

# La oración privada del monarca: los oratorios palatinos de al-Andalus

Amaia Oslé Prieto

Máster en Mundo Ibérico Medieval



MÁSTERES  
DE LA UAM  
2021-2022

Facultad de Filosofía y Letras



Máster  
Mundo Ibérico  
Medieval



UNIVERSIDAD  
DE MÁLAGA



Universidad Autónoma  
de Madrid

## **TRABAJO DE FIN DE MÁSTER**

# **La oración privada del monarca: los oratorios palatinos de al- Andalus**

**Autor: Amaia Oslé Prieto**

**Tutor/a: Prof. Dr./Dra. Concepción Abad Castro**

**MÁSTER EN EL MUNDO IBÉRICO MEDIEVAL: HISPANIA, AL-  
ANDALUS Y SEFARAD**

**Curso Académico 2021-2022**

**Fecha de presentación**

**04/09/2022**

**El/la autor/a declara que su trabajo es original, fruto de su exclusivo esfuerzo personal, que respeta las normas de estilo establecidas para los TFM de la titulación y que en él se han citado debidamente las fuentes utilizadas y no se incurre en ningún supuesto de mala praxis científica**

## Índice

Resumen .....	1
Abstract.....	1
1. Introducción.....	3
2. Objetivos.....	6
3. Metodología.....	6
4. Precedentes y paralelos: arquitectura religiosa en ámbitos áulicos de Oriente e Ifriqiya .....	7
5. Oratorios palatinos en la Córdoba de los omeyas.....	9
5.1. El malikismo en al-Andalus .....	10
5.2. ¿Un oratorio privado en el alcázar de Córdoba?.....	13
5.3. Madīnat al-Zahrā’ .....	15
6. Los reinos de taifas .....	19
6.1. El oratorio palatino de la Aljafería de Zaragoza .....	22
6.2. El posible oratorio palatino de al-Ma’mūn, rey de la taifa toledana.....	31
6.3. Algunas reflexiones acerca de la alcazaba de Málaga .....	36
6.4. Granada .....	43
6.5. Una posible mezquita privada en la alcazaba de Badajoz.....	47
6.6. La alcazaba de Almería.....	51
6.7. Las peculiaridades de la taifa sevillana.....	55
6.8. Ibn Mardaniš y su oratorio privado en la alcazaba de Murcia .....	61
7. La época almohade: Sevilla.....	67
8. Los oratorios palatinos de la Alhambra de Granada.....	71
8.1. El oratorio del Partal .....	74
8.2. La “mezquita vieja” del Mexuar .....	82
8.3. La “mezquita nueva” del Mexuar .....	85

8.4. El oratorio del palacio de Comares (“ <i>Qaṣr al-Sulṭān</i> ”) .....	88
9. Conclusiones.....	92
10. Fuentes y bibliografía .....	97
10.2. Bibliografía .....	98



## Resumen

Los oratorios palatinos en al-Andalus han sido siempre objeto de estudio en las investigaciones acerca de las estancias de los palacios andalusíes. Sin embargo, los diferentes investigadores han reparado en menor medida en estas zonas palaciegas en pro de los grandes salones o patios. En este trabajo proponemos una mayor profundización en el tema, con la propuesta de una nueva nomenclatura que distinga las mezquitas de los oratorios privados a los cuales nos referimos aquí. También analizaremos los diferentes oratorios palatinos andalusíes, partiendo de sus precedentes y paralelos fuera de la península y realizando un recorrido geográfico y cronológico a lo largo de la historia de al-Andalus (omeyas, reinos de taifas, almohades y reino nazarí de Granada). Esto nos permitirá establecer puntos en común y diferencias entre estas edificaciones, abriendo así nuevas vías de investigación: ¿Acaso existieron oratorios privados en todos los palacios de al-Andalus? ¿Hubo momentos en al-Andalus donde este tipo de estancias floreció? ¿Por qué?

**Palabras clave:** oratorio, palacio, al-Andalus, privado, monarca, islam.

## Abstract

The palace oratories in al-Andalus have always been the subject of research into the rooms of Andalusian palaces. However, researchers have paid less attention to these palatial areas in favour of the great halls or courtyards. In this paper we propose a more in-depth study of the subject by proposing a new nomenclature that distinguishes the mosques from the private oratories to which we refer here. We will also analyse the different palace oratories of al-Andalus, starting with their precedents and parallels outside the Iberian Peninsula, and taking a geographical and chronological survey throughout al-Andalus (Umayyads, Taifa kingdoms, Almohads and the Nasrid kingdom of Granada). This will allow us to establish points in common and differences between these buildings, thus opening up new avenues of research: Did private oratories exist in all the palaces of al-Andalus? Were there times in al-Andalus when this type of room flourished? Why?

**Keywords:** oratory, palace, al-Andalus, private, monarch, islam.



# 1. Introducción

Durante su existencia, al-Andalus fue un estado que, a pesar de las diferentes situaciones económicas –en momentos estable y rica como en el califato cordobés, y a veces menos fructífera– ha destacado por las construcciones que sus formaciones políticas nos han regalado. Noticias en las fuentes escritas de otros reinos, como los cristianos del norte de la península, muestran su admiración hacia estos edificios; e incluso hoy en día siguen siendo objeto de una gran atracción.

En las últimas décadas, la investigación acerca del arte andalusí ha evolucionado de forma notable, ofreciendo estudios cada vez más específicos sobre ámbitos que ayuden a comprender el complejo entramado que suponía el mundo andalusí. Ejemplo de ello son los palacios ya mencionados, los cuales han vivido un enorme avance en cuanto a conservación, restauración y conocimiento de la funcionalidad de sus estancias.

Una de estas estancias es el oratorio privado, que se ubicó en el interior del palacio o alcázar del gobernante, generalmente de reducidas dimensiones y con ciertas características repetidas a lo largo de la cronología que abarcó el arte de al-Andalus, como veremos a lo largo del trabajo. Esta pequeña cámara sería usada únicamente por el gobernante o sus allegados para sus oraciones diarias, ya que presumiblemente la oración del viernes, la más importante, la llevarían a cabo en la mezquita aljama de la ciudad. Al tratarse de una estancia pequeña y con un uso tan concreto, su estudio ha sido poco abordado en la historiografía tradicional, normalmente ligado al palacio al que se adscribe, seguramente también porque las referencias en las fuentes escritas son muy escasas.

Al hablar de oratorios privados debemos tener en cuenta la religiosidad del momento y lugar. A lo largo del presente estudio explicaremos la situación en lo que se refiere a la religiosidad propia de cada periodo histórico que vamos a abordar, sin embargo, podemos adelantar que en todo al-Andalus se extenderá el malikismo, “espina dorsal” de la identidad de al-Andalus, como lo denomina Maribel Fierro, siendo este una de las escuelas de pensamiento musulmanas caracterizada por su ortodoxia, como explicaremos más adelante. Además, deberemos tener en cuenta la estrechísima relación que existió entre el poder político y la religión en al-Andalus, ya que observamos cómo los dirigentes políticos encontrarán en la religión una herramienta de control político y viceversa, percibiendo la doctrina islámica al poder político como un vehículo de expansión de su

ley religiosa. De este modo, si previamente hemos aclarado que los palacios andalusíes serán el máximo exponente de la representación de sus soberanos, la presencia de estancias religiosas se presume como algo imprescindible. Así, los ámbitos religiosos palatinos tendrán su propio lenguaje arquitectónico y éste cobrará gran importancia al estar en comunión con las formas arquitectónicas del palacio en sí. Si generalmente los palacios andalusíes tomaron como modelos las tipologías ensayadas en la ciudad palatina de Madīnat al-Zahrā', las mezquitas y oratorios en ámbitos palaciegos tomaron como referente la mezquita aljama de Córdoba, como analizaremos más adelante.

Debemos subrayar el hecho de que el estudio de estos oratorios es mínimo –algo ya señalado–, reduciéndose su historiografía a unos pocos títulos. De hecho, los investigadores dedicados al estudio de arquitectura religiosa no han abordado esta realidad focalizándose en estas pequeñas salas de uso privado, sino en el marco de análisis de mezquitas aljamas, mezquitas de barrio o de las alcazabas; o incluso los estudios sobre oratorios palatinos tradicionalmente se refieren a ellos como una parte dentro del conjunto áulico, pocas veces de manera monográfica (como el caso de los oratorios de la Alhambra).

Sin embargo, estos investigadores han proporcionado modelos metodológicos que han servido de base para el presente trabajo. Se trata de nombres como Richard Ettinghausen<sup>1</sup>, Oleg Grabar<sup>2</sup>, Robert Hillenbrand<sup>3</sup> o Christian Ewert<sup>4</sup>, cuyas investigaciones sobre mezquitas y oratorios en general y andalusíes en particular han asentado las bases para futuros estudios. El más novedoso y cercano a la propuesta del presente trabajo es el realizado por Susana Calvo Capilla, “Las mezquitas de al-Andalus”<sup>5</sup>, en el que aborda la construcción, decoración, historia y otros aspectos de cada una de las mezquitas de barrio, aljamas, palatinas y oratorios de al-Andalus de manera sumamente completa, atendiendo no sólo a la bibliografía precedente, sino también a los restos materiales y a las noticias encontradas en las fuentes escritas. Sin embargo, el tema concreto de los oratorios palatinos andalusíes en su conjunto no se ha abordado por parte de la historiografía.

---

<sup>1</sup> Ettinghausen, Richard y Grabar, Oleg, *Arte y arquitectura del islam 650-1250*. Madrid: Cátedra, 1996.

<sup>2</sup> Grabar, Oleg, *Ceremonial and art at the Umayyad court*. Nueva Jersey: Princeton University, 1955.

<sup>3</sup> Hillenbrand, Robert, *Islamic Architecture. Form, function and meaning*. New York: Columbia University Press, 1994 o, del mismo autor *Islamic art and architecture*. Londres: Thames and Hudson, 1999.

<sup>4</sup> Ewert, Christian, *Spanish-Islamische système sich Kreuzender Bögen*. I, Córdoba, 1968.

<sup>5</sup> Calvo Capilla, Susana, *Las mezquitas de al-Andalus*. Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2014.

Por ello, el objetivo principal de este trabajo será realizar un recorrido cronológico por los palacios y alcázares de al-Andalus en sus diferentes etapas, analizando los oratorios que se conocen e intentando identificar aquellos que todavía no se han localizado. Esta investigación no sólo nos permitirá plantear hipótesis sobre estas estancias de uso privado, sino que también podremos analizar las formas que tuvieron o pudieron tener, examinando las influencias que sufrieron, las tendencias con que se construyeron, etc.

Así, el trabajo que planteamos tendrá tres hilos conductores presentes a lo largo de todo el estudio. Por un lado, la importancia de la relación entre poder político y religión en comunión con la arquitectura como su máxima expresión; por otro, la búsqueda de noticias o restos materiales que indiquen la existencia de estos oratorios en cada palacio, conociendo su presencia o no; y, por último, el continuo análisis de las formas comunes a todos estos oratorios y de las influencias perceptibles en su construcción y decoración.

De esta manera, comenzaremos en la Córdoba califal, donde podremos analizar brevemente la mezquita aljama de Córdoba como generadora de formas que marcarán la arquitectura religiosa posterior; también estudiaremos el posible oratorio privado que existiría en el interior del alcázar de la ciudad, e igualmente propondremos hipótesis sobre si existieron oratorios palatinos en Madīnat al-Zahrā'. A continuación, nos centramos en los reinos de taifas y en cómo todos los gobernantes intentan perpetuar su poder a través de la arquitectura palatina, incluyendo los oratorios privados –algunos conservados, como los de la Aljafería de Zaragoza, Toledo o Murcia. Además de completar la información ya existente sobre estos oratorios, plantearemos hipótesis sobre otros no identificados de algunos alcázares, como es el caso de Málaga, Granada o Sevilla. De manera similar, abordaremos las construcciones religiosas privadas almohades, centrándonos principalmente en Sevilla. Este recorrido acabará en el emirato nazarí de Granada, más concretamente en la Alhambra, cuyos palacios albergan cuatro oratorios perfectamente documentados, que ayudarán a dar forma al trabajo. Somos conscientes de que se trata de una investigación amplia –quizá inabarcable en un trabajo de este tipo–, pero consideramos que es necesario ofrecer unas pinceladas acerca del tema propuesto.

El estudio terminará con una serie de conclusiones que recogerán las líneas generales del trabajo e intentaremos proponer algunas vías de investigación.

## 2. Objetivos

Por tanto, los objetivos de este trabajo serían los siguientes:

- Realizar un estudio monográfico sobre oratorios de uso privado conservados en ámbitos palatinos.
- Presentar una nueva propuesta metodológica en cuanto a la nomenclatura de estos espacios.
- Completar la información de los oratorios de este tipo ya documentados y plantear hipótesis sobre otros posibles en palacios y alcázares aparentemente desprovistos de ellos.
- Analizar las influencias y tendencias formales presentes no sólo en la arquitectura religiosa andalusí, sino también más concretamente en estos oratorios privados.
- Subrayar el vínculo existente entre religión y poder político en al-Andalus, viendo cómo se materializó en los conjuntos palatinos y religiosos, y más concretamente en los oratorios objeto de estudio.

## 3. Metodología

Para la realización de este trabajo se ha seguido una metodología basada, principalmente, en la consulta de la bibliografía especializada –indicada en el último apartado del trabajo–, así como de fuentes escritas coetáneas o posteriores a los momentos históricos descritos. Además, se ha acudido a la propia arquitectura de los palacios y a sus yacimientos arqueológicos en busca de formas o estructuras que pudieran responder a posibles oratorios privados.

Con todo ello, queremos plantear una propuesta metodológica relativa a la nomenclatura usada para denominar a estos espacios. En la historiografía se observa cómo se usan los términos *mezquita* (*mas̄yid*) y *oratorios* (*masāyid*) indistintamente, refiriéndose frecuentemente a un mismo espacio con ambas terminologías, salvo en el caso particular de la mezquita aljama (*mas̄yid al-yāmi<sup>c</sup>* o *yāmi<sup>c</sup>*). Esto puede venir dado por el escaso interés que manifiestan las fuentes en distinguir entre mezquita y oratorio. De esta forma, proponemos para trabajo denominar *mezquita* a las estructuras religiosas de uso más o menos público –tanto de barrio, como mezquitas en alcazabas y, por supuesto, aljamas– reservando la nomenclatura de *oratorio* únicamente a las salas de

reducido tamaño que serían de uso privado del gobernante y, en todo caso, de su entorno más inmediato.

#### **4. Precedentes y paralelos: arquitectura religiosa en ámbitos áulicos de Oriente e Ifriqiya**

Como explica Susana Calvo Capilla<sup>6</sup>, es altamente arduo encontrar paralelos coetáneos de oratorios palatinos, teniendo que remontarnos a los llamados palacios omeyas del desierto en Jordania, Palestina, Siria, etc., –puesto que de los conjuntos áulicos de Damasco o Kufa, por ejemplo, prácticamente nada ha quedado–, o a los abásidas de Iraq. Estos se pueden considerar asentamientos destinados a explotaciones agrícolas, cuyo alcázar suele tener fuertes muros y torres que configuran el edificio alrededor de un patio; además, solían contar con una mezquita como en Qaṣr al-Ḥayr al-Sharqī (Siria), Mushattā (Jordania), Qaṣr al-Minyā (Palestina) o Ujaidir (Iraq), por citar sólo algunos ejemplos. Contamos con un conjunto, aún sin investigar en profundidad, donde sí pudo existir un oratorio privado, especialmente por las dimensiones reducidas que presenta. Se trata del Qaṣr al-Humayma (Jordania), reconstruido en época abasida, en cuyo ángulo sureste se encuentra un pequeño ámbito de unos cinco metros de lado, con el *miḥrāb* saliente al exterior<sup>7</sup>. Sin embargo, prácticamente en todos estos casos las estancias dedicadas a la oración son edificios de proporciones relativamente grandes, por lo que deberíamos considerarlos como *mezquitas palatinas*.

Algunas investigaciones han tratado de dilucidar qué espacios de estas construcciones podrían responder a un uso religioso más privado, aunque la dificultad para leer los restos arqueológicos en busca de estos pequeños oratorios es muy alta. Ni siquiera en el caso de la mejor conocida ciudadela omeya de *Ammān* (Jordania) se ha documentado oratorio alguno. Por el contrario, sí que se ha estudiado la mezquita levantada en una amplia explanada, al sur del palacio<sup>8</sup>. Tan solo se cree que en *Jirbat al-Mayfar* (Palestina) pudo existir tanto una mezquita como un oratorio de uso privado, ya que se trata de una sala de

---

<sup>6</sup> Calvo Capilla, Susana, 2014, pp. 450-457.

<sup>7</sup> Oleson, John Peter, Reeves, Barbara, Gerber, Yvonne, “Preliminary report on excavations at Al-Humayma, ancient Hawara, 2004 and 2005”, *Annual of the Department of Antiquities of Jordan (ADAJ)*, 52 (2008), pp. 309-342.

<sup>8</sup> Almagro Gorbea, Antonio, *El palacio omeya de Amman. La arquitectura*. Madrid: Instituto Hispano Árabe de Cultura, 1983.

reducidas dimensiones, rectangular, con un nicho en el lado sur acompañado de columnas<sup>9</sup>. De este modo, encontraríamos una división de espacios de oración, uno más privado y otro público –con la mezquita aljama–, que podría haberse dado también en al-Andalus. En otros alcázares, investigadores como Genequand plantean la existencia de unas plataformas en los ángulos de algunas habitaciones, dotadas de un nicho orientado hacia la Meca<sup>10</sup>.

Situándonos en territorios más cercanos y, por tanto, más susceptibles de constituir posibles precedentes o paralelos, las residencias de los príncipes de Ifriqiya no parecen arrojar luz al objetivo de nuestro estudio. Pocos restos se han conservado de ‘Abbasiyya, ciudad fundada por Ibrāhīm I Ibn Aglāb en el año 800 y que constituyó la capital del emirato aglabí durante más de setenta años. Tampoco podemos extraer conclusiones respecto al fastuoso “palacio de la Victoria” (*Qaṣr al Fath*) o de otros varios conjuntos áulicos mandados construir por Ibrāhīm II, en la ciudad de Raqqāda, en los alrededores de Kairuán, de los que hablan las fuentes escritas, como el *Kitāb al-Masālik wa-l-Mamālik* de Abū ‘Ubaid Allāh al-Bakrī<sup>11</sup> (1014 -1094<sup>12</sup>).

En definitiva, parece evidente que todos los conjuntos palatinos contaban con mezquitas para el rezo de los que habitaban en ellos, pero no poseemos datos concluyentes acerca de la existencia de oratorios privados, en el sentido que hemos dado a este término.

Como observamos, encontramos ejemplos en Oriente e Ifriqiya que muestran la existencia de áreas de rezo en las inmediaciones de las residencias palaciegas. Sin embargo, debemos destacar el hecho de que no se trate de oratorios privados como los que nos ocupan en este trabajo. Por tanto, si bien se asentaron las bases de ubicar zonas con fines religiosos en los palacios de Oriente e Ifriqiya, no se conocen en estos conjuntos áulicos precedentes de oratorios privados como los que analizaremos a continuación.

---

<sup>9</sup> Hamilton, Robert William, *Khirbat al-Majjar an Arabian mansion in the Jordan valley*. Oxford: Oxford at the Clarendon Press, 1959, pp. 10 y 106-109.

<sup>10</sup> Genequand, Denis, “Performing the prayer without a mosque in early Islamic residential and palatial architecture”, conferencia organizada por Ernst-Herzfeld-Gesellschaft zur Erforschung der Islamischen Kunst und Archäologie and Kunshistorisches Institut, Zurich: Universität Zürich, 6-8 julio 2012.

<sup>11</sup> Arnold, Félix, *Islamic palace architecture in the Western Mediterranean: a history*. Oxford: Oxford University Press, 2017.

<sup>12</sup> Véase el reciente estudio de Anderson, Glaire, Fenwick, Corisande y Rosser-Owen, Mariam (eds.), *The Aghlabids and their neighbors. Art and material culture in Ninth-Century North Africa*. Leiden-Boston: Brill, 2018; también véase *Geografía de España: Kitāb al-Masālik wa-l-mamālik*. Vidal Beltrán, Eliseo (introd., trad., notas e ind.), Textos Medievales (53), Zaragoza, 1982; y también *Kitāb al-Masālik wa-l-mamālik*. van Leeuwen, Adrian y Ferré, André (eds.), 2 vols., Túnez, 1992.



## 5. Oratorios palatinos en la Córdoba de los omeyas

Con el fin de contextualizar las obras que vamos a tratar hemos considerado conveniente describir muy brevemente los procesos históricos de este tiempo. Por tanto, comenzamos esta introducción histórica con la figura de ‘Abd al-Raḥmān I, quien tras años de exilio de Damasco se asienta en al-Andalus, proclamándose emir en el 756 en Córdoba y, por tanto, estableciendo el emirato omeya. Este continuará hasta el reinado de ‘Abd al-Raḥmān III, ya que en 929 se autoproclamará califa de Occidente. El gobierno de ‘Abd al-Raḥmān III y el de su hijo y heredero al-Ḥakam II supondrá la época de mayor esplendor cultural durante el régimen omeya como atestiguan las fuentes y los restos materiales conservados<sup>13</sup>. Tras numerosas jefaturas, el califato omeya de Córdoba cae en el siglo XI, fragmentando el territorio antes regido por un gobierno central (Córdoba) en numerosos reinos taifas, estudiados en el siguiente apartado del presente trabajo.

Atendiendo concretamente a la producción cultural desarrollada durante estos siglos debemos destacar la importancia que le dio a esta la dinastía omeya. Muestra de ello fue la mezquita aljama de Córdoba, que se convirtió en el edificio religioso más relevante del Occidente islámico, y en ella dejaron su huella la mayoría de los emires y califas omeyas a través de ampliaciones o modificaciones.

De este modo, el hecho de participar en la construcción de obras arquitectónicas se convertirá en una suerte de tradición para esta dinastía que, si bien respetando lo realizado por sus antepasados, valoraban el hecho de añadir o desarrollar formas novedosas. La propia mezquita de Córdoba es un buen ejemplo de ello, ya que a través de las ampliaciones realizadas por cada gobernante se convierte en un testigo que se entrega de generación en generación, produciendo una obra que evidencia la evolución de la dinastía.

Además, debemos tener en cuenta que es en Córdoba durante estos siglos donde se fraguan unas formas muy particulares provenientes tanto de Oriente como de la realidad local peninsular, que dan lugar a un lenguaje propio que veremos reproducido hasta el final de la dinastía nazarí en el siglo XV, e incluso después de 1492, sin olvidarnos del importante papel desempeñado por almorávides y, especialmente, por almohades.

---

<sup>13</sup> Entre otras muchas obras, Arjona Castro, Antonio, *Historia de Córdoba en el califato omeya*. 1ª ed. Colección Huellas del Pasado, Córdoba: Almuzara, 2010. También en Manzano Moreno, Eduardo, *Conquistadores, emires y califas: los Omeyas y la formación de Al-Andalus*. Barcelona: Editorial Crítica, Crítica, 2006; Manzano Moreno, Eduardo, *La corte del califa: cuatro años en la Córdoba de los Omeyas*. Barcelona: Crítica, 2019, entre otros.

## 5.1. El malikismo en al-Andalus

No estaría completa esta breve aproximación al contexto en el que nos centramos si no hacemos referencia a la tendencia doctrinal más importante de al-Andalus en este tiempo y que pudo tener una relación directa en el tema que nos ocupa. Nos referimos al malikismo que implicó una gran uniformidad jurídico-religiosa del Estado. Al-Muqaddasī (nacido en 334/945 y fallecido después del año 380/990), a pesar de que obtuvo la información relativa a al-Andalus de manera indirecta, afirma que en Córdoba había justicia, vigilancia, buen gobierno, benignidad, riquezas manifiestas y observancia de la religión, así como constante guerra contra los infieles, mucho saber religioso y una autoridad ilustre. Según él, los musulmanes andalusíes declaran no conocer nada más que el *Libro de Dios* y el *Muwaṭṭa'* ("camino bien transitado" o "camino fácil") de Mālik<sup>14</sup>.

El malikismo andalusí, basado en la doctrina de Ibn al-Qāsim, el discípulo egipcio de Mālik Ibn Anas, constituyó una práctica que pervivió hasta la época nazarí, a pesar de la presencia de los almohades<sup>15</sup>. Era una de las cuatro escuelas jurídicas ortodoxas insertas en el islam sunní, establecida por el citado Mālik Ibn Anas de Medina y cuya doctrina se fundamentaba en el Corán, la Sunna y en el derecho constitucional de la propia Medina. Si bien es imposible conocer la realidad cotidiana de la práctica religiosa de estos gobernantes, debemos entender que la oración diaria suponía una parte altamente importante dentro del malikismo. Y así era. Si atendemos a la compilación de hadices contenidos en *al-Muwaṭṭa'*, se insiste en la necesidad de realizar todas las oraciones del día. Se matiza la superioridad de la oración en congregación sobre la que hace uno solo (libro 8, 8.1), pero también se precisa que "la más excelente es vuestra oración en vuestras casas, excepto las oraciones prescritas" (libro 8, 8.1)<sup>16</sup>.

Por tanto, pertenecer a esta escuela suponía un grado de implicación religioso altamente ortodoxo. Teniendo esto en cuenta, se podría llegar a ciertas conclusiones sobre la posible existencia de oratorios privados en ámbitos palatinos para uso, en este caso, del emir o califa. Si efectivamente se les daba importancia a las oraciones diarias, como hemos visto,

---

<sup>14</sup> Fierro, Maribel, "La política religiosa de 'Abd al-Raḥmān III (r. 300/912-350/961)", *Al-Qantara*, XXV, 1 (2004), pp. 119-156, 120; y, para un estudio detallado de la obra, Fórneas, José María, "Para un estudio del Kitāb al-Muwaṭṭa' en al-Andalus: las riwāyāt de 'Abd al-Ḥaqq ibn 'Atīyya", *Actas del II Coloquio Hispano-Marroquí de Ciencias históricas «Historia, ciencia y sociedad» (Granada, 6-10 noviembre de 1989)*. Madrid, 1992, pp. 197-216.

<sup>15</sup> Fierro, Maribel, "El derecho mālikí en al-Andalus: Siglos II/VIII-V/XI", *Al-Qantara*, XII (1991), pp. 119-132.

<sup>16</sup> Hemos utilizado la edición Malik, *El camino fácil. Al-Muwaṭṭa'*. Pérez, Abdusarrak (trad.) Córdoba: Junta Islámica, Centro de Documentación y publicaciones islámicas, 1999.

no sería de extrañar que el propio emir o califa tuviese a su disposición un pequeño espacio reservado para la realización de sus oraciones y dar cumplimiento a esta obligación.

Otra consideración relevante a tener en cuenta para estudiar la existencia –o no existencia– de oratorios privados en ámbito palatino es el título que ‘Abd al-Raḥmān III se otorgó: Príncipe de los Creyentes (*‘amīr al-mu`minīn*). Este título, que heredará también su hijo al-Ḥakam II, es interesante en tanto que confluyen en él dos ideas de suma importancia. Por un lado, el término “príncipe” nos obliga a pensar en este título como algo puramente político; por el otro, “de los creyentes” asocia este título con la religiosidad. Si bien podría tratarse de una estrategia política, no queremos dejar de subrayar la dimensión religiosa del término, que nos recuerda a los principios malikíes explicados previamente.

La idea de resaltar el valor de la fe y de la intervención divina, la creencia en la recompensa eterna para los creyentes, el Paraíso prometido, la exaltación de Dios –el Único guía para el camino correcto– y de Muhammad como único profeta, así como la consideración de la figura del monarca como pilar de la Fe, la Verdad y defensor de la pureza del Islam están presentes en las inscripciones de la *maqṣūra* de la ampliación de al-Ḥakam II en la mezquita de Córdoba<sup>17</sup>. También en ella se hace un llamamiento a la oración y a las abluciones.

Precisamente en esta ampliación mandada realizar por el segundo califa de Córdoba encontramos un espacio acotado que debe interpretarse como el oratorio de al-Ḥakam II. Se trata de las tres naves centrales, las cuales se encuentran envueltas por una *maqṣūra* de madera (fig. 1 y 2), que engloba el cerramiento de piedra –otra *maqṣūra*– de los tres tramos situados ante el *miḥrāb* en el muro de *qibla*. Es decir, sabemos que en esta ampliación se quisieron destacar estas tres naves destinadas a la oración del califa, por lo que la *maqṣūra* se adelantó invadiendo esas naves.

---

<sup>17</sup> Calvo Capilla, Susana, “El programa epigráfico de la Mezquita de Córdoba en el siglo X: un alegato en favor de la doctrina mālikí”, *Qurtuba*, 5 (2000), pp. 17-26.

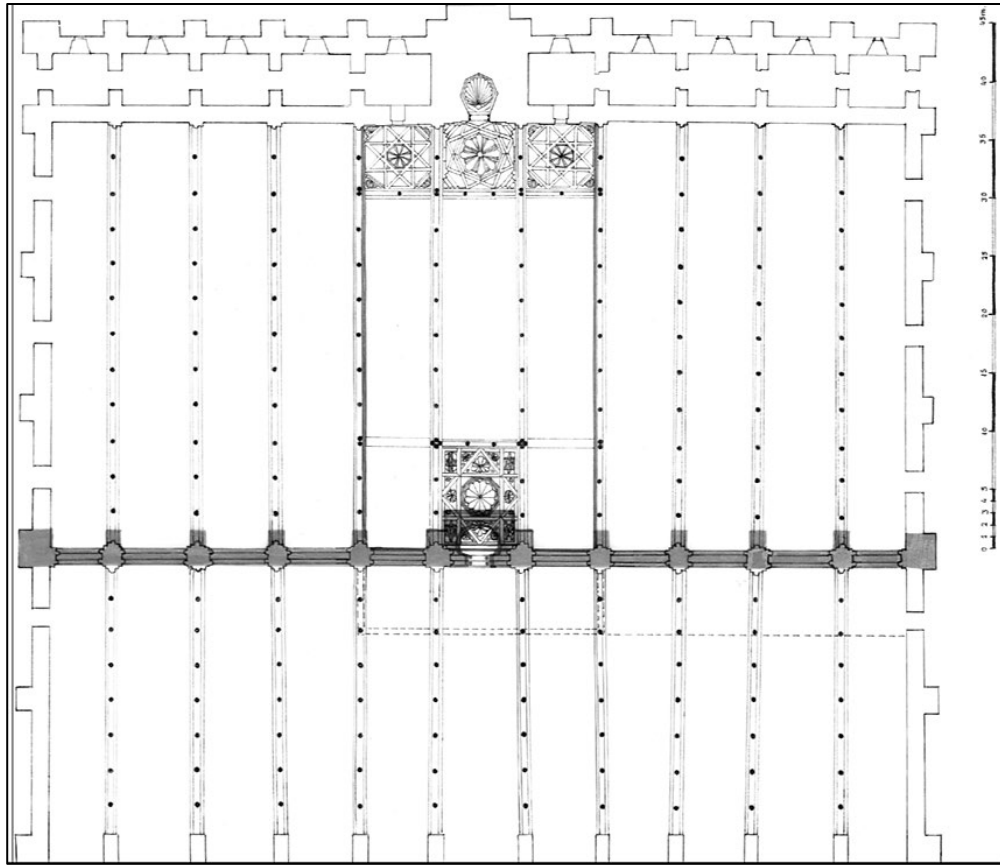


Fig. 1. Planta de la ampliación al-Ḥakam II sobre *qibla* y *mihrāb* de ‘Abd al-Raḥmān II en la mezquita de Córdoba, en Abad Castro, Concepción, “El “oratorio” de al-Ḥakam II en la mezquita de Córdoba”, *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte*, 21 (2009), p. 11.

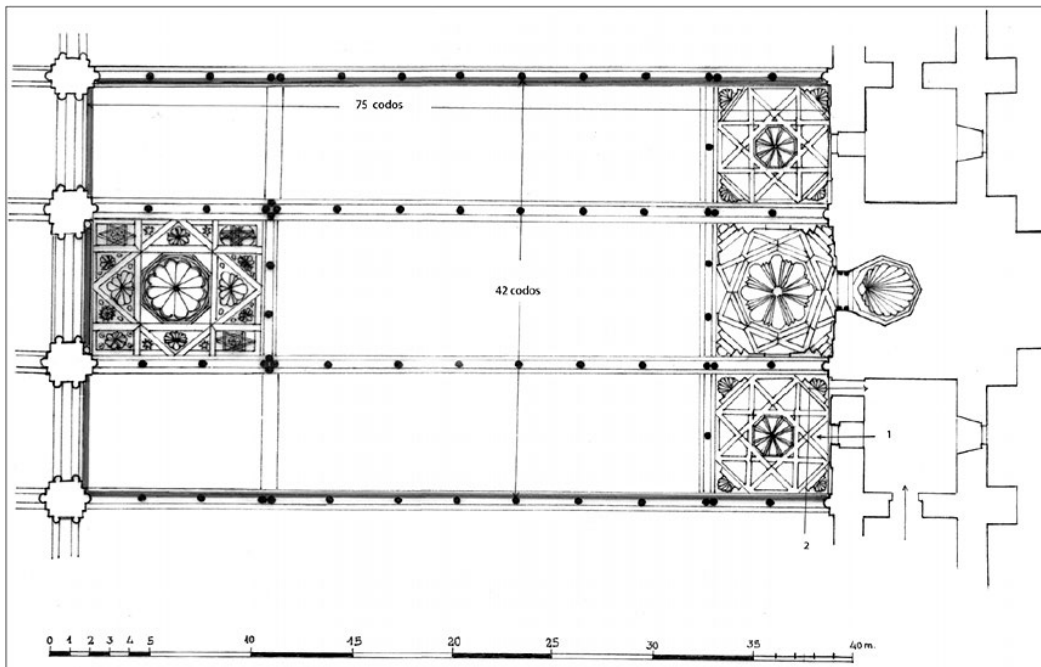


Fig. 2. Planta de la *maqṣūra* al-Ḥakam II en la mezquita de Córdoba, en Abad Castro, Concepción, “El “oratorio” de al-Ḥakam II en la mezquita de Córdoba”, *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte*, 21 (2009), p. 13.

## 5.2. ¿Un oratorio privado en el alcázar de Córdoba?

Son numerosas las referencias escritas que aluden al alcázar de época visigoda, que fue reconstruido por ‘Abd al-Raḥmān I a su llegada a Córdoba. Una vez instituido como edificio representativo de la dinastía, continuó siendo ampliado y perfeccionado tanto por emires como por califas, constituyendo la residencia oficial de los monarcas hasta la construcción de Madīnat al-Zahrā’<sup>18</sup>. A partir de entonces, ambas residencias reales se simultanearán y, de hecho, son múltiples las noticias que nos hablan tanto de al-Ḥakam II en algunas etapas de su vida, como posteriormente de su hijo Hišām II residieron en el alcázar cordobés.

Por ejemplo, observamos en el *al-Muqtabis V* cómo se especifica que el califa ‘Abd al-Raḥmān III, alrededor del cual gira este volumen de la crónica, se esforzó en la formación como futuro califa de su hijo heredero al-Ḥakam II. Por ello, ‘Abd al-Raḥmān III insistió en que al-Ḥakam II no saliese del alcázar para centrarse en su educación: "[...] Abu l- Asi al-Hakam, a quien aquél no permitió salir del alcázar ni un día [...]"<sup>19</sup>.

Si fue cierto que el futuro califa no salió del alcázar omeya de Córdoba (fig. 3), debemos entender que en él se encontraban todas las dependencias necesarias para residir cómodamente, como, por ejemplo, un oratorio para retirarse a orar a lo largo del día.

Sabemos de la existencia de múltiples salones, cámaras, etc. que debían constituir los ámbitos de residencia habitual. Estas “residencias habituales” son mencionadas también en *al-Bayan al-Mugrib* de al-Marrākušī: "Dice [el narrador]: Muhammad con todo eso tomó precauciones para [con] su persona, se ausentó de sus residencias [habituales] y se esforzó en su asunto"<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> La historiografía acerca del alcázar omeya de Córdoba es muy amplia y no parece este el lugar adecuado para reproducirla. Véase *Al-Mulk: Anuario de estudios arabistas* 18 (2020). Número monográfico dedicado a los alcázares de Córdoba, donde se recogen las últimas interpretaciones y referencias bibliográficas de los mismos.

<sup>19</sup> Ibn Hayyan. *Crónica del califa Abdarraḥman III An-Nasir entre los años 912 y 942 (al-Muqtabis V)*. Corriente, Federico y Viguera, María Jesús (trad.). Textos Medievales 64, Anubar Ed Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1981, p. 22.

<sup>20</sup> IBN ‘IDĀRĪ al-Marrākušī. *La caída del califato de Córdoba y los reyes de taifas (al-Bayān Al-Mugrib)*. Maíllo Salgado, Felipe (ed. y trad.), Estudios Arabes e Islámicos, Salamanca: Universidad de Salamanca, 1993, p. 58.

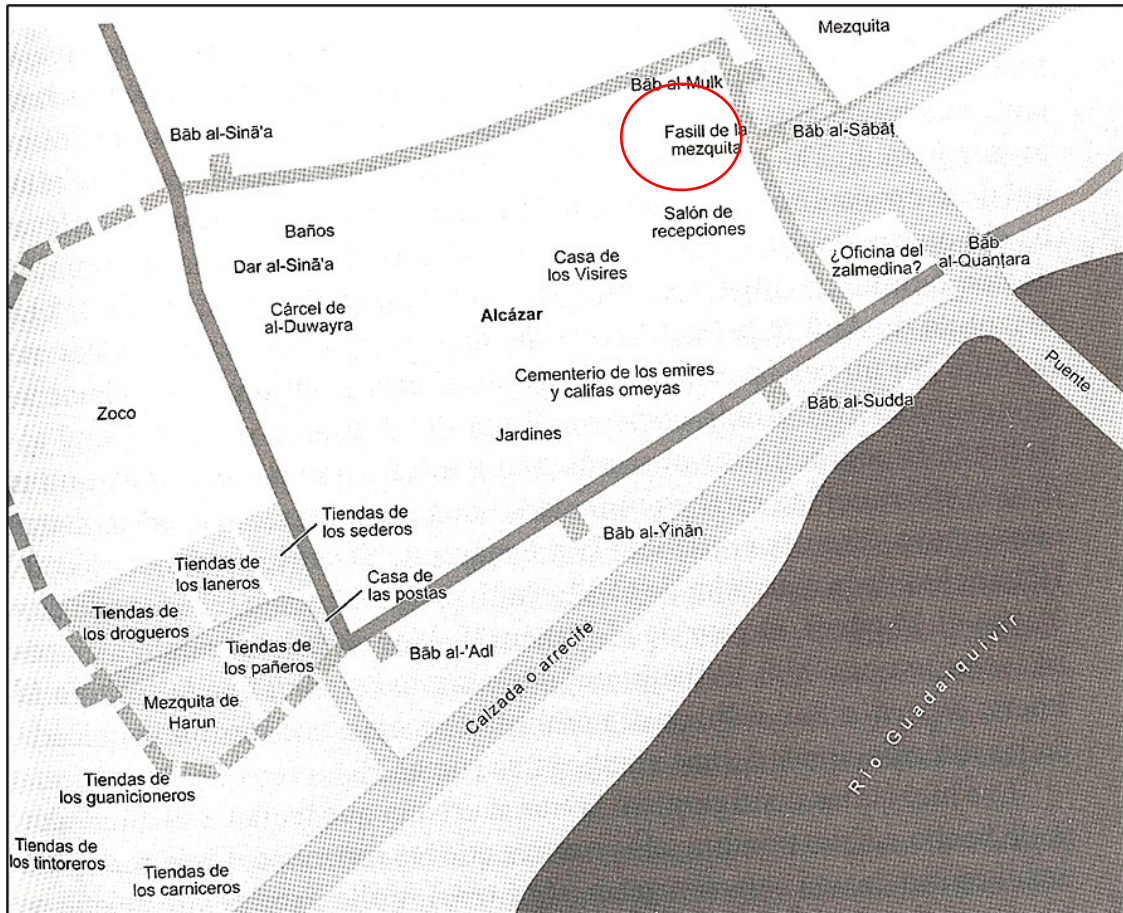


Fig. 3. Plano del alcázar de Córdoba, en un círculo zona de la posible ubicación del oratorio, Manzano Moreno, Eduardo, *La corte del califa: cuatro años en la Córdoba de los Omeyas*. Barcelona: Crítica, 2019, p. 303.

Quizás podríamos entender que el posible oratorio de uso privado dentro del alcázar cordobés perteneciese a estas residencias habituales del gobernante, y quizás por ello estas fuentes no se detienen en mencionarlo ni describirlo. Sin embargo, en el mismo *al-Bayān al-Mugrib* encontramos una alusión clara a este posible oratorio privado durante el gobierno de Hišām II:

Quando les oyó [decir] eso a ellos se retiró de vuelta a[l interior de] su morada y ordenó a sus criados que no combatesen contra nadie ni lanzasen flechas ni piedras contra ellos, hasta que Dios ejecutase su fallo. Entró en el mihrāb [de su oratorio] y no se movió de él hasta que se cumplió el decreto de Dios sobre él<sup>21</sup>.

Aunque no debemos olvidar la existencia del oratorio que conformaba las tres naves centrales de la ampliación de al-Ḥakam II mencionada anteriormente –con la cual se puede relacionar esta noticia dado que el *mihrāb* de al-Ḥakam II era lo suficientemente

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 61.

espacioso como para “entrar” en él– podemos entender que se trata del alcázar y no de la mezquita aljama. Este fragmento de la crónica se inserta en la descripción de las revueltas que hubo en Córdoba en el año 1008 por los que el califa se encierra en el alcázar. Si bien es cierto que el alcázar y la mezquita aljama se encontraban conectados a través del *sābāt*, esta noticia parece apuntar a un pequeño oratorio de uso privado en el interior del alcázar.

Esta hipótesis se vería respaldado por un capitel bien estudiado por investigadores como Manuel Ocaña Jiménez<sup>22</sup>, quien afirma que dicho capitel, actualmente en el Museo Arqueológico de Córdoba y analizado previamente por Lévi-Provençal, contiene una inscripción similar a la hallada en otro capitel encontrado próximo a éste, que versa:

En el nombre de Dios. Bendición universal de Dios y perfecto bienestar para el Imām al-Mustanşir bi-llāh, siervo de Dios, al-Ḥakam, Príncipe de los Creyentes –¡Dios le haga durar! -. De lo que mandó hacer y se acabó, con la ayuda de Dios, bajo la dirección de su liberto ḥāyib y sayf al-dawla Ŷa‘far b. ‘Abd al-Rahmān, para los aposentos del alcázar en el año 353.

La inscripción del capitel que nos ocupa no cuenta con el destino y la fecha del mismo, pero Manuel Ocaña Jiménez repara en otra inscripción ubicada en la cara superior del ábaco que dice: “Obra de Safar para el oratorio de su señor”.

Estos capiteles conforman un conjunto dedicado al califa al-Ḥakam II entre los años 964 y 966. Teniendo en cuenta estas fechas y la inscripción del capitel, podemos indicar que estas piezas fueron realizadas, bien para la construcción de este espacio religioso privado, o bien para renovarlo siguiendo la tradición omeya, como ya hemos estudiado en la introducción del presente trabajo.

Por ello, con las evidencias recogidas anteriormente, es lógico pensar en la existencia de este oratorio privado en el interior del alcázar cordobés. A pesar de la imposibilidad de conocerlo o reconstruirlo debido a la falta de restos, la construcción de un oratorio privado en ámbitos palatinos será una tendencia presente en los futuros alcázares y palacios andalusíes, curiosamente aludiendo a las formas cordobesas, como veremos.

### **5.3. Madīnat al-Zahrā’**

Estudiando las construcciones llevadas a cabo por los omeyas en Córdoba debemos destacar Madīnat al-Zahrā’ (fig. 4). Esta fue una ciudad construida *ex novo*, cuya

---

<sup>22</sup> Ocaña Jiménez, Manuel, “Capiteles epigrafiados del alcázar de Córdoba”, *al-Andalus*, 3 (1935), pp.155-167.

construcción comenzó alrededor del año 936, ubicada a las afueras de Córdoba, contigua a la sierra. Si bien existen testimonios que prueban que la zona estuvo habitada en momentos anteriores<sup>23</sup>, es gracias al califa ‘Abd al-Raḥmān III que se comienzan las obras de esta ciudad palatina.

Existen numerosos estudios acerca del origen de Madīnat al-Zahrā’, sus leyendas, costes de construcción, etc., pero en el presente trabajo nos centraremos en la identificación de posibles oratorios en las estancias del alcázar de la ciudad palatina. Previo a analizar las fuentes y restos materiales, debemos destacar el programa arquitectónico que seguramente idearon ‘Abd al-Raḥmān III y su hijo y heredero al-Ḥakam II. De este modo, entendemos que el objetivo de ‘Abd al-Raḥmān III fue construir Madīnat al-Zahrā’—hazaña que tuvo que concluir su hijo ante la muerte de su padre— y el de al-Ḥakam II intervenir en la mezquita aljama. Por tanto, si la tradición omeya en cuanto a construcción se basaba en la inspiración o emulación de las formas pasadas, como hemos analizado previamente, en el caso de ‘Abd al-Raḥmān III y al-Ḥakam II la doble influencia cultural entre Córdoba y Madīnat al-Zahrā’ será intensa.

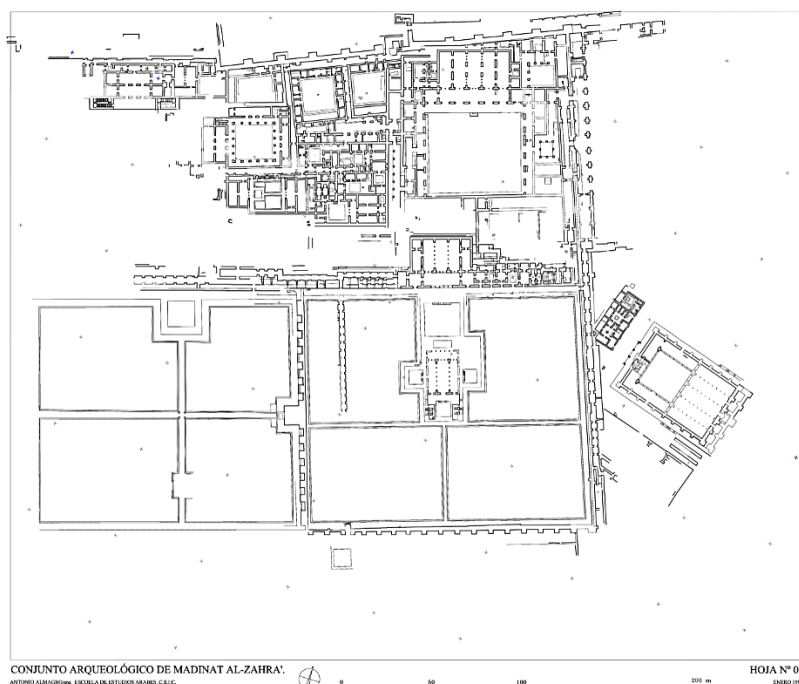


Fig. 4. Plano de Madīnat al-Zahrā’, de Antonio Almagro Gorbea. Escala 1/1000 A2. Fondo gráfico donado por el académico D. Antonio Almagro Gorbea. N° de inventario AA-108\_02. [Base de datos Academia.](#)

<sup>23</sup> Vallejo Triano, Antonio, *Madīnat al-Zahrā’: guía oficial del conjunto arqueológico*. Guías oficiales de los conjuntos arqueológicos y monumentales. Sevilla: Junta de Andalucía, Consejería de Cultura, 2004, entre otros muchos.



Teniendo en cuenta la naturaleza de la propia Madīnat al-Zahrā', la suntuosidad con la que fue diseñada y edificada y las descripciones de las diferentes viviendas y estancias en las fuentes escritas, sorprende la ausencia de noticias sobre un espacio reservado para la oración personal del gobernante en toda la ciudad palatina.

Si bien parecería lógico pensar en la existencia de este espacio, las fuentes escritas, aunque describen algunas estancias, no reparan en mencionar un posible oratorio en el área palaciega de Madīnat al-Zahrā'. Ocurre igualmente con la falta de evidencias arqueológicas halladas hasta el momento en el propio yacimiento.

A pesar de todo ello, en este trabajo queremos ofrecer algunas reflexiones que nos surgen al respecto. En primer lugar, queremos insistir en la relación entre Córdoba y Madīnat al-Zahrā' y cómo esta última surge desde la propia Córdoba. Recordemos que Madīnat al-Zahrā' es construida principalmente bajo las órdenes de 'Abd al-Raḥmān III, seguramente debido al programa arquitectónico diseñado junto a su heredero al-Ḥakam II. Teniendo eso en cuenta, recordemos también los capiteles dedicados a al-Ḥakam II en el alcázar de Córdoba, uno de ellos con una inscripción en la que se afirmaba que el destino del mismo era para el oratorio privado del califa. Cuando lo hemos estudiado en el apartado anterior se ha aclarado que estos capiteles pueden responder tanto a una renovación de este oratorio como a una construcción *ex novo*.

Por tanto, si padre e hijo negociaron este programa arquitectónico entre Córdoba y Madīnat al-Zahrā' seguramente se tendría en cuenta la construcción o renovación del oratorio del alcázar cordobés. Así, deberíamos preguntarnos si se imitó este espacio de Madīnat al-Zahrā' o viceversa –o que en Madīnat al-Zahrā' ni siquiera estuviera presente.

Un emplazamiento apropiado para alojar un ámbito dedicado a la oración podría ser la *Dār al-Mūlk* (fig. 5), siendo esta la residencia del heredero al trono en Madīnat al-Zahrā' donde se realizaba la formación del príncipe, nos referimos ahora a Hišām II<sup>24</sup>. De nuevo, debe sorprendernos el hecho de que la arqueología no haya encontrado restos de una estancia que pueda responder a un uso religioso privado en este ámbito destinado a la formación del futuro califa.

---

<sup>24</sup> Vallejo Triano, Antonio, "El Alcázar de Madīnat al-Zahrā': permanencia y procesos de cambio", *Anales de Historia del Arte*, 22 Especial (2012), pp. 325-344 y, del mismo autor, "El heredero designado y el califa. El Occidente y el Oriente en Madīnat al-Zahrā'", *Mainake*, XXXVI (2016) pp. 433-464.

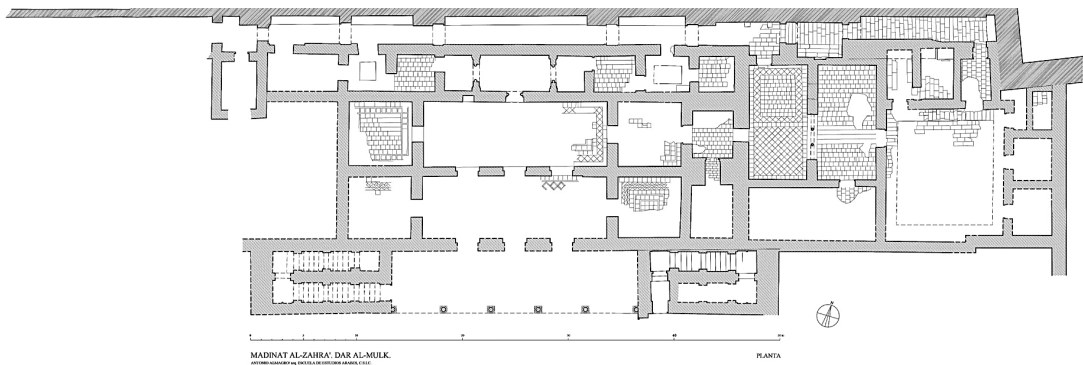


Fig. 5. Plano de la *Dar al- Mulk*, de Antonio Almagro Gorbea. Escala 1/200 A2. Fondo gráfico donado por el académico D. Antonio Almagro Gorbea. N° de inventario AA-108\_38. [Base de datos Academia.](#)

Por último, y nuevamente acudiendo al supuesto oratorio construido o renovado por al-Hakam II en el alcázar de Córdoba y al concepto de Madīnat al-Zahrā' como espejo de Córdoba, debemos plantear que, si en el alcázar cordobés el heredero y futuro califa desearon contar con un espacio privado para sus oraciones cercano a sus estancias cotidianas, no sobra pensar que desearía este mismo sistema en su residencia de Madīnat al-Zahrā'.

Una vez analizados estos datos, sin embargo, todo apunta provisionalmente a que este posible oratorio de uso privado realmente no existió en Madīnat al-Zahrā', ya que ni la arqueología ha logrado encontrar estructuras que puedan responder a este tipo de construcciones ni las fuentes lo mencionan.

Hasta aquí, en este recorrido por las grandes residencias de las diversas dinastías de Oriente y de Ifriqiya, hemos visto que sí es posible hablar de mezquitas palatinas en algunos casos, pero no tenemos evidencia material, ni escrita, de la existencia de oratorios privados. Centrándonos en al-Andalus, aunque la presencia de un posible oratorio en el alcázar de Córdoba parece factible, en el caso de Madīnat al-Zahrā', más allá de simples especulaciones, no es posible asegurar la presencia de ámbitos destinados a la oración del monarca o del príncipe. Menos aún es posible, hoy por hoy, hablar con fundamento acerca de posibles oratorios palatinos en Madīnat al Zāhira, la ciudad de Almanzor, a pesar de los múltiples estudios que se han llevado a cabo<sup>25</sup>. Sin embargo, como vamos a ver seguidamente, en la época de las primeras taifas el panorama parece cambiar.

<sup>25</sup> Torres Balbás, Leopoldo, "Al-Madina al Zahira, la ciudad de Almanzor", *Al-Andalus*, XXI, (1956), pp. 92-97; también en De Castro León, Víctor, "Ibn al-jatib y el Kitab a'mal al-a'lam: la figura de Almanzor", *Studia Historica. Ha. Medieval*, 35 (2017), pp.63-85; también en Martínez Enamorado, Virgilio, y Torremocha Silva, Antonio, *Almanzor y su época: Al-Andalus en la segunda mitad del siglo X*. Málaga:

## 6. Los reinos de taifas

A comienzos del siglo XI, tras la deposición y expulsión del califa Hišām III, biznieto de ‘Abd al-Raḥmān III, en noviembre de 1031, finaliza de manera oficial el califato omeya de Córdoba, si bien este hecho se venía anunciando desde las revueltas presentes durante el mandato de Hišām II y la *fitna*, cuando el califato se enfrentó a los primeros reinos de taifas que iban surgiendo.

De este modo, en 1031, concluye el califato de Occidente, provocando la fragmentación del estado andalusí y generando un panorama de pequeñas facciones independientes. Con ello, el poder se descentraliza y cada *taifa* (“facción” o “bando”) contará con su propio dirigente y sistema para garantizar su supervivencia. Si bien militarmente, en general, las taifas pudieron gozar de esta independencia, económicamente este no solía ser el caso. En varias taifas se tuvo que pedir ayuda a los reinos cristianos, los cuales aumentaban la cantidad de los impuestos a pagar por estas taifas. Esta gestión económica generó descontento entre la población, que recibió, en un principio, sin problema la conquista de los almorávides y más tarde almohades, deseando que esta situación mejorase.

En un plano general, estos reinos de taifas tuvieron tres diferentes fases: primeros reinos de taifas (siglo XI), segundos reinos de taifas (tras la invasión almorávide, siglo XII) y terceros reinos de taifas (tras la conquista almohade, siglo XIII). Durante estos siglos podemos observar cómo cada taifa evoluciona de manera distinta a las demás, aunque la gran mayoría cuentan con aspectos en común, como veremos a continuación.

Un aspecto que compartirán las taifas será el objetivo de legitimarse como herederos del califato omeya de Córdoba. La religión será una de las facetas que vinculen innegablemente las taifas con el pasado califal. Cuando, previamente en este trabajo, se ha comentado la religiosidad durante el califato cordobés estudiábamos el sunnismo malikí como la tendencia religiosa imperante. Esta escuela continuará siendo la ortodoxa

---

Editorial Sarriá, 2001; y en fuentes como Ibn al-Jatib. *Kitab A'mal Al-a'lam*. Castrillo Márquez, Rafaela (ed.). Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1983; también Bariani, Laura, “Al-Madīna al-Zāhira según el testimonio de las fuentes árabo-andalusíes”, *II Congreso internacional la ciudad en al-Andalus y el Magreb*, Algeciras: Fundación El Legado Andalusí, 2002, pp. 327–341; Bariani, Laura, *Almanzor*. San Sebastián: ed. Nerea, 2003 o el estudio más reciente de Rosser-Owen, Mariam, *Articulating the Hijāba: cultural patronage and political legitimacy in al-Andalus the ‘Āmirid Regency c. 970–1010 AD*, *Handbook of Oriental Studies Handbuch der Orientalistik. Section one. The Near and Middle East*, vol. 56, Leiden-Boston: Brill, 2022; y en Ocaña Jiménez, Manuel, “Datos sobre al-Zahira”, *al-Mulk*, VI (1964-65), pp. 41-43; Fernández González, Rafael, “Aportaciones a la localización de Al-Madina Al-Zahira: Bellas-Ballis-Vélez”, *Al-Mulk*, VI (1964-1965), pp. 44-46, entre otros.

durante la existencia de las taifas andalusíes que, recordemos, se basaban en el Corán y la Sunna. Si bien esta será la rama imperante en las taifas, durante el siglo XI comienzan a hacerse presentes distintas doctrinas en al-Andalus. Serán movimientos con una mayor dimensión ascética, en los que, a través de nuevas modalidades de predicación, se invitará al creyente a reflexionar acerca de la filosofía y teología para una mayor y mejor participación en la fe. Si bien, como hemos mencionado, son movimientos minoritarios, podemos observar cómo se van generalizando, anunciando una evolución hacia una religiosidad más emocional, mucho más presente durante la ocupación almorávide del territorio andalusí<sup>26</sup>.

Volviendo a la mencionada inestabilidad económica que protagonizaron estos reinos de taifas, ha llamado tradicionalmente la atención cómo estos, a pesar de su situación económica y política tan voluble, fueron capaces de concebir obras arquitectónicas y objetos preciosos que conforman bellísimos ejemplos del arte andalusí. Las taifas, por tanto, se nos presenta como un periodo contradictorio, tal como ha expresado la historiografía, por ser un período de aparente inseguridad económica y política y, al mismo tiempo, de esplendor cultural.

Las cortes se llenaron de poetas, escritores, astrónomos, científicos, matemáticos, etc., todos ellos al servicio de una cultura del saber y del placer que giraba en torno al rey y que produjo un modelo de cultura palaciega responsable de tan enorme producción cultural –de la cual tomaron parte incluso los propios reyes, como al-Mu'tamid de Sevilla, al-Mu'tamin de Zaragoza o 'Abd Allāh de Granada. Este ambiente generaba un lenguaje propio que ocupó no solo los libros, sino también la arquitectura, la cual se llenará de formas referidas a la cultura andalusí, a Oriente y al propio saber que se estaba fraguando en esos mismos salones, como si de un metalenguaje o *adab* se tratase<sup>27</sup>.

Sin embargo, estas formas, a pesar de ser una clara evolución de las formas califales previas, toman a estas últimas como referencia. Si bien cada taifa se distanciará más o menos de la manera de hacer cordobesa, es innegable que todas ellas toman a Córdoba como punto de partida y, de esta manera, se legitiman respetando a sus predecesores. La imitación de estas formas califales se vuelve explícita en ámbitos religiosos<sup>28</sup>, ya que es

---

<sup>26</sup> Guichard, Pierre, and Soravia, Bruna, *Los reinos de taifas: fragmentación política y esplendor cultural*. 2ª ed. Col. 'Al-Andalus'. Málaga: Sarriá, 2006, pp. 239-249.

<sup>27</sup> Calvo, Susana, "El arte de los reinos taifas: tradición y ruptura", *Anales de Historia del Arte*, 2012, p. 73.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 77.

aquí donde el léxico apenas evoluciona, evocando, generalmente, la arquitectura de la mezquita de Córdoba.

El hecho de imitar casi totalmente estas formas responde no solo a una legitimación política y respeto hacia el califato omeya cordobés, sino también a la legitimación religiosa y el respeto hacia la ortodoxia malikí ya establecida en al-Andalus.

Y ahora sí, en este contexto que acabamos de describir, surgen claramente los oratorios palatinos, conocidos gracias a sus restos materiales o a los testimonios en las fuentes escritas; pero, en otros, no existen referencias documentales ni restos materiales fácilmente identificables que anuncien la presencia de un espacio destinado a tal fin, por lo cual, deberemos acudir a la propia arquitectura y a construcciones precedentes y coetáneas para plantearnos su existencia, ya que todo apunta a que estos espacios estaban presentes en todas las construcciones áulicas.

Sobre estos oratorios de época taifa nos llama la atención su estructura en forma de *qubba*. Esta consiste en un espacio de planta cuadrada coronado con una cúpula, proveniente de la tradición oriental<sup>29</sup> y habitualmente presente en ámbitos con cierta relevancia, generalmente en áreas palatinas. Por ello, queremos reflexionar en este trabajo sobre la elección de estas formas para la edificación de los oratorios en época taifa, seguramente debido a la comodidad de un espacio así y por la vinculación tradicional de una *qubba* a un espacio relevante simbólicamente hablando y especial. Si bien es complicado datar qué oratorio fue el modelo de referencia para que el resto se edificaran de esta manera, no queremos dejar de plantearnos este interrogante.

Así, la forma de la *qubba* cobra una enorme importancia ya desde los inicios del propio islam con el Profeta y los primeros califas, asociado con el poder terrenal y sagrado<sup>30</sup>. Esto se trasladará a los espacios palatinos, como la Qubbat al-Jadra de Bagdad, o las *qubbas* de los palacios de Damasco, Wasit y Rusafa; todo ello, sin duda, tendría su repercusión en al-Andalus<sup>31</sup>.

El mayor exponente de la estructura en forma de *qubba*, la Cúpula de la Roca, construida en el siglo VIII fue una gran influencia también para los espacios religiosos.

---

<sup>29</sup> De hecho, en la tradición nómada, al dueño de la tienda se le llamaba “señor de la *qubba*”.

<sup>30</sup> Ruiz Souza, Juan Carlos, “La planta centralizada en la Castilla bajomedieval: entre la tradición martirial y la *qubba* islámica. Un nuevo capítulo del particularismo hispano”, *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte*, XII (2001), pp. 9-36.

<sup>31</sup> Bloom, Jonathan, “The Qubbat al-Khadra and the iconographie of height in Early Islamic architecture”, *Ars Orientalis*, 23 (1993), pp 135-141 y en Ulbert, Thilo, “Ein Umayyadischer pavillon in Resafa – Rusafat Hisam”, *Damaszener Mitteilungen*, 7 (1993), pp. 213-231.

A partir de entonces, se comienza a monumentalizar también la zona del *mihrāb* a través de *qubbas*, claramente influido por el patronazgo de los Omeyas dedicados a la formación de sus propios modelos artísticos<sup>32</sup>. De esta manera, la forma de *qubba* de los oratorios privados en los palacios andalusíes probablemente no respondiera directamente a una imitación de la Cúpula de la Roca, sino más bien a una síntesis de las formas encontradas en la zona del *mihrāb* de las mezquitas aljamas<sup>33</sup>.

### **6.1. El oratorio palatino de la Aljafería de Zaragoza**

De entre todos estos reinos de taifas, nos centramos en primer lugar en la taifa de Zaragoza. En lo que se refiere a la historia y evolución de esta, sabemos que, tras la desmembración del califato de Córdoba, hacia el 1018, Munḍir I ejerce como primer gobernante de esta taifa, iniciando con él la dinastía tuḡībī, la cual aportará gobernantes como Yahyà y Munḍir II. Al fallecer este último, se termina la dinastía tuḡībī, dando paso a los Banu Hūd.

Perteneciente a esta dinastía, Sulaymān al-Mustaʿīn toma Zaragoza anexionándola a su territorio de Lérida y Tudela entre 1038 y 1039. Será entre 1046 a 1081, durante el reinado de Abū ʿĀfar Aḥmad al-Muqtadir, cuando Zaragoza experimente su periodo histórico más brillante política y culturalmente. Es ya en el 1110 cuando el príncipe ʿAbd al-Mālik accede al poder, y es incapaz de mantener el equilibrio que sus antecesores consiguieron. Así, en este mismo año, los almorávides toman Zaragoza<sup>34</sup>.

Teniendo eso en cuenta, centramos el estudio de la taifa saraqustana en un edificio que ha actuado como testigo de todos los cambios acontecidos en esta ciudad, no solamente de época taifa, sino también posteriormente: la Aljafería (fig. 6).

---

<sup>32</sup> Grabar, Oleg, “Patronage in islamic art”, Atil, Esin (ed.), *Islamic art & patronage. Treasures from Kuwait*. Nueva York: Rizzoli, 1991, pp. 27-39.

<sup>33</sup> Calvo Capilla, Susana, 2014, pp. 456

<sup>34</sup> Expósito Sebastián, Manuel, Pano Gracia, José Luis, y Sepúlveda Sauras, M<sup>o</sup> Isabel, *La Aljafería de Zaragoza: guía histórico artística y literaria*. 5 Ed. Revisada y Ampliada. ed. Zaragoza: Cortes de Aragón, Ayuntamiento, 1999, p. 31.

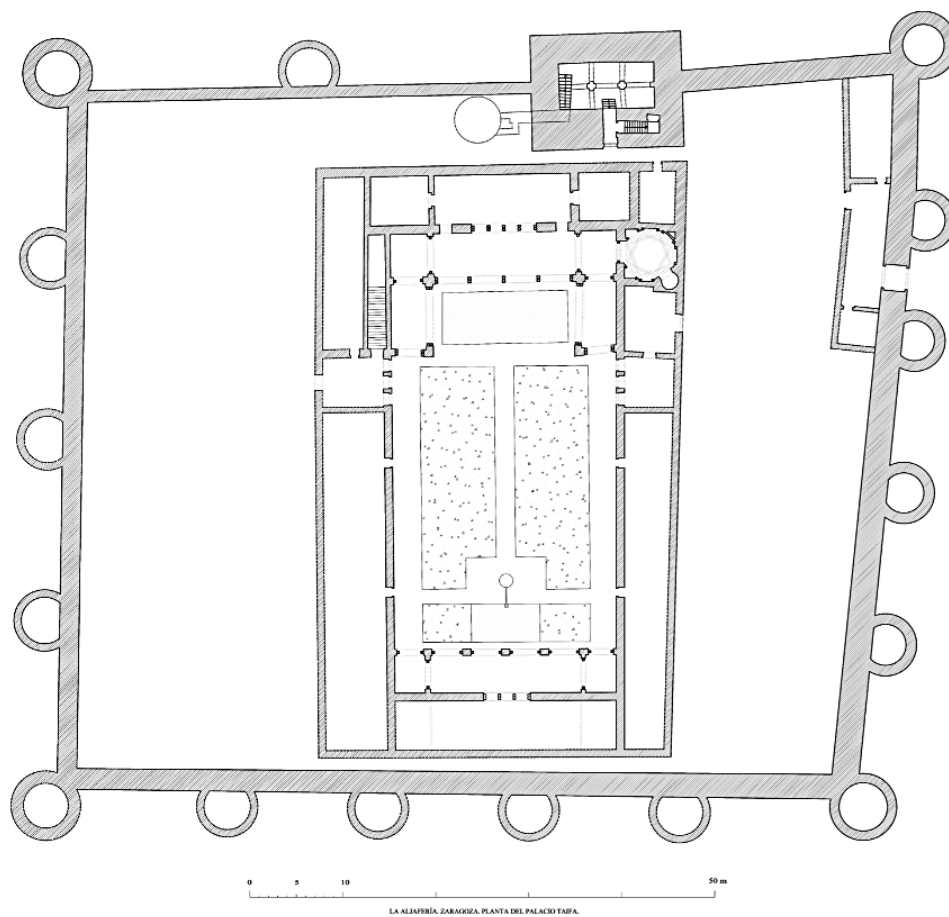


Fig. 6. Plano de la planta baja de la Aljafería de Zaragoza, de Antonio Almagro Gorbea. Escala 1/250 A2. Fondo gráfico donado por el académico D. Antonio Almagro Gorbea. N° de inventario AA-201\_01.

[Base de datos Academia](#)

La Aljafería actual es fruto de la labor de un conjunto de personalidades como Francisco Íñiguez Almech, Ángel Peropadre, Luis Franco Lahoz o Mariano Pemán quienes desde 1947 hasta aproximadamente 1998 trabajaron para recuperar el palacio que, a pesar de ser Monumento Nacional de Interés Histórico-Artístico desde 1931, se encontraba en un estado de conservación pobre<sup>35</sup>.

El palacio se caracteriza por una dualidad de forma, ya que mientras el exterior se presenta como una fortificación recia, el interior muestra unas formas delicadas y exquisitas –tendencia muy presente en las construcciones andalusíes. También conocido como Qaṣr al-Surūr o Palacio de la alegría, la Aljafería fue un enclave recreativo y

<sup>35</sup> Franco Lahoz, Ángel Luis, and Pemán Gavín, Mariano, "Intervenciones en la Aljafería de Zaragoza", *Loggia*, 11 (2001), pp. 22-43; y en Expósito Sebastián, Manuel, Pano Gracia, José Luis, y Sepúlveda Sauras, M<sup>o</sup> Isabel, 1999, pp. 9-10.

placentero para las élites cortesanas, albergando numerosos artistas, científicos, poetas, etc. que elevaron la cultura de la taifa de Zaragoza<sup>36</sup>.

La construcción de este palacio se atribuye al segundo monarca de la dinastía Banu Hūd, Abū Ŷa‘far Aḥmad ibn Sulaymān. Él fue nombrado *Ihmad al-Dawla* (“Pilar de la dinastía”) y *al-Muqtadir bi-llāh* (“Poderoso gracias a Dios”), siendo este segundo título repetido en numerosas inscripciones del palacio, lo que convierte a la Aljafería en una suerte de monumento conmemorativo de las hazañas del gobernante. Dentro de la Aljafería cabe destacar el Salón del trono o Salón de los mármoles, donde la teatralidad de la arquitectura es innegable a través del juego de columnas, arcos polilobulados y mixtilíneos, todo ello respondiendo al objetivo de hacer de la Aljafería un lugar de recreo (fig. 7 y 8).



Fig. 7. Fotografía del pórtico septentrional de la Aljafería de Zaragoza, en Rabasco García, Víctor, *La arquitectura palatina andalusí del siglo XI: entre la arqueología, la literatura y el arte*, Trabajo de Fin de Máster, Madrid: UAM, 2012, p. 155.

---

<sup>36</sup> Robinson, Cynthia, *In praise of song: the making of courtly culture in al-Andalus and Provence, 1005-1135 A.D.*, Leiden: Brill Academic Press, 2002; de esta misma autora "Los idiomas del ornamento: La Aljafería y la Alhambra", Borrás Gualis, Gonzalo y Cabañero Subiza, Bernabé (coords.), *La Aljafería y el Arte del Islam Occidental en el siglo XI*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2012, pp. 177-200.





Fig. 8. Arcos del pórtico septentrional de la Aljafería de Zaragoza, en Expósito Sebastián, Manuel, Pano Gracia, José Luis, and Sepúlveda Sauras, M<sup>o</sup> Isabel. *La Aljafería de Zaragoza: guía histórico artística y literaria*. 5<sup>a</sup> ed. revisada y ampliada. Zaragoza: Cortes de Aragón, Ayuntamiento de Zaragoza, 1999, p. 36.

Si bien sobre estos pórticos y su funcionalidad se ha investigado en abundancia<sup>37</sup>, queremos focalizarnos aquí en el oratorio de uso privado que existe en el palacio (fig. 9) y que, aun muy restaurado, se conserva casi íntegramente.

---

<sup>37</sup> En *Ibidem*; Íñiguez Almech, Francisco, *La Aljafería de Zaragoza. Actas del Primer Congreso de Estudios Árabes e Islámicos*. Madrid: Maestre, 1964; Beltrán, Antonio, *La Aljafería*. Zaragoza: Ayuntamiento, 1977; Nougues Secall, Mariano, *Descripción e historia del castillo de Aljafería sito extramuros de la ciudad de Zaragoza*. Barcelona: Linkgua Ediciones, S.L, 2014; Cabañero Subiza, Bernabé, “La Aljafería de Zaragoza”, *Artigrama*, 22 (2007), pp. 103-12; Ewert, Christian, Duda, Dorothea, and Kircher, Gisela, *Hallazgos islámicos en Balaguer y la Aljafería de Zaragoza*. Excavaciones Arqueológicas En España 97. Madrid: Servicio de Publicaciones del Ministerio de Educación y Ciencia, 1979, entre otros.

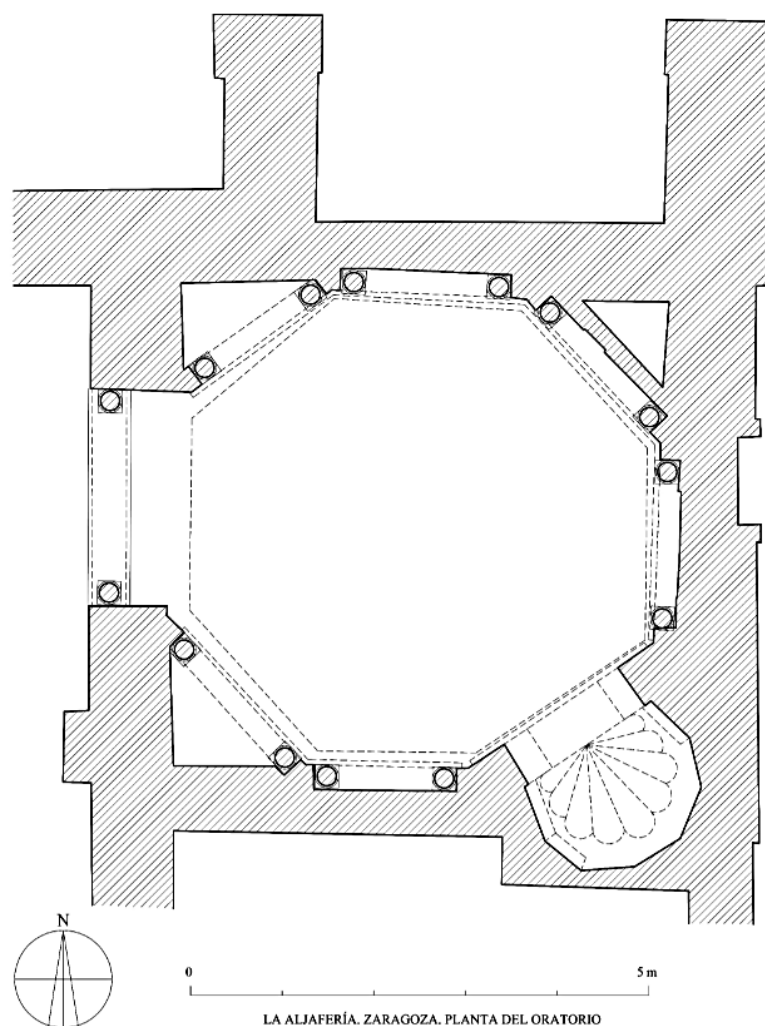


Fig. 9. Plano del oratorio privado en la Aljafería de Zaragoza, de Antonio Almagro Gorbea. Escala 1/50 A4. Fondo gráfico donado por el académico D. Antonio Almagro Gorbea. N° de inventario AA-201\_07. [Base de datos Academia.](#)

Ubicado en el ala oriental del pórtico norte, este oratorio ha sufrido grandes alteraciones a lo largo de su historia, siendo su apariencia actual el resultado de las restauraciones e intervenciones llevadas a cabo durante el siglo XX por personalidades como las mencionadas al inicio de este apartado. Esta sala de reducidas dimensiones se presenta cuadrangular en planta, pero octogonal en altura a través de la colocación de arcos en los ángulos.

El espacio queda así dividido en dos cuerpos. El cuerpo inferior se organiza mediante una serie de arcos mixtilíneos ciegos decorados con un espléndido ataurique. Además, cuenta con el *mihrāb* del oratorio, cuya entrada está formada por un arco descentrado de herradura con dovelas lisas y con ataurique, y sustentado por dos pares de columnas. A su vez cuenta con un alfiz que lo enmarca, de nuevo con decoración en ataurique y dos

rosetas de nueve gallones en las albanegas. Este *mihrāb* es un profundo nicho con una cúpula gallonada (fig. 10).



Fig. 10. *Mihrāb* del oratorio de la Aljafería de Zaragoza, en Expósito Sebastián, Manuel, Pano Gracia, José Luis, and Sepúlveda Sauras, M<sup>o</sup> Isabel. *La Aljafería de Zaragoza: guía histórico artística y literaria*. 5<sup>a</sup> ed. revisada y ampliada. Zaragoza: Cortes de Aragón, Ayuntamiento de Zaragoza, 1999, p. 42.

El cuerpo superior consta de una galería de arquillos polilobulados entrelazados, en la que todavía se conservan restos de pintura de época taifa recuperados por Íñiguez Almech tras retirar las capas de cal con que fueron cubiertas durante la transformación del palacio taifa en residencia de las autoridades cristianas estudiadas en profundidad por Christian Ewert<sup>38</sup> (fig. 11).

---

<sup>38</sup> Expósito Sebastián, Manuel, Pano Gracia, José Luis, and Sepúlveda Sauras, M<sup>o</sup> Isabel, 1999, p. 45; también Ewert, Christian, “La mezquita de la Aljafería y sus pinturas”, en Borrás Gualis, Gonzalo y Cabañero Subiza, Bernabé (coords), *La Aljafería y el arte del islam occidental en el siglo XI*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2012, pp. 97-131.





Fig. 11. Detalle de la arquería superior del oratorio de la Aljafería de Zaragoza, en Expósito Sebastián, Manuel, Pano Gracia, José Luis, and Sepúlveda Sauras, M<sup>o</sup> Isabel. *La Aljafería de Zaragoza: guía histórico artística y literaria*. 5<sup>a</sup> ed. revisada y ampliada. Zaragoza: Cortes de Aragón, Ayuntamiento de Zaragoza, 1999, p. 45.

Entre los dos cuerpos, discurre por toda la sala un friso con una leyenda cúfica estudiada por Gisela Kircher<sup>39</sup>, que reproduce parcialmente la *sūrah* 6 del Corán. Varios fragmentos de esta leyenda no se han podido recuperar, por lo que en la actualidad aparecen pintados de modo que el visitante pueda conocer las partes perdidas y contemplar el espacio lo más cercano a su concepción original.

La sala se corona con una cúpula cuyas formas desconocemos, ya que fue arrasada al construir las estancias de los Reyes Católicos sobre las edificaciones de los Banu Hūd. La cúpula que presenta actualmente el oratorio de la Aljafería fue diseñada por Íñiguez Almech, basándose en las existentes en la *maqṣūra* de la mezquita de Córdoba (fig. 12). El mismo Íñiguez Almech afirmó que probablemente esta cúpula no siguiera este esquema, ya que quizás sería más cercana a las cúpulas posteriores almorávides con suplementos calados para iluminar más la sala. Aun así, la cúpula presente actualmente

<sup>39</sup> Ewert, Christian, Duda, Dorothea, and Kircher, Gisela, 1979, pp. 277-287.

en el oratorio se realizó con el propósito de ser temporal, a la espera de nuevos descubrimientos y estudios que permitan reconstruir una cúpula más fiel a original<sup>40</sup>.



Fig. 12. Cúpula del oratorio de la Aljafería de Zaragoza, en Expósito Sebastián, Manuel, Pano Gracia, José Luis, and Sepúlveda Sauras, M<sup>o</sup> Isabel. *La Aljafería de Zaragoza: guía histórico artística y literaria*. 5<sup>a</sup> ed. revisada y ampliada. Zaragoza: Cortes de Aragón, Ayuntamiento de Zaragoza, 1999, p. 44.

La entrada al oratorio desde el pórtico consta de una portada de arco de herradura con salmeres en forma de “S”, sustentado por dos columnas y enmarcado por un alfiz coronado por una secuencia de arcos de medio punto entrecruzados. Toda esta estructura aparece embellecida por ataurique y decoración cúfica realizada en yeso, cuya restauración vino facilitada ya que esta portada permaneció tapiada hasta su recuperación por Íñiguez Almech<sup>41</sup> (fig. 13).

---

<sup>40</sup> Expósito Sebastián, Manuel, Pano Gracia, José Luis, and Sepúlveda Sauras, M<sup>o</sup> Isabel, 1999, p. 46.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 42.



Fig. 13. Entrada de acceso al oratorio de la Aljafería de Zaragoza, en Expósito Sebastián, Manuel, Pano Gracia, José Luis, and Sepúlveda Sauras, M<sup>o</sup> Isabel. *La Aljafería de Zaragoza: guía histórico artística y literaria*. 5<sup>a</sup> ed. revisada y ampliada. Zaragoza: Cortes de Aragón, Ayuntamiento de Zaragoza, 1999, p. 40.

Las formas presentes en este oratorio aquí descritas deben recordarnos a las vistas en Córdoba durante el emirato y califato omeya, particularmente a las presentes en la mezquita aljama de Córdoba. La estructura del *mihrāb* del oratorio de la Aljafería –arco de herradura sustentado por dos pares de columnas y enmarcado por un alfiz, con una cúpula gallonada que corona el nicho– replica el *mihrāb* de al-Ḥakam II en la mezquita de Córdoba; y recordemos que el mismo esquema está presente en la entrada al oratorio taifa. También analizábamos previamente los arcos polilobulados entrecruzados existentes en el cuerpo superior de este mismo oratorio, los cuales vuelven a traer a la memoria el entrecruzamiento de arcos polilobulados y de medio punto de la *maqṣūra* de

pedra de al-Ḥakam II<sup>42</sup>. En esta *maqṣūra* califal encontramos también un friso con decoración cúfica, como en el oratorio de la Aljafería.

Sin embargo, estas formas puramente califales conviven con otras nuevas o con evoluciones de las mismas. Por ejemplo, el exquisito trabajo de ataurique en yeso o la presencia de arcos mixtilíneos anuncian novedades decorativas que, sin renunciar a las formas previas, evolucionan hacia un gusto más refinado y complejo.

Como acabamos de ver, durante la época taifa no se renuncia al pasado cordobés. De hecho, se busca la legitimidad de los reinos de taifas a través de la herencia califal, en este caso particular, a través de las formas arquitectónicas. Así, no se abandonan por completo las fórmulas califales, sino que se heredan y evolucionan, ajustándolas a un nuevo gusto y una nueva manera de construir y concebir los espacios arquitectónicos.

Si bien en la arquitectura palatina se conserva generalmente la estructura de la Casa de la Alberca de Madīnat al-Zahrā', la decoración evolucionará durante la época taifa. Sin embargo, y como mencionábamos antes, es llamativo cómo la decoración califal se conservará de forma más invariable en los ámbitos religiosos. Un buen ejemplo de ello es este oratorio, cuya estructura y resolución ornamental replican los formulismos de al-Ḥakam II en la aljama cordobesa, aunque si nos detenemos en la fachada del mismo veremos también la gran similitud que muestra con la portada de acceso a las alhanías de las alcobas septentrionales de la *Dār al-Mūlk* de la ciudad califal<sup>43</sup>.

Teniendo esto en cuenta, debemos plantearnos por qué en ámbitos religiosos se conservan de manera casi total las formas califales.

## **6.2. El posible oratorio palatino de al-Ma'mūn, rey de la taifa toledana**

Centrándonos ahora en Toledo, debemos mencionar la tradicional relevancia que este territorio ha tenido a lo largo de la historia peninsular. Ya durante el periodo visigodo, Toledo gozaba de un protagonismo innegable sobre otras ciudades, en su condición de *urbs regia* del reino visigodo. Por ello, la toma de Toledo por parte de los musulmanes

---

<sup>42</sup> Cabañero Subiza, Bernabé, Lasa Gracia, Carmelo y Mateo Lázaro, José Luis, "La Aljafería de Zaragoza como imitación y culminación del esquema arquitectónico y decorativo de la Mezquita Aljama de Córdoba", *Artigrama: Revista del departamento de Historia del Arte de la Universidad de Zaragoza*, 21 (2006), pp. 243-290.

<sup>43</sup> A este respecto véase Cabañero Subiza, Bernabé, "El palacio de la Aljafería de Zaragoza entre la tradición omeya y la renovación 'abbasí y fatimí", en Borrás Gualis, Gonzalo y Cabañero Subiza, Bernabé (coords.), *La Aljafería y el Arte del Islam Occidental en el siglo XI*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2012, pp. 201-248.

supuso la pérdida no solo de una región política y económicamente esencial, sino también simbólicamente significativa.

Si bien durante el emirato y el califato omeya de Córdoba se traslada la capital a la ciudad cordobesa, Toledo, tendrá cierta independencia y, sobre todo, tendrá un papel fundamental como una de las ciudades-defensa que protegerían Córdoba y alrededores. Por ello, la toma de Toledo por parte de Alfonso VI en 1085 supuso una victoria significativa para los reinos cristianos.

Poniendo el foco en la época taifa de este territorio, Toledo logró una mayor independencia política y administrativa, con lo que la dinastía que reinó durante el período taifa contó con un gran poder e influencia. Esta dinastía, los Banu Dīl-Nūn, instalados en la península desde la entrada de los musulmanes, aportará monarcas como al-Ma'mūn, quien será el encargado de llevar la taifa de Toledo a su auge tras la anexión de la taifa de Valencia en 1064 y la de Córdoba en 1075. Su nieto, al-Qādir, tomará el relevo del reino protagonizando su rendición en 1085 ante las fuerzas castellanas lideradas por Alfonso VI<sup>44</sup>.

En este contexto, al igual que en Córdoba y Zaragoza, encontramos en Toledo un edificio que actúa a modo de residencia oficial a lo largo de su historia: su alcázar, de fundación previa a la ocupación islámica, pero que ya en tiempos de ‘Abd al-Raḥmān III fue no sólo ocupado por estas élites, sino también reformado (fig. 14). Es en momentos del califato cuando se delimitan dos zonas del alcázar. La zona más alta –actual ubicación del alcázar– fue destinada para las tropas y cuarteles, mientras que la zona baja, llamada Palacios de Galiana desde el siglo XIII, al menos, sería la residencia oficial del gobernante<sup>45</sup>. Así lo describe Ibn Ḥayyān, en el *Muqtabis V*:

[...] en todo cual dejó grandes obras e hizo gala de atinadas ideas y sorprendentes invenciones [...] disponiendo él mismo allí el alcázar destinado a viviendas de caides y gobernadores, que está junto a la puerta del puente en el lugar llamado “ceñidor” (*al-hizam*), de sólida construcción, residencia de aquéllos, que tienen así en su mano las riendas de la población [...]<sup>46</sup>.

---

<sup>44</sup> O’Callaghan, Joseph, "Alfonso VI, the Taifas, and the Almoravids", en O’Callaghan, Joseph. *A History of Medieval Spain*, 193-214. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2018, pp. 193-214, también Viguera Molins, María Jesús, *Los Reinos de Taifas y las invasiones magrebíes (al-Andalus del XI al XIII)*. Madrid: Mapfre, 1992.

<sup>45</sup> Calvo Capilla, Susana, "La capilla de Belén del Convento de Santa Fe de Toledo: ¿un oratorio musulmán?", *Tulaytula (Toledo)*, 11 (2004), pp. 35-36.

<sup>46</sup> Ibn Hayyan, (ed.) 1981, p. 240.



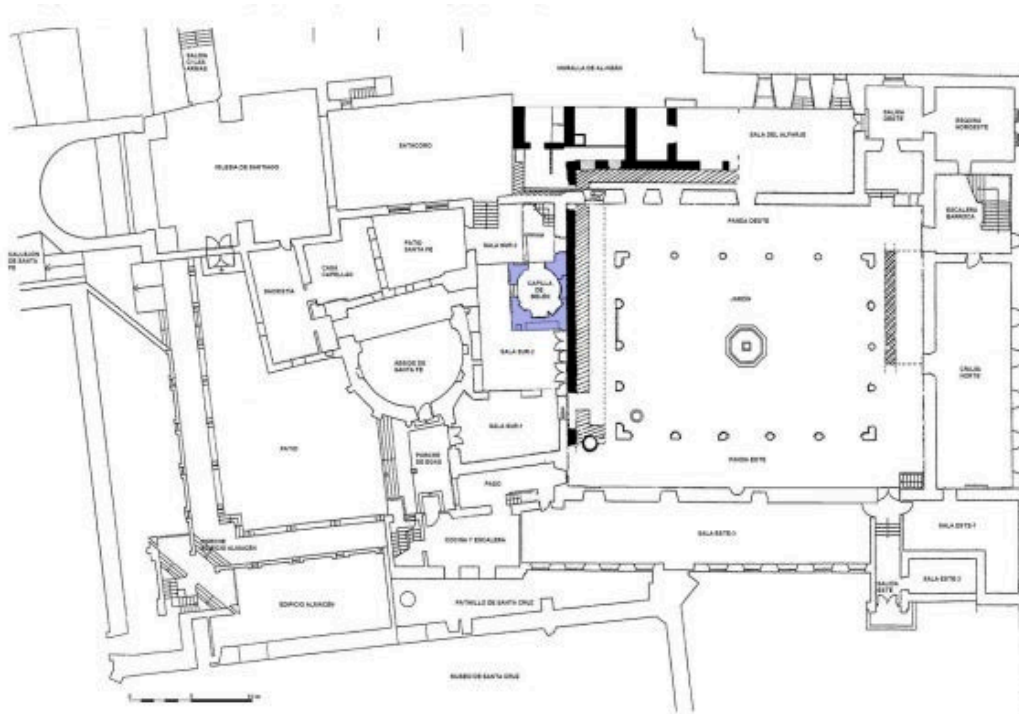


Fig. 14. Planta del antiguo convento de Santa Fe (restos islámicos en negrita y el oratorio en azul añadido), según Monzón Moya, Fabiola, “El antiguo convento de Santa Fe. La desmembración del aula regula islámica y su transformación en un cenobio cristiano”, en *La ciudad medieval: de la casa principal al palacio urbano: actas del III Curso de Historia y Urbanismo Medieval organizado por la Universidad de Castilla-La Mancha*, Toledo: Consejería de Educación, Ciencia y Cultura, 2011, p. 242.

Tras la caída del califato de Córdoba, la zona de los Palacios de Galiana cae cada vez más en desuso hasta que, estando ya la ciudad en manos cristianas, estas residencias se reparten entre las órdenes religiosas, que las reacondicionan para su uso. Desde entonces, el antiguo palacio pasa a manos de la Orden de Calatrava bajo la advocación de Santa Fe<sup>47</sup>.

De esta manera, encontramos en el Convento de Santa Fe en Toledo un espacio utilizado como capilla, que recibe el nombre de Capilla de Belén, que se sitúa en el lado occidental del conjunto que fuera de origen islámico, sacado a la luz por Fabiola Monzón, Moya<sup>48</sup>.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 37 y en Martínez Gil, Fernando, *El Alcázar De Toledo: palacio y biblioteca: un proyecto cultural para el siglo xx*. Toledo: Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, 1998, pp. 26-28.

<sup>48</sup> Respecto a las dependencias palatinas del conjunto ver de Monzón Moya, Fabiola las siguientes publicaciones: “Las estancias palaciegas de época islámica registradas en el ex convento de Santa Fe de Toledo”, *Bolskan: Revista de arqueología del Instituto de Estudios Altoaragoneses*, 21 (2004), pp. 45-56. “El antiguo convento de Santa Fe de Toledo. Recuperación de algunas dependencias de época musulmana”, *Bienes culturales: revista del Instituto del Patrimonio Histórico Español*, 6 (2006), pp. 53-76. “El antiguo convento de Santa Fe. La desmembración del aula regula islámica y su transformación en un cenobio

Sus muros preminentemente cristianos revisten los de un ámbito de origen musulmán cuya finalidad sería la oración privada del gobernante. Se trata de un edificio de planta similar al oratorio de la Aljafería, cuadrangular en el exterior, pero octogonal en el interior, y seguramente estaría abierto por tres de sus lados. Cubriendo el espacio se encuentra una cúpula de nervios de piedra entrecruzados, como las conservadas en la mezquita aljama de Córdoba (fig. 15). Sabemos también que en las fachadas se dibujaban tres arcos de herradura, estando abierto el central, mientras que los dos laterales serían ciegos (fig. 16). La última restauración realizada en este espacio consistió en enlucir todos los muros, ocultando las líneas arquitectónicas originales, como, por ejemplo, un alfiz que enmarcaría los tres arcos de herradura en cada fachada. Cabe pensar que la decoración consistiría en molduras de yeso<sup>49</sup>.



Fig. 15. Cúpula del oratorio del alcázar de Toledo (Capilla de Belén), en Rabasco García, Víctor, “La arquitectura palatina andalusí del siglo XI: entre la arqueología, la literatura y el arte”, Trabajo Fin de Máster, Madrid: UAM, 2012, p. 138.

cristiano”, *La ciudad medieval: de la casa principal al palacio urbano: actas del III Curso de Historia y Urbanismo Medieval* organizado por la Universidad de Castilla-La Mancha, Toledo, Consejería de Educación, Ciencia y Cultura, 2011, pp. 241-276. “La suntuosa decoración del área palatina andalusí conservada en el exconvento de Santa Fe de Toledo”, en Payo Hernanz, René Jesus y otros (eds.), *Vestir la arquitectura : XXII Congreso Nacional de Historia del Arte*, 1, 2019, pp. 754-759.

<sup>49</sup> Calvo Capilla, Susana, 2014, pp. 685-689.

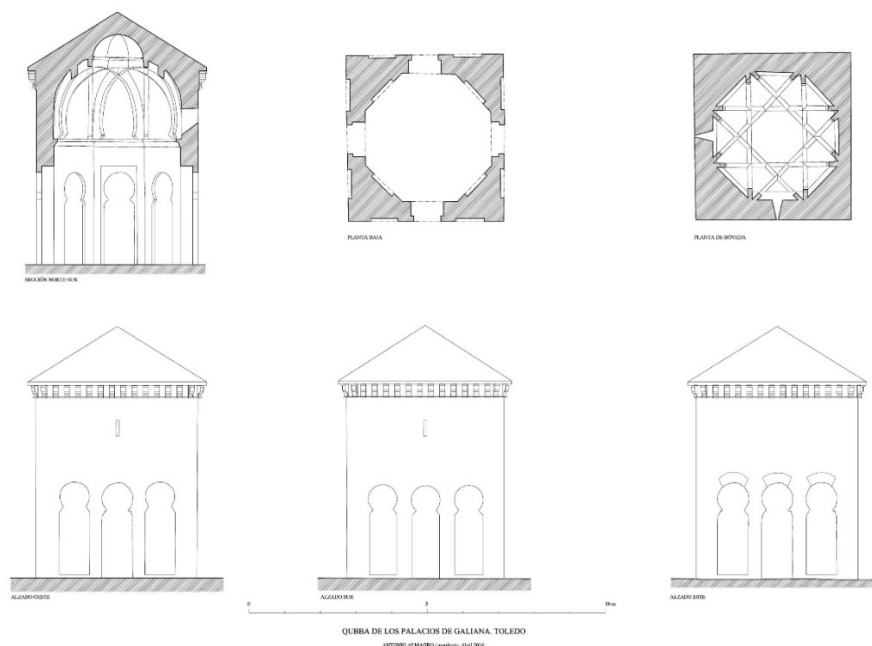


Fig. 16. Fachadas del oratorio del alcázar de Toledo (Capilla de Belén), de Antonio Almagro Gorbea. Escala 1/50 A2. Fondo gráfico donado por el académico D. Antonio Almagro Gorbea. N° de inventario AA-210\_04. [Base de datos Academia](#).

Sobre las formas conservadas actualmente en la capilla, encontramos en el lado oeste la entrada a la capilla a través de un arco realizado en el siglo XVI que sustituye al arco de herradura original musulmán. Los lados sur y este se cegaron, y en el lado norte se eliminaron los restos de esta arquería (fig. 17).



Fig. 17. Exterior del oratorio del alcázar de Toledo (Capilla de Belén), en Rabasco García, Víctor, *La arquitectura palatina andalusí del siglo XI: entre la arqueología, la literatura y el arte*, Trabajo de Fin de Máster, Madrid: UAM, 2012, p. 136.

Todos estos rasgos de la llamada Capilla de Belén son paralelos a dos edificios igualmente religiosos: el oratorio privado de la Aljafería de Zaragoza –en cuanto su planta y concepción son similares– y la mezquita de Bāb al-Mardūm, en la propia ciudad de Toledo –con la que comparte cúpula y fachadas<sup>50</sup>.

Estos paralelismos han llevado a interpretar este edificio como una construcción religiosa. Sin embargo, esta atribución ha sido debatida debido a la aparente descontextualización de la estructura –especialmente porque no ha salido a la luz el conjunto completo del palacio– y la falta de un *miḥrāb*, desconocido por el momento. Investigadores como Susana Calvo Capilla defienden que se podría descartar un posible uso civil debido a varios argumentos: la continuidad en su uso religioso como espacio sagrado –es decir, primero como oratorio musulmán y más tarde como capilla cristiana, la atribución de uso religioso o de representación política a estructuras tipo *qubba* como sería este edificio y las semejanzas de orientación y formas con la Aljafería de Zaragoza. Ante la falta del *miḥrāb* del oratorio toledano, se podría entender que este sería más modesto que el de la Aljafería y que, por tanto, su *miḥrāb* podría no ser un nicho tan acusado como el zaragozano. Además, la falta de *miḥrāb* de la mezquita de Bāb al-Mardūm impide realizar una comparativa de los *miḥrābes* toledanos<sup>51</sup>.

Es reseñable cómo, aun revestido por formas cristianas de siglos posteriores, este espacio ha sido leído en clave musulmana por diferentes investigadores, descubriendo un pequeño oratorio de carácter privado de origen taifa.

Cabe lamentar que en las detalladas descripciones que existen del palacio de al Ma'mun, en las que se habla de varias estancias, no haya mención alguna al oratorio<sup>52</sup>.

### 6.3. Algunas reflexiones acerca de la alcazaba de Málaga

En el caso de la taifa de Málaga, se distinguen dos períodos según la dinastía que gobernó este territorio. La primera fase fue protagonizada por la dinastía de los Banū Hammūd o Ḥammūdīes, liderada por Yaḥyà I desde 1026, momento en que es expulsado

---

<sup>50</sup> Calvo Capilla, Susana, "La mezquita de Bāb Al-Mardūm y el proceso de consagración de pequeñas mezquitas en Toledo (S. XII-XIII)", *Al-Qantara*, 20, 2 (1999), pp. 299-330.

<sup>51</sup> Calvo Capilla, Susana. (2004), pp. 31-34.

<sup>52</sup> Estas descripciones del palacio vienen de la mano de la *Dajira* de Ibn Bassām, del cual tenemos traducciones parciales, como en Rubiera Mata, María Jesús, *La arquitectura en la literatura árabe*. Madrid: Hiperión, 1988, 2ª ed. (1ª ed. de 1981), pp. 166-170; o la de Sánchez Ratia, Jaime, recogida por Delgado Valero, Clara, *Toledo islámico: ciudad, arte e historia*. Toledo: Zocodover, 1987, pp. 247-250.

de su trono de Córdoba y se asienta en los territorios de Málaga y Algeciras –por ello los reyes taifas de Málaga serán los únicos en llamarse a sí mismos “califas”. Esta primera fase se caracteriza por las continuas luchas con la taifa sevillana, principalmente. Una vez llega al trono Yahyà III, la taifa malagueña se ve conquistada por Bādīs ben Ḥabūs, rey zirí de la taifa de Granada.

De este modo, se da fin a la dinastía hammūdī dando paso a la zirí, que supondrá el segundo período de la taifa de Málaga. Durante esta fase reinó el rey Bādīs hasta que dividió el reino entre sus dos hijos, Tamim ben Buluggīn ben Bādīs (Málaga) y ‘Abd Allāh ben Buluggīn ben Bādīs (Granada). Las continuas disputas entre los dos hermanos provocaron que Tamim acudiese a los almorávides en busca de apoyo, los cuales aprovecharon la situación de debilidad para conquistar esta taifa<sup>53</sup>. Tras cincuenta años de ocupación almorávide en la taifa malagueña –siglo XII–, Abū al-Ḥakamal-Ḥusayn, de la dinastía Banū Hassun, aprovecha una revuelta popular para expulsar del poder a los almorávides. Poco después, este rey es depuesto por el poder almohade y, tras ellos, toma el trono ya en el siglo XIII Ibn Zannun, de la dinastía Banū Zanut. Una vez fallecido éste, la taifa malagueña es incorporada al reino nazarí de Granada.

La alcazaba de Málaga se convierte, por tanto, en un testigo vivo de todos los cambios en el poder que operaron durante estos años. Si bien se sospecha que previo a la época taifa pudo haber en su emplazamiento una construcción militar, no es hasta el siglo XI cuando no sólo la ciudad, sino su fortificación, comienzan a cobrar mayor importancia, siendo descrita por autores como Ibn al-Jatīb:

[...] se asienta en el monte como en un trono, y Dios la ha colocado en un lugar excelso. Sus muros y sus recintos son dobles; su almenara se alza sobre la cima del bendito monte; sus torres están muy próximas unas de otras; sus escaleras son altas, y sus puertas bien defendidas<sup>54</sup>.

El conjunto que integra la alcazaba de Málaga está formado por dos colinas: la colina donde se ubica el alcázar y el Castillo de Gibralfaro, siendo elevado este ya en tiempos nazaríes<sup>55</sup>.

---

<sup>53</sup> Guillén Robles, Francisco, *Málaga musulmana*. Ediciones Facsímiles. Málaga: Servicio de Publicaciones, Diputación Provincial de Málaga, 1980.

<sup>54</sup> García Gómez, Emilio, “El parangón entre Málaga y Salé, de Ibn al-Jatīb”, *Al-Andalus*, 2 (1) (1934), p. 186.

<sup>55</sup> Torres Balbás, Leopoldo, *La alcazaba y la catedral de Málaga*. Madrid: Plus-Ultra, 1960, pp. 61-62.

La arqueología ha hallado numerosas zonas de la alcazaba, que han sido analizadas en sus formas y usos. Por ejemplo, se ha estudiado la existencia de un barrio de viviendas, un *ḥammām* y diferentes zonas palatinas, en las que nos detendremos más adelante.

De esta manera, la alcazaba de Málaga se convierte en testigo de los numerosos cambios acontecidos en este territorio. Además de las zonas ya mencionadas, queremos mencionar en este trabajo la posible mezquita que existiría en el interior de esta alcazaba.

Si bien no se han encontrado, por el momento, restos arqueológicos que demuestren la existencia de esta mezquita, contamos con el testimonio de algunas fuentes que mencionan este edificio presente en la fortificación malagueña, aunque su número es muy reducido.

La primera noticia vendría de la mano de al-Ḥimyarī, quien afirma que esta mezquita fue fundada por Mu'āwiya b. Ṣāliḥ al-Ḥaḍramī al-Ḥimṣī, jurista y tradicionalista de Oriente. Sin embargo, la noticia es muy escueta, y el autor omite las fuentes de donde ha tomado esta información:

La citadelle se trouve à l'Est de la ville proprement dite: elle est entourée d'un rempart de pierre remarquablement solide. Dans cette alcazaba se trouve une mosquée qui fut bâtie par le juriste et traditionniste Mu'āwiya b. Ṣāliḥ al-Ḥimṣī [...] <sup>56</sup>.

Como observamos, este autor se limita a comentar la solidez de los muros y la ubicación general de la mezquita en cuestión. Además de la noticia analizada, contamos con otra fuente que también menciona esta mezquita. Se trata del escritor Ibn al-Ḥasan al-Nubāhī, quien, muy posteriormente, también escribe sobre la alcazaba de Málaga. La información que aporta al- al-Nubāhī no es mucho más extensa que la anterior; de hecho, repite la importancia de Mu'āwiya b. Ṣāliḥ al-Ḥaḍramī al-Ḥimṣī como fundador de la mezquita y, al igual que al- Ḥimyarī, no menciona la fuente de información de donde recopila esos datos <sup>57</sup>.

A pesar de ello, al- Nubāhī se extiende más en aclarar el origen de al- Ḥimṣī, explicando su pertenencia a una familia asentada en Málaga desde la conquista. Si bien la falta de fuentes de información de esta noticia puede inducirnos a cierta incredulidad de la noticia, debemos considerar la importancia de la memoria colectiva de Málaga en

---

<sup>56</sup> Al-Ḥimyarī, *Kitāb al-Rawḍ al-Mi'tār fī ajbār al-aqṭār*. Lévi-Provençal, Evariste (ed. y trad.). *La Péninsule Ibérique au Moyen Age d'après li-Kitāb al-Rawḍ al-Mi'tār fī ajbār al-aqṭār d'Ibn 'Abd al-Mun'im al-Ḥimyarī*, Leiden, 1938, p. 178, trad. 214.

<sup>57</sup> Ibn al-Ḥasan al-Nubāhī, *Marqaba al-'Ulyà*. Lévi-Provençal, Evariste (ed.), El Cairo, 1948, p. 43.

estos siglos, y cómo la figura de al- Ĥimṣī perduró como fundador de esa posible mezquita en la alcazaba en la historia intangible de la ciudad<sup>58</sup>.

La ubicación de esta posible mezquita continúa siendo una incógnita para los investigadores. Si bien se aclara aproximadamente su localización –al este, la parte baja, en el interior de la alcazaba– no podemos asegurar que se tratase de la alcazaba de Málaga actual. Francisco Javier Simonet ya anunciaba:

Bajo aquel nombre [de *qaṣaba*], los autores árabes comprendían no sólo el recinto llamado hoy de la Alcazaba, sino también el inmediato castillo de Gibralfaro, en árabe Gebal Faro o monte del Faro. Sólo así puede comprenderse lo que dicen aquellos autores sobre la altura de la Alcazaba de Málaga, que afirman que era tal que debajo de ella brotaba la lluvia y que apenas podía alcanzársela con el pensamiento por lo eminente de su fábrica y por el elevadísimo lugar en que está situada<sup>59</sup>.

Podemos afirmar también que esta mezquita ubicada en la alcazaba malagueña no sustituiría a la mezquita aljama de la ciudad en ningún momento. Esto respondería directamente a consideraciones estratégicas, ya que no convendría ubicar la mezquita aljama, que una vez a la semana como mínimo albergaría a la gran mayoría de la población, en el interior de un recinto fortificado<sup>60</sup>.

Por el contrario, los usuarios de la mezquita de la alcazaba serían las tropas que residían en ella, las personas encargadas del servicio, el gobernante que ocupase la fortificación y un grupo de habitantes de la ciudad que residían en un barrio ubicado en el interior de la misma, al que hemos aludido<sup>61</sup>.

Por lo tanto, teniendo en cuenta la existencia de esta mezquita a través de las escasas fuentes y el uso de la misma de los habitantes de la alcazaba y el barrio ubicado en su interior, debemos preguntarnos si sería el único lugar de la fortificación destinado a uso religioso.

En el presente trabajo ya hemos analizado la presencia –o posible presencia– de pequeños oratorios reservados para el uso privado del gobernante, generalmente ubicados cerca de sus salas principales. Todavía no existen estudios que propongan la existencia de un oratorio de estas características en la alcazaba de Málaga, y queremos plantear aquí

---

<sup>58</sup> Martínez Enamorado, Virgilio, "Datos sobre una mezquita en la alcazaba de Málaga", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos* 40, 1 (1991), pp. 205-219.

<sup>59</sup> Simonet, Francisco Javier, *Descripción del Reino de Granada bajo la dominación de los naseritas sacada de los autores árabes y seguida del texto inédito de Mohammed Ebn Al-Jathib*. Madrid: Atlas, 1860, p. 76.

<sup>60</sup> Martínez Enamorado, Virgilio (1999), p. 217.

<sup>61</sup> Puertas Tricas, Rafael, "El barrio de viviendas de la Alcazaba de Málaga", *Mainake*, 11-12 (1989), pp. 197-224.



la posibilidad de que realmente este pequeño oratorio estuviese presente en la fortificación.

Para ello, acudimos a lo que sería el palacio de origen taifa de la alcazaba (figs. 18 y 19). Este palacio sigue el esquema que emulan la inmensa mayoría de palacios andalusíes desde Madīnat al-Zahrā' con la Casa de la Alberca como modelo: dos pabellones enfrentados formados por un salón longitudinal con alhanías laterales y pórtico a cada lado de una alberca que se instala en el jardín interior.

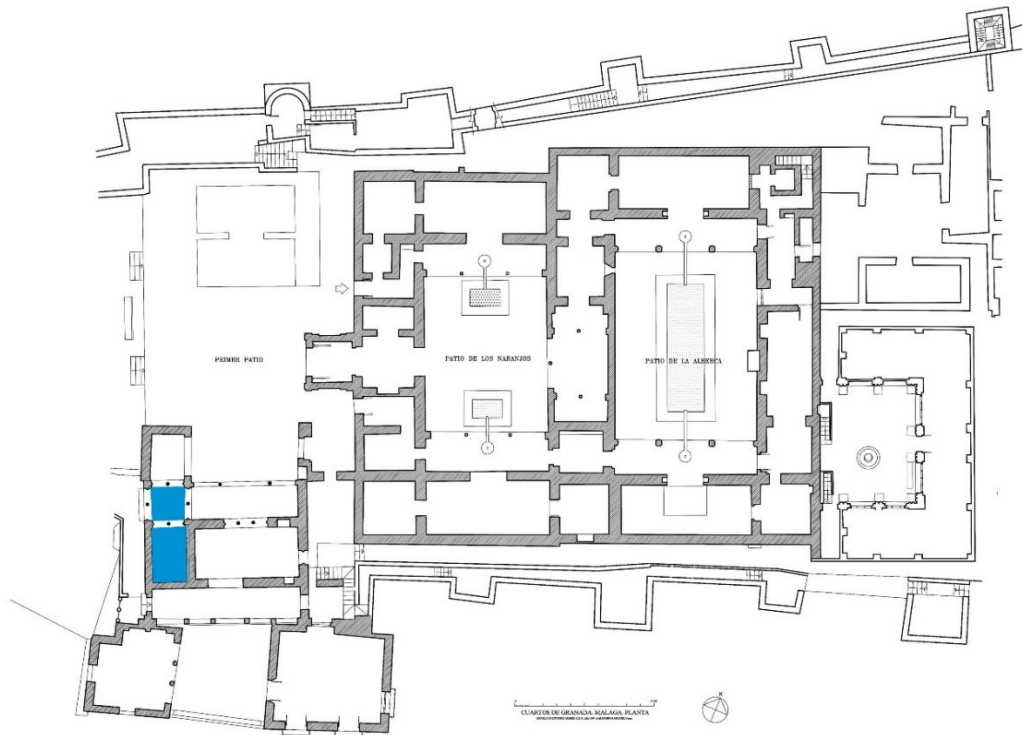


Fig. 18. Plano de los Cuartos de Granada en la alcazaba de Málaga (añadido en azul la estancia a la que nos referimos), de Antonio Almagro Gorbea. Escala 1/200 A3. Fondo gráfico donado por el académico D. Antonio Almagro Gorbea. N° de inventario AA-207\_01. [Base de datos Academia](#).

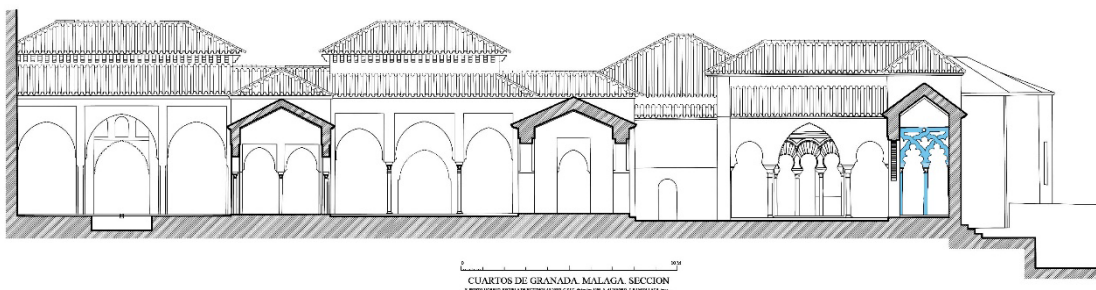


Fig. 19. Sección de los Cuartos de Granada en la alcazaba de Málaga (añadido en azul la estancia a la que nos referimos), de Antonio Almagro Gorbea. Escala 1/200 A3. Fondo gráfico donado por el académico D. Antonio Almagro Gorbea. N° de inventario AA-207\_02. [Base de datos Academia](#).



Sin embargo, queremos poner el foco en una de las alhanías laterales del pórtico norte del palacio. Analizando la planta, esta salita no se encuentra comunicada con el salón longitudinal como lo están las otras tres alhanías del palacio; además, estas alcobas se encuentran precedidas cada una por una pequeña sala, y la que nos ocupa no tiene una salita que la preceda. El acceso a esta alhanía cambia, estando aislada del salón y contando con una entrada diferenciada del resto de salas laterales (fig. 20).

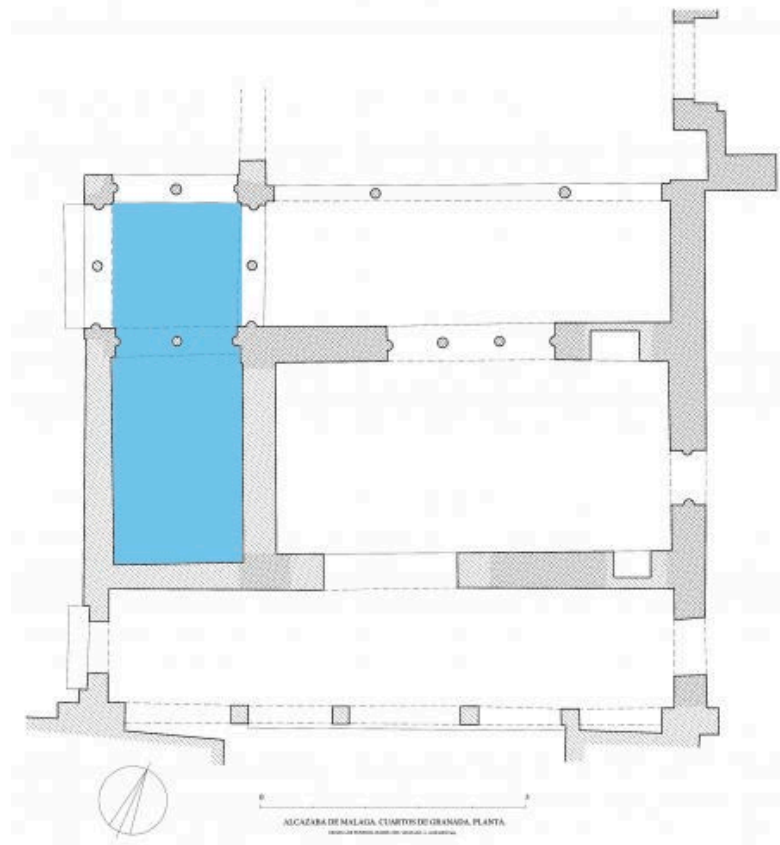


Fig. 20. Planta del palacio taifa en la alcazaba de Málaga (añadido en azul la estancia a la que nos referimos), de Antonio Almagro Gorbea. Escala 1/50 A3. Fondo gráfico donado por el académico D. Antonio Almagro Gorbea. N° de inventario AA-207\_03. [Base de datos Academia.](#)

El acceso a esta alhanía se diferencia del resto, pues los arcos de entrada son polilobulados entrecruzados, que recuerdan a la *maqṣūra* de piedra de la mezquita aljama de Córdoba realizada por al-Ḥakam II, aunque la arquería de la *maqṣūra* tendría una función tectónica y no decorativa, como esta de la alcazaba de Málaga<sup>62</sup> (fig. 21 y 22).

<sup>62</sup> Ewert, Christian, “Spanisch-islamische Systeme sich kreuzender Bögen. II Die Arkaturen eines offenen Pavillons auf der Alcazaba von Málaga”, *Madridrer Mitteilungen*, 7 (1966), pp. 232-253.

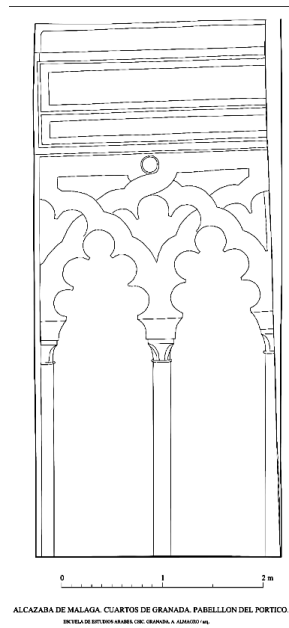


Fig. 21. Arcos del pabellón del palacio taifa en la alcazaba de Málaga, de Antonio Almagro Gorbea. Escala 1/25 A4. Fondo gráfico donado por el académico D. Antonio Almagro Gorbea. N° de inventario AA-207\_07. [Base de datos Academia.](#)



Fig. 22. Arcos del pabellón del palacio taifa en la alcazaba de Málaga, en Rabasco García, Víctor, *La arquitectura palatina andalusí del siglo XI: entre la arqueología, la literatura y el arte*, Trabajo de Fin de Máster, Madrid: UAM, 2012, p. 75.

Por lo tanto, teniendo en cuenta el lugar que ocupa este pequeño ámbito –muy similar por su ubicación al oratorio de la Aljafería–, debemos reflexionar si estos arcos de acceso que nos recuerdan a la *maqṣūra* de piedra de Córdoba están sugiriendo que el objetivo de emularlos en esta salita concreta de la alcazaba de Málaga responde directamente a un uso religioso del espacio, es decir, un oratorio palatino<sup>63</sup>.

Así pues, a pesar de la falta de noticias concretas en las fuentes –como suele ser habitual– consideramos que las propias formas del espacio anuncian un uso diferenciado del resto de alhanías imposible de ignorar, y por ello consideramos oportuno plantear la hipótesis de un uso religioso privado de la misma.

#### 6.4. Granada

Este reino taifa es un caso que supone una gran contradicción, ya que sabemos que fue una taifa muy poderosa en al-Andalus y, sin embargo, no se conservan apenas restos materiales que apoyen o complementen esta información. En parte, el poder con el que contó el reino zirí de Granada fue la estabilidad de esta dinastía en la sucesión del trono. Esta dinastía de origen argelino llega a la península de la mano de Zāwi ibn Zīrī durante la *fitna*, y decide dar independencia a Granada del poder central cordobés. Por ello, comienza a realizar construcciones de infraestructuras necesarias no sólo para acondicionar el territorio, sino para defenderlo. Zāwi, debido a la presión del califato cordobés, decide huir de al-Andalus al Magreb<sup>64</sup>.

Será su sucesor, Ḥabūs, quien culmine casi por completo la construcción del equipamiento urbano. Por ejemplo, realiza numerosas obras en la alcazaba con el fin de fortificarla, finalizando la edificación de la *Qaṣr Garnāṭa* –más tarde llamada *Qaṣaba Qadīma* (Alcazaba Vieja) para ser diferenciada de los palacios nazaríes. Bajo este mismo reinado se expande geográficamente el poder zirí, entablado relaciones con taifas como la de Almería y controlando el avance abadí de Sevilla<sup>65</sup>.

Su hijo y sucesor, Bādīs, llevó al reino zirí de Granada a su máximo esplendor artística y políticamente. Así, Bādīs culminó las obras que su predecesor había realizado y se

---

<sup>63</sup> Íñiguez Sánchez, M<sup>a</sup> del Carmen, “Arqueología de los hamudíes. Un califato entre taifas”, en Sarr Marrocc, Bilal (ed.), *Tawa'if: Historia y arqueología de los reinos taifas*. Granada: Alhulia, 2018, pp. 323-385.

<sup>64</sup> Rabasco García, Víctor, "El alcázar taifa de Granada: aproximación y problemática en torno al estudio artístico", *Estudios Medievales Hispánicos*, 4 (2015), pp.57-84. Véase también Sarr Marrocco, Bilal, “La granada zirí: una aproximación a través de las fuentes escritas, arqueológicas e Historiográficas”, *@rqueología y Territorio*, 4 (2007), pp. 165-180.

<sup>65</sup> Rabasco García, Víctor (2015), pp. 59- 60.

expandió geográficamente hasta tomar Málaga, un hecho sumamente importante desde la perspectiva aquí tratada como veremos más adelante. Este rey aprovechó el clima de inestabilidad debido al problema sucesorio de la dinastía hammūdī malagueña para asegurarse una fortaleza mayor ante el avance sevillano de al-Mu'tadid.

Será con sus nietos, 'Abd Allāh y Tamīm, con quienes se dividirá el reino, quedándose el primero el gobierno de Granada y el segundo el de Málaga. Si bien 'Abd Allāh consiguió que su reinado fuese altamente próspero, no logró frenar el avance almorávide, siendo el primer monarca en perecer ante estos<sup>66</sup>.

Los restos materiales de la taifa granadina, como hemos anunciado previamente, son escasos y vagamente estudiados, de modo que no suponen una fuente de información fiable para la reconstrucción de este período. Así, el plano general de la taifa de Granada será aproximado y fragmentado.

El alcázar taifa de Granada sigue siendo a día de hoy desconocido. Debía ser una fortificación de un gran tamaño para albergar algunos barrios, pero para este estudio nos centramos en el palacio o zona residencial oficial. Se ha planteado la posibilidad de que este se encontrase en las inmediaciones de la *Dār al-Horra* nazarí y la iglesia de San Miguel el Bajo, por lo que Leopoldo Torres Balbás realizó una excavación para hallar los cimientos taifas<sup>67</sup>. Si bien no alcanzó una conclusión final debido a la superposición de cimientos de edificios de idéntica funcionalidad, sí se encontró en esa zona el Aljibe del Rey. Esta infraestructura sería el mayor depósito de agua de la ciudad, probablemente construido para abastecer de agua a un complejo como el alcázar. Además, no debemos olvidar su ubicación en la colina del Albaicín en que se encuentra, donde el palacio se elevaría sobre el resto de las construcciones. Todo ello podría apuntar a que ese sería el emplazamiento de la alcazaba taifa granadina –ya que, según cuenta 'Abd Allāh en sus *Memorias*, Samuel Ibn Nagrella, visir de Ḥabūs y Bādīs, se construyó sus residencias en la colina Sabika, ubicadas bajo los palacios nazaríes posteriores y de las cuales no se ha encontrado nada.

Estas memorias de 'Abd Allāh suponen la fuente más cercana e ilustrativa del período taifa de Granada que se ha trabajado hasta el momento<sup>68</sup>. Escrito durante su exilio en

---

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 60.

<sup>67</sup> Torres Balbás, Leopoldo, “El alminar de la iglesia de San José y las construcciones de los ziríes granadinos. Crónica arqueológica de la España musulmana IX”, *Al-Andalus*, 6, vol. 2, (1941), p 446.

<sup>68</sup> 'Abd allāh b. Buluggīn, *Al-Tibyān 'an al-hādīṭa al-kāḍina bi-dawlat Banī Zīrī fī Garnāṭa*. Tibi, A.T. (Ed. del manuscrito, introducción y notas): *Kitāb al-Tibyān li-l-amīr 'Abd Allāh bin Buluqqīn ājir umarāḍ Banī Zīrī bi-Garnāṭa*, Rabat: Manšūrāt 'Ukaz, 1995. Traducción al castellano Lévi-Provençal, Evariste y García

Agmat, las *Memorias* son un compendio de noticias y recuerdos del propio monarca, constituyendo esta fuente como un texto histórico de primer orden que nos ayuda a entender el funcionamiento del al-Andalus del siglo XI y más concretamente, los reinados ziríes.

Uno de los aspectos que trata ‘Abd Allāh en esta obra es, por supuesto, la descripción de los palacios y fortificaciones realizadas por sus antecesores y por él mismo. Así, encontramos algunos fragmentos que nos describen brevemente los palacios o explican la funcionalidad de las estancias, aunque llama la atención la escasez y brevedad de estos fragmentos descriptivos, como veremos más adelante. Por ejemplo, uno de los testimonios de la existencia de este alcázar y de las riquezas que había en él señala:

Al salir de Granada había traído yo algunas cosas, entre ellas un escriño de oro conteniendo diez collares de preciosas perlas, oro por valor de dieciséis mil dinares almorávides y algunas sortijas.

A continuación ordenó a mi madre que subiera al alcázar para proceder a retirar los tesoros [...]. Por fin les entregó todo lo que había, con arreglo a los inventarios, sin dejar cosa chica ni grande, e incluso por el más insignificante objeto que yo tuviese en la tienda se encolerizaba con mi madre, que tenía que venir a buscarlo y llevárselo<sup>69</sup>.

En estos fragmentos podemos apreciar el interés que suscitaban las artes suntuarias producidas en este contexto, ya que incluso los almorávides –en este caso, Yūsuf ibn Tašufīn– desean arrebatar con tanto empeño, como leemos en los fragmentos anteriores.

Debe sorprendernos el hecho de que se mencione prontamente la existencia de los palacios del alcázar sin una descripción de sus formas arquitectónicas, las cuales podemos intuir que serían de una fábrica excelente. En estas *Memorias* de ‘Abd Allāh encontramos fragmentos como el siguiente:

Cuando había que reunirse con ellos (los gobernadores de sus territorios) para un consejo de gobierno, (Habus) lo celebraba en un lugar fuera de palacio, en vez de hacerlos venir a él, por delicadeza de su parte, para que no tuviesen que sufrir humillación ni se engendrasen en ellos resentimientos<sup>70</sup>.

---

Gómez, Emilio. *El siglo XI en 1ª persona. Las “Memorias de ‘Abd Allāh, último rey Zirí de Granada, destronado por los almorávides (1090)”*. Madrid, 6ª reed. 2005.

<sup>69</sup> *Ibidem*, p. 314.

<sup>70</sup> *Ibidem*, p. 108.

Por tanto, nos consta que existía ese palacio, por lo que en esta fuente se obvia, dando prioridad a aspectos militares de las edificaciones:

Puse mi mayor empeño en fortificar los castillos, restaurarlos y aprovisionarlos con todo lo necesario para sufrir un asedio. No dejé por tomar ni una sola de las prevenciones necesarias: construcción de aljibes; instalación de molinos; almacenamiento de toda clase de pertrechos, como escudos, flechas y máquinas de lanzar proyectiles<sup>71</sup>.

Como hemos explicado, nos debe sorprender la brevedad con la que trata la descripción de estos palacios. Sin embargo, podemos entender la obra de las *Memorias* no como una obra de mecenazgo para promocionar las hazañas culturales de la dinastía zirí, sino como propaganda política de la misma –al contrario que hicieron reyes como al-Mu'tamid de Sevilla<sup>72</sup>.

Sobre estancias de uso religioso en el alcázar zirí de Granada encontramos un testimonio en una fuente del siglo XIV, *Rawd al-Qiirtas*<sup>73</sup>, señalando la existencia de una mezquita en el interior de la alcazaba zirí. En este fragmento se explica que se enterró a un personaje, Yahyà b. 'Alī b. Gāniya, junto al sepulcro del rey Bādīs. Ya Ibn al-Jaṭīb afirma que en su época no quedan restos materiales de esa mezquita, que se menciona como “mezquita pequeña” (*mas̄yid al-ṣagīr*), unida al alcázar de Bādīs, pero sí del sepulcro real, en un hueco o nicho cerrado con una puerta para su mejor conservación, y a su lado el del citado guerrero de la época almohade<sup>74</sup>. Todas estas noticias son importantes ya que nos hablan de un espacio –mezquita u oratorio– en el interior del alcázar zirí de Granada y donde, además, recibió sepultura el rey Bādīs, algo poco usual hasta el momento en al-Andalus.

Para acercarse todavía más a la realidad material que produjo la dinastía zirí durante su reinado, algunos autores han propuesto fijar el foco de investigación en la taifa de Málaga<sup>75</sup>. Como se ha explicado previamente, el rey Bādīs toma Málaga en el 1056 anexionando este territorio a su gobierno granadino. Por ello, algunos estudios proponen situar las taifas de Málaga y Granada como paralelas, tanto por cronología como por el poder zirí que gobernó ambas durante años.

---

<sup>71</sup> *Ibidem*, p. 259.

<sup>72</sup> Rabasco García, Víctor (2015), p. 68.

<sup>73</sup> Ibn Abī Zar'. *Rawḍ al-Qiirtās*. Huici Miranda, Ambrosio (trad.). vol. I, Anúbar, 1964.

<sup>74</sup> IBN AL-JAṬĪB. *Al-Iḥāta fī ajbār Garnāta*. 'Abd Allāh 'Inān, Muhammad (ed.), 4 vols., El Cairo, 1973-1978, IV, p. 347.

<sup>75</sup> Rabasco García, Víctor (2015), pp. 69-70.

Estos estudios se han servido del análisis del palacio taifa de la alcazaba de Málaga para establecer conexiones entre este palacio y el posible palacio granadino. La residencia oficial de la alcazaba de Málaga ha sido explicada previamente en este trabajo, por lo que tan solo recordaremos aquí el esquema que sigue la planta del palacio: salón con alcobas y pórtico enfrentado a otro pabellón que replica este plano, con una alberca entre ambos.

Por ello, los investigadores que plantean ese paralelismo entre Málaga y Granada concluyen que el palacio taifa hallado en la alcazaba malagueña podría haberse repetido de manera similar en Granada.

En este trabajo queremos ir más allá e insistir en la hipótesis que planteábamos en el apartado anterior sobre la existencia de un oratorio privado en una de las alhanías del palacio taifa en la alcazaba de Málaga. Teniendo en cuenta nuestra propuesta, debemos plantearnos si esta sala de uso privado del monarca en el palacio de Málaga se podría encontrar paralelamente en el palacio de Granada, teniendo en cuenta lo explicado sobre la analogía entre ambas alcazabas.

De ser así, igualmente debemos cuestionarnos la información de Ibn al-Jaṭīb, la cual anuncia la existencia de una mezquita en el interior de la alcazaba granadina. Ante la falta de fuentes materiales con las que poder contrastar o no esta información, no sabemos con seguridad si se trataba de una mezquita de viernes, como la supuesta mezquita en la alcazaba de Málaga, para uso de las tropas y de los residentes de la alcazaba. A pesar de ello, no podemos saber con certeza si, efectivamente, se refiere a una mezquita de uso más público o si se refiere a un oratorio privado del monarca, más teniendo en cuenta que se menciona como *maṣyīd al-ṣagīr* y no simplemente *maṣyīd* o *maṣyīd al- yāmi'*.

Por ello, en este trabajo planteamos la posibilidad de que, como en Málaga, existiera tanto una mezquita de viernes para uso de los residentes y tropas de la alcazaba como un oratorio de uso privado en las residencias oficiales del monarca, tomando el palacio de Málaga y la hipótesis que planteamos previamente sobre su posible oratorio privado como ejemplo que se seguiría igualmente en el palacio zirí de Granada, aunque pudiera variar su ubicación.

## **6.5. Una posible mezquita privada en la alcazaba de Badajoz**

Badajoz fue un reino independiente bajo el mandato de la dinastía Banū Marwān desde 875 hasta 930, momento en que ‘Abd al-Raḥmān III conquista Badajoz y la anexiona al califato.

Una vez cae el califato omeya de Córdoba y el territorio de al-Andalus se fracciona, la taifa de Badajoz es gobernada por la dinastía Banū I-Aftas. Durante este período se dan numerosos enfrentamientos con las diferentes taifas fronterizas, aunque al reinar al-Mutawākkil y elevar la taifa de Badajoz, temiendo el avance de los reinos cristianos, acude a los almorávides en busca de ayuda junto con otras taifas como la de Sevilla bajo el control de al-Mu'tamid. A finales del siglo XI, la taifa pacense es conquistada por los almorávides. Ya en el siglo XII, una vez replegados los almorávides, se produce la revuelta provocada por el sufi Ben Qasī, seguida en un principio por el rey de esta segunda taifa badajocense Sidray ibn Wazir. Tras la ocupación almohade, también en Badajoz surge una tercera taifa, como hemos visto en casos anteriores.

La enorme alcazaba de Badajoz es construida alrededor del siglo IX y será utilizada como fortaleza musulmana hasta el siglo XIII aproximadamente, y abarca unas dimensiones de terreno fácilmente comparables con la Alhambra de Granada. En el interior de sus murallas albergó a lo largo de su vida numerosos edificios correspondientes a diferentes etapas de ocupación de la fortificación y, por tanto, de la ciudad, pero en este estudio nos centraremos en la mezquita privada ubicada bajo la antigua catedral de Santa María.

Así, conocemos que, en el interior de esta alcazaba, se construyó, por 'Abd al-Raḥmān ibn Marwān al-Yillīqī, una mezquita de uso privado. Si bien es verdad que no quedan apenas testimonios materiales de ésta, los restos arqueológicos y ciertas referencias en diferentes fuentes documentales anuncian su presencia. En cuanto a las fuentes, encontramos diferentes noticias referentes a esta mezquita privada. En primer lugar, en la obra de al-Himyarī aparece mencionada esta pequeña mezquita de la alcazaba de Badajoz:

Batalyaws [...] fue construida por 'Abd al-Raḥmān b. al-Yillīqī con la autorización del emir 'Abd Allāh, quien puso a su disposición albañiles y dinero. 'Abd al-Raḥmān comenzó por la construcción de la aljama, de ladrillo y cal, salvo el alminar, que fue especialmente construido en piedra. Él se reservó una *maqṣūra*. También construyó una mezquita particular en la alcazaba [...] Conservó los albañiles puestos a su disposición hasta que fueron construidas algunas mezquitas<sup>76</sup>.

En este texto se explica la construcción no sólo de la mezquita aljama, sino también se menciona expresamente la edificación de una mezquita privada en el interior de la

---

<sup>76</sup> *Cifr.* Levi Provençal, Evariste. *La civilisation arabe en Espagne*. L'institut Francais d'Archeologie Oriental du Caire, 1938, p. 38.



fortificación. Otra fuente documental que investigadores como Fernando Valdés Fernández<sup>77</sup> han interpretado como alusión a esta mezquita de ámbito privado es la descripción de Santa María de la See por parte del canónigo Rodrigo Dosma ya en el siglo XVI, quien retrata esta construcción así:

[...] en la que fue sée de Santa María: donde estaban tres hilos de arcos con cada siete columnas, unas lisas y otras estriadas, de toda mezcla, que tienen los capiteles trastocados, y aun basas sobrepuestas, según el poco aviso o mucha mengua del que con destrozos de diversas formas compuso tal fábrica. Son altas las columnas, que entran por la tierra y su fundamento no parece, porque estando el suelo de alrededor alto, así que se entraba por gradas, como en la iglesia de Calatrava y San Andrés, según que los mahometanos cavándolo o amontonándolo aparejan las mezquitas, conforme a su superstición, para igualarlo todo se rehinchó el templo no ha mucho tiempo, de que quien lo decía se acordaba, y fuera más acertado bajar la plaza del cementerio<sup>78</sup>.

Rodrigo Dosma describe aquí el edificio de origen musulmán que yace bajo la construcción cristiana de Santa María de la Sée. Este testimonio es de suma importancia teniendo en cuenta las excavaciones arqueológicas realizadas recientemente en esta última construcción, bajo la cual se han encontrado algunos cimientos de la que podría ser la mezquita aljama en el interior de la alcazaba pacense.

Los cimientos hallados pertenecen al muro oriental, al muro de *qibla* y parte del *mihrāb*, y también se han encontrado cimentaciones de tres columnas de la sala de oración. Igualmente se han excavado algunos vestigios del lado occidental, aunque están sujetos a futuros estudios que confirmen si pertenecen a la mezquita o a la catedral<sup>79</sup> (fig. 23).

---

<sup>77</sup> Valdés Fernández, Fernando, "La mezquita privada de 'Abd al-Raḥmān ibn Marwan al-Yilliqi en la alcazaba de Badajoz", *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología*, 25.2 (1999), pp. 267-290.

<sup>78</sup> Dosma, Rodrigo, *Discursos Patrios de la Real Ciudad de Badajoz*. Badajoz: Edición de Vicente Barrantes, 1870, p. 67.

<sup>79</sup> Valdés Fernández, Fernando (1999), p. 273.

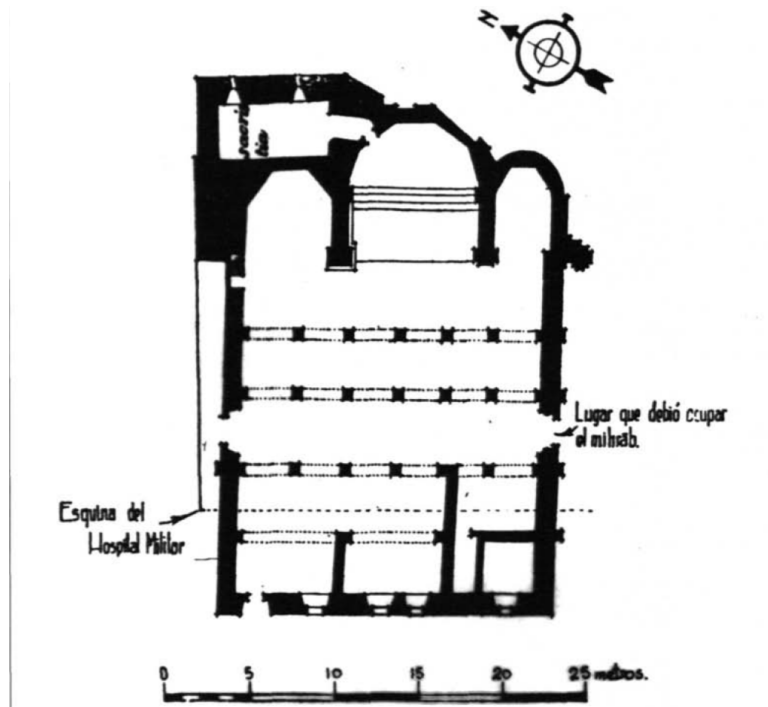


Fig. 23. Plano de la mezquita de la alcazaba de Badajoz en la planta de Santa María de la Sée, en Torres Balbás, Leopoldo, “La mezquita de la alcazaba de Badajoz”, *Al-Andalus*, VIII (1943), p. 468.

Teniendo en cuenta estos restos arqueológicos, diferentes estudios han intentado reconstruir la planta de esta mezquita privada, concluyendo en que se trataría de una planimetría bastante irregular. Contando con estos cimientos, el *mihrāb* de la mezquita no se encontraría en eje longitudinal con la sala de oración, la cual estaría descentrada con respecto al eje.

De nuevo, Fernando Valdés interpreta esta planimetría tan desigual como la respuesta a una serie de ampliaciones que sufriría la mezquita a lo largo del tiempo. Así, la construcción y renovaciones de esta mezquita se asemejaría a la historia de la mezquita aljama de Córdoba, en la que podemos observar cómo, a medida que se iban añadiendo las distintas ampliaciones el templo, aunque mantenía su esquema, variaba lentamente. La última gran ampliación en la mezquita cordobesa por parte de Almanzor consistía en un añadido lateral a toda la construcción ya existente. Debido a este aditamento, el *mihrāb* de al-Hakam II no constituiría el eje central de la aljama, por lo que quedaría descentrado provocando una planta algo irregular.

Al encontrar una planimetría de características formales semejantes a la mezquita de Córdoba, se ha propuesto que esta mezquita pacense tuvo una evolución similar a la aljama de Córdoba. Así, la mezquita construida por ‘Abd al-Raḥmān ibn Marwān tendría el *mihrāb* en el centro, marcando el eje longitudinal de la sala de oración, la cual mediría

aproximadamente 5.50 metros de ancho. Si bien los cimientos del muro de *qibla* son mayores a esta medida, de casi 18 metros de anchura, debemos interpretar estas medidas como fruto de las ampliaciones posteriores y no del oratorio inicial. Además, las dimensiones tan reducidas del *mihrāb* pueden concordar más con una magnitud igualmente pequeña de la sala de oración, y no correspondiente a un oratorio de 18 metros de ancho<sup>80</sup>.

Con todo ello, debemos plantearnos el porqué de las ampliaciones de este oratorio. Según las fuentes que hemos estudiado previamente como la noticia aportada por al-Himyarī, en un principio ‘Abd al-Raḥmān ibn Marwān construye esa mezquita para su uso privado. Debemos preguntarnos si esa afirmación respondería a un oratorio privado palatino, cuyo uso se reservaba al gobernante, o si se trataría de una mezquita destinada a la oración de todos los residentes de la alcazaba, como hemos visto en casos previamente analizados, como Málaga.

Las dimensiones del edificio y su emplazamiento nos invitan a pensar en que ciertamente se trataba de una mezquita mayor en el interior de la alcazaba y no de un oratorio reservado para las oraciones diarias del monarca. Además, el hecho de que se ubicara la posterior catedral cristiana sobre sus cimientos anuncia una relevancia del espacio semejante a otros casos de mezquitas aljamas.

## 6.6. La alcazaba de Almería

La taifa de Almería se formó tras la caída del califato de Córdoba, alrededor del 1012, desapareciendo en 1029 al ser conquistada por los almorávides. Durante este breve período de tiempo, la taifa almeriense fue gobernada por reyes pertenecientes a las dinastías Saqlabi y Banū Sumādiḥ. Destacaron gobernantes como Jayrān o Zuhayr, quienes consolidaron la taifa, o Am’n ben Muḥammad, con quien la taifa prosperó conociendo su mayor crecimiento económico y mayor esplendor cultural. Sin embargo, en ese mismo siglo XI, la taifa almeriense es conquistada por los almorávides.

La alcazaba de Almería se erigía, como era común en este tipo de fortificaciones, en lo alto de la ciudad de Almería desde los momentos de su fundación bajo el gobierno de ‘Abd al-Raḥmān III. En tiempos del califato, la alcazaba se dividía en dos zonas, pero Jayrān añadió durante su gobierno un muro más que dividía la fortificación en tres,

---

<sup>80</sup> *Ibidem*, p. 283- 286.

otorgando más protección a las estancias de su interior. Así, la zona más oriental tendría la comunicación con la ciudad y la zona de servicios, la zona central sería la destinada a las residencias palaciegas, y la occidental albergaría la Plaza de Armas<sup>81</sup> (fig. 24).



Fig. 24. Plano alcazaba Almería, en Arnold, Felix (coord.), *Der islamische Palast auf der Alcazaba von Almeria*. Wiesbaden: Reichert Verlag, 2008, p. 3.

Si bien la alcazaba sufrió derrumbamientos por terremotos y alteraciones realizadas una vez tomada la fortificación por cristianos, en la actualidad contamos con algunos restos arqueológicos de la alcazaba musulmana y, también, con fuentes documentales que ayudan a la reconstrucción del espacio.

Sobre el sector occidental o Plaza de Armas conservamos tan solo las murallas que actuaban como perímetro de esta; el sector oriental que constituía la entrada principal a la fortificación se encontraba coronado con numerosas torres de vigilancia, y cuenta con restos arqueológicos de barrios de viviendas ya ocupadas durante el siglo XI<sup>82</sup>.

<sup>81</sup> Cara Barrionuevo, Lorenzo, *La alcazaba de Almería*. Almería: Instituto de Estudios Almerienses, 2006, p. 64.

<sup>82</sup> Rabasco García, Víctor, *La arquitectura palatina andalusí del siglo XI: entre la arqueología, la literatura y el arte*. Trabajo de Fin de Máster, Madrid: UAM, 2012, p. 89.

Sin embargo, el sector más importante oficialmente y del que más noticias existen será el sector central, destinado a las residencias palaciegas. Además de la propia arqueología del lugar, se conservan los escritos de al-'Uḍrī, geógrafo que dejó testimonio de la arquitectura de la alcazaba de Almería en unas detalladas descripciones:

Uno de los palacios es el gran alcázar situado en la alcazaba dando vistas por el norte al monte Layham, el cual tiene a mediodía un amplio huerto [...] y que ocupa una superficie cuya longitud se aproxima a la anchura de la alcazaba. Cierra este jardín por su lado meridional, una gran sala de recepciones a la que dan acceso puertas con adufas labradas según la tradición oriental, pero más valiosas que las de oriente por lo perfecto de la ornamentación. Dicha sala está pavimentada con losas de mármol blanco; y con el mismo material lo está el revestimiento de sus zócalos. Contigua a esta sala, en la parte meridional del recinto, hay una gran mansión privada, construida hábil y artísticamente, con diversas clases de decoración dorada, cuyas maravillas dejan estupefactos a quienes las contemplan. En la misma dirección sigue luego otra gran sala de recepciones, dispuesta en gradería y pavimentada con tableros (de losa) divididos en piezas y esculpidos, en los cuales el oro de buena calidad está adherido al mármol blanco y (de la misma manera) tiene sus zócalos, revestidos con mármoles tallados. Asombra la habilidad del artista para colocar (el oro sobre el mármol). En el (borde) esculpido (del zócalo) figura la fecha en que fue realizada (esta labor) y el nombre de quien la ejecutó. Sigue a continuación un patio en cuyo lado sur se abre un pórtico que tiene encima una balaustrada, desde la cual, si se quiere, se atalaya a toda la ciudad de Almería y al mar [...]. A levante de dicho pórtico mandó construir la sede del gobierno, constituida por edificios extremadamente sólidos<sup>83</sup>.

Como vemos, las descripciones de al-'Uḍrī son bastante minuciosas a la hora de referirse a las estancias de la zona palatina y las decoraciones que las adornan. A pesar de no haber podido conservar esas decoraciones que el autor puntualiza en el fragmento expuesto, sí se ha podido comparar las descripciones de la arquitectura de esta zona con los restos arqueológicos que se han conservado, dando credibilidad al testimonio del geógrafo.

Estudiosos como Félix Arnold<sup>84</sup> proponen una secuencia de construcción del palacio en el que la época taifa (siglo XI) estaría entre la fase II y la III. La segunda fase de construcción se referiría al gobierno de Jayrān, quien encargó la construcción de una zona

---

<sup>83</sup> Seco de Lucena Paredes, Luis, “El barrio del Cenete, las alcazabas y mezquitas de Granada”, *Cuadernos de la Alhambra*, 2 (1966), pp. 43-51.

<sup>84</sup> Arnold, Felix (coord.), *Der islamische Palast auf der Alcazaba von Almeria*. Wiesbaden: Reichert Verlag, 2008, pp. 25-125.

palaciega en el suroeste del segundo recinto, mientras que la tercera fase de construcción responde a las intervenciones que realiza al-Mu'tasim en el mismo.

Sobre las construcciones de este último destacamos el gran patio longitudinal con alberca similar a los ya analizados en palacios anteriores, el cual contaba con dos salones a cada extremo. El situado más al norte repetía el esquema palaciego tradicional andalusí: pórtico, salón y alcobas laterales. En este caso particular, no tenemos noticia de la alcoba que supuestamente existiría en el extremo oeste de este pabellón (fig. 25). Al sur de la alberca encontramos el mismo patrón, aunque aquí el salón no iría precedido por el pórtico que sí encontramos en el salón del norte. Esta parte meridional de la zona palaciega contaría también con un mirador y un *hammām* de uso privado.

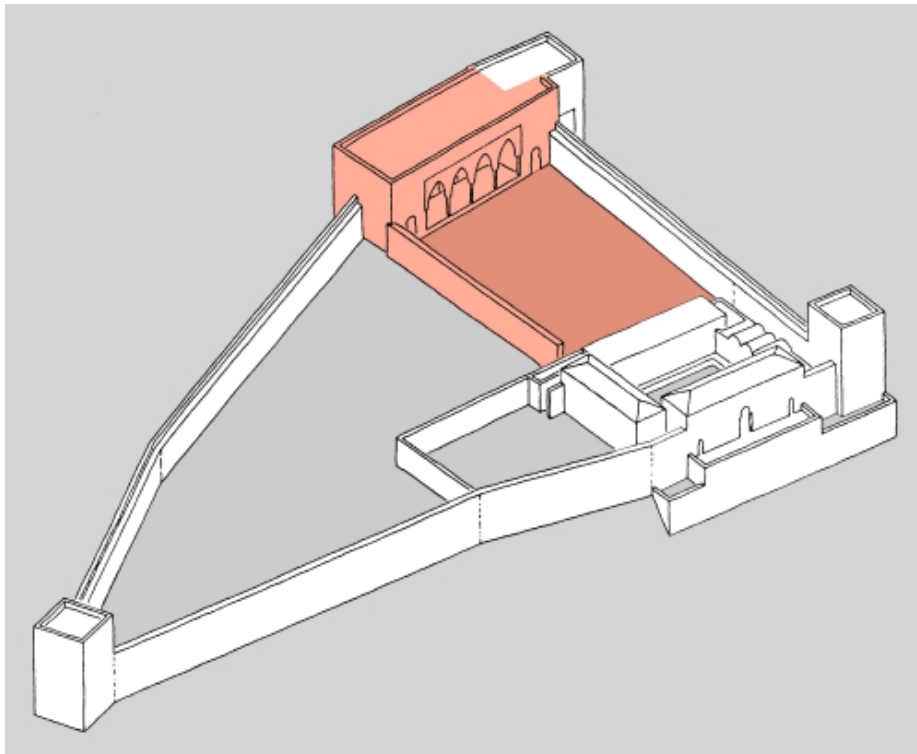


Fig. 25. Reconstrucción del palacio de la alcazaba de Almería, por Arnold, Felix, *Der islamische Palast auf der Alcazaba von Almería*, Wiesbaden: Reichert Verlag, 2008, p. 128.

Sobre este espacio, Arnold toma como referencia la alcazaba malagueña como equivalente para reconstruir esta área ya que, como analizamos al estudiar la alcazaba de Málaga y el palacio taifa que alberga, también existe esta zona de mirador correspondiente a una alcoba. Además, este investigador propone que, en el palacio de la alcazaba almeriense, la arquería de acceso desde el salón a esta alhanía-mirador

coincidiría con la presente en Málaga que, recordemos, tenía claros tintes califales aludiendo a la *maqṣūra* de piedra de al-Ḥakam II en la mezquita aljama de Córdoba.

Al estudiar el palacio taifa malagueño proponíamos la hipótesis de que este espacio conformado por una alhanía lateral del salón y un mirador, cuya arquería de acceso tiene ciertas reminiscencias califales, podría tratarse de un oratorio privado. Analizando los estudios de Arnold, quien interpreta que este esquema se repetiría en la alcazaba de Almería, debemos trasladar esta misma hipótesis al espacio estudiado en el palacio almeriense. Es decir, si defendemos que en Málaga este esquema podría responder a un uso religioso, debemos entender que en Almería podría significar lo mismo.

Sin embargo, debe llamarnos la atención que el geógrafo al-'Uḍrī describiera tan detalladamente la decoración y funcionalidad de todas las zonas de la alcazaba, con especial atención al ámbito palatino y que, a pesar de ello, no mencione un posible oratorio privado en las inmediaciones de la residencia oficial. No obstante, en este mismo trabajo hemos analizado cómo en numerosas ocasiones conocemos la existencia de estos oratorios, ya que estos continúan en pie, aunque las fuentes no aluden a ellos.

## **6.7. Las peculiaridades de la taifa sevillana**

La taifa sevillana fue una de las últimas en formarse debido a la previa independencia de la que gozaba la cora de Sevilla. Muestra de ello fue el triunvirato formado por Abū 'Abd Allāh az-Zubaydī, Abū Muḥammad 'Abd Allāh b. Maryam y Muḥammad b. 'Abbād. Abū l-Qāsim, nieto de Ibn 'Abbād, quien toma el control completo de la taifa hacia el 1019, presentándose como el verdadero heredero religioso y político del fragmentado califato omeya de Córdoba, y siguió una política altamente expansionista frente a otras taifas.

Le sucede su hijo, al-Mu'taḍid, quien continúa la labor de ampliar su taifa. Fruto de este objetivo –viéndose cumplido por la anexión de Niebla, Huelva o Algeciras, entre otras– se verá obligado a pagar parias al rey cristiano Fernando I. El sucesor de al-Mu'taḍid, al-Mu'tamid, continuará con las anexiones a su reino, como fueron, por ejemplo, Córdoba o Murcia. La negativa de al-Mu'tamid y de otros gobernantes de las taifas vecinas a continuar con el pago de esas parias a los reyes cristianos como Alfonso VI aumentó la presión que ejercieron los castellanos sobre tierras andalusíes. Esta situación provocó que los reinos de taifas encontrasen en los almorávides del norte de

África un apoyo y ayuda, quienes aprovecharon su estancia en la península no sólo para frenar las fuerzas cristianas, sino también para anexionarse esos territorios a su mandato.

Queremos destacar en este trabajo la figura del rey al-Mu'tamid de Sevilla, ya que, además de llevar una política exterior expansionista con grandes victorias, logró formar una corte que girase en torno a la cultura, la poesía, la ciencia y el arte; incluso el propio al-Mu'tamid fue un reconocido poeta de su tiempo.

El alcázar de Sevilla atestigua todo ello, tratándose de una fortificación dividida en varios recintos en el que dejaron su huella taifas y almohades, como veremos a continuación (fig. 26).



Fig. 26. Plano del alcázar cristiano de Sevilla, de Antonio Almagro Gorbea. Escala 1/500 A2. Fondo gráfico donado por el académico D. Antonio Almagro Gorbea. Nº de inventario AA-505\_05. [Base de datos Academia.](#)



La fortificación sevillana, como explicamos, ha sido ocupada por diferentes poderes que han modificado su arquitectura dependiendo de sus intereses. Es por ello por lo que descifrar una cronología de los espacios es altamente complejo, ya que sus muros pueden esconder edificios de otras épocas.

Así, la historiografía tradicional ha identificado los diferentes recintos de los Reales Alcázares de Sevilla con una cronología concreta. Según esta cronología, los recintos quedarían divididos de la siguiente manera: el recinto I perteneciente a la época emiral (siglo X), el recinto II sería una ampliación del recinto I hacia el sur realizada en época taifa (siglo XI), y ya en época almohade se realizaría el recinto III (siglo XII). Más adelante, cuando las fuerzas cristianas se asientan en Sevilla, se adaptarán los salones y espacios existentes para las cortes castellanas.

Sin embargo, esta cronología no encaja del todo bien con la realidad arquitectónica de los recintos. Por ejemplo, Guerrero Lobillo propuso, a mediados del siglo XX, la posibilidad de que ese recinto III fuese en realidad de época taifa. Si aceptáramos esta cronología, sería válida la localización que propone el mismo Guerrero Lobillo del palacio taifa del alcázar. Sabemos a través de las fuentes de la existencia de un palacio realizado en época taifa, entorno a los reinados de al-Mu'taḍid y al-Mu'tamid, en el interior de la fortificación sevillana, llamado *Qaṣr al-Mubārak*:

El palacio de al-Mubārak llora sobre las huellas de Ibn Abbad (Al-Mu'tamid) como llora sobre las de las gacelas y leones. Su al-Turayyá llora y sus estrellas ya no están sumergidas por las lluvias vespertinas y matinales provocadas por el naw de las Pléyades. (...) Quisiera saber si pasaré todavía otra noche teniendo delante y detrás de mí un jardín y un estanque. Sobre una tierra que hace crecer los olivos, que transmite nobleza, en la que se arrullan las palomas y gorgojean los pájaros<sup>85</sup>.

Numerosas investigaciones han querido encontrar este palacio, escondido entre edificios de otras cronologías o, incluso, enmascarado por ellos. De este modo, Guerrero Lobillo proponía que este *Qaṣr al-Mubārak* se encontraba en el mismo palacio de Pedro I, debido a sus características formales. Este palacio contaba con el jardín y estanque que describe el poema del rey-poeta Al-Mu'tamid, además de contar con una estructura en su interior en forma de *qubba*, la *al-Turayya* también comentada por el poema que hemos

---

<sup>85</sup> Recogido por Pérès, Henri, *Esplendor de al-Andalus. La poesía andaluza en árabe clásico en el siglo XI. Sus aspectos generales, sus principales temas y su valor documental*. García Arenal, Mercedes (trad.). Madrid: Hiperión, 1983, p. 141; también en Rubiera Mata, M<sup>a</sup> Jesús, *Al-Mu'tamid Ibn 'Abbād. Poesías*. Madrid: Instituto Hispano-árabe de cultura, 1982b, pp. 106-109; Rubiera Mata, M<sup>a</sup> Jesús, 1988, p. 135.

presentado aquí. La *al-Turayya* sería un salón en forma de *qubba*, destinado a usos tanto cortesanos como de representación, y de la cual nos han quedado noticias documentales a través de poetas como ibn Zaydūn, que también fue primer ministro de la corte tanto con al-Mu'tadid, como con al-Mu'tamid:

En cuanto a la Turayya se asemeja a las Pléyades  
por su alta posición, su utilidad y belleza.  
Si no recibe tu visita, al- Mu'tamid, lo desea tanto  
que iría a tu lado con la imaginación.  
Va a beber a tu lado todos los días para gozar de una  
alegría tranquila; prolonga tu visita para que sea feliz.  
Te parecería que el palacio de al-Mubarak es como la  
mejilla de una muchacha en cuyo centro al-Turayya es  
como un lunar.  
Haz circular allí una copa de vino del perfume más  
perfecto y del color del oro puro.  
Es un palacio que regocija a los ojos con una construcción  
de amplias dependencias y si ella pudiese, se enorgullecería  
por su belleza<sup>86</sup>.

Teniendo en cuenta las características formales y su funcionalidad, Guerrero Lobillo supuso que la localización de este palacio se encontraría en el palacio de Pedro I, ubicado en el recinto III del conjunto de los alcázares de Sevilla. Este palacio, de fábrica cristiana, contaría con un jardín y alberca, y en su interior se encontraría una estructura que podría responder a un esquema de una *qubba*, por lo que Guerrero Lobillo propuso que los muros cristianos escondían el palacio del siglo XI.

Sin embargo, nuevas investigaciones proponen que esta cronología, aceptada tradicionalmente por los expertos, podría no ser del todo correcta. En lo concerniente al *Qaṣr al-Mubāarak*, estos nuevos estudios proponen que se ubicase en el recinto I, previamente relacionado con el siglo X.

En este recinto I encontramos un palacio que sigue el esquema de palacios andalusíes que hemos podido analizar en varios alcázares anteriores: un patio, en este caso de crucero, con cuatro andenes que transportan agua y un pabellón con un pórtico, salón y

---

<sup>86</sup> Procedente de su *Dīwān*, recogido en *Ibidem*, p. 136.

alhanías laterales (fig. 27). Sin embargo, la planimetría del palacio anuncia que sólo existe el pabellón norte, por lo que advertimos la ausencia del mismo pabellón enfrente a este ubicado en el sur del palacio, lo que debe llamarnos la atención.

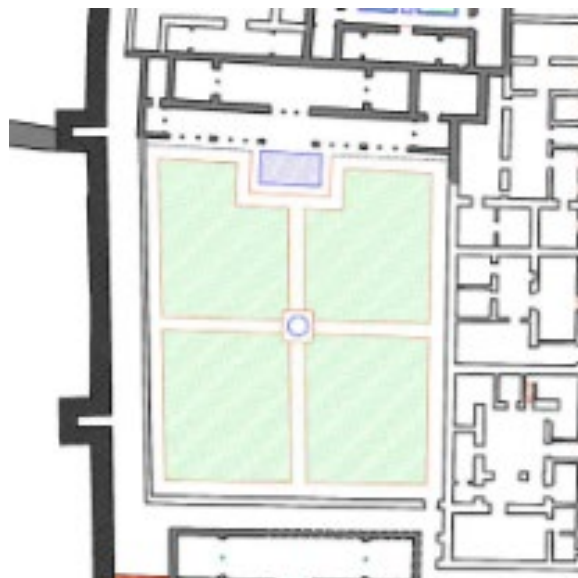


Fig. 27. Plano del palacio del recinto I del alcázar de Sevilla, de Antonio Almagro Gorbea (detalle). Escala 1/500 A2. Fondo gráfico donado por el académico D. Antonio Almagro Gorbea. N° de inventario AA-505\_05. [Base de datos Academia](#).

Sobre esta ausencia de pórtico y salón sur se han propuesto varias hipótesis. Miguel Ángel Tabales, por ejemplo, propone que realmente nunca se llegaría a finalizar este salón meridional. Otros investigadores como Ignacio González Cavero proponen que sí se construyó el lado sur del palacio, pero que fue reutilizado posteriormente como salón norte del palacio yuxtapuesto al sur. En este último palacio encontramos el Patio del Yeso, cuyo pórtico norte consta de un muro en el que se puede intuir una arquería compatible con la tipología de arcos califales. Si bien se esperan nuevos estudios sobre este ámbito, podemos entender que ambos palacios, uno ubicado al norte y otro al sur, compartieron el salón y pórtico que les dividiría, conformando el pórtico sur del primer palacio y el pórtico norte del segundo.

Una vez mencionada toda esta problemática, volvemos a los argumentos que se han expuesto para ubicar el *Qasr al-Mubāarak* en este palacio, ahora centrándonos en la *al-Turayya* que mencionábamos previamente<sup>87</sup>. Teniendo en cuenta su estructura en forma

---

<sup>87</sup> González Cavero, Ignacio, "La "Sala de Justicia" en el Alcázar de Sevilla un ámbito protocolario islámico y su transformación bajo dominio cristiano", *Goya: Revista de arte*, 337 (2011), pp. 279-293.

de *qubba*, encontramos en este palacio del recinto I la Sala de la Justicia, localizada en este conjunto palatino. Este espacio podría responder a una estructura de *qubba*, y además se ha estudiado que la datación de sus muros es del siglo XI, así que podría identificarse con ese salón tan celebrado en los poemas. En el presente trabajo se quería dejar constancia de toda esta problemática, ya que el curso que puedan seguir las futuras investigaciones será crucial para plantear nuevas hipótesis o confirmar las ya propuestas.

Sobre espacios dedicados a la oración privada de los monarcas no se ha estudiado en profundidad la posible existencia de estos en las residencias oficiales del alcázar. Si damos por correcta la hipótesis que afirma que el palacio taifa sería el ubicado en el recinto I, investigadores como Ignacio González Cavero han señalado la posibilidad de que una de las alhanías laterales del pabellón norte del posible *Qaṣr al-Mubārak* que previamente hemos planteado se destinase a un uso religioso privado (fig. 28 y 29).

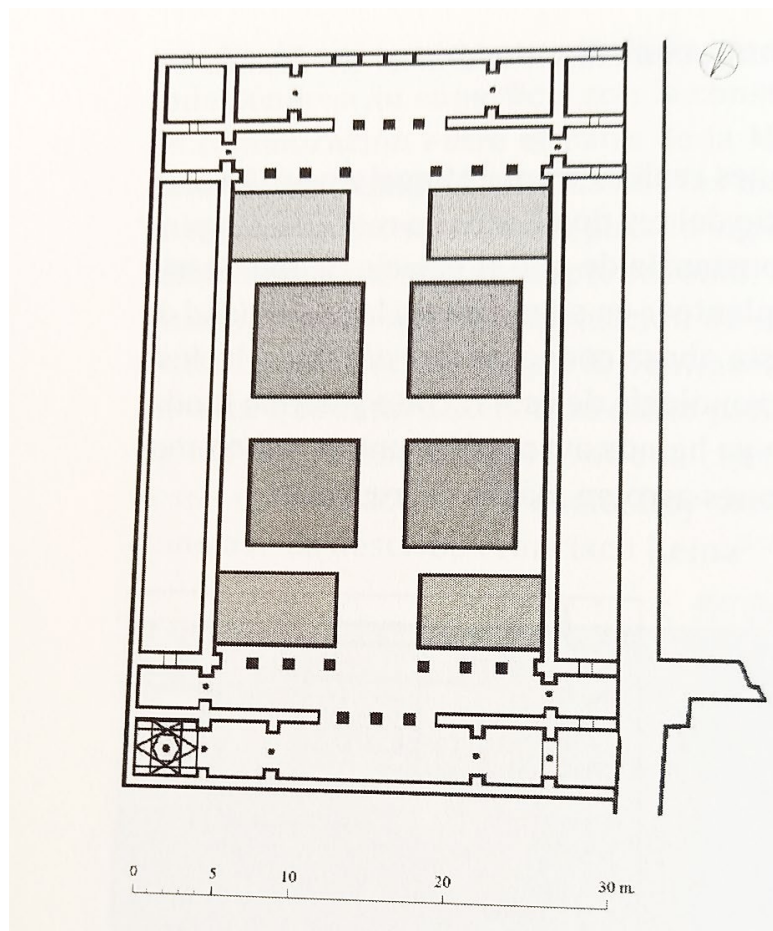


Fig. 28. Dibujo hipotético del Palacio taifa, en González Cavero, Ignacio, *Arquitectura palatina en Sevilla y Murcia durante época almohade*. Colección De Estudios (UAM Ediciones) 177. Madrid: UAM Ediciones, 2018, p. 200.

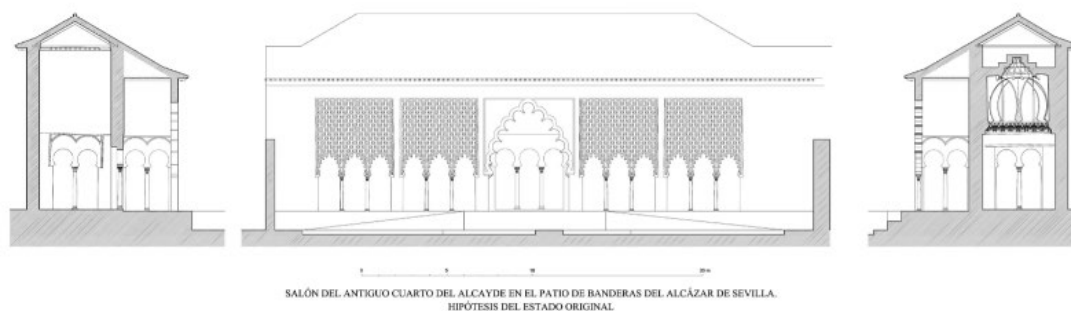


Fig. 29. Sección del palacio taifa del alcázar de Sevilla, de Antonio Almagro Gorbea. Escala 1/100  
A1. Fondo gráfico donado por el académico D. Antonio Almagro Gorbea. N° de inventario AA-209\_10.

[Base de datos Academia.](#)

Esta propuesta defiende que la alhanía oriental de este salón, la cual contaría con una entrada a través de una doble arquería de tipo califal, y estaría coronada por una cúpula de nervios cruzados. Este esquema respondería a un posible oratorio privado en el ámbito palatino sevillano: la entrada califal, como en otros oratorios que hemos analizado, e incluso la cúpula de nervios cruzados, que recuerda a la que se encuentra en el oratorio privado de la Aljafería de Zaragoza, podrían ser argumentos a favor de esta posibilidad.

Sin embargo, esta teoría está sujeta a los nuevos estudios realizados en el propio alcázar. Por ello, debemos esperar a los resultados de estas próximas investigaciones que confirmen o desmientan esta hipótesis.

## 6.8. Ibn Mardaniš y su oratorio privado en la alcazaba de Murcia

La primera taifa murciana vino de la mano de la dinastía Banū Ṭāhir, con Abu ‘Abd al-Raḥmān ibn Ṭāhir al frente, quien fue conquistado por las tropas del rey sevillano al-Mu’tamid. Tras esta conquista ostentan el poder Ibn ‘Ammār e Ibn Rašīq, ambos participantes en la toma de la ciudad en el bando sevillano. Estos momentos de inestabilidad política fueron aprovechados por el califa almorávide Ibn Tāšufīn para tomar la ciudad. Al calor del debilitamiento almorávide, se consigue retomar la taifa murciana de la mano de Ibn Mardaniš, quien va a ser capaz de articular un gran territorio y logra otorgar un enorme esplendor a su reino. Muestra de ello serán la *Dar al Suḡrā* o el conjunto de Monteagudo, ejemplos del poder que tuvo este Rey Lobo.

Tras la conquista y retirada almohade, será la dinastía de los Banū Hūd la encargada de gobernar esta tercera taifa de Murcia. Tras numerosos gobernantes como Ibn Hūd,

Zayyān Ibn Mardānīsh o Ibn Hūd al-Dawla, los reinos castellanos toman la ciudad – después de varios acercamientos a los reyes cristianos– en el siglo XIII<sup>88</sup>.

En el caso de la taifa de Murcia también encontraremos un alcázar donde se ubicará la residencia oficial y demás estancias (fig. 30). Algunos investigadores suponen que la existencia de este alcázar se remonta a los momentos de la fundación de la ciudad en tiempos de ‘Abd al-Raḥmān II<sup>89</sup>, aunque la primera noticia que se tiene del alcázar es ya en el siglo XII, cuando la ciudad sucumbe al poder almorávide<sup>90</sup>.

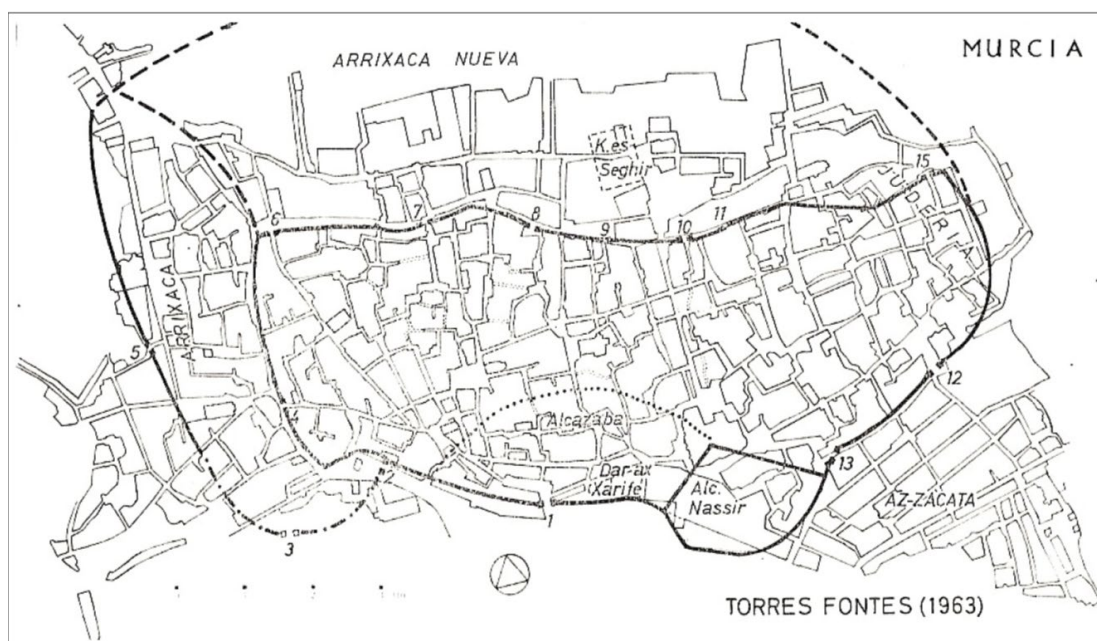


Fig. 30. Recinto de la alcazaba de Murcia, según Torres Fontes, en González Cavero, Ignacio, “El antiguo alcázar de Murcia: ámbito de poder y reflejo de la soberanía castellana durante los siglos XIII y XIV”, *Anales de Historia del Arte*, 23 (2014), p. 446.

El alcázar, ubicado al sur de la mezquita aljama –frente a su muro de *qibla*, como en la ciudad de Kufa<sup>91</sup>–, ha sido a lo largo de su historia protagonista de todos los cambios de gobierno: al tomar el alcázar se hace efectiva la toma de la ciudad.

Esta toma de poder, en ocasiones, no fue violenta, sino que se reservó un espacio secundario para la representación del gobernante depuesto, la *Dār aṣ-Ṣugrà* o “casa

<sup>88</sup> González Cavero, Ignacio, "El antiguo alcázar de Murcia: ámbito de poder y reflejo de la soberanía castellana durante los siglos XIII y XIV", *Anales de Historia del Arte*, 23 (2013), Núm. Especial, pp. 445-454.

<sup>89</sup> Navarro Palazón, Julio y Jiménez Castillo, Pedro, “El Alcázar (al-Qasr al-Kabir) de Murcia”, *Anales de Prehistoria y Arqueología*, 7-8 (1991-1992), pp. 219-230.

<sup>90</sup> *Ibidem*, p. 219.

<sup>91</sup> *Ibidem*, p. 219.

menor” que, en el caso murciano, se ubicaría bajo el monasterio de Santa Clara la Real, y en época hudí se construyó sobre este un “alcázar menor”<sup>92</sup>.

En 1172 cae el estado mardanisí, y, más tarde, en 1239 la ciudad se rebela contra ‘Azīz b. Jattāb tras la muerte de Ibn Hūd al-Mutawakkil saqueando el alcázar, por lo que Zayyān Ibn Mardaniš, el sucesor, acude para gobernar.

La capitulación de Alcaraz en 1234 permitió convertir a Murcia en un protectorado castellano, relegando al rey musulmán a un segundo plano, reflejado en su estancia en ese “alcázar menor” mencionado previamente. A partir de entonces, la ocupación cristiana del territorio andalusí fue creciendo y, con ella, la del alcázar por parte de Jaime I, Alfonso X o Enrique III.

Actualmente apenas se conservan restos materiales del alcázar que nos ocupa, por lo que su delimitación y espacios han sido ampliamente debatidos en la historiografía del lugar. Los primeros autores que estudiaron el alcázar de Murcia y su historia realizarían obras principalmente constituidas por un compendio de noticias publicadas en fuentes cristianas. Entre estos autores encontramos a Francisco Cascales<sup>93</sup>, Hermosino Parrilla<sup>94</sup>, Lozano<sup>95</sup>, Ponzoa<sup>96</sup>, Fuentes y Ponte<sup>97</sup>, Amador de los Ríos<sup>98</sup> o Torres Fontes<sup>99</sup>, siendo este último el autor de la historiografía más actual y que más se ha seguido en los últimos años.

Sin embargo, actualmente se está relejendo la información ofrecida por todos estos investigadores y proponiendo algunas objeciones a cuestiones planteadas por ellos como es la extensión del alcázar, su ubicación y las posibles residencias que pudo tener. Autores como Julio Navarro Palazón y Pedro Jiménez Castillo se cuestionan la afirmación de que la alcazaba murciana hubiese ocupado un terreno tan basto en comparación con la ciudad en sí y haber dejado ínfimos restos materiales y de organización urbana<sup>100</sup>.

---

<sup>92</sup> *Ibidem*, p. 220.

<sup>93</sup> Cascales, Francisco, *Discursos históricos de la muy noble y muy leal ciudad de Murcia y su Reino*. Murcia: Luis Berós, 1621.

<sup>94</sup> Hermosino y Parrilla, Fernando, *Fragmentos históricos, eclesiásticos y seculares del obispado de Cartagena y Reino de Murcia, con noticia breve de las Ciudades y Villas que al presente los componen*. 1735.

<sup>95</sup> Lozano Santa, Juan, *Bastitania y Contestania*. Murcia: Academia Alfonso X el Sabio, 1794.

<sup>96</sup> Ponzoa Cebrián, Félix, *Historia de la dominación de los árabes en Murcia*. Mallorca: Imprenta de D. Juan Guasp, 1846.

<sup>97</sup> Fuentes y Ponte, Javier. *Murcia que se fue*. Madrid: Fundación Ignacio Larramendi 1872.

<sup>98</sup> Amador de los Ríos, Rodrigo, *Murcia y Albacete*. Barcelona: D. Cortezo, 1889.

<sup>99</sup> Torres Fontes, Juan, “El recinto urbano de Murcia musulmana”, en Flores Arroyuelo, Francisco José. *Murcia musulmana*, Murcia: Ayuntamiento Centro de Estudios Almudí, 1989, pp. 151-197.

<sup>100</sup> Navarro Palazón, Julio y Jiménez Castillo, Pedro (1991-1992), p. 226; también en Navarro Palazón, Julio y Jiménez Castillo, Pedro *Murcia, la ciudad andalusí que contempló Alfonso X*. Murcia: Nonduermas, 2016.



Estos últimos autores también se cuestionan la aceptación de la teoría de la existencia de dos zonas separadas, provocada por la presencia de una zona de cultivos, baños, cementerio y demás diferenciada de una zona de residencias oficiales. Defienden que realmente no hay documento que avale esa afirmación, por lo que se podría usar el término “alcázar” englobando todo el recinto fortificado<sup>101</sup>.

Los restos de la alcazaba murciana son muy escasos. Sin embargo, encontramos entre estos restos vestigios de un oratorio de uso privado musulmán. Sánchez Pravia y García Blánquez exponen el descubrimiento de una mezquita ubicada en el interior de esta alcazaba (fig. 31). Igualmente, estos autores investigan la existencia de un oratorio de uso privado y una *rawḍa* en lo que sería el interior del alcázar, hoy Iglesia de San Juan de Dios<sup>102</sup> (fig. 32).

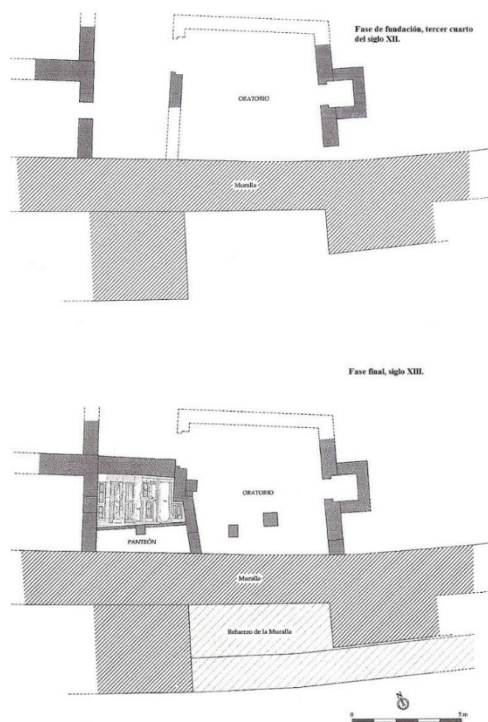


Fig. 31. Planta del oratorio de la alcazaba de Murcia. Conjunto religioso-funerario de San Juan de Dios, en Sánchez Pravia, José Antonio y García Blánquez, Luis Alberto, “Fulgor en el alcázar musulmán de Murcia. El conjunto religioso-funerario de San Juan de Dios”, *Las artes y las ciencias en el occidente musulmán: sabios murcés en las cortes mediterráneas*, Murcia: Museo de la Ciencia y el Agua, 2007, p. 243.

<sup>101</sup> Navarro Palazón, Julio y Jiménez Castillo, Pedro (1991-1992), p. 227-228.

<sup>102</sup> Sánchez Pravia, José Antonio y García Blánquez, Luis Alberto, “Fulgor en el alcázar musulmán de Murcia. El conjunto religioso-funerario de San Juan de Dios”, *Las artes y las ciencias en el occidente musulmán: sabios murcés en las cortes mediterráneas*, exposición temporal, Museo de la Ciencia y el Agua, Murcia, 2007, pp. 235-251; también en González Caveró, Ignacio, “Enterramientos y ámbitos funerarios en al-Ándalus (Murcia entre los siglos XI y XIII). Reflexiones y modelos de comparación”, en Miranda García, Fermín y López de Guereño Sanz, María Teresa (eds.), *La muerte de los príncipes en la Edad Media*. Madrid: Collection de la Casa de Velázquez, 2020, pp. 165-176.





Fig. 32. Arco de acceso al *mihrāb* del oratorio del alcázar de Murcia, en González Cavero, Ignacio, “El antiguo alcázar de Murcia: ámbito de poder y reflejo de la soberanía castellana durante los siglos XIII y XIV”, *Anales de Historia del Arte*, 23 (2013), p. 450.

Este pequeño oratorio privado se ubicaría en el interior del alcázar que venimos estudiando, encontrándose actualmente en el subsuelo de la iglesia de San Juan de Dios donde se realizan estudios e intervenciones para su conservación.

Esta sala tendría una planta cuadrangular, con unas dimensiones de aproximadamente 35 m<sup>2</sup>, dado que no hay restos del muro noreste que cerraría la estancia. El *mihrāb* del oratorio tendría también planta cuadrangular, del cual tan solo se conservan el arco de acceso, fachada y la decoración de estos, ya que estuvo tapiada durante gran parte de su historia<sup>103</sup>. Las dovelas y el intradós cuentan con una decoración muy rica en ataurique policromado. Estas dovelas seguirán los esquemas califales que marcan la alternancia entre dovelas lisas (en este caso, pintadas) y con relieve (ataurique). Además, se podría afirmar que este juego creado por la policromía tanto de las dovelas lisas como del ataurique pintado quiere recordar al *mihrāb* de la mezquita aljama de Córdoba. De nuevo, como hemos analizado en otros oratorios en este trabajo, el arte taifa imitará las formas califales en ámbitos religiosos, remitiéndose principalmente a las formas arquitectónicas de la mezquita cordobesa.

---

<sup>103</sup> VVAA., *XXI Jornadas de Patrimonio Cultural de la Región de Murcia*. Murcia: Ediciones Tres Fronteras, 2010, pp. 356-358.

El *mihrāb* estaría coronado por una cúpula gallonada hoy perdida, si bien conservamos los arranques de los gallones y restos que anuncian las trompas que servirían de apoyo para la misma. Sobre los accesos, sabemos que debía existir uno en el muro noroeste frente al *mihrāb*, y otra entrada se realizaría desde el muro de *qibla*, cerca de la cual se ha encontrado una fuente de abluciones. Generalmente, este tipo de accesos se relacionan más con un uso privilegiado de estos espacios.

El oratorio privado que hemos descrito habría sido construido durante el gobierno de Ibn Mardaniš, el Rey Lobo, durante el siglo XII, por lo que sus formas, como hemos visto, no solo aluden a elementos califales cordobeses, sino que son comparables con otros elementos propiamente taifas compartidos con otros oratorios ya analizados en este trabajo, como el de la Aljafería de Zaragoza o el de Toledo<sup>104</sup>.

Si bien hemos mencionado la primera noticia que consta de la ciudad de Murcia en el siglo XII al inicio de este apartado, debemos mencionar también las noticias específicas acerca de la existencia del alcázar murciano que ofrecen las crónicas cristianas, al narrar la toma de la ciudad, como en la *Primera Crónica General de España*:

Et el llegando a Alcaraz, los mensaieros de Murçia, et los otros pleyteses de parte de Abenhudiel et de toda esa tierra venieron y, et firmaron su pleito, et don Alfonso mouio luego de alli con ellos, et fue reçebir al rey de Murçia (...) Et los moros entregaron el alcaçar de Murçia al infante don Alfonso, et apoderaronle en todo el sennorio (...)<sup>105</sup>.

Sobre el reinado de Jaime I y su ocupación de la ciudad de Murcia también se escribió, mencionando específicamente la toma del alcázar:

Para poner por obra lo acordado, enviamos dos adalides al rey de Castilla, con unas cartas nuestras en que le decíamos que podía tomar ya posesión de la ciudad de Murcia y de otros castillos entre Murcia y Lorca: pues eran veinte y ocho los que Nos le habíamos ganado: y en seguida hicimos entrega de la ciudad a Alfonso García, quien se estableció en el alcázar, poniendo allí guarnición de los suyos<sup>106</sup>.

---

<sup>104</sup> De hecho, Susana Calvo Capilla (en el artículo “El arte de los reinos taifas...”, p. 82) opina que posiblemente se trate de una obra del siglo XI, precisamente por esas similitudes.

<sup>105</sup> *Primera crónica general de España que mandó componer Alfonso el Sabio*. Menéndez Pidal, Ramón (ed.), 2 vols. Madrid, 1977, II, fol. 336vº.

<sup>106</sup> *Llibre dels feyts (Crónica de Jaime I)*. García Edo, Vicent (ed. y trad.). Valencia, 1989, III, fol. 171vº, nº 453.

Sin embargo, ni en fuentes musulmanas ni cristianas se han hallado noticias específicas sobre el oratorio que hemos descrito. Como comentábamos en casos previos como el oratorio de la Aljafería de Zaragoza, estos son estancias de uso religioso con carácter privado para el gobernante y residente del palacio en que se encuentran que se han conservado físicamente hasta nuestros días a pesar de no ser mencionados explícitamente en las fuentes.

Tal como hemos visto, es en época taifa cuando se documentan claramente los oratorios palatinos ¿Esta realidad tiene algo que ver con la especial religiosidad, dentro de los principios malikíes, que se vivió, en líneas generales, en el siglo XI? Pensamos en la reivindicación del Corán y los hadices como principios reguladores de la práctica religiosa, más allá de las interpretaciones particulares de juristas o ulemas. ¿La búsqueda de Dios y de una relación más directa e inmediata, mediante el cumplimiento estricto de la ley musulmana, en la que la oración juega un papel primordial? ¿Son las propias circunstancias de la época, que invitan a un mayor recogimiento e interiorización? No podemos olvidar la influencia ejercida por escritores como Ibn Ḥazm (m.1064). Aunque su obra más celebrada es *El collar de la paloma* o *Tawq al-hamāma*, el filósofo, teólogo y poeta cordobés escribió otras muchas en las que salta a la vista su búsqueda de la verdad y su deseo de volver al espíritu originario del Islam, la necesidad de la fe y el desentrañar el auténtico mensaje de Mahoma<sup>107</sup>.

## 7. La época almohade: Sevilla

Tras la ocupación almorávide del sur de la península y el período de los segundos reinos de taifas, fueron los almohades los que tomaron el control de las diferentes provincias que todavía quedaban en al-Andalus. Su motivación de expansión fue el deseo de solventar la apertura religiosa que se dio en el norte de África y sur de la península debido al dominio almorávide. Los Banū ‘Abd al-Mu’min fueron la dinastía que se apoderó de este vasto terreno, gobernando desde principios del siglo XII hasta mediados del siglo XIII.

La entrada de los almohades en al-Andalus se produce en circunstancias similares a aquellas que produjeron la entrada de los almorávides en la península, a través de

---

<sup>107</sup> Una referencia para el pensamiento de Ibn Ḥazm, aunque hay múltiples cosas escritas, sería: Ramón Guerrero, Rafael, “Ibn Hazm de Córdoba y el valor de las ciencias”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 25 (2018), pp. 55-66.

peticiones de apoyo y ayuda por parte de reyes de las segundas taifas andalusíes para enfrentarse a las fuerzas castellanas. Si bien lograron este objetivo, y de manera similar a como actuaron los almorávides, los almohades aprovecharon esta situación de debilidad para ir expandiendo su imperio también por la península. Hacia el 1148 toman la ciudad de Sevilla, que será su capital hasta el momento de su decadencia y desaparición. Su estancia en al-Andalus se caracterizó por la fuerte política expansionista, la cual completaban con un mensaje religioso que pretendía volver a lo más básico de la religión musulmana, que se vio corrompida por los reyes taifas.

Con todo ello, también debemos destacar el increíble esfuerzo constructivo que desempeñaron los almohades, particularmente en Sevilla, su capital en al-Andalus. Una de las empresas constructivas que impulsaron en esta ciudad fue la construcción de una nueva mezquita aljama, en el espacio actualmente ocupado por la catedral de Sevilla (fig. 33). La hazaña de construir una nueva mezquita aljama fue compleja debido a las dimensiones que ésta debía alcanzar como mezquita principal de la capital almohade, cuya población había ascendido al lograr el título de capitalidad.

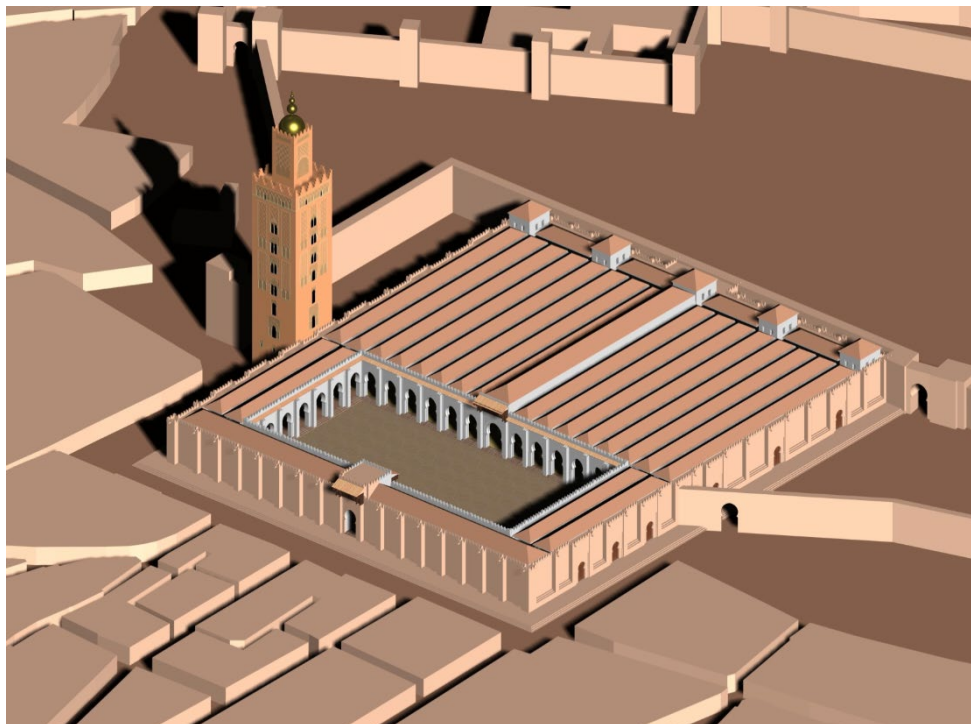


Fig. 33. Vista aérea (reconstrucción) de la mezquita aljama almohade de Sevilla, de Antonio Almagro Gorbea. Fondo gráfico donado por el académico D. Antonio Almagro Gorbea. Nº de inventario AA-302\_i04. [Base de datos Academia.](#)

Compras del terreno, regularización topográfica, construcción de una sala de oración de alrededor de 40 m x 80 m., etc., todo ello para la edificación de esta mezquita aljama, iniciada hacia el 1172 y finalizada en 1198<sup>108</sup>.

De este modo, queda fijada una nueva manera de construcción almohade que seguirá las formas y lenguaje previamente asentados, legitimándose, como lo hicieron en su momento los reinos de taifas como herederos del poder califal de Córdoba, pero con variaciones que les distinguirán como una nueva potencia. Muestra de ello podría ser el alminar de la nueva mezquita aljama. Si bien la torre conocida actualmente como la Giralda fue transformada en el marco de su adecuación como campanario, la estructura y decoración almohades son perfectamente perceptibles en la actualidad (fig. 34).

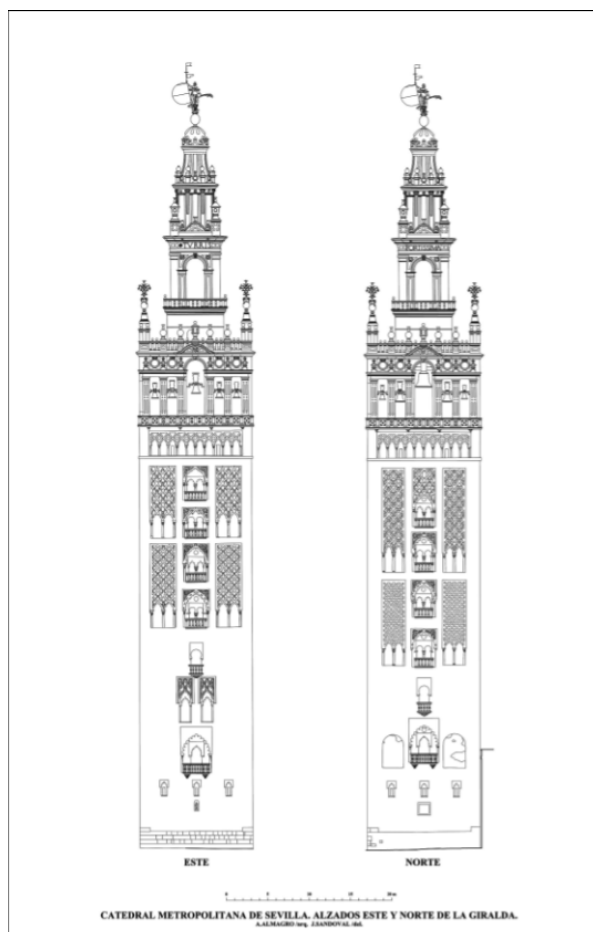


Fig. 34. Alzados este y norte de la Giralda (alminar de la mezquita aljama almohade de Sevilla), de Antonio Almagro Gorbea. Escala 1/200 A2. Fondo gráfico donado por el académico D. Antonio Almagro Gorbea. Nº de inventario AA-802\_56. [Base de datos Academia](#).

<sup>108</sup> Valor Piechotta, Magdalena y Tabales Rodríguez, Miguel Ángel, “Urbanismo y arquitectura almohades en Sevilla. Caracteres y especificidad”, en Cressier, Patrice, Fierro, Maribel y Molina, Luis (eds.), *Los almohades: problemas y perspectivas*. vol. I, Estudios Árabes e Islámicos (monographs.). Madrid: CSIC, 2005, pp. 189 – 222.

Uno de estos elementos característicos de la manera de hacer almohade serán los paños de *sebka* que encontramos a lo largo de la torre. Este recurso decorativo consistía en un entrecruzamiento de arcos mixtilíneos, en este caso concreto, en altura, generando un entramado que ornamentaba de manera abigarrada el espacio. Si bien encontramos precedentes que lo anuncian, será en época almohade cuando estas formas se fijen. En comunión con estos nuevos métodos encontramos en el mismo alminar elementos originados en tradiciones previas, como la califal cordobesa, ya que sabemos de la presencia de columnas provenientes de Madīnat al-Zahrā' reutilizadas como decoración en este alminar.

Estos cambios en la forma de construir se reflejarán en la edificación y remodelación del alcázar de la ciudad. En el apartado anterior hemos estudiado ya la problemática que gira en torno a las posibles cronologías de los distintos recintos del alcázar. Suponiendo que la cronología más acertada sea la presentada anteriormente para el palacio taifa del alcázar sevillano, las ampliaciones almohades del siglo XII serían las realizadas hacia el oeste o recinto III. Además, debemos entender que los palacios previos a la ocupación almohade de la ciudad sufrieron modificaciones con el objetivo de ajustarse al gusto almohade.

La ampliación hacia el oeste conllevó la desaparición de un barrio de viviendas yuxtapuesto a las murallas del alcázar, las cuales tuvieron que ser derruidas para la construcción de este añadido a la fortificación, que se destinó a albergar numerosos palacios<sup>109</sup>.

En cuanto a espacios religiosos en el interior del alcázar en época almohade, podemos entender que, en primer lugar, hubo ya en época taifa una mezquita en el interior de la fortificación, puesto que la mezquita aljama de Ibn Adabbas se ubicaba en un punto de la ciudad demasiado lejano para acudir a ella desde el alcázar<sup>110</sup>.

Teniendo esto en cuenta, y atendiendo a la presencia de posibles espacios religiosos de uso privado, tan solo podemos presentar la hipótesis del ámbito ya descrito para este uso en época taifa. Como explicábamos previamente, algunas investigaciones apuntan a que en el palacio taifa se encontraba una sala cupulada que, posiblemente, se usara con el

---

<sup>109</sup> Manzano Martos, Rafael, "El alcázar de Sevilla: los palacios almohades", en Valor Piechotta, Magdalena (coord.), *El último siglo de la Sevilla islámica 1147-1248. [expo. 5 diciembre 1995-14 enero 1996]*. Sevilla: Real Alcázar de Sevilla, pp. 101-125.

<sup>110</sup> González Cavero, Ignacio, *Arquitectura palatina en Sevilla y Murcia durante época almohade*. Colección De Estudios (UAM Ediciones) 177. Madrid: UAM Ediciones, 2018. p. 217-233. Ver también, entre otros, Valor Piechotta, Magdalena, "La mezquita de Ibn Adabbas de Sevilla. Estado de la cuestión", *E.H.A.M.*, IX (1993), pp. 300-301.

fin de albergar al gobernante en sus oraciones. Por ello, se entiende que, en el caso de ser cierta esta hipótesis, en época almohade este espacio continuaría siendo de un pequeño oratorio. Muestra de ello sería la cúpula también mencionada en el apartado anterior, que anuncia una estancia con cierta relevancia. Conocemos que la cúpula que hoy en día se conserva en esta alhanía es de factura almohade, lo que demuestra que, independientemente del uso que se le diera a esta sala, fue reaprovechada y modificada por los almohades.

De nuevo quedamos a la espera de conocer los resultados de las diferentes excavaciones e investigaciones futuras sobre estos espacios. Sin embargo, en el caso de revelar estos estudios otro uso de esta estancia, debemos preguntarnos dónde se ubicaría un posible oratorio privado, en caso de que éste existiera en el alcázar sevillano.

## **8. Los oratorios palatinos de la Alhambra de Granada**

El reino nazarí de Granada comenzó a ganar importancia ya en el siglo XIII, la dinastía nazarí, con Abū ‘Abd Allāh b. al-Aḥmar “el Rojo”, Muḥammad I, quien se proclama sultán en 1232, siendo reconocido por diversos territorios vecinos. También tuvo el reconocimiento del rey cristiano Fernando III una vez éste se hace con Córdoba, lo cual permitirá que el reino de Granada logre cierta independencia<sup>111</sup>.

La propia geografía de Granada, con unas defensas naturales con la Sierra Nevada y la conexión directa con el mercado mediterráneo, permitió que este reino floreciese a pesar de la situación de crisis que se generó a lo largo del siglo XIV en la península. Este clima de prosperidad favoreció que se diera, naturalmente, un período de esplendor cultural, como veremos a continuación. Sin embargo, durante el siglo XV los sultanes no fueron capaces de mantener esta época de bonanza, especialmente si tenemos en cuenta la presión cristiana ejercida por los ya Reyes Católicos, que tomaron Granada en 1492.

Así, la ciudad palatina de la Alhambra se convierte en el paradigma de la etapa nazarí, siendo fiel reflejo de los valores y gusto que imperaban en el reino (fig. 35). Las formas arquitectónicas irán evolucionando, desde un primer momento en que son altamente similares a las formas almohades, hasta períodos posteriores donde el refinamiento del gusto es apreciable en los edificios alhambrenos.

---

<sup>111</sup> Información general sobre el reino nazarí de Granada en Wert, Juan Pablo, *El Reino Nazarí de Granada*. Vol. 52. Akal/Historia Del Mundo. Madrid: Akal, 2017, y en Menéndez Pidal, Ramón, Jover Zamora, José María and Viguera, María Jesús, *Historia de España Menéndez Pidal. T. VIII El Reino Nazarí de Granada*. Madrid: Espasa-Calpe, 2000.

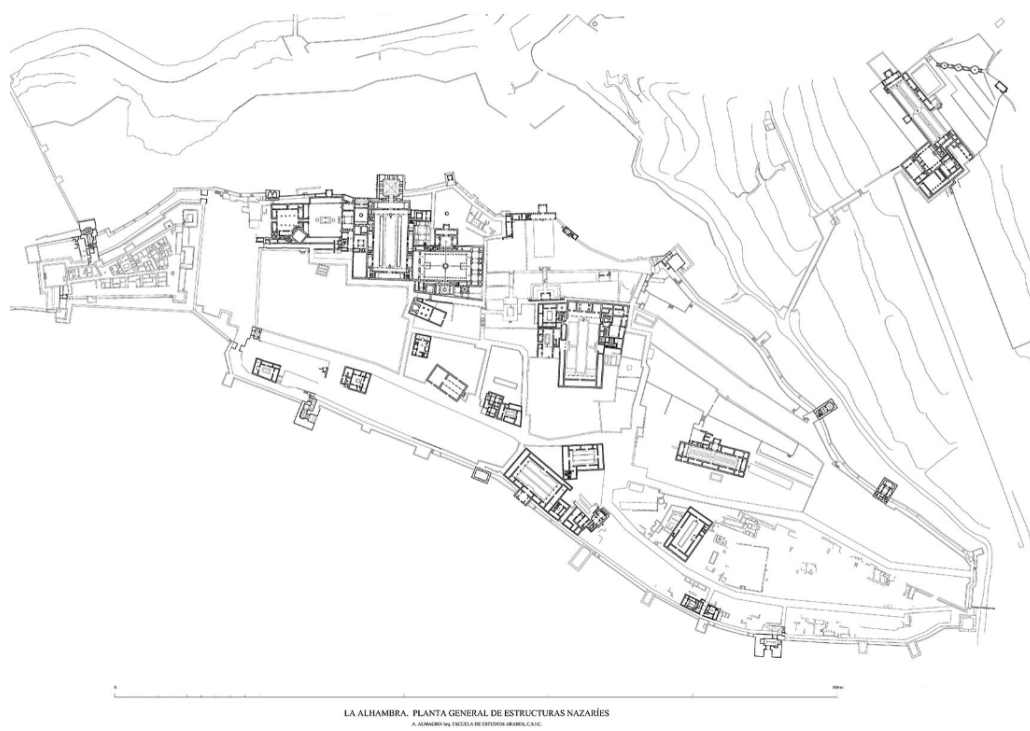


Fig. 35. Plano de la Alhambra nazarí de Granada, de Antonio Almagro Gorbea. Escala 1/1000 1200x500. Fondo gráfico donado por el académico D. Antonio Almagro Gorbea. Nº de inventario AA-401\_07. [Base de datos Academia.](#)

Más concretamente, debemos resaltar una serie de características formales propias de los edificios nazaríes que nos ayudarán a la mejor comprensión de los espacios que serán analizados en los siguientes apartados. En primer lugar, debemos destacar la complejidad de las decoraciones que se encontrarán en las estancias de la Alhambra, un *horror vacui* que estará siempre presente. Estas decoraciones murales, principalmente realizadas en yeso, consistirán en formas vegetales, geométricas o epigráficas. Estas inscripciones estarán presentes en todos los espacios de la Alhambra, generalmente aludiendo al sultán o invocando a Dios; por esto se dirá que la Alhambra habla en primera persona, ya que muchas veces se plasman en los muros poemas delicados que explican la funcionalidad de la propia sala, como si esta hablase por sí misma<sup>112</sup>.

Las cúpulas comenzarán a realizarse con mocárabes, los zócalos de barro vidriado, los arcos se harán más complejos, los patios ganarán monumentalidad... Como vemos, todos los elementos que conforman la Alhambra son herencia de períodos previos al nazarí –

<sup>112</sup> Puerta Vilchez, José Miguel, *Leer la Alhambra: guía visual del monumento a través de sus inscripciones*. Granada: Patronato de la Alhambra y Generalife Edilux, 2011, pp. 13-19.



califal, taifa o almohade principalmente— pero se resuelven de manera que conjuguen con la estética del placer que impera en la Fortaleza Roja.

En los ámbitos religiosos se conservarán de manera más estricta las formas califales cristalizadas, principalmente, en la mezquita aljama de Córdoba. Sin embargo, a pesar de aludir claramente a estas características arquitectónicas, estos espacios también experimentan pequeños —pero apreciables— cambios estilísticos que conjugan con la estética de la ciudad palatina.

En una última nota general sobre este reino, queremos mencionar la religiosidad. Sin embargo, queremos poner el foco sobre la figura de Muḥammad V, sultán que intervendrá en la gran mayoría de construcciones alhambrenas ya construidas —entre ellos, algunos oratorios que estudiaremos a continuación. Queremos proponer la posibilidad de que, a su vuelta del destierro en Fez, quisiera dejar su huella no solo en los edificios palatinos de la Alhambra, sino también en los oratorios, quizás motivado por cierta influencia meriní de su estancia en el norte de África. Con ello, podremos observar cómo los oratorios palatinos de la Alhambra no siguen la planta centralizada que analizamos en época taifa, sino que vuelven en cierta manera a Córdoba, tratándose de pequeñas salas longitudinales culminadas con un *miḥrāb* —a excepción del oratorio de Comares.

Los tratados *hisba* y las colecciones de *fatwas* de época nazarí recogen numerosas alusiones a temas relacionados con prácticas religiosas; del mismo modo, a través de algunos autores, como Ibn Marzūq, que fue predicador y maestro en la madrasa fundada por Yūsuf I en Granada, conocemos reflexiones concretas referidas a la religiosidad del momento, inserta en la escuela malikí e impregnada de un gran misticismo. Pero quizá una de las muestras más llamativas de la religiosidad personal de los grandes emires del siglo XIV sea el llamado *Código de Yusuf*. Se trata de una relación de normas, cuyo original se desconoce, pero que fue traducido por José Antonio Conde en su *Historia de la dominación de los árabes en España*<sup>113</sup>. Entre las normas que establece Yūsuf recogemos un fragmento que nos permite ver la gran preocupación del soberano por la observancia estricta de las obligaciones religiosas, la importancia que le concedía a la lectura del Corán y especialmente a la oración:

---

<sup>113</sup> Conde, José Antonio, *Historia de la dominación de los árabes en España sacada de varios manuscritos y memorias arábigas*. Madrid: imprenta Juan Oliveres, 1821, tomo III, capítulo XXII, pp.139-146; hemos manejado la ed. de Valladolid: Maxtor, 2001. Esta traducción ha sido estudiada por Calvo Capilla, Susana, “La religiosidad nazarí en época de Yūsuf I (1332-54), según un texto traducido por José Antonio Conde, después llamado ‘Código de Yūsuf’”, *Alhadra*, 2 (2016), pp. 201-232.

Se ocupó el rey Juzef en beneficio de sus pueblos, estableció escuelas en todos con enseñanzas uniformes y sencillas, mandó que en los pueblos que había Aljama principal, se predicase y leyese todos los jumuas, y en las mezquidas en la que hubiese mas de doce vecinos se habia de hacer alhotba y habia de tener Alfakí y Aliman, y que no hubiese mezquita en donde no pudiese haber azala así en invierno como en verano: sus cinco alazas á sus horas convenientes de asohbi, adohar, azalar, almagreb y alatema: que en la alhotba se observase la piadosa práctica de alaar a Dios, hacer azala sobre el bienaventurado Muhamad, la repetición de aleas del Alcoran, que amonesten y enseñen al pueblo con declaración con ejemplos para que lo entiendan todos, y pedir perdon y misericordia por todos<sup>114</sup>.

## 8.1. El oratorio del Partal

A continuación, estudiaremos el oratorio ubicado en la zona del Partal de la Alhambra, en el norte de la Fortaleza Roja y al este del conjunto palatino de la Casa Real Vieja. Previo a analizar el oratorio en sí, debemos detenernos levemente el contexto en que se encuentra ubicado.

La zona a la que nos referimos en este apartado es el Partal bajo, ya que el Partal alto sería la residencia oficial de los sultanes desde el reinado de Muhammad II (1273-1302) hasta, aproximadamente, Ismail I (1313-1325), ya que será bajo el mandato de este último cuando se construirá el primer Palacio de Comares, convirtiéndose presumiblemente en la residencia oficial<sup>115</sup> (fig. 36). Por tanto, entre el gobierno de Muhammad II e Ismail I, cabe pensar que el Partal alto desempeñó esta última función para todos los sultanes, lo que convertiría al Partal bajo en una zona de recreo, de uso privado y cortesano. Además, Basilio Pavón Maldonado<sup>116</sup> planteó la hipótesis de la existencia de un palacio previo al de los Leones en su misma ubicación, que además podría responder al poema de Ibn al-Ŷayyāb sobre un palacio construido por Muhammad III:

¡Oh alcázar Naŷd, tú eres la más noble de las mansiones  
pues has reunido lo bueno con lo óptimo!  
Enorgullécete sobre todos los palacios, si quieres,  
y sobre todas las comarcas y regiones.  
Tienes tal belleza que no tienes parangón  
con los palacios de Bagdad y Gumdān;

---

<sup>114</sup> Conde, José Antonio, 1821, p. 293.

<sup>115</sup> Orihuela Uzal, Antonio, “Nuevas perspectivas sobre el Palacio del Partal Alto en la Alhambra y su posible antecedente, el Alcázar Menor de Murcia”, en Passini, Jean y Izquierdo Benito, Ricardo (coords.), *La ciudad medieval: de la casa principal al palacio urbano*. Toledo: Universidad de Castilla-La Mancha, 2012, pp. 136-139.

<sup>116</sup> Este ámbito se encontraría ocupado por gobernantes previos a los nazaríes, ubicando ahí su palacio de representación, en Pavón Maldonado, Basilio, *Cómo se hizo la Alhambra. Atributos propios y foráneos de una ciudad palatina del islam occidental. Nueva guía con ilustraciones comentadas*. pp. 36 y ss. <http://www.basiliopavonmaldonado.es/>

se han reunido en ti maravillas  
que sobrepasan cualquier idea o pensamiento;  
es tu cúpula como una novia que se pavonea  
con su belleza seductora en el cortejo nupcial;  
el sol borda detrás de sus cristales  
vestidos rebosantes de todos los colores;  
brilla su belleza y es, a veces, campo de batalla,  
y otras, guarida de leones;  
su alberca como el mar tiene flujo y reflujo  
mientras juguetea el viento con las ramas;  
es como un ejército al que se ha ordenado retroceder  
y luego vuelve de flanco a sus posiciones<sup>117</sup>.

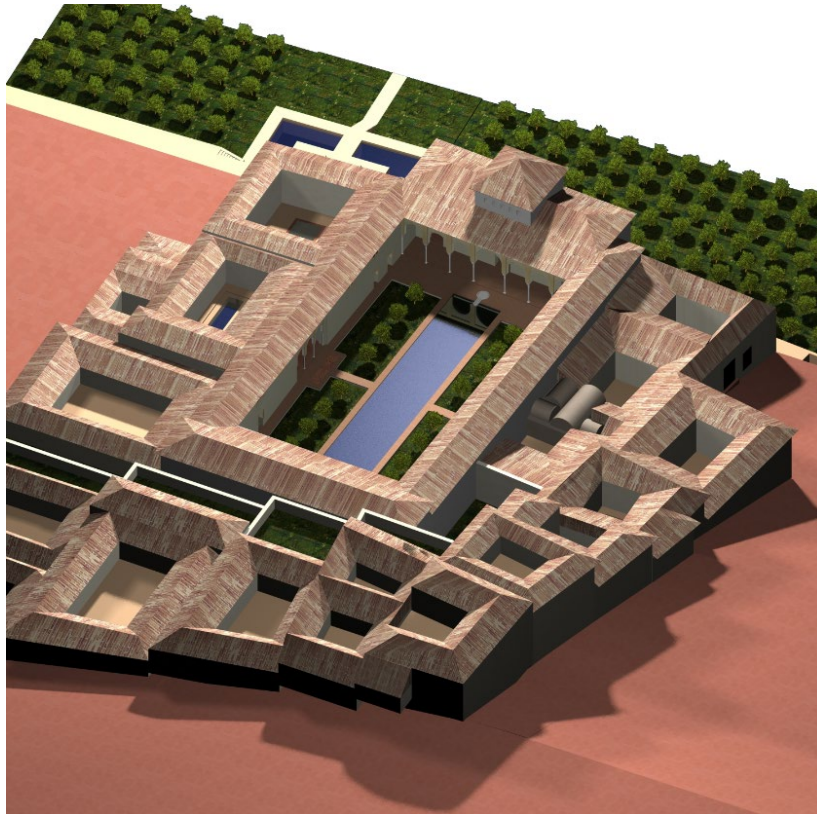


Fig. 36. Vista aérea (reconstrucción) del Partal Alto de la Alhambra de Granada, de Antonio Almagro Gorbea. Fondo gráfico donado por el académico D. Antonio Almagro Gorbea. N° de inventario AA-401\_i02. [Base de datos Academia](#).

Si esta hipótesis fuese correcta, este palacio previo al de los Leones se ubicaría cerca del Partal bajo, por lo que se podría tratar de un conjunto de construcciones coherentes y

---

<sup>117</sup> Rubiera Mata, María Jesús, “Los poemas epigráficos de Ibn al - Yāyyab en la Alhambra”, *Al-Andalus*, 35 (1970), pp. 32-51 y Rubiera Mata, María Jesús, *Ibn Al-Yāyyab, el otro poeta de la Alhambra*. Granada: Patronato de la Alhambra y el Generalife, 1982a.

conectadas entre sí, en su discurso arquitectónico a lo largo de la ciudad palatina. De este modo, Muhammad III sería el promotor de una trama urbanística en la Alhambra que asentaría las bases de los grandes palacios nazaríes posteriores.

De esta manera, el conjunto palatino del Partal bajo que analizamos a continuación fue construido por Muhammad III, entre 1302 y 1309, un período de edificaciones alhambrenas menos estudiado que las de las etapas de Yusuf I o Muhammad V (fig. 37).

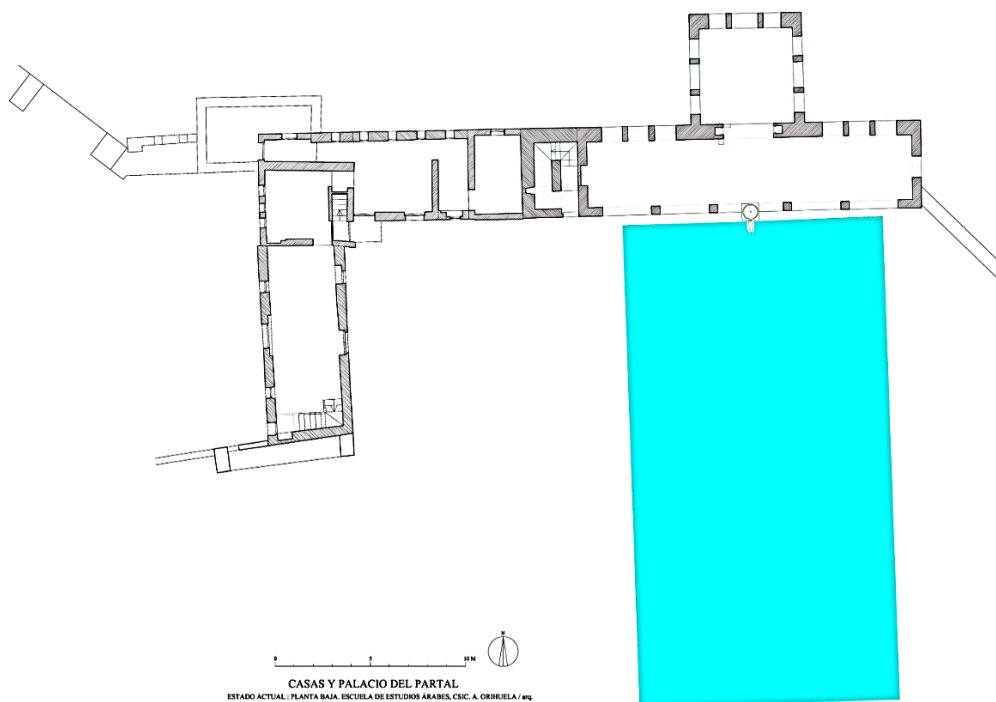


Fig. 37. Plano del Partal Bajo de la Alhambra de Granada, de Antonio Almagro Gorbea. Escala 1/100 A2. Fondo gráfico donado por el académico D. Antonio Almagro Gorbea. N° de inventario AA-414\_01.

[Base de datos Academia.](#)

Sobre los elementos que conforman el Partal bajo mencionaremos que se trata de un pabellón con un pórtico y salón-mirador ubicado en el norte de la Alhambra, sobre su muralla. Este salón, ricamente decorado con yeserías de ornamentaciones en ataurique y cúficas, cuenta, al igual que otras estancias de la Alhambra, con unas inscripciones que ponen de relieve la concepción que se tenía de los espacios y la relación de la estética de las salas con la estética de la poesía que adorna sus muros. En esta sala encontramos varias inscripciones con el lema nazarí “sólo Dios es vencedor”, aunque destaca un poema igualmente inscrito en las paredes del mirador:

¡Saludos, oh mansión por la alegría y la felicidad recorrida,

por la gloria y la esperanza ayudada!  
Tu constructor en ti su deseo logró  
y en sintonía con sus anhelos buenas nuevas se juntaron.  
Su noche en ti es agradable, toda alba,  
y su día, al sucederse la alegría, jubiloso.  
En el reino continúa protegiéndolo y haciéndolo triunfar,  
servido por la gloria, el tiempo y los Estados<sup>118</sup>.

Con esta inscripción podemos entender el concepto de estética que se tenía en el reino nazarí de Granada incluso a principios del siglo XIV, en ámbitos palatinos como el que acabamos de analizar.

Cuenta también con una torre, la Torre de las Damas, en la cual se encuentran unos de los primeros testimonios de mocárabes de la Alhambra. Frente al pórtico encontramos una gran alberca en la que se refleja el pabellón. Según el esquema de palacio andalusí que hemos estado analizando a lo largo del trabajo, debe sorprendernos no encontrar otro pabellón enfrente al ya existente al otro lado de la gran alberca longitudinal. Es por esto por lo que Antonio Orihuela propuso una hipótesis en la que plantea la existencia de este otro pabellón enfrente, el cual tendría pórtico y salón longitudinal de manera semejante al palacio del Partal, aunque esta teoría todavía está sujeta a futuras excavaciones y estudios<sup>119</sup> (fig. 38).

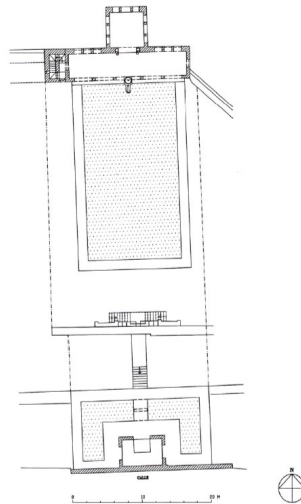


Fig. 38. Hipótesis de la planta del Partal, según Antonio Orihuela, en Antonio Orihuela Uzal, “Los inicios de la arquitectura residencial nazarí”, en Julio Navarro Palazón, *Casas y palacios de al-Andalus. Siglos XII-XIII*. Barcelona: Lunwerg, 1995, p. 227.

<sup>118</sup> Puerta Vilchez, José Miguel, 2011, p. 259.

<sup>119</sup> Orihuela Uzal, Antonio, “Los inicios de la arquitectura residencial nazarí”, en Navarro Palazón, Julio, *Casas y palacios de al-Andalus. Siglos XII-XIII*. Barcelona: Lunwerg, 1995, p. 227.

Una vez analizados los elementos que conforman el Partal bajo, nos centramos a continuación en el oratorio construido al este del palacio. Previo a estudiar las formas del propio oratorio debemos tener en cuenta que, debido a las decoraciones presentes en el interior del mismo, se ha atribuido su construcción a Yusuf I, aunque fue reformado por Muhammad V posteriormente<sup>120</sup>.

De esta manera, el oratorio consiste en una planta rectangular de aproximadamente 4 metros por 3 metros de lado y no se encuentra alineada con el resto de los edificios que conforman el Partal (fig. 39). En su interior encontramos un gran arco que divide la estancia en dos partes no idénticas: una de menor tamaño, la de acceso, y otra mayor, que alberga la mayor parte de la construcción, como el *mihrāb* del oratorio. Estas dos partes se cubren con un artesonado diferente cada una que las distingue junto con la separación del gran arco de medio punto.

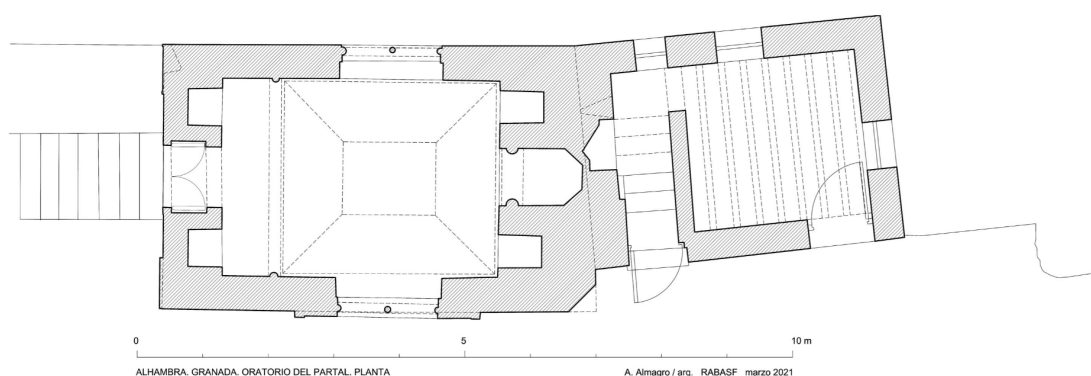


Fig. 39. Plano del oratorio del Partal en la Alhambra de Granada y la Casa de Astasio de Bracamonte, adosada, Antonio Almagro Gorbea. Escala 1/50 A3. Fondo gráfico donado por el académico D. Antonio Almagro Gorbea. Nº de inventario AA-414\_11. [Base de datos Academia](#).

Atendiendo ahora al *mihrāb*, observamos que se trata de un nicho de planta poligonal, cuyo acceso consiste en un arco de herradura ligeramente apuntado sustentado por un par de columnas. Las dovelas del arco se decoran con ataurique y el alfiz que enmarca el arco consta de una banda epigráfica. Sobre este alfiz se encuentran dos arcos ciegos de medio punto decorados con celosías. Ya en el interior del nicho, encontramos un zócalo liso, seguido de un friso epigráfico y una banda de arcos de pequeño tamaño cuya funcionalidad será sostener la cúpula de mocárabes (figs. 40 y 41).

<sup>120</sup> Calvo Capilla, Susana, 2014, p. 605.





Fig. 40. Fachada del mihrab del oratorio del Partal [fotografía de la autora].





Fig. 41. Detalle del arco del mihrab del oratorio del Partal [fotografía de la autora].

La decoración del resto de la sala de oración se llevaría a cabo igualmente en yeso, con motivos vegetales, geométricos y epigráficos en la parte superior, ya que el zócalo sería liso. La sala de oración contaba con dos vanos a cada lado mayor, los cuales consistían en dos arcos de herradura geminados, y sobre estos se abrieron tres ventanas con celosías modernas y con forma de arco de medio punto.

Los muros exteriores también se encontraban decorados con motivos geométricos como mocárabes sobre la puerta de acceso al oratorio, aunque la gran mayoría se



perdieron debido a algunas restauraciones polémicas por sus malas prácticas de conservación<sup>121</sup>.

Sobre las inscripciones halladas en los muros del oratorio, observamos cómo están presentes invocaciones a la oración, como “la bendición”, “la soberanía de Dios”, o incluso citas coránicas, como: “¡Observad las oraciones, [sobre todo] la oración intermedia y estad con devoción ante Dios!” (Corán 2, 238)<sup>122</sup>. Destacaría la inscripción coránica que recorrería la parte superior del zócalo del *miḥrāb*, la cual citaría unos versículos coránicos normalmente ubicados en los *miḥrābes*:

Basmala. Dios bendiga y salve a nuestro señor y dueño [Muhammad y a su familia y compañeros. Haz la oración al ocaso hasta la caída de la noche, y la recitación del alba, que la recitación del alba] tiene testigos. Parte de la noche, vela: ser para ti una obra supererogatoria. Quizá tu señor te rescite a un estado digno de encomio. Y di: “¡Señor! ¡Hazme entrar bien, [hazme salir bien! ¡Concédeme, de Ti, una autoridad que me auxilie!” Y di: “¡Ha venido la Verdad y se ha disipado lo falso!” ¡Lo falso tiene que disiparse!”. Dios Grande y su Enviado noble han dicho la verdad<sup>123</sup>.

Con esta inscripción, la cual se conserva parcialmente en el *miḥrāb* del oratorio del Partal, y las restantes que se han mencionado previamente, la funcionalidad del edificio que nos ocupa es clara. Por sus dimensiones tan reducidas y el enclave en que se encuentra este pequeño oratorio –recordemos, se trata del Partal bajo, espacio sobre el que todas las hipótesis planteadas hasta el momento apuntan hacia un uso de recreo y privado del sultán y su corte– podemos afirmar que se podría tratar de una sala de oración tanto para el monarca como para los cortesanos.

Además, las características formales del *miḥrāb*, concretamente, recuerdan a las formas califales del *miḥrāb* de la mezquita aljama cordobesa, como hemos analizado en los casos de los palacios de época taifa. Sin embargo, insistimos en la idea de que, a pesar de heredar estas características en busca de una forma de legitimación entorno al califato, el gusto nazarí será más complejo y refinado que lo visto anteriormente, y veremos cómo en el mismo emirato nazarí se puede apreciar una evolución y refinamiento del gusto, si cabe.

---

<sup>121</sup> Barrios Rozúa, Juan Manuel, *La Alhambra romántica. Los comienzos de la restauración arquitectónica en España*. Granada: Universidad de Granada, 2016, pp. 212-213, entre otros.

<sup>122</sup> Calvo Capilla, Susana, 2014, p. 606.

<sup>123</sup> Puerta Vilchez, José Miguel, 2011, p. 274.

Previo a finalizar este apartado nos gustaría abordar brevemente la Casa de Astasio de Bracamonte, siendo esta un edificio prácticamente adosado al oratorio que nos ocupa y que, como en muchos otros casos de edificios de la Alhambra, es un buen ejemplo de reutilización debido a sus múltiples usos –principalmente a lo largo del siglo XIX<sup>124</sup>.

Por último, queremos destacar la excelente labor de restauración que se realizó en este oratorio, la cual consistió en la intervención en las cubiertas y armaduras del edificio, así como las decoraciones en yeso tanto del interior como del exterior o las pinturas murales que las recubrían. Es por esto por lo que en 2019 se concedió a este proyecto, dirigido por el Dr. Federico Wulff Barreiro, el premio Europa Nostra, y se esperan publicaciones y estudios surgidos a raíz de la restauración<sup>125</sup>.

## 8.2. La “mezquita vieja” del Mexuar

A continuación, pondremos nuestro foco de estudio en el Mexuar (*Mašwār*) de la Alhambra, una zona palatina destinada a la administración del Estado, aunque también era un área donde el sultán impartía justicia y, como veremos adelante, se dedicaba a sus obligaciones religiosas.

El Mexuar, originalmente, consistía en una gran sala donde el sultán recibiría las audiencias, con un cuerpo central que actuaría a modo de linterna para ofrecer un foco de luz cenital al salón. Este cuerpo será transformado en momentos de ocupación cristiana de los palacios, ya que, para convertirlo en capilla, se eliminó esta linterna para construir un segundo piso. A ambos lados de este salón oficial se encuentran el patio de la Machuca y el patio perteneciente al Cuarto Dorado. Como veremos en este mismo apartado, el Mexuar tuvo en su origen una pequeña mezquita asociada a este espacio que será sustituida por otro oratorio de menor tamaño también adscrito a estas dependencias.

Perteneciente al conjunto del Mexuar de la Casa Real Vieja (fig. 42), esta pequeña mezquita, situada en el llamado patio de Machuca, se realizó en el siglo XIV, aunque existen debates acerca de qué soberano fue el encargado de realizar esta obra. Esta confusión se debe a que Muhammad V realizó su Mexuar en la misma ubicación que el

---

<sup>124</sup> Torres Balbás, Leopoldo, "El oratorio y la casa de Astasio de Bracamonte en el Partal de la Alhambra", *Al-Andalus*, X (1945), pp. 440-449.

<sup>125</sup> Más información sobre la restauración y el premio de Europa Nostra en webs como <https://www.hispanianostra.org/espana-obtiene-tres-premios-en-la-convocatoria-de-los-premios-de-patrimonio-europeo-premios-europa-nostra-2019/> [Consulta: 15 junio 2022]; <https://www.eea.csic.es/noticias-eea/el-dr-federico-wulff-barreiro-miembro-del-laac-premio-europa-nostra-de-restauracion-arquitectonica/> [Consulta: 10 junio 2022]; <https://www.granadadigital.es/la-restauracion-del-oratorio-del-partal-recibe-un-reconocimiento-internacional/> [Consulta: 14 junio 2022].

anterior, perteneciente a Ismail I (1314-1325) y a Yusuf I (1333-1354). Por ello, la cronología del lugar varía según las interpretaciones ofrecidas por algunos investigadores; por ejemplo, Cabanelas defiende que esta mezquita sería obra de Ismail I<sup>126</sup>, mientras Basilio Pavón considera que sería incluso anterior a Muhammad III, conformando un espacio donde se sucedieron las diferentes intervenciones de los gobernantes granadinos, entre ellos Yusuf I<sup>127</sup>.

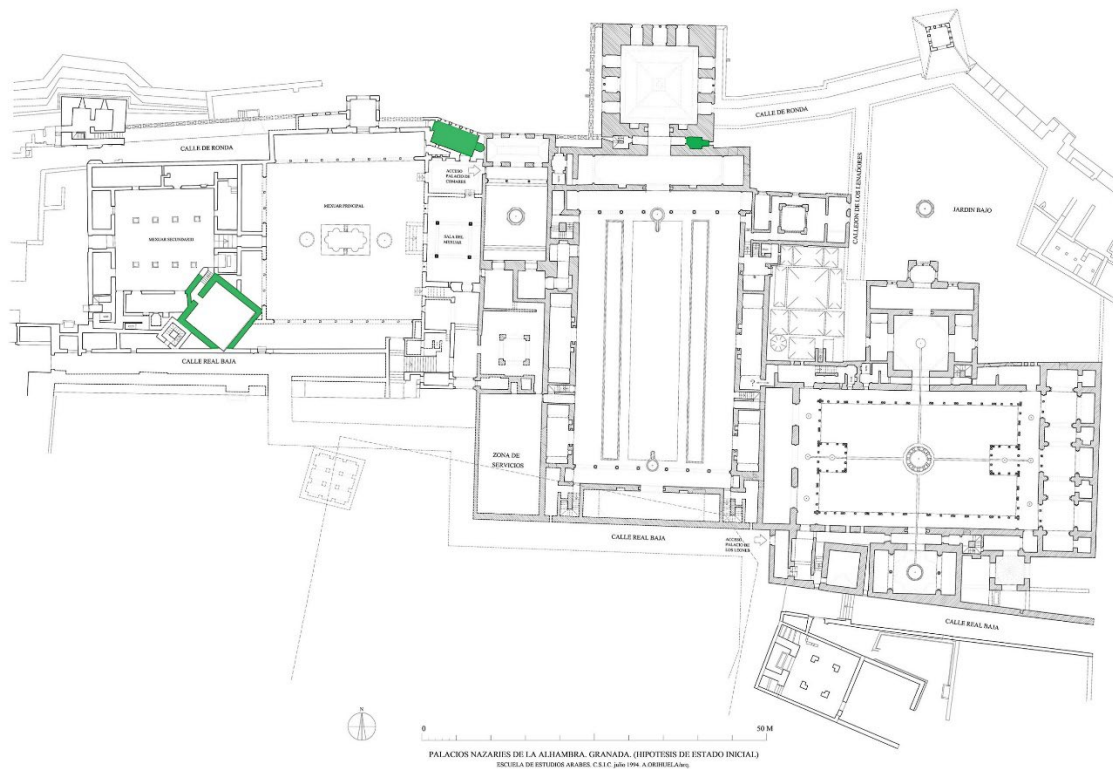


Fig. 42. Planta de la Casa Real Vieja de la Alhambra de Granada (añadido en verde aparecen los oratorios del Mexuar y Comares para una mejor comprensión), de Antonio Almagro Gorbea. Escala 1/200 A1. Fondo gráfico donado por el académico D. Antonio Almagro Gorbea. N° de inventario AA-415\_04. [Base de datos Academia](#).

Atendiendo ahora a las características formales del espacio, se trataba de un oratorio de planta cuadrangular de 9 metros de lado, del cual todavía quedan los cimientos, altamente estudiados por Modesto Cendoya y Torres Balbás<sup>128</sup>. Gracias a estos estudios

<sup>126</sup> Cabanelas Rodríguez, Darío, “Cronología de las edificaciones de Muhammad V en la Alhambra”, en VVAA. *Realidad y Símbolo de Granada*. Bilbao: Banco Bilbao y Vizcaya, 1992, p. 198.

<sup>127</sup> Pavón Maldonado, Basilio, *Estudios sobre la Alhambra (I)*. Granada: anejo de Cuadernos de la Alhambra, 1975, pp. 54-62.

<sup>128</sup> Vilchez Vilchez, Carlos, *La Alhambra de Leopoldo Torres Balbás*. Granada: Comares, 1988, pp. 102-103 y 114.

conocemos que el *mihṛāb* de la mezquita no consistía en un nicho en el muro de *qibla*, sino que sería un *mihṛāb* plano. Además, este espacio religioso no se encuentra alineado con las otras edificaciones que conforman el Mexuar; de hecho, su puerta de acceso se ubicaba en el muro occidental, orientada hacia el Mexuar secundario.

Esta pequeña mezquita contaría con un pequeño alminar en el ángulo oeste, aunque se descarta la posibilidad de la existencia de un patio propio de este espacio, ya que contaría con el patio del propio Mexuar en su lugar. A pesar de ello, se ha encontrado una fuente para la realización de las abluciones en el exterior de la sala de oración, al igual que unas letrinas<sup>129</sup>. Este oratorio de reducidas dimensiones sería edificado junto al Mexuar secundario (o “primer patio” o “Casa Real Vieja”). Existen noticias sobre este conjunto palatino gracias a los escritos de Ibn al-Jaṭīb, quien asegura que fue Muhammad V el encargado de la realización de esta empresa. Según este mismo autor, Muhammad V construiría más tarde otra pequeña mezquita, al norte del conjunto del Mexuar –a la que dedicaremos el siguiente apartado– por lo que el oratorio que nos ocupa pasó a denominarse “mezquita vieja” o *masyīd al-’atīq*.

En esta “mezquita vieja” se llevaban a cabo actividades de carácter público y oficial tales como consejos, reuniones sobre asuntos de interés común, audiencias, impartir justicia, etc<sup>130</sup>. Por tanto, investigadores como Susana Calvo Capilla han interpretado que esta pequeña mezquita serviría para que el sultán realizase sus oraciones diarias. También se contempla que tuviese un uso más público debido a la presencia del alminar y del segundo oratorio que explicaremos a continuación; sin embargo, no se debe dejar de lado la estructura centralizada de la sala, siendo este un esquema muy presente en los oratorios de uso privado del gobernante en épocas taifa y almohade<sup>131</sup>.

Por tanto, a pesar de estar ubicado en un área palatina destinada a la vida pública y administrativa de la Alhambra y, posiblemente, ser utilizada por un público seguramente perteneciente a la corte o cercano a ella, no descartamos que esta “mezquita vieja” fuese concebida, en verdad, como un oratorio privado.

---

<sup>129</sup> Calvo Capilla, Susana, 2014, p. 608.

<sup>130</sup> Dozy, Reinhart, *Supplément aux dictionnaires arabes*. 2 vols. Leiden: Maisonneuve Larose (3<sup>o</sup> ed.), 1967.

<sup>131</sup> Calvo Capilla, Susana, 2014, p. 609.

### 8.3. La “mezquita nueva” del Mexuar

Anteriormente, cuando estudiábamos la “mezquita vieja” del Mexuar hemos mencionado la construcción de un nuevo oratorio al norte de la sala de audiencias de Muhammad V. Esta nueva edificación consistiría en una sala rectangular, de 7 metros por 3 de lado y un *mihrāb* a modo de nicho, cuya planta era poligonal; cabe destacar que esta salita no se encontraba alineada con el resto del conjunto, sino que su orientación es hacia La Meca<sup>132</sup>. Tampoco la entrada original estaba situada donde hoy la vemos, desde el interior del propio mexuar, sino que el acceso al oratorio se realizaba por el lado occidental desde una galería sobre la muralla, lo que puede llevarnos a pensar que esta estancia era una sala de oración destinada también a los servidores de la zona burocrático-administrativa del palacio, y no únicamente al monarca.

Sobre las decoraciones del oratorio, cabe mencionar las ventanas que adornan el muro norte, tres de ellas consisten en arcos de herradura geminados y otra abertura que consiste en un arco de herradura simple, todas ellas a modo de balcón por los cuales observar el paisaje granadino. Además, sobre cada uno de estos vanos se encontrarían dos ventanas ciegas con celosías (fig. 43).



Fig. 43. Sala de oración del oratorio del Mexuar (mezquita nueva) desde el acceso al oratorio  
[fotografía de la autora].

<sup>132</sup> Fernández Puertas, Antonio, “Memoria de la excavación realizada en el sector N. del Mexuar del Palacio de Comares”, *Cuadernos de la Alhambra*, 18 (1982), pp.231-238, también en Gómez Moreno González, Manuel, *Guía de Granada*. Granada: Universidad de Granada, 1889, también Grabar, Oleg, *La Alhambra. Iconografía, formas y valores*. Madrid: Alianza Editorial, 1980, y en Torres Balbás, Leopoldo, *Arte almohade, arte nazari, arte mudéjar. Vol. VI*. Madrid: Ars Hispaniae, 1949.

La decoración de este muro norte consiste en un recubrimiento de yeserías riquísimas hasta la zona del zócalo, el cual se encontraría liso. Esta decoración con yeserías se conservaría tan solo en la zona alta de los muros noroeste y sur, además de alguna banda epigráfica que rodearía el marco de la puerta.

Es ya en el muro sudeste donde se ubica el *mihrāb* del oratorio, cuyas formas recuerdan, una vez más, a las califales de la mezquita aljama de Córdoba, como hemos analizado en varias ocasiones a lo largo del presente trabajo. Así, el arco que conformaba el *mihrāb* era de herradura sobre columnas, enmarcado en un alfiz sobre el que se encuentran dos ventanas de medio punto con celosías. Presentes en toda la fachada del *mihrāb* se encuentran inscripciones como “Ven a la oración”, “No seas de los negligentes” o el nombre de Muhammad V, que interpelan al emir y le alientan a orar<sup>133</sup> (fig. 44).

Respecto a la cronología de este oratorio, los distintos autores coinciden en señalar que fue obra de Muḥammad V, pero establecen algunos matices. Antonio Gallego y Burín, basándose en las alabanzas al sultán que se encuentran en las inscripciones, deduce que se trata de una reforma –lo que implica que ya estaría construido–, mientras que Basilio Pavón Maldonado y Susana Calvo Capilla consideran que fue una obra realizada *ex novo*, precisando esta última que el monarca ordenó su construcción a la vuelta de su destierro de Fez.

Por otro lado, en cuanto a su funcionalidad concreta, Mikel de Epalza opina que esta mezquita, al igual que la del Partal, estaría concebida como un espacio docente, en parte basándose en las alacenas que existieron en el muro de *qibla*<sup>134</sup>. Pero Ángel López y Antonio Orihuela Uzal no comparten esta opinión y señalan que este oratorio estaba destinado a la oración del sultán<sup>135</sup>.

---

<sup>133</sup> Calvo Capilla, Susana, 2014, p. 610 y en Puerta Vilchez, José Miguel, 2011, pp. 56-59.

<sup>134</sup> Epalza, Mikel de, “Funciones de enseñanza de las dos mezquitas sobre las murallas de La Alhambra”, *Homenaje a Darío Cabanelas*. Granada, 1987, vol. II, pp. 183-186.

<sup>135</sup> López López, Ángel y Orihuela Uzal, Antonio, “Una nueva interpretación del texto de Ibn al-Jaṭīb sobre la Alhambra en 1362”, *Cuadernos de La Alhambra*, 26 (1990), pp. 121-144.





Fig. 44. *Mihrāb* del oratorio del Mexuar (mezquita nueva) [fotografía de la autora].

Este pequeño oratorio sufrió numerosas intervenciones tras la toma de Granada por parte de los cristianos. Así, igual que la “mezquita vieja” explicada previamente, este oratorio privado se transformó en capilla, por lo que, para recuperar las formas nazaríes, varios de los vaciados de yeso que hoy podemos contemplar en la sala son modernos<sup>136</sup>.

Este espacio es un claro ejemplo de la comunión entre la tradición arquitectónica califal y las innovaciones que se produjeron en la etapa nazarí. De esta manera, las formas califales se verían reflejadas principalmente en la fachada del *mihrāb*, mientras que el gusto evoluciona, complicando estos esquemas principalmente en su decoración: las yeserías invaden el espacio con un marcado *horror vacui*, e incluso las dovelas del propio arco se enriquecen decorativamente, realizando el trasdós del arco lobulado, por ejemplo.

---

<sup>136</sup> Respecto a las transformaciones de este espacio, incluido el oratorio, así como de otros, es muy interesante el trabajo de Galera Mendoza, Esther, “Espacios religiosos en la Alhambra en los siglos XVI y XVII”, en Serrano Estrella, Felipe (coord.), *Docta Minerva. Homenaje a la profesora Luz de Ulierte Vázquez*. Jaén: Universidad de Jaén, 2011, pp. 191-213.

De este modo, las formas arquitectónicas y las inscripciones halladas en esta “mezquita nueva” o “mezquita del Mexuar” no dejan lugar a dudas sobre la funcionalidad del espacio. Se trataría de un oratorio privado para el sultán y su corte, reflejado tanto en la ubicación y formas riquísimas del oratorio como en las inscripciones ya descritas.

#### 8.4. El oratorio del palacio de Comares (“*Qasr al-Sultān*”)

Previo a analizar el pequeño oratorio presente en las inmediaciones del salón de Comares, procedemos a realizar una breve descripción del conjunto del salón para poner en contexto la salita de oración (fig. 45).



Fig. 45. Sección del patio de Comares de la Alhambra de Granada, de Antonio Almagro Gorbea. Escala 1/100 A1. Fondo gráfico donado por el académico D. Antonio Almagro Gorbea. N° de inventario AA-415\_13. [Base de datos Academia](#).

En primer lugar, sabemos que el Palacio de Comares, al menos el salón de recepción en el torreón, se asienta sobre otro previo, seguramente de menor tamaño realizado en la primera mitad del siglo XIV<sup>137</sup>. Sigue el esquema que hemos analizado reiteradamente en este trabajo –una sala precedida por un pórtico que se enfrenta a otro pabellón que replica esta estructura en espejo, separados por una alberca o jardín. En este caso, la

<sup>137</sup> Pavón Maldonado, Basilio, 1975, pp. 65-72.



alberca longitudinal abarca gran parte del jardín. En el pabellón norte, además del salón longitudinal con alhanías laterales, la Sala de la Barca, cuenta con una estructura al norte en forma de *qubba*, el Salón de Embajadores. Todas estas estancias se encontrarían ricamente decoradas con yeserías de motivos de ataurique, mocárabes, zócalos de barro vidriado, etc.

En este conjunto, encontramos inserto en el pasillo entre la Sala de la Barca y de la torre de Comares un oratorio de muy reducidas dimensiones de planta casi cuadrada<sup>138</sup>. Su *mihrāb* es un nicho cuadrado en planta, el cual fue en parte destruido por una intervención realizada en el siglo XVI, estando la Alhambra ya en manos cristianas. El arco de acceso a este es un arco túmido decorado con dovelas que alternan patrones salientes y rehundidos a través de una decoración en ataurique; y el intradós de este arco túmido se encuentra decorado con rizos. La cúpula que corona el pequeño *mihrāb* se trata de una venera cuya parte central está decorada con motivos vegetales, como piñas y palmas, que servirían de remate a una ventana abierta, estrecha y alargada<sup>139</sup> (fig. 46 y 47).



Fig. 46. Arco de acceso al oratorio de Comares en la Alhambra de Granada [fotografía de la autora].

<sup>138</sup> Orihuela Uzal, Antonio, 1996; también en Torres Balbás, Leopoldo, “Pasadizo entre la sala de la Barca y el salón de Comares, en la Alhambra de Granada”, *Al-Andalus*, II (1934), pp. 36-39. Fue precisamente Leopoldo Torres Balbás quien lo descubrió durante sus intervenciones durante los años 1923 y 1924, por lo cual no aparece citado en obras anteriores a esta publicación.

<sup>139</sup> Calvo Capilla, Susana, 2014, p. 612.



Fig. 47. Oratorio de Comares en la Alhambra de Granada [fotografía de la autora].

En cuanto a la decoración del resto del oratorio, debemos destacar las inscripciones que se encuentran alrededor del alfiz de la fachada del *mihrāb*, las cuales leen el lema de la dinastía nazarí “no hay más vencedor que Dios”. La decoración de los muros interiores del pequeño oratorio es muy reducida, ya que se trata de unos zócalos lisos coronados

con unas bandas negra y roja y, por encima de todo ello, unos arquillos festoneados. Todo el oratorio iría rematado con una bóveda de cañón de ladrillo, y el pasillo que da acceso a la salita contaría con una techumbre de madera plana; el arco de acceso al oratorio también sería tímido con el intradós decorado con rizo. En general, la decoración parece responder a la obra desempeñada por Yūsuf I (1332-1354)<sup>140</sup>.

Sobre este pequeño oratorio cabe destacar la increíble exactitud que tiene su orientación a La Meca, siendo el único de la península ibérica tan cercano a la orientación correcta, con tan solo 1º de error. Es por ello por lo que su ubicación en las inmediaciones del Salón de Comares ha llamado la atención de los investigadores de la Alhambra y sus palacios, ya que no suele ser la común. Así, algunos investigadores han querido leer que este extraño emplazamiento responde al objetivo de ser orientado hacia La Meca de la forma lo más precisa posible<sup>141</sup>.

Sobre las inscripciones en el interior del oratorio, encontramos alternadas las palabras “ventura” y “bendición”, también los caligramas “la permanencia es de Dios”, “bendición Muhammad” y “ventura Dios”<sup>142</sup>. Además, en las tacas ubicadas en el arco de entrada al Salón de Comares y a la Sala de la Barca, previamente mencionadas, encontramos unas inscripciones que reflejan poemas posiblemente referidos a este espacio religioso privado. La taca más occidental contiene un poema de Ibn Zamrak que versa:

Soy un mihrāb para la oración  
que la dirección de la felicidad señala.  
Crees que el jarrón está de pie en él  
realizando la plegaria<sup>143</sup>.

La taca oriental del arco contiene un poema de Ibn al- Jaṭīb que dice:

Con mis alhajas y mi corona a las más bellas aventajo  
y hasta mí descenden los astros del zodiaco.  
El jarrón de agua parece en mí un devoto  
de pie ante la qibla del mihrāb orando.  
Mi generosidad en todo momento

---

<sup>140</sup> Cabanelas Rodríguez, Darío, (1992), pp. 189-204.

<sup>141</sup> *Ibidem*, p. 464.

<sup>142</sup> Puerta Vílchez, José Miguel, 2011, pp. 116-117.

<sup>143</sup> Cabanelas Rodríguez, Darío y Fernández Puertas, Antonio, “Los poemas de las tacas del arco de acceso a la Sala de la Barca”, *Cuadernos de la Alhambra*, 19-20 (1983-1984), pp.61-149, y en Puerta Vílchez, José Miguel, 2011, p. 107.

sacia la sed y atiende al necesitado (...) <sup>144</sup>.

Si bien el elemento de las tacas que albergan un jarrón de agua es común en el interior de los palacios de la Alhambra, no tenemos constancia de que en todas ellas se buscase una metáfora con el *miḥrāb*, la *qibla* y el orante. De este modo, no se puede asegurar que estas tacas que hemos estudiado se refieran a una metáfora general sobre la oración o una metáfora concreta sobre el oratorio de Comares <sup>145</sup>. De una manera u otra, debido a sus dimensiones tan reducidas y su ubicación tan próxima a zonas palatinas altamente transitadas por el gobernante, podemos afirmar que el oratorio de Comares tuvo un uso exclusivo del sultán para la realización de sus oraciones diarias.

Sobre las formas ya descritas, es pertinente destacar la evolución de las formas califales presente en este oratorio. En él observamos novedades arquitectónicas con respecto a las halladas en la mezquita aljama de Córdoba, pero estas no desaparecen. Si bien el arco de acceso al *miḥrāb* abandona su forma de herradura para convertirse en un arco túbido, observamos que la alternancia de dovelas, aunque realizada a través de la decoración en ataurique, sigue presente en este *miḥrāb*. Además, el nicho que forma el *miḥrāb* se encuentra coronado, como hemos visto, por una cúpula en forma de venera – aunque elaborada con la presencia de esa supuesta ventana y decoración vegetal en el centro-, que debe recordarnos a la cúpula del *miḥrāb* de al-Ḥakam II en la mezquita de Córdoba, igual que le ocurre al alfiz.

Por tanto, el de Comares sería el más claro ejemplo de oratorio privado, siendo una sala de reducidas dimensiones ubicada en un ámbito oficial del conjunto palatino, destinada a la realización de las oraciones del sultán que refleja un gusto evolucionado y más complejo, sin perder de vista las formas califales a través de las cuales se legitima el poder político y religioso nazarí.

## 9. Conclusiones

El estudio de los diferentes ámbitos que conforman los palacios andalusíes ha evolucionado ampliamente en las últimas décadas, identificándose de esta manera nuevos

---

<sup>144</sup> *Ibidem*, p. 107

<sup>145</sup> Sin embargo, podemos afirmar que la religiosidad está altamente presente en las inscripciones alhambrenas, en Puerta Vilchez, José Miguel, “El vocabulario estético de los poemas de la Alhambra”, en González Alcantud, Jose Antonio y Malpica Cuello, Antonio (eds.), *Pensar la Alhambra*. Granada: Anthropos, 2001, pp. 69-89.

espacios, funcionalidades o formas de los mismos. Por supuesto, los estudios de los ámbitos religiosos de estos palacios también han sufrido cierto avance, los cuales han demostrado que el espacio reservado para la religiosidad tenía cierta relevancia y conexión con el conjunto palaciego. Esta importancia de la religiosidad en el poder se debe a la estrecha relación que ambos guardaron durante los diferentes períodos de al-Andalus como Estado. De este modo, poder y religión formaban parte de un mismo ente, reflejado en la influencia que ejercieron el uno sobre el otro y viceversa, que queda patente en títulos como el otorgado a ‘Abd al-Raḥmān III como “Príncipe de los Creyentes”. Por ello, como hemos mencionado, no es descabellado pensar en la presencia de espacios destinados a un uso religioso en ámbitos palatinos, lo que es respaldado por la arqueología y los restos materiales conservados.

Al ser considerada una de las partes más importantes de un palacio andalusí, los estudios sobre los diferentes alcázares siempre han tenido en cuenta el análisis de sus ámbitos religiosos. De este modo, los especialistas sí se han detenido en analizar y estudiar estos espacios religiosos, aunque sin matizar, generalmente, si se trata de mezquitas palatinas o de oratorios de carácter privado.

Sin embargo, en este trabajo hemos querido concretar más el estudio de estas estancias de uso religioso, centrándonos en los oratorios privados en el interior de los palacios andalusíes, distinguiéndolos de las mezquitas de mayor o menor tamaño, presentes de forma habitual. Por ello, debido a esta propuesta metodológica, hemos excluido las mezquitas aljamas, mezquitas de barrio o mezquitas en el interior de las alcazabas. De este modo, el presente trabajo supondría el primer estudio en abordar el tema de los oratorios palatinos de uso privado de al-Andalus.

Además, no sólo se ha estudiado la funcionalidad religiosa de estos espacios, sino que otro de nuestros objetivos ha sido analizar formalmente los oratorios que han llegado a nuestros días –bien porque se conservan sus restos materiales, por su presencia en yacimientos arqueológicos, en las diferentes fuentes, etc.–, tratando de examinar cómo ciertas formas se fueron heredando, desde la época califal. Así, la arquitectura se convertirá en el vehículo principal de legitimación del poder, lo que conllevaba, como insistíamos previamente, la igual legitimación tanto de la doctrina religiosa como del poder.

De este modo, se puede subrayar que el poder, la religión y la arquitectura andalusí fueron diferentes perfiles de un mismo mensaje, estrechamente relacionadas entre sí. Prueba de ello han sido todos los casos analizados. En la época omeya de Córdoba nos encontramos una etapa de formación y consolidación de estas ideas a través de ejemplos como la mezquita aljama de la ciudad o el posible oratorio en el interior del alcázar. También Madīnat al-Zahrā' es buen ejemplo de la importancia de la construcción como vehículo para la demostración de poder, siendo esta ciudad creada *ex novo* y contando con una espléndida arquitectura. Aunque no se tenga noticia de la existencia de los oratorios palatinos de esta ciudad, insistimos en nuestro planteamiento de que sí contara con ellos o, de lo contrario, preguntarnos por qué.

Una vez finalizado el califato de Córdoba e iniciados los reinos de taifas, se perpetúan las formas califales en la arquitectura. Por ejemplo, los palacios seguirán el modelo hallado en Madīnat al-Zahrā' para sus planimetrías, y los acabados arquitectónicos para las zonas de uso religioso seguirán el esquema del *mihrāb* de al-Ḥakam II de la mezquita de Córdoba –a pesar de que el gusto comenzase a evolucionar y la decoración de los palacios comenzase a preocuparse más por la estética del placer. Los oratorios privados que conservamos de estos momentos confirman todo ello, como el caso de la Aljafería de Zaragoza, Toledo o Murcia (ya en las segundas taifas). Estos espacios guardan, en general, formas en común ya estudiadas: arco de medio punto en el acceso al *mihrāb*, dovelas alternadas, arcos polilobulados entrecruzados, etc., pero, principalmente, comparten la planta centralizada y la estructura en forma de *qubba* que analizábamos previamente. Si bien la decoración del palacio sigue estas directrices, es en este lugar de carácter tan privado donde parece que sufren pequeñas e incluso inexistentes transformaciones. De nuevo, esto respondería a un objetivo de legitimación tanto política como religiosa, proclamándose los herederos del califato omeya.

Si bien no se han estudiado las construcciones almorávides –debido, principalmente, a la dificultad de su localización y a la supuesta falta de edificación por parte de estos–, conocemos, cada vez más, las empresas constructivas de los almohades. Decididos a retomar el prestigio perdido en los reinos de taifas, se dedicaron no sólo a construir edificios *ex novo*, como la mezquita aljama, por ejemplo, sino también a intervenir sobre espacios ya existentes, como en el alcázar de Sevilla.

Una vez llegado el reino nazarí de Granada, el gusto continúa complicándose, siendo su mayor exponente la Alhambra, una ciudad palatina repleta de decoración abigarrada

que respondía a una estética de placer en su máxima expresión. Incluso así, en los espacios religiosos se respetan estas formas califales, aunque, insistimos, con leves modificaciones acordes con el gusto del momento. Sus oratorios, como el de Comares o el del Partal son claros ejemplos de la comunión de esta manera califal con las nuevas tendencias decorativas.

De esta manera, se ha tratado de realizar un recorrido cronológico de los palacios andalusíes atendiendo más concretamente a sus oratorios privados. Aquellos donde el oratorio continúa existiendo se han analizado sus formas, decoración, planimetría, etc. acompañándose de la consulta de fuentes. Estudiando los palacios donde no consta la existencia de este tipo de oratorio se ha tendido a la comparación de planimetrías y espacios con otros palacios de cronología similar, o se ha atendido a la propia arquitectura del conjunto áulico con el fin de plantear hipótesis sobre su existencia.

Una de las conclusiones que hemos obtenido al realizar este estudio es la enorme falta de noticias que tenemos al respecto en las fuentes escritas de la época y posteriores en comparación con otro tipo de informaciones que sí son recurrentes. Por ejemplo, suelen ser reiterativa la descripción de salas de palacios, estancias, casas o regalos; sin embargo, no encontramos apenas menciones o descripciones de estos oratorios. Como ya hemos planteado en algún estudio de caso, podemos entender esta falta de noticias como algo frecuente, es decir, que a pesar de la existencia de este oratorio las fuentes no hagan mención del mismo, quizás por la obviedad de su presencia o por otras razones desconocidas.

Con ello, el presente trabajo genera futuras líneas de investigación, principalmente encaminadas a la comprobación o discusión de las hipótesis planteadas. Estas líneas de investigación serían: el estudio de la presencia (o no) del oratorio en alguna zona de Madīnat al-Zahrā', el porqué de la elección de la estructura de *qubba* en todos los oratorios de época taifa conocidos (y cuál fue la inspiración), la discusión de la existencia de los oratorios propuestos en este trabajo (como son Málaga o Granada), o la religiosidad en época nazarí (más concretamente, el caso de Muhammad V), entre otras.

Concluyendo, el avance de los estudios sobre los palacios y alcázares andalusíes ha permitido que en las últimas décadas se pueda poner el foco de atención en aspectos más concretos de estos ámbitos oficiales. Los oratorios de uso privado son una de las manifestaciones materiales de los conjuntos palatinos de al-Andalus menos estudiadas,

seguramente debido a la dificultad para encontrar noticias en las fuentes escritas sobre ellos y la aparente continuidad a lo largo de los siglos y en las diferentes zonas geográficas de la península donde el Islam estuvo presente. Por ello, creemos que el interés de este trabajo reside precisamente en focalizarlo hacia estos espacios, rastreando su presencia en los restos materiales, yacimientos arqueológicos y fuentes escritas con el objetivo de completar la información de oratorios estudiados por otros investigadores y de plantear la posible existencia de aquellos oratorios de los cuales no quedan restos o noticias.

Así, los espacios palatinos estuvieron también relacionados con espacios destinados a la oración, ya fuera de uso más público para los residentes de la alcazaba o más privado para uso exclusivo del califa o sultán. Siendo así, logramos entender la formación y configuración de estos conjuntos y nos ayuda, por consiguiente, a entender las áreas destinadas a la oración diaria y privada.

Por último, nos gustaría volcar una reflexión final y otra posible vía de investigación. ¿Por qué en etapas de centralización de poder (califato omeya o califato almohade) no han llegado hasta nosotros testimonios claros de estos oratorios y, sin embargo, sí los tenemos en aquellos períodos de mayor fragmentación territorial y política y, en consecuencia, de “menos poder” de los monarcas, como ocurre en época taifa? ¿Esta circunstancia tiene que ver con la religiosidad de cada momento y, por tanto, con la situación política? Quedamos a la espera de futuras investigaciones que estudien estas cuestiones.



## 10. Fuentes y bibliografía

### 10.1. Fuentes

- ‘Abd allāh b. Buluggīn, *Al-Tibyān ‘an al-hādīta al-kāḍina bi-dawlat Banī Zīrī fī Garnāta*. Tibi, A.T. (Ed. del manuscrito, introducción y notas), *Kitāb al-Tibyān li-l-amīr ‘Abd Allāh bin Buluqqīn ājir umarād Banī Zīrī bi-Garnāta*, Rabat, Manšūrāt ‘Ukaz, 1995. Traducción al castellano Lévi-Provençal, Evariste y García Gómez, Emilio. *El siglo XI en 1ª persona. Las “Memorias” de ‘Abd Allāh, último rey Ziri de Granada, destronado por los almorávides (1090)*. Madrid: Alianza Editorial, 6ª reed. 2005.
- Al-Himyari, *Kittab al-Rawd al-Mi'tar fī ajba al-aqtar*. Lévi-Provençal, Evariste (ed. y trad.). *La Péninsule Ibérique au Moyen Age d'apres li-Kitab al-Rawd al-Mi'tar fī ajbar al-aqtar d'Ibn 'Abd al-Mun'im al-Himyari*. Leiden, 1938.
- El camino fácil. Al-Muwatta*. Pérez, Abdurrasak (trad.). Córdoba, ed. cast. Junta Islámica, Centro de Documentación y publicaciones islámicas, 1999.
- Geografía de España: Kitāb al-Masālik wa-l-mamālik*. Vidal Beltrán, Eliseo (introd., trad., notas e índ.), Textos Medievales (53). Zaragoza, 1982.
- Ibn Abī Zar’, *Rawḍ al-Qirṭās*. Huici Miranda, Ambrosio (trad.). vol. I. Zaragoza: Anúbar, 1964.
- Ibn al-Hasan al-Nubahi, *Marqaba al-'Ulyd*. Lévi-Provençal, Evariste (ed.), El Cairo, 1948.
- Ibn al-Jatib, *Al-Iḥāta fī ajbār Garnāta*. ‘Abd Allāh ‘Inān, Muhammad (ed.), 4 vols., El Cairo, 1973-1978, IV.
- Ibn al-Jatib, *Kitab A'mal Al-a'lam*. Castrillo Márquez, Rafaela (ed.). Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1983.
- Ibn Buluggin, *Mudakkirat al-amir ‘Abd Allah, ajir muluk Banu Ziri bi-Garnata (469-483)*. Lévi-Provençal, Evariste y García Gómez, Emilio (trad.) *El siglo XI en 1ª persona. Las memorias de ‘Abd Allah, ltimo rey ziri de Granada destronado por los almorávides*. Madrid: Alianza, 2005.
- Ibn Hayyan. *Crónica del califa Abdarraḥman III An-Nasir entre los años 912 y 942 (al-Muqtabis V)*. Corriente, Federico y Viguera, María Jesús (trad.). Textos Medievales 64. Zaragoza: Anubar Ed Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1981.

Ibn Idari al-Marrakusi. *La caída del califato de Córdoba y los reyes de taifas: (al-Bayan Al-Mugrib)*. Maíllo Salgado, Felipe (trad.), Estudios Árabes e Islámicos, Universidad de Salamanca, 1993.

*Kitāb al-Masālik wa-l-mamālik*. van Leeuwen, Adrian y Ferré, André (eds.), 2 vols., Túnez, 1992.

*Llibre dels feyts (Crónica de Jaime I)*. García Edo, Vicent (ed. y trad.). Valencia, 1989.

*Primera crónica general de España que mandó componer Alfonso el Sabio*. Menéndez Pidal, Ramón (ed.), 2 vols. Madrid, 1977.

## 10.2. Bibliografía

Abad Castro, Concepción y González Cavero, Ignacio, “Los enterramientos reales de Córdoba y el particularismo religioso andalusí en el contexto de la arquitectura funeraria islámica hasta el siglo X”, *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte*, 20 (2008), pp. 7-18.

Abad Castro, Concepción, “El “oratorio” de al-Hakam II en la mezquita de Córdoba”, *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte*, 21 (2009), pp. 9-30.

Abad castro, Concepción, “Nuevos datos acerca de la ampliación de al-Ḥakam II en la mezquita de Córdoba y algunas hipótesis sobre la zona de la maqsura de época emiral”, *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte*, 25 (2013), pp. 9-21.

*Al-Mulk: Anuario de estudios arabistas* 18 (2020).

Almagro Gorbea, Antonio, *El palacio omeya de Amman. La arquitectura*. Madrid: Instituto Hispano Árabe de Cultura, 1983.

Amador de los Ríos, Rodrigo, *Murcia y Albacete*. Barcelona: D. Cortezo, 1889.

Anderson, Glaire, Fenwick, Corisande y Rosser-Owen, Mariam (eds.), *The Aghlabids and their neighbors. Art and material culture in ninth-century North Africa*. Leiden-Boston: Brill, 2018.

Arjona Castro, Antonio, *Historia de Córdoba en el califato Omeya*. 1ª ed. Colección Huellas del pasado, Córdoba: Almuzara, 2010.

Arnold, Felix (coord.), *Der islamische Palast auf der Alcazaba von Almeria*. Wiesbaden: Reichert Verlag, 2008.

- Arnold, Félix, *Islamic Palace architecture in the Western Mediterranean: a history*. Reino Unido: Oxford University Press, 2017.
- Bariani, Laura, “Al-Madīna al-Zāhira según el testimonio de las fuentes árabo-andalusíes”, *II Congreso internacional la ciudad en al-Andalus y el Magreb*, Algeciras, Fundación El Legado Andalusí, 2002, pp. 327–341.
- Bariani, Laura, *Almanzor*. San Sebastián: ed. Nerea, 2003.
- Barrios Rozúa, Juan Manuel. *La Alhambra romántica. Los comienzos de la restauración arquitectónica en España*. Granada: Universidad de Granada, 2016.
- Beltrán, Antonio. *La Aljafería*. Zaragoza: Ayuntamiento de Zaragoza, 1977.
- Bloom, Jonathan, “The Qubbat al-Khadra and the iconographie of height in Early Islamic architecture”, *Ars Orientalis*, 23 (1993), pp 135-141.
- Cabanelas Rodríguez, Darío y Fernández Puertas, Antonio, “Los poemas de las tacas del arco de acceso a la Sala de la Barca”, *Cuadernos de la Alhambra*, 19-20 (1983-1984), pp.61-149.
- Cabanelas Rodríguez, Darío, “Cronología de las edificaciones de Muhammad V en la Alhambra”, en VVAA. *Realidad y Símbolo de Granada*. Bilbao: Editorial Banco Bilbao Vizcaya, 1992, pp. 189-204.
- Cabañero Subiza, Bernabé, Lasa Gracia, Carmelo y Mateo Lázaro, José Luis, “La Aljafería de Zaragoza como imitación y culminación del esquema arquitectónico y decorativo de la Mezquita Aljama de Córdoba”, *Artigrama: Revista del departamento de Historia del Arte de la Universidad de Zaragoza*, 21 (2006), pp. 243-290.
- Cabañero Subiza, Bernabé, “La Aljafería de Zaragoza”, *Artigrama*, 22 (2007), pp. 103-12.
- Cabañero Subiza, Bernabé, "El palacio de la Aljafería de Zaragoza entre la tradición omeya y la renovación 'abbasí y fatimí", en Borrás Gualis, Gonzalo y Cabañero Subiza, Bernabé (coords.), *La Aljafería y el Arte del Islam Occidental en el siglo XI*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2012, pp. 201-248.
- Calvo Capilla, Susana, "La mezquita de Bāb al-Mardūm y el proceso de consagración de pequeñas mezquitas en Toledo (S. XII-XIII)", *Al-Qantara*, 20, 2 (1999), pp. 299-330.
- Calvo Capilla, Susana, “El programa epigráfico de la Mezquita de Córdoba en el siglo X: un alegato en favor de la doctrina mālikí”, *Qurtuba*, 5 (2000), pp. 17-26.

- Calvo Capilla, Susana, "La capilla de Belén del Convento de Santa Fe de Toledo: ¿un oratorio musulmán?", *Tulaytula (Toledo)*, 11 (2004), pp. 31-73.
- Calvo, Susana, "El arte de los reinos taifas: tradición y ruptura", *Anales de Historia del Arte*, 2012, pp. 69-92.
- Calvo Capilla, Susana, *Las mezquitas de al-Andalus*. Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2014.
- Calvo Capilla, Susana, "La religiosidad nazarí en época de Yūsuf I (1332-54), según un texto traducido por José Antonio Conde, después llamado 'Código de Yūsuf'", *Alhadra*, 2 (2016), pp. 201-232.
- Cara Barrionuevo, Lorenzo, *La alcazaba de Almería*. Almería: Instituto de Estudios Almerienses, 2006.
- Cascales, Francisco, *Discursos históricos de la muy noble y muy leal ciudad de Murcia y su Reino*. Murcia: Luis Berós, 1621.
- Colección ilustraciones de Antonio Almagro Gorbea en "Academia Colecciones", disponible en <https://www.academiacolectaciones.com/arquitectura/mostrar-autores.php?id=almagro-gorbea-antonio> (fc 28/06/2022).
- Conde, José Antonio, *Historia de la dominación de los árabes en España sacada de varios manuscritos y memorias arábicas*. Madrid: imprenta Juan Oliveres, 1821, tomo III, capítulo XXII, pp.139-146.
- De Castro León, Víctor, "Ibn al-jatib y el Kitab a'mal al-a'lam: la figura de Almanzor", *Studia Historica. Hª Medieval*, 35 (2017), pp.63-85.
- Delgado Valero, Clara, *Toledo islámico: ciudad, arte e historia*. Toledo: Zocodover, 1987.
- Dosma, Rodrigo, *Discursos Patrios de la Real Ciudad de Badajoz*. Badajoz: Edición de Vicente Barrantes, 1870.
- Dozy, Reinhart, *Supplément aux dictionnaires arabes*, 2 vols. Leiden: Maisonneuve Larose (3º ed.), 1967.
- "El Dr. Federico Wulff Barreiro, miembro del LAAC, premio Europa Nostra de restauración arquitectónica", en CSIC Noticias-EEA, 26 de junio de 2019. Disponible en <https://www.eea.csic.es/noticias-eea/el-dr-federico-wulff-barreiro-miembro-del-laac-premio-europa-nostra-de-restauracion-arquitectonica/> (fc 10/06/2022).
- Epalza, Mikel de, "Funciones de enseñanza de las dos mezquitas sobre las murallas de La Alhambra", *Homenaje a Darío Cabanelas*. Granada, 1987, II, pp. 183-186.

- Ettinghausen, Richard y Grabar, Oleg, *Arte y arquitectura del islam 650-1250*. Madrid: Cátedra, 1996.
- Ewert, Christian, "Spanisch-islamische Systeme sich kreuzender Bögen. II Die Arkaturen eines offenen Pavillons auf der Alcazaba von Málaga", *Madridrer Mitteilungen*, 7 (1966), pp. 232-253.
- Ewert, Christian. *Spanish-Islamische système sich Kreuzender Bögen*. I, Córdoba, 1968.
- Ewert, Christian, Duda, Dorothea, and Kircher, Gisela, *Hallazgos islámicos en Balaguer y la Aljafería de Zaragoza*. Excavaciones Arqueológicas en España 97. Madrid: Servicio de Publicaciones del Ministerio de Educación y Ciencia, 1979.
- Ewert, Christian, "La mezquita de la Aljafería y sus pinturas", en Borrás Gualis, Gonzalo y Cabañero Subiza, Bernabé (coords), *La Aljafería y el arte del islam occidental en el siglo XI*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2012, pp. 97-131.
- Expósito Sebastián, Manuel, Pano Gracia, José Luis, and Sepúlveda Sauras, M<sup>o</sup> Isabel, *La Aljafería de Zaragoza: guía histórico artística y literaria*. 5<sup>a</sup> ed. revisada y ampliada. Zaragoza: Cortes de Aragón, Ayuntamiento de Zaragoza, 1999.
- Fernández González, Rafael, "Aportaciones a la localización de Al-Madina Al-Zahira: Bellas-Ballis-Vélez", *al-Mulk*, VI (1964-1965), pp. 44-46.
- Fernández Puertas, Antonio, "Memoria de la excavación realizada en el sector N. del Mexuar del Palacio de Comares", *Cuadernos de la Alhambra*, 18 (1982), pp. 231-238.
- Fierro, Maribel, "El derecho mālīkī en al-Andalus: Siglos II/VIII-V/XI", *Al-Qantara*, XII (1991), pp. 119-132.
- Fierro, Maribel, "La política religiosa de 'Abd al-Raḥmān III (r. 300/912-350/961)", *Al-Qantara*, XXV, 1 (2004), pp. 119-156.
- Fórneas, José María, "Para un estudio del Kitāb al-Muwatta' en al-Andalus: las riwāyāt de 'Abd al-Ḥaqq ibn 'Aṭīyya", *Actas del II Coloquio Hispano-Marroquí de Ciencias históricas «Historia, ciencia y sociedad» (Granada, 6-10 noviembre de 1989)*. Madrid: Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, 1992, pp. 197-216.
- Franco Lahoz, Ángel Luis, and Pemán Gavín, Mariano, "Intervenciones en la Aljafería de Zaragoza", *Loggia*, 11 (2001), pp. 22-43.
- Fuentes y Ponte, Javier, *Murcia que se fue*. Madrid: Fundación Ignacio Larramendi, 1872.

- Galera Mendoza, Esther, “Espacios religiosos en la Alhambra en los siglos XVI y XVII”, en Serrano Estrella, Felipe (coord.), *Docta Minerva. Homenaje a la profesora Luz de Ulierte Vázquez*. Jaén: Universidad de Jaén, 2011, pp. 191-213.
- García Gómez, Emilio, “El parangón entre Málaga y Salé, de Ibn al-Jatib”, *Al-Andalus*, 2 (1934), pp. 183-198.
- Genequand, Denis, “Performing the prayer without a mosque in early Islamic residential and apatial architecture”, conferencia organizada por Ernst-Herzfeld-Gesellschaft zur Erforschung der Islamischen Kunst und Arcäologie and Kunshistorisches Institut, Zurich: Universität Zürich, 6-8 julio 2012.
- Gómez Moreno González, Manuel, *Guía de Granada*. Granada: Universidad de Granada, 1889.
- González Cavero, Ignacio, “La "Sala de Justicia" en el Alcázar de Sevilla un ámbito protocolario islámico y su transformación bajo dominio cristiano”, *Goya: Revista de Arte*, 337 (2011), pp. 279-293.
- González Cavero, Ignacio, “El antiguo alcázar de Murcia: ámbito de poder y reflejo de la soberanía castellana durante los siglos XIII y XIV”, *Anales de Historia del Arte*, 23 (2014), pp. 445-454.
- González Cavero, Ignacio, *Arquitectura palatina en Sevilla y Murcia durante época almohade*. Colección De Estudios (UAM Ediciones) 177. Madrid: UAM Ediciones, 2018.
- González Cavero, Ignacio, “Enterramientos y ámbitos funerarios en al-Ándalus (Murcia entre los siglos XI Y XIII). Reflexiones y modelos de comparación”, en Miranda García, Fermín y López de Guereño Sanz, María Teresa (eds.), *La muerte de los príncipes en la Edad Media*. Madrid: Casa de Velázquez, 2020, pp. 165-176.
- Grabar, Oleg, *Ceremonial and art at the Ummayyad court*. Nueva Jersey: Princeton University, 1955.
- Grabar, Oleg. *La Alhambra. Iconografía, formas y valores*. Madrid: Alianza Editorial, 1980.
- Grabar, Oleg, “Patronage in Islamic art”, en Atil, Esin (ed.), *Islamic art & patronage. Treasures from Kuwait*. Nueva York: Rizzoli, 1991, pp. 27-39.
- Guichard, Pierre, and Soravia, Bruna, *Los reinos de taifas: fragmentación política y esplendor cultural*. 2ª ed. Al-Andalus. Málaga: Sarriá, 2006.

- Guillén Robles, Francisco, *Málaga Musulmana*. Ediciones Facsímiles. Málaga: Servicio de Publicaciones, Diputación Provincial de Málaga, 1980.
- Hamilton, Robert William, *Khirbat al-Maffar an Arabian mansion in the Jordan valley*. Oxford: Oxford at the Clarendon Press, 1959.
- Hermosino y Parrila, Fernando, *Fragmentos históricos, eclesiásticos y seculares del obispado de Cartagena y Reino de Murcia, con noticia breve de las Ciudades y Villas que al presente los componen*. 1735.
- Hillebrand, Robert, *Islamic art and architecture*. Londres, 1999.
- Hillebrand, Robert, *Islamic Architecture. Form, function and meaning*. Nueva York: Columbia University Press, 1994.
- Íñiguez Almech, Francisco. *La Aljafería de Zaragoza*. Actas del Primer Congreso de Estudios Árabes e Islámicos. Madrid: Maestre, 1964.
- Íñiguez Sánchez, M<sup>a</sup> del Carmen, “Arqueología de los hamudíes. Un califato entre taifas”, en Sarr Marrocc, Bilal (ed.), *Tawa'if: Historia y arqueología de los reinos taifas*. Granada: Alhulia, 2018, pp. 323-385.
- “La restauración del Oratorio del Partal recibe un reconocimiento internacional”, en Granada Digital, 21 de mayo de 2019. Disponible en <https://www.granadadigital.es/la-restauracion-del-oratorio-del-partal-recibe-un-reconocimiento-internacional/> (fc 14/06/2022).
- Levi Provençal, Evariste, *La civilisation árabe en Espagne*. El Cairo: L'institut Francais d'Archeologie Oriental du Caire, 1938.
- López-Cuervo, Serafín, *Medina Az-Zahra: ingeniería y formas*. Madrid: M.O.P.U., Servicio De Publicaciones, 1985.
- López López, Ángel y Orihuela Uzal, Antonio, “Una nueva interpretación del texto de Ibn al-Jaṭīb sobre la Alhambra en 1362”, *Cuadernos de la Alhambra*, 26 (1990), pp. 121-144.
- Lozano Santa, Juan, *Bastitania y Contestania*. Murcia: Academia Alfonso X el Sabio, 1794.
- Manzano Martos, Rafael, “El alcázar de Sevilla: los palacios almohades”, en Valor Piechotta, Magdalena (coord.). *El último siglo de la Sevilla islámica 1147-1248. Real Alcázar de Sevilla, [expo. 5 diciembre 1995-14 enero 1996]*. Sevilla, 1996, pp. 101-125.

- Manzano Moreno, Eduardo, *Conquistadores, emires y califas: los Omeyas y la formación de Al-Andalus*. Barcelona: Editorial Crítica, 2006.
- Manzano Moreno, Eduardo, *La corte del califa: cuatro años en la Córdoba de los Omeyas*. Barcelona: Crítica, 2019.
- Martínez Enamorado, Virgilio, "Datos sobre una mezquita en la alcazaba de Málaga", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos* 40, 1 (1991), pp. 205-219.
- Martínez Enamorado, Virgilio, y Torremocha Silva, Antonio, *Almanzor y su época: Al-Andalus en la segunda mitad del siglo X*. Málaga: Editorial Sarriá, 2001.
- Martínez Gil, Fernando, *El Alcázar de Toledo: palacio y biblioteca: un proyecto cultural para el siglo XX*. Toledo: Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, 1998.
- Merello de Miguel, Teresa: "España obtiene tres premios en la convocatoria de los premios de patrimonio europeo/Premios Europa Nostra 2019", en *Hispania Nostra*, 21 de mayo de 2019. Disponible en <https://www.hispanianostra.org/espana-obtiene-tres-premios-en-la-convocatoria-de-los-premios-de-patrimonio-europeo-premios-europa-nostra-2019/> (fc 15/06/2022).
- Menéndez Pidal, Ramón, Jover Zamora, José María and Viguera, María Jesús, *Historia De España Menéndez Pidal. T. VIII El Reino Nazarí de Granada*. Madrid: Espasa-Calpe, 2000.
- Monzón Moya, Fabiola, "Las estancias palaciegas de época islámica registradas en el ex convento de Santa Fe de Toledo", *Bolskan: Revista de arqueología del Instituto de Estudios Altoaragoneses*, 21 (2004), pp. 45-56.
- Monzón Moya, Fabiola, "El antiguo convento de Santa Fe de Toledo. Recuperación de algunas dependencias de época musulmana", *Bienes culturales: revista del Instituto del Patrimonio Histórico Español*, 6 (2006), pp. 53-76.
- Monzón Moya, Fabiola, "El antiguo convento de Santa Fe. La desmembración del aula regula islámica y su transformación en un cenobio cristiano", *La ciudad medieval: de la casa principal al palacio urbano: actas del III Curso de Historia y Urbanismo Medieval organizado por la Universidad de Castilla-La Mancha*. Toledo: Consejería de Educación, Ciencia y Cultura, 2011, pp. 241-276.
- Monzón Moya, Fabiola, "La suntuosa decoración del área palatina andalusí conservada en el exconvento de Santa Fe de Toledo", en Payo Hernanz, René Jesus y otros (eds.), *Vestir la arquitectura: XXII Congreso Nacional de Historia del Arte*, 1, 2019, pp. 754-759.



- Navarro Palazón, Julio y Jiménez Castillo, Pedro, *Murcia, la ciudad andalusí que contempló Alfonso X*. Murcia: Nonduermas, 2016.
- Navarro Palazón, Julio y Jiménez Castillo, Pedro, “El Alcázar (al-Qasr al-Kabir) de Murcia”, en *Anales de Prehistoria y Arqueología*, 7-8 (1991-1992), pp. 219-230.
- Nougues Secall, Mariano, *Descripción e historia del castillo de Aljafería sito extramuros de la ciudad de Zaragoza*. Barcelona: Linkgua Ediciones, S.L, 2014.
- O’Callaghan, Joseph, "Alfonso VI, the Taifas, and the Almoravids", en O’Callaghan, Joseph, *A History of Medieval Spain*, 193-214. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2018.
- Ocaña Jiménez, Manuel, “Capiteles epigrafiados del alcázar de Córdoba”, *al-Andalus*, 3 (1935), pp.155-167.
- Ocaña Jiménez, Manuel, “Datos sobre al-Zahira”, *al-Mulk*, VI (1964-65), pp. 41-43.
- Oleson, John Peter, Reeves, Barbara, Gerber, Yvonne, "Preliminary report on excavations at Al-Humayma, ancient Hawara, 2004 and 2005", *Annual of the Department of Antiquities of Jordan (ADAJ)*, 52 (2008), pp. 309-342.
- Orihuela Uzal, Antonio, “Los inicios de la arquitectura residencial nazarí”, en Navarro Palazón, Julio, *Casas y palacios de al-Andalus. Siglos XII-XIII*. Barcelona: Lunwerg, 1995, pp. 225-239.
- Orihuela Uzal, Antonio, “Nuevas perspectivas sobre el Palacio del Partal Alto en la Alhambra y su posible antecedente, el Alcázar Menor de Murcia”, en Passini, Jean y Izquierdo Benito, Ricardo (coords.), *La ciudad medieval: de la casa principal al palacio urbano*. Toledo: Universidad de Castilla-La Mancha, 2012, pp. 136-139.
- Pavón Maldonado, Basilio, *Cómo se hizo la Alhambra. Atributos propios y foráneos de una ciudad palatina del islam occidental. Nueva guía con ilustraciones comentadas*. pp. 36 y ss. <http://www.basiliopavonmaldonado.es/>
- Pavón Maldonado, Basilio, *Estudios sobre la Alhambra (I)*. Granada: anejo de Cuadernos de la Alhambra, 1975.
- Pèrès, Henri, *Esplendor de al-Andalus. La poesía andaluza en árabe clásico en el siglo XI. Sus aspectos generales, sus principales temas y su valor documental*. García Arenal, Mercedes (trad.). Madrid: Hiperión, 1983.

- Ponzoa Cebrián, Félix, *Historia de la dominación de los árabes en Murcia*. Mallorca: Imprenta de D. Juan Guasp, 1846.
- Puertas Tricas, Rafael, "El barrio de viviendas de la Alcazaba de Málaga", *Mainake*, 11-12 (1989), pp. 197-224.
- Puerta Vílchez, José Miguel, "El vocabulario estético de los poemas de la Alhambra", en González Alcantud, José Antonio y Malpica Cuello, Antonio (eds.), *Pensar la Alhambra*. Granada: Anthropos, 2001, pp. 69-89.
- Puerta Vílchez, José Miguel, *Leer la Alhambra: guía visual del monumento a través de sus inscripciones*. Granada: Patronato de la Alhambra y Generalife Edilux, 2011.
- Rabasco García, Víctor, "El alcázar taifa de Granada: aproximación y problemática en torno al estudio artístico", *Estudios Medievales Hispánicos*, 4 (2015), pp. 57-84.
- Rabasco García, Víctor, *La arquitectura palatina andalusí del siglo XI: entre la arqueología, la literatura y el arte*. Trabajo de Fin de Máster, Madrid: UAM, 2012.
- Ramón Guerrero, Rafael, "Ibn Hazm de Córdoba y el valor de las ciencias", *Revista Española de Filosofía Medieval*, 25 (2018), pp. 55-66.
- Robinson, Cynthia, *In praise of song: the making of courtly culture in al-Andalus and Provence, 1005-1135 A.D.* Leiden: Brill Academic Press, 2002.
- Robinson, Cynthia, "Los idiomas del ornamento: La Aljafería y la Alhambra", en Borrás Gualis, Gonzalo y Cabañero Subiza, Bernabé (coords.), *La Aljafería y el Arte del Islam Occidental en el siglo XI*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2012, pp. 177-200.
- Rosser-Owen, Mariam, *Articulating the Hijāba: cultural patronage and political legitimacy in al-Andalus. The 'Āmirid Regency c. 970–1010 AD, Handbook of Oriental Studies Handbuch der Orientalistik. Section one. The Near and Middle East*. vol. 56, Leiden-Boston: Brill, 2022.
- Rubiera Mata, María Jesús, "Los poemas epigráficos de Ibn al - Yāyyab en la Alhambra", *Al-Andalus*, 35 (1970), pp. 32-51.
- Rubiera Mata, María Jesús, *Ibn Al-Yāyyab, el otro poeta de la Alhambra*. Granada: Patronato de la Alhambra y el Generalife, 1982a.

- Rubiera Mata, M<sup>a</sup> Jesús, *Al-Mu'tamid Ibn 'Abbād. Poesías*. Madrid: Institut Hispano-árabe de cultura, 1982b.
- Rubiera Mata, María Jesús, *La arquitectura en la literatura árabe*. Madrid: Hiperión, 1988, 2<sup>a</sup> ed. (1<sup>a</sup> ed. de 1981).
- Ruiz Souza, Juan Carlos, “La planta centralizada en la Castilla bajomedieval: entre la tradición martirial y la qubba islámica. Un nuevo capítulo del particularismo hispano”, *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte*, XII (2001), pp. 9-36.
- Salcedo Hierro, Miguel, *El alcázar de los reyes cristianos de Córdoba*. Colección Ibérica. Madrid: Everest, 1975.
- Sánchez Pravia, José Antonio y García Blánquez, Luis Alberto, “Fulgor en el alcázar musulmán de Murcia. El conjunto religioso-funerario de San Juan de Dios”, *Las artes y las ciencias en el occidente musulmán: sabios mursíes en las cortes mediterráneas*. Murcia: Museo de la Ciencia y el Agua, 2007, pp. 235-251.
- Sarr Marroco, Bilal, “La granada zirí: una aproximación a través de las fuentes escritas, arqueológicas e Historiográficas”, *@arqueología y Territorio*, 4 (2007), pp. 165-180.
- Seco de Lucena Paredes, Luis, “El barrio del Cenete, las alcazabas y mezquitas de Granada”, *Cuadernos de la Alhambra*, 2 (1966), pp. 43-51.
- Simonet, Francisco Javier, *Descripción del Reino de Granada bajo la dominación de los naseritas sacada de los autores árabes y seguida del texto inédito de Mohammed Ebn Al-Jathib*. Madrid: Atlas, 1860.
- Torres Balbás, Leopoldo, “Pasadizo entre la sala de la Barca y el salón de Comares, en la Alhambra de Granada”, *Al-Andalus*, II (1934), pp. 36-39.
- Torres Balbás, Leopoldo, “El alminar de la iglesia de San José y las construcciones de los ziríes granadinos. Crónica arqueológica de la España musulmana IX”, *Al-Andalus*, 6 vol. 2, (1941), pp. 427-446.
- Torres Balbás, Leopoldo, “La mezquita de la alcazaba de Badajoz”, *Al-Andalus*, VIII (1943), pp. 466-470.
- Torres Balbás, Leopoldo, “El oratorio y la casa de Astasio de Bracamonte en el Partal de la Alhambra”, *Al-Andalus*, X (1945), pp. 440-449.
- Torres Balbás, Leopoldo, *Arte almohade, arte nazari, arte mudéjar. Vol. VI*. Madrid: Ars Hispaniae, 1949.

- Torres Balbás, Leopoldo, "Al-Madina al Zahira, la ciudad de Almanzor", *Al-Andalus*, XXI, (1956), pp. 92-97.
- Torres Balbás, Leopoldo, *La alcazaba y la catedral de Málaga*. Madrid: Plus-Ultra, 1960.
- Torres Fontes, Juan, "El recinto urbano de Murcia musulmana", en Flores Arroyuelo, Francisco José, *Murcia musulmana*. Murcia: Ayuntamiento Centro de Estudios Almudí, 1989, pp. 151-197.
- Ulbert, Thilo, "Ein Umayyadischer pavillon in Resafa – Rusafat Hisam", *Damaszener Mitteilungen*, 7 (1993), pp. 213-231.
- Valdés Fernández, Fernando, "La mezquita privada de 'Abd al-Raḥmān ibn Marwan al-Yilliqi en la alcazaba de Badajoz", *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología*, 25.2 (1999), pp. 267-290.
- Vallejo Triano, Antonio, *Madīnat al-Zahrā': guía oficial del conjunto arqueológico*. Guías oficiales de los conjuntos arqueológicos y monumentales. Junta de Andalucía, Córdoba: Consejería de Cultura, 2004.
- Vallejo Triano, Antonio, "Architecture and urbanism in Umayyad Córdoba Madīnat al-Zahrā: Transformation of a Caliphal City" en Anderson, Glaire D. and Rosser-Owen, Marian, *Revisiting Al-Andalus*, Massachusetts: Speculum, 2007, pp. 3-27.
- Vallejo Triano, Antonio, *La ciudad califal de Madīnat al-Zahrā'. Arqueología de su excavación*. Córdoba: Almuzara, 2010.
- Vallejo Triano, Antonio, "El Alcázar de Madīnat al-Zahrā': permanencia y procesos de cambio", *Anales de Historia del Arte* 22, Especial (2012), pp. 325-344.
- Vallejo Triano, Antonio, "El heredero designado y el califa. El Occidente y el Oriente en Madīnat al-Zahrā'", *Mainake*, XXXVI (2016), pp. 433-464.
- Valor Piechotta, Magdalena, "La mezquita de Ibn Adabbas de Sevilla. Estado de la cuestión", *E.H.A.M.*, IX (1993), pp. 300-301.
- Valor Piechotta, Magdalena y Tabales Rodríguez, Miguel Ángel, "Urbanismo y arquitectura almohades en Sevilla. Caracteres y especificidad", en Cressier, Patrice, Fierro, Maribel y Molina, Luis (eds.), *Los almohades: problemas y perspectivas*. vol. I, Estudios Árabes e Islámicos (monograf.). Madrid: CSIC, 2005, pp. 189 – 222.
- Viguera Molins, María Jesús, *Los Reinos de Taifas y las invasiones magrebies (al-Andalus del XI al XIII)*. Madrid: Mapfre, 1992.
- Vílchez Vílchez, Carlos, *La Alhambra de Leopoldo Torres Balbás*. Granada: Comares, 1988.

- V.V.A.A. *XXI Jornadas de Patrimonio Cultural de la Región de Murcia*. Murcia: Ediciones Tres Fronteras 2010.
- V.V.A.A., *Palacios y alcázares de España: Alcázar de los Reyes Cristianos, La Alhambra, El Generalife, Medina Azahara, Alcázar de Segovia, La Granja de San Ildefonso*. Madrid: Everest, 1986.
- Wert, Juan Pablo, *El Reino Nazarí de Granada*. Vol. 52. Akal/Historia Del Mundo. Madrid: Akal, 2017.
- Zoido Naranjo, Florencio, *Dimensión paisajística de Madīnat al-Zahrā'*. Sevilla: Universidad, Grupo de investigación, Estructuras y sistemas territoriales, Consejería de Cultura, 2005.