don Sancho fijo mayor et heredero del muy noble don Alfonso por la gracia de dios Rey de Castiella de Toledo de Leon de Gallizia de Sevilla de Cordova de Murcia de Jahen et del Algarve. A los alcaldes de Cordova. Salut et gracia. Sepades que yo vi carta del Rey mio padre en que dizie de como mandava al obispo de y de Cordova que tomasse un calero de los de y de la villa que fiziesse cal pora labrar la Eglesia mayor de Santa Maria et que mandava a vos que non consitissedes que ninguno gele tomasse ni gele embargasse. Ende vos mando que veades la carta del Rey que el obispo tiene en esta razon et conplid la et guardat la en todo segund que en ella dize. Et sin esto atreviendo me ala merçed del Rey mio padre tengo por bien et mando que aqueste calero sea quito de todo pecho et de toda fazienda assi como lo son cada uno de los otros caleros de y de la villa. Et non consitades que ninguno le passe contra la carta del Rey nin contra esta merçed que yo fago al calero del obispo en ninguna cosa. Et non fagades ende al. si non a vos et a lo que oviessedes me tornaria por ello. Et deste madel dar desta mi carta abierta et seellada con mio seello colgado. Dada en Cordova xxvii dias de deziembre Era de mill et trezientos et dizenueve años. Yo Johan Ferrandez la fiz escrevir por mandado del Infante. Roy Diaz.

(1282) *Carta del infante don Sancho en razón de los cuatro maestros de la obra de la catedral de Córdoba*, Córdoba, 24 de octubre de 1282, Biblioteca de la Catedral de Córdoba, Ms. 125, fol. 18r.

De mi Infante don Sancho fijo mayor et heredero del muy noble don Alfonso por la gracia de dios Rey de Castiella de Toledo de Leon de Gallizia de Sevilla de Cordova de Murcia de Jahen et del Algarve. Al conceio et a los alcaldes et al alguazil de Cordova et a todos los otros aportellados desse mismo logar. Salut et gracia. Sepades que el cabildo de la eglesia de Santa Maria de Cordova me mostraron una carta del Rey mio padre en que dizie que quitava de todo pecho a quatro moros que labrassen en la lavor desta eglesia sobredicha. Et por razon que avian perdido la carta que les el Rey diera primera mientre que avie y algunos de los que cogien los pechos que peyndravan a aquellos quatro moros que labravan en la lavor de la Eglesia. Et sobresto que lo mostraron al Rey et que los mando dar su carta con su seello colgado en que defendia que ningun cogedor nin otro ome non fuesse osado de pendrar quatro moros los dos añaiares et los dos alvañies quales el cabildo escogiessen que labrassen en la lavor de la eglesia. Et que ay algunos que les passan contra la carta que dio el Rey al cabildo en esta razon et que se menoscabava mucho en la lavor dela Eglesia et que me pidieron merçed que mandasse y lo que toviesse por bien. Ende vos mando vista esta carta mi carta que veades la carta del Rey que el cabildo tiene en esta razon et non consintades a cogedor nin a otro ninguno que les passe contra ella en ninguna manera. Ca non es my voluntad que se menoscabe ninguna cosa de la lavor desta eglesia. Dada en Cordova veynte et quatro dias de Octubre Era de mill trezientos e veynte años. Yo Roy Diaz la fiz escrevir por mandado del Infante. Johan Martinez.

(1282) *Carta del infante don Sancho sobre la negativa de algunos artesanos musulmanes a trabajar en la obra de la catedral de Córdoba*, Córdoba, 25 de octubre de 1282, Biblioteca de la Catedral de Córdoba, Ms. 125, fol. 18r.

De mi Infante don Sancho fijo mayor et heredero del muy noble don Alfonso por la gracia de dios Rey de Castiella de Toledo de Leon de Gallizia de Sevilla de Cordova de Murcia de Jahen et del Algarve. A los alcaldes et al alguazil de Cordova. Salut et gracia. El cabildo de la eglesia de Santa Maria me mostraron una carta del rey en que mandava que todos los moros forros et añaiares et alvañes et ferradores et todos los otros que labrassen en la lavor de la eglesia sobredicha dos dias en el año, et agora el cabildo de la eglesia de Santa Maria querellose me que los moros que non son maestros que non quieren y labrar por que dizen que lo non dizia en la otra carta que les el rey dio primera mente. Et despues que gelo mostraron et que les mando dar su carta con su seello colgado et mando que tan bien los moros maestros como todos los otros de la villa fuessen labrar dos dias en el año en la lavor de la Eglesia et que ay algunos que non lo quieren fazer et por esto que se menoscaba mucho el labor de la Eglesia et que me pidien merçed que madasse y lo que toviesse por bien. Ende vos mando vista esta mi carta que veades la carta que el cabildo tiene del Rey con su sello colgado en esta razon et conplid gela en todo segund que en ella dize. Et non fagades ende al. Ca non es mi voluntad que se menoscabe ninguna cosa de la lavor de la Eglesia. Dada en Cordova xxv de Octubre Era de mill et ccc et veynte años. Yo Roy Diaz la fiz escrevir por mandado del Infante. Johan Martinez

(1290) *Carta de Sancho IV en razón del calero y el tejero de la catedral de Córdoba,* San Sebastián, 3 de abril de 1290, Biblioteca de la Catedral de Córdoba, Ms. 125, fol. 30v.

Don Sancho por la gracia de dios Rey de Castiella de Toledo de Leon de Gallizia de Sevilla de Cordova de Murcia de Jahen et del Algarve. A vos Johan Gil mio ome. Salut e gracia. Sepades que el cabildo de la Eglesia de Cordova me enbiaron mostrar cartas del Rey don Alfonso mio padre en que mandava que la eglesia de Santa Maria de Cordova oviesse un moro calero e otro teiero para la obra. Et otrossi que todos los moros forros añaiares et albañes et ferradores labrassen en la eglesia dos dias en el año et el moro calero que fuesse quito e franqueado de todo pecho et de toda fazendera assi como lo son qualesquier de los otros caleros de y de la villa. Agora enbiaron me dezir que les passan contra ellas et que gelas non quieren conplir assi como en ellas dize. Et que me pidian merced que madasse y lo que toviesse por bien. Por que vos mando que veades las cartas que ellos tienen del Rey mio padre sobre esta razon et que las cunplades en guisa que la eglesia aya su derecho assi como sienpre lo ovieron. Et non fagades ende al. La carta leyda datgela. Dada en san Sabastian tres dias de abril Era de mill trezientos y veynte y ocho años. Esta carta vos enbio seellada con el my seello de la poridat. Yo Sancho Martinez la fiz escrevir por mandado del Rey.

(1296) *Fernando IV confirma las cartas de Alfonso X y de Sancho IV ordenando que los musulmanes de Córdoba trabajen dos días al año en la obra de la catedral*, Valladolid, 6 de agosto de 1296, Biblioteca de la Catedral de Córdoba, Ms. 125, fol. 28v.

Don Ferrando por la gracia de dios Rey de Castiella de Toledo de Leon de Gallizia de Sevilla de Cordova de Murcia de Jahen et del Algarve et señor de Molina. A los alcaldes et al juez de la nobles cibdat de Cordova et a los quinze omes bonos por que se ende vera fecho de la dicha cibdat a los que agora son et seran daqui adelante. Salut et gracia. Sepades que Johan Perez chantre de Cordova et obrero que se diz de la eglesia de Santa Maria desse mismo logar me dixo que teniendo la dicha eglesia cartas del Rey don Alfonso mio avuelo et del Rey don Sancho mio padre que dios perdone quando era infante en que mandava que todos los moros forros añaiares et albañes et ferradores et a todos los otros de la villa que labrassen en la lavor de la eglesia dos dias en el año. Et otrossi teninedo mio privilegio sellado con mio seello de plomo et mis cartas en que confirme a la dicha eglesia todos los privilegios et cartas de merçedes que tienen de los reyes onde yo vengo que ay algunos moros que lo non quieren fazer segund diz en las dichas cartas. Et por esto que se menoscaba mucho la lavor de la eglesia et que me pidie merçed que mandasse y lo que toviesse por bien. Ende vos mando vista esta mi carta que veades las cartas que el cabildo tiene en esta razon et que les yo confirme et conplid las en todo segund que en ellas dize. Et no fagades ende al. ca non es mi voluntad que se menoscabe ninguna cosa de la lavor de la Eglesia. Dada en Vall[adol]it seys dias de Agosto Era de mill e trezientos tryenta e quatro años. Per Alfonso la fiz escrevir por mandado del Rey et del Infante don Enrique su tutor.

(1296) *Fernando IV confirma las cartas de Alfonso X y de Sancho IV ordenando que haya un calero para trabajar en la obra de la catedral de Córdoba*, Valladolid, 6 de agosto de 1296, Biblioteca de la Catedral de Córdoba, Ms. 125, fols. 28v-29r.

Don Ferrando por la gracia de dios Rey de Castiella de Toledo de Leon de Gallizia de Sevilla de Cordova de Murcia de Jahen et del Algarve et señor de Molina. A los alcaldes et al juez de la nobles cibdat de Cordova et a los quinze omes bonos por que se ende vera fecho de la dicha cibdat a los que agora son et seran daqui adelante. Salut et gracia. Sepades que Johan Perez chantre de Cordova et obrero que se diz de la eglesia de Santa Maria desse mismo logar me dixo que teniendo la dicha eglesia cartas del Rey don Alfonso mio avuelo et confirmada del Rey don Sancho mio padre quando era infante en que les fiziera merçed de les dar un calero de los de y de la villa que fiziesse cal para labrar la eglesia mayor de y de Santa Maria. Et otrossi teniendo ellos mio privilegio seellado con mio seello de plomo et otras mis cartas en que les confirme esta carta et todos los otros privilegios et cartas de mercedes que ellos tienen de los reyes onde yo vengo que agora ay algunos que les non quieren consentir que tomen este calero et que les passan contra estas cartas sobredichas. Et por esta razon que se menoscaba fecho de la obra. Et pidio me merced que mandasse y lo que toviesse por bien. Por que vos mando a cada unos de vos que veades las dichas cartas que la eglesia tiene del Rey don Alfonso mio avuelo et del Rey don Sancho mio padre en esta razon que les yo confirme. Et guardadlas et conplidlas en todo segund que en ellas se contiene. Et non fagades ende al por ninguna maña. Si non a vos et a todo quanto oviessedes me tornaria por ello. La carta leyda da gela. Dada en Vallit seys dias de Agosto Era de mill et trezientos et

treynta et quatro años. Yo Per Alfonso la fiz escrevir por mandado del Rey et del Infante don Enrique su tutor.

(1304) *Carta de Fernando IV sobre los cuatro maestro musulmanes de la obra de la catedral de Córdoba*, León, 12 de octubre de 1304, Biblioteca de la Catedral de Córdoba, Ms. 125, fol. 29r.

Don Ferrando por la gracia de dios Rey de Castiella de Toledo de Leon de Gallizia de Sevilla de Cordova de Murcia de Jahen et del Algarve et señor de Molina. A los alcaldes et al alguazil et a todos los otros aportellados de la noble cibdat de Cordova. Salut et gracia. Sepades que el dean et el cabildo dessa misma cibdat me enbiaron mostrar como tienen una carta del Rey don Alfonso mi avuelo en que tenie por bien que oviessen quatro moros maestros para la obra de su eglesia los dos albañes e los dos carpenteros et que sean quitos de todo pecho et de toda fazendera. Et agora en esta paz dizen que son ydos a tierra de moros pieça de los moros que y moravan en Cordova et por esta razon que non pueden aver tan buenos moros maestros como solien aver fasta aqui. Et enbiaron me pedir merced que como avie fasta aqui quatro moros maestros et eran quitos de todo pecho como dicho es que toviesse por bien que fuessen cristianos o moros quales ellos quisiessen. Et por que la lavor de la eglesia de Santa Maria es muy grande et son mester y buenos maestros tovelo por bien. Por que vos mando que veades la carta que ellos tienen del rey don Alfonso en esta razon et que dexedes tomar al Dean et al Cabildo quatro maestros los albañes et los dos carpenteros cristianos o moros quales ellos quisieren et quales non tomedes pecho ninguno ni consintades a otro ninguno que gelo tome. Ca yo tengo por bien que sean quitos de todo pecho et de toda fazendera. Et non fagades ende al por ninguna maña. Si non a los cuerpos et a quanto oviessedes me tornaria por ello. Dada en Leon doze dias de octubre Era de mill et trezientos

et quarenta e dos años. Yo Benito Garcia de Cordova la escrevi por mandado del Rey.

(1310) *Carta de Fernando IV para que todos los albañiles, carpinteros y herreros musulmanes de Córdoba trabajen dos días al año en la obra de la catedral de Córdoba,* Córdoba 13 de noviembre de 1310, Biblioteca de la Catedral de Córdoba, Ms. 125, fol. 29r.

Don Ferrando por la gracia de dios Rey de Castiella de Toledo de Leon de Gallizia de Sevilla de Cordova de Murcia de Jahen et del Algarve et señor de Molina. A los alcaldes et al alguazil de la noble cibdat de Cordova a los que agora son y seran daqui adelante. Salut et gracia. Sepades que don Ferrando obispo de y de Cordova me mostro cartas del Rey don Alfonso mio avuelo et del Rey don Sancho mio padre que dios perdone et confirmadas de mi en que tienen por bien et mandan que labren en la lavor de la eglesia de Santa Maria todos los moros que y fueren en Cordova añaiares et albañes et afferradores cada uno dos dias en el año para siempre por razon que se pueda mantener la obra de la dicha eglesia que es muy costosa. Et agora dixome que a grand tiempo que lo non quisieron los dichos moros nin fueron constreñidos para lo fazer. Et pidiome merced que madasse y lo que toviesse por bien. Por que vos mando que veades las dichas cartas que el Obispo vos mostrara en esta razon et que las cunplades segund que en ellas dize. Et non fagades ende al por ninguna manera. Ca si non quanto daño et menoscabo la eglesia por esta razon recibiesse de nuestras casas gelo mandaria entregar dobaldo. Et demas a vos et a lo que oviessedes me tornaria por ello. La carta leyda dagela. Dada en Cordova treze dias de novienbre Era de mill et trezientos e quarenta et ocho años. Yo Johan Martinez la fiz escrivir por madado del Rey.

(1312 [traslados 1331 y 1351]) *Carta de la reina Constanza ordenando el servicio de la capilla de los Reyes de la Catedral de Córdoba*, 4 de octubre de 1312. Biblioteca de la Catedral de Córdoba, Ms. 125, fols. 58r-59v.

Este es traslado de una carta de nuestro sennor el Rey seellada con su sello de plomo colgado, la qual dize en esta manera.

Sepan quantos esta carta bieren como yo don Pedro por la gracia de dios Rey de Castiella, de Toledo, de Leon, de Galizia de Seuylla de Cordoua de Murcia de Iahen del Algarue de Algezira sennor de Molina, uy una carta del Rey don Alfonso mio padre que dios perdone escripta en pergamino de cuero, seellada con su sello de plomo colgado fecha en esta guisa.

Sepan quantos esta carta uieren como yo don Alfonso por la gracia de dios dios Rey de Castiella, de Toledo, de Leon, de Galizia de Seuylla de Cordoua de Murcia de Iahen del Algarue sennor de Uiscaya de Molina. Uy una carta de la Reyna donna Costança mi madre que dios perdone escripta en pergamino de cuero seellada con su sello de çera colgado fecha en esta guisa.

Sepan quantos esta carta bieren como yo donna Costança Reyna de Castiella e de Leon, beyendo que el Rey don Ferrando mio marido, mio sennor que dios perdone non pudo ser que non errasse en algunas cosas a dios myentre que en este mundo byuio, et asi ha menester su alma ser acogida por que los dichos yerros se enmienden et ella salga de pena por esto et por que el su cuerpo sea mas onrrado para siempre como es razon e guisado, fiz fazer ordenar esto que se sigue. Por que entre todos los bienes que en la esta escriptura son escriptos que aprouechan a las anymas de los defunctos fallamos que el Santo

Sacramento de la Myssa es mejor non ay ninguno igual del, ruego al obispo al cabildo de la eglesia de Cordoua do el su cuerpo esta enterrado que rueguen a dios cada dia por la su alma et que salgan cada dia so el a decir un responsso e sus oraciones, que fagan cada mes una memoria, cada anno para siempre anniuersario en tal dia como el fue enterrado.

Et otrossi tengo por bien que canten cada dia por su alma en la dicha eglesia seys capellanes que son estos, Domingo mi capellan que fue del Rey don Ferrando, Melen Perez capellan que fue de don Pedro, Garci Ruyz capellan que fue de Sancho Sanchez de Belasco.

Et por que dios sea mas seruido et el dicho cuerpo mas onrrado tengo por bien et mando que sean tenidos estos seys capellanes. Asi los que agora son puestos como los que seran de aqui adelante para siempre que siruan en el coro de la dicha eglesia cada dia a los maytines, a las myssas, a las biesperas, que digan cada noche su uygilia çerca de la sepultura, a la mannana sus missas, que salgan so la dicha sepoltura. Et por que podra acaescer que si los dichos capellanes non ouiessen por quien catar nin a quien temer si errasen a lo que dicho es et non cunpliessen que menguasen en lo que dicho es que hay de conplir por que en esto non pueda manguer ninguna benia, do por beyedor mayoral de las dichas capellanias a Gil Perez arcediano de Pedroche en la dicha eglesia nuestro clerigo para que gelo faga conplir. Et que ponga en falta a qualquier de los capellanes que y fueren quando lo menestieren en esta manera que qualquier de los capellanes que non cunpliere lo que dicho es de las horas del choro que pierda por cada hora un mr de su soldada. Et sy fallesciere que non benga cada noche a la dicha eglesia que pierda un mr. Et por la missa que

non dixere que pierda tres mrs. Pero si algunos dellos ouieren enbargo de dolencia o de otra qualquier por que esto non pueda conplir que ponga y un capellan por sy que diga la missa e que este a la uygilia. Et quanto a las otras horas que non cayga en falta. Et esto mesmo sea sy ouiere de yr algun camino fasta un mes, por quanto faga dar saber al dicho arcedian por que baya con su licencia. Et demas desto si qualquier de los dichos capellanes non touieren uida reglada et ordenada como deue o fuere peleador o desfonesto en otras cosas, des que el dicho arcedian le afrontare desto ante algunos omes bonos de la eglesia que se enmiende de aquello ay que errare et lo non fiziere quanto denuncie el arcedian al obispo. Et el obispo que el pueda tirar la capellania et ponga y otro capellan honesto que cante fasta quanto faga saber a mi et tenga por bien quanto aya o que ponga yo y otro capellan qual por bien touiere.

E porque digna cosa es que quien trabaja aya galardon, tengo por bien que ayan los dichos obispo e cabildo por lo que han de conplir, segunt dicho es, dos mil mrs cada anno e los capellanes mill mrs cada uno. E dos porteros que guarden la sepoltura dicha e que aya cada uno dellos quinientos marauedís, que son estos, Rodrigo Alfonso, portero que era del rey en la Andalucia, e Miguel Martinez, montero de los gallegos. E despues que estos finaren, que ayan esta mesma guarda los porteros que les yo y por bien touiere de poner adelante, con los mrs sobredichos.

E porque pora sienpre ayan conpiimiento de cera, asi pora alunbrar el altar mientre que las missas dixieren los dichos capellanes, commo pora la sepoltura e de aceyte para las lanparas, mando que aya el dicho arcidiano e despues cualquier que esto ouiere de auer pora sienpre cada anno dos mill mrs pora esto.

E que lo cunpla desde el dia que el rey fino que ardan quatro candelas cerca de la sepoltura, que aya en cada una dos libras e media, e que ardan a los maytines e a la missa e a las uisperas mientra que duraren estas onrras. E del anno conplido en adelante que ardan dos candelas de dos libras e media cada una. E demas desto que pongan y un sacristan, que ayude los capellanes a decir las dichas missas.

E porque estos dineros pora conplir lo que dicho es, que son doce mill mrs, sean mejor pagados e nunca puedan fallescer, tengo por bien de los poner en estos logares que aquí dira, las carnecerías de los judios de Cordoua, en cuenta de cuatro mill mrs, las quales carneçerias tenie fasta agora Ferrant Perez Ponce. E en la aduana deste mesmo logar, ocho mill mrs, de los quales tenie fasta aqui don Gonçalo de Aguilar seys mill mrs e de Ferrant Alonso, fijo de Alfonso Ferrandez, mill mrs, de los quatro mill que y tenie. E los otros mill mrs, que son de los tres mill mrs que Aluar Martinez tenie otrossi en la dicha aduana. E tengo por bien e mando que recudan con todos estos mrs de aqui adelante al dicho arcedian, e que los parta e los de commo de suso es dicho.

E porque la Eglesia de Cordoua auia en estas rentas sobredichas el diezmo destas mrs, tengo por bien de le dar los mill a trezientos e ueynte mrs que monta el diezmo dellos, e paguenlos a el dean o al cabillo desa mesma eglesia que los aya pora sienpre en la dicha aduana. E que sean estos mill e trezientos e ueinte mrs de los quatro mill mrs que agora y tenia Iohan Ponce.

E mando a qualquier que ha de uer las rentas de la frontera agora e de aqui adelante, en renta o en fieldat o en otra manera qualquier, que recudan al dicho

arcedian o a otro qualquier que lo aya de uer depos del con las dichas carnecerias e con los ocho mill mrs del aduana sobredichos, en manera porque se pueda conplir todo esto que sobre dicho es. E que recudan otrosí a los dichos dean e cabillo con los mill a trezientos e ueynte mrs sobredichos de su diezmo, e que les finque en saluo de tomar su diezmo en la dicha aduana de todos los otros mrs que se y allegaren, commo lo tomaron fasta aqui.

E si por auentura alguna mengua ouiere en las rentas del aduana, porque se pudiesen conplir estos nueue mill e trezientos e ueynte mrs e los otros que y son puestos fasta aqui e seran de aqui adelante a ricos omnes e caualleros e otros qualesquier, tengo por bien que en estos mrs sobredichos de la capiella e del diezmo non aya mengua ninguna, mas que los ayan bien e conplidamente en guisa que non mengue ende ninguna cosa.

E sobre esto mando a los alcaldes e al alguazil de Cordoua o a cualquier dellos que agora y son o seran de aqui adelante, que fagan tener e conplir todo esto que sobre dicho es. E que non consientan a ninguno que passe contra ello, so pena de la merced del rey don Alfonso mi fijo e de la mia. E no dexen de lo conplir asy por carta del rey mio fijo nin mia que parezca dada ante deste ordenamiento nin despues, manguer se contenga que sean los primeros dineros dados aquellos que tales cartas ganaren.

E porque esto sea firme e estable e non uenga en dubda mande sellar esta carta con mio sello de cera colgado.

Dada en Cordoua, quatro dias andados del mes de octubre, era de mill e trezientos e quarenta annos.

Maestre Gonçalo, abat de Aruas, chanceller mayor de la reyna, la mande facer por su mandado. Yo Pelay Suarez la fiz escreuir. Mestre Gonçalo.

E agora los clerigos de la dicha capiella do yace enterrado el dicho rey don Ferrando, mio padre que Dios perdone, pidieronme merced que confirmase la dicha carta e la mandasse guardar. E yo el sobredicho rey don Alfonso, porque rueguen a Dios por el alma del sobredicho rey mio padre e por la mi uida e por la mi salut, confírmoles la dicha carta e mando que uala e sea guardada segunt que en ella se dice. E defiendo por esta mi carta que ninguno non sea osado de yr nin de pasar contra ella nin contra parte della en ninguna manera, so la pena que en la dicha carta se contiene a cada uno.

E deste les mande dar esta mi carta seellada con mio sello de plomo colgado.

Dada en Seuilla, trece dias de março, era de mill e trecientos e sesenta e nueue annos.

Yo Iohan Gutierrez la fiz escreuir por mandado del rey. Iohan Perez, uista. Ferrant Sanchez. Per Yannes. Gil Ferrandez. Ferrant Rodriguez. Alfonso Ruyz.

E agora Per Alfonso, arcediano de Castro, notario de Castiella, mio clerigo e capellan mayor de la dicha capiella del dicho rey don Ferrando, pidiome merced que les confirmase esta dicha carta del dicho rey mio padre e que la mandasse guardar.

E yo el sobredicho rey don Pedro, por les facer bien a merced e porque sean tenudos de rogar por las animas del dicho rey don Ferrando, mi auuelo, e del rey

don Alfonso, mi padre, e por mi uida e por mi salut, tengolo por bien e confirmogela e mando que les uala e les sea guardada en todo bien e complidamente segunt que en ella se contiene. E defiendo firmemente que ninguno ni ningunos non sean osados de yr nin de pasar contra esta dicha carta para la quebrantar nin menguarla en niguna cosa, ca qualquier o qualesquier que lo ficiesen aurien la mi yra e demas pecharme ayan la pena que en la dicha carta se contiene e a los dichos capellanes o a quien su boz touiesse todos los dannos e menoscabos que por ende recibiesen doblados.

E los unos nin los otros non fagades ende al por ninguna manera, so pena de la mi merced e de seyscientos mrs desta moneda usual a cada uno de uos. E de commo uos esta mi carta fuere mostrada e la cumplieredes, mando so la dicha pena a qualquier escriuano publico que para esto fuere llamado, que de ende al que uos la mostrare testimonio signado con su signo, porque yo sepa en commo complides mio mandado.

E desto les mande dar esta mi carta seellada con mio seello de plomo. Dada en las cortes de ualladolid, dos dias de octubre, era de mill e trecientos e ochenta e nueue annos.

(1368) *Capilla de San Pedro y sufrajios por el alma de don Alfon Fernandez de Montemayor,* 27 de noviembre de 1368. Archivo de la Catedral de Córdoba, caja L, no. 361 (transcripción del Catálogo de Diego Ramírez de Jerez, s. XVIII).

“Ynstrumento en pergamino por el qual el cavildo conoziendo como don Alfon Fernandez de Montemayor adelantado maior de la frontera por el Rey havia hecho muchas buenas obras a el cavildo y que assi en comun como en particular havian rezivido todos muchas aiudas de el y de sus ascendientes, y conociendo que estos havian ganado a Cordova, y que el don Alonso con los otros de su linaje la defendieron delos enemigos de la fee quando vinieron con don Pedro Tirano ereje, y con el Rey de Granada para destruirla, y como siempre amo y honrro a la Iglesia defendiendo y acrezentando los privilejios, y livertades de ella, y entendiendo que lo llevaria adelante. Y como la Iglesia es horranda y dotada con los enterramientos de los grandes como dicho don Alfon, y por quanto lo havia inviado a mandar y rogar el Rey don Enrique por una su carta, que se incorpora a en el zitado instrumento, y se haze expression en ella como el cavildo havia dado a dicho adelantado por sus buenos servicios la capilla de san Pedro, y da el rey las gracias. Y el cabildo entendiendo le hacia servicio en ello declaro dava la expresada capilla y la otra que estava en par de ella donde esta la puerta por donde se entra a las camaras que pasan a las deel sennor obispo con estas condiciones. Que por quanto en la referida capilla de san Pedro decian los capellanes maiores Missa cantada cada dia y cumplen los oficios, que zierre las dichas capillas de redes ralas en tal manera que pueda el pueblo oir missa, y ver el cuerpo de Dios. Y en la otra capilla que deje una puerta en derecho de la que entra a las camaras, y la mande dejar avierta mientras las oras del coro para que

los beneficiados puedan libremente entrar en las referidas camaras, y con las referidas condiciones le dio el cavildo las dichas capillas para entierro de sus padres, suio, de Juana Martinez, su mujer, de sus hijos, y de todos los demas que en su testamento ordenare, y que haga las sepulturas altas o vajas segun su voluntad, pero que no pueda mandar que el ni otro alguno se entierre en la capillita pequenna de las losas, que era el Alquibla de los moros que esta dentro de la dicha capilla de san Pedro, la qual a de quedar libre y desembarazada, y por dote de la referida capilla havia de dar el dicho adelantado cada anno para siempre 10 mrs pagados por los terzios del annos, y que despues de sus dias deje posesiones que rindan esta cantidad y que el cavildo sea obligado a poner perpetuamente en dicha capilla missa por las almas de los que estubieren enterrados en ella y de todos los defuntos con 500 mrs de renta, y hacer todos los annos la fiesta de san Pedro con vocazion, y a hazer cada anno a 8 de julio un aninversario solemne por el anima de Martin Alfon su padre, y otros oficios por las almas de sus defuntos, todo lo qual azepto el dicho don Alfon, se otorgo dicho instrumento en 27 de noviembre era de 1406, tiene la firma de dicho adelantado, y otras, paso ante Pedro Ruiz compannero”

(1369) *Donación de la capilla del Espíritu Santo de la Catedral de Córdoba, para el enterramiento de Diego Fernández de Córdoba, alguacil mayor*, Córdoba, 17 de junio de 1369. Archivo Histórico de la Nobleza, Baena, C. 32, D.15 (copia simple del s. XVI).

Sepan quantos esta carta uieren como nos el Dean e Cabildo de la Eglesia de la muy noble ciudat de Cordoua. Conociendo como uos Diago Fernandez alguacil mayor desta dicha ciudat por nuestro sennor el Rey, nos auedes fecho muchas buenas obras ayuntadamente, e a cada uno de nos en especial. Et otrosi conociendo como aquellos onde uos uenides las fizieron siempre, e ganaron esta ciudat e la dieron en manos de los christianos, porque en ella fuesse el nombre de Dios loado e derramado por su seruicio mucha sangre de sus cuerpos, et como uos con los otros de uuestro linage la ayudastes a deffender del poder de los enemigos de la fee quando aqui uinieron con don Pedro el tirano herege e con el Rey de Granada por la destruir e matar quantos aqui estauamos en seruicio de dios e deffendimiento de la christiandat e de la fee catholica por uengar la crueldat del su falso coraçon.

Et como siempre amastes e honrrastes la eglesia e quisistes deffender e acrecentar las libertades della, e teniendo que lo querredes leuar adelante. Et como la eglesia es honrrada siempre e dotada por los enterramientos de los tales como uos. Otorgamos e conocemos que por fazer gracia e merced a uos el dicho Diago Fernandez, damosuos una capiella dentro en el cuerpo desta eglesia para que la cerredes de piedra et de redes de fierro, o de madera qual uos mas quisieredes, para el uuestro enterramiento e de uuestra muger e de uuestros fijos e de uuestros decendientes de linna derecha.

La qual capiella uos assignamos en derecho de los postigos del choro, desde el relox pequenno que esta tras la puerta que es cerca de la capiella de sanct Miguel fasta el otro relox que esta cerca de la otra puerta que es cerca de la capiella de sancto Ilefonso, toda la una naue llegada a la pared quanto tiene los dichos dos reloxes desembaraçadamente con los tres marmoles e dos lumbres que estan en la dicha naue uniendo la red, o, la pared por las dichas lumbres e marmoles en tal manera que finque desembaraçada la naue segunda que esta entre la dicha capiella e los postigos del choro, porque pueda desembargadamente andar la procession quando salieren del choro por la dicha segunda naue.

Et uos que nos dedes de renta e dote para la dicha capiella perpetuamente para siempre jamas cada ano ochocientos marauedis desta moneda que se aora usa, que fazen diez dineros el marauedi. Et estos ochocientos marauedis que nos los paguedes uos cada anno en toda uuestra uida, et despues de uuestros dias que nos dexedes possessiones que rindan cada anno los dichos ochocientos marauedis. Et nos que seamos tenidos de poner cada anno perpetuamente para siempre jamas un capellan en la dicha capiella que cante missa por las animas de uuestro padre e de uuestra madre, e de uuestros defunctos. Otrosi que uos fagamos la fiesta de Sanct Spiritus que es la uocación del altar de la dicha capiella yendo con la procession de las uiesperas segun que acostumbramos yr a las uocaciones de las otras capiellas de la dicha eglesia. Et que ayamos para la dicha fiesta ciento marauedis. Otrosi que uos fagamos de cada anno para siempre jamas por las animas de uuestro padre de uuestra madre en uuestra uida un anniuersario solemne con quatro campanas a diez dias andados del mes de septiembre. Et despues de unos dias que se faga por uos e por ellos, e que

ayamos para el dicho anniuersario otros ciento marauedis. Et pagado el capellan e los ciento marauedis de la fiesta e los otros ciento marauedis del anniuersario que los marauedis que sobraren de los sobredichos ochocientos marauedis, que fagamos memorias por las animas de uuestros defunctos cada mes en quanto montaren en el anno.

Et otorgamos por nos e por nuestros successores de lo complir en la manera sobredicha, so obligacion de los bienes de la mesa de las nuestras pitanças. Et otorgamos de nunca yr contra esta gracia a merced que uos fazemos. Et juramos a Dios et a sancta Maria e en nuestras animas, de uos tener e guardar todo lo sobredicho e cada uno de ello, e de nunca yr contra ello por ninguna ni alguna razon, e de uos la deffender de qualquier que uos lo demande, o contralle todo, o parte dello dandonos los dichos ochocientos marauedis, o heredades que los rindan como dicho es. Et si lo assi non cumplieremos, damos uos poder a uos e a uuestros herederos, que nos lo fagan assi complir de los dichos ochocientos marauedis, o de la renta de las possessiones=

Et yo el dicho Diago Fernandez alguazil mayor seyendo presente recibo la dicha gracia e merced que me fazedes en la manera sobredicha de la dicha capiella. Et otorgo de dar cada anno para siempre jamas los dichos ochocientos marauedis, o possessiones que los rindan segun dicho es por los tercios del anno. Et otorgo todas las otras cosas e cada una de ellas segun que en esta carta se contiene. Et para lo assi complir obligo mis bienes, e someto a mi e a ellos so la jurisdicion de la eglesia.

Et nos las dichas partes otorgamos dos cartas en un tenor porque cada uno de nos tenga la suya para guarda de su derecho, e la que dellas pareciere uala assi como a mas a dos. Et otorgamoslas delante el notario e testigos yuso scriptos. Fecha la carta en Cordoua diez e siete dias de Junio era de mill e quatrocientos e siete annos.

Testigos que y estauan presentes don Alfon Fernandez de Montemayor adelantado mayor de la frontera et Gonçalo Fernandez sennor de Aguilar e de Cannete et Lois Mendez sennor del Carpio et micer Bartolome Bocanegra.

Et yo Pedro Ruiz compannero en la eglesia de la muy noble ciudat de Cordoua notario publico por authoridat de nuestro sennor el Papa, en uno con los dichos testigos fui presente a todo lo sobredicho, et a otorgamiento del dicho Diago Fernandez alguazil mayor escriui esta carta e tornela en publica forma e fize en ella el mio signo acostumbrado en testimonio de uerdat rogado e requerido.

(1446) *Sobre anotar memorias y sepulturas*, Archivo de la Catedral de Córdoba, Actas Capitulares, Libro I, 2 de diciembre de 1446, fols. 84v-85v.

En este dia los sennores dean e cabildo cometieron a don anton sanches serrano arcediano de la uilla e a don ruy gonzalez dotor en decretos thesorero e al bachiller pedro martinez de salynas e anton perez canonigos que segun su buena conueniencia e discrecion tasen e certifiquen quantas memorias o capillas deue dotar en esta eglesia e que proponga que en ella que se pague por que asy tasado el cabildo sepan de se euytar muchos inconuenientes e dello que asy tasaren e ratificaren fagan dello relacion al cabildo por que los sennores dean e cabildo lo sobre bean e comuniquen e digan por ello.

En cinco dias de decembre los dichos sennores don anton sanches arcediano e doctor don ruy gonzalez thesorero e bachiller pedro martinez de salynas e anton perez canonigos por la comysion que los sennores dean e cabildo les dieron pa ber a cerca del dote de memorias o capillas que en esta eglesia deuyese dotar aquello que los sobredichos sennores tasaron e sigun lo que se sigue lo qual fue presentado por su parte a cabildo e leydo pa que ende fuese uisto e examinado.

Primera mente que dentro de la capilla del altar mayor en el patio que es entre el choro e el dicho altar mayor et en la naue del cuerpo de dios fasta la capilla de los reyes et en la naue de sant pedro fasta el altar mayor et en la naue que llega fasta el choro non se tasa dote de sepultura alguna por que non se ha de dar ni abrir saluo de expreso mandamiento e consentimiento del cabildo por que se tase allende de doce memorias lo que bien uisto le fuere. En el patio del altar mayor se entre fasta los pilares grandes e de los pilares grandes fasta la capilla

do esta enterrado el dean don johan sanches e ansi derecho esa naue et despues por los marmoles de los organos fasta do esta enterrado gonzalo gil canonigo en la capilla de sant miguel que sea al dote de la sepultura doze memorias que de qualquier persona que ende la quisiere tomar.

Yten que no se de capilla a persona alguna syn que primeramente dote capellania en esta eglesia segund es costumbre.

Yten que de la naue del cuerpo de dios se tyre luego la sepoltura de la madre del bachiller anton gonzalez et non quede ende sennal de sepultura alguna.

Yten que desde la capilla de san antolyn fasta los arcos que son delante del altar de sant benyto siguiendo todo el patio do estan los marmoles blancos e pretos fasta las puertas de la eglesia que por qualquiera sepultura destas se doten doze memorias.

Yten desde los arcos de sant benyto fasta donde uan los altares de sant roman fasta la pared de la eglesia por qualquier sepultura se doten ocho memorias por quien quiera fuere sepultado en qualquier parte destos altares o dentro de la capilla do esta qualquiera destos altares que dote doze memorias.

Yten que donde esta la pila de babtizar et las otras naues que non estan rotas fasta los arcos del corral que non se dote sepultura alguna.

Yten desde los dichos altares fastas los arcos del corral se dote por qualquiera sepultura seys memorias pero si la sepultura fuere en par de qualquier altar que doten doze memorias.

Yten que desde los arcos de santo antonio que llegan fasta los arcos de altar de sant benyto como se sigue fasta el pilar de sant sebastian por qualquier sepultura doten ocho memorias por que en la naue derecha que biene de la capilla de cabildo no se de sepultura alguna.

Yten que desde los postes primeros que estan cerca la capilla de cabildo fasta los otros postes sengundos que estan a las espaldas de sant roman fasta el altar de sant niculas doten por la sepultura seys memorias.

Yten de los dichos segundos postes fasta los arcos del corral doten por la sepultura quatro memorias pero si fuere la sepultura cerca de altar doten seys memorias.

Yten que qualquier persona que tomare sepultura e la abriere que luego fasta ocho dias primeros siguientes la faga reparar e solar so pena que el cabildo la madara aderezar segund conuyene e le [...] por los mrs que costare reparar.

Yten que esta ordenanza del dote destas memorias por las sepulturas no se estienda a los familiares.

(1490) ***Al corregidor de Úbeda y Baeza, para que determine acerca de los agravios que Francisco Sánchez, pintor, vecino de Sevilla, ha recibido en la obra del retablo de la iglesia de Baeza, en la que intervino de acuerdo con el pintor Martín Rodríguez*****. Sevilla, 20 de abril de 1490, Archivo General de Simancas,** ***Registro del Sello de Corte*****, leg. 149004/61.**

Don Fernando e Doña Ysabel etc. A vos Alonso Enrriques nuestro corregidor de las çibdades de Ubeda e Baeça, e a vuestro alcalde en el dicho oficio, e a cada uno de vos, salud e gracia. Sepades que Francisco Sanchez pintor vecino desta dicha çibdad de Sevylla nos fizo relaçion por su por su petyçion que ante nos en el nuestro consejo presento, dyziendo que puede aver ocho años, poco mas o menos tienpo, que un Martin Rodriguez, pintor e corredor de lonja, se covino e ygualo con los canonygos e mayordomos de la yglesia de la dicha çibdad por çierta contya de maravedis, para quel dicho Martin Rodriguez e otros maestros quel pusyese fiziesen e labrasen un retablo en la dicha yglesia de Baeça. E el dicho Martin Rodriguez asy convenydo e ygualado por los dichos canonygos, fue al dicho Francisco Sanchez e le rogo que tomase cargo de la mytad del dicho retablo e obra por el presçio quel la tenya ygualada, e el por su amor lo açebto e le plogo de tomar cargo de la mytad de la obra del dicho retablo, e por saneamyento suyo le fizo otorgar el contrato en que se obligo a los dichos canonigos a le hazer la dicha obra, por el qual contrato se obligo e se sometyo a la juridicion de Baeça. E quel por conplir lo que era obligado fue a la dicha çibdad con çiertos sus obreros e labro en el dicho retablo muchos dyas en que fizo muy grand parte de la obra quel era obligado a labrar, de que mereçio por ella mucho dinero. E el estando continuando en la dicha obra los dichos canonygos e señores de la dicha obra le dyxeron e mandaron en presençia del dicho Martin

Rodriguez e aun diz que a su petiçion e ruego quel non fiziese mas obra en el dicho retablo nyn los dichos sus obreros, porque no querian que en el dicho retablo labrasen salvo los obreros del dicho Martin Rodriguez. E quel porfio mucho con ellos porque le dexasen acabar su obra e quellos le dyxeron que se fuese norabuena ora que non tenyan que fazer con el salvo con el dicho Martin Rodriguez con quien se ygualaron, por que non querian que entrasen en la dicha obra muchas manos salvo las manos del dicho Martin Rodriguez e de sus obreros, el qual se vino a esta çibdad de Sevylla a su casa. E que non enbargante que gelo requirio por ante escrivano e testigos que le dexasen fazer la dicha obra nunca quisieron, e el dicho Martin Rodriguez e sus obreros quedaron a la hazer e acabar. E despues de lo qual diz quel dicho Martin Rodriguez le pidyo e demando antel ofiçial del arçobispo desta çibdad que bolvyese a fazer e acabar la dicha obra e que por le mas fatigar le ha pedydo sobre los dineros de la dicha obra antel liçençiado Calderon nuestro alcalde, e que non enbargante que lo suso dicho los dichos canonygos afin de lo fatogar diz que por cabsa del dicho Martin Rodriguez dizyendo quel vaya a la dicha çibdad de Baeça a alegar contra ello lo que quisiere, pues que alla me obligue. En lo qual diz quel resçebiria grande agravio e daño pues quel estando continuando la dicha obra los dichos canonigos le echaron della e le mandaron que non fiziese cosa alguna. Porque puesto que alguna abçion tuviesen contra el la avrian renunçiado e renunçiaron por le non dexar acabar la dicha obra e le echaron della, e que si asy pasase quel resçibiria en ello grande agravio y daño, e nos suplico e pidyo por merçed sobrello le mandasemos proveer e remedyar con justiçia o como la nuestra merçed fuese e nos tovymoslo por bien. Por que vos mandamos que luego ayays vuestra ynformaçion çerca dello de lo suso dicho llamada la parte a quien atañe.

E si fallaredes por la dicha ynformaçion que los dichos canonigos mandaron al dicho Francisco Sanchez pintor que non entendiese en la dicha obra non consintades ny dedes lugar a que le fatyguen nyn traygan a pleyto ante las justiçias eclesiasticas nyn seglares nyn aqui sobrello sea fatygado nyn se le fagan costas contra justiçia.

Dada en Sevylla a veynte dyas de abril, año del Señor de myll e quatrocientos e noventa años.

(1491) *Incitativa sobre la fábrica del retablo de la iglesia de Baeza*. Córdoba, 9 de agosto de 1491, Archivo General de Simancas, *Registro del Sello de Corte*, leg. 149108/327.

Don Fernando e doña Ysabel por la gracia de Dios etc. A vos don Juan de Sylva del nuestro consejo e nuestro asistente de la muy noble çibdad de Sevylla o vuestro lugar teniente en el dicho oficio, salud e gracia. Sepades que Francisco Sanchez pintor vecino desa dicha çibdad nos fizo relaçion por su peticion que ante nos en el nuestro consejo presento diziendo que puede aver ocho años poco mas o menos que el e Martin Rodriguez, pintor vecino desa dicha çibdad de Sevylla, se obligaron e tomaron a cargo de pintar un retablo en la yglesia mayor de la çibdad de Baeça, e que cada uno por su parte con sus maestros començaron de fazer la dicha obra. E que estando fecha la mayor parte del dicho retablo e continuando en la dicha obra por quel dicho Martin Rodriguez no sabia fazer ymageneria se concerto con los dichos canonygos quel traeria maestros que fiziesen la dicha ymageneria e acabasen la dicha obra e que al dicho Francisco Sanchez que lo sea della y que no le dexasen mas labrar en ella. E diz que los dichos canonygos por lo quel dicho Martin Rodriguez les dixo le mandaron que non labrase mas en la dicha obra deziendo que non querian que fuese de muchas manos quel dicho Martin Rodriguez e los maestros que avia traido la acabarian de fazer. E que como quier que les requirio que le dexasen acabar de fazer la dicha obra segund que estava obligado diz que lo non quisieron fazer e que despues de acabada de fazer la dicha obra el dicho Martin Rodriguez cabtelosamente e por lo fatigar, deziendo que avia perdidoen la dicha obra, tovo maña con los dichos canonygos que en su absençia le moviesen çierto pleyto sobrello en la dicha çibdad de Baeça. E quel dicho Martin Rodriguez a fin

de fatigar e fazer daño le movio otro pleyto sobre la misma cabsa ante çiertos juezes eclesiaticos desa dicha çibdad y otro antel alcalde Calderon, nuestro alcalde en la nuestra casa e corte, e que estando asy en la dicha çibdad en el dicho pleyto fue presentada antel alcalde de la justiçia desa dicha çibdad por el dicho Martin Rodriguez una sentençia que en su absençia fue dada en la dicha çibdad de Baeça en favor de los dichos canonygos, e que por virtud della fue fecha esecucion en sus bienes por çinquenta myll maravedis. En lo qual diz quel a reçibido mucho argravio daño porquel no es obligado a cosa alguna de lo quel dicho Martin Rodriguez le demanda ni supo del dicho pleyto que asy en su absençia se fizo en la dicha çibdad de Baeça de que emano la dicha sentencia. E nos suplico e pidio por merçed çerca dello con remedio de justicia le preveyesemos mandando sobreseer en la dicha esecucion fasta tanto que por justicia se viese lo suso dicho o como la nuestra merçed fuese, e nos tovimoslo por bien. Porque vos mandamos que luego veades lo suso dicho e llamadas e oidas las partes a quien se atañe lo mas brevemente e sin dilaçion que ser pueda, non dando lugar a largas nin dilaçiones de maliçias, libredes e determinedes çcerca dello todo lo que hallaerdes por justicia, por manera quel dicho Francisco Sanchez la aya e alcançe e por defeto della non tenga cabsa ni razon de se venir ni enviar a quxar sobrello mas ante nos. Y entretanto que lo suso dicho se vee e determina sobreseais en fazer la dicha esecucion y los unos nin los otros.

Dada en Cordova a nueve de agosto año de noventa y un años.

(1518) *Visitacion e inbentario de los ornamentos de la sancta iglesia de Jaen que hizo el obispo don Alonso de Fuentelsauze*, 27 de abril de 1518. Libro de visitas de 1518. Archivo Histórico Diocesano de Jaén, fols. 24r-50 (extractos)

Fol. 24r:

Campanas:

- estan en el campanario e torre principal, ocho campanas grandes e pequeñas, e otra para hacer tocar a las horas

- otra campana grande en la torre del relox

- en el choro dos esquilones y otra en la puerta de la capilla de sant pedro

- otra campana pequeña delante del altar de consolación que sirve a las misas de sant pedro”

Fol. 25r

Hierro:

-una rexa en el choro de hierro rica dorada con la assumpcion de nuestra señora y muchos angeles e figuras rica.

-otra rexa asymismo de hierro en la capilla mayor con crucifixo e la virgen e sant juan e otras muchas ymagines. Mas rica que la otra.

-otra rexa en el sagrario de obra romana dorada.

Fol. 33r.

Al XXVII de Abril de MDXVIII

Visitó su señoría las capillas e capellanías de la dicha Iglesia, son las siguientes

- **Capilla de Torres**

Junto con el sagrario de la dicha Iglesia esta una capilla que se dize del mayorazgo de Torres. En la qual estan instituidas dos capellanías perpetuas las quales dexó en dotación don Luis de Torres hijo del Condestable don Miguel Lucas e de la condessa doña Theresa de Torres a cargo de celebrar e decir una missa cada un dia perpetuamente en la dicha capilla. Proveen de capellanes los reberendos señores dean e cabildo de la dicha Iglesia e sirvenlas al presente Francisco de Baraxas e Juan Rodrigo del Villar . Tiene de renta en las tenerías junto con la iglesia de la Magdalena desta cibdad a nueve mil mrs cada uno pero mas o menos en cada año, y tiene los ornamentos e cosas siguientes:

. Dos vestimentos complidos con una casulla de terciopelo verde e la otra de lienzo blanco y una con damasco colorado.
. Una ara con sus corporales e dos palias. La una de carmesy con una cruz de bordadura de cuentas de oro e la otra de raso negro con cruz de hilo de oro.
. Tres frontales. El uno de terciopelo verde y el otro de zarzahan y el otro de raso verde con frontaleras de carmesy
. Unos manteles de lino y un sorillas de seda de grana y un guardapolvo de lienzo azul e un guadamecí baxo de la tumba.
. Un retablo de la salutación e nascimiento de nuestro Señor e un crucifixo pequeño
. Un arca guarnecida de hierro y dorada, e otros dos caxones
. Una ymagen de sant Luchas de barro y pintada
. Una alfombra vieja
. Unos candeleros de açofar e otros de madera
. Un misal de molde de papel

. Un caxon e un hostiario para las hostias

. Un portapaz pintado de madera

Fol. 34r

- **Capilla de Sancta Ana**

Junto a la dicha capilla de don Luis de Torres esta otra capilla sobre la que esta fundada la torre de las campanas en la qual no hay capellanía alguna dotada. Esta en ella un altar con sus gradas de azulejos y un retablo dorado y pintado de Sancta Ana e otras ymagines. El qual hizieron a su costa los coffrades de la Concepción de nuestra Señora e allí celebran cada un año la dicha fiesta e officios.

Fol. 35r

- **Capilla de las Ánimas del Purgatorio**

Esta en la entrada de la claustra de la dicha Iglesia. La qual tiene un altar e un retablo el qual hizo el canónigo Francisco de Alcoçer defuncto sepultado junto con el dicho altar e mandó dotar en el dicho altar una capellania perpetua a cargo de quatro missas en cada una semana y al presente es capellan della Diego de Torres presbitero el qual la sirve con obligación de residir en el choro de la dicha Iglesia como los otros capellanes della. Son patronos de la dicha capellanía los dichos reberendos señores dean e cabildo de la dicha Iglesia, no tiene ornamentos y syrvese de los de la sacristanía de la dicha Iglesia. Tiene asymismo cargo deste dicho altar los coffrades de la cofradía de la ánimas del purgatorio la qual se erigió e instiuyo con licencia de su Santidad, y es prioste della Francisco del Salto capellan de la dicha Iglesia. Tienen de costumbre de cantar un nocturno e responsos los jueves en la tarde y el viernes missa de

defunctis. Cantado todo e a todos los capellanes que son presentes a la dicha vigilia e missa le dan quatro mill. Lo qual se cumple de las limosnas que hazen a la dicha coffradia la qual tiene muchas bullas e yndulgencias apostólicas para ciertos días de fiestas del año las quales ganó e traxo de Roma el canónigo Bernardo de Alcoçer sobrino del dicho canónigo Francisco de Alcoçer. Estan enzima del dicho altar en la pared muchos huessos de defunctos e una cruz de madera dorada encima dellos.

- Tiene la dicha coffradia un ornamento para celebrar complido con la casulla de terciopelo negro con çenefa de oro fino
- Asymismo tiene otro ornamento complido de lienzo blanco guarneçido de zarzahán
- Un frontal de guadameçí e dos manteles finos de lino
- Un ara consagrada basteçida en madera
- Una alfombra vieja que la dio el dicho canónigo Alcoçer
- Unos candeleros de hierro dorados e unos çirios de madera
- Unos pies donde se pone los dichos candeleros de madera
- Una arca e una campanilla
- Quatro bullas de perdones la una es plúmbea e las tres de cardenales

Tiene la dicha coffradia dozientos e quarenta mrs.de censso perpetuo en unas casas cabo el rastro que mandó la mujer de Pedro González de Moriana sus hermanas defunctas y dizen las quatro missas de passion en cada un año los curas de la dicha iglesia las quales paga el dicho prioste.

Fol. 35v

Tienen asimismo la dicha coffradia en unas casas de Juan Pérez de Arquellada en la parrochia de sancta maria un mill dozientos mrs. a censo abierto por doze mill mrs. que le dio la dicha coffradia.

Tiene esta coffradia un mill mrs. de censso abierto sobre un olivar e viña de Juan Mexia por diez mill mrs. que le dieron.

Tiene mas setecientos mrs. de censso abierto sobre unas casas en la dicha parrochia de sancta maria que son de Francisco Martinez de Gilblanco por siete mill mrs que le dio la dicha coffradia.

Fol. 36r

- La capilla de Don Alonso de Mírez arcediano de Ubeda yntitulada del apostol sant Bartholome

Tiene ynstituidas en ella dos capellanías perpetuas las quales syrven al presente Francisco de Morales la una e la otra syrve Pero Nuñez Domedel e Bartholome de Utrera capellanes de la dicha iglesia. Con cargo se celebran en el altar de la dicha capilla por cada una capellanía veynte missas en cada un mes. Resyden en el choro como los otros capellanes de la dicha iglesia, y son patronos asymismo los dichos reberendos señores Dean e cabildo de la dicha iglesia. Asymismo es sacrsitan de la dicha capilla Antonio Porras diachono residente en la dicha iglesia, al qual dan para su salario setecientos mrs. sytuados en unas tiendas que estan en la calle maestra a linde de casas e tienda de Luis Speçiero, las quales tiene por vida arrendadas Francisco de Ayllon.

Tiene de renta de pan las dichas capellanias çiento e diez fanegas de pan trigo e çebada por mytad en cada un año en el cortijo de la torre mari martin e de casa blanca arrendadas de tres en tres años por los capellanes a çiertos ynquilinos.

Asymismo tienen e posseen las dichas capellanias en la huerta moriana y en las tiendas de Rui Martinez barbero e Matheo de Spinosa scrivano y en las casas y tiendas de Rodrigo platero y en la tienda de Pedro Bueno y en la casa de Pedro Lopez Exido a sant Pedro honze myll e quinientos mrs. de censsos de por vida.

Tiene la dicha capilla una huerta que renta seiscientos mrs. cada año de los quales se conpra azeite para la lampara de la dicha capilla que arde dia e noche todo el año.

Dexó e doctó el dicho arcediano de Ubeda (tachado) [dos L.- mrs de renta para un capellan que sirva la dicha capilla] una tienda en la calle maestra junto con casas y tienda de Luys espeçiero que la tiene por vida de Ayllon , queda libre para desta..

Fol. 36v

Ornamentos de la dicha capilla

- Un caliz de plata con su patena esmaltado que pesa [ileg.]
- Quatro vestimentos complidos de lienzo blanco
- Dos casullas una de zarzahan e otra de chamelote azul
- Dos manteles de lino e una palia de olanda con cruz de oro
- Tres corporales con sus palias de lienzo labradas con sedas
- Un repostero viejo [tachado]
- Doss cruzes pequeñas la una de laton con un cruzifixo e la otra de madera negra con dos floronçicos de plata en medio
- Un par de candeleros de madera pintados
- Una campanilla fixa e un par de vinagreras de staño
- Una lamapra con su baçin

. Un guardapolvo de lienzo azul para el retablo de talla rico con un Ihs a la columna
. Un paño de lienço labrado con seda de grana para sacar paz
. Tres myssales el uno en papel de molde los dos de myssas votivas en pergamino e dos brevyarios de pergamino de mano dentro de una rexa
. Un arquetón de madera con tres caxones
. Un cubilete de madera
. Una caxa para las hostias e otro hostiario e una caxa para los corporales e unas tixeras para las hostias
. Unas bullas de perdones de cardenales con dos bullas
. Una tabla con la ymagen del Salvador dorada
. Un plato de staño viejo para la offrenda
. Una casulla de lienzo
. Un frontal de terçiopelo negro

Fol. 37r

- Capilla del canonigo Hernando de Gormaz

La qual esta despues de la dicha capilla del arcediano de Ubeda y tiene retablo y reja de hierro rica y un altar donde la coffradia del Corpus çelebra todos los jueves una myssa cantada en amanesçiendo y dan de limosna al que la çelebra diez mrs. y a cada uno de los otros presbiteros que la offician tres mrs de los byenes rentas e limosnas de la dicha coffradia que esta ynstituida e ordenada con licencia e autoridad de su santidad.

Esta sepultado en la dicha capilla Francisco Rodríguez de Gormaz canonigo que fue desta dicha iglesia el qual dexó mandado que de sus byenes se hiziesen

unas capellanias en la dicha capilla la qual dexó encomendada al dicho canonigo Fernando de Gormaz su sobrino, el qual tiene puesto por capella en ella a Francisco de Baeça vicario perpetuo de la dicha iglesia el qual çelebra en la dicha capilla quatro myssas en cada una semana y tiene la dicha capellania hasta ahora doctadas las possesyones syguientes

Un tercio del molino de azeite que es en el mercado desta cibdad junto con las casas del arcediano de Ubeda don Rodrigo Sagredo e asymismo cabo el dicho molino unas casas que arrendan cada un año dos myll mrs.

Yten tiene una casa en la parrochia de sant Juan que rentan nuevecientos mrs cada año de por vida a vary[ilrg.] joyero

Un olivar en la puente las tablas arrendado de por vida a Alonso de Utrera por trezientos mrs cada un año

Una huerta en la vega calatrava la qual da de renta un myll e quinientos mrs

Fol. 37v

- Un calice de plata que pesa con su patena pesa un marco, III y IIII onzas y quatro rreales
- Una casulla de zarzahan forrada con liezo azul y estola y manipulo de lo mismo
- Un vestimento de lienzo blanco guarnecido con lienzo azul complido
- Un frontal de zarzaan forrado con lienzo azul
- Una palia de rraso verde bordada que lleva una cruz de terciopelo de grana con lienzo que dizen ihus xps
- Una cruz de hierro platiada de gaxos

. Una ara que esta fixa en el altar

. Dos pares de corporales con sus hijuelas? y sus paños

. Un myssal de papel de molde

. Dos sanctos de madera

. Una campanylla

. Un par de ampollas

. Un libro en el que esta el officio al Sancto Sacramento

. Un ostiario para las ostias

. Dos çiriales blancos de palo

. Un paryzuelo para limpiar las manos

. Un retablo de la quinta angustia pintado que está adentro del bistuario

. Una tabla en que esta las oraciones quando el preste se biste

. Un armario de palo en que estan los dichos ornamentos

. Una lampara de açofar pequeña

. Un retablo de madera de pincel fixo en la dicha capilla

. Un crucifixo grande de bulto con la cruz dorada con las ymagines de sant geronymo y sant Francisco estofado

Fol. 38r

La capilla del canónigo Gormaz tiene los ornamentos siguientes

. Un caliz de plata con patena

. Una cruz de hierro con ganchos plateados pequeña

. Una casulla de zarzahan aforrada con lienzo azul e una stolla e manipulo de lo mismo

. Un vestimento de lienzo blanco complido

. Dos manteles y unos corporales

. Un guardapolvo de lienzo azul sobre el retablo

. Una ara fixada en medio del altar

. Una cruz de madera pequeña

. Un facistol o cubilete de madera

. Una campanilla y dos vinagreras de estaño

. Un armario con caxones en la sacristia de la dicha capilla

. Un retablo de lienzo de la quinta angustia

Fol. 39r

La capilla del canonigo Gonçalo de Castroverde

Junto con esta dicha capilla esta otra capilla del canonigo Gonçalo de Castroverde con la rexa de hierro rica dorada y el retablo de ella rico, la advocación de el es de los apostoles sant Pedro e Sant Pablo y otras ystorias, que son los reyes e de la una parte sant Pedro e de la otra sant Pablo y en lo baxo sant gregorio y sant geronimo e sancto Stevan y sant Ermegildo, y en lo alto el vulto sancto e sant Juan apostol y sant Juan evangelista y otras ystorias y sanctos. Es el altar y adorno de la capilla alto y baxo de azulejos y el pavimento de la pared encima de la dicha rexa es de yesseria romana con las armas del obispo don Luys de Osorio, las quales asymismo estan en medio de la dicha capilla. Es hueco el suelo de la dicha capilla con una sacristia en la qual estan los ornamentos e cosas syguientes

[en blanco]

Fol. 40r

Capilla del canonigo Gonçalo Cano, arcipreste de Jahen que fue

Junto con esta capilla esta otra capilla la qual hizo el arcipreste el canonigo Gonçalo Cano y alli esta sepultado la qual con licencia de su señoria e de los reberendos señores Dean e cabildo de la dicha su licencia hedifico e adorno Juan Cano prior de la iglesia de Huelma, sobrino del dicho canonigo. Tiene una rexa rica de hierro dorada y el cabildo de esta sancta iglesia se encargo de hazer el retablo y dotar dos capellanes a diez myll mrs cada capellan para celebrar e dezir myssas en la dicha capilla por los doszientos myll mrs que el dicho Juan Cano dio a Cachiprieto vecino de la dicha cibdad de Jahen el qual da veynte myll mrs al dicho cabildo de renta por las dichas doszientas myll mrs

Comiença a correr la renta de los dichos veinte myll mrs al dicho Cachiprieto ha de dar por las dichas doszientas myll mrs en cada un año desde principio del mes de abril de este dicho presente año de quinientos e diez e ocho, e de estos XX mil los dichos reberendos deven e han de comprar ornamentos e cosas necessarias para la dicha capilla e hazer el retablo para ella e despues han de doctar las dichas dos capellanias en lo que costare.

Sirve e celebra misas en la dicha capilla Francisco de Haro clerigo por mandado del dicho prior Juan Cano el qual se las paga.

Fallo su reverendismia señoria en la dicha capilla los ornamentos seguyentes

- Un caliz blanco de plata con su patina que pesa
- Un myssal de papel molde de la orden del obispado
- Una ara fixa en el altar con dos pares de corporales y sus palias con flocaduras la una rroxas las otras negras y blancas

. Un vestimento complido y la casulla de damasco amarillo guarnecido de seda la çenefa de rraso verde y alva granada de damasco

. Yten vestimento de lienço blanco

. Un frontal de damasco naranjado e morado

. Dos pares de manteles de lino

. Un paño de manos blanco

. Dos candelabros de açofar e otros dos de palo pintado

. Un atril de madera pintado de verde

. Un ostiario de palo

Fol. 50v

En la dicha visitación se hallo fecho el retablo que lo mandaron hazer los señores dean e cabildo e doctaron las dichas capellanias en la dicha suma de los dicho XX mil.

Fol. 51r

Capilla del Baptismo

A la mano derecha como entramos en la dicha en la nave que responde a la sacristia en el primero angulo esta una capilla con la pila de baptismo ençima de la qual esta un cobertor grande de talla de madera dorado rico con un guardapolvo de liezo azul y strellas balncas y tiene su rexa e claustro de hierro con rexas llanas pintadas.

Capilla del arcediano de Jahen don Juan Piçarro

Junto con la dicha pila del baptismo esta una capilla del arcediano de Jahen don Juan Piçarro donde esta sepultado. Tiene rexa de hierro e retablo de talla e

bultos e byen pintado. La advocación de la dicha capilla es de ihs nazareno. Docto en ella dos capellanias con cargo de çelebrar cada dia una myssa en ella. Son capellanes de ella Alonso Hernández e Francisco de Heredia. Tiene de renta veynte e un myll mrs de renta en cada un año en las possesyones syguientes

Un molino de azeite en el mercado al arrabal de sancto Illefonso con dos casas junto al dicho molino.

Un meson junto al rastro de la mançebia, e otras casas junto el dicho meson, e otras casas a la parrochia de sancto Lifonso e una huerta en Arroyo cuchillo e otra huerta en Lope Pérez, e otra junto en el dicho termino, e otra a los tejares cabo valdeparayso, otra huerta al molino el rey.

Fol. 52v

La capilla del obispo don Alonso de Fuentelsauze

Junto con la dicha capilla del arcediano Piçarro esta otra capilla del muy magnifico señor don Alonso de Fuentelsauze obispo de Jaen, para la qual su señoria mando adornar con el retablo que tiene ciento y veynte y çinco bultos de ymagines grandes y medianas y pequeñas. La qual dicha capilla se yntitula de la adoración del bienaventurado señor sancto illefonso, y asymismo tiene la dicha capilla una rexa muy rica de hierro dorada con ymagines desde la creación del mundo e con las ymagines de nuestra señora e sancto illefonso y es la dicha rexa de dos hazes. La dicha capilla su señoria docto de capellanias e adorno de los ornamentos e cosas seguyentes.

Plata e ornamentos

. Una ara fixa en el altar de la dicha capilla

. Un caliz con su patena de plata que pesa dos marcos, IIII honças e real y medio. Dorada la copa dentro de el borde de caliz
. Una cruz de plata que pesa VII honças un reales y medio
. Unas vinagreras de plata que pesan un marco y medio real
. Un portapaz de plata con su crucifixo que pesa VII honças y VI reales y medio
. Un guardapolvo de lienzo azul para el retablo
. Dos savanas de lienzo la una de nanal? e otra de manteles alemaniscos de çinco varas cada uno
. Un frontal de damasco

Fol. 55r

Capilla del racionero Juan Gonzalez

Junto con la dicha capilla de su señoria esta otra del racionero Juan Gonzalez con su rexa de hierro e coronamiento e çinta doradas e con su retablo rico de bultos e pincel. La advocación de ella es de sant nicolas. Tiene doctada una capellania en la qual syrve Francisco del Salto con cargo de tres myssas cada semana. Tiene e posee las possesyones syguientes

[lista de posesiones]

Ornamentos

[lista de ornamentos]

f.XLVIv

Capilla de Rui Paez de Sotomayor veintiquatro que fue de Jahen

Junto con la dicha capilla del racionero Juan Gonzalez esta otra capilla donde esta sepultado Rui Paez de Sotomayor veintiquatro que fue de esta cibdad de

Jahen. No tiene rexa ni retablo ni capellania ni doctacion ninguna. Tiene titulo de ella la muger e hijos del dicho veintiquatro, e por Pedro de Berrio e otros debdos e parientes suyos el qual titulo dize que mostraron al cabildo desta dicha iglesia. Llamase la capilla de la quinta angustia

f. XLVIIr

Capilla de Sancta Catherina

Junto con la dicha capilla de Sotomayor esta otra de sancta Catherina que poseen los del linaje de Torres e de Valdelomar. No tiene rexa ni docte alguna ni retablo

f.XLVIIv

Capilla de Sancto Anton

Junto con la dicha capilla esta otra que se yntitula de Sancto Anton, la qual es de Anton Vaca y esta sepultado en ella, no tiene rexa ni retablo, esta una tumba en medio de la dicha capilla y un escudo y su seña con las armas de los del linage de Cabeça de Vaca. Tiene una capellania que ynstituyo Anton Vaca la qual tiene Gonçalo de Xerez capellan de la dicha iglesia con cargo de dos missas cada semana. Tiene las possesyones syguientes

Unas casas en la plaça de sant Juan...

f.XLVIIIr

Capilla de los Angeles

Junto con la puerta de la sacristía de la dicha iglesia en el rincón esta el altar e capilla donde se çelebran las myssas de los Angeles los lunes e la qual doctaron el obispo don Gonçalo de Çuñiga e don Alonso de Acuña

E asymismo don Pedro Lopez de Almagro chantre e canonigo que fue desta sancta iglesia docto e anexo en la dicha capilla una prestamera de la iglesia de Santiago desta dicha çibdad a cargo de çelebrar cada lunes una myssa cantada con organos e solemnidad. La qual dicha capellania possee Juan de Myrez capellan de la dicha iglesia, y a los capellanes que offician la dicha myssa dan a cada uno 400? mrs e al organista quinientos e veynte mrs de la coffradia q alli se çelebra de los Angeles de la renta de la dicha cofradia. Proveen de la dicha capellania los reberendos señores dean e cabildo de la dicha iglesia por navidad. es obligado el capellan de residir en el choro a todas las horas por quadrante.

Asymismo tienen de costumbre los suso dichos capellanes despues de dicha la myssa cada lunes de andar en proçesion por la iglesia cantando los responsos e oraciones para los defunctos con candelas ençendidas en las manos

Esta coffradia e prioste della tienen caliz de plata rico y ornamentos y todo lo necessario para çelebrar las dichas myssas y cada lunes traen los dichos ornamentos y vino para çelebrar

f.XLVIIIv

Junto con esta dicha capilla de los Angeles esta un arco grande junto con el epistolero donde se ha de reponer el vulto sancto de la Sancta Veronica [*tachado:* con su rexa rica de hierro dorada con muchas ymagines de vulto] una rreja dorada que esta ençima del altar delante de la arca donde a destar el vulto sancto

Capilla mayor

La capilla mayor de la dicha iglesia hizo a su costa e propias expensas el muy reberendo e magnifico señor don Alonso Suarez de Fuentelsauze en la qual tiene

elegida su señoria su sepultura y en la pared de la mano de Evangelistero esta un arco con una tumba de madera pintada con los escudos de sus armas y encima el capello pendiente en un hilo de hierro con sus cordones e brolas de seda verde.

f.XLIXr

Las seys Capellanías del Cabildo

Los dichos reberendos señores dean e cabildo de la dicha iglesia proveen cada un año seys capellanías de la renta de su mesa capitular e las encomiendan a seys capellanes con salario de çinco myll e quinientos mrs e treynta fanegas de pan trigo e cebada por mytad a cargo de çelebrar cada uno de dellos veynte myssas en cada un mes y sirven en el choro en todas las horas de los dichos capellanes por quadrante. Sirvelas este dicho año de DXVIII años Anton de Morales, Alonso de la Calancha e Alonso de Alcala su chantre y Juan del Huerto e Cristoval de Pancorvo e Juan de la Cuesta. Los quales syrven e çelebran las dichas capellanias e myssas en los altares que el cabildo les señala cada un año

Los altares donde se çelebran las dichas seys capellanias son estos

Primero pilar

En el altar de los Angeles la una

Otra en el altar de Sant Sebastian en frente de la sacristia

Otra en el altar de Consolación a las spaldas del choro

La otra en el altar de sancta Martha que es a las espaldas del choro de cara de la capilla del arcediano de Ubeda

Otra en el altar de sant Gregorio que esta en el marmol de cara del sagrario

Otra en la capilla que hedifico su señoria

Segundo Pilar Del altar de sant Cristoval Capellanía del maestrescuela Doctor Nyño

De cara de la capilla de sancto Anton esta un altar con un crucifixo mediano de bulto e abaxo del dos ymagines una de sant Cristoval e otra de sancta Elena e un altar en el dicho pilar que tiene advocación de sant Cristoval donde se çelebra una capellania del doctor Don Luys Niño maestrescuela desta iglesia donde esta el sepultado y sirve esta capellania Juan de Ribera capellan de la dicha iglesia con cargo de dos myssas en cada una semana, la una pro defunctis e la otra de pasyon los viernes. Tiene las possesyones syguientes...

3º altar

En el tercero pilar esta un altar de madera y no tiene capellania ni doctacion alguna. Estan pintadasençima del dos ystorias de Nuestra Señora e Sancta Ana. Esta alli sepultado Alonso González de Utrera canonigo que fue desta iglesia

f.Lr

Quarto pilar

En el quarto pilar de la parte de la sacristia esta un altar con retablo pintado de los Santos Reyes adornado con angeles dorados e obra de yesseria el qual dexo Pedro Lopez de Pancorbo racionero que fue desta dicha iglesia el qual esta alli sepultado e docto una capellania con cargo de dos myssas cada semana la qual syrve al presente Bartolome de Utrera con cargo de residir asymismo en las horas en el choro y tiene las posesyones syguientes...

f.Lv

Quarto pilar

En el dicho quarto pilar de cara de la capilla del racionero Juan González esta un retablo de pinzel sobre madera con las ymagines de Nuestra Señora e Sancta Ana e Sant Justo e Sant Pastor y alli docto Anton Prieto defuncto ina capellania con cargo de tress myssas en cada semana y sirvela al presente Pero Nuñez capellan de la dicha iglesia al qual dicho defuncto nombro en ella y tiene las possesyones syguientes

(1539) *Recomendación del obispo Francisco de Mendoza y Pacheco (Extracto del libro de visitación de la iglesia mayor de Jaén de 1539[809])*, Archivo Histórico Diocesano de Jaén.

Yten porque la casa de dios y los lugares privados en que los ministros della se aparejan para serville deben estar con todo recogimiento e limpieza, e en esta nuestra iglesia hemos visto que entran por el vistuario della e por la obra mugeres a la capilla mayor por entre los ministros del altar e sacerdotes estandose aparejando para los divinos oficios e los turban e desasosiegan el officio. Por ende quiriendo proveerlo como conviene a la honestidad e recogimiento de los tales ministros de dios, mandamos que del dia de la fecha deste nuestro mandamiento en adelante ninguna muger de ningun estado ni condición que sea entre por la obra ni por el vistuario a la dicha capilla mayor, so pena de excomunion, e si entrare que cessen las horas fasta que salga fuera de la iglesia, y en la misma pena queremos que incurran los que las metieren, ora sean beneficiados ora otras personas, y demas y allende si fuere beneficiado incurra en pena de diez ducados, y si fuere capellan o sacristan de cinco dias en la carçel y quattro ducados, la qual pena applicamos la tercera parte para la fabrica de la dicha nuestra iglesia y la otra tercera parte la mitad para el juez y la otra mitad para el causador, y la otra tercera parte para los pobres de la collacion, y mandamos a nuestro provisor que es o fuere que todas las vezes para que lo supiere o le fuere denunciado asi lo execute.

[809] Este libro fue publicado parcialmente por Lázaro Damas, 1998. El presente extracto no se incluía.