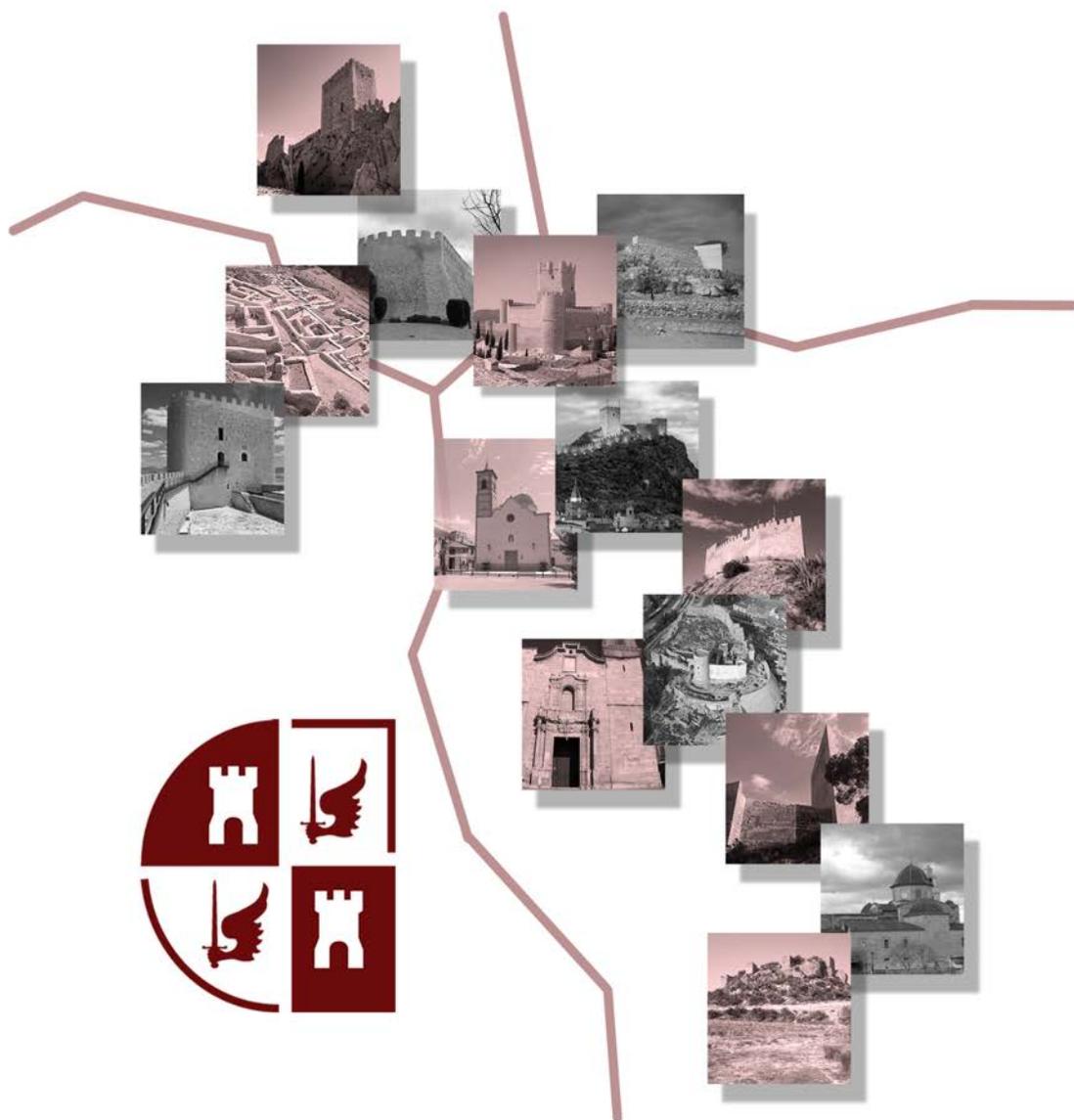


LA FRONTERA QUE UNE

La formación de la frontera entre Castilla y Aragón
en el Sharq Al-Ándalus.

Origen del estado de los Manuel



Aniceto López Serrano, Gabriel Segura Herrero, Joaquín F. García Sáez
(Editores)

LA FRONTERA QUE UNE

**LA FORMACIÓN DE LA FRONTERA ENTRE CASTILLA Y
ARAGÓN EN EL SHARQ AL-ÁNDALUS**

ORIGEN DEL ESTADO DE LOS MANUEL



*La frontera que une.
El origen de las tierras de 'Los Manuel'
Vídeo documental
Universidad de Murcia: TV.um.es*

Aniceto López Serrano – Gabriel Segura Herrero – Joaquín F. García Sáez
(Editores)

LA FRONTERA QUE UNE

LA FORMACIÓN DE LA FRONTERA ENTRE CASTILLA Y
ARAGÓN EN EL SHARQ AL-ÁNDALUS

ORIGEN DEL ESTADO DE LOS MANUEL

2019-2022



Real Academia
Alfonso X el Sabio



Editan:

Real Academia Alfonso X el Sabio
Fundación CajaMurcia
775 aniversario de la frontera entre los reinos de Murcia y Valencia

© Los Autores

© De la presente Edición 2022

Real Academia Alfonso X el Sabio y Fundación Cajamurcia

Depósito Legal: MU 834-2022

ISBN: 978-84-126041-0-8

Colaboran:

Universidad de Murcia
Centro de Estudios Locales del Vinalopó
Centro de Estudios Locales de Yecla y Norte de Murcia
Asociación Cultural Torre Grande de Almansa
Sede Universitaria de Elda. Universidad de Alicante
Ayuntamiento de Elda
Ayuntamiento de Almansa
Ayuntamiento de Villena
Ayuntamiento de El Camp de Mirra
Museo Municipal Jerónimo Molina (Jumilla)
Museo Dámaso Navarro de Petrer
Museo Histórico Artístico de la ciudad de Novelda
Museo Arqueológico José M.^a Soler (Villena)
Centro de Estudios y Archivo Histórico Municipal Alberto Sols (Sax)
Asociación Cultural del Tractat d'Almísrà
Fundación Municipal José M.^a Soler (Villena)
Asociación Cultural Amigos de la Historia Caudetana
Asociación Cultural de Amigos de la Historia de Villena

Diseño de Portadas: Óscar Martínez García

Corrección de Pruebas: Gabriel Segura Herrero y Martín Martí Hernández

Composición: Aniceto López Serrano y José M.^a Ruiz

Impresión y encuadernación: Gráficas El Niño de Mula S.L.L.

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del copyright, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción parcial o total de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamos públicos.

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

Juan González Castaño, director de la Real Academia Alfonso X el Sabio 11

Aniceto López Serrano, coordinador y editor

La incorporación del Norte del reino islámico de Murcia a la corona de Castilla por el infante don Alfonso 13

PERÍODO ISLÁMICO

Emilio González Ferrín (Universidad de Sevilla)

Las Españas del siglo XIII: Alándalus transferido 69

Alfonso Carmona González (Universidad de Murcia)

Cuando el Reino de Murcia era andalusí. Textos arábigos para la Historia del Nordeste de Tudmir 83

Antonio Constán-Nava

Huellas lingüísticas de época andalusí en la geografía actual de Villena, Caudete y Yecla 103

Azucena Hernández Pérez

Astrolabios en *Šarq al-Ándalus* o la exquisita conjunción de arte y ciencia..... 113

Belén Cuenca Abellán

La reforma religiosa de los Almohades. Arquitectura y transferencias culturales en el *Al-Ándalus* 133

Emiliano Hernández Carrión

Las necrópolis islámicas en la Región de Murcia: una revisión crítica 151

Daniel Andrés Díaz

Un ejemplo de poblamiento rural en el siglo XIII: la cueva del Lagrimal (Villena-Alicante y Yecla-Murcia) 171

CONQUISTA Y OCUPACIÓN CRISTIANA

Manuel González Jiménez (Universidad de Sevilla)

Fueros y ordenamientos concejiles en el Reino de Murcia durante los reinados de Fernando III y Alfonso X 199

Francisco Ruiz Gómez (Universidad de Castilla-La Mancha)
La forma de vida de los caballeros de las órdenes militares en la Edad Media . 213

Brauli Montoya i Abat
El catalán en el Reino de Murcia entre la segunda mitad del siglo XIII
y la primera del siglo XIV 235

Gabino Ponce Herrero, Ángel Sánchez Pardo y Pablo Giménez Font
Geografía histórica de Villena en el momento de la conquista cristiana..... 253

Estefanía Gandía Cutillas
Evolución del poblamiento medieval en el Norte del Reino de Murcia
(Jumilla-Yecla). Transformaciones y nuevas formas de gestión económica
después de la conquista castellana..... 289

José Luis Menéndez Fueyo y Joaquín Pina Mira
La marca del reino. Producciones decoradas cristianas en la frontera meridional
del Reino de Valencia (siglos XIII-XIV) 313

Francisco José Carpena Chinchilla
La conquista cristiana como fuente de legitimidad socio-política en Yecla
a finales del siglo XVII 333

José Fernando Domene Verdú
Las visitas de los reyes de Aragón y de Castilla a Villena en el siglo XIII 355

José Soriano Palao
El arte médico en Castilla y Aragón en el período bajomedieval 371

Martín Martí Hernández
A propósito del siglo XIII. Literatura y leyenda 389

FORMACION DE LA FRONTERA. EL ESTADO DE LOS MANUEL

Rafael Azuar Ruiz (MARQ-Alicante) y *José Luis Simón García* (Universidad
de Alicante)
Arqueología de las fronteras: entre cristianos y musulmanes en el *Sharq al-*
Ándalus y entre los reinos de Castilla y Aragón (siglos XIII-XIV) 409

Aurelio Pretel Marín (Instituto de Estudios Albacetenses “Don Juan Manuel”)
Entre el cuento y la historia: origen del estado colchón de don Manuel en la
frontera de Aragón y Castilla429

Aniceto López Serrano
Repoblación y organización del Norte de Murcia después de la conquista
cristiana en la *Tierra de don Manuel* 489

Joaquín F. García Sáez y Enrique R. Gil Hernández
El castillo de Almansa en la época de los Manuel: aportaciones desde el análisis
arqueológico y arquitectónico575

Laura Hernández Alcaraz
Villena y el Señorío de los Manuel: paisaje cultural y evidencias materiales
de los siglos XIII y XIV593

José Tomás Murcia Campos
Algunas consecuencias del traspaso del valle de Ayora de Castilla a Valencia ..613

Alfonso Arráez Tolosa
La fijación de la frontera del Señorío de Villena con el Reino de Valencia.
La carta de amojonamiento entre Almansa y Ayora de 1434625

LOS MEDIOS EN EL ESTUDIO Y DIFUSIÓN DE LA HISTORIA MEDIEVAL

Alfonso Burgos Risco (Universidad de Zaragoza)
Aproximación interdisciplinar al diseño morfológico de recreaciones
técnico-artísticas para documentales643

Romá Francés Berbegal
El Tractat d’Almistrà i la recreació històrica en El Camp de Mirra657

Mariano Ruiz Esquembre
Murió el hombre, pero no su nombre667

LA REFORMA RELIGIOSA DE LOS ALMOHADES: ARQUITECTURA Y TRANSFERENCIAS CULTURALES EN AL-ÁNDALUS

Belén Cuenca Abellán
Universidad Pablo de Olavide de Sevilla. bcuenca@ucm.es

RESUMEN

Esta comunicación consta de dos bloques principales: el primero de ellos está dedicado al origen de la doctrina religiosa que se gestó en el occidente islámico a la vuelta de *Ibn Tumart* de su estancia en Oriente. Desde allí, hizo llegar todos los conocimientos sobre la religión islámica que había aprendido en ciudades como Bagdad y se posiciona en contra de las prácticas del emirato almorávide. Se analizarán las líneas doctrinales fundamentales, la formación del califato y el reflejo de la nueva reforma en la arquitectura religiosa, tomando como ejemplo *Tinmal*. Habrá una especial mención a la cúpula de mocárabes. El segundo bloque se destina a la llegada de la doctrina almohade a al-Andalus, reflejada en la planta de las nuevas mezquitas y, sobre todo, en la epigrafía y la numismática, principales medios de propaganda de la religión. Para finalizar, haremos referencia a las construcciones almohades en *Sarq* al-Andalus, de las cuales quedan muy pocas muestras conservadas de cultura material religiosa.

133

PALABRAS CLAVE: religión; reforma; almohades; arquitectura; doctrina; mezquita

ABSTRACT

This work has two parts: first, it's dedicated to origin of the religious doctrine that developed in islamic west world when Ibn Tumart returned from the East to al-Magrib, when he brings all the knowledge he had learned for example in Bagdad and stands against it of the Almoravid emirate. At this point, we analyze the doctrinal lines, the formation of the caliphate and the reflect of this religious reform in the construction of the mosque of Tinmal, because we find the peculiar religious architecture created by the almohads caliphs. There will be a special mention to the use of the muqqarna's dome. The second part focuses on the arrival of the almohad reform to al-Andalus territories. The reform was translated in the plant of the new mosques, and also to emphasize the fundamental role of epigraphy and numismatics as means of propaganda

of religious doctrine. Finally, we will take references about almohad architecture in *Sarq* al-Andalus, but we have few samples of religious architecture.

KEY WORD: religión; reforma; almohades; arquitectura; doctrina; mezquita

IBN TUMART: UN HIJO DE LOS MASMUDA. DEL MAGREB A ORIENTE

La figura de Ibn Tumart es una de las más importantes dentro del Islam medieval por las innovaciones que llevó a cabo en la concepción de la religión islámica en occidente. Su nombre era *Abu Abdallah Muhammad Ibn Tumart* (1077-1130). Nació en *Sus* y pertenecía a la tribu bereber de los *Masmuda*, localizada en la cordillera del Anti-Atlas. Este espacio geográfico, junto con la cordillera del Atlas y todo el norte de África, se caracteriza por los movimientos de tribus, casi todas bereberes. Si bien es cierto que poco sabemos de su niñez, sí que hay constancia de que estudió el Corán, era experto en ciencias de las religiones, conocía el arte de la oratoria y la lengua árabe. También tenemos datos sobre el inicio de su viaje de peregrinación a La Meca, cumpliendo uno de los preceptos del Islam.

134 Inició su viaje en torno al 1106, pasando de al-Andalus a los países orientales. Visitó las ciudades de Córdoba y Almería, pero no tenemos referencias de lo que hizo en aquellos lugares; desde Almería marchó hacia Oriente por vía marítima y, según una crónica tardía, se dirigió hacia Bagdad y luego a La Meca. Es importante la estancia en Bagdad, donde aprendió los fundamentos esenciales del Islam y, según la tradición, estudió jurisprudencia con *al-Gazzali*. La leyenda cuenta que estando con su maestro se enteró de que los almorávides habían quemado su libro, *La Vivificación*, y es aquí donde se situó el origen de la misión del futuro líder almohade en contra de los almorávides. *Ibn Tumart* regresa a occidente entre el 1116-1117, cuando inicia la predicación de la nueva doctrina aprendida en oriente, protestando contra la falta de rigor en las prácticas religiosas. Su doctrina es un compendio de diferentes corrientes aprendidas en su largo viaje por oriente, con influencia de la corriente *zahirí*, adquirida en Córdoba con algún discípulo de *Ibn Hazm*, que acepta el Corán y las Tradiciones del Profeta, las fuentes del derecho y rechaza la analogía racional. Por otra parte, *Ibn Tumart* proclamó la visión monoteísta de la divinidad, negó la semejanza o cualquier parecido entre Dios y los seres creados y no reconocía la existencia de atributos divinos.

LA FIGURA DEL MAHDI

Ibn Tumart, en 1124, se proclamó como el único intérprete del Corán, es decir, se autoproclama *mahdi* o guía del Islam. Las principales creencias religiosas de *Ibn Tumart* se basan en la teología racionalista que difundió por medio de la literatura epistolar, los tratados, sermones y predicaciones. Solamente aceptó como válida la ortodoxia de la sunna a través de la exégesis coránica y el *Hadiz*, aparte de sintetizar en sus escritos todo lo que le impactó de su viaje.

La reforma religiosa del *Ibn Tumart* se puede resumir en distintas líneas teológicas. En cuanto a las ciencias, bien consideradas como método para distinguir la realidad de la fantasía, la razón es importante para poder comprender la revelación coránica; en segundo lugar, no hay ninguna duda de la existencia de Dios, el cual se percibe mediante la razón y, cuando se capta esta existencia, se llega al máximo exponente de inteligencia humana. La existencia de Dios se demuestra a través de las criaturas creadas. No obstante, la línea teológica más importante que establece *Ibn Tumart* es la unicidad de Dios: esta es la creencia principal. Dios es un ser absoluto, por tanto, ni tiene atributos -humanos o antropomórficos-, ni se asemeja a las criaturas del mundo ni se pueden tomar al pie de la letra las descripciones del *Hadiz* o el Corán, ya que son interpretaciones. Existe un Dios con una esencia unitaria, sin nada accesorio.

Para autoproclamarse como *mahdi*, *Ibn Tumart* estableció que el *Hadiz* había demostrado que este *mahdi* llegaría en el siglo V de la Hégira, pero esto concuerda como resultado de una manipulación, y una de las razones fue que Ibn Tumart tenía el mismo nombre que el Profeta y que su comportamiento era similar. Otro dato importante es que se determina que el nuevo mahdí procedería del occidente islámico. Por tanto, *Ibn Tumart* acepta en su persona el papel de Imam Impecable y *al-mahdi*, así que sus seguidores le obedecieron como si fuera una figura protegida directamente por Dios. El *mahdi* es una figura que tiene que poseer una serie de virtudes que el propio *Ibn Tumart* se encargó de explicitar: debe ser justo, verídico, obediente, fiel al Islam y a su doctrina, aparte de “incapaz de realizar acciones heréticas” (Villalba Sola, 2015: 23), lo cual sirve para explicar por qué no se le consideró un hereje cuando se autoproclama *mahdi*, que habría sido lo más lógico. Sin embargo, *Ibn Tumart* supo utilizar ciertos mecanismos para motivar a sus seguidores y que ellos mismos lo reconocieran como *mahdi* y utilizó para expandir su doctrina la lengua bereber, llamando la atención de las gentes de *al-Magrib* y mucha de la población le siguió como líder (Villalba Sola, 2015: 9).

¿Qué significa ser *mahdi* dentro de la ortodoxia? La interpretación del Corán y de los *Hadices* hace que la figura del *mahdi* se diluya dentro de la sunna (Abboud Hagggar, 2000: 58). Así pues, es casi una figura legendaria y que pertenece a la mitología más que a la religión. También tiene que ver con la figura mesiánica de Jesús que, según el Corán, tiene la misión de restaurar la justicia en el mundo y sirve de consuelo para el día a día. Más tarde la figura de Jesús se fue olvidando y quedó en la tradición el recuerdo de ese mahdí que traería consigo la rectitud en las prácticas religiosas (Abboud Hagggar, 2000: 61). Este tipo de figura dentro de la sunna quedó más arraigada en la tradición popular que en la literatura de los grandes pensadores del Islam, por eso se utilizó, como hizo *Ibn Tumart*, con fines políticos y de legitimidad. En el occidente islámico es un ejemplo clásico de la “manipulación de las masas” (Abboud Hagggar, 2000: 61) por medio de esta creencia en el Mahdí que viene a guiar a la comunidad. Aparte, se le reconoce como censor de costumbres (Huici Miranda, 2000: 35) que debe llevar a cabo una reforma social mediante su propio gobierno, de ahí que *Ibn Tumart* se proclame

mahdi y primer califa, algo mucho más importante. También hizo que su propia familia estuviera vinculada con la del Profeta, que será el centro de la vida religiosa, así que sus enseñanzas también tienen carácter profético. Con todas estas características, lo que se diseña es una figura de autoridad absoluta y es lo que hace de *Ibn Tumart* esa figura del “Imam Infalible”.

Según *al-Baydaq*, hubo un episodio muy característico: los jeques de la ciudad solían ir a la cueva donde se refugiaba *Ibn Tumart* para saludarlo y él ponía la mano sobre sus cabezas invocando a Dios para que los protegiera (Villalba Sola, 2015: 61). Cuando entró por primera vez en esta cueva dejó claros sus propósitos, en lengua bereber, y manifestó que la justicia contra los almorávides habitaba en esa cueva. *Ibn Tumart* declaró abiertamente que había que perseguir tanto a los almorávides como a los cristianos, los judíos o los paganos y que había que alzarse contra sus bienes. La forma de exponer la doctrina era muy exaltada. *Ibn Tumart* aprovechó la tendencia de los pueblos de *al-Magrib* a venerar a los hombres que los protegían y eran fáciles de convencer a través de los sermones, de modo que en el Ramadán del 515, después de la celebración en la que *Ibn Tumart* expuso las características propias de la figura del enviado de Dios, sus seguidores lo reconocieron como *Mahdi*.

Ibn Tumart escribió algunos tratados y libros importantes, recopilados por el califa *Abd al-Mu'min*. Su teoría supone “una renovación de los estudios teológicos en *al-Magrib*” (Calvo Capilla, 2014: 129), absorbidos por la tradición *malikí*.

136

EL INICIO DE LA REFORMA DOCTRINAL

En 1122 la rebelión de los seguidores de *Ibn Tumart* empieza a gestarse de forma evidente (Huici Miranda, 2000: 65). Tenemos noticias de lo que sucedió por las crónicas de *al-Baydaq* y de *Ibn al-Qattan* (m. en 1231). *Ibn Tumart* dirigió campañas armadas contra los almorávides desde que fue proclamado *mahdi* hasta su muerte y hay dos documentos donde aparecen cartas del *mahdi*, una dirigida a sus seguidores y otra para los almorávides. En la primera carta pide a sus adeptos que hagan la guerra contra los almorávides y que cumplan los deberes religiosos tales como proclamar la unidad de la esencia divina, aprender la *aqida* del *Tawhid* y la primera sura del Corán *-fatiha-*. También les insta a practicar la oración en las horas debidas y acudir a la mezquita siempre que sea posible, además de evitar las disensiones, no malgastar sus bienes, no robar, no traicionar, no ser envidiosos, no engañar al otro, no castigar con la mutilación, no volver la cara al enemigo y ser justos en el reparto de los botines de guerra. Por otra parte, uno de los elementos más interesantes de este periodo es la acusación hacia los almorávides llamándolos “antropomorfistas”, tal y como se explicita en el *Kitab Ibn Tumart* (Cressier, 2005: 816). Esto se debe, principalmente, a la vinculación entre los almorávides y el *kalam*, la teología especulativa que forma parte de las ciencias islámicas. Los almorávides sí que aceptaban la interpretación alegórica de la revelación y Dios aparece con atributos humanos.

Desde el primer momento la expansión militar de los seguidores de Ibn Tumart acarrió una serie de mecanismos de propaganda donde destacan la crítica de la ideología y costumbres almorávidas y la eliminación de su cultura. Mediante la predicación, *Ibn Tumart* pronunciaba fórmulas que incitan a la expansión de su doctrina. Lo que tenemos en *al-Magrib* y al-Andalus antes de la llegada de los almohades es la práctica de la doctrina ortodoxa *malikí* que, según *Ibn Tumart*, se desarrollaba de espaldas a las escuelas orientales. Gracias a esto se impuso el deber de llevar a cabo la corrección de las malas costumbres que habían implantado los almorávidas, a los cuales culpa de envenenar al Islam.

En resumen, la llegada al poder de los almohades establece una reforma que, en cierto sentido, desea depurar las prácticas anteriores, así que podemos hablar de una “almohadización” (Fierro Bello, 2000: 134) donde se considera sagrada la tierra conquistada y ninguna religión que no fuera el Islam *sunní* podía tener cabida.

AL-MUWAHIDDUN: LA UNICIDAD DIVINA DE DIOS

La base de la doctrina almohade es la “unicidad de Dios”, de ahí el nombre “almohade” del árabe *al-muwahhidun* signifique “los que creen en la unicidad de Dios”. Los almohades no solamente serán monoteístas, sino metafísicamente unitarios porque creen en la unidad de la divinidad, sin nada accesorio. Toda la doctrina religiosa de *Ibn Tumart* se va asentando también en el plano político para formar un califato independiente del abbasí de Bagdad. En principio se asentó en las “gentes de espada”, los soldados almohades que debían conquistar el territorio que formaría parte del enorme califato occidental; también “gentes de pluma”, que se dedicaban a redactar la propaganda y controlaron la administración.

137

El “almohadismo” está relacionado con el *’asharismo*, que en principio niega que Dios tenga atributos que también puedan poseer los humanos. Estos atributos son la sabiduría, la voluntad absoluta, su poder de ser hablante y clarividente), capaz de cólera y satisfacción. Son atributos que están en la esencia de Dios: “Toda atribución es un atributo, pero todo atributo no es una atribución” (Cruz Hernández, 2000: 116).

Los almohades también creen en la figura del jefe religioso de la comunidad, cuya misión es interpretar las ambigüedades del Corán utilizando el método de la alegoría y la elaboración positiva del derecho. También es recomendable recordar la importancia de la teoría de la predestinación en el mundo islámico. Al igual que dentro de la doctrina *malikí*, los almohades creen que todo es designio divino y se determina que Dios reparte la responsabilidad dependiendo de la capacidad de cada uno.

El Tawhid

El *Tawhid* es uno de los dogmas fundacionales de la religión islámica que tiene como base el monoteísmo absoluto. Cuando se proclama *al-fatíha*, se manifiesta la creencia en que “No hay más dios que el Dios”. Es la unicidad de Dios el principal atributo de la divinidad para diferenciarse de las creencias politeístas de la Arabia

preislámica. Cuando el Islam se fue conformando en los ss. VIII y IX, el *Tawhid* fue centro de debate para poder determinar la existencia y los atributos de Dios como ser uno y único, el cual crea y sostiene el universo, conceptos claves en la concepción almohade de la religión.

Dentro de la teología especulativa *mutazili*, la unicidad de Dios es uno de los principales problemas: *Wasil b. Ata* confirmaba que no era posible atribuir a Dios ningún atributo porque eso puede hacernos caer en el politeísmo o en la creencia en más de un dios. Dios es “absolutamente y necesariamente uno” (Cruz Hernández, 2000: 102), no tiene límites y todo aquello que intente nombrar a Dios como algo más que Él mismo está afirmando limitaciones que solamente tienen las criaturas creadas por él.

Los almohades, mediante el *Tawhid*, se reafirmaron de forma férrea en su monoteísmo. Por tanto, el ser humano está al servicio de ese único Dios, tanto en cuerpo como en alma, así que debe someterse a él y obedecer su ley. La doctrina almohade determina que hay una sola fe, una sola ley y una sola comunidad. En el *Tawhid* aparecen los preceptos doctrinales que dieron forma al califato almohade (Villalba Sola, 2015: 26).

Las estructuras del califato almohade

138 La reforma de *Ibn Tumart*, y por tanto el movimiento almohade, quiere desde un punto de vista doctrinal conectar la vida de la comunidad islámica con las fuentes primigenias de la religión, es decir, con el Corán y los *Hadices* (Huici Miranda, 2000: 35). Así pues, se propugna una vuelta a los orígenes. También existe cierto resurgir de la lengua bereber que se utilizó para pronunciar el sermón en la *jutba* (Guichard, 2002: 205). El califato –independiente de Bagdad– se configuró con una élite que incluía al califa correspondiente para guiar a la población hacia el camino verdadero. Se produjeron los cambios que algunos especialistas denominan la revolución almohade, que incluye desde la llamada a la oración, con nuevas fórmulas de corte profético y nuevos almuédanos, hasta la forma de las monedas. El califato se organizó con una estructura muy rigurosa que rompe con las formas tribales de los bereberes que habían vivido bajo el poder almorávide.

Los califas almohades se rodearon de numerosos consejeros, entre los que son destacables los predicadores que los acompañan. Además, tenemos el consejo consultivo, constituido por los seguidores de *Ibn Tumart*. Es un grupo que solamente responde ante Dios; el órgano político-administrativo, compuesto por jefes de las tribus que se han unido a los almohades y que viene de la organización de los *Masmuda* (Huici Miranda, 2000: 98-104). Dentro están miembros de muchas de las tribus bereberes de *al-Magrib* sometidas al poder de los almohades. También tenemos a los servidores del *majcén*, relacionados con la práctica del *yihad* porque se compone de los censores de costumbres, los responsables de la ceca, los soldados, los voluntarios del *yihad* y los almuédanos. Aplican el mandato coránico de “hacer el bien y prohibir el mal”. Los *sayyides* serán los jefes de los distintos

sectores de los que se constituye la organización del califato, normalmente pertenecientes a la familia de *Abd al-Mu'min*. Debían de reunir una serie de condiciones, como conocer la doctrina almohade, ser diestros en el campo de batalla y tener conocimientos culturales. Había *qadīs* o gobernadores, jueces, alfaquíes, talabas, etc. (Villalba Sola, 2015: 34-36).

La reforma social: al-Magreb y al-Andalus

Principalmente, la sociedad almohade se organiza tal y como ordenó Ibn Tumart, como la sociedad que en el primer Islam había determinado el Profeta. La sociedad seguirá la doctrina coránica de forma escrupulosa: en lo que a la vida religiosa se refiere y lo mismo para la vida cotidiana (Buresi, 2015: 262-263).

Es fundamental atender a lo que sucede con la jurisprudencia en época almohade. La mayor parte de la población de *al-Magrib* y al-Andalus seguía a la escuela ortodoxa *malikī*, aunque los almohades simpatizaron mucho más con el *zahirismo*. El *malikismo* occidental se reformó con la llegada de los almohades, especialmente en al-Andalus (Fierro Bello, 2000: 146). Esta doctrina se había tradicionalizado, lo cual implica que los seguidores de la escuela *malikī* consideraron que era ilícito actuar de acuerdo a la tradición profética, y la práctica de la comunidad, seguida y asentada durante siglos, era contraria al Corán y los Hadices. La pregunta fundamental es si los almohades rompieron absolutamente con el *malikismo* o lo reformaron. Los almohades, en todo al-Andalus pero especialmente en el levante andalusí, tuvieron que aceptar algunas prácticas tradicionales del *malikismo* y que eran posteriores a la época del Profeta. Unas prácticas que incluso Averroes legitimó. Sin embargo, con el auge y expansión de los almohades se manifiesta un rechazo a la *ijtilaf* u opinión en el campo del derecho ya que las innovaciones y opiniones fuera de las dos fuentes de revelación eran consideradas como falsas. La política jurídica de los almohades se basa en el *mahdismo*, que se adapta a la nueva situación tanto en el Norte de África como en tierras andalusíes, que ya tenían una tradición jurídica implantada.

La labor de adaptación más importante en este territorio levantino la llevó a cabo Abu Ya'qub, que sometió a las taifas resistentes en Murcia y Valencia y pudo unificar todo el territorio, insistimos, adaptándose a las formas de vida desarrolladas en *Sarq al-Andalus*. De esta manera se alcanzaron unas altas cotas de prosperidad económica tal y como narra *al-Marrakusi*. La doctrina almohade se estableció en al-Andalus de forma parecida a *al-Magrib*, con una religiosidad basada en la defensa de la unicidad de Dios. Es interesante cómo el califa llevó a cabo esta tarea de propaganda personalmente y elegía miembros entre la población más joven para que se formaran en Marrakech bajo los preceptos del *almohadismo* y pudieran difundirlo en al-Andalus. Por tanto, vemos como la religión invade todos los ámbitos de la vida en los territorios gobernados por los almohades desde una edad muy temprana. Desde muy pequeños conocían el Corán, los *Hadices* y los principales preceptos de la ideología de *Ibn Tumart* que regularía el comportamiento desde el poder político.

NUEVA CONCEPCIÓN DEL ESPACIO RELIGIOSO

La mezquita, que según la tradición emula la casa donde el Profeta reunía a la primera comunidad islámica (Hattstein, 2012: 54-55), va a adoptar ahora una disposición definitiva: las naves que señalan el *mihrab*, es decir, la central y la que corre paralela al muro de *qibla* se harán más anchas, formando la planta en T. La nave que corre paralela al muro de *qibla* se cubrirá con cúpulas -en este caso de mocárabes- para acentuar el carácter sagrado de este espacio, lo que se conoce como jerarquización de los espacios. Una de las mayores novedades de la arquitectura religiosa almohade es el tamaño y las proporciones que adquieren los alminares, que, por otra parte, no son elementos que destacan en el primer Islam, ya que no existían. Sin embargo, los almohades los utilizan para legitimar el paisaje unificado bajo el poder del califato.

La cúpula de mocárabes en Occidente

Para hablar del desarrollo arquitectónico de la cúpula de mocárabes, hay que hacer referencia al *`asharismo*, doctrina que procede del teólogo *Abu l-Hassan al-Ashari* (873-936) y se inserta dentro del Islam sunní. Se convirtió en el *kalam* o teología especulativa dentro del Islam oficial. El *`asharismo* cree en los principios básicos del *mutazilismo* y rechaza tanto el Corán creado como al hombre creador de sus actos, es decir, que creen que todo lo que sucede es obra de Dios (Cruz Hernández, 2000: 114). Así pues, algo como el libre albedrío del ser humano también es algo creado por Dios, tanto para las buenas como para las malas acciones. Se resalta la omnipotencia y el voluntarismo divino.

La cúpula de mocárabes se relaciona directamente con las teorías de la atomización y la accidentalidad desarrolladas por *Ibn Baqillani* de Basora (Ruiz Souza, 2000: 10), un pensador bagdadí de finales del siglo X seguidor del *`asharismo*. Su pensamiento aparece reflejado en el *Tawhid*, donde se establece la esencia divina de Dios. Así pues, *al-Baqillani* prueba la existencia de Dios a partir de dividir a los seres en dos tipos: los eternos y los creados; por tanto, todos los seres creados necesitan un autor que ponga en movimiento las partículas que van a dar lugar a la existencia. El Creador se sitúa al final de esa cadena donde “unas cosas proceden de otras” (Cruz Hernández, 2000: 116). Así pues, las cosas que conforman el mundo necesitan una voluntad ordenadora y un ser que les dé vida, que en este caso es Dios. Es necesaria la existencia de un Creador que no sea engendrado, sino que sea eterno, uno y único.

En el Islam es primordial la unidad del espacio (Ruiz Souza, 2000: 10), por ello se utiliza la forma arquitectónica de la cúpula, que está vinculada desde la tradición tardoantigua con la bóveda celeste, la continuidad sin principio ni fin del círculo, que sirve tanto para los espacios funerarios, los sacros o los lugares donde la realeza se hace presente. El profesor Oleg Grabar (Ettinghausen, 1996: 159) manifiesta que bajo su forma se realizaban gran cantidad de actos ceremoniales que exaltan a los poderosos reyes y gobernantes. Y no es extraño que, de repente, la cúpula aparezca

en las mezquitas en los lugares relacionados con el califa, como por ejemplo la *maqsura*.

La cúpula en el mundo islámico representa la totalidad del Universo creado por Dios y se concibe el universo como “la combinación de las partes mínimas que existen en toda creación compleja” (Ruiz Souza, 2000: 10), la cual da lugar a cosas más grandes –concepto matemático del fractal–, y dependiendo de la combinación podremos apreciar unos elementos u otros. Finalmente, lo que se deriva de esto es que lo material creado por Dios es perecedero y cambiante, mientras que Dios sigue intacto. Es único, invariable. Este sentido de unidad en la arquitectura islámica ha sido estudiado por T. Burckhardt tomando como ejemplo la utilización de la luz, como la expresión de Dios. Los mocárabes -transición de un cuadrado a un octógono- son uno de los elementos decorativos que mejor representan esa gradación de luces y sombras a través de la división en diversos espacios en formas cóncavas y convexas.

Sin embargo, hay dos tipos de teorías respecto a la cúpula de mocárabes: la teoría del atomismo y la accidentalidad, y la teoría de que son cúpulas que representan la bóveda celeste con una decoración profusa (Carrillo Calderero, 2007: 9). Estas cúpulas tienen la característica de ser un elemento cambiante continuo que depende del momento del día y de la luz que incida sobre los mocárabes, apoyadas por las celosías, la gradación de la luz mediante el vidrio, los cirios, etc. (Ruiz Souza, 2000: 14). Aparte, representan la unión del álgebra y la trigonometría tan desarrolladas por los científicos y matemáticos árabes, aunque se convierten en una representación filosófica y religiosa de la cultura islámica.

141

Los especialistas que abogan por una representación de la bóveda celeste aluden al significado cósmico que ha tenido la cúpula en la cultura mediterránea. En este punto, los mocárabes simbolizan el movimiento rotatorio del cosmos sobre la tierra, por ello tienen múltiples caras que son matizadas por la luz (Carrillo Calderero, 2007: 10). Según esta teoría, la sala centralizada de planta cuadrada, la *qubba*, representa la tierra, mientras que la cúpula representa el cielo.

No obstante, otros autores no profundizan tanto en el tema de los mocárabes y asocian su aparición al férreo control de la doctrina islámica de no hacer representaciones figurativas en los espacios sacros. Por ello se ha determinado que este tipo de decoración es muy adecuada para las superficies arquitectónicas del ámbito musulmán.

Las cúpulas de mocárabes fueron utilizadas en un primer momento, en Occidente, por los almorávides (Hattstein, 2012: 132-133), seguidores de la doctrina *malikí*. Es en *Kairouan*, un centro principal de estudios religiosos, donde la teología del *asharismo* estaba enormemente desarrollada. De hecho, albergó a algunos de los discípulos de *al-Baqillani*. En las mezquitas almorávides las cúpulas de mocárabes se desarrollaron en la nave que nos guía al mihrab, en la nave que corre paralela a la *qibla* y en el propio *mihrab*.

¿Qué tiene que ver todo esto con la arquitectura religiosa de los almohades? En este periodo almohade las cúpulas de mocárabes vuelven a cobrar protagonismo ya

que el pensamiento de los unitarios también tenía relaciones con el *`asharismo* (Calvo Capilla, 2014: 152). El purismo artístico no fue algo exclusivo del mundo almohade dentro del espacio mayoritariamente islámico. Los califas abasíes ya promulgaron cierta tendencia a la decoración comedida para diferenciarse de los omeyas, es decir, que existe esta razón política e ideológica que se justifica a través de la religión; del mismo modo, los almohades quisieron diferenciarse de los almorávides, aunque los copiaron ciertos elementos, y entre ellos se encuentra la cúpula de mocárabes. La arquitectura de mezquitas en el periodo almohade tiene una decoración muy armónica, con grandes estructuras geométricas. Los almohades también compartían la idea de que Dios ejerce su poder absoluto sobre el Universo, de modo que la materia no es eterna, es cambiante y está formada por esas partículas creadas por Dios (Ruiz Souza, 2001: 77-120). Las cúpulas de mocárabes son extraordinariamente especiales en el ámbito almohade, reflejan a la perfección la ideología promulgada por *Ibn Tumart* de unicidad, creación por voluntad de Dios, el cambio constante del mundo debido al capricho divino y que se refleja en esos mocárabes que se mueven mediante la matización de luces y sombras. Son cúpulas donde se refleja la Creación en su sentido más estricto.

En la Península Ibérica tenemos buenos ejemplos de cúpulas de mocárabes no solamente en Granada, como ahora veremos, sino que se han conservado algunas en la mezquita aljama de Sevilla y en el Museo de las Claras de Murcia, hasta hoy consideradas parte de la decoración del espacio palatino *mardanisí*.

142

La mezquita mausoleo de Tinmal: transmisora de formas

Antes de la conquista de Marrakech, Tinmal se codifica como la primera gran capital del Califato hasta 1147 (Villalba Sola, 2015: 77) y alberga, además, la tumba de *Ibn Tumart*. *Tinmal* se sitúa en las montañas del interior del Anti-Atlas. No solamente encontramos la especial mezquita, sino que poseía numerosos aljibes públicos, su propia ceca, una *madrassa*, una cárcel y un cementerio califal.

Este lugar es interesante para ver cómo se gesta una nueva forma de hacer arquitectura religiosa sobre todo en lo que se refiere a las formas conceptuales. En la mezquita-mausoleo de *Tinmal* (fig. 1) tenemos el modelo de lo que después encontraremos en las aljamas de Marrakech, Sevilla o Rabat –y seguramente el modelo que se siguió en las mezquitas de *Sarq al-Andalus*–. Es extremadamente simbólica porque cumple una función religiosa y funeraria, así que se convierte en una Mezquita Santa para la dinastía almohade.

Uno de los elementos más llamativos de esta mezquita es el alminar (Ewert, 1986: 115-148), de planta rectangular, que se levanta en el centro del muro de *qibla* que custodia el *mihrab*. La forma de ascender se hace mediante una rampa y en el interior existen habitaciones que también aparecen en iglesias antiguas de la zona de Oriente Próximo, sobre todo en Siria, y probablemente sea de aquí de donde toman los arquitectos de las mezquitas los modelos de alminar de Damasco, Medina o La Meca (Calvo Capilla, 2014: 159).



Fig. 1: Mezquita de Tinmal

Fuente: <http://islamicart.museumwnf.org>

Es curioso que esta tipología de alminar no aparezca en occidente hasta la llegada de los almohades, y su funcionalidad tampoco está clara: algunos autores piensan que tiene una función técnica de “aligerar” la estructura de la torre pero, al tener una disposición tan cuidada, puede que sirvieran para algo más, como lugares de retiro, de estudio o de recogimiento. En la parte de la sala de oraciones encontramos la planta en T, con una nave que corre paralela al muro de *qibla*, más ancha. En total tenemos nueve naves en el *haram*, perpendiculares al muro de *qibla*. En este punto tenemos que mencionar que las nuevas doctrinas religiosas que se reflejan en el interior de las mezquitas tienden a jerarquizar los espacios de las mismas. Se aprecian un par de novedades: arcos con diferentes formas que realzan el espacio más destacado de la *maqsurá* y el uso de las cúpulas de mocárabes (fig. 2).

143

Hay que atender a la nave que precede al muro de *qibla* porque está separada del espacio de la sala de oraciones por una arquería polilobulada y decorada con mocárabes. Este elemento es muy importante dentro de la arquitectura religiosa de almorávides y almohades, y es importante darse cuenta de la situación que tienen dentro de los espacios sagrados. En estas cúpulas no solamente destacan los mocárabes, sino que tenemos ejemplos de “caligramas epigráficos” en las celosías, datadas como unas de las más antiguas del Islam Occidental.

Las inscripciones están realizadas en grafía cúfica, tienen pequeña longitud y son bastante sencillas: “Loado sea Allah”, “Alabado sea Allah”, “No hay más dios que *Allah* y *Muhammad* es el Profeta de *Allah*” (Villalba Sola, 2015: 91).



Fig. 2: Cúpula de mocárabes del lado este de la nave paralela al muro de *qibla*

https://archnet.org/sites/1745/media_contents/90384

144

El resto de la decoración, como corresponde a la doctrina almohade, es muy sobria, concentrada en la nave central, la nave paralela al muro de la *qibla*, *maqsura* y *mihrab*. E decir, los almohades utilizan poca decoración intencionadamente, lo cual tiene un cariz ideológico. Destacan los elementos epigráficos, geométricos, los atauriques, las palmetas, los famosos paños de *sebka*, etc. El sentido místico y austero es muy profundo dentro de la arquitectura almohade, como si fueran lugares de recogimiento. En este aspecto, como veremos, tiene una importancia capital el uso de la luz, y no precisamente como lo había tenido anteriormente.

En resumen, la Mezquita de *Tinmal* está ideada para guiar a los fieles hacia el *mihrab*, sin más distracción que la decoración que los arcos polilobulados que separan y/o destacan algunos espacios. El *mihrab*, de planta pentagonal, también está coronado por una cúpula de mocárabes. Se abre a la sala de oraciones mediante un arco de herradura decorado con cintas, lazos, estrellas de ocho puntas... decoración típica, en yeso, de la arquitectura religiosa almohade, la cual, en líneas generales, tiene a la simplificación formal debido a su concepción del mundo y, por tanto, de la religiosidad.

Métodos de propaganda fuera del espacio de culto: epigrafía y numismática

La epigrafía se utiliza como método propagandístico acompañada de elementos decorativos, sobre todo en grafía cúfica. Los almohades introducen la cursiva como grafía principal de ornamentación de sus edificios oficiales, sin perder el estilo cúfico. Dos de los edificios más importantes donde encontramos este tipo de estilo

caligráfico es en el mihrab de la *Kutubbiyya* y en el mihrab de la Mezquita de la *Qasba*.

Son fundamentales las puertas monumentales de las ciudades, a modo de arcos triunfales como señalaba Leopoldo Torres Balbás, donde se desarrollaba el ceremonial de aparición de los califas. También hay ejemplos de epígrafes que hacen referencia a los atributos que sólo Dios puede poseer y que insisten en promulgar la doctrina de la unicidad que se manifiesta en el *Tawhid*.

En los formularios de las inscripciones almohades se advierte el predominio total del texto coránico. Estos epígrafes suelen comenzar con fórmulas introductorias que no cambian, seguidas de citas del Corán y, por último, alabanzas al Dios único. Esto se repite en casi todos los soportes. Como ya hemos mencionado anteriormente, estas fórmulas introductorias son la *basmala*, *tasliya* y *ta`awwud*. Por otra parte, hay que hacer referencia a la utilización de los textos coránicos que promulgan el *yihad*, habitual no solamente en las puertas sino en el interior de los *mihrab* de las mezquitas almohades. Aparece de forma explícita en la *Bab al-Rouah* de Marrakech, dirigido contra el resto de las religiones monoteístas, pues algunos territorios los almohades no mostraron compasión con cristianos y judíos.

Por otro lado, no podemos olvidar la gran especificidad que tuvieron las monedas desarrolladas en la ceca almohade (Cantó García, 1991: 429-444), uno de los elementos más característicos de la poderosa irradiación del califato. Hay una relación directa entre las monedas y la doctrina religiosa de los almohades, incluso cambiaron su forma para hacerla, de este modo, única (Cressier, 2005: 54). Pasaron del círculo al cuadrado y, en su centro, una leyenda en caligrafía cursiva que hace referencia a la doctrina del Mahdi. Así pues, las novedades dentro del sistema numismático almohade son palpables en cuanto a la iconografía. ¿Por qué adoptan la forma cuadrada? Hay varias hipótesis al respecto, pero probablemente se deba a la fiabilidad métrica, ya que los ponderales tenían esta forma en *al-Magrib* (Cressier, 2005: 1021). Por otra parte, entra en juego la desvinculación de todo lo anterior que propugnan los almohades, comparable al uso de la lengua bereber en lugar del árabe. La última hipótesis es que el cuadrado y el círculo expresen ideas cosmológicas: el cuadrado sería el hombre y el círculo la identificación de Dios como cosmos.

LA REFORMA ALMOHADE EN AL-ANDALUS: DE SEVILLA AL SARQ AL-ANDALUS

En 1145 las primeras tropas almohades cruzaron el Estrecho y llegaron a la Península Ibérica, aunque estaban centrados en la toma de Marrakech. Los almohades tomaron ciudades como Niebla, Jerez, Beja o Badajoz, y en 1148 conquistaron Sevilla e hicieron que los almorávides huyeran a Carmona. La población sevillana y algunos gobernadores rindieron homenaje a *Abd al-Mu'min* al poco de tomar la ciudad, aunque el control de al-Andalus no fue nada fácil y se vivieron etapas largas de avance y retroceso. Lo que sucede es que en algunas zonas

andalusíes y magrebíes la población se alzó contra el nuevo control almohades, incluso tuvieron que abandonar Sevilla durante un tiempo que coincidió también con los ataques de Alfonso VII de Castilla contra Córdoba.

Cuando los almohades consiguen instalarse en al-Andalus se produjeron dos cosas: por una parte habían logrado ese ideal expansivo del movimiento ideológico reformista, y por otra cubrieron la necesidad que sentían los andalusíes para frenar a los cristianos. La ocupación almohade en al-Andalus no estuvo exenta de violencia, ya que algunos lugares se resistieron fuertemente a prestarles sumisión y a dejar de practicar la tan asentada doctrina *maliki*.

Se discuten ciertos aspectos tradicionales practicados durante siglos, pero, finalmente, se admiten por verdaderas prácticas religiosas como alzar las manos en varios momentos de la oración, la aplicación del precepto del Corán de los dos árbitros, etc., que provocan tensión entre los propios textos sagrados y la comunidad (Fierro Bello, 2000: 898). No obstante, el Islam no es algo unitario en todo el territorio y algunos ciudadanos andalusíes apoyaron esta revolución almohade por problemas de identidad dentro de su comunidad.

Con la llegada al poder del califa *Abu Ya'qub* (1163-1184) Sevilla será la gran capital del califato almohade. De hecho, *Ibn Sahib al-Salat*, uno de los cronistas del califa, alaba la concesión del título de *massara* a Sevilla. Es aquí cuando se empiezan a realizar las grandes obras arquitectónicas que hacen de Sevilla una enorme urbe política y religiosa que emana esa imagen de poder almohade que culmina con la construcción del alminar, conocido como la Giralda.

146

Uno de los aspectos más importantes que hay que tener en cuenta es que Sevilla es una de las ciudades más esplendorosas del siglo XII en todo el Mediterráneo, como lo había sido Córdoba. El califato almohade fue “un imperio efímero” que generó una enorme cultura visual capaz de irradiarse por todo el mundo cristiano, como sucederá en Burgos o Toledo cuando encontremos elementos muy propios del arte religioso almohade.

Con la llegada almohade a Sevilla se introdujeron cambios importantes en lo político, las monedas, las mezquitas, las prácticas religiosas, incluso las fuentes del Derecho. Con su mandato hubo un incremento de la literatura en al-Andalus, sobre todo se dio una enorme difusión de la literatura religiosa que podía estar al alcance de cualquiera. Los califas apoyaron este proyecto para que la población tuviera acceso a este tipo de literatura y, de esa manera, conocer las doctrinas promulgadas por Mahdi. Los musulmanes andalusíes tuvieron que adaptarse a esta situación, así que se dio una especie de “reorientación islámica” para que solamente se tomen como fuentes verdaderas el Corán y la Tradición del Profeta.

Hubo un gran interés de los califas almohades instalados en al-Andalus por la Ciencia, el Saber y la Literatura, a través de una política de impulso de las ciencias y de las artes en toda la órbita islámica (Calvo Capilla, 2013: 64). El califa Abu Ya'qub Yusuf fue uno de los conocidos como “soberanos ilustrados”, incluso se le compara con *al-Hakam II* de Córdoba, muy reconocido por los cronistas almohades por su carácter humanista y su afición por los libros. Los califas almohades tenían

enormes conocimientos de *fiqh*, *adab* y gramática, filosofía, literatura, medicina. De hecho, el posterior califa *Abu Yusuf Ya'qub al-Mansur* tuvo una educación basada en las artes liberales y aprendió a la manera de los antiguos.

Uno de los biógrafos de *Yusuf* fue *al-Marrakusi* y cuenta que mantenía discusiones con *Ibn Rusd*, más conocido como Averroes, sobre la eternidad del mundo. Un aspecto que por otra parte choca enormemente con la doctrina de los almohades, ya que *Ibn Tumart* promulgó conforme a algunos aspectos del *'asharismo* que Dios es creador. Sin embargo, en las áreas de conocimiento científico se tenía constancia de las ideas de la civilización grecolatina. Las obras de Averroes y de *Ibn Tufayl* (Calvo Capilla, 2013: 64) dejan constancia del interés por la Medicina y la Filosofía en el entorno cortesano almohade.

Los almohades en *Sarq al-Andalus*

Todas las Taifas peninsulares sucumbieron al poder de los almohades, algunas antes que otras. El territorio de al-Andalus fue muy difícil de controlar, pero el califa *Abd al-Mu'min* estaba obsesionado con crear un gran Califato occidental. Hay tres territorios andalusíes principales que no se sometieron fácilmente a los almohades y fueron lugar de enfrentamiento: la Taifa de Murcia, gobernada por *Ibn Hud*, que cae en 1228; el Reino de Valencia que pertenecía a *Ibn Mardanis* y fue el que opuso mayor resistencia. Cae en 1229. Por último, las plazas de Jaén y Granada gobernadas por *Muhammad b. Nasr* que son controladas por los unitarios en 1232.

Como restos de cultura material del paso de los almohades por *Sarq al-Andalus*, cabe destacar la red de castillos y fortalezas datados en el siglo XII, bien estudiados por el Dr. Rafael Azuar.

No son construcciones, en su mayoría, de nueva planta, sino que los almohades, por lo convulso del momento, reformaron reforzando su estructura, en la mayoría de los casos utilizando tapial. Sí que es llamativa la presencia de gran cantidad de torres y atalayas –parece que del siglo XII y atribuidas a los almohades– en las provincias Alicante y Murcia. Ejemplos de ello pueden ser la Torre Almudaina, la Puerta Ferrisa, de unas dimensiones considerables, los castillos de Busot, Xixona, Sax, Villena, Biar, Novelda, etc. Una de las plazas más interesantes va a ser la reestructuración de la Alcazaba de Lorca. A pesar de que no se han conservado apenas restos materiales de ejemplos de arquitectura religiosa almohade en *Sarq al-Andalus*, me gustaría llamar la atención sobre los restos de un edificio que Susana Calvo describe como mezquita almohade (Calvo Capilla, 2014: 492-494) y que se encuentra en la Partida de la *Almisserà* en Villajoyosa (Fig. 3). Por desgracia, el abandono que presenta en la actualidad hace muy complicado recomponer el alzado, pero encontramos un edificio de planta cuadrada, con el muro de *qibla* orientado al sureste y que contenía un mihrab rectangular marcado en planta.

Los restos que se hallaron en su interior dan datos de la compartimentación del *haram* en tres naves, la central de mayores dimensiones que las laterales, y separadas por columnas. Por los restos arqueológicos encontrados alrededor, parece ser que la contextualización de los restos actuales es almohade –cerámica

del *Tossal de l'Almiserà*–, en torno a un conjunto de alquerías que se surtían de tierras fértiles. Probablemente, la mezquita se fundase anteriormente, en el siglo XI, pero al encontrarse en un lugar de frontera fue remodelada e incluso se desarrolló una necrópolis a su alrededor, cuyos restos se han datado entre los siglos XII-XIII.

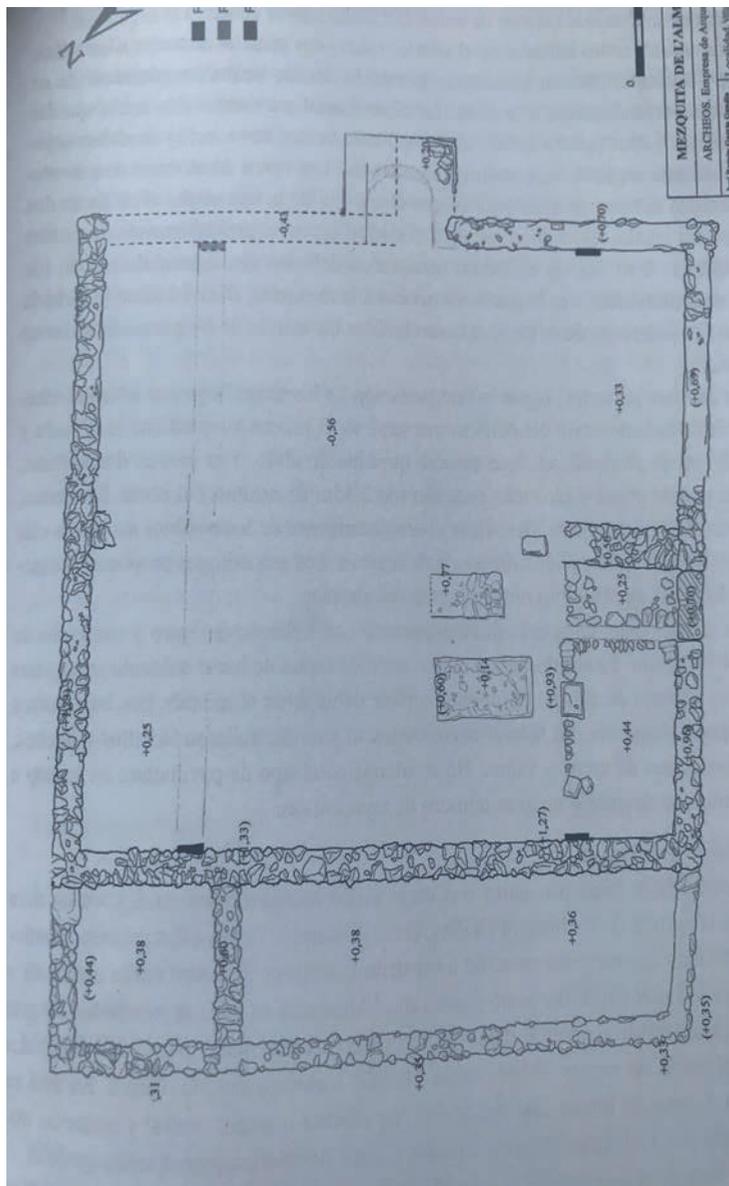


Fig. 3: Planta de la mezquita de l'Almiserà (Villajoyosa, Alicante)

Fuente: Calvo Capilla, 2014: 493

BIBLIOGRAFÍA

- ABBOUD HAGGAR, S. (2000) “Apocalipsis, Resurrección y Juicio Final en el Islam”. *En pos del Tercer Milenio: Apocalíptica, Mesianismo, Milenarismo e Historia*. VACA, Á. (ed.), Universidad de Salamanca, Salamanca, pp. 43-78.
- BURESI, P. (2015) “Les Almohades ou la refondation d’un Empire autor d’un nouveau dogme religieux (vers 1116-1269)”. *Maroc Médiéval: un empire de l’Afrique à Espagne*. LINTZ, Y. et al. (eds.), Catalogues d’Exposition Louvre, Paris, pp. 258-413.
- CALVO CAPILLA, S. (2013) “Ciencia y Adab en el Islam: los espacios palatinos dedicados al Saber”. *Anales de Historia del Arte*. Universidad Complutense de Madrid, Madrid, vol. 23, número Especial II, pp. 51-78.
- (2014) *Las Mezquitas de al-Andalus*. Fundación Ibn Tufayl, Almería.
- CANTO GARCÍA, A. (1991) “Cuestiones económicas y numismática andalusí”. *Aragón en la Edad Media*. Departamento de Historia Medieval, Ciencias y Técnica Historiográficas y Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza, vol. 9, pp. 29-444.
- CARRILLO CALDERERO, A. (2007) “Las cúpulas de muqqarnas: consideraciones generales acerca de su simbología”. *Revistas de la Universidad de Murcia*. Imafronte, Murcia, vol. 17, pp. 7-21.
- CRESSIER, P., et al. (2005) *Los Almohades: problemas y perspectivas*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, vols. 1-2.
- CRUZ HERNÁNDEZ, M. (2000) *Historia del Pensamiento en el mundo islámico: desde los orígenes hasta el siglo XII*. Alianza, Madrid, vol. 1.
- ETTINGHAUSEN, R. et al. (1996) *Arte y arquitectura del Islam 650-1250*. Cátedra, Madrid.
- EWERT, C. (1986) *The Mosque of Tinmal (Morocco) and some new aspects of Islamic Architectural typology*. The British Academy, Londres.
- FIERRO BELLO, M. (2000) “Revolución y tradición: algunos aspectos del mundo del Saber en época almohade”. *Al-Qantara*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, vol. 35, pp. 131-165.
- GUICHARD, P. (2002) *De la expansión árabe a la Reconquista: esplendor y fragilidad de al-Andalus*. Fundación El Legado Andalusi, Granada.
- HATTSTEIN, M. et al. (2012) *Islam: arte y arquitectura*. Ullmann, Barcelona.
- HUICI MIRANDA, A. (2000) *Historia Política del Imperio Almohade*. Universidad de Granada, Granada.
- RUIZ SOUZA, J. C. (2001) “El Palacio de los Leones: ¿Madrassa, Zawiya y Tumba de Muhammad V? Estudio para un debate”. *Al-Qantara: Revista de Estudios Árabes*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, vol. 22, pp. 77-120.
- (2000) “La Cúpula de Mocárabes y el Palacio de los Leones de la Alhambra”. *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte*. Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, nº 12, pp. 9- 24.
- VILLALBA SOLA, D. (2015) *La Senda de los Almohades: arquitectura y patrimonio*. Universidad de Granada y Casa Árabe, Granada.



Real Academia Alfonso X el Sabio



ISBN: 978-84-126043-0-6



9 7884 12 604 108