

ISSN: 0213-2060

MEZQUITAS EN AL-ANDALUS: UN ESPACIO ENTRE LAS COMUNIDADES Y EL PODER

Mosques in Al-Andalus: An Space between the Communities and the State

Carmen TRILLO SAN JOSÉ

Depto. de Historia Medieval y Ciencias y Técnicas Historiográficas. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Granada. Campus Universitario de Cartuja. E-18071 GRANADA. C. e.: ctrillo@ugr.es

Recibido: 2011-01-24

Revisado: 2011-09-19

Aceptado: 2011-09-23

BIBLID [0213-2060(2011)29;73-98]

RESUMEN: Las mezquitas tenían, además de la función religiosa, un papel social y político de primera magnitud. Mientras la mezquita *aljama* puede considerarse como el elemento que representa el poder político en cada ciudad y alquería, las mezquitas de barrio aglutinaban a diferentes segmentos de población. Estas agrupaciones podían haber seguido un criterio gentilicio en la primera época de al-Andalus para más tarde, en la *nazarí*, regirse por una pauta socio-profesional, como es el caso de las mezquitas de los barrios artesanales. La relación que las comunidades mantenían con el Estado a través de sus mezquitas y del personal dedicado al culto es también analizada en este trabajo. Finalmente, se estudia el sistema de financiación de las mezquitas, ya que concentraban la parte más importante de las fundaciones musulmanas (*habices*), por lo que su papel económico, social y político era muy destacado.

Palabras clave: Mezquitas. Comunidades. Estado islámico. Alfaqúes. Habices.

ABSTRACT: Apart from a religious function, mosques had a very important social and political role. And, while the *aljama* mosque might be considered as an element which represents political power in each city, local mosques drew together different segments of the population. These groups could have followed a familial criterion in the first epoch of al-Andalus so that later, social-professional models would hold sway, as was the case in the

farmstead district mosques. This paper considers the relationships held by these mosque communities and their role in connection with State. Finally, the system of finance of the mosques is looked at, since a significant part of Muslim foundations (*habices*) is brought together, which stood out in terms of their economic, social and political roles.

Keywords: Mosques. Communities. The State of Islam. *Alfaquíes. Habices.*

SUMARIO: 0 Introducción. 1 La mezquita, un lugar entre las comunidades y el estado. 1.1 Mezquita aljama. 1.2 Mezquitas de barrio. 2 Financiación y autonomía de las mezquitas. 3 Conclusión.

0 INTRODUCCIÓN

Las mezquitas cumplían una serie de funciones, aparte de la religiosa, muy ligadas a la sociedad islámica. Estas quedan de manifiesto en las fetuas y en las crónicas árabes, pero también en los libros de habices posteriores a la conquista castellana. En las siguientes páginas queremos ofrecer una visión de estas actividades políticas y sociales a las que estaban vinculadas las mezquitas, así como algunas peculiaridades de su forma de financiación.

Son muchos los autores que han dedicado su atención a las mezquitas andaluses y cuya investigación ha marcado un camino a seguir. Entre ellos citamos algunos de los que tienen un nexo más estrecho con nuestro trabajo. En Granada es fundamental la edición de habices de 1505 de María del Carmen Villanueva Rico¹ y el estudio que a partir de ellos realizó M.^a Teresa Martínez Pérez². También en la Alpujarra, Manuel Espinar Moreno estudió la estructura socioeconómica de las iglesias, a partir de los habices de 1527, 1530 y 1550³. Más tarde, yo misma edité un documento de arrendamiento de habices de la Alpujarra, Valle de Lecrín y Costa de Granada, de 1501⁴. Con posterioridad, este y el inventario de estos bienes, de 1501⁵, sirvieron de base a mi tesis doctoral sobre la Alpujarra en el tránsito de la época nazarí a la castellana⁶. En la Vega de Granada, Pedro Hernández Benito⁷ se ocupó de la edición del libro de arrendamientos de habices de 1503.

¹ VILLANUEVA RICO, M.^a Carmen. *Habices de las mezquitas de la ciudad de Granada y sus alquerías*. Madrid, 1961; y *Casas, mezquitas y tiendas de los habices de las iglesias de Granada*. Madrid, 1966.

² MARTÍNEZ PEREZ, M.^a Teresa. «Las mezquitas de Granada en los libros de habices». *Andalucía islámica. Textos y estudios*, 1983, vol. IV, pp. 203-235.

³ ESPINAR MORENO, Manuel. *Estructura económica de las iglesias alpujarreñas a través de los libros de habices*. Granada, 1981, tesis doctoral.

⁴ TRILLO SAN JOSÉ, Carmen. *La Alpujarra a fines de la Edad Media, según Ms. De rentas de habices*. Granada, 1988, memoria de licenciatura inédita.

⁵ A.G.S., C.M.C., 1.^a época, leg. 131.

⁶ TRILLO SAN JOSÉ, Carmen. *La Alpujarra al final de la Edad Media*. Granada, 1991, publicada como *La Alpujarra antes y después de la conquista castellana*. Granada, 1994.

⁷ HERNÁNDEZ BENITO, Pedro. *La Vega de Granada a fines de la Edad Media según las rentas de los habices*. Granada, 1990.

Por su parte, Alejandro García Sanjuán realizó un exhaustivo estudio de la institución del *hubs* en al-Andalus⁸. En este sentido, Carballeira ha profundizado en estas fundaciones entre los siglos x y xii⁹. En cuanto a las mezquitas, Susana Calvo ha prestado atención tanto a la arquitectura como al papel de los oratorios rurales¹⁰. Recientemente, ha hecho un sistemático análisis de las fuentes árabes para ofrecernos una imagen de estos primeros templos en al-Andalus¹¹.

Los aspectos materiales de estos edificios emblemáticos del Islam han sido tratados en diversos trabajos. Así lo vemos en el trabajo de Rosa López Guerrero y Ana Valdivieso Ramos sobre las huellas arqueológicas de las mezquitas de barrio en Córdoba¹². Por su parte, Mikel Epalza trató la transformación en iglesias de algunos de estos edificios y sus consecuencias en el espacio urbano¹³. No obstante, son muchas las perspectivas desde las que puede ser abordada esta institución esencial del Islam, en particular, desde el punto de vista político y social, como nos proponemos hacerlo en este trabajo y como ha sido llevado a cabo por otros autores. Así, García Sanjuán analiza las funciones sociales de las mezquitas de Huelva¹⁴, y Mazzoli-Guintard se refiere a aquéllas en los oratorios de Córdoba, según las fetuas de los siglos x y xi¹⁵.

1 LA MEZQUITA, UN LUGAR ENTRE LAS COMUNIDADES Y EL ESTADO

La mezquita, no cabe duda, es el edificio principal de todo lugar poblado. La primera edificación de este tipo fue la casa del Profeta en Medina, que servía de centro de reunión para dirimir cuestiones de la primitiva comunidad islámica. Durante algunos años la orientación de la qibla fue hacia Jerusalén hasta que definitivamente aquella se instaló en la Meca. En ese tiempo las tribus construían sus mezquitas por propia iniciativa. Parece claro que, siendo la sociedad de la Península Arábiga en esta época eminentemente tribal, los templos edificados obedecieran a ese mismo impulso y estructura¹⁶.

⁸ GARCÍA SANJUÁN, Alejandro. *Hasta que Dios herede la tierra: los bienes habices en al-Andalus (siglos X-XV)*. Huelva, 2002; *Till God Inherits the Earth. Islamic Pious Endowments in al-Andalus (9-15th Centuries)*. Leiden-Boston, 2007.

⁹ CARBALLEIRA DEBASA, Ana M.^a. *Legados pios y fundaciones familiares en al-Andalus (siglos IV/X-VII)*. Madrid, 2002.

¹⁰ CALVO CAPILLA, Susana. *Estudios sobre arquitectura religiosa en al-Andalus: Las pequeñas mezquitas en su contexto histórico y cultural*. Madrid, 2001, tesis doctoral.

¹¹ CALVO CAPILLA, Susana. «Las primeras mezquitas de al-Andalus a través de las fuentes árabes (92/711-170/785)». *Al-Qantara*, 2007, vol. XXVIII, 1, pp. 143-179.

¹² LÓPEZ GUERRERO, Rosa y VALDIVIESO RAMOS, Ana. «Las mezquitas de barrio en Córdoba: estado de la cuestión y nuevas líneas de investigación». *Anales de Arqueología Cordobesa*, 2001, vol. 12, pp. 215-239.

¹³ EPALZA, Mikel. «Mutaciones urbanísticas debidas a la transformación de mezquitas en iglesias». En *Actas del IV Simposio Internacional de Mudejarismo*. Teruel, 1996, pp. 501-518.

¹⁴ GARCÍA SANJUÁN, Alejandro. «Mezquitas y vida social en el Islam». En *Historia de la Provincia de Huelva. Un análisis de los ámbitos municipales*. Huelva, 1999, pp. 225-240.

¹⁵ MAZZOLI-GUINTARD, Christine. *Vivre à Cordoue au Moyen Âge. Solidarités citadines en terre d'Islam aux X^e-XI^e siècles*. Rennes, 2003.

¹⁶ «Masdjid». En *Encyclopédie de l'Islam* (établie par C. E. Bosworth, E. van Donzel et Ch. Pellat). Leiden-París, 1991, pp. 629-695.

Con el desarrollo del califato de Medina, y en particular bajo el gobierno de ‘Umar b al-Jaṭṭāb (634-644), se erigieron mezquitas aljamas y mezquitas de barrio. Las primeras en un lugar central, próximas al dār al-imāra (palacio del gobernador). Las segundas eran reflejo de un ejército todavía dividido en clanes y tribus, que necesitaba un oratorio común para afirmar su identidad frente a otras. El viernes, no obstante, debían acudir a la aljama como signo de unidad y obediencia al poder.

Esta organización de las mezquitas concuerda con la estructura gentilicia que se atribuye a las primeras ciudades-guarnición (amṣār) del Islam, tales como Kūfa, Fuṣṭāṭ, Qayrawān, Fez, etc.¹⁷. Guichard considera que este tipo de organización podría haber correspondido también a las primeras ciudades andalusíes¹⁸. La descripción que hace al-Ḥimyarī de una de las primeras madīna/s de al-Andalus, Baḡyāna, deja ver que existían varios barrios y una mezquita aljama fuera de ellos. En cuanto a su ubicación, la primera parte del texto dice «cerca de Baḡyāna estaba la gran mezquita del distrito»¹⁹, con lo que da a entender que no había aún un núcleo compacto y que dicho templo era la aljama de toda la circunscripción regida por la madīna²⁰. Más adelante describe cómo Baḡyāna estaba formada por barrios dispersos hasta que la llegada de los árabes baḡriyūn a finales del siglo IX, la hizo transformarse en un núcleo compacto. Después, una nueva inmigración y su desarrollo como emplazamiento comercial entre África y al-Andalus la convirtieron en una ciudad con arrabales. Es quizás en ese momento cuando ‘Umar b. Aswād al-Gassānī construyó la aljama, esta vez en el centro urbano: «La gran mezquita de Pechina se encuentra en el corazón de la aglomeración»²¹.

La existencia de mezquitas no aljamas en barrios es un hecho constatable en al-Andalus, así como el deseo de sus vecinos de convertirlas en templos principales. Calero Secall señala cómo a partir del siglo XII se hicieron frecuentes las preguntas a los muftíes, por parte de las comunidades, para solicitar la duplicidad de sus aljamas²². Es posible que esta situación hubiera ocurrido con anterioridad, pues en cierta forma se detecta una rivalidad en las mezquitas también a la hora de albergar determinadas actividades o incluso

¹⁷ NORTHEGE, Alastair. «Archaeology and New Urban Settlement in Early Islamic Syria and Iraq». En KING, G. R. D. y CAMERON, Averil (eds.). *The Byzantine and Early Islamic Near East*, vol. II, *Land Use and Settlement*. Princeton, 1994, pp. 231-265. SCANLON, George T. «Al-Fustat: The Riddle of The Earliest Settlement». En KING, G. R. D. y CAMERON, Averil (eds.). *The Byzantine and Early Islamic Near East*, vol. II, *Land Use and Settlement*. Princeton, 1994, pp. 171-179.

¹⁸ GUICHARD, Pierre. «Les villes d'al-Andalus et de l'Occident musulman aux premiers siècles de leur histoire. Une hypothèse récente». En CRESSIER, Patrice y GARCÍA-ARENAL, Mercedes (eds.). *Genèse de la ville islamique en al-Andalus et au Maghreb occidental*. Madrid, 1998, pp. 37-52.

¹⁹ AL-ḤIMYARĪ. *La Péninsule ibérique au Moyen-Âge d'après Kitāb ar-rawḍ al-mi'tār fi Ḥabar al-Aḡṭār d'Ibn al-Mun'im al-Ḥimyārī* (ed. y trad. E. Lévi-Provençal). Leiden, 1938, p. 47.

²⁰ AL-ḤIMYARĪ. *Kitāb ar-rawḍ al-mi'tār* (trad. Pilar Maestro González). Valencia, 1963, p. 81. TERÉS, Elías. «Linajes árabes en al-Andalus según la ‘Yamhara’ de Ibn Hazm». *Al-Andalus*, 1957, vol. XXVII, pp. 55-111 y 337-376, espec. p. 363: «Los Banu Siray, clan perteneciente a la tribu de Qudā'a, fueron establecidos por los soberanos Omeyas en la región de Pechina, y les encargaron la vigilancia de la costa. Por eso, desde entonces, se llamó Urš al-Yaman».

²¹ AL-ḤIMYARĪ, *Kitāb ar-rawḍ*, p. 83.

²² CALERO SECALL, M.^a Isabel. «Algunas fetuas sobre la duplicidad de las aljamas andalusíes». En CRESSIER, Patrice; FIERRO, Maribel y VAN STAËVEL, Jean-Pierre (eds.). *L'urbanisme dans l'Occident musulman au Moyen Âge. Aspects juridiques*. Madrid, 2000, pp. 125-140.

en la disposición que tienen de habices²³. Para comprenderlo es preciso profundizar en las diferencias entre ellas.

1.1 *Mezquita aljama*

La mezquita aljama es el lugar donde se realiza la oración obligatoria del viernes a mediodía. Esto exigía la reunión de los hombres del distrito o del núcleo de población en el templo en ese momento. Quizás por esta razón se situaba habitualmente en el centro del lugar poblado, como ocurría en algunos de los amṣār.

En al-Andalus algunas noticias muestran que, en determinados momentos, las aljamas sirvieron para congregarse a los fieles no solo de varios barrios sino incluso de distintas alquerías. Así lo señala una fetua de Ibn Rušd (m. 1126) cuando nos informa que, en Córdoba, los habitantes de catorce alquerías hacían la oración del viernes en «una Gran Mezquita situada en la localidad central»²⁴.

Otro caso similar sería el de Baýyāna, como hemos visto, de la que al-Ḥimyarī nos dice que se situaba en el exterior de la ciudad, formada por barrios separados, aunque finalmente, cuando la red urbana se densifica, se construye una en el centro²⁵.

También podía ser el ejemplo de la gran mezquita de la Vega de Antequera, conocida como «El cortijo de las Mezquitas», hallada y estudiada por Gozalbes Cravioto²⁶. En efecto, se trata de una mezquita rural de grandes dimensiones, con varias naves, y cuya sala de oración, con 370 m², podría albergar a unas 740 personas²⁷. El autor calcula entonces que por su extensión podría corresponder a una supuesta ciudad mediana de unos 6.000 habitantes. Dado que se encuentra en una zona completamente rural, en medio de la Vega, entre Antequera, Estepa y Campillos, Cravioto formula como hipótesis que tuviera como función el acogimiento de los musulmanes de la zona rural próxima²⁸. Por otro lado, tanto los materiales (ausencia de ladrillo y tapial y presencia de piedra) como la técnica constructiva y las dimensiones parecen indicar que se trata de una edificación estatal. Sobre su cronología, basándose en los anteriores parámetros y en las similitudes, en gran parte, con la arquitectura califal, el autor sugiere una datación entre los siglos X-XI.

Otro caso de aljama de un distrito rural, que reúne a los habitantes de alquerías próximas, estaría en la Huerta de Murcia. Aquí los habitantes de Tel Alqubir y de Benieça iban el viernes a la mezquita mayor de Benibarrira, según el *Repartimiento* murciano²⁹. Este modelo de poblamiento, de acuerdo con Susana Calvo, podía haberse dado también en otras zonas, como la Bahía de Cádiz o el Aljarafe sevillano, conquistadas a

²³ LAGARDÈRE, Vincent. *Histoire et société en Occident musulman au Moyen Age. Analyse du Mi'yār d'al-Wanṣariš*. Madrid, 1995, pp. 243, & 109; 251, & 140; 264, & 184; 271, & 213; y 280, & 244.

²⁴ LAGARDÈRE, *Histoire et société*, p. 62, & 233.

²⁵ AL-ḤIMYARĪ, *Kitāb ar-rawḍ*, p. 83.

²⁶ GOZALBES CRAVIOTO, Carlos. *El Cortijo «Las Mezquitas». Una mezquita medieval en la Vega de Antequera*. Málaga, 2005.

²⁷ GOZALBES CRAVIOTO, *El Cortijo «Las Mezquitas»*, p. 70.

²⁸ GOZALBES CRAVIOTO, *El Cortijo «Las Mezquitas»*, pp. 71-72.

²⁹ CALVO CAPILLA, Susana. «Las mezquitas de pequeñas ciudades y núcleos rurales de al-Andalus». *Ilu. Revista de ciencias de las religiones. Espacios religiosos islámicos, anejo X*, 2004, pp. 39-63, espec. p. 43.

mediados del siglo XIII: «En los tres casos la densa población se asentaba en pequeñas alquerías dispersas, carentes la mayoría de recinto murado —a lo sumo poseían una torre defensiva—, en algún caso poseían una mezquita y sólo excepcionalmente estaban provistas de aljama con alminbar»³⁰. Por tanto, entre la época inmediatamente posterior al califato y mediados de la XIII centuria encontramos ejemplos de aljamas cuya función como tal no afecta solo a las alquerías en donde se ubican sino que absorben también a otros núcleos rurales vecinos.

En época nazarí hallamos que la mayoría de las alquerías tenía su propia aljama, aunque también hay núcleos rurales que carecen de ella, y cuyos vecinos debían trasladarse para la oración del viernes a la mezquita principal más próxima. En la Alpujarra, una región eminentemente rural, casi todas las alquerías disponían de mezquita mayor, situada a menudo en el centro de los barrios separados que formaban el pueblo. Así, el libro de habices de 1501 nos permite concluir que en la Alpujarra alta, exceptuando dos *ṭā'a/s* que pertenecían a sendos señoríos (Orgiva y Marchena) y de las que no contamos con esa información, en 75 alquerías hay 85 mezquitas, de las cuales 65 son citadas como «iglesias mayores» y corresponderían a aljamas³¹.

En general se percibe que los núcleos alpujarreños más grandes, con mayor número de barrios, pueden tener más de una mezquita, es decir, una aljama y otra u otras que no lo son. Así, Válor, Ugíjar, Laujar de Andarax, Alcolea y Almócita, de mayor complejidad urbana que el resto y con más barrios, disponen de varios templos. Hay ocasiones incluso en que la mezquita secundaria pertenece a un arrabal del núcleo rural. Así pasa con el arrabal de Bines y la mezquita homónima pertenecientes a Válor. Otro caso es el de alquerías que tienen una aljama y además otra mezquita en un castillo (*ḥiṣan*, del árabe *ḥiṣn*), situado en el núcleo rural, como Laujar de Andarax y Alboloduy. Finalmente, tenemos dos ejemplos de alquerías que no disponen de mezquita y la rábita hace las veces de tal, así sucede en Válor, en uno de cuyos barrios hay una Gima Arrabita, y en Aylacar.

De esta forma, en la citada relación de habices de 1501, encontramos que, en la Alpujarra alta, de un total de 85 mezquitas, 65 son nombradas como iglesias mayores (mezquitas aljamas), y solo 18 tienen otra denominación, casi siempre alusiva al barrio o fortaleza donde se ubican. En los dos casos restantes las funciones de mezquita las hacía una rábita. Esto significaría que los habitantes de los barrios con mezquita no principal debían desplazarse hasta la aljama de la alquería, ubicada generalmente en un espacio central. Estos datos muestran también que algunas alquerías que no tenían mezquita mayor, 8 de 75 computadas, debían moverse el viernes a la aljama del núcleo más próximo. Por lo tanto, en el ámbito rural nazarí, representado en este caso por la Alpujarra, vemos que casi siempre la alquería disponía de una aljama central a la que acudían los vecinos de los barrios que la componían, quienes a su vez podían contar o no con sus propias mezquitas secundarias. Esta organización es lógica, si además pensamos que con frecuencia los barrios que integraban una alquería podían incluso estar a veces separados entre sí por un pequeño accidente geográfico. No obstante, también hallamos algunos núcleos

³⁰ CALVO CAPILLA, «Las mezquitas de pequeñas ciudades», p. 43.

³¹ A.G.S., C.M.C., 1.ª época, leg. 131. TRILLO SAN JOSÉ, *La Alpujarra antes y después*, pp. 360-363.

rurales cuyos habitantes se ven obligados a trasladarse a otro con aljama para acudir a la oración del viernes.

En otra zona, como es la Vega de Granada, encontramos en época nazarí una diversidad de poblamiento rural y de mezquitas, de manera que no hay una correspondencia entre núcleo poblado y aljama. Así, según el *Lamḥa*, de Ibn al-Jaṭīb (s. XIV), vemos que en la Vega de Granada había una gran variedad de núcleos rurales, con mezquitas, definidos con estos nombres: almunias, la mayoría de las cuales pertenecía al rey, qurà (plural de qarya) y balad (pueblo). Las almunias o casas de recreo, que disponían de jardines, tierra de labor y viviendas para los trabajadores, contaban a veces con otros edificios (palomares, castillos, molinos) entre los que se incluía la mezquita. En cuanto a los núcleos rurales (qurà y bilād) establece la siguiente diferenciación: «algunos son extensos y bien urbanizados; en ellos se reúnen miles de criaturas y se multiplican los edificios; otros pertenecen a un solo señor o a dos, o poco más». Así, la distinción fundamental podría estar en la población que albergaban. Esto guarda relación con la siguiente aclaración del autor granadino sobre su disposición de mezquita: «Los nombres de estos pueblos pasan de trescientos, en unos cincuenta de los cuales se alzan almimbares de mezquitas mayores»³². La mención a este elemento no es banal, ya que el púlpito (o minbār) es lo que puede diferenciar una aljama de una mezquita secundaria³³. Por lo tanto, había pequeños centros de población que contaban con mezquita pero cuyos vecinos debían dirigirse a otros que tuvieran aljama para hacer la oración del viernes.

Esta jerarquización de templos nos habla de una gradación en los núcleos poblados pero también de un intento por parte del poder político, ligado en muchas ocasiones al estamento religioso, de controlar a las comunidades de alquerías, aldeas, caseríos, e incluso barrios de la ciudad. La erección de aljamas estaba muy ligada al Estado. Su función, tan vinculada a este, hacía que su multiplicación en el mismo núcleo de población fuera desaconsejable. Por ello los muftíes exigían varios requisitos (demográficos o bien de distancia o dificultad de acceso) antes de autorizar la conversión de una mezquita común en principal³⁴. De hecho, el llamado *Código de Yūsuf I* (1339-1354), establecía en doce familias la condición mínima para construir una aljama³⁵.

Una descripción parecida a la del autor granadino la encontramos dos centurias antes en Idrīsī (m. 1166) al mencionar diferentes lugares de al-Andalus que tenían mezquita aljama. Este autor distingue entre mezquitas principales (masʿīd al-ḡāmiʿ) y mezquitas de este tipo en las que se especifica la existencia de minbār (masʿīd al-ḡāmiʿ wa al-minbār). Mazzoli-Guintard concluye que esta precisión no es casual y que a través de ella se está señalando un nexo de dependencia entre los lugares con púlpito y el templo de la madina en cuya circunscripción se incluirían³⁶. Así, por ejemplo, Idrīsī dice que Berja y Dalías

³² IBN AL-JAṬĪB. *Historia de los Reyes de la Alhambra. El resplandor de la luna llena (Al-Lamḥa al-badriyya)* (trad. José M.ª Casciaro Ramírez). Granada, 1988, p. 11.

³³ MAZZOLI-GUINTARD, Ch. *La ciudad en al-Andalus, España y Portugal en la época musulmana (Siglos VIII-XV)*. Granada, 2000, p. 125, distingue a partir de Idrīsī entre mezquitas con minbār y mezquitas aljamas.

³⁴ CALERO SECALL, «Algunas fetwas», p. 128.

³⁵ LAFUENTE ALCÁNTARA, Manuel. *Historia de Granada*. Vol. III. Granada, 1843-46, pp. 165-170.

³⁶ MAZZOLI-GUINTARD, *La ciudad en al-Andalus*, pp. 124-125.

son manābir (plural de minbār) de Almería³⁷. Pero también parece posible, según la arabista, que exista un lazo de dependencia entre la mezquita con minbār y las alquerías del ámbito rural donde esta se encuentra, pues, a menudo, pertenece a pequeñas ciudades. Finalmente, plantea como hipótesis que la mezquita con púlpito pudiera estar a cargo del Estado, mientras que quizás el resto de aljamas fueran mantenidas por las comunidades que disfrutaban de sus funciones.

En la *Descripción anónima de al-Andalus* encontramos reflejada esta relación de dependencia entre la madīna y las alquerías a través de sus mezquitas³⁸. El texto describe la existencia de 3.000 alquerías amuralladas en los alrededores de Córdoba que tenían aljamas. El vínculo entre estas y la de la capital se producía a través de los muqallas (o alfaquíes consultivos) y de los ulemas. El viernes acudían a la mezquita de Córdoba para informar a los califas de los asuntos de las localidades en las que ejercían sus funciones.

La relación de subordinación entre las mezquitas con minbār y la de la madīna de un distrito podía quedar de manifiesto en otros aspectos administrativos. Así, en un texto de Ibn Ḥayyān (siglo XI)³⁹, ‘Abd al-Raḥmān III (912-961) dirige a los gobernadores de las coras de al-Andalus una carta para que ordenen a los predicadores de sus lugares que hagan rogativas por la lluvia, a imitación de lo que sucedía en la aljama de Córdoba⁴⁰.

También en la construcción y mantenimiento las mezquitas principales parecen depender del Estado. Ya hemos dicho que en los inicios del Islam la edificación de aljamas en los lugares conquistados se hizo a iniciativa de ‘Umar Ibn al-Jaṭṭāb⁴¹. En Basora fue fundada en 635 en medio de un campo militar, con el dār al-imāra frente a ella. En Kūfa, en 638, la mezquita se situó en el centro, al lado del palacio del gobernador. En Fustāt, en 642, su construcción corrió a cargo de ‘Amr Ibn al-‘Āṣ, conquistador de Egipto, mientras los Compañeros del Profeta intervinieron en el reparto de tierras. En Qayrawān, la mezquita, junto al dār al-imāra, fueron ubicados en el centro del campamento por obra de ‘Uqba b. Nafīra, en el 670. Su orientación sería tomada como modelo para el resto del Magreb. En al-Andalus las tradiciones tardías de la conquista vinculan las primeras mezquitas a los Compañeros (Ṣaḥāba) del Profeta y a los Seguidores de estos (tābi‘ūn), como forma de garantizar su ubicación y dirección⁴².

La difusión de mezquitas aljamas aparece ligada más tarde al proceso de urbanización que tiene lugar a partir de Abd al-Raḥmān II (822-852). Este amplió la de Córdoba, fundó o restauró las mezquitas de Jaén, Rayya, Écija, Medina-Sidonia y Zaragoza; y construyó ciudades nuevas como Úbeda y Murcia (831)⁴³. Así lo cuenta Ibn Ḥayyān, a partir de

³⁷ MAZZOLI-GUINTARD, *La ciudad en al-Andalus*, p. 126.

³⁸ MOLINA, Luis. *Una descripción anónima de al-Andalus*. Madrid, 1983, tomo II, p. 41. MAZZOLI-GUINTARD, *La ciudad en al-Andalus*, p. 125. CALVO CAPILLA, «Las Mezquitas de pequeñas ciudades», p. 44.

³⁹ IBN ḤAYYĀN. *Crónica del califa ‘Abd al-Raḥmān III an-Nāṣir entre los años 912 y 942, Al-Muqtabis V* (trad. M.^a Jesús Viguera y Federico Corriente). Zaragoza, 1981, p. 191.

⁴⁰ MAZZOLI-GUINTARD, *La ciudad en al-Andalus*, p. 126. VIGUERA, M.^a Jesús, «Los predicadores de la corte». En *Actas del Simposio Internacional Saber religioso y poder político en el Islam*. Madrid, 1994, pp. 319-332.

⁴¹ «Masjdīd», p. 633.

⁴² CALVO CAPILLA, «Las primeras mezquitas de al-Andalus», pp. 146-147.

⁴³ FIERRO, Maribel y MARÍN, Manuela. «La islamización de las ciudades andalusíes a través de sus ulemas (s. II/VIII-comienzos s. IV/X)». En CRESSIER y GARCÍA-ARENAL, *La genèse*, pp. 65-97, espec. p. 71.

al-Rāzī: «En los días del emir ‘Abdarrahman fueron construidas las mezquitas aljamas de las coras de Alandalus, extendiéndose la celebración de las plegarias del viernes y otros rezos...»⁴⁴. Su sucesor, Muhammad I (852-886), reformó la de Elvira. Por tanto, con el desarrollo urbano, las mezquitas aljamas se convierten en el elemento fundamental de presencia del Estado en las ciudades y de control sobre las áreas rurales.

Una fetua emitida en Tremecén por Abu ‘Uṭmān Sa‘īd al-‘Uqbānī (m. 1408) nos informa de cómo podía producirse la decisión de erección de una aljama y cómo se llevaba a cabo⁴⁵. De acuerdo con esta sentencia, las gentes de una localidad importante –lo cual, parece básico para justificar el levantamiento de un templo principal– pero sin zocos (lo que quizás haya que interpretar como una localidad de mediano tamaño), pidieron al gobernador que erigiera una mezquita aljama. Por lo tanto, es un caso claro de intervención del poder político en su edificación. Para ello el agente estatal requisó hombres y bestias, de forma que podemos considerarlo como un ejemplo de colaboración entre la población y el Estado.

En al-Andalus, Ibn Ḥayyān cuenta cómo ‘Abd al-Raḥmān II mandó levantar una aljama en Jaén. Este le ordenó al gobernador de la cora la edificación y a su cadí la supervisión de la obra: «Este año ordenó el emir ‘Abdarrahmān la construcción de la Mezquita Aljama en la capital de Jaén, según sus instrucciones, ordenándose por escrito a Masarrāh, su gobernador en la cora, y a su cadí, Azzubayr b. Qaṭan, con instrucciones de supervisarla, siendo la fecha de la carta el martes, transcurridas seis noches de rabī‘ II»⁴⁶.

La estrecha vinculación entre el Estado y las mezquitas aljamas se muestra no solo en su edificación sino también en las funciones administrativas, políticas y judiciales que podían desarrollarse en estas, además del tratamiento especial que tenían estos edificios, a la hora de su construcción y mantenimiento, en relación al resto de las mezquitas.

En su tratado de ḥisba o almotacenia, Ibn ‘Abdūn, en el siglo XII, señala las diferencias entre la aljama y el resto de oratorios⁴⁷. Estas se establecen por la cualidad de la oración que se realiza en la primera, la del viernes, que es obligatoria, mientras que el resto de rezos son solo aconsejables. También indica el citado autor que es en la mezquita principal donde se conserva la ley suprema⁴⁸ y donde se guarda el tesoro de los habices, custodiado por el cadí, y al que no tiene acceso el gobernante, si no es por mediación de aquel en casos especiales. Por su importancia, Ibn ‘Abdūn menciona una serie de funcionarios necesarios para el culto, y quizás pagados por el Estado⁴⁹, tales como el cadí, un número de almuédanos igual al de puertas, seis imanes, un alfaquí para adoctrinar a los pobres que se recogen en sus galerías externas, albañiles para reparo de la estructura y una

⁴⁴ IBN ḤAYYĀN, *Crónica de los emires Alḥakam I y ‘Abdarrahmān II entre los años 796 y 847 [Almuqtabis II-1]* (trad. Mahmud ‘Ali Makki y Federico Corriente). Zaragoza, 2001, p. 177.

⁴⁵ LAGARDÈRE, *Histoire et société*, p. 41, & 141.

⁴⁶ IBN ḤAYYĀN, *Crónica de los emires*, p. 285.

⁴⁷ LÉVI-PROVENÇAL, E. y GARCÍA GÓMEZ, Emilio. *Sevilla a comienzos del siglo XII. El tratado de Ibn ‘Abdūn*. Madrid, 1948, pp. 81-89.

⁴⁸ LÉVI-PROVENÇAL y GARCÍA GÓMEZ, *Sevilla a comienzos del siglo XII*, p. 81: «La mezquita mayor debe ser objeto de especial vigilancia, por ser la casa de Dios Altísimo y la sede de buenas obras, de la aplicación de las normas de la fe y de la conservación de la ley suprema, además de ser el lugar del culto».

⁴⁹ GARCÍA SANJUÁN, *Hasta que Dios herede la tierra*, p. 221.

serie de domésticos que mantengan el edificio en buen estado (barrido del suelo, buen uso de las letrinas, etc.).

La aljama está vinculada al Estado a través de diferentes actos que se realizan en ella y que tienen un carácter ritual. Quizás el más significativo sea la toma de la bay'a o reconocimiento de la autoridad política. Ibn Ḥayyān señala que esto ocurrió con los Marwānīes, por primera vez en al-Andalus, en la sucesión del emir al-Ḥakam I (796-822). En el texto, que recoge de Aḥmad al-Rāzī, vinieron de todas partes del emirato a la jura de los dos hijos del emir, haciéndolo primero en el alcázar y luego junto al púlpito de la aljama:

La gente empezó por jurarles aquel día en el Alcázar, luego, ambos permanecieron en casa de 'Abdarrahmān, primer heredero, adonde la gente fue congregándose a porfía; finalmente, Almuġīrah ya solo cabalgó hasta la Mezquita Aljama, donde permaneció día tras día recibiendo la jura del pueblo, que acudió a él en concordia, jurándole junto al púlpito. Luego, aún fue a jurarle alguien de la gente a su casa, pues esta jura alcanzó a todo el mundo, y fue la primera jura de un heredero que se hacía en Alandalus a estos marwānīes⁵⁰.

En la versión que toma Ibn Ḥayyān de Mu'āwiya b. Hišām al-Qurašī al-Šabīnāsī, al-Muġīrah renuncia al poder a favor de su hermano 'Abd al-Raḥmān II, quien convoca en la mezquita aljama a todos los dignatarios del reino: «Entonces convocó el emir 'Abdarrahmān a toda la gente del reino, visires, servidores, cadíes, magistrados, alfaquíes y primates, a la Mezquita Aljama, adonde vino Almuġīrah e hizo ante ellos renuncia pública y manifiesta...»⁵¹.

La mezquita aljama podía ser también el mejor lugar para hacer público un levantamiento contra la autoridad. De este modo, cuando el tío del padre de 'Abd al-Raḥmān II, 'Abd Allāh b. 'Abd al-Raḥmān, residente en Valencia, se mostró dubitativo al jurarle lealtad y le exigía rentas sobre la cora de Tudmīr, pensó en la aljama de esta ciudad, y en el pregón del viernes, como el mejor momento para proclamar su insurrección. El rebelde, hermano de su abuelo, mostró sus aspiraciones al trono mientras hacía la predicación del viernes en el púlpito, rodeado de familiares y adeptos. No obstante, implorando la intervención divina, fue objeto de un ataque de apoplejía, lo que fue interpretado por los asistentes como una falta de apoyo providencial a su causa. Dice Ibn Ḥayyān, a través de 'Isā b. Aḥmad al-Rāzī:

Ese viernes, a la hora de la oración de mediodía, fue a la Mezquita Aljama de Tudmīr y se encargó del sermón a la gente, en tono recordatorio y exhortatorio, pues era hábil orador. Al llegar a la pausa del sermón, dijo: «Dios os tenga misericordia, gentes, decid amén a lo que pido a Dios, y pedidle como yo que elija en lo que espero»; entonces, alzando las manos al cielo dijo: «Dios mío, si soy más merecedor del mando por el que me he levantado que 'Abdarrahmān b. Alḥakam b. Hišām, nieto de mi hermano, ayúdame y dame la victoria contra él, y si lo merece él más que yo, que soy hermano de su abuelo, ayúdalo contra mí», y toda la gente dijo amén en voz alta. No había acabado de hablar cuando sufrió una apoplejía y cayó al suelo paralizado, siendo llevado adonde acampaba, mientras la gente acababa la plegaria sin él⁵².

⁵⁰ IBN ḤAYYĀN, *Crónica de los emires*, p. 89.

⁵¹ IBN ḤAYYĀN, *Crónica de los emires*, p. 88.

⁵² IBN ḤAYYĀN, *Crónica de los emires*, pp. 271-272.

De nuevo encontramos actividad política en época nazarí en la aljama de Granada, donde un grupo de «sabios» se reunió para hacer un dictamen en contra del gobierno de Muḥammad VIII (1417-1419 y 1427-1429), justificándola por su minoría de edad, y favorable a la entronización de Muḥammad IX⁵³.

Era en la mezquita aljama donde se legitimaba a los gobernantes, mencionando sus nombres en la juṭba (predicación) y donde los fieles expresaban el acatamiento a la autoridad política. Así, en los tiempos turbulentos de los albores del reino nazarí, Muḥammad I Ibn Naṣr (1238-1273) se situó bajo el poder de diferentes emires y califas, a quienes se invocaba desde las mezquitas en el sermón del viernes. Primero prestó obediencia al emir ḥafsí de Ifrīqiya, Abū Zakariyya Yaḥyà, y, más tarde, imitando a Ibn Hūd, buscó la legitimidad en el califa ‘abbāsī. A la muerte de aquél, se inclinó ante la protección del califa almohade al-Rašīd, a quien se invocó en la juṭba y, finalmente, al fallecimiento de éste, regresó al emir de Ifrīqiya⁵⁴.

La mezquita principal cumplía asimismo funciones administrativas y judiciales. De esta forma, junto al minbār se hacía el nombramiento de uno de los principales funcionarios del Estado, como es el cadí. A menudo este impartía justicia en su puerta. Así sabemos que pasaba con Muḥammad Ibn Sa‘īd Ibn Basīr, nombrado cadí por al-Ḥakam I⁵⁵. El mismo juez actuaba también, no obstante, en la mezquita de Abū Ūtmān, situada a la entrada del arrabal occidental de Córdoba⁵⁶. En efecto, parece que en ocasiones la audiencia se establecía en la puerta de otros templos no principales. Así sucede también en la de Málaga, donde el cadí Abū ‘Abd Allāh al-Anṣarī hacía justicia en la entrada de la mezquita que tenía su nombre y en donde fue enterrado por su propia voluntad en 1106⁵⁷.

Según una fatua emitida en Córdoba por Ibn ‘Attāb (m. 1069) el proceso judicial también era llevado a cabo en la mezquita, aunque parece que no siempre se trataba de la aljama. Así, con motivo del asesinato de un ḥayyī, el visir convocó a juristas, magistrados y dignatarios en la mezquita de Ganīm, que también era conocida como de Ibn ‘Attāb, el mismo nombre del muftí que dictó esta fetua⁵⁸. Algunos de los convocados estaban molestos por reunirse en este templo, seguramente porque eso daba protagonismo al citado jurista, lo que nos hace pensar en una cierta rivalidad de las mezquitas a la hora de albergar determinadas actividades.

En relación al proceso judicial seguido en estos oratorios, merece destacarse que los acusados podían pedir en su defensa el juramento de cincuenta conjurados, o bien efectuarlo ellos ese mismo número de veces, si no disponían de dicho apoyo. Este acto, llamado qasāma, también podía hacerse por parte de la familia de la víctima, que juraba

⁵³ PELÁEZ ROVIRA, ANTONIO. *Dinamismo social en el reino nazarí (1454-1501): de la Granada islámica a la Granada mudéjar*. Granada, 2006, pp. 127 y 128. SECO DE LUCENA PAREDES, LUIS. «Nuevas rectificaciones a la historia de los naṣrīs». *Al-Andalus*, 1955, vol. XX, pp. 381-405, espec. p. 395.

⁵⁴ VIDAL CASTRO, F. «Historia política». En VIGUERA MOLINS, M.^a Jesús (coord.). *El reino nazarí de Granada (1232-1492). Política, instituciones, espacio y economía*, JOVER ZAMORA, JOSÉ M.^a (dir.). *Historia de España de Menéndez Pidal*, vol. VIII-3. Madrid, 2000, pp. 47-248, espec. pp. 79-80.

⁵⁵ IBN ḤAYYĀN, *Crónica de los emires*, p. 107.

⁵⁶ IBN ḤAYYĀN, *Crónica de los emires*, p. 110.

⁵⁷ CALERO SECALL, M.^a I y MARTÍNEZ ENAMORADO, Virgilio. *Málaga, ciudad de al-Andalus*. Málaga, 1995, p. 208.

⁵⁸ LAGARDÈRE, *Histoire et société*, p. 59, & 220.

de esta forma vengarse de su pariente. En Córdoba, entre los siglos X y XII, sabemos por las fetuas que tal juramento se hacía, como forma de defensa o de venganza, en la mezquita, «frente a la qibla a la salida de la oración de al-‘aṣar del mediodía, según costumbre observada por los cadíes»⁵⁹. En la citada sentencia de Ibn ‘Attāb esto se llevaba a cabo en el interior de la maṣṣūra delante del miḥrab⁶⁰. La mención de este recinto indica que la qasāma se hacía en la mezquita aljama. Así debe ser interpretada la anterior fetua que hace referencia a que la costumbre de los cadíes imponía que se realizara en viernes, después de al-‘aṣar (primera hora de la tarde).

La documentación de la qasāma en al-Andalus muestra la importancia de los vínculos de parentesco en el ejercicio de la justicia, pues eran necesarios cincuenta parientes, o en su defecto cincuenta juramentos, para vengar a un hombre⁶¹. Si uno de los familiares con derecho a la venganza de sangre se arrepentía y perdonaba, ya no podía realizarse esta.

Otro juramento que se prestaba en la gran mezquita, en relación a delitos que no eran de sangre, afectaba a aquellos en los que estaba en juego la cantidad de cuarto de dinar o más. Según fatua de Ibn Ruṣd (m. 1126) se hacía junto al púlpito en este caso⁶².

Siguiendo en esta línea jurídico-administrativa sabemos que otra de las funciones de la mezquita principal era servir de notaría. Inmediatamente después de la conquista castellana, actuaba en la puerta de la aljama granadina un alfaquí que hacía de notario de las escrituras de compra-venta en árabe de musulmán a cristiano. Así, nos lo dice un testigo en el pleito que el regidor de Granada, Gómez de Santillán, mantenía en 1504 contra el comendador de la orden de Alcántara, por ciertas tierras que el primero compró en la Vega. Alonso Torres, escudero del conde de Tendilla, declaró acerca de esto lo siguiente: «vio este testigo como el dicho Gomes de Santillan todas las escrituras de compras e otras cualesquier que avia que avia (sic) de faser con moros que las fazia ante vn alfaqui moro que solia estar junto con la mesquita mayor que agora es Santa Maria de la O»⁶³.

Era también el sitio designado para guardar el tesoro de los habices (bayt al-māl al-muslimīn)⁶⁴, puesto que era el espacio de la comunidad islámica por excelencia. Este tesoro era administrado por el cadí y no podía ser utilizado por nadie sin su autorización. Así lo señala Ibn ‘Abdūn cuando dice que las llaves de dicho tesoro deben estar en manos del cadí⁶⁵. Aunque su administración era independiente de los gobernantes, a veces estos solicitaban sus fondos para ciertas cuestiones que podían ser interpretadas como piadosas, tales como la realización de la guerra contra los cristianos, y ser entonces autorizados a usarlos⁶⁶.

⁵⁹ LAGARDÈRE, *Histoire et société*, p. 64, & 242.

⁶⁰ LAGARDÈRE, *Histoire et société*, p. 59, & 220.

⁶¹ EL-OUAZZANI CHAHDI, Loubna. «El proceso penal hispano-musulmán: Competencia, iniciación y pruebas (Estudio realizado a través de las fetuas contenidas en el Mi‘yar de Al Wanšarīsī)». *Cuadernos de Historia del Derecho*, 2006, vol. 13, pp. 221-260.

⁶² LAGARDÈRE, *Histoire et société*, p. 177, & 295.

⁶³ A.G.S., Consejo Real, leg. 635, 1, fol. 74r.

⁶⁴ Sobre su ubicación véase GARCÍA SANJUÁN, *Hasta que Dios herede la tierra*, pp. 273-280.

⁶⁵ LÉVI-PROVENÇAL y GARCÍA GÓMEZ, *Sevilla a comienzos del siglo XII*, pp. 56 y 84: «El tesoro de las fundaciones pías debe hallarse en la mezquita, bien custodiado y cerrado. Las llaves del mismo las tendrá el cadí».

⁶⁶ LÉVI-PROVENÇAL y GARCÍA GÓMEZ, *Sevilla a comienzos del siglo XII*, p. 58. GARCÍA SANJUÁN, *Hasta que Dios herede la tierra*, p. 278.

Se convertía también en un centro de enseñanzas diversas y en él había reuniones de muftíes para debatir asuntos legales y emitir dictámenes, tal y como sabemos que ocurría en la mezquita de Córdoba. Este tema, sin embargo, planteaba algunos conflictos, como se recoge en las fetuas⁶⁷. Así, la agrupación de gentes para el estudio en la mezquita o para discutir sentencias jurídicas está autorizado en Córdoba, en el siglo x por Ibn Lubāba, si bien deben ser mantenidas por gentes espiritual e intelectualmente dignas⁶⁸. En otras fetuas se aprecia que la enseñanza en las mezquitas constituía un problema a la hora de su utilización como centro religioso. En particular parecen referirse a la instrucción de los niños, porque obstaculiza el uso del templo como oratorio. Así se ve en Qayrawān en el siglo x⁶⁹ y en Fez en el siglo xv⁷⁰. En Ibn 'Abdūn la enseñanza infantil aparece vinculada a las mezquitas de barrio, aunque él se muestra en desacuerdo con que se utilice para esta actividad su interior, prefiriendo que se haga en las galerías externas a ella⁷¹.

Un privilegio que afectaba sólo a la mezquita principal, y no al resto, es que su edificio debía estar exento, es decir, sin que se apoyaran sobre él los muros de ningún otro, lo que se conoce como derecho de finā⁷². En Córdoba en el siglo xi, una fetua de Ibn 'Attāb (m. 1069) señala esta diferencia y argumenta en el caso de las aljamas la siguiente razón: «para permitir eventualmente a un número de fieles que exceda el número (admitido en el edificio) hacer la oración fuera y que ellos puedan dejar allí sus monturas»⁷³. Otra sentencia en esta línea es el resultado de una consulta del emir de Córdoba a los muftíes sobre la posibilidad de demoler unas galerías deterioradas que había en torno a la mezquita mayor y que eran una fundación de Masrūr, concubina de 'Abd al-Raḥmān II, en beneficio de los pobres, con el objetivo de reconstruirlas. La respuesta de los juristas es que «las explanadas y zonas próximas a la Gran Mezquita tienen prioridad sobre las construcciones de alrededor»⁷⁴, de manera que por ello el citado corredor debía ser demolido.

En este sentido, Ibn 'Abdūn menciona en su tratado la existencia de galerías en el exterior de la aljama que eran usadas por los pobres y propone la contratación de un alfaquí que les instruya en materia religiosa, de manera que su estancia tenga un sentido más piadoso⁷⁵. No obstante, son muchas las noticias que hacen referencia a mezquitas, sin especificar si se trata de aljamas, como lugar de alojamiento de pobres y forasteros. El šayj al-Yuḥānisī (m. 1268 o 1269), que vivió a comienzos de la época nazarí, utilizó con frecuencia estos edificios como hospedaje, junto con ascetas y místicos, a lo largo de sus viajes por todo el mundo islámico⁷⁶.

⁶⁷ MARÍN, Manuela. «Learning at mosques in al-Andalus». En MASUD, M. Kh.; MESSICK, B. and POWERS, D. (eds.). *Islamic Legal Interpretation: Muftis and Their Fatwas*. Cambridge, Mass./Londres: Harvard University Press, 1996, 47-54.

⁶⁸ LAGARDÈRE, *Histoire et société*, p. 347.

⁶⁹ LAGARDÈRE, *Histoire et société*, p. 213, & 12.

⁷⁰ LAGARDÈRE, *Histoire et société*, p. 247, & 121.

⁷¹ LÉVI-PROVENÇAL y GARCÍA GÓMEZ, *Sevilla a comienzos del siglo XII*, pp. 90-91.

⁷² MAZZOLI-GUINARD, *Vivre à Cordoue*, pp. 101-106.

⁷³ LAGARDÈRE, *Histoire et société*, p. 263, & 182.

⁷⁴ LAGARDÈRE, *Histoire et société*, p. 256, & 153.

⁷⁵ LÉVI-PROVENÇAL y GARCÍA GÓMEZ, *Sevilla a comienzos del siglo XII*, pp. 85-87.

⁷⁶ AL-QAŠTĀLĪ, Aḥmad. *Tuḥfat al-muḡtarib bi-bilād al-Maḡrib, li-man la-hu min al-ijwān, fi karāmāt al-šayj Abi Marwān* (ed. Fernando de la Granja). Madrid, 1974, relatos n.º 20 y 70.

De todas estas formas la mezquita aljama se distinguía del resto. Como hemos visto, constituía el edificio principal del núcleo poblado, en estrecha conexión con el Estado. Era de hecho el punto de intersección entre la comunidad, el poder político y el religioso.

1.2 *Mezquitas de barrio*

En los inicios del Islam las mezquitas no aljamas eran centros de reunión de la tribu y, por tanto, una pieza esencial que era manifestación de la unión entre sus miembros y de su adhesión a la nueva religión. Eran también, obviamente, lugares para el rezo, aunque la oración principal del viernes se celebraba en la aljama. No hallamos referencias a mezquitas tribales en al-Andalus, si bien en el siglo XI, Ibn Ḥazm, en su *Īambhara*, menciona una con nombre de un grupo tribal, se trata de la de los Jawlaníes, en Sevilla⁷⁷. No obstante, sí sabemos que había muchas mezquitas secundarias en los barrios de las ciudades andalusíes, a menudo con nombres de personajes notables, con los que tal vez algún grupo familiar tenía una fuerte vinculación. En otros casos, sin embargo, los fundadores son miembros de la corte cordobesa y, por tanto, del entorno de emires y califas.

Estos templos eran también una especie de «casa de todos» donde se trataban las principales cuestiones de la comunidad. Así, por ejemplo, la rebelión del Arrabal de Córdoba (año 818) fue antecedida por reuniones en las mezquitas de dicha área residencial en las que se criticaba la actuación de los agentes tributarios y del propio emir. Se sabe que desde sus alminares al-Ḥakam I fue difamado, haciendo públicas cuestiones relativas a su intimidad, así como su afición a la bebida. No es extraño que por ello el duro sofoco de la revuelta incluyera la desaparición del arrabal y de sus *casas y mezquitas*⁷⁸.

Ibn'Abdūn reprueba precisamente esta utilización como lugares de reunión y debate de asuntos que preocupan a la comunidad: «Son las mezquitas casas de Dios y lugares de oración y de culto, más puros que cualquier otro, por lo cual no deberán celebrarse en ellas reuniones que no sean para lo dicho, y no para tratar de impuestos, pleitos o cualquier asunto referente a cosas mundanales, ya que son lugares reservados para los negocios del otro mundo...»⁷⁹.

En época nazarí encontramos mezquitas de barrio en las ciudades, mientras que en las alquerías solo aparecen en las más grandes. Así, hemos visto que en la Alpujarra la mayoría de los núcleos de población cuentan con un templo principal y que solo los más poblados y de mayor densidad urbana tienen además mezquitas secundarias. Por el contrario, no es raro que dispongan de varias rábitas. En alguna ocasión se dice que una rábita hace las funciones de la mezquita, aunque es presumible que normalmente se dedicara a otras actividades religiosas. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que las mezquitas y las rábitas representan posiciones religiosas diferentes. Mientras las primeras están dentro de la ortodoxia islámica, las segundas están relacionadas con formas de vida

⁷⁷ TERÉS, «Linajes árabes», p. 348.

⁷⁸ TERÉS, «Linajes árabes», p. 72: «Las gentes desaprobaban la conducta del emir, quien aremetió contra ellos en la jornada famosa del año 202=817, arrasando casas y mezquitas. Encargó de aquello a un cristiano llamado Rabi'...».

⁷⁹ LÉVI-PROVENÇAL y GARCÍA GÓMEZ, *Sevilla a comienzos del siglo XII*, p. 90.

místicas y ascéticas. Estas podían estar representadas por individuos piadosos, *šayj/s*, a veces seguidos de cofradías (*ṭarīqa*). Ocasionalmente, estas prácticas religiosas podían derivar en movimientos de protesta social, a veces con tintes políticos⁸⁰, aunque también podían estar integradas como una manifestación más de religiosidad popular. A menudo eran reprobadas por *cadfes* y *alfaquíes*, mientras que, en ocasiones, también gozaron del beneplácito de reyes y altos cargos de la administración⁸¹.

Las mezquitas de barrio podían ser numerosas en las ciudades. En Córdoba, al-Ḥimyarī señalaba la existencia de 491⁸². También en la ciudad de Granada encontramos, al final de la época nazarí, muchas mezquitas secundarias –más de doscientas según Münzer⁸³ y 137, incluyendo también las *rábitas*, documentadas en los libros de *habices* de 1505 y 1527⁸⁴–. El número de *aljamas*, sin embargo, aparece limitado a tres: la de la *madīna*, construida a mediados del siglo *xī*, en época de los *ziríes*; la de la Alhambra, edificada en tiempos de Muḥammad III (1301-1308); y la del Albayzín, hoy San Salvador, cuando este se constituyó en arrabal en época nazarí.

Para que tengamos una idea de la importancia de las mezquitas de barrio, en la colina del Albayzín se computan 64 oratorios a finales del siglo *xv*. De los cuales, 18 mezquitas y 8 *rábitas* estaban en el barrio de la Alcazaba, formado en el siglo *xī*, y 32 mezquitas y 6 *rábitas* en el arrabal del Albayzín, cercado a mediados del siglo *xiv*⁸⁵.

Las fetuas recogidas por al-Wanšarīsī (m. 1505) nos informan de diversas funciones que tenían las mezquitas. Aunque no siempre especifica si se trataba de *aljamas* o no, se puede suponer que algunas de las actividades eran realizadas tanto en las mezquitas comunes como en las principales. Entre estas acciones está la enseñanza, cuya conveniencia es discutida en las fetuas por las molestias que causa a los fieles⁸⁶. También el anuncio de fallecimientos desde el *alminar*, como sabemos por una sentencia granadina, hecho de nuevo reprobado por los *muftíes*⁸⁷. A veces eran depósitos de libros y del Corán, entregados como bien *habiz*, para ser objeto de consulta⁸⁸. Y muy especialmente, servían de lugar de reunión para los vecinos del área residencial donde se ubicaba, con el objetivo de tratar diversos asuntos, no necesariamente religiosos, circunstancia esta condenada por Ibn ‘Abdūn⁸⁹. Asimismo, la proximidad entre mezquitas y *aljibes*, utilizados para las abluciones, daba lugar a que la gente diera también un uso doméstico y particular a este

⁸⁰ Así puede verse en diversos pasajes de la vida del *šayj* alpujarreño al-Yuḥānīsī, AL-QAŠTĀLĪ, *Tuhfat*, pássim.

⁸¹ VIGUERA MOLINS, M.^a Jesús. «La religión y el derecho». En VIGUERA MOLINS, M.^a Jesús. *El reino nazarí de Granada (1232-1492). Sociedad, vida y cultura*, JOVER ZAMORA, J. M.^a (dir.): *Historia de España de Menéndez Pidal*, Madrid, 2000, VIII-IV, pp. 159-190, espec. p. 171.

⁸² AL-ḤIMYARĪ, *Kitāb ar-rauḍ*, p. 317.

⁸³ MÜNZER, Jerónimo. *Viaje por España y Portugal. Reino de Granada* (ed. Fermín Camacho Evangelista). Granada, 1987, p. 37.

⁸⁴ MARTÍNEZ PÉREZ, «Las mezquitas de Granada», pp. 231-232.

⁸⁵ TRILLO SAN JOSÉ, Carmen. «Aljibes y mezquitas en Madina Garnata (siglos *xī*-*xv*): significado social y espacial». En SER QUIJANO, Gregorio del y MARTÍN VIÑO, Iñaki (eds.): *Espacios de poder y formas sociales en la Edad Media*. Salamanca, 2007, pp. 315-325, espec. p. 321.

⁸⁶ LAGARDÈRE, *Histoire et société*, pp. 38, & 123; 247, & 121.

⁸⁷ LAGARDÈRE, *Histoire et société*, p. 67, & 272.

⁸⁸ LAGARDÈRE, *Histoire et société*, 213, & 13.

⁸⁹ LÉVI-PROVENÇAL y GARCÍA GÓMEZ, *Sevilla a comienzos del siglo *xii**, p. 90.

depósito de agua. En este sentido se expresa en una fetua que recrimina estas prácticas⁹⁰. Este podría ser el caso de las mezquitas de la colina del Albayzín, que están con frecuencia junto a los aljibes. En total hallamos, al final de la época nazarí, 46 mezquitas, nombradas como tales, y 21 aljibes próximos o integrados en las iglesias que se construyeron sobre los templos islámicos⁹¹. Ambas estructuras eran claves para definir el espacio urbano de la madīna, pues tanto la mezquita como el aljibe daban unidad al barrio que se beneficiaba de ellos.

La vinculación de la mezquita y el área vecinal donde se ubicaba era tal que en el siglo XIV Ibn 'Idārī señala cómo para hacer la muralla de algunas ciudades, tales como Córdoba, Sevilla y, tal vez, Granada, se repartió el trabajo entre los vecinos del barrio de cada mezquita⁹². Por tanto, esta y el área de residencia, donde se situaba, representaban una unidad espacial y social de la madīna.

En resumen, las mezquitas de barrio funcionaban como casa común de la vecindad donde se erigían. Eran el edificio emblemático de cada agrupación residencial. Si el tejido urbano hubiera tenido una estructura gentilicia en al-Andalus, como supone Guichard, las mezquitas de barrio podrían haber seguido ese tipo de organización, pero solo hemos encontrado un ejemplo en este sentido: la mezquita de los Jawlaníes en Sevilla, mencionada por Ibn Ḥazm. En cambio, los datos más numerosos de época nazarí nos hablan de mezquitas situadas en la ciudad de Granada, a menudo en barrios artesanos, sin referencias clánico-tribales en su denominación, pero sí de oficios. No sabemos si la estructura profesional del área residencial procedía de alguna manera de una agrupación gentilicia anterior, quizás dedicada al mismo oficio que daba nombre a la calle, aunque es posible.

En el tratado de *ḥisba* de Ibn 'Abdūn podemos apreciar la importancia de los barrios artesanales como unidad social y religiosa de la madīna, pues cada uno de ellos tendrá un pregonero para avisar a sus vecinos de hacer la invocación a Dios en el momento en que lo haga el imán. Asimismo, los comerciantes de los zocos mantendrán a un pregonero que les advierta de las horas de oración⁹³.

En época nazarí se puede apreciar también la estrecha conexión entre los barrios dedicados a oficios y las mezquitas no principales. Se ve sobre todo en el corazón de madīna Garnāṭa, en el entorno de la aljama. Precisamente la cercanía entre el área urbana

⁹⁰ LAGARDÈRE, *Histoire et société*, p. 247, & 121.

⁹¹ He utilizado para este cómputo el libro de SECO DE LUCENA PAREDES, Luis. *La Granada nazarí del siglo XV*. Granada, 1975, que documenta las rábitas, mezquitas y aljibes a partir de los documentos árabes granadinos, los libros de habices y la documentación castellana de primera época. TRILLO SAN JOSÉ, «Aljibes y mezquitas», p. 321.

⁹² IBN 'IDĀRĪ AL-MARRĀKUŠĪ. *Al-Bayān al-Mugrib Īi ijtisār mulūk al-Andalus wa-l-Magrib* (ed. E. Lévi-Provençal). Beirut, 1929, vol. IV, pp. 73-74. MOLINA LÓPEZ, Emilio. «Economía, propiedad, impuestos y sectores productivos». En VIGUERA MOLINS, M.^a Jesús (coord.). *El retroceso territorial de al-Andalus. Almohades y almohades, siglos XI al XIII*. En *Historia de España de Menéndez Pidal*, Madrid, 1997, vol. VIII-II, pp. 212-300, especialmente, p. 252: «Se encargó la gente de Córdoba de reparar sus muros, según la costumbre antigua, y se ocupó la gente de cada mezquita de levantar lo que le era contiguo, y se terminó la obra sin tumulto ni reclamación, y la gente de Sevilla, con un término medio, sin prodigalidad ni daño». MAHMUD IBRAHIM ABU İREMAIS, Ibrahim. *Granada a través de sus monumentos de época nazarí*. Granada, 2003, tesis doctoral inédita, vol. I, p. 115.

⁹³ LÉVI-PROVENÇAL y GARCÍA GÓMEZ, *Sevilla a comienzos del siglo XII*, pp. 87-88.

de los artesanos y la mezquita mayor viene a mostrar que la construcción de las mezquitas secundarias obedecía a una razón diferente de la estrictamente religiosa, con un carácter más bien social, de agrupar a los miembros de un mismo oficio, con unos mismos intereses, que podrían haber pertenecido o no al mismo grupo familiar. Así, situado entre el Zacatín y el Darro estaba el barrio de al-Qarrāqīn, de los zapateros de alcorques, con su masʿīd homónima⁹⁴. También en la margen derecha del río encontramos en el barrio de al-Dabbāgīn (los curtidores) una mezquita con esta misma denominación (masʿīd al-Dabbāgīn)⁹⁵. Igualmente en esta zona del Zacatín y, por tanto, de la mezquita mayor, estaba el barrio de al-Qaššāšīn o de los silleros de anea, con baño y mezquita⁹⁶. Dentro de la alcaicería estaban la mezquita de los sederos y la de los algodoneros (masʿīd al-Qattānīn)⁹⁷.

Un aspecto importante a considerar es el de las dimensiones de estos oratorios⁹⁸, que son, por lo general, pequeños en comparación con las aljamas, y muy variados entre sí. Sabemos, por ejemplo, que la mezquita principal de Granada tenía 1.620 m² y la del Albayzín medía 836 m² de oratorio y 528,08 m² de patio. Mientras que en el caso de las 24 mezquitas secundarias documentadas en los habices de 1527 oscilan entre los 6,25 m² de una rábita y los 92,28 m² de Gima Abrahen en San Matías⁹⁹.

Esta conexión entre mezquitas y barrios vendría potenciada por la estrecha vinculación que los vecinos habrían mantenido con su oratorio. Esta unión se manifestaba en aspectos como su construcción y, sobre todo, su mantenimiento, ya que este último solía depender del vecindario en donde se erigía a través de fundaciones o habices.

Las mezquitas no principales podrían haber sido levantadas a iniciativa de la gente del barrio, pero también, a veces, por la intervención de un personaje notable. En algunas fetuas del Magreb medieval se aprecia que existían unas normas para su levantamiento. Así, el muftí Muhammad b. Ishāq b. al-Salīm, nombrado cadí de Córdoba en el 964, señala que un templo podía ser destruido si no se atenía a «las reglas convenientes»¹⁰⁰, sin especificar de cuáles se trataba. En otras sentencias se advierte la reticencia de los juristas a derruir una mezquita, construida a iniciativa individual, incluso cuando está deteriorada o solo sirve a pocas personas o a una sola¹⁰¹. Una fetua recogida en Qayrawān, en el siglo x, indica que un particular puede levantar una mezquita, si bien aparece como un dato favorable el hecho de estar situada junto a una fuente y en un lugar de paso¹⁰², es decir, no aislada. Parece que, en este sentido, los muftíes reprueban la construcción de oratorios en lugares alejados, fuera de la vida social controlada por las autoridades religiosas y civiles¹⁰³.

⁹⁴ SECO DE LUCENA PAREDES, *La Granada nazari*, p. 20.

⁹⁵ SECO DE LUCENA PAREDES, *La Granada nazari*, p. 84.

⁹⁶ SECO DE LUCENA PAREDES, *La Granada nazari*, p. 79.

⁹⁷ SECO DE LUCENA PAREDES, *La Granada nazari*, pp. 74-75.

⁹⁸ TORRES BALBÁS, Leopoldo. «Ampliación y tamaño de varias mezquitas». *Al-Andalus*, 1956, vol. XXI, pp. 339-352.

⁹⁹ MARTÍNEZ PÉREZ, «Las mezquitas de Granada», p. 233.

¹⁰⁰ LAGARDÈRE, *Histoire et société*, p. 255, & 152.

¹⁰¹ LAGARDÈRE, *Histoire et société*, p. 278, & 235.

¹⁰² LAGARDÈRE, *Histoire et société*, p. 212, & 7.

¹⁰³ FIERRO, Maribel. «The treatises against innovations (*kutub al-bida*).». *Der Islam*, 1992, vol. 69, pp. 204-246.

Así, una sentencia emitida en Tremecén, en el siglo xv, deniega la autorización a quienes pretenden hacer la oración del viernes reunidos en una tienda¹⁰⁴. Otra fetua de Fez recoge las diversas condiciones en que se admite el rezo en común fuera de la mezquita, y es en las oraciones nocturnas durante el ramadán, el día de 'Arafa y en otras fiestas¹⁰⁵.

De esto podemos concluir que tanto el aislamiento como la reunión para la oración fuera de los lugares y las fechas establecidas para ello son desaprobadas o vistas con sospecha por los muftíes. En este sentido conviene recordar unas palabras de Ibn Ḥayyān, según las cuales la oración colectiva es más piadosa que la individual¹⁰⁶. Esto no evita sin embargo que las rábitas y zāwiya/s, donde hombres solos o cofradías (ṭarīqa) hacían sus retiros y prácticas religiosas, a la vez que eran contempladas con desconfianza, gozaban también de mucho prestigio en determinadas épocas de al-Andalus¹⁰⁷ y, en particular, en el mundo nazarí.

En el ámbito urbano, la construcción de mezquitas está también vinculada al impulso particular de personajes relevantes. Podría ser el caso de un alfaquí notable, como ocurría en Córdoba con Ṭālūt b. 'Abdalýabbār al-Ma'āfirī, que fue uno de los andalusíes que había sido discípulo de Mālik (m. 795), el fundador de la escuela malikí, y que había dado nombre a una mezquita y un aljibe¹⁰⁸. También dieron su onomástica a mezquitas altos cargos del gobierno cordobés e incluso un eunuco en tiempos de al-Ḥakam I¹⁰⁹. Quizás más sorprendente resulte el hecho de que algunas esposas y concubinas de al-Ḥakam I y de 'Abd al-Raḥmān II hubieran fundado mezquitas con sus nombres y las hubieran dotado de habices¹¹⁰. Estas acciones tuvieron gran importancia en el proceso de urbanización de la Córdoba emiral.

Es posible que en el ámbito rural la construcción de mezquitas se debiera a iniciativa de la comunidad. Así vemos que ocurre en 1479, en Jéres (Granada), donde sus vecinos edifican «unas mezquitas» en el castillo, utilizando para ello los fondos procedentes del alquiler de agua (80 cadahes de cebada y 20 de trigo anuales durante 35 años) a la alquería vecina de Cogollos¹¹¹, lo que podría ser un habiz. No obstante, hay también casos en que obedecen a un impulso privado, como parece haber ocurrido en Velefique con el cadí al-Balāfiqí (m. 1219)¹¹².

¹⁰⁴ LAGARDÈRE, *Histoire et société*, p. 43, & 159.

¹⁰⁵ LAGARDÈRE, *Histoire et société*, p. 49, & 184.

¹⁰⁶ IBN ḤAYYĀN, *Crónica de los emires*, p. 94. Hablando del chambelán de al-Ḥakam I, 'Abd al-'Azīz b Abī 'Abdah dice: «y si acaso pasaba por una mezquita en que se rezaba, se apresuraba a ganar el galardón de la plegaria colectiva; descabalgando, se echaba al brazo las riendas y, de pie al final de la mezquita, o a su puerta, aprovechaba para cumplir el rito en comunidad, por piedad y religiosidad».

¹⁰⁷ MASUD, M. Kh. *Islamic Legal Philosophy. A study of Abu Ishaq al-Shatibi's life and thought*. Islamabad, 1977, pp. 64-65.

¹⁰⁸ IBN ḤAYYĀN, *Crónica de los emires*, pp. 68 y 76.

¹⁰⁹ IBN ḤAYYĀN, *Crónica de los emires*, p. 132.

¹¹⁰ IBN ḤAYYĀN, *Crónica de los emires*, pp. 92 y 177.

¹¹¹ GONZÁLEZ PALENCIA, Ángel. «Documentos árabes del Cenete (siglos XII-XV). *Al-Andalus*, 1940, vol. V, pp. 301-382, espec. p. 377.

¹¹² CALVO CAPILLA, «Las mezquitas de pequeñas ciudades», p. 59.

2 FINANCIACIÓN Y AUTONOMÍA DE LAS MEZQUITAS

El mantenimiento de las mezquitas se hacía habitualmente con fundaciones (habices) que procedían de los fieles. Un habiz es un bien cuya propiedad queda secuestrada, sin que el propietario fundador pueda, por tanto, darlo en herencia o venderlo. Sí tiene facultad, en cambio, para designar el fin al que desea que sirva e incluso el gestor del mismo. Generalmente se trata de inmuebles cuya explotación genera una renta que puede dedicarse a diversos fines. Estos pueden ser privados (habices ahlī o familiares), o piadosos (jayrī), dedicados a mezquitas, salarios de alfaquíes, imanes, almuédanos, rābitas, cementerios, celebraciones religiosas, oraciones por los fallecidos, atención a pobres y enfermos, rescate de cautivos, mantenimiento de infraestructuras como caminos, pozos, fuentes, fortalezas, escuelas, hospitales, etc.

Un musulmán podía instituir como habiz hasta 1/3 de su hacienda. En principio es posible que el ḥubs fuera una institución que permitiera la salvaguarda de bienes familiares, sustrayéndolos a la estricta ley de herencias, que tendía a una minuciosa partición de los mismos. Los habices ahlī se instituían en beneficio de los descendientes, generalmente varones, convirtiéndose en un proindiviso que pasaba de generación en generación. Aunque hay una gran variedad de casos, se aprecia una marginación de las mujeres en la recepción de estos bienes, ya que su inclusión significaba que participarían de ello sus hijos, y estos, por el parentesco patrilineal de la familia islámica, pertenecían a la del marido. De hecho, los mālikíes señalan que, en caso de que se quisiera hacer también beneficiarias a las hijas, debía especificarse en una fórmula concreta¹¹³. Además, cuando se quiere integrar a las féminas, se beneficiaban hasta sus hijos pero no los vástagos de estos, es decir, hasta los nietos del fundador, que pertenecerían al grupo familiar del padre.

Por otro lado, a veces los habices ahlī estaban dedicados a las mujeres de la familia, con la intención de mejorar su situación, puesto que recibían menos que los hombres en la herencia, o bien por causas como la soltería¹¹⁴. En este caso solía establecerse un aprovechamiento vitalicio del ḥubs en cuestión, recayendo de nuevo sobre la familia, al fallecimiento de la mujer. El análisis de los *documentos árabe-granadinos* publicados por Luis Seco de Lucena¹¹⁵, que se refieren en gran medida al mundo urbano y periurbano de la Granada nazarí, muestra que los habices se instituían con mucha frecuencia en beneficio de las mujeres y otros miembros débiles de la familia (huérfanos, deficientes mentales¹¹⁶, etc.). A menudo las propias mujeres aparecen como protectoras de otras féminas, parientes o no, tales como hijas, nietas, sobrinas o conocidas de la familia. Hay varios ejemplos de aḥbās (plural de ḥubs) creados por la abuela para disfrute de sus nietas, hijas de hija¹¹⁷. Asimismo algunos recaían en varones que tenían un vínculo uterino con los fundadores¹¹⁸.

¹¹³ MARÍN, Manuela. *Mujeres en al-Andalus*. Madrid, 2000, pp. 361-362.

¹¹⁴ SHATZMILLER, Maya. *Her day in court: women's property rights in fifteenth-century Granada*. Cambridge (Massachusetts): Islamic Legal Studies Program, Harvard Law School, 2007.

¹¹⁵ SECO DE LUCENA PAREDES, Luis. *Documentos árabe-granadinos*. Madrid, 1961; y «Escrituras árabes de la Universidad de Granada». *Al-Andalus*, 1970, vol. XXXV, pp. 315-353.

¹¹⁶ SECO DE LUCENA PAREDES, *Documentos árabe-granadinos*, doc. 42.

¹¹⁷ SECO DE LUCENA PAREDES, «Escrituras árabes», docs. 10 y 75.

¹¹⁸ SECO DE LUCENA PAREDES, «Escrituras árabes», doc. 90.

Por el contrario, una fetua de Ibn Lubb viene a afirmar que en el mundo rural la tendencia era dejar como beneficiarios de estas fundaciones a los varones. Según su sentencia, los campesinos tenían costumbre de enajenar una parte de sus bienes raíces en provecho de sus hijos como legado, en compensación de lo recibido por las hijas como regalo nupcial¹¹⁹. Esta podía ser una forma de asegurarse que las tierras quedaran en manos de los varones y, por tanto, de acuerdo con el agnatismo que rige el parentesco en el mundo islámico, dentro de la familia.

Hemos hablado de los habices familiares cuya función primordial es mantener indiviso parte del patrimonio (hasta 1/3) para futuras generaciones, con objeto de evitar su dispersión y pérdida. También hemos señalado que una de las finalidades más importantes de los *ḥubs jayrī* son las mezquitas. Ambos tipos de habices pueden estar a veces estrechamente relacionados, y uno derivar en otro y viceversa.

El rito malikí permitía al musulmán que fundaba un habiz disfrutar de él hasta la extinción de la familia antes de destinarlo a la finalidad para la que fue creado¹²⁰. Una fetua dictada por Ibn Marzūq (m. 1439), en Tremecén, señala el caso de un habiz instituido por un *šayj* y su madre en favor del primer hijo o hija que naciera de su hijo o hija y de su posteridad. A la extinción de su descendencia, el legado volvería a los dos hijos, varón y fémina, de la hermana del testador y su descendencia. Y a la desaparición de ésta el habiz recaería sobre la gran mezquita, llamada *Ÿāmi‘ Al-Sabirīn*, en una de las puertas de Fez, para mantener la iluminación, las esteras, las reparaciones y dejando una parte para los devotos (*al-fuqāra*) que se encargan de su conservación¹²¹. Asimismo en Córdoba, Ibn Rušd (m. 1126) menciona el caso de un hombre que funda un habiz en provecho de sus descendientes y, una vez desaparecidos estos, de la mezquita de la alquería¹²². Otra sentencia atribuida a al-Saraqustī señala que un individuo instituye una tierra como *ḥubs*, a favor de sus hijos e hijas, estableciendo que una vez extinguida la familia, la renta del habiz se utilizará la mitad para la mezquita y la otra mitad para rezar sobre sus tumbas¹²³.

También está documentado el caso contrario, el de un habiz dedicado a una secta religiosa, los Abaditas, a sus *fuqāra* (ascetas) y mezquitas, y que una vez extinguidos el muftí al-Gubriṇi (m. 1400), cadí de Tunes, aconseja que los bienes en cuestión deben volver a los parientes más próximos de los fundadores y, si no se les encuentra, a los pobres¹²⁴. No hay, por tanto, a veces, una ruptura radical entre los habices de finalidad piadosa y los familiares.

Generalmente la beneficiaria principal del *ḥubs* era la mezquita, según puede verse en las fetuas, pero también en los datos concretos del destino de los habices en el reino de Granada. En las alquerías nazaríes de la Alpujarra, la mayor parte de los habices estaban dedicados a la aljama. Asimismo, las rábitas, como veremos, eran también receptoras de

¹¹⁹ LAGARDÈRE, *Histoire et société*, p. 420, & 205.

¹²⁰ CARBALLEIRA DEBASA, *Legados píos*, p. 203.

¹²¹ LAGARDÈRE, *Histoire et société*, p. 227, & 64.

¹²² LAGARDÈRE, *Histoire et société*, p. 270, & 208.

¹²³ LAGARDÈRE, *Histoire et société*, p. 265, & 189. Lagardère menciona en esta fetua a dos muftíes: Abū ‘Abdallāh Muḥammad b. Muḥammad al-Saraqustī (m. 1084), de Zaragoza, y a Muḥammad b. Muḥammad al-Anṣārī (m. 1459), de Granada.

¹²⁴ LAGARDÈRE, *Histoire et société*, p. 223, & 52.

ahbās, pero en mucha menor medida. En la ciudad de Granada se mantienen además un importante número de mezquitas de barrio, aparte de tres principales, por lo que la asignación de bienes estaba más repartida entre todas ellas¹²⁵.

En Córdoba, según el análisis de las fetuas de los siglos X y XI, los vecinos del barrio en cuestión daban bienes para la mezquita del mismo¹²⁶. En los habices de las mezquitas y rábitas de la ciudad de Granada, que datan de 1505¹²⁷, se aprecia que, a veces, estas estaban dotadas con tiendas y casas en el mismo barrio donde se ubicaban. Es posible que los fundadores de estos habices hubieran sido incluso vecinos, al menos en algunos casos. No obstante, también vemos que suele haber una importante dispersión de las fundaciones que se les asignan, en especial cuando se trata de inmuebles rurales, pues no solo se sitúan en el área periurbana de la capital sino incluso en alquerías más o menos distantes de ella.

La relación entre el barrio y la mezquita queda de manifiesto en que, todavía en época nazarí, los habices para pobres estaban estructurados por barriadas. Así, en los ahbās de Granada, en 1503, los asignados a indigentes estaban organizados por barrios, por mezquitas o por administradores que, a su vez, llevaban los bienes de varias de estas¹²⁸.

En el ámbito rural, como es la Alpujarra, en cambio, la dispersión de las fundaciones es menor que la documentada en Granada. La mayoría de los vecinos establecen hubs en beneficio de la aljama o rábitas de la alquería a la que pertenecen. Solo excepcionalmente se documentan donaciones en provecho de instituciones foráneas, de forma que estas representan solo el 2,88% de las tierras waqf (habices) y el 2,62% de los árboles¹²⁹.

Las relaciones de arrendamiento de habices, referidas a Granada y la Vega, en 1503, nos permiten conocer en qué finalidades se invertía más. Así, las mezquitas representaban el 51,89% de las rentas de estos bienes, frente al 25,27% de beneficencia, o el 22,84% de la madraza y obras públicas¹³⁰. Llama la atención que la diferencia entre la dedicación de los habices rurales y urbanos varía, de manera que en los primeros la mezquita cuenta con el 95,8%, mientras que los urbanos están a menudo destinados a los pobres con el 86,65%.

Si analizamos los habices de la Alpujarra de 1501¹³¹, vemos que la dotación mayor de bienes es para el alfaquí con el 40,58% de las tierras de riego y el 30,09% de los árboles; seguido por las mezquitas con el 22,79% del terreno agrícola y el 20,26% de las especies arbóreas; y luego las rábitas con el 18,77% del regadío y el 29% de los árboles. Después de estos se encuentran los asignados a pobres y cautivos con 13,13% de la tierra y el 14,74% de los frutales; obras públicas con 1,40% del regadío y el 2,16% de los árboles; y fiestas y otros con 0,43% de la vega y el 1,09% de los árboles.

¹²⁵ VILLANUEVA RICO, *Habices de las mezquitas de la ciudad de Granada*, pássim.

¹²⁶ MAZZOLI-GUINTARD, *Vivre à Cordoue*, pp. 116 y 117.

¹²⁷ VILLANUEVA RICO, *Habices de las mezquitas de la ciudad de Granada*, pássim.

¹²⁸ HERNÁNDEZ BENITO, *La Vega de Granada*, pp. 46 y 47.

¹²⁹ TRILLO SAN JOSÉ, *La Alpujarra antes y después*, p. 384.

¹³⁰ HERNÁNDEZ BENITO, *La Vega de Granada*, p. 57.

¹³¹ En este caso se trata del número de bienes, no de las rentas, pues estas están unificadas por alquerías, sin que podamos diferenciar sus objetivos. TRILLO SAN JOSE, *La Alpujarra antes y después*, p. 384.

En Almuñécar, el Repartimiento (1491-1497) muestra que el 26,53% de la extensión de las tierras de la Vega pertenecían a los habices¹³². A menudo se los menciona como bienes «de pobres» (el 80,68% de los habices del regadío y el 82,97% de los aḥbās que son árboles), quizás por error del escribano, que tomaría así una parte por el todo, pues seguramente tendrían una finalidad muy diversa. De hecho, la mezquita aparece como una institución muy mal dotada, con solo 8 marjales de tierra y 3 morales, que suponen respectivamente el 0,73% y el 3,19% de los bienes waqf de la ciudad sexitana, lo que nos hace sospechar en la existencia de una equivocación en el documento castellano. En este sentido pensamos que podría tratarse de un error la asignación de más de un 80% de las tierras y otro tanto de los árboles constituidos en habiz al mantenimiento de los pobres, desatendiendo otros objetivos normalmente tan importantes como la mezquita.

Los libros de habices realizados inmediatamente después de la conversión de los moriscos, entre 1501 y 1505, suponen, pues, como hemos visto, una riquísima fuente de información para conocer estos bienes. Una primera conclusión puede obtenerse del análisis de estas relaciones de habices en las diferentes zonas del reino de Granada que hemos mencionado, y es la importancia de los bienes dedicados a las mezquitas, por encima de otras finalidades. También se aprecia la estrecha vinculación entre los habitantes del barrio y las mezquitas secundarias. Por otro lado, los habices de beneficencia aparecen gestionados, en ocasiones, por barrios y mezquitas, aunque también por administradores nombrados para ello.

Las fetuas muestran que, sobre todo en el ámbito rural, los aḥbās estaban preferentemente dedicados a las mezquitas, hasta el punto de que, cuando se desconoce la asignación que le dio el donante, el consejo de algunos muftís es aplicarlo a los templos¹³³, aunque no hay unanimidad al respecto. Así, Abū ‘Umar b. al-Qattān (siglo xiv) considera que en ese caso debe aplicarse el habiz a las murallas, mientras que Ibn al-Ḥaḥḥāy (m. 1135) lo atribuye a los pobres¹³⁴.

En teoría los aḥbās de mezquitas deben ser aplicados al mantenimiento material de las mismas (esteras, lámparas, aceite, edificio, etc.), y solo en segundo lugar al salario del imán¹³⁵. Una fatua de Ibn al-Ḥaḥḥāy precisa incluso que esto se hará así si no se encuentra alguien que dirija la oración gratuitamente¹³⁶. No obstante, en la relación de habices de 1501 de la Alpujarra, vemos que el mayor número de bienes está dedicado al pago del alfaquí y, en segundo término, a la estructura material de la mezquita. Como ha señalado García Sanjuán, el control de los alfaquíes sobre estos bienes no era solo teórico sino también como gestores y beneficiarios de los mismos¹³⁷.

La financiación del imán es un tema que parece haber sido controvertido. En el caso de las aljamas de ciudades, el personal ligado al culto podría haber sido pagado a

¹³² TRILLO SAN JOSÉ, Carmen. «Contribución al estudio de la propiedad de la tierra en época nazarí» En TRILLO, Carmen (ed.). *Asentamientos rurales y territorio en el Mediterráneo Medieval*. Granada, 2002, pp. 499-535, espec. p. 522.

¹³³ LAGARDÈRE, *Histoire et société*, p. 271, & 212.

¹³⁴ LAGARDÈRE, *Histoire et société*, p. 271, & 212.

¹³⁵ GARCÍA SANJUÁN, *Hasta que Dios herede la tierra*, pp. 218-220.

¹³⁶ LAGARDÈRE, *Histoire et société*, p. 271, & 212.

¹³⁷ GARCÍA SANJUÁN, *Hasta que Dios herede la tierra*, pp. 351-355.

partir del tesoro público¹³⁸. En cuanto al ámbito rural, parece que debía ser remunerado directamente por los vecinos de la localidad en cuya mezquita ejercía su función. En otras ocasiones, por el contrario, se toma su salario de la renta de los habices. Así, por ejemplo, una fetua granadina se plantea la legalidad de pagar al imán con las rentas de los habices si los habitantes de la localidad a la que sirve son ricos. La respuesta del muftí es que sí siempre que el habiz haya sido constituido de forma global para las necesidades de la mezquita, y no con atribuciones particulares¹³⁹. También en Granada otra fetua muestra que los imanes eran retribuidos con el disfrute del habiz o bien con parte de la renta sacada de la explotación del mismo¹⁴⁰. Por lo tanto, esta opción parece habitual, aunque también lo es sufragar su salario a partir de una cuota repartida entre los habitantes de la localidad en la que se emplaza la mezquita¹⁴¹. Podemos concluir por ello que el imán es retribuido por la gente en cuya alquería ejerce sus funciones religiosas, ya que, tanto si se le paga directamente como si se le da una parte de los habices (renta o la explotación del mismo bien), lo que recibe procede de los vecinos que acuden a la mezquita.

Las fetuas anteriores nos inducen a pensar que las comunidades tuvieran cierta autonomía para elegir al director de la oración, ya que a menudo son ellas quienes le contratan. Los formularios de Ibn Muġīṭ (m. 1067) y de al-Ŷazīrī (m. 1189), sobre la contratación del imán, atribuyen esta tarea al nādīr¹⁴² (nāzīr), que es el encargado de la administración de los habices en una determinada mezquita por designación del cadī¹⁴³.

Una fetua de Tremecén, en cambio, muestra que la intervención de este en la designación de un imán para cierta mezquita existe, pero también la posibilidad de que los vecinos, no estando de acuerdo con este nombramiento, lo expulsen y busquen a otro de su agrado. Así, una sentencia del cadī de Tremecén, al-ʿUqbānī (m. 1427) indica que el cadī de una alquería había nombrado a uno de sus alumnos como imán de una mezquita, pero fue destituido por las gentes del barrio (ḥawma) que designaron a otro¹⁴⁴.

Una fetua granadina, de Ibn Fatūḥ, en el siglo XII, expone con claridad que son los aldeanos quienes contrataron un imán para la oración pagándole su salario por cuota¹⁴⁵. Otro dictamen de ʿIyāḍ (m. 1148) en Granada cita un caso similar de una colectividad rural que contrata a un imán por un tiempo determinado y algunos de sus miembros, siendo pastores y estando poco tiempo en la alquería se negaban a colaborar en los gastos¹⁴⁶. Otra sentencia de Fez, de Abū-l-Ḥasan al-Ṣaġīr (m. 1319) señala también una situación similar en la que en una zona rural las gentes del lugar se reunieron y eligieron a un imán al que acordaron pagarle con 1/6 de una tierra habús que había en provecho de la mezquita¹⁴⁷.

¹³⁸ GARCÍA SANJUÁN, *Hasta que Dios herede la tierra*, p. 221.

¹³⁹ LAGARDÈRE, *Histoire et société*, p. 264, & 185.

¹⁴⁰ LAGARDÈRE, *Histoire et société*, pp. 58, & 213; 61, & 226; y 67, & 265.

¹⁴¹ LAGARDÈRE, *Histoire et société*, p. 67, & 261.

¹⁴² GARCÍA SANJUÁN, *Hasta que Dios herede la tierra*, p. 234.

¹⁴³ GARCÍA SANJUÁN, *Hasta que Dios herede la tierra*, p. 265.

¹⁴⁴ LAGARDÈRE, *Histoire et société*, p. 41, & 143.

¹⁴⁵ LAGARDÈRE, *Histoire et société*, p. 67, & 261.

¹⁴⁶ LAGARDÈRE, *Histoire et société*, p. 274, & 222.

¹⁴⁷ LAGARDÈRE, *Histoire et société*, p. 230, & 79

Una fetua granadina de al-Haffār (m. 1438), a la pregunta de quién debe elegir a los funcionarios del culto, si es una prerrogativa de los cadíes e imanes o bien de los notables locales y la vecindad del lugar, el muftí responde que «es la comunidad (ʿamāʿat al-masʿūd) quien tiene que asegurar el buen funcionamiento de la mezquita si ella respeta las reglas jurídicas, si no es el cadí quien cumplirá esta tarea conforme a la sunna»¹⁴⁸.

El análisis de las fetuas recogidas por al-Wanšarīsī muestra en su conjunto que la elección de los agentes religiosos en las mezquitas rurales era un asunto que estaba muy ligado a las gentes del lugar. Por otro lado, los formularios notariales recogen la mención del imán a partir del nadir, nombrado previamente por el cadí. En el caso de Tremecén se aprecia la designación por parte del cadí, si bien esta no tiene éxito sin el acuerdo de la comunidad. Sería difícil que un imán predicara en un templo sin el consenso previo de los fieles, que eran generalmente quienes le pagaban. Por otro lado, es comprensible que esta situación no fuera estática a lo largo de la historia de al-Andalus. Es posible que en determinadas épocas, como en la nazarí, hubiera un intento por parte del rey de controlar a los alfaquíes. Así se explica que Yūsuf I (1339-1354) estableciera el número mínimo de fieles que exigía la asistencia de un alfaquí. Además, impuso que aquellos se hubieran formado en la Madrasa yūsufiya o Universidad fundada por él mismo y, por tanto, dentro de un programa de actuación concreto¹⁴⁹.

Otro aspecto que nos ayuda a dilucidar el grado de autonomía de las mezquitas es conocer quién gestionaba los habices. El supervisor general de las fundaciones es el cadí, quién, sin embargo, a veces no actúa directamente, sino a través de un nadir o un ṣaḥīb al-aḥbās que él mismo nombra¹⁵⁰. La intervención del cadí parece clara en el caso de habices que plantean algún tipo de problema en su gestión, debido a que el fundador no ha nombrado él mismo un gestor¹⁵¹, o bien porque este no cumple con su tarea¹⁵² o ha sido destituido sin motivo. Un dictamen del granadino Ibn Lubb (m. 1381) señala que uno constituyó un habiz y designó a un administrador al que decidió cambiar después de un cierto tiempo. Los juristas estiman que el fundador no puede revocar al administrador sin motivos justificados, circunstancia que puede reclamar la actuación del cadí¹⁵³. También se ocupa este de conflictos por la asignación de habices a las mezquitas. Así, en el caso de cambiar el destino de unos aḥbās, adscribiendo los de una mezquita a otra, es necesaria la autorización del cadí¹⁵⁴. Este se hace cargo también de los waqf/s para los que no hay una institución concreta que se dedique a su administración, como son los de pobres y enfermos¹⁵⁵.

Se puede pensar que el que en al-Andalus no haya existido una administración centralizada de bienes waqf¹⁵⁶ se deba a que la gestión estaba dispersa en las alquerías.

¹⁴⁸ LAGARDÈRE, *Histoire et société*, p. 278, & 235.

¹⁴⁹ CALERO SECALL, «Algunas fetwas», p. 139.

¹⁵⁰ GARCÍA SANJUÁN, *Hasta que Dios berede la tierra*, pp. 258 y 267.

¹⁵¹ GARCÍA SANJUÁN, *Hasta que Dios berede la tierra*, pp. 263 y 265.

¹⁵² LAGARDÈRE, *Histoire et société*, p. 267, & 195.

¹⁵³ LAGARDÈRE, *Histoire et société*, p. 279, & 238.

¹⁵⁴ LAGARDÈRE, *Histoire et société*, p. 266, & 193.

¹⁵⁵ GARCÍA SANJUÁN, *Hasta que Dios berede la tierra*, p. 267.

¹⁵⁶ GARCÍA SANJUÁN, *Hasta que Dios berede la tierra*, p. 273: «La gestión de los habices no tuvo en al-Andalus un carácter centralizado, de modo que, a diferencia de Egipto, no existió un diwān especial dedicado a la percepción de las rentas de dichos bienes».

Este modelo concuerda con la forma en que han llegado a nosotros los libros de habices. Como ya hemos señalado, no tenemos relaciones de estos bienes en la época del dominio islámico y sí, en cambio, cuando se produce la conversión de los moriscos y pasan a manos de la Corona castellana. La ausencia de registros árabes de esta institución podría deberse a la descentralización de su gestión, que estaría o bien en manos de las alquerías o de los fundadores, quienes podrían nombrar un administrador. Sin ir más lejos, en los habices de 1503 de la ciudad de Granada, se aprecia que los aḥbās de beneficencia estaban bajo una administración diversificada: barrios, mezquitas y gestores.

En el caso de los libros de habices de la Alpujarra, de 1501, vemos que el inventario de bienes fue realizado por un morisco encargado por los Reyes Católicos a tal efecto, Miguel Zaharorí, antiguo alfaquí de Motril, convertido con el nombre de Miguel de León. Este, para llevar a cabo su tarea, dotado de un escribano, se traslada a la Alpujarra, donde el registro de los bienes parece haberse llevado a cabo a través de la entrevista verbal con los alguaciles, viejos y hombres honrados de cada una de las alquerías. Estos dan su testimonio de la veracidad de los datos aportados, en este caso de la declaración de los bienes que eran habices, al final de la relación de aḥbās de cada ṭā'a o distrito, firmando con sus nombres en árabe¹⁵⁷. El sistema empleado por los Reyes Católicos para conocer los bienes waqf de la Alpujarra no sugiere la existencia previa de una administración centralizada de habices en el reino de Granada.

Es posible, sin embargo, que la organización de los aḥbās de las ciudades estuviera más centralizada. La descripción de Ibn 'Abdūn sobre el papel del cadí como administrador del tesoro de los bienes waqf/s así lo indica: «El cadí no deberá dar poder a nadie sobre el tesoro de las fundaciones pías (bayt al-māl) de los musulmanes, sino consagrarle por sí mismo la mayor atención. No deberá poner a su servicio ni confiar (la apertura y cierre de) puertas más que a persona rica, equitativa y bien vista por todos. Pero él mismo deberá dedicarse a hacerlo fructificar...»¹⁵⁸. No especifica a qué waqf/s se refiere, pero parece que el tesoro se guardaba en la mezquita aljama.

Una fetua de Ibn Lubb muestra todavía un sistema de gestión más complejo. Así, los habices de una ciudad del reino nazarí, que no se especifica, habían sido confiados por el sultán a los predicadores de la mezquita mayor y a los šayj/s¹⁵⁹. Asimismo todos estos, después de negociar con el cadí llegan al acuerdo de poner un controlador de los habices, un nadir. Este último ejerce durante un tiempo, pero después es destituido por el cadí con la protesta de los anteriores que le habían elegido¹⁶⁰.

¹⁵⁷ A.G.S., C.M.C., 1.ª época, leg. 131, veamos el ejemplo de cómo termina la relación de habices de la ṭā'a de Jubiles: «Lo qual todo que dicho es declararon los alguasyles, viejos e onbres honrrados de la dicha taha de Subiles con Balor. De cada vn logar de los susodichos las personas más antiguas de quien mejor se pudiera ver la información ante don Miguell de León, vesyno e regidor de la çibdad de Granada, e ante mí, Françisco Ortyz, escriuano de sus altesas, el qual va en treynta e syete pliegos de papel horadados en este e cada vno va rubricado de mi señal en fee de lo qual lo firmamos de nuestros nonbres. Françisco Ortyz, escribano (rubricado)».

¹⁵⁸ LÉVI-PROVENÇAL y GARCÍA GÓMEZ, *Sevilla a comienzos del siglo XII*, p. 56.

¹⁵⁹ Literalmente, los ancianos, pero puede traducirse por jefes de familia o bien por alfaquíes.

¹⁶⁰ LAGARDÈRE, *Histoire et société*, p. 280, & 240.

3 CONCLUSIÓN

En torno a las mezquitas los andalusíes hacían gran parte de su vida política, social, jurídica y económica. Estas eran, por tanto, mucho más que edificios religiosos. Por su función política y administrativa puede decirse que los acontecimientos celebrados en la mezquita aljama, tales como la toma de la bay'a o el nombramiento de cadíes, otorgaban legitimidad a los gobiernos y a la administración que regía el Estado y las ciudades. Por las invocaciones de la predicación (jutba) del viernes expresaban aquellos su dependencia de otros poderes políticos. También los asuntos jurídicos se resolvían por el cadí o por los notarios en la puerta de la mezquita principal. Debido a la importancia de sus funciones políticas, administrativas, judiciales y religiosas, parece lógico que la duplicación de las mezquitas aljamas fuera un tema muy controvertido y solo aceptado por los muftíes en ciertas circunstancias.

Junto a ella, sin embargo, solía haber de hecho un gran número de mezquitas secundarias cuya presencia no puede ser solo explicada por motivos demográficos, sino más bien como expresión de los diferentes grupos sociales, casi siempre urbanos, que se dotaban de esta forma de un lugar de reunión mantenido por ellos mismos. La importancia de los habices dedicados a la financiación de las mezquitas no principales, según sabemos por el ejemplo de la Granada de finales del siglo xv, muestra que estos oratorios gozaban de una gran vitalidad como centros de agrupación de los vecinos de cada barrio o de cada gremio. Sin duda, este hecho tendría gran importancia en la historia política y social de la madīna. En qué medida las mezquitas secundarias podrían haber tenido su origen en una estructura social y espacial gentilicia anterior es algo que no podemos dilucidar, pues los datos de que disponemos son normalmente muy posteriores a la primera época de al-Andalus. Asimismo, a finales del periodo nazarí, hallamos en la ciudad de Granada un buen número de mezquitas asociadas a barrios artesanales y, a menudo, llevando el mismo nombre del oficio predominante en ellos. En cierta forma, pues, las mezquitas de barrio representaban el dinamismo de distintos sectores urbanos y no parece que estuvieran controladas por el Estado.

Por otro lado, el hecho de que no existieran o no hayan llegado a nosotros relaciones de habices en árabe, del periodo andalusí, sino únicamente posteriores a la conquista castellana, podría interpretarse en el sentido de que su gestión no estaba centralizada y era llevada a cabo por cada comunidad rural. Además, los imanes de las mezquitas rurales parecen depender estrechamente de las alquerías, cuyos vecinos contratan sus servicios. No obstante, las fetuas muestran que ante un conflicto o en el caso de habices sin destino el cadí intervenía para gestionarlos.