

BOLETÍN

DE LA

REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA

TOMO CCXIX



MADRID
TOMO CCXIX - CUADERNO III
SEPTIEMBRE-DICIEMBRE DE 2022

LA MEZQUITA DE CÓRDOBA EN TEXTOS ÁRABES: ANTECEDENTES E INICIOS

I. ATENCIÓN CONTINUA, INCREMENTADA EN EL SIGLO XXI

1.1. *La mezquita aljama, cima de diversas referencias*

La mezquita aljama (*al-masjīd al-ŷāmi'*), mezquita de Córdoba (*ŷāmi' Qurṭuba*), como corresponde a un espacio extraordinario, aparece mencionada en numerosos textos, “fuentes textuales” entre las cuales presentaré ahora una breve selección de las redactadas en árabe desde el siglo X al XVII, conservadas en manuscritos que han ido editándose y aprovechándose a través de numerosas publicaciones, centradas en los antecedentes e inicios de esta aljama, sobre la que se acumula la bibliografía desde finales del siglo XVIII, y sobre todo desde el XX, como repasaron Rosa López Guerrero y Ana Valdivieso Ramos, en su balance sobre “la investigación de las mezquitas en el siglo XX”¹, siendo ahora referencia general considerable el relevante libro de Susana Calvo Capilla, *Las mezquitas de al-Andalus*², en útil dimensión valorativa sobre el conjunto andalusí, y comparativa en relación con las varias mezquitas de Córdoba, como ha planteado Carmen González, en su sobresaliente libro: *Las mezquitas de barrio de Madīnat Qurṭuba: una aproximación arqueológica*, y en su tesis doctoral³,

1 R. LÓPEZ GUERRERO y A. VALDIVIESO RAMOS. “Las mezquitas de barrio en Córdoba: Estado de la cuestión y nuevas líneas de investigación”. *Anales de Arqueología Cordobesa*. 12 (2001), pp. 215-239, espec. pp. 216-218.

2 S. CALVO CAPILLA. *Las mezquitas de al-Andalus*. Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2014: en relación con Córdoba, estudia la mezquita aljama (pp. 559-561) y las referencias arqueológicas a mezquitas cordobesas con más o menos vestigios en las actuales iglesias de: Santiago, San Lorenzo, San Juan, además de en Ronda de Poniente (Finca El Naranjal de Almagro), Centro Regional de Transfusiones Sanguíneas (Hospital “Reina Sofía”), El Fontanar, convento de Santa Clara o iglesia de Santa Catalina y al menos otra más, excavada junto a la muralla sur, y las mezquitas de Madīnat al-Zahrā’.

3 C. GONZÁLEZ. *Las mezquitas de barrio de Madīnat Qurṭuba: una aproximación arqueológica*. Córdoba: Diputación Provincial de Córdoba, 2012; y C. GONZÁLEZ. *Las mezquitas de la Córdoba islámica: concepto, tipología y función urbana*. Tesis Doctoral. D. VAQUERIZO y A. LEÓN (directores). Córdoba: Universidad de Córdoba, 2015 [en línea], disponible en <http://>

por ella misma actualizados sus trabajos “15 años después”⁴, destacando claramente el alto valor simbólico de las mezquitas, que así resultan ser piezas clave “para la configuración, desarrollo y funcionamiento de sus ciudades, y elementos urbanísticos esenciales de la dinámica social musulmana”, lo cual afecta también a la composición e intereses de sus reflejos textuales.

En estos planteamientos, que además se basan y mencionan estudios precedentes, podemos seguir la historiografía relativa a tales cuestiones en general y en concreto sobre Córdoba, junto con la caracterización de cuanto las mezquitas representan, en sus varios conceptos, en sus funciones religiosas y políticas, historia e implicaciones sociales, culturales y económicas, tipologías y aspectos formales, más o menos expresados en la cantidad y diversidad de los textos árabes, sobre los cuales se siguen produciendo también novedades, como ocurre, por ejemplo, con el repertorio biográfico del miembro de la familia omeya Abū Ṭālib al-Marwānī (m. en Sevilla, en 1122-1123), que, en los folios conservados de su obra *ʿUyūn al-imāma wa-nawāzīr al-siyāsa* en 2010 editada⁵, menciona 17 mezquitas (*masāʾid*) cordobesas, entre ellas las mezquitas aljamas de Córdoba (*Ŷāmiʾ Qurṭuba*) y de al-Zāhira (*Ŷāmiʾ al-Zāhira*), citada por al-Marwānī en noticia relativa al alcázar de al-Zāhira (*Qaṣr al-Zāhira*), reflejando, incluso desde la perspectiva de su nexo familiar con los omeyas, alguna connotación propia sobre estos emblemáticos espacios, pues es significativo que en las partes incompletas de esa obra, no aparezca mención de la otra mezquita aljama cordobesa, la de *Madīnat al-Zahrāʾ*, ciudad palatina de los Omeyas destruida a principios del siglo XI.

Señalemos desde ahora que la transferencia de más noticias procedentes del recién citado al-Marwānī, a través del repertorio biográfico de Ibn Baṣkuwāl (Córdoba, 1101-1183), nos permite resaltar la importancia de los procedimientos transmisores propios de las fuentes textuales, por lo cual “la modernidad” aparente de algunas noticias no siempre debe servir como argumento para descalificarlas, según comprobaremos en este artículo sobre la mezquita de Córdoba.

Y constatemos una vez más que estas cuestiones, como las relativas a esta mezquita requieren conocerse desde el conjunto de sus fuentes, sobre todo en este caso las fuentes textuales y materiales, y veremos también que, además de textos andalusíes y magrebíes que ahora abordaremos, existen los textos árabes

helvia.uco.es/xmlui/handle/10396/13194?show=full.

4 C. GONZÁLEZ. “Las mezquitas de barrio de *Madīnat Qurṭuba* 15 años después: espacios religiosos urbanos en la capital andalusí”. *Anales de Arqueología Cordobesa*. 27 (2016), pp. 267-292, cita en p. 268.

5 ABŪ ṬĀLIB AL-MARWĀNĪ. *ʿUyūn al-imāma wa-nawāzīr al-siyāsa*. B. ʿAWWĀD MAʿRŪF y S. M. ʿYARRAR (edición, introducción y notas). Túnez: Dār al-Garb al-Islāmī, 1431/2010; M.^a J. VIGUERA MOLINS. “Biografías con referencias sobre Córdoba: Aquel ‘manuscrito jalduní’”. *Al-Mulk*. 12 (2014), pp. 35-53; M.^a J. VIGUERA MOLINS. “Referencias a mezquitas de *Qurṭuba* en la obra de al-Marwānī sobre ‘Biografías cordobesas’”. *Al-Mulk*. 13 (2015), pp. 11-30.

orientales que deberemos prospectar, como también algunos pasajes castellanos, sobre cuyo análisis volveremos en otra ocasión, como son por ejemplo las valiosas referencias de Ambrosio de Morales (Córdoba, 1513-1591), que supo y pudo combinar información material y textual, incluso tomando algún pasaje de autores árabes como el geógrafo al-Idrīsī (Ceuta, 1100-Sicilia, 1165 o post. 1176).

En efecto, en su espléndida obra *Antigüedades de las ciudades de España*⁶, aquel eminente humanista cordobés Ambrosio de Morales ofrece una descripción de la mezquita minuciosa, experta, admirativa en muchas ocasiones, incluyendo, cuando redacta su obra en 1572, datos sobre elementos luego desaparecidos, como el pasadizo elevado (*sābāt*) que unía la mezquita con el alcázar; ya no la travesía en altura trazada en tiempos del emir ‘Abd Allāh (888-912), luego arruinada, sino la monumental que hizo construir el califa al-Ḥakam II (961-976), marcada aún en la fachada de la mezquita.

Y podríamos plantear también los no escasos testimonios sobre el crédito de los textos como fuentes históricas, las relaciones entre historiografía e ideología, y los diversos protagonismos otorgados a las fuentes textuales árabes, sobre lo cual sólo apuntaré ahora los análisis de Anna Gil Bardají, en su tesis doctoral *Traducir al-Andalus. El discurso del otro en el arabismo español [de Conde a García Gómez]*⁷, que ofrece análisis elocuentes sobre “la construcción semiótica de la identidad y alteridad” en trabajos de estudiosos desde el XVIII hasta nuestros días (en su capítulo: “El arabismo de hoy: quién traduce qué”), lo cual es interesante sobre la valoración y discurso de los textos árabes, entre ellos algunos de los aquí abordados, tanto más en relación con un “protagonista” tan minuciosa y altamente considerado en textos diversos, como es la mezquita aljama de Córdoba.

La gran actividad estudiosa acumulada en torno a las fuentes textuales tiene unas dimensiones historiográficas variadas y complejas, que no podemos obviar en nuestro recorrido por ellas. Se trata de un gran esfuerzo investigador, no del todo culminado, dedicado a localizar sus manuscritos, editar, traducir, introducir, estudiar y aprovechar las fuentes textuales, en que predomina un primordial

6 J. I. GONZÁLEZ MONTAÑÉS. *Ambrosio de Morales y la Mezquita de Córdoba. La visión y apreciación del arte islámico de un humanista del siglo XVI*. Trabajo inédito de Doctorado. Madrid: UNED, 1994 [en línea], disponible en <http://www.academia.edu/16087499>.

7 A. GIL BARDAJÍ. *Traducir al-Andalus. El discurso del otro en el arabismo español [de Conde a García Gómez]*. Tesis doctoral. O. CARBONELL (director). Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona, 2008 [en línea], disponible en <http://hdl.handle.net/10803/286108>; y, en libro, A. GIL BARDAJÍ. *Traducir al-Andalus: el discurso del otro en el arabismo español de Conde a García Gómez*. O. CARBONELL (prólogo). Nueva York: The Edwin Mellen Press, 2009.

trabajo filológico⁸, impulsado explícitamente en la mayoría de sus casos por un propósito historiador. Todo ello es la base que nos permite seguir avanzando.

1.2. Miles de publicaciones. Análisis y polémicas

Los estudios sobre la mezquita de Córdoba y sus múltiples implicaciones temáticas han sido calculados en más de 2.000 publicaciones, y se encuentran seleccionadas y representadas en la bibliografía que destaqué al comienzo de estas páginas, como en el libro de Calvo Capilla⁹ y en otras publicaciones posteriores suyas o de otros autores. La cantidad de estudios sobre la mequita en los últimos años se ha incrementado, pues por una parte convoca cada vez más atención, por varios motivos, y además viene siendo objeto de un intenso debate “identificador”, que discute aspectos de sus orígenes, historia y titularidad o pertenencia, polémica que ha saltado incluso con brío más allá de los foros científicos, como recientemente apuntaba José Luis Corral, “La construcción de la mezquita de Córdoba y el funcionamiento de sus espacios”¹⁰.

Además, y en confluencia, sobre *Qurtuba* está centrándose una relevante dinámica investigadora, como por ejemplo señalaba Alejandro García Sanjuán¹¹, al reseñar cuatro libros fundamentales aparecidos entre 2003 y 2012, que “aportan los más recientes avances en la investigación arqueológica sobre la Córdoba islámica”, y también Rafael Blanco Guzmán¹², que apuntaba cómo, por el notable impulso de la arqueología cordobesa desde finales del siglo XX: “se ha ido desvelando buena parte de la Córdoba histórica, muy especialmente de la islámica, su etapa más contundente a nivel arqueológico”.

Por su parte, Antonio Fernández Puertas, en su libro *La Mezquita de Córdoba. Su estudio arqueológico en el siglo XX. The Mosque of Cordoba*.

8 L. MOLINA. “El arabista español ante las fuentes históricas”. *Al-Qanṭara*. 13 (1992), pp. 445-456; L. MOLINA. “La edición de textos árabes en España”. *Arbor*. 148, 582 (1994), pp. 77-89; L. MOLINA. “El espíritu filológico. El arabismo y su relación con otras disciplinas”, en M. MARÍN (coordinadora y editora). *Al-Andalus/España. Historiografías en contraste, siglos XVII-XXI*. Madrid: Casa de Velázquez, 2009, pp. 247-262; A. M. EL SHAFI. “Sobre la edición de manuscritos árabes en España: Ediciones en Tesis Doctorales”, en M. AMMADI, F. VIDAL-CASTRO y M.^a J. VIGUERA (editores). *6^a Primavera del Manuscrito Andalusi*. Casablanca: Universidad de Casablanca, 2013, pp. 61-76.

9 S. CALVO CAPILLA. *Las mezquitas...*, *op. cit.*, pp. 737-832, con rica relación de fuentes y bibliografía.

10 J. L. CORRAL. “La construcción de la mezquita de Córdoba y el funcionamiento de sus espacios”, en G. LORA SERRANO y J. CALVO POYATO (coordinadores y editores). *El Templo de Córdoba. La Mezquita-Catedral, un espacio único en el mundo*. Córdoba: Almuzara, 2019, pp. 109-154.

11 A. GARCÍA SANJUAN. “Arqueología de la Córdoba islámica”. *Al-Qanṭara*. 34 (2013), pp. 555-561.

12 En su reseña al citado libro de Carmen González Gutiérrez, *Las mezquitas de barrio de Madinat Qurtuba: una aproximación arqueológica*, en *Awraq*. 7 (2013), pp. 255-257.

*Twentieth-century archaeological explorations*¹³, aprovechó pioneras excavaciones, aunque inconclusas, entre 1931 y 1936, en el flanco occidental de la mezquita, tras la sorprendente “pista mozárabe”, como así la considero, sobre aquella iglesia mencionada por el texto árabe de al-Ĥimyarī, y que al-Maqqarī llama “de San Vicente”, como citaremos luego. Aquellas precursoras excavaciones estuvieron dirigidas por el gran experto Félix Hernández Giménez (1889-1975)¹⁴, cuyo estudio quedó inconcluso, aunque en la actualidad se han retomado, como ampliamos enseguida.

Es destacable que cada vez se atiende más a la documentación material, sobre lo cual me limitaré a señalar algunas recientes aportaciones de especialistas reconocidos como los arqueólogos Pedro Marfil Ruiz¹⁵ y Alberto León Muñoz¹⁶, en la actualidad director, junto con el arqueólogo titular del monumento, Raimundo Ortiz Urbano, de las prometedoras excavaciones que se realizan en el patio de la mezquita, con importantes vestigios como parte del “complejo episcopal bajo la Mezquita-Catedral de Córdoba”¹⁷. Algunos de los materiales aparecidos en estas excavaciones se exhiben, desde diciembre de 2022 a marzo de 2023, en la Exposición: Cambio de Era. Córdoba y el Mediterráneo cristiano, y en la mezquita-catedral, una de sus tres sedes expositivas, se muestran, junto a piezas

13 A. FERNÁNDEZ PUERTAS. *La Mezquita de Córdoba. Su estudio arqueológico en el siglo XX. The Mosque of Cordoba. Twentieth-century archaeological explorations*. Córdoba: UCOPress, 2009; y A. FERNÁNDEZ PUERTAS. *Estudios de la Mezquita de Córdoba*. Granada: Editorial de la Universidad de Granada, 2020.

14 B. SÁNCHEZ DUEÑAS. “Félix Hernández Giménez”, en REAL ACADEMIA de la HISTORIA. *Diccionario Biográfico Electrónico* [en línea], disponible en dbe.rah.es/biografias/39765/felix-hernandez-gimenez.

15 P. MARFIL RUIZ. “Córdoba de Teodosio a Abd al-Rahmán III”, en L. CABALLERO y P. MATEOS (editores). *Visigodos y omeyas: un debate entre la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media*. Madrid: CSIC, 2001, pp. 117-141; P. MARFIL RUIZ. “La sede episcopal de San Vicente en la santa iglesia Catedral de Córdoba”. *Al-Mulk*. 6 (2006), pp. 35-58; P. MARFIL RUIZ. “Arqueología. La basílica de San Vicente en la catedral de Córdoba”. *Arqueología, Arte e Historia*. 14 (2007), pp. 33-45; P. MARFIL RUIZ. “Arqueología en la Mezquita de Córdoba”, en *Ciberjob* [en línea], disponible en <https://www.ciberjob.org/suple/arqueologia/mezquita/mezqui.htm>.

16 Considerando la mezquita en varias de sus publicaciones, por ejemplo, en A. LEÓN MUÑOZ. “Apuntes para una revisión de la arqueología sobre la Córdoba islámica. Ese oscuro objeto de deseo”, en *Actas de los Simposios de la Sociedad Española de Estudios Árabes, III, Málaga 2017-Córdoba 2018*. Almería: Sociedad Española de Estudios Árabes, 2019, pp. 153-176, espec. p. 165.

17 Entrevistas en abril de 2021. Publicaciones en línea en <https://www.dailymotion.com/video/x80jxtv> y en <https://www.youtube.com/watch?v=cl7NP7py2IM>, con documentación gráfica; y numerosas referencias en prensa, como: “Una excavación que bucea en las entrañas de la Mezquita”, en *El Día de Córdoba*, 11 de abril de 2021 [en línea], disponible en https://www.eldiadicordoba.es/opinion/articulos/excavacion-bucea-entranas-Mezquita_0_1564043726.html; o EFE. “Un complejo episcopal bajo la Mezquita-Catedral de Córdoba”, en *Diario de Córdoba*, 11 de abril de 2021 [en línea], disponible en <https://www.diariocordoba.com/cultura/2021/04/11/complejo-episcopal-mezquita-catedral-cordoba-46420413.html>.

procedentes de excavaciones antiguas, “datos inéditos sobre este amplio sector urbano en época tardoantigua”¹⁸.

En cuanto a otras aportaciones desde la documentación material, hay que contar con las publicadas por arquitectos como Antonio Almagro Gorbea y por historiadores del Arte como Susana Calvo Capilla, “The Visual Construction of the Umayyad Caliphate in Al-Andalus through the Great Mosque of Cordoba”¹⁹, que también aporta análisis sobre la epigrafía, que resulta ser otra escritura documental muy informativa, aunque ahora nos centraremos en las fuentes textuales narrativas, sin olvidar que ninguna de las fuentes debe obviarse.

Reavivadas las polémicas en torno a la mezquita, se revisa la interpretación de sus fuentes textuales y materiales, como por ejemplo ha concretado Fernando Arce-Sáinz en su más reciente planteamiento sobre esta cuestión: “¿Hubo un precedente cristiano en el origen de la mezquita de Córdoba?”²⁰, donde empieza por advertir que: “El tópico de la suplantación de los espacios sagrados, surgido sin base empírica, se esfuma cuando se ha excavado”, lo cual nos parece superado por las recién mencionadas prospecciones ahora reiniciadas, aunque las críticas de este investigador atañen también a las fuentes textuales, cuestionando algunos de sus datos, por ejemplo:

En algunos de los relatos que hacen alusión al origen del edificio se menciona el año 170 de la Hégira (784-785 a.d.), si bien los textos que la proclaman, aparte de ser tardíos (del siglo XII en adelante), suelen contener noticias desacreditadas desde otras fuentes informativas. Es del todo improbable, como se dice en esas fuentes, que la obra se ejecutara en un solo año.

Algo más delante de su citado artículo, Arce-Sáinz, sin advertir tampoco las transmisiones intertextuales de los datos y desviando alguno de ellos a mera copia de noticias orientales, entiende que: “Es a partir del siglo XII (Ibn ‘Idārī) cuando asoma el templo compartido en lo que parece ser una clara adaptación, a Córdoba, de una tradición literaria que tenía por escenario Damasco”; más adelante, en el apartado 3.2. *Sobre los precedentes de Damasco: iglesias y mezquitas*,

¹⁸ “Inaugurada la exposición ‘Cambio de Era, Córdoba y el Mediterráneo Cristiano’”, en *Mezquita-catedral de Córdoba* [en línea], disponible en <https://mezquita-catedraldecordoba.es/comunicacion/noticia/notas-de-prensa/inaugurada-la-exposicion-cambio-de-era-cordoba-y-el-mediterraneo-cristiano/>.

¹⁹ S. CALVO CAPILLA. “The Visual Construction of the Umayyad Caliphate in Al-Andalus through the Great Mosque of Cordoba”. *Arts*. 7, 3 (2018) [en línea], disponible en <https://www.mdpi.com/2076-0752/7/3/36>.

²⁰ F. ARCE-SÁINZ. “¿Hubo un precedente cristiano en el origen de la mezquita de Córdoba?”, en *Al-Andalus y la Historia*, 20 de diciembre de 2019 [en línea], disponible en <https://www.alandalusylahistoria.com/?p=1647>. Véase también F. ARCE-SÁINZ. “La supuesta basílica de San Vicente en Córdoba: de mito histórico a obstinación historiográfica”. *Al-Qanṭara*. 36 (2015), pp. 11-44.

comentaré esta interpretación que deja la mezquita como simple remedo textual del inicial uso compartido, pues requiere más comprobaciones. Advierte también Arce-Sáinz cuando en ese mismo estudio señala: “Se fue forjando así un mito histórico que ha hecho que la mezquita de Córdoba sea habitual escenario de batallas historiográficas, políticas, ideológicas y patrimoniales”, pero ahora debo objetar que esta mitificación afecta a las áreas no científicas, donde los mitos prosperan; pero la historiografía científica debate en planos expertos, y lo mejor para el buen conocimiento es debatir cuantas más interpretaciones se propongan.

Intentaré exponer aquí algún funcionamiento de las fuentes textuales árabes, para ajustar ciertas críticas, empezando por la tan recurrente de ser “tardías”, detracción que desencaja sus noticias, cuando en realidad los datos de las fuentes más antiguas que los recogían y que a veces no se conservaban enteras, se transmitían durante siglos, de modo que en este trabajo ofreceré una inicial y aún inconclusa propuesta sobre el encadenamiento de datos desde su transmisión oral del siglo VIII y parte del IX, pasando por los registros escritos desde el siglo IX hasta llegar a recopilaciones del XVII.

1.3. Intereses representativos en variados textos árabes: mezquitas e islamización

Las observaciones sobre la existencia de varios bloques informativos procedentes de diversos tiempos y lugares —que aún esperan ser reunidos en el conjunto de sus aportaciones sobre la mezquita— aconsejan caracterizar cada uno de ellos lo mejor posible, antes de aprovecharlos juntos, aunque ahora nos dedicaremos a los textos árabes, ofreciendo sobre ellos algunas claves interpretativas, así, por ejemplo sobre sus referencias recurrentes a la cantidad y, en su caso, a las ampliaciones de mezquitas andalusíes, interpretables sobre el valor alusivo de tal dato acerca de la progresiva consolidación de la islamización de Al-Andalus: así, cuando autores del siglo XI suben a 491 el número de las mezquitas en Córdoba, el objetivo, más que un recuento fehaciente, es enaltecer la intensa religiosidad de la principal ciudad andalusí; Carmen González, en su antes citado libro, *Las mezquitas de barrio de Madīnat Qurṭuba: una aproximación arqueológica*, documenta en Córdoba 74 mezquitas y dos oratorios, partiendo de diversas menciones textuales, sin embargo, desde la documentación arqueológica aporta 15 mezquitas, lo cual por una parte plasma la diferencia entre los resultados de fuentes escritas o materiales, y por otra su complementariedad, pues juntas podrían sumar 90 mezquitas, aunque es difícil descontar las que, entre ellas, duplicaban su denominación o cambiaban de nombre.

Además, de manera explícita o implícita, el reflejar textualmente la consolidación de la islamización implicaba la ampliación de mezquitas en cantidad y

tamaño, como las fuentes resaltan sobre todo en relación con la mezquita aljama de Córdoba, que experimentó un reiterado y elocuente acrecentamiento dinástico, realizado de modo intencional por las crónicas cortesanas sobre los Omeyas, hecho que no volvió a ocurrir tras la decadencia y caída de esta dinastía, tratándose de una legitimadora acción de ampliaciones, culminada a finales del siglo X por Almanzor, que también en esto procuró emularles.

La mezquita de Córdoba aparece mencionada con mayor o menor extensión en muy numerosas fuentes textuales árabes, de varios géneros: hay crónicas dinásticas y recopilaciones cronísticas, obras geográficas, jurídicas, repertorios biográficos y literatura. Cada uno de estos grupos se centra en aspectos que principalmente les conciernen: las crónicas destacan las cardinales vinculaciones entre esta mezquita y el poder político, y recorren la historia de su edificación apuntando manifestaciones en ella de emires o califas; las obras geográficas procuran ofrecer descripciones; las obras jurídicas mencionan casos a ella referidos; para los abundantes repertorios o diccionarios biográficos esta mezquita aljama de Córdoba es el espacio de la oración y la predicación oficial, de la aplicación de justicia, y de la transmisión del saber, y, por su lado, las Bellas Letras adornan evocaciones.

Ahora nos centraremos en las ocho fuentes textuales que contienen referencias a los antecedentes y a los inicios de la historia de la mezquita, en su mayoría crónicas o recopilaciones cronísticas, más alguna geográfica y enciclopédica.

Las fuentes textuales no son fuentes “espontáneas”, como en mayor proporción sí lo son las documentales o las arqueológicas; las textuales son fuentes elaboradas por sus respectivos autores, con determinadas circunstancias y propósitos, y estos condicionamientos, propios de todas las culturas, pues hay que reconocerlos y tenerlos en cuenta para mejor entender sus relatos, y en nuestro caso sobre la mezquita aljama de Córdoba, donde confluyeron de modo privilegiado los intereses políticos y religiosos de los Omeyas de Al-Andalus.

2. TEXTOS ÁRABES SOBRE LA MEZQUITA ALJAMA DE CÓRDOBA

2.1. Los comienzos. La “iglesia” (kanīsa) antecedente

Empezaremos por presentar noticias de las fuentes árabes sobre los comienzos de la mezquita. Sus antecedentes, como todos sabemos, se debaten: es el gran tema polémico de alcances públicos, intensificado en estos últimos años, pero comencemos por repasar los pasajes de los ocho textos árabes, desde la oralidad

inicial a transmisiones escritas, que he seleccionado y aquí presento, centrándonos en sus indicaciones sobre los antecedentes del lugar y su fundación:

1.- IBN AL-QŪṬIYYA (m. en Córdoba, 977): Su compilación de noticias abarca desde el año 711 a 'Abd al-Raḥmān III (m. 961), y fueron seguramente puestas por escrito a mediados del siglo X; suele denominarse según comienza: *Historia de la conquista de al-Andalus (Tārīj Ifṭitāḥ al-Andalus)*²¹, y contiene escasas referencias sobre la mezquita, pero dos pasajes orientan sobre su situación en el siglo VIII: en uno dice que Balý, *mawlá* de 'Abd al-Raḥmān I, apresó a Yūsuf al-Fihrī, anterior gobernador de Al-Andalus, hasta 756: “y le crucificó al extremo del puente de Córdoba, en el lugar donde ahora está la Mezquita”. Tras pernoctar en el alcázar, 'Abd al-Raḥmān I “fue a la Mezquita aljama, presidió la oración del viernes y en el sermón les prometió bienandanzas (con su gobierno)”. Ambos espacios quedaron así reunidos en la legitimación omeya.

Otras fuentes concretan otros aspectos sobre esto, por ejemplo, el *Dikr bilād al-Andalus*²², que incluiremos como texto nº 6, indica que el 15 de mayo de 756 “'Abd al-Raḥmān entró en Córdoba y se dirigió a la aljama, donde rezó la oración del viernes en comunidad; al acabar los rezos, todos los habitantes le prestaron juramento”, refiriéndose, como bien puede deducirse, al oratorio previo a la fundación de la mezquita que este primer emir omeya no construyó sino casi 30 años después, lo cual extraña a algunos, pero existen circunstancias que lo justificarían, como su consolidación interna en el poder, y externa, al retirarse Carlomagno del valle del Ebro, y el cambio de instalación del emir desde la almunia de la Rusafa al alcázar cordobés.

2.- *AJBĀR MAYMŪ'A*²³: es decir, “Noticias reunidas”, compendio tradicionalmente considerado anónimo, con relatos seguramente agrupados por los Banū 'Alqama, oralmente desde el siglo VIII y registrados por escrito a mediados del siglo XI: menciona un suceso, con unos contrincantes apresados “antes del año 131 H.” [748-749 C.], a quienes al-Ṣumayl “juzgó en una iglesia que estaba en el interior de la medina de Córdoba –y hoy es el emplazamiento de su Mezquita aljama– y degolló a unos 70 [yemeníes]”. En otro párrafo, esta misma fuente menciona a un oponente de 'Abd al-Raḥmān I “sitiado en la torre (*ṣawmá'a*) de la Mezquita aljama, la cual [torre] estaba en el alcázar”.

21 IBN AL-QŪṬIYYA. *Historia de la conquista de al-Andalus (Tārīj Ifṭitāḥ al-Andalus)*. J. RIBERA (traductor). Madrid: Real Academia de la Historia, 1926, pp. 20-24.

22 *Dikr bilād al-Andalus li-mu'allif mayhūl. Una descripción anónima de al-Andalus*. L. MOLINA (edición, traducción, introducción, notas e índices). Volumen II. Madrid: CSIC, 1983, p. 121.

23 *Ajbar Machmua (colección de tradiciones)*. E. LAFUENTE y ALCÁNTARA (editor y traductor). Madrid: Real Academia de la Historia, 1867, ed. p. 61; trad. p. 65.

No sólo se debate la mención de esa iglesia emplazamiento de la mezquita, se debate también sobre la torre del alcázar usada para llamar desde allí a la oración en la mezquita. Lo primero (lo de la iglesia) es más complejo, y seguiremos con ello, pero lo de la torre debe indicar que a mediados del siglo VIII se utilizaba como alminar una de las torres del alcázar, frente a la mezquita.

3.- IBN ḤAYYĀN: El gran historiador cordobés (987-1075), cuya recopilación de *al-Muqtabis* resulta clave como gozne entre los cronistas dinásticos omeyas (como los Rāzī, del siglo X, de quienes explícitamente cita aquí noticias) y la siguiente difusión en numerosas compilaciones de varios géneros, repitiendo más o menos datos, seleccionados en cada difusión. El volumen II-1 de *al-Muqtabis*, en años recientes “re-descubierto”, editado y traducido²⁴, al repasar qué fundaron los “conquistadores” de Al-Andalus (*al-fātihūn*), les adjudica la inicial mezquita de Córdoba, con lo cual incluía a tal enclave en el prestigio de la expansión islámica, señala:

Dijo al-Rāzī: El emir ‘Abd al-Raḥmān [II] b. al-Ḥakam amplió la Mezquita aljama de Córdoba... Su ampliación era visible en la dirección de la alquibla... entre lo que queda de la primera construcción de su bisabuelo, ‘Abd al-Raḥmān [I] b. Mu‘āwīya... sobre los cimientos de los árabes conquistadores de la Península, que fundaron esta Mezquita bendita.

4.- *FATH AL-ANDALUS*: “La conquista de Al-Andalus”, título propuesto a partir del comienzo del manuscrito; compilación anónima, que debió ser redactada a principios del XII²⁵, repite la misma noticia de los *Ajbār ma‘mū‘a*, pero precisa que el suceso ocurrió “en una iglesia grande que estaba en el interior de la medina de Córdoba (*fī kanīsa kabīra kānat dājīl madīnat Qurṭuba*), y hoy es el emplazamiento de su Mezquita aljama”, y añade: “Córdoba fue tomada por capitulación, y por ello dejóse a los cristianos hasta hoy, la iglesia que está al occidente de ella”, argumento intencionado, para mostrar que el poder cuidaba los pactos con los cristianos. Además, informa: “A principios de rabī I de este

²⁴ IBN ḤAYYĀN. *Muqtabis* II-1. *Crónica de los emires Alḥakam I y ‘Abd al-Raḥmān II entre los años 796 y 847*. M. ‘ALI MAKKI y F. CORRIENTE (traductores). Zaragoza: Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo, 2001, p. 173; el pasaje circuló primero gracias a E. LÉVI-PROVENÇAL. “Les citations du *Muqtabis* d’Ibn Ḥayyān relatives aux agrandissements de la grande-mosquée de Cordoue au IXe siècle”. *Arabica*. I (1954), pp. 89-92, reprod. por F. SEZGIN et al., en *The umayyad mosque in Córdoba, III: Texts and studies*. Tomo III. Frankfurt am Main: Institute for the History of Arabic-Islamic Science y Johann Wolfgang Goethe University, 2008, pp. 203-206.

²⁵ *Fath al-Andalus. La conquista de al-Andalus*. M. PENELAS (traductora). Madrid: CSIC, 2002, pp. 57-58, 90. Sobre su datación, L. MOLINA. “Introducción” a *Fath al-Andalus (La conquista de al-Andalus)*. L. MOLINA (estudio y edición crítica). Madrid: CSIC, 1994, pp. XXIII-XXIX, 59.

año [17 julio 786 C.] el imam ‘Abd al-Raḥmān b. Mu‘āwiya, que Dios le conceda su misericordia, ordenó que se fundase en Córdoba, en el sitio en que había una iglesia, la Mezquita aljama”.

5.- IBN ‘IDĀRĪ: compilador magrebí de principios del siglo XIV, cita en su *al-Bayān al-mugrib*²⁶ a cronistas dinásticos omeyas, cuya cima son los al-Rāzī del siglo X, y destaca que cuando la conquista de Al-Andalus los musulmanes hicieron como en Oriente:

Cuenta al-Rāzī que el alfaquí Muḥammad b. ‘Isā dijo: Cuando los musulmanes conquistaron Al-Andalus, guiáronse por lo que hicieron Abū ‘Ubayda y Jālid, con el beneplácito del Emir de los Creyentes ‘Umar b. al-Jaṭṭāb, cuando expropiaron a los cristianos rendidos por capitulación la mitad de toda iglesia que poseían, como la iglesia de Damasco y otras. Del mismo modo, los musulmanes expropiaron a los cristianos la mitad de la gran iglesia, en el interior de Córdoba, y edificaron en aquella mitad una Mezquita aljama, quedando la otra mitad en poder de los cristianos, a los que les habían sido demolidas las restantes iglesias. Cuando se acrecentó el número de musulmanes en Al-Andalus, y floreció Córdoba, y se aposentaron en ella los emires árabes con sus ejércitos, aquella Mezquita les resultó insuficiente y tuvieron que colgarle tribunas (*saqā‘if*), sufriendo la gente gran molestia, a causa de la estrechez. Cuando ‘Abd al-Raḥmān b. Mu‘āwiya entró en Al-Andalus y habitó Córdoba, se interesó por el asunto de la Aljama, cuidando de ensancharla y de perfeccionar su construcción. Convocó a su presencia a los cristianos de Córdoba y les pidió que vendieran la parte que poseían de la iglesia mencionada, remunerándoles por ello espléndidamente, en cumplimiento del pacto por el cual habían capitulado, y permitiéndoles la reedificación de aquellas iglesias de las afueras de Córdoba que les habían sido demolidas en el tiempo de la conquista. De esta manera, abandonaron su parte, que el emir incorporó a la Mezquita aljama. ‘Abd al-Raḥmān el Inmigrado dio comienzo al derribo de la iglesia y a la edificación de la Aljama en el año 169 [785]. Su construcción terminó en el año 170 [785-6].

6.- *DIKR BILĀD AL-ANDALUS*²⁷: su transmisión manuscrita comienza con la frase: “Mención del país de Al-Andalus”, y es una recopilación anónima²⁸ (finales del XIV-comienzos del XV) de noticias históricas y geográficas sobre

²⁶ IBN ‘IDĀRĪ. *al-Bayān al-mugrib*. G. S. COLIN y É. LÉVI-PROVENÇAL (editores). Volumen II. Leiden: Brill, 1948, pp. 244-245.

²⁷ *Dikr bilād al-Andalus...*, *op. cit.* Volumen II, pp. 30-31 y 123.

²⁸ L. MOLINA. “Sobre el autor del *Dikr bilād al-Andalus*”. *Al-Qanṭara*. 36 (2015), pp. 259-272.

Al-Andalus; remonta la instalación de la mezquita a los primeros tiempos de la conquista de Córdoba en la segunda decena del siglo VIII:

Cuando el Islam conquistó Al-Andalus y Ṭāriq b. Ziyād, *marwà* de Mūsà b. Nuṣayr, entró en Córdoba, ordenó que se construyera la Mezquita aljama de la que estamos hablando, ocupando la mitad de la antigua iglesia. Así se hizo y quedó la otra mitad en manos de los cristianos *ḍimmíes*. Cuando llegó al poder el imán ʿAbd al-Raḥmān b. Muʿāwiya, el Inmigrado a Al-Andalus, compró la otra mitad de la iglesia y la añadió a la sagrada Mezquita.

Y más adelante: “en el año 169 (785-6) el imán ʿAbd al-Raḥmān [I] al-Dājil compró a los cristianos *ḍimmíes* el solar de la Aljama de Córdoba, donde se alzaba una iglesia cristiana. Pagó por él 100.000 dinares y lo añadió al patio de la Mezquita”. Luis Molina ha identificado referencias textuales paralelas de estos párrafos en autores del siglo XVII, como al-Maqqarī y al-Gassānī.

7.- AL-ḤIMYARĪ (s. XV): en su “Diccionario geográfico”²⁹ ofrece un testimonio notabilísimo de cómo los mozárabes (sus “obispos y presbíteros”) conservaban tradiciones y reivindicaciones sobre Al-Andalus, algunas como ésta relacionadas con la iglesia cordobesa que pasó a mezquita aljama, y centraba así el símbolo de la ideología reconquistadora, cuya presión subió desde el siglo XI:

Cuando al-Muʿtamid, ocupado en combatir a Ibn Ṣumādiḥ, señor de Almería, pagó tributo a Alfonso [VI] después de la fecha señalada, el “déspota” se le enfrentó furioso, traspasó los límites de la contención, y le exigió algunos castillos por encima de lo acordado. Intensificando su injusticia, pidió que permitiera entrar en la Mezquita aljama de Córdoba a “la Condesa” [*al-Qumṭīyā* = la reina Constanza, m. 1093], su mujer, que se encontraba embarazada, para que diese a luz en un lugar de su flanco occidental, que los obispos y presbíteros le habían indicado como el emplazamiento de una iglesia, venerada entre ellos, sobre la que los musulmanes construyeron la Mezquita aljama.

Este importante testimonio, transmitido por al-Ḥimyarī, requiere mayores comentarios que los que ahora presento, pero al menos notemos que, pese a sus notables precisiones espaciales al flanco occidental de la mezquita, no señala – como sí hace al-Maqqarī– el nombre de la iglesia, ¿por economía de la transmisión

²⁹ AL-ḤIMYARĪ. *La péninsule Ibérique au Moyen Age d'après le Kitāb ar-Rawd al-mīʿtar*. É. LEVI-PROVENÇAL (editor y traductor). Leiden: Brill, 1938, pp. 182-190; apéndice II: “Sur la description de la grande-mosquée de Cordoue [par] Élie Lambert”; reprod. por F. SEZGIN *et al.*, en *The umayyad mosque...*, *op. cit.*, pp. 71-88.

textual? La noticia, declaradamente transmitida por “obispos y presbíteros” mozárabes, encaja bien en las circunstancias históricas donde se sitúa su origen: tiempo (hacia 1090), seguramente en aquel Toledo, entre la prevalencia del potente mozarabismo y los influjos cluniacenses, con la alternativa entre rito hispánico/rito romano, dificultades sucesorias de Alfonso VI y protagonismo de la reina Constanza de Borgoña (m. 1093), a la que el texto árabe llama *al-Qumṭīya* (quizás: “la condesa” o una adaptación de “Constanza”), y además está el auge de los impulsos reconquistadores con Alfonso VI, conquistador de Toledo (1085), titulado *imperator totius hispaniae*, presionando a al-Muʿtamid, rey de la taifa de Sevilla, que por entonces incluía Córdoba, hasta su conquista por los almorávides en el año 1091.

Sin embargo, esta bien explicable noticia podría parecer, en principio, tan legendaria que ni siquiera aparece mencionada en el completo y magistral libro de Cyrille Aillet, *Les Mozarabes. Christianisme, islamisation et arabisation en péninsule ibérique (IX^e - XII^e siècle)*³⁰, pero recordemos, para fundamentarla textualmente, que una de las fuentes principales utilizadas por al-Ḥimyarī fue el geógrafo al-Bakrī (m. 1094), que en Córdoba, desde 1051, llegó a estudiar con el gran historiador Ibn Ḥayyān, y estuvo bien situado en el entorno de al-Muʿtamid (rey de la taifa de Sevilla y de Córdoba, 1069-1091), de modo que se interesaría por ese político dato, que debió de recoger, aunque no consta en los escasos folios conservados de su obra, pues carecemos de códice completo, o quizás pudo añadir la importante referencia en alguna redacción posterior a la primera conocida en manuscrito (finalizada en 1067-1068) de su excelente *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik* (“Libro de los caminos y los reinos”).

El relato sobre la petición de que la esposa de Alfonso VI diese a luz en la mezquita, en un lugar del flanco occidental, donde obispos y presbíteros le habían indicado el anterior emplazamiento de una iglesia fue también transmitido por al-Maqqarī, en su gran enciclopedia sobre Al-Andalus, donde declara tomarlo precisamente de al-Ḥimyarī, aunque introduce algunas variaciones.

8.- AL-MAQQARĪ (1578-1632): En su voluminosa recopilación histórica-geográfica-literaria sobre Al-Andalus³¹ cita la mezquita de Córdoba en numerosas ocasiones, pero sobre todo ofrece detallada transmisión sobre los antecedentes y comienzos de su construcción, reuniendo datos que remontan al siglo VIII-IX, y después a cronistas del siglo X, difundidos luego por recopiladores posteriores, que al-Maqqarī cita con un cuidado destacable, como si quisiera probar la prosapia de sus referencias, y logrando así lo que el maestro de

³⁰ C. AILLET. *Les Mozarabes. Christianisme, islamisation et arabisation en péninsule ibérique (IX^e - XII^e siècle)*. Madrid: Casa de Velázquez, 2010 (reimpresión 2018).

³¹ AL-MAQQARĪ. *Naḥḥ al-ṭīb*. I. ʿABBAS (EDITOR). 8 Volúmenes. Beirut: Dār Ṣādir, 1968 (2^a edición, 2004). Volumen I, p. 560 y pp. 352-353.

la Escuela española de arabistas, Francisco Codera (1836-1917)³², considerara la mejor presentación sobre “la historia de la mezquita en sus comienzos”, ofreciendo su traducción completa del largo pasaje que voy a extractar a continuación:

Dice Ibn Saʿīd en *al-Mugrib*, tras describir la Mezquita aljama de Córdoba: ‘Me he apoyado para lo que traslado en este capítulo en el libro de Ibn Baškuwāl, que cita a al-Rāzī, que transmite... del alfaquí Muḥammad b. ʿĪsā: “en Al-Andalus, hicieron como en Siria... dividir con los cristianos las iglesias... los musulmanes dividieron con los cristianos de Córdoba su iglesia grande, dentro de la *madīna*, junto a la muralla, a cuya iglesia llamaban de San Vicente; en esta mitad construyeron una Mezquita aljama, quedando la otra mitad en poder de los cristianos, cuyas restantes iglesias en la capital de Córdoba fueron destruidas; contentos estuvieron los musulmanes con la parte que tenían en su poder, hasta que habiéndose hecho más en número y aumentada la población de Córdoba por haberse fijado en ella los emires de los árabes, fue insuficiente esta mezquita para ellos y comenzaron a colgar de ella (añadirle) tribuna tras tribuna... La mezquita siguió en este estado hasta que entró en Al-Andalus el emir ʿAbd al-Raḥmān [I]... que convocó a los magnates de los cristianos de Córdoba, proponiéndoles la venta de la parte de iglesia que estaba en su poder, contigua a la Aljama, para introducirla (incluirla) en ella... negáronse a la venta de lo que estaba en su poder, pero después de haberles molestado (de haberles pedido con insistencia), pidieron ser autorizados para la construcción de las iglesias que les habían sido destruidas fuera de la *madīna*, a condición de entregar ellos a los musulmanes esta mitad que se les pedía; así terminó el negocio: esto era el año 168/783-4”. “Dijo cierto historiador que ʿAbd al-Raḥmān al-Dājil, cuando se afianzó su poder, reedificó en Córdoba el alcázar; construyó la Mezquita aljama... gastó en la Aljama 80.000 dinares y compró su emplazamiento, cuando en él existía una iglesia, por 100.000 dinares. Dios es más sabio.

La frase final “Dios es más sabio” suele indicar algunas inseguridades, que no sabemos si aquí es retórica o si se refiere a toda la noticia o sólo a su final, pero al-Maqqarī remite a sus muy prestigiosas fuentes, que, entre otras indicaciones, tienen el acierto de reseñar en paralelo la “reedificación” del alcázar y la construcción de la mezquita por ʿAbd al-Raḥmān I, lo cual además sirve para explicar que no se ocupara de esto sino tras consolidar su poder.

³² F. CODERA. “Abderramen I y su pretendida influencia religiosa”. *Revista Contemporánea*. 26; reprod. en F. CODERA. *Estudios críticos de Historia Árabe española*. Zaragoza: Tip. y Lib. de Andrés Uriarte, 1903, texto n.º VII, pp. 111-133, espec. pp. 118-120

2.2. *Las transmisiones de noticias sobre la iglesia anterior a la mezquita aljama*

Al-Maqqarī, que cierra la cadena de las transmisiones aquí presentadas, en la primera mitad del siglo XVII, disponiendo además de libros y sin duda noticias y comentarios que habían ido llevando consigo los andalusíes emigrados al Magreb, antes y después de la definitiva expulsión en ese siglo, en su voluminosa recopilación de cuanto pudo reunir sobre Al-Andalus, y además con destacable exactitud, percibe la gran representatividad de la mezquita de Córdoba, sobre la que ofrece más datos, tanto en el pasaje aquí seleccionado como en otros de su extensa enciclopedia: es el gran recopilador y, además, tiene el empeño de mencionar en ocasiones, como hace sobre la mezquita, la cadena de transmisión de las fuentes en que se basa, llegando hasta el nivel oral de las noticias, que, en este caso, está representado por el notable alfaquí cordobés Muḥammad b. ʿĪsà, *el Ciego* (al-Aʿšà)³³, fallecido en 221 Hégira/835 d. C., o quizás al año siguiente, el de la “gran riada”.

La formación y experiencia de este alfaquí cordobés en la enseñanza y difusión oral se puso de manifiesto en su viaje a Oriente, a Egipto, Iraq y Medina; desde allí y en Al-Andalus transmitió hadices y noticias de varios tradicionistas y otros las retransmitieron de él. El emir ʿAbd al-Raḥmān II (822-852) le nombró “consejero” (*muṣāwar*), pero su antecesor al-Ḥakam I no llegó a designarle cadí de la comunidad, según una anécdota referida por al-Juṣanī en su “Historia de los Jueces de Córdoba”, donde aparece varias veces citado³⁴, como también mencionaron a este alfaquí Muḥammad b. ʿĪsà una docena de fuentes más, todo lo cual indica el valor de sus aportaciones, y contextualiza su papel, si no inaugural al menos fundamental, en la difusión de noticias históricas, como esta en relación con la mezquita de Córdoba.

Este alfaquí Muḥammad b. ʿĪsà, transmisor de noticias orales desde finales del siglo VIII, y luego en los primeros años del IX, también aparece señalado en los compendios cronísticos del *Fath al-Andalus* (texto n° 4) y de Ibn ʿIdārī (texto n° 5). Asimismo, sobre la oralidad inicial pueden encontrarse rastros en los *Ajbār maʿmūʿa* (texto n° 2), cuyas referencias sobre los orígenes y fundación de la mezquita podrían proceder del siglo VIII, pues los descendientes del sirio Tammām b. ʿAlqama, instalado en Al-Andalus y fallecido en Córdoba, 811-812, conservarían primero oralmente y después por escrito datos andalusíes, en esa obra precisamente titulada “Noticias reunidas”, *Ajbār maʿmūʿa*.

³³ *Prosopografía de los ulemas de al-Andalus (PUA)* [en línea], disponible en https://www.eea.csic.es/pua/personaje/consulta_personaje.php?id=10205.

³⁴ AL-JUŠANĪ. *Historia de los Jueces de Córdoba*. J. RIBERA (editor, traductor, prólogo y notas). Madrid: Centro de Estudios Históricos, 1914, pp. 11, 72, 106, 125 (reediciones, Madrid: Aguilar, 1965; Granada: Biblioteca de Cultura Andaluza, 1985; Sevilla: Renacimiento, 2005).

Está bien establecido que los relatos del tipo *jabar* (pl. *ajbār*, como en el título de los *Ajbār maymū'a*) fueron en principio compuestos y transmitidos oralmente, hasta que se constituyó la escritura árabe de la “crónica” (*tārīj*)³⁵. En Al-Andalus, este tipo de obras están representados, de forma muy característica, por los *Ajbār maymū'a*, obra que ha convocado gran atención, cuyos antecedentes estudiosos constan en artículos de Eduardo Manzano, planteando análisis comparativos entre las diversas fuentes sobre “La rebelión del año 754 en la Marca Superior y su tratamiento en las crónicas árabes”³⁶, y de Luis Molina en “Los *Ajbār maymū'a* y la historiografía árabe sobre el periodo omeya en al-Andalus”³⁷. Me parece convincente, aunque haya sido cuestionada³⁸, la identificación por Dolores Oliver Pérez³⁹ como transmisores de estos *Ajbār* a tres miembros de los Banū 'Alqama, escalonados entre los siglos VIII y X, y sus conexiones con otras fuentes.

No hace falta insistir en que universalmente se reconoce la fiabilidad de la composición y transmisión orales, con noticias que, tras generalizarse el registro escrito, se incorporaron a fuentes textuales, pasando de unas obras a otras, y recorriendo siglos y espacios, seleccionándose y retocándose más o menos sus contenidos, como es característico de la historiografía árabe, y como, en relación con Al-Andalus, ha analizado perfectamente Luis Molina en algunas de sus publicaciones, y de modo específico en su estudio: “Técnicas de *amplificatio* en el *Muqtabis* de Ibn Hayyan”⁴⁰, donde insiste en la necesidad de tener muy en cuenta “el estudio de las vías y los métodos de la transmisión textual... para el correcto aprovechamiento de las informaciones”: y esto es así, pues resulta evidente que reconocer esta transmisión también recoloca las noticias en la acreditada “antigüedad” de su origen.

Conectando con los antecedentes de los *ajbār*, los cronistas dinásticos de los Omeyas, desde la segunda mitad del siglo IX, y sobre todo en el siglo X,

35 C. CAHEN. “L’Historiographie arabe des origines au VII^e H.”. *Arabica*. 30 (1966), pp. 133-198, pp. 166-167.

36 E. MANZANO. “La rebelión del año 754 en la Marca Superior y su tratamiento en las crónicas árabes”. *Studia Historica. Historia Medieval*. 4 (1986), pp. 185-203.

37 L. MOLINA. “Los *Ajbār maymū'a* y la historiografía árabe sobre el periodo omeya en al-Andalus”. *Al-Qanṭara*. 10 (1989), pp. 513-542.

38 L. MOLINA. “Crónicas del temprano Al-Andalus. A propósito de dos nuevas traducciones”. *Al-Qanṭara*. 34 (2013), pp. 187-204, espec. pp. 192-196.

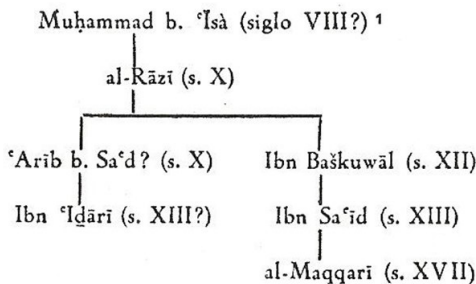
39 D. OLIVER PÉREZ. “Los autores del *Ajbār maymū'a*: ¿los Tammām b. 'Alqama?”. *Anaquel de Estudios Árabes*. 12 (2001), pp. 513-554; D. OLIVER PÉREZ. “De vuelta sobre el *Ajbār maymū'a*: la historia de la invasión y de los valies”. *Anaquel de Estudios Árabes*. 13 (2002), pp. 131-150; D. OLIVER PÉREZ. “El *Ajbār maymū'a*: una obra polémica”. *Qurtuba*. 6 (2001), pp. 77-108, además de su artículo sobre esta composición en la *Enciclopedia de al-Andalus. Diccionario de Autores y Obras Andalusíes*. Tomo I. J. LIROLA y J. M. PUERTA VÍLCHEZ (directores). Granada, pp. 53-59.

40 L. MOLINA. “Técnicas de *amplificatio* en el *Muqtabis* de Ibn Hayyan”. *Talia Dixit*. 1 (2006), pp. 55-79, p. 57.

elaboraron el *corpus* fundamental de los relatos cortesanos, sobresaliendo los al-Rāzī, citados como fuentes de varias compilaciones posteriores, entre ellos por el gran historiador Ibn Ḥayyān (m. 1075) en su voluminoso *Kitāb al-Muqtabis* (“El Libro Recopilador”), y luego por otros, recorriendo centurias y acumulando e intercambiándose a veces datos, como ocurre con otras de las obras citadas en el Cuadro 2: Transmisiones entre las fuentes, así la del también cordobés Ibn Baškuwāl y en la anónima *Fath al-Andalus* (s. XII), en Ibn Saʿīd (s. XIII), y en recopilaciones magrebíes de Ibn ʿIdārī (s. XIV), del *Dīkr bilād al-Andalus* (s. XIV/XV) y al-Ḥimyarī (s. XV), hasta la gran recopilación de al-Maqqarī (m. 1632).

Estas reveladoras transferencias a lo largo de tiempos y espacios, hay que tenerlas muy en cuenta para no descalificar simplemente por “tardías” las noticias sobre el proceso inicial de la mezquita, cuando pueden remontarse a testimonios orales desde el siglo VIII, puestos por escrito desde el siglo siguiente, transmitiendo datos sobre acontecimientos anteriores, repetidos y más o menos adaptados por cada compilador, sin que estas variaciones signifiquen que las fuentes textuales árabes ofrecen datos contradictorios; hay que saberlos conjugar, y en este sentido nos dio una gran lección interpretativa Manuel Ocaña Jiménez, no sólo en el artículo que suele citarse: “La Basílica de San Vicente y la Gran Mezquita de Córdoba”⁴¹, sino en otros⁴², y sobre todo en sus “Precisiones sobre la historia de la Mezquita de Córdoba”⁴³.

Fue el gran especialista Manuel Ocaña quien plasmó una ramificación básica y muy orientativa sobre las fuentes entonces conocidas acerca de la mezquita, en su citado artículo de 1942 (p. 355):



Cuadro I:
Transmisiones entre las
fuentes (en 1942)

41 M. OCAÑA JIMÉNEZ. “La Basílica de San Vicente y la Gran Mezquita de Córdoba”. *Al-Andalus*. 7 (1942), pp. 347-367; trad.: “The basilica of San Vicente and the great mosque of Córdoba: a new look at the sources”, en M. FIERRO y J. SAMSÓ (editores). *The Formation of al-Andalus. Part 2. Language, Religion, Culture and the Sciences*. Aldershot: Ashgate, 1998, pp. 257-275.

42 Como en M. OCAÑA JIMÉNEZ. “El mito de la Basílica de San Vicente de Córdoba”, en M. CASTILLEJO (editor). *La mezquita de Córdoba. Textos para su historia*. Córdoba: Monte de Piedad y Caja de Ahorros, 1986, pp. 129-134.

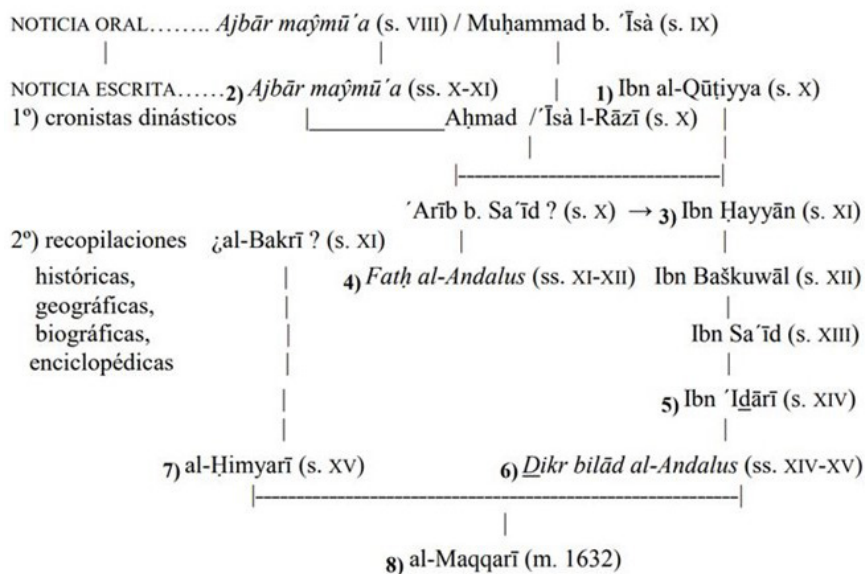
43 M. OCAÑA JIMÉNEZ. “Precisiones sobre la historia de la Mezquita de Córdoba”. *Cuadernos de Estudios Medievales y Ciencias y Técnicas Historiográficas*. 4-5 (1979), pp. 275-282.

A esta certera base de Manuel Ocaña, admirable precursor con las posibilidades textuales y arqueológicas de 1942, he podido añadir ahora (2021), aunque no de forma exhaustiva, algunas fuentes más con referencias sobre esta cuestión, otras citadas como origen de datos, y algunas que, en partes perdidas, podrían mencionar los antecedentes.

En mi Cuadro 2: Transmisiones entre las fuentes (en 2021), señalo dos niveles de noticias: primero orales (hasta mitad del s. IX) y luego escritas (ss. X y XVII), la mayoría en fuentes cronísticas, primero de cronistas dinásticos, seguidos por compiladores cronísticos, y menos en obras geográficas, biográficas y enciclopédicas, sobre las cuales propongo un esquema de su ramificación, no completo ni referido sólo a noticias sobre los precedentes e inicios de la mezquita, a través de 12 fuentes textuales, sobre ocho de las cuales (numeradas en mi siguiente esquema) he ofrecido en traducción pasajes sobre la cuestión que nos ocupa, aunque hay más fuentes árabes sobre la mezquita, incluyendo autores orientales y temas ahora no planteados.

Veamos el esquema que he elaborado como una simple propuesta de ubicación de las referencias, pero que deberá mejorarse, advirtiendo que la transmisión de datos no siempre es única, ya que suelen producirse más complicadas interrelaciones, pues a veces concurren varios antecedentes y más complejas difusiones e interferencias:

Cuadro 2: Transmisiones entre las fuentes (en 2021)



3. COMENTARIOS SOBRE LOS TEXTOS

3.1. *Fiabilidad, topoi o realidades*

En relación con los datos que afectan a la historia de la mezquita en los siglos VIII y parte del IX anteriores a los registros escritos, no hace falta recordar aquí que está universalmente reconocida la fiabilidad de noticias producidas por composición y transmisión orales, que tras generalizarse el registro escrito, se incorporaron a fuentes textuales, cuyas referencias van pasando de unas obras a otras por siglos y espacios, retocándose más o menos los contenidos, como también es característico de la historiografía árabe, según comenté antes, y es en general característico de otros géneros, sobre todo obras religiosas y literarias, que suscitaron largos debates sobre su historicidad, con diferentes criterios.

El esquema de fuentes textuales que aquí ofrezco es un intento de representación de difusiones de noticias sobre los antecedentes e inicios de la mezquita de Córdoba, advirtiendo de nuevo que las transmisiones no siempre siguen una línea directa ni de exclusividad, pues las fuentes textuales recogen a veces referencias de varios antecedentes. Esto ocurre con las fuentes árabes principales sobre la cuestión, cuyos contenidos y relaciones debemos seguir comparando, sin olvidar que para establecer la historia de la mezquita asimismo hay que tener muy en cuenta la imprescindible Arqueología.

Es interesante captar cómo se estableció textualmente la *historización* de las noticias sobre un hecho así, con sus selecciones, recortes o ampliaciones de contenidos, en sus líneas de transmisión y durante un largo período cronológico (VIII-XVII), en que las noticias se generan y van reapareciendo por unas u otras determinadas razones, fundamentalmente porque la mezquita aljama de Córdoba fue emblema de Al-Andalus, como tal dotada de intensos matices simbólicos, tanto para el Islam como para la Cristiandad, según reflejan fuentes textuales árabes y no árabes.

No es la tan repetida crítica cronológica sobre los textos por su “falta de antigüedad”, en relación con acontecimientos sucedidos en el siglo VIII, lo que debemos aplicar a estas y otras fuentes árabes, sino la interpretativa de sus cadenas de transmisión, junto con sus contenidos, procurando desvelar sus circunstancias y motivos para llegar a la mayor o menor realidad de sus noticias. En el conjunto de referencias textuales que hemos presentado se aprecian algunos intereses que podrían haber influido en la selección y configuración de sus relatos:

1º) Los precedentes de la mezquita omeya de Damasco, primero compartida allí con una iglesia, la de San Juan Bautista, luego mezquita mayor;

2º) El interés por manifestar que el poder omeya en Al-Andalus cuidaba los pactos establecidos con los cristianos;

y 3º) resaltar que esta dinastía construyó en su capital de Córdoba una gran mezquita emblemática, iniciada por quien implantó aquí su dinastía.

3.2. Sobre los precedentes de Damasco: iglesias y mezquitas

En principio, ninguno de esos tres intereses que podríamos atribuir a las fuentes árabes invalida lo fundamental de lo que tales fuentes narran sobre los inicios de la mezquita: ¿Por qué determinar que los recién señalados puntos 1º (copia textual de los precedentes omeyas en Damasco) y 2º (alcance de los pactos con los cristianos) son tardía invención textual o simulada aplicación a Córdoba de lo ocurrido en la capital omeya de Damasco?

Comprobado está que los antecedentes sirios en lo andalusí son muy numerosos en evocación, usos y legado. Si tales hechos se interpretaran como mera aplicación textual a Al-Andalus de lo relatado sobre los Omeyas sirios, resultaría que, por su enjundia y por su misma viabilidad, los relativos a la mezquita superarían lo anecdótico de otros *topoi* orientales en Al-Andalus, y, en cuanto a que se trate de un hecho en Córdoba textualmente copiado sin enjundia real, no olvidemos que, como sintetizaba Pierre Guichard⁴⁴, también la gran mezquita de Damasco “tenía dos niveles de arcos superpuestos, y el arco de herradura se encontraba, por su parte, en varios monumentos edificados igualmente por los omeyas en Siria”. Es decir, que hubo antecedentes sirios plasmados en la realidad.

La comprobación de las referencias textuales árabes ha de confrontarse con los resultados arqueológicos, que siguen ampliándose, y con planteamientos comparativos en la línea de los bien apuntados por Susana Calvo Capilla en varias publicaciones⁴⁵, más otras antes citadas, entre las cuales destaco las importantes indicaciones contenidas en su artículo “Les premières mosquées et la transformation des sanctuaires wisigothiques (92H/711-170H/785)”⁴⁶, que extractaré con traducción de algunas frases que sirven de acotación o contrapunto a textos árabes que he citado, pues aportan un análisis bien informado y agudo sobre la complicada cuestión de la historia inicial de la mezquita, que Susana Calvo aborda tratando en general “La conversion des églises en mosquées” (en sus pp. 150-155), señalando que, aunque sería lógico que los musulmanes empezaran por reutilizar iglesias antes de construir sus primeras mezquitas, los textos árabes

44 P. GUICHARD. “Córdoba, de la conquista musulmana a la conquista cristiana”. *Awraq*. 7 (2013), pp. 5-24, p. 11.

45 S. CALVO CAPILLA. “Las primeras mezquitas de al-Andalus a través de las fuentes árabes (92/711-170/785)”. *Al-Qantara*. 38 (2007), pp. 143-179; S. CALVO CAPILLA. “Analogies entre les Grandes Mosquées de Damas et Cordoue: mythe et réalité”, en A. BORRUT y P. M. COBB (editores). *Umayyad Legacies. Medieval Memories from Syria to Spain*. Leiden: Brill, 2010, pp. 281-311.

46 S. CALVO CAPILLA. “Les premières mosquées et la transformation des sanctuaires wisigothiques (92H/711-170H/785)”. *Mélanges de la Casa de Velázquez*. 41 (2011), pp. 131-163.

sólo mencionan algunos casos de modo excepcional y las prospecciones arqueológicas no ofrecen indicios claros ni del uso compartido ni de la conversión de iglesias en mezquitas.

De forma muy oportuna, pues creo que eso podría justificar algunas inhibiciones de las referencias textuales al respecto, se refiere Susana Calvo a reticencias musulmanas a rezar en el interior de iglesias, lo cual las fuentes sobre la expansión islámica señalan como algo excepcional en relación con personajes destacados y remite, en su nota 69, al importante estudio de Suliman Bashear⁴⁷ sobre el corpus legal y religioso formado con argumentos en contra de tales prácticas. Pero observa que las conversiones iglesia-mezquita se producían generalmente en lugares simbólicos (lo cual nos lleva a preguntarnos si el caso de Córdoba no tendría, precisamente y por varios motivos, ese cariz).

Tras repasar otros vestigios no bien confirmados, Susana Calvo ve indicios sólidos en los del mausoleo romano de Las Vegas de Pueblanueva (Toledo): transformado en iglesia y luego en mezquita. En otro apartado (en sus pp. 151-154) sobre “Cordoue et Valence : l’islamisation des enceintes épiscopales”, esta especialista comenta referencias de las fuentes textuales árabes y resultados de las excavaciones, subrayando el tratamiento que algunos textos dan a los antecedentes de Damasco, explicando las referencias de Ibn ‘Idārī porque este autor [gran compilador] conocería “les récits légendaires évoqués dans les sources orientales sur la conquête de Damas et sur le partage de l’église de Saint-Jean Baptiste”, con el objetivo de realzar los lazos familiares entre los Omeyas de Oriente y de Córdoba (en sus pp. 152-153 y nota 79), añadiendo que parece ser una adición introducida por aquel compendiador magrebí del siglo XIV (véase texto n.º 5), aunque él mismo declara de dónde toma la noticia: “Cuenta al-Rāzī que el alfaquí Muḥammad b. ‘Īsà dijo...”, transmisión que hemos comentado y expuesto en su texto correspondiente, y que me parece verosímil pues concuerda, hasta donde sabemos, con la compleja relación entre Ibn ‘Idārī y sus fuentes⁴⁸, con transferencias sobre las cuales no parece posible que este compendiador hubiera añadido por cuenta propia semejante dato, y por otra parte el contenido de la noticia escrita (cuyo gozne entre oral y escrito fue al-Rāzī), es citado también por al-Maqqarī en noticia parecida (véase texto n.º 8) y estaría refrendada por algunos hechos históricos, como establece Jean-Pierre Molénat⁴⁹, al tratar “La

47 S. BASHEAR. “Qibla musharriqa and Early Muslim Prayer in Churches”. *The Muslim World*. 81 (1991), pp. 267-282.

48 E. FRICAUD. *Ibn ‘Idārī al-Marrākuṣī (m. début XIVe siècle). Historien marocain du Magrib et d’al-Andalus*. Tesis Doctoral. P. GUICHARD (director). Lyon: Université Lumière, 1994, en cuyo tribunal de examen participé; J. MARTOS QUESADA. “La labor historiográfica de Ibn ‘Idārī”. *Anaquel de Estudios Árabes*. 20 (2009), pp. 117-130, espec. pp. 128-130; J. VANZ. “L’histoire en débats: mémoires des premiers temps de l’Islam au Maghreb au début du VIII^e/XIV^e siècle”. *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*. 147 (2020) [en línea], disponible en <https://journals.openedition.org/remmm/14536>.

49 J.-P. MOLÉNAT. “La place des chrétiens dans la Cordoue des Omeyyades, d’après leurs églises

place des chrétiens dans la Cordoue des Omeyyades, d'après leurs églises (VIIIe -Xe siècles)" y comprobar que la situación del cristianismo cordobés en tiempos omeyas prueba la autenticidad de lo transmitido por al-Rāzī, sobre cómo al principio compartieron cristianos y musulmanes la iglesia de San Vicente, ordenando destruir las otras iglesias del interior de Córdoba; explicándose de este modo su dispersión por el exterior de la *madīna* intramuros.

3.3. *Entre textos y arqueología: interpretaciones de kanīsa / "iglesia", "conjunto eclesial"*

Como vemos, los análisis siguen desarrollándose. Podríamos añadir algunas consideraciones, como la concreta referencia a la situación de la iglesia antecedente de la mezquita, transmitida por al-Ḥimyarī (texto n^o 7), que orientó por su flanco occidental las excavaciones de Félix Hernández Giménez, en 1931-1936, apareciendo restos considerables cuyas interpretaciones se debaten y que siguen ampliándose, pero que interpretó muy bien otro de los grandes expertos, Manuel Ocaña⁵⁰, comentando los vestigios del edificio, entre el nivel romano y el islámico, que fueron entonces excavados en "Precisiones sobre la historia de la Mezquita de Córdoba"⁵¹ y concretando –como debe hacerse– los términos que las fuentes textuales emplean, y en este caso el fundamental de *kanīsa*, aplicado en ocasiones, como dice Ocaña en ese artículo, a "un cenobio o monasterio", e interpreta, procurando organizar los datos textuales, que el valí de Al-Andalus Yūsuf al-Fihrī (entre 747-756) expropió a los cristianos la iglesia del cenobio de San Vicente "y les dejó el resto de los edificios secundarios y tierras dedicadas a cementerio, huerta... y este resto fue, exactamente, la parte que les adquirió 'Abd al-Rahmán I unos treinta años más tarde", lo cual se capta en la documentación textual y material, combinadas por Ocaña, encajando sus respectivas piezas, aunque no sea unánime la opinión sobre esto, como ha expresado Fernando Arce-Sáinz⁵², comentando que "Es imposible conciliar los datos pues unos contradicen a otros dando como resultado escenarios enfrentados". Esperemos seguir avanzando.

Es evidente que los restos anteriores que han ido excavándose bajo la mezquita superan la tradicional y demasiado ajustada equivalencia como restringida "iglesia" del término *kanīsa*, que varios textos árabes aplican a los antecedentes de la mezquita. Por una parte, lo hallado en aquellas limitadas y famosas excavaciones de los años treinta, que dirigió y exhibió, pero no publicó, Félix Hernández

(VIIIe -Xe siècles)". *Al-Qanṭara*. 33 (2012), pp. 147-168, espec. p. 150.

50 Véase su justa valoración por A. LEÓN. "Aportaciones de Don Manuel Ocaña a la arqueología cordobesa". *Anales de Arqueología Cordobesa*. 25-26 (2014-2015), pp. 213-224.

51 M. OCAÑA JIMÉNEZ. "Precisiones sobre la historia...", *op. cit.*, pp. 276-278, y p. 278.

52 F. ARCE-SÁINZ. "La supuesta basílica de San Vicente en Córdoba: de mito histórico a obstinación historiográfica". *Al-Qanṭara*. 36 (2015), pp. 11-44, espec. p. 20.

Giménez, frustraron las legendarias ilusiones de encontrar allí soterrado un templo magnífico, aureoleado en leyendas laudatorias truncadas por Manuel Ocaña, como hemos citado, que seguramente fue el primero en explicar, con razón, que la referencia *kanīsa* rebasaba la de restringida “iglesia”, en lo cual le han seguido otros especialistas.

Por otra parte, lo hallado en las excavaciones de los años treinta se utilizaba como argumento para negar que existiera realmente aquella *kanīsa* de los textos árabes, palabra que, de modo tan limitado, sólo se entendía como “iglesia”, y así Fernando Arce-Sáinz⁵³ la calificaba como “legendaria y literaria”, pues no pudieron confirmarla, señala, aquellas prospecciones, cuya interpretación la “ha convertido en un complejo episcopal”, y concluye que “no hay argumentos de peso que aboguen por la presencia de edificios cristianos previos”. Así lo amplía en su tesis doctoral: *La sociedad cristiana en al-Andalus a través de la gestión de su arquitectura religiosa (siglos VIII al X): Continuidades, amortizaciones y renovaciones*⁵⁴, donde sigue en su descrédito de las fuentes textuales árabes, y por ejemplo en su p. 91 subraya: “Si, tras la crítica textual, le pudiera quedar el más mínimo hálito de veracidad al relato de la iglesia compartida, el contraste con la información arqueológica levanta su definitiva acta de defunción”, o en pp. 348-350: “¿Cuáles son los argumentos arqueológicos que se esgrimen actualmente para defender la existencia de iglesias bajo la mezquita?”.

En un repaso textual, como el que en esta ocasión hemos abordado, debemos comentar esta fundamental cuestión terminológica del significado completo de *kanīsa*, que no sólo es “iglesia”; en diccionarios corrientes del árabe, se encuentra *kanīsa* > ‘iglesia, templo, sinagoga’, siendo palabra con que las fuentes árabes⁵⁵ designaban “the cultic place (*mutá’abbad*) of the Jews (synagogue), of the Christians (church) and of the pagans (temple)”; pues ese lugar *mutá’abbad* califica el “dedicado al servicio de Dios”, en amplia acepción, que puede comprobarse en aplicaciones de la palabra a través de topónimos abundantes en la península Ibérica, cuyo sentido –según citó Leopoldo Peñarroja Torrejón⁵⁶– puede incluir iglesia cristiana, sinagoga judía, templo antiguo e incluso cementerio preislámico,

53 F. ARCE-SÁINZ. “La supuesta basílica...”, *op. cit.*, la cita en p. 11.

54 F. ARCE-SÁINZ. *La sociedad cristiana en al-Andalus a través de la gestión de su arquitectura religiosa (siglos VIII al X): Continuidades, amortizaciones y renovaciones*. Tesis Doctoral. J. S. PALACIOS ONTALVA y F. J. MORENO MARTÍN (directores). Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 2021 [en línea], disponible en <http://hdl.handle.net/10486/696320>.

55 G. TROUPEAU. “Kanīsa”, en *Encyclopaedia of Islam*. Tomo IV. Leiden: Brill, 1978 (3ª edición), pp. 545-546.

56 L. PEÑARROJA TORREJÓN. “El árabe ‘kanīsa’ ‘iglesia’ en la toponimia española”. *Revista de Filología Española*. 71 (1991), pp. 363-370, que remite a indicaciones de R. Chabás, J. Sanchis Sivera y R. Menéndez Pidal; véase también J. SAMSÓ. “Sobre la voz ‘kanīsa’ en el haz dialectal hispanoárabe (con una digresión en torno a ‘mezquita’)”. *Al-Andalus*. 43 (1978), pp. 209-220; F. CORRIENTE. “Anotaciones al margen de kanis(i)ya y mezqita”. *Al-Andalus*. 43 (1978), pp. 221-224; M. de EPALZA. “Sobre *kanīsa* (iglesia), *kanīs* (sinagoga) y *kanīsiyya* (ruinas religiosas): toponimia y arqueología cristianizada”. *Qurtuba*. 2 (1997), pp. 49-57.

que, como nos parece lógico, deben ponerse en relación con los restos materiales que en cada caso queden y que permitan comprobar su aplicación, incluso a un ‘conjunto eclesiástico’ reflejado por ese amplio término tan incluyente de *kanīsa*.

3.4. *Sobre compartir espacios y actos: Siria y Al-Andalus*

Son bastante conocidas las relaciones entre cristianos y musulmanes en “la Gran Siria” (*al-Šām*: Palestina, Siria, Líbano), tras su conquista islámica en los años treinta del siglo VII, pero, entre las fuentes que aún deben ser aprovechadas de manera sistemática, están las muy numerosas siríacas de varios géneros, cuyo descubrimiento agradezco profundamente a Tawfiq Ibrahim, que me parece que las utiliza para sus renovadoras aportaciones a la numismática y a los reveladores precintos de plomo. No sólo me comentó varios aspectos, sino que me prestó dos excelentes libros de Michael Philip Penn, el primero es un análisis con nueva traducción de una selección de textos siríacos cristianos: *When Christians first met Muslims. A Sourcebook of the Earliest Syriac writings on Islam*⁵⁷, y en el segundo, *Envisioning Islam. Syriac Christians and the Early Muslim World*⁵⁸, utiliza datos de esas y de otras fuentes cristianas orientales que revelan la “instintiva entrada de musulmanes a rezar en iglesias y a visitar tumbas de santones”, según una nota de Tawfiq Ibrahim, que también destaca la basílica al mártir Sergio en la Rusafa de Siria, donde el califa omeya Hišām (724-743), abuelo de ‘Abd al-Raḥmān I, en su residencia siria que anticipa la Rusafa cordobesa, fundó una mezquita junto a la iglesia, conectándolas por una puerta: “This architectural innovation resulted in Christians and Muslims sharing a common hall. It also provided Muslim worshippers quicker Access to Sergius’s shrine”⁵⁹.

No fue éste el único caso de espacios religiosos compartidos, pues el libro *Envisioning Islam* señala a continuación otros del siglo VIII, como la iglesia de San Juan Bautista en Damasco y la del Trono de María (*Ecclesia Kathismatis*), entre Jerusalén y Belén. Además de espacios religiosos, los textos siríacos presentan a cristianos y musulmanes compartiendo alimentos y lazos familiares, frecuentes desde el siglo VII al IX (pp. 150, 157-161), a pesar de normas jurídicas que, por ambas partes, procuraban preservar las propias identidades, pero (p. 155): “several Syriac works described Muslims acting in ways that fit quite poorly with our belief in a strong distinction between Christianity and Islam”.

Comparar la situación de la *kanīsa* de Córdoba con la situación general de las relaciones entre cristianos y musulmanes en los primeros siglos es también muy

57 M. P. PENN. *When Christians first met Muslims. A Sourcebook of the Earliest Syriac writings on Islam*. Oakland: University of California Press, 2015.

58 M. P. PENN. *Envisioning Islam. Syriac Christians and the Early Muslim World*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2015.

59 M. P. PENN. *Envisioning Islam...*, *op. cit.*, pp. 144-145 y notas en pp. 236-237.

productivo para interpretar lo que las fuentes textuales árabes refieren sobre los inicios de la mezquita. Sobre esta primera época omeya andalusí del siglo VIII, en que las fuentes textuales señalan que musulmanes y cristianos compartían en Córdoba espacios de la anterior “iglesia” (*kanīsa*, “conjunto eclesial”), están comprobadas en Al-Andalus varias situaciones de vecindad y conexiones entre las tres religiones, por ejemplo, reflejadas sobre sucesos de comienzos del siglo IX incluso en algunas crónicas, que en general y como voces de los noveles oficiales evitaban referirse a los *ḍimmīs*⁶⁰.

Algunas fuentes jurídicas condenan celebraciones compartidas, que por tanto ocurrían, y así una fetua de Yaḥyà b. Yaḥyà (m. en Córdoba, en 849) censura que algunos musulmanes festejen sábados, domingos y fiestas cristianas como la Navidad, entre otras⁶¹: las condenas jurídicas prueban precisamente relaciones entre miembros de las varias comunidades religiosas. Tenía razón Max Weber al proponer la historia social contrastando entre la ordenación ideal y las realidades cotidianas.

Se debate cuánto, cómo y dónde duró aquella contigüidad, escasamente reflejada en fuentes escritas y materiales, siendo así una cuestión de condicionada “invisibilidad”⁶², aunque haya rastros textuales sobre interrelaciones hasta el siglo XI, según comprobó Christine Mazzoli-Guintard⁶³ a través de dictámenes compilados por el cadí Ibn Sahl (m. 1093), de manera que resultan evidentes mixturas entre los creyentes de distintas religiones, desde luego en aquellos tiempos del siglo VIII (711-785), cuando, según fuentes árabes, cristianos y musulmanes compartieron el espacio sagrado donde el *fundador* de la dinastía omeya andalusí *fundó* la mezquita aljama de su capital como gran referencia dinástica.

Así lo compartirían, como uno más de sus contactos, que testimonian, pocos años después, varias cuestiones legales reunidas por el jurista cordobés al-Utbī (m. 869), como pone de manifiesto el meticuloso sondeo de Ana Fernández Félix y Maribel Fierro, “Cristianos y conversos al Islam en al-Andalus bajo los omeyas. Una

60 M.^a J. VIGUERA MOLINS. “*Ḍimmīs* en crónicas de al-Andalus: intereses y estrategias reflejadas en el *Muqtabis*-II de Ibn Hayyan”, en M. FIERRO y J. TOLAN (editores). *The Legal status of Dimmi's in the Islamic West*. Turnhout: Brepols, 2013, pp. 199-212.

61 F. de la Granja. “Fiestas cristianas en al-Andalus. (Materiales para su estudio). I. *Al-Durr al-munazzam* de al-'Azafī”. *Al-Andalus*. 34 (1969), pp. 1-54; F. de la Granja. “Fiestas cristianas en al-Andalus. (Materiales para su estudio). II. Textos de Ṭurtūšī, el cadí 'Iyād y Wanšarīsī”. *Al-Andalus*. 35 (1970), pp. 119-142; reproducido en F. de la Granja. *Estudios de historia de al-Andalus*. Madrid: Real Academia de la Historia, 1999, textos VIII y IX; A. García Sanjuán. “La celebración de la Navidad en al-Andalus y la convivencia entre cristianos y musulmanes”, en J. M.^a Miura Andrades (director). *Tè cuento la Navidad. Visiones y miradas sobre las fiestas de invierno*. Sevilla: Aconcagua, 2011, pp. 44-46.

62 A. LEÓN y J. F. MURILLO. “Las comunidades dhimmis cristianas en la Córdoba omeya. Posibilidades y límites de su visibilidad arqueológica”. *Al-Mulk*. 15 (2017), pp. 145-174.

63 C. MAZZOLI-GUINTARD. *Vivre à Cordoue au Moyen Âge. Solidarités citadines en terre d'Islam aux Xe-XIe siècles*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2003, espec. capítulo 4: “Unité des quartiers: du trait confessionnel au rôle structurant de la mosquée”.

aproximación al proceso de islamización a través de una fuente legal andalusí del s. III/IX⁶⁴, que presenta familias y barrios mezclados de cristianos y musulmanes, planteándose casos sobre matrimonios mixtos, relaciones comerciales y usos compartidos, pues plantean por ejemplo si un musulmán puede acompañar a su madre cristiana a la iglesia, aconsejándose que no lo haga, pero sólo por la razón de que el hijo podría dar dinero a su madre, y ésta entregarlo a la iglesia, con lo cual el musulmán –se advierte– estaría sufragando el mantenimiento de un templo cristiano; y hay más casos significativos.

4. EN CONCLUSIÓN

La mezquita aljama de Córdoba convoca cada vez más atención y además viene siendo objeto de un intenso debate que ha rebasado los foros científicos. Entre los diversos recursos informativos se encuentran numerosas y variadas fuentes textuales árabes, y entre ellas las ocho andalusíes y magrebíes que ahora presento, con datos sobre los antecedentes e inicios de tan extraordinario enclave. En ocasiones, estos datos reciben tres críticas: aparecer en fuentes tardías, presentar contradicciones y ser mera copia textual de lo ocurrido en Damasco.

Tras analizar algunos funcionamientos de las fuentes textuales árabes, para ajustar estas y otras críticas, empezando por la tan recurrente e inexacta de recusarlas por ser “tardías”, señalo que los datos más antiguos se transmitían durante siglos, como he intentado reflejar en el “Cuadro 2: transmisiones entre las fuentes”, desde el nivel oral (s. VIII), representado por noticias del alfaquí Muḥammad b. ʿĪsà y de los Banū ʿAlqama, hasta el nivel escrito, sobre todo desde el siglo X hasta las recopilaciones del XVII. La modernidad aparente de algunas noticias no siempre debe servir como argumento para descalificarlas.

Las contradicciones textuales no afectan a cuestiones fundamentales de los antecedentes, y, en cuanto a que las noticias de esas fuentes son mera copia textual de lo ocurrido en Damasco, ha de considerarse que los omeyas de al-Andalus repitieron actuaciones de sus antepasados orientales. Las referencias textuales árabes sobre la mezquita han de interpretarse en combinación con los resultados arqueológicos, que en la actualidad siguen ampliándose, y con planteamientos comparativos sobre las relaciones entre cristianos y musulmanes en otras áreas del Islam, acerca de las cuales, las fuentes siríacas proporcionan ejemplos de espacios sacros compartidos o anexos, entre otros la iglesia del mártir Sergio en la Rusafa de Siria, donde el califa omeya Hišām, abuelo de ʿAbd al-Raḥmān I,

64 A. FERNÁNDEZ FÉLIX y M. FIERRO. “Cristianos y conversos al Islam en al-Andalus bajo los Omeyas: Una aproximación al proceso de islamización a través de una fuente legal andalusí del s. III/I”, en L. CABALLERO ZOREDA y P. MATEOS CRUZ (editores). *Visigodos y Omeyas: un debate entre la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media*. Madrid: CSIC, 2000, pp. 415-427.

en su residencia siria que anticipa la Rusafa cordobesa, fundó una mezquita junto a aquella iglesia, conectándolas por una puerta.

Además, los textos siríacos presentan a cristianos y musulmanes compartiendo lazos familiares y algunos usos (ss. VII-IX), a pesar de normas jurídicas que, desde los fundamentos de ambas partes, procuraban separar, marcando las respectivas diferencias identitarias. En Al-Andalus, los textos jurídicos testimonian, al criticarlas, evidentes mixturas entre los distintos creyentes, como aquí hemos extractado, reflejando la realidad de situaciones compartidas que, desde luego, ocurrirían en aquellos tiempos del siglo VIII, cuando, según fuentes árabes, cristianos y musulmanes compartieron algún espacio donde, en 785, el *fundador* de la rama omeya andalusí *fundó* la mezquita aljama de su capital como gran referencia dinástica.

MARÍA JESÚS VIGUERA MOLINS

REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA