

AL-MUWAHHIDŪN. EL DESPERTAR DEL CALIFATO ALMOHADE

Dolores VILLALBA SOLA
DIRECCIÓN Y COORDINACIÓN CIENTÍFICA

MEMORIAS

5

EDITA:

JUNTA DE ANDALUCÍA. Consejería de Cultura y Patrimonio Histórico
Patronato de la Alhambra y Generalife

C/ Real de la Alhambra s/n
18009 Granada
www.alhambra-patronato.es

COORDINACIÓN EDITORIAL:

Servicio de Investigación y Difusión
Francisca Cruz Cobo
Mariano Boza Puerta

MAQUETACIÓN Y DISEÑO:

Javier Leal
www.estudiojavierleal.com

IMPRIME:

////FALTA////

ISBN:

978-84-17518-07-3

DEPÓSITO LEGAL:

GR 733-2019

© DE LA PRESENTE EDICIÓN:

Patronato de la Alhambra y Generalife, 2019

LA MAYORÍA DE LAS CONTRIBUCIONES FUERON PRESENTADAS EN EL SEMINARIO ORGANIZADO POR UNIA Y LA ESCUELA ALHAMBRA EN COLABORACIÓN CON EL INSTITUTO DE ESTUDOS MEDIEVAIS DE LA UNIVERSIDADE NOVA DE LISBOA

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

Rocío Díaz Jiménez
11

INTRODUCCIÓN

EL DESPERTAR DEL CALIFATO ALMOHADE
Dolores Villalba Sola
15

PARTE I. GÉNESIS, REVOLUCIÓN Y EVOLUCIÓN DEL CALIFATO ALMOHADE

THE ALMOHADS: MAHDISM AND PHILOSOPHY
Maribel Fierro
23

ENTRE ALMORÁVIDES Y ALMOHADES: EL CONCEPTO DE *TAKLĪF* (RESPONSABILIDAD INDIVIDUAL) Y LA INTRODUCCIÓN DEL IMPERATIVO DE RAZONAR LA FE EN EL AŞ`ARISMO ANDALUSÍ
Delfina Serrano Ruano
42

RÉFLEXIONS AUTOUR DU NOM IBN TŪMART
Mehdi Ghouirgate
60

PARTE II. EL CALIFATO ALMOHADE: ORGANIZACIÓN ADMINISTRATIVA, JURÍDICA Y POLÍTICA

LE CHANCELLERIE ALMOHADE ET SES ENSEIGNEMENTS SUR L'ADMINISTRATION DE L'EMPIRE MU'MINĪ (MAGRIB AL-ANDALUS, XIII^e SIÈCLE)

Pascal Buresi

77

VIOLENCIA, YIHAD Y REVOLUCIÓN EN LOS ORÍGENES DEL MOVIMIENTO ALMOHADE

Alejandro García Sanjuán

89

PARTE III. LAS ARTES DURANTE EL CALIFATO ALMOHADE

PERVIVENCIAS ALMORÁVIDES EN EL ARTE Y ARQUITECTURA ALMOHADES

María Marcos Cobaleda

117

REFLEXIONES EN TORNO A LOS ALMINARES ALMOHADES: LA MEZQUITA DE TINMAL Y LA GIRALDA DE SEVILLA

Susana Calvo Capilla

138

LAS ARTES Y EL CONOCIMIENTO EN EL PENSAMIENTO DE LAS ÉPOCAS ALMOHADE Y NAZARÍ

José Miguel Puerta Vílchez

156

PARTE IV. CIUDAD Y CULTURA MATERIAL EN ÉPOCA ALMOHADE

LA CIUDAD EN ÉPOCA ALMOHADE: IMAGEN, PROPAGANDA Y MATERIALIDAD

Dolores Villalba Sola

179

EL RECINTO ALMOHADE DE CÁCERES: UNA MIRADA CON PERSPECTIVA

Samuel Márquez Bueno y Pedro Gurriarán Daza

202

TAVIRA E OS ALMÓADAS (1167-1242)

Sandra Cavaco y Jaquelina Cavaneiro

223

PARTE V. CONCLUSIONES

CONCLUSIONES O LA POSIBLE MIRADA DE UNA NO ESPECIALISTA

Amélia Aguiar Andrade

251

PARTE VI. APÉNDICE DE TRADUCCIONES

LOS ALMOHADES: MAHDISMO Y FILOSOFÍA

Maribel Fierro

Traducción: **Francisco José Díaz Marcilla**

259

REFLEXIONES EN TORNO AL NOMBRE DE IBN TŪMART

Mehdi Ghouirgate

Traducción: **Dolores Villalba Sola**

279

LA CANCELLERÍA ALMOHADE Y SUS ENSEÑANZAS SOBRE LA ADMINISTRACIÓN DEL IMPERIO
MU'MINĪ (MAGRIB AL-ANDALUS, SIGLO XIII)

Pascal Buresi

Traducción: **Dolores Villalba Sola**

292

TAVIRA Y LOS ALMOHADES

Sandra Cavaco y Jaquelina Cavaneiro

Traducción: **Dolores Villalba Sola · Francisco José Díaz Marcilla**

304

LA CIUDAD EN ÉPOCA ALMOHADE: IMAGEN, PROPAGANDA Y MATERIALIDAD

Dolores VILLALBA SOLA*
UNIVERSIDAD DE GRANADA

1. INTRODUCCIÓN

Las dos primeras cuestiones que debemos plantearnos al abordar la reflexión sobre la ciudad en época almohade son: ¿existe una ciudad con características propias y diferenciadas para este periodo? y ¿resulta realmente necesario realizar un análisis de la ciudad almohade?

Si se realiza una retrospectiva de los estudios que se han realizado hasta la actualidad sobre los almohades, observaremos la inexistencia de un análisis integral de la ciudad como elemento articulador del Califato hasta el momento (1). Todo ello nos lleva a la imposibilidad de conocer si realmente existió una ciudad con características propias para este periodo o no, y si, en caso de existir, este modelo fue creado de forma consciente para diferenciarse de las etapas anteriores y posteriores.

No obstante, debemos advertir que desde el comienzo del estudio del Califato almohade se han realizado importantes avances dentro del análisis de diferentes aspectos que forman parte de la ciudad, como es el caso del urbanismo, los sistemas de saneamiento o la propia arquitectura. Esta última es la que mayor atención ha recibido hasta el momento, analizándose desde construcciones religiosas y palatinas, como el palacio del Patio de la Contratación en Sevilla o las grandes mezquitas de Tīmmal, Marrakech, Rabat, Tāza o Sevilla, hasta fortificaciones de especial relevancia para la defensa del Califato como las de Silves, Niebla o Badajoz, entre otros ejemplos (2). De igual forma, han proliferado los estudios sobre aspectos concretos relacionados con la labor arquitectónica almohade como es el caso de los estudios sobre epigrafía, capiteles, pinturas murales o incluso sobre algunos elementos de yesería (3).

En lo referente a las ciudades, podemos decir que hasta el momento la única que habría sido estudiada de forma integral para este periodo sería la ciudad de Sevilla y, en parte, las ciudades de Marrakech y Rabat (4). No obstante, la imagen que se desprende de estos estudios no permite extrapolar sus resultados al resto de ciudades del Califato, ni mucho menos analizar si existió

un modelo de ciudad almohade o conocer con seguridad la función de ésta dentro del engranaje administrativo, social y de propaganda del Califato. Así se observa la necesidad de comenzar un estudio integral de la ciudad en época almohade que nos permita desvelar sus características, claves, funcionalidad y significado. Dicha labor fue iniciada dentro del proyecto “*Almohad architecture, city and town planning in a light of Arab and Christian sources*” (SFRH/BPD/97922/2013) financiado por la FCT de Portugal, cuyos resultados parciales recogemos a continuación.

La metodología seguida para realizar esta aproximación a la ciudad almohade ha unificado métodos de diferentes áreas de trabajo (historia, historia del arte, arqueología y filología) con el objeto de analizar y comparar la información recogida en fuentes escritas, iconográficas y materiales (vestigios monumentales y arqueológicos). Una información a partir de la cual intentaremos construir una visión más amplia de la ciudad durante el periodo almohade y las pautas a las que respondía.

2. DE MOVIMIENTO RELIGIOSO A LA REPRESENTACIÓN DEL CALIFATO

De movimiento religioso a Califato

Existe un hecho fundamental para la historia del movimiento almohade y su configuración social, cultural, artística y urbana. La proclamación en el año 1133 de ‘Abd al-Mu’min como califa (5), lo que supuso la creación del segundo gran Califato en el Occidente Islámico, el primero en la historia gobernado por una dinastía de origen *amazigh*.

La instauración de este califato implicó en primer lugar, la independencia de Occidente frente a Oriente, dado que los almohades no reconocerían a partir de ese momento el poder de los califas fatimíes y abasíes. Esta nueva ruptura en la esfera político-religiosa, al menos a nivel formal, entre Oriente y Occidente, sólo es comparable a la instauración del califato omeya de Córdoba por parte de ‘Abd al-Rahmān III. Y, en segundo lugar, produjo la necesidad de transformar tanto la administración, como la economía, la sociedad y la cultura, que regían hasta ese momento la comunidad de los *al-Muwahhidūn*, para adaptarlas a los designios del nuevo califato, creándose así nuevos mecanismos, en los que se mezcló la herencia almorávide-andalusí con la *amazigh*, procedente de las tribus *mašmūda*, principalmente, que le dieron origen. Asimismo, también se vieron obligados a construir un nuevo modelo de representación del Califato, en el cual el califa ‘Abd al-Mu’min jugó un papel muy importante.

Los sistemas de propaganda de la doctrina y el poder almohade aparecieron casi a la par que el movimiento religioso, dado que la predicación llevada a cabo por Muḥammad Ibn Tūmart, su creador, puede considerarse como parte de estos mecanismos.

Otro de los sistemas de propaganda en una primera etapa fueron una serie de “Leyendas”, por así llamarlas, que permitieron afianzar la legitimidad del movimiento y mejorar su expansión ideológica entre las comunidades del Norte de África. Dentro de este grupo encontramos la proclamación de Muḥammad Ibn Tūmart como *al-Mahdī* (6), lo que no fue en sí una leyenda, sino un hecho, pero que se movería entre la realidad y la ficción, dado que esta figura mesiánica fue utilizada por Muḥammad Ibn Tūmart como un medio más de expandir y afianzar su doctrina. Un caso parecido lo encontramos en la creación de las genealogías de Muḥammad Ibn Tūmart, que le hacían descendiente del Profeta Muḥammad, y que le arrogaban, por tanto, un origen árabe (7), un claro intento más de legitimar su doctrina y gobierno. Otro buen ejemplo de estas leyendas es la escena de la proclamación de ‘Abd al-Mu’min como califa que relata el cronista Ibn Abī Zar’:

... Deliberaron los jeques almohades, y he aquí que el que guardaba el león lo soltó, y el amo del pájaro le silbó y el pájaro dijo entonces en voz clara: “La victoria y la conquista y el poder a nuestro señor el califa, el príncipe de los creyentes, ‘Abd al-Mu’min”. En cuanto al león, cuando lo soltó su guardián y vio la gente su melena y los golpes que daba con la cola y el rechinar de sus colmillos, huyó de él a derecha e izquierda y quedó ‘Abd al-Mu’min sentado en su sitio sin moverse. El león, al verlo, movió la cola y se dirigió a él; ‘Abd al-Mu’min extendió hacia él su mano y lo calmó. Los almohades al ver lo que hizo el león y al oír las palabras del pájaro, convinieron en elegir a ‘Abd al-Mu’min, y dijeron: “No puede haber más que esto, ni nadie es más digno de suceder al imām al-Mahdī que ‘Abd al-Mu’min, a quien tales prodigios se le han manifestado, pues lo invoca un pájaro, juguetea ante él un león y lo nombra el imam su sustituto en la oración que es la base del Islam... (8).

Se trata, sin duda, de un relato en el que se introduce una importante dosis de leyenda. De hecho, diferentes investigadores han debatido en relación a la fiabilidad del mismo y a la razón que llevó a Ibn Abī Zar’ a plasmar esta leyenda, mientras que otros cronistas contemporáneos a los almohades no se hacen eco de la misma. Sin embargo, su relevancia para nosotros es que se observa en ella cómo el papel de los animales, y en sí de la historia que estos protagonizan, es dar legitimidad a la proclamación de ‘Abd al-Mu’min como sucesor de al-Mahdī, por un lado, y de la creación de un Califato por otra parte. En efecto, todo parece indicar que esta leyenda circuló a lo largo del Califato desde el gobierno de ‘Abd al-Mu’min, puesto que incluso la encontramos plasmada en un jarrón cerámico que ha sido conservado en el Museo de Málaga, adornado con leones y aves parlantes. (IL. 1).



IL. 1. “Jarrón de los leones y los pájaros”. Siglo XII. Alcazaba de Málaga. Cerámica decorada con técnica de cuerda seca. Museo de Málaga

Otro de los mecanismos utilizados por los almohades como medio de propaganda, pero, sobre todo, como sistema de implantación de la doctrina, fueron las denominadas “purificaciones” tanto a nivel humano como urbano. Las primeras fueron impuestas sobre aquellas comunidades que los almohades consideraban hostiles o que podían suponer un problema a largo plazo. Uno de los ejemplos más conocidos es la purificación de Tīnmal, la futura primera capital del movimiento y del Califato, ciudad cuya población fue exterminada, o mejor dicho “purificada”, tras su conquista por no seguir ese camino correcto (9). Estas “purificaciones” a nivel humano no sólo permitieron eliminar potenciales enemigos, sino que también proyectaron una visión y un mensaje para el resto de la comunidad y de las culturas contemporáneas: el de un movimiento radical y violento, que implantaba su doctrina sobre todo y todos, lo cual producía alarma y miedo en el receptor, de tal forma que éste aceptase a la doctrina sin resistencia, aunque bien es cierto que esta idea de dinastía violenta y radical ha permanecido hasta nuestros días. El segundo tipo de “purificaciones” se encontraba referido a la purificación urbana y arquitectónica de las ciudades. Así, uno de los mejores ejemplos que conocemos es el que se produjo en la ciudad de Marrakech, antigua capital

almorávide, una vez esta ciudad fue conquistada, y a la cual el califa ‘Abd al-Mu’min no entró hasta que la ciudad estuvo “purificada” como había ordenado al-Mahdī:

...Quedó tres días Marrākuš que no entró nadie en ella ni salió, y se abstuvieron los Almohades de entrar en ella porque al-Mahdī había dicho que la purificasen. Se preguntó a los alfaquíes sobre ello y les dijeron: “edificad vosotros una mezquita y renovad la otra”. Lo hicieron así... (10).

Una purificación que consistió realmente en la destrucción parcial y abandono de la hasta entonces mezquita aljama, conocida como mezquita de ‘Alī Ibn Yūsuf, que no fue reconstruida hasta el periodo del califa Abū Yūsuf Ya‘qūb Ibn Yūsuf Ibn ‘Abd al-Mu’min Ibn ‘Alī (al-Manšūr). Completaron la purificación con la modificación de la orientación de las *qibla*-s de las restantes mezquitas de la ciudad, además de la eliminación de algunos edificios representativos del emirato almorávide (11). Cabe añadir a todo esto que el impacto fue menor respecto a lo que se ha afirmado hasta el momento, puesto que conocemos, gracias a las excavaciones arqueológicas de la mezquita de la primera Kutubiyya (12), que el califa ‘Abd al-Mu’min reutilizó el complejo palatino principal de los almorávides: el Qaṣr al-Ḥaḡar, construyendo la nueva mezquita aljama (mezquita de la primera Kutubiyya) a su lado, y uniéndola a esta a través de un pasadizo que permitía la entrada segura del Califa al interior de dicha mezquita como parte de esos métodos de purificación.

También trabajaron a favor de la propaganda de la doctrina almohade y de la representación de su poder literatos y filósofos. De hecho, en los escritos de muchos de ellos encontramos la influencia doctrinal unitaria, como ocurre con el filósofo Averroes, cuyas obras reflejaron y sustentaron la doctrina almohade durante la primera parte de su vida. Un fenómeno que también vemos de forma clara en otro tipo de literatos, como en la obra del cronista Ibn Ṣāḡib al-Salāt, que recogió de forma oficial la historia del Califato (13), y de ahí su influencia. De igual forma, observamos esta misma relación en la producción literaria de una gran parte de los poetas que vivieron durante este periodo, dado que entre sus creaciones una de las composiciones más recurrentes fueron los elogios u odas al califato, a través de las cuales estos poetas se ganaban el favor de los califas almohades. Un buen ejemplo de ello son las composiciones que la poetisa Ḥafṣa Bint al-Ḥājj (ar-Rakuniya) dedicó al califa ‘Abd al-Mu’min y que le valieron el favor de éste, así como la entrega de bienes y la posición privilegiada de la que gozó durante dicho periodo, llegando incluso a terminar su vida como profesora de las hijas del Califa en Marrakech. De igual forma, el arte y, sobre todo, la arquitectura fueron usados como un medio de propaganda, tal como observamos desde las inscripciones de las puertas monumentales, pasando por la decoración, la cerámica o las obras

suntuarias, hasta llegar a la forma de las monedas, todas ellas creaciones para enviar el mensaje del nuevo Califato. Por otro lado, también se observa una clara intencionalidad en la reutilización de materiales procedentes de época romana, visigoda, omeya y almorávide en los edificios de nueva planta construidos por los almohades, a través de los cuales pretendían aumentar su legitimación en la mayor parte de los casos, como con el uso de las columnas omeyas. Un buen ejemplo de ello son las lapidas de mármol romanas y omeyas que reutilizaron en la construcción de la Giralda de Sevilla, una de sus construcciones culmen. Otro ejemplo de ello es el denominado “Mimbar de la Kutubiyya” (IL.2), que no se trata de otro que del antiguo *mimbar* de la Mezquita ‘Alī Ibn Yūsuf, la mezquita aljama de la ciudad de Marrakech en época almorávide y cuyo uso no sería tanto un símbolo de legitimación, como de imposición y supremacía ideológica, política y militar de los almohades frente al pasado almorávide. Si bien cada pieza debe ser analizada de forma individual, puesto que presentan un contexto y connotaciones diferentes, de este modo se observa cómo los almohades usaron todos los medios que tenían a su alrededor para dar propaganda a su doctrina y al estado, incluida la ciudad.



IL. 2. Denominado Mimbar de la Kutubiyya. Fotografía: Dolores Villalba Sola

La ciudad como medio de representación almohade

Los primeros atisbos de la representación de los almohades a partir de la imagen de la ciudad, o mejor dicho, a partir de los elementos que forman parte de la ciudad, como son la arquitectura y el urbanismo, los encontramos con el creador del movimiento religioso, Muḥammad Ibn Tūmart, y en su intención de construir un *Asārāg* en su villa natal (14). Dicha construcción podría tratarse de un recinto cerrado en el cual se realizaba algún tipo de ceremonia o reuniones, según ha demostrado Mehdi Ghouirgate a partir de la etimología de la palabra y el significado actual de la misma (15). Sin embargo, el contexto histórico, en el que se produjo este primer intento de construir un edificio representativo del movimiento, no se trataba del más propicio, dado que el enfrentamiento con los almorávides era continuo. Ese estado de guerra hizo, sin duda, imposible la creación, permanencia y establecimiento de este tipo de construcciones de forma sistemática como medio de representación, puesto que el esfuerzo y los recursos del movimiento de los Unitarios estaban invertidos en la *yihād*. Así pues, las únicas construcciones que tendrían una mayor proliferación durante estos primeros años serían las militares, que permitían defender a la comunidad y asegurar su expansión y perpetuidad.

Durante este primer periodo se observa la búsqueda de la expansión ideológica, y lógicamente militar, que se produjo a través de la *yihād*, que se mantuvo de forma predominante. La prioridad tanto de Muḥammad Ibn Tūmart, como de su sucesor ‘Abd al-Mu’min, sin duda, fue la conquista de al-Magrib y la destrucción de los almorávides durante esa primera etapa. En ese contexto se instauró la itinerancia del poder como un mecanismo de control y de expansión, lo que llevó a la institucionalización y materialización de la misma a través del *Afrāg* (16) o campamento del Califa. Se encontraba organizado en cierta forma como lo serían posteriormente las grandes capitales y complejos palatinos del Califato, y quizás en él podríamos encontrar el germen de la creación de un modelo de “ciudad almohade”. No obstante, lo que parece claro es que, tanto la sede del poder permanente, como la del poder itinerante, estaban unidas bajo el concepto de “*hadar*” (presencia), término con el que se designaba al Califa y su poder (17). Estando ambos poderes bajo la misma directriz ideológica, podría interpretarse como una de las claves de la diferenciación de la ciudad durante este periodo, como veremos más adelante.

Este sistema de poder itinerante permaneció, asimismo, a lo largo del tiempo como parte de las campañas militares del Califato. De hecho, la estructura del “*Afrāg*” fue descrita en una de las últimas campañas almohades, la campaña dirigida por al-Mutarda contra los meriníes en el 649 de la Hégira (1251-1252) (18). De igual forma, se observa desde la instauración del Califato

la existencia de una corte itinerante, que se desplazaba según la voluntad del Califa para la resolución de problemas, conflictos armados o por otra serie de propósitos. Situaciones que les llevaban a trasladarse entre las diferentes ciudades del Califato, sobre todo aquellas que llegaron a ostentar la categoría de capitales. Nos referimos a las ciudades de Tīnmal, Marrakech, Rabat, Córdoba, Sevilla y Túnez. No obstante, no debemos olvidar que cualquier espacio en el que se encontrara la “*hadar*” era susceptible de convertirse en sede del poder del Califato, se tratase de un espacio en movimiento o de una ciudad. Ejemplo de ello es la permanencia de los califas y su corte en ciudades como Tāza, Salé o Gibraltar, esta última construida por orden del califa ‘Abd al-Mu’min para su primera visita oficial a al-Andalus:

...Planearon los constructores el edificar en ella **los palacios elevados y las casas**, y levantaron en **sus cimientos bóvedas y arcos para igualar el terreno de la edificación, con piedras labradas y cal, cuyas huellas son admirables**, y, como se dice, que construyeron los reyes con arreglo a sus riquezas; y si lo vieran los antepasados de la familia de ‘Abd b. Šadād, se convencerían de su inferioridad, y considerarían a estos superiores a los que construyeron el palacio de Sindād.

Gibraltar es notable por su suelo, **noble por su tierra, grande por sus defensas, elevadas hasta las alturas del cielo y casi parece alcázar de Géminis**. Todo lo que se planta en su tierra, en las hondonadas que se extienden por ella, crece, y se ramifica y hace grande, y fructifica poco después de sus siembra, y llega a buen fin; y crecen todos los frutales, como las higueras, viñas, manzanos, perales, membrilleros, albaricoqueros, ciruelos, toronjas, plátanos y demás, a pesar de lo estrecho de su configuración alargada como una vena que se llena con el rocío y la lluvia, y sus aguas son dulces, ligeras y claras... (19).

Igualmente, también se ha constatado la estancia de los Califas en determinadas ciudades por razones constructivas, como es el caso de los periodos que tanto Abū Ya‘qūb Yūsuf y Abū Yūsuf Ya‘qūb al-Manšūr pasaron en las ciudades de Sevilla y Rabat, ligadas a la supervisión de grandes construcciones como las mezquitas aljama de ambas ciudades o sus respectivas *Qašba*-s (20). Unos episodios que fomentaron la itinerancia de la corte junto al Califa, que se plasmó a nivel arquitectónico a través de la creación de diferentes áreas palatinas en diversas ciudades, lo que explicaría la multiplicación de palacios para el poder califal a lo largo del territorio del Califato. Ejemplos de ello son los ámbitos palatinos creados en Marrakech y Rabat en el Norte de África, o los creados en Gibraltar, Córdoba, Sevilla y San Juan de Aznalfarache en al-Andalus.

...Luego llegó el año 589H (1193) y en él ordenó al-Manšūr proyectar un alojamiento fuera de Sevilla que sirviera para albergar a los combatientes por la fe y para espantar a los infieles.

Ordenó que estuviera en la cima del Aljarafe para que controlara la garganta del río (...). Se erigió en el más corto plazo la silueta de sus muros se adecuó el lugar de las casas y se terminó el alcázar grande, con su mirador elevado sobre Sevilla. No se distinguía desde el llano, y la vista no alcanzaba la cumbre. Estas construcciones fueron de lo más grande que hizo (...). Al-Manṣūr desde la capital atendía sus noticias, y dirigía preguntas sobre lo que habían avanzado en la construcción, hasta que se hizo acuciante conocer sus características e inspeccionar la forma en que se estaba construyendo. Envió a un inspector, que llegó a él y le informó. El anhelo de al-Manṣūr incrementó y lo llamó Ḥiṣn al-Faraḡ. Ya había antes de éste un ḥiṣn llamado así en la provincia de Sevilla... (21).

De esta forma observamos cómo los almohades pretendieron desde el principio representar el poder del Califato, aunque fuese al inicio de forma itinerante. Por otro lado, la cercanía del final de los almorávides, a partir del año 1146 y, sobre todo, tras la toma de Marrakech en el año 1147 (22), propició un cambio de actitud dentro del Estado. Nos referimos al hecho de que, a partir de ese momento, el interés del Califa no sólo se centró en la expansión territorial y militar, sino también en la construcción de las primeras grandes obras representativas del Califato: la Mezquita de la primera Kutubiyya de Marrakech y la Mezquita de Tīnmal, a las que seguirían otras como la ciudad y Mezquita de Tāza, las murallas y la Mezquita de Tagrāt o las ciudades de Rabat y Gibraltar.

Así pues, podemos considerar que el punto de partida, por un lado del arte almohade y por otro de su futura sociedad urbana, se encuentra intrínsecamente unido en gran medida a la creación del Califato, dado que hasta la proclamación del mismo no se produjeron fundaciones urbanas de gran magnitud. Es más, una de las primeras fundaciones fue la de Tāza, con la construcción de un *ribāt* en 1135 según Ibn Abī Zar‘ (23), 1142 según al-Bayḡaq (24), que posteriormente ascendería a la categoría de *madīna* con la construcción de su gran mezquita en 1153-1154 (25). A esta seguirían en el tiempo las construcciones de las mezquitas de la Primera Kutubiyya de Marrakech a finales de 1147 (26) y de Tīnmal en 543 de la Hégira (1148) (27) y la fundación en 1150 de la *Qaṣba* y el campamento militar de Rabat (28). Unos años decisivos, éstos de 1146 a 1150, en materia artística y urbana, para los almohades, puesto que en ellos se pondrían las bases de lo que se desarrolló después durante más de un siglo. De igual forma, no debemos olvidar la coincidencia de la creación de esa imagen oficial justo en el momento que se produjo la conquista de al-Andalus. Asimismo, no cabe duda alguna de la colaboración de artistas, literatos, filósofos, músicos, médicos y agrónomos andalusíes, entre otros, en la construcción del imaginario que representaría al califato almohade.

3. UNA CIUDAD PARA UN NUEVO CALIFATO

Somos conscientes de que los avances efectuados a nivel de conocimiento urbano y arquitectónico de la ciudad almohade, a pesar de ser muy relevantes, quizás no permitan aún conocer si existió o no un modelo de ciudad único para el califato almohade. No obstante, de lo que sí existen evidencias es de la creación de una serie de características que se repiten a lo largo de las ciudades que articularon dicho Califato, y que fueron introducidas tanto en ciudades preexistentes y que fueron reformadas, como en las ciudades construidas *ex-novo*.

El papel administrativo de la ciudad

La importancia a nivel administrativo de la ciudad durante este periodo es algo innegable, puesto que se convirtieron en el medio de articulación y control del vasto territorio que dominaron los Unitarios. Sin embargo, esta no fue la primera época en que la ciudad ganó terreno al medio rural como sistema de organización y control, puesto que también se observa de forma patente durante el periodo omeya y almorávide. Con todo, fueron los almohades los que propiciaron el momento de máximo esplendor y expansión a nivel de crecimiento urbano de las ciudades del occidente islámico medieval.

La apuesta de los almohades por la *madīna* como centro de la vida del Califato comenzó con la instauración de la figura de los *sayyid*-es, que es propia del periodo almohade y que fue ostentada por personas de la dinastía mu'ini, en muchos casos por los propios hijos y hermanos de los califas, o por personas ligadas fuertemente a la dinastía almohade. Los *sayyid*-es únicamente respondían ante el Califa y su misión era el control tanto administrativo como ideológico, de forma directa y eficiente, del territorio que conformaba el Califato, de ahí que fuesen colocados a la cabeza de una o varias *kūrah*. Dichos altos cargos estuvieron en todo momento asentados en importantes ciudades cabeza de las *kūrah* y, por consiguiente, ligados a éstas, puesto que el control y articulación del territorio a través de ellas significaba salvaguardar el dominio de todo el Califato.

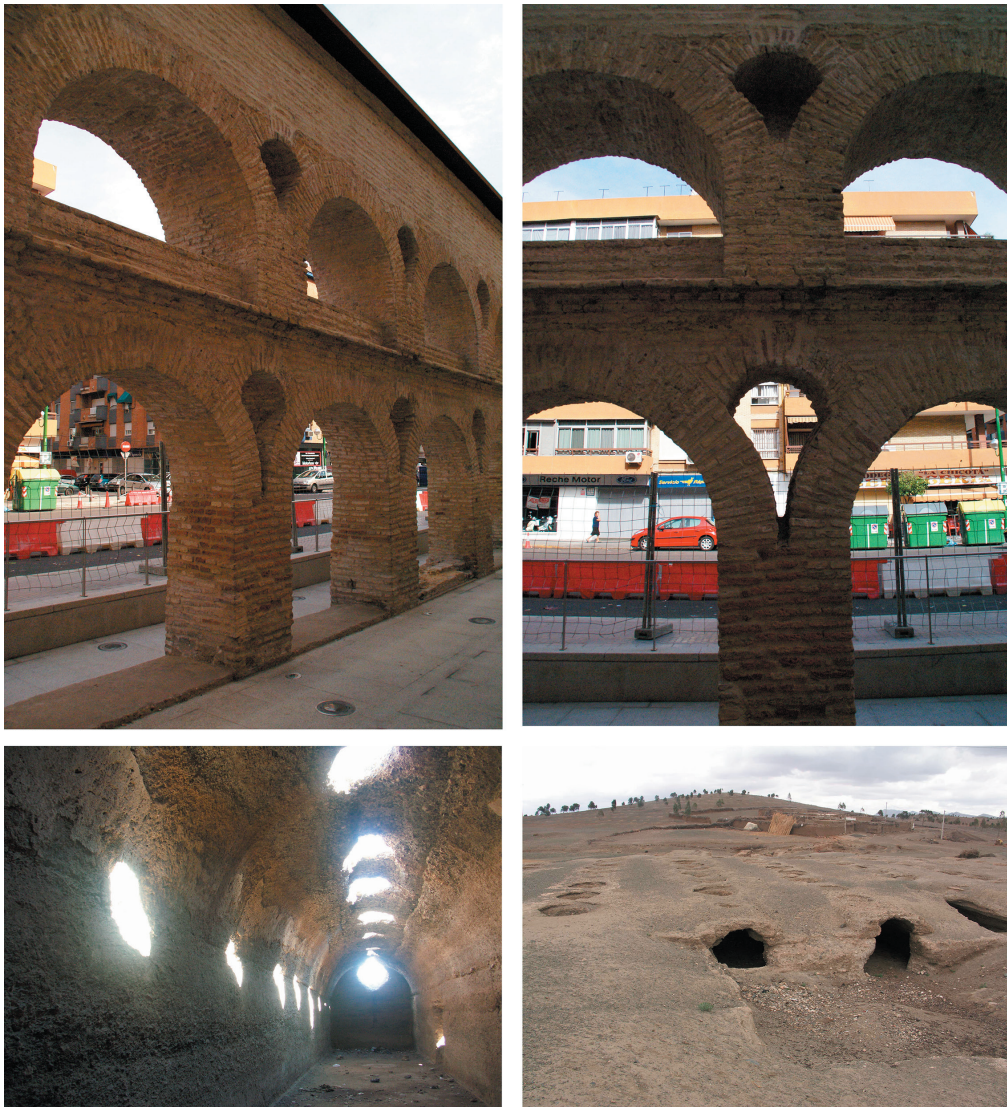
De este modo, la ciudad fue ganando poder frente al medio rural, creándose una sociedad urbana en la que las *mudun* eran un elemento indispensable de articulación del territorio y por esta razón se convirtieron en el centro de atención de los gobernantes almohades. Una de las características que observamos para este periodo en relación con las ciudades es su gran ampliación de forma constante, así como la mejora de sus sistemas de saneamiento y de abastecimiento de agua.

Dicha ampliación y adecuación de las ciudades incluía en algunos casos la mejora de su defensa dependiendo del ámbito geográfico al que nos refiramos. En relación con esto último, se observa un aumento exponencial de las defensas urbanas en al-Andalus, suscitado por la situación de continuo acoso y presión que sufría el territorio andalusí tanto por parte de los reinos cristianos del norte, como por los rebeldes musulmanes del oriente peninsular. Así pues, esta situación se tradujo en una mayor inversión y el uso de sistemas más avanzados de poliorcética en al-Andalus que en el Norte de África, razón por la que tradicionalmente se había afirmado que el arte y la arquitectura almohade del Norte de África eran diferentes a los andalusíes (29). Sin embargo, actualmente se ha conseguido demostrar que incluso a nivel de poliorcética los almohades siguieron una política unitaria, utilizando también en el Norte de África las novedades implantadas en al-Andalus como las torres octogonales, torres albarranas, barbacanas y puertas de más de dos codos, como en Safi, Marrakech, Rabat, Tāza y Argel por ejemplo (30). Si bien es cierto que fueron usadas en menor medida, dado que la situación política del Norte de África fue diferente a la de al-Andalus desde el principio. Algo que se observa con la orden de refortificación de al-Andalus, dada por Abū Ya'qūb Yūsuf en 1171, es la línea de mejoras defensivas seguida por su sucesor al-Manṣūr, tras la reconquista de Silves (31), y debido sin duda al hecho de haberse convertido la Península en territorio oficial de cruzada.

Esta es la razón por la cual ciudades como Santarém, Silves, Cáceres, Badajoz, Jerez de la Frontera o la propia Sevilla se convirtieron en algunas de las mejor defendidas de la Edad Media, ostentando los sistemas de poliorcética más avanzados del momento. Aunque el caso de Sevilla es especial, al tratarse de la capital andalusí del Califato y encontrarse no sólo defendida por un avanzado sistemas de poliorcética con torres albarranas, torres poligonales y con cámaras, barbacanas, fosos y corachas entre otros, sino también por encontrarse defendida por un cinturón de fortificaciones que aseguraban la defensa de la capital, localizadas en Alcalá de Guadaira, San Juan de Aznalfarache y Alcalá del Río (32).

Volviendo a la ampliación y acondicionamiento de las ciudades, sabemos gracias tanto a las referencias en las fuentes como a los vestigios arqueológicos, que la mayor parte de las ciudades de al-Andalus fueron reformadas y/o ampliadas durante este periodo. Ejemplos de ello son Tavira, Silves, Alcácer do Sal, Mértola, Cáceres, Badajoz, Reina, Niebla, Huelva, Saltés, Sevilla, Carmona, Marchena, Écija, Jerez de la Frontera, Málaga, Arjona, Jaén, Granada, Guadix, Almería, Lorca, Siyasa o Murcia. Asimismo, conocemos a través de las fuentes escritas que este fenómeno de reforma de las ciudades también fue llevado a cabo en el Norte de África, en ciudades como Marrakech, Safi, Fez, Tlemcen, Orán, Argel, Bugía o Túnez (33). Así, se debe considerar como una

de las características de este periodo la ampliación y mejora de las condiciones de saneamiento y abastecimiento de agua de las ciudades. Cuestión esta última que tuvo su reflejo en la construcción de grandes depósitos, aljibes, albercas y acueductos. Buen ejemplo de ello son: el acueducto de los Caños de Carmona en Sevilla, los aljibes de Silves, Cáceres o Lorca, así como la presa y el complejo de aljibes de Sidi Bou Otman al norte de Marrakech (34). (IL. 3)



IL. 3. Arriba, acueducto de los Caños Carmona (Sevilla, España). Abajo, complejo hidráulico de Sidi Bou Othman (Marruecos). Fotografías: Dolores Villalba Sola y ‘Abdelatif Marou

El urbanismo representativo almohade

Una de las características que se encuentra intrínsecamente unida a este proceso de reforma y ampliación, así como a la fundación de nuevas ciudades, es el tipo de urbanismo utilizado por los almohades. Un urbanismo regular que se acerca más a las formas ortogonales, que al denominado urbanismo orgánico que se supone seña identitaria de la ciudad musulmana. La elección de este tipo de organización urbana continua a día de hoy siendo un dilema, pese a lo cual creemos que podría encontrarse ligado al carácter militar de los almohades y al predominio de la *yihād* durante la etapa de formación de la ideología, el estado y la cultura almohade. Esta relación directa se encontraría en la creación de diversas ciudades de época almohade como Tāza y Rabat, que veremos enseguida, a partir de campamentos militares y/o fortificaciones, lo que habría acabado extrapolando el tipo de organización de estos elementos militares al ámbito urbano. Una idea que no es extraña, si tenemos en cuenta que existen precedentes desde época romana hasta el periodo almorávide. Bien conocidos son los casos de las ciudades de León, Tarragona (Tarraco) o Turín (Castrum Taurinorum), fundadas en época romana a partir de campamentos militares (35), o el caso de la ciudad de Kufa (Irak) nacida a partir de un campamento militar de época omeya (36), o Tagrāt la segunda villa de Tlemcen, que fue construida a partir del campamento almorávide de Yūsuf Ibn Tašfīn (37).

En efecto, este mismo proceso parece también definir la creación de dos de las ciudades más importantes del califato almohade y de fundación más antigua: Tāza (fundada en 1135 según Ibn Abī Zar' o 1142 según Al-Baydaq) y Rabat (fundada en 1150), creadas al abrigo de esta idea de la *yihād*, a partir del *ribāṭ* como defensa de la fe y de campamentos militares, que con posterioridad dieron paso a una ciudad. Además, es de destacar que este uso de un trazado urbano regular no sólo se observa en nuevas fundaciones, sino también en las reformas y ampliaciones de las ciudades durante este periodo. Ejemplos de ello son la ampliación de Granada en la zona baja de la colina del Albayzín con el río, el urbanismo de Siyasa y Saltés, el urbanismo del barrio almohade de Mértola, o la ampliación de la ciudad de Sevilla tanto en el área que ocupó la gran *Qaṣba* palatina almohade como en la zona colindante a ésta de ampliación hacia el río Guadalquivir. A pesar de que el caso de Sevilla es especial, dado que fue durante la mayor parte del califato almohade fue su capital andalusí, no obstante, la elección de este urbanismo regular para este espacio parece estar ligada al establecimiento de un campamento militar cerca del área palatina original (anterior a la llegada almohade). Así conocemos la instalación tanto de las tropas almohades como de los

hermanos de al-Mahdī dentro de la ciudad en el denominado “barrio del cementerio” (*hawmat al-Ŷabbāna*) a su llegada a Sevilla sobre 1148:

... por dentro de Sevilla, para que estuvieran próximos del alcázar de Ibn ‘Abbāb donde residían los jeques almohades Abū Yaḥya b. al-Ŷabr y Abū Ishāq Barrāz, el responsable del Gobierno con el Alto mandato, y así estuviesen los almohades juntos unos con otros. (38)

Un establecimiento militar que provocaría problemas a los almohades, dado que la población se quejó de los daños que estos causaban en el mencionado barrio, lo que les obligaría a la creación de una gran alcazaba con el suficiente espacio como para albergar al mencionado ejército en el año 1150 con Yūsuf Ibn Sulaymān como *Wālī* de la ciudad, origen de la gran *Qaṣba* almohade:

... construir una alcazaba en Sevilla para que a ella se trasladaran los Almohades residentes en al-Ŷabbāna, por las quejas de la gente contra el daño que les causaban; decidido lo cual, determinaron un lugar – el mismo en el que hoy se halla –, sacando a sus habitantes de sus casas y compensándoles en la medina con otras casas del Gobierno... (39)

De este modo, se observa como gran parte de las reformas almohades en la ciudad fueron suscitadas por causa de este campamento militar, lo que posiblemente también pudo influir a nivel urbano en una mayor regularidad, al tratarse de espacios destinados a uso militar, en los que había estado implantado dicho ejército.

En cualquier caso, el uso de un sistema urbano regular también podría encontrarse ligado durante este periodo a una forma más de legitimación del poder almohade. Formaría parte del proyecto de retomar ciertos elementos empleados en época Omeya, como la construcción de ciudades palatinas o la adopción de un urbanismo regular ligado a las grandes obras oficiales omeyas, lo que nos llevaría, por consiguiente, a una forma de equiparación y legitimación del califato almohade.

La ciudad como representación de la ideología y el estado

Todo parece indicar que los califas almohades pretendieron establecer una serie de características y elementos dentro de sus ciudades, para convertir a la ciudad, no sólo en el medio de articulación de su territorio, sino también en un símbolo del Califato. Dichas características les permitirían construir una imagen de la *madīna* unida al poder del Califato y a su doctrina. Una ciudad, por tanto, reflejo de la ideología unitaria, en la que el tipo de urbanismo, los avanzados sistemas de

saneamiento y abastecimiento de agua, así como una evolucionada defensa constituirían parte de las piezas del imaginario de la ciudad almohade. En este sentido, la mejora de la protección de las ciudades con el uso de los sistemas más avanzados de poliorcética es uno de los ítems que mejor representa esa nueva ciudad almohade, una ciudad inexpugnable, que no sólo debía serlo, sino también aparentarlo, de ahí la introducción durante el gobierno de Abū Ya‘qūb Yūsuf y Abū Yūsuf Ya‘qūb al-Manṣūr de la decoración de falso despiece de sillares en el exterior de sus fortificaciones (40), como parte de esa política de representación de poder del Califato. Aunque sin duda, el elemento más determinante dentro de este imaginario, tanto a nivel urbano como paisajístico, ideológico y simbólico de esta ciudad fue la imposición de un nuevo modelo de mezquita. Las mezquitas almohades pasarían a representar el punto focal del trinomio conceptual del que hablábamos con anterioridad en relación al urbanismo almohade, “*doctrina-ÿihād-ciudad*” como reflejos del Califato.

El modelo de mezquita almohade fue creado a partir de las mezquitas de Tīnmal y de la Kutubiyya de Marrakech, respondiendo y/o adaptándose tanto a los dogmas principales de la doctrina almohade, como al concepto de ÿihād y a la representación del poder almohade dentro de la ciudad.

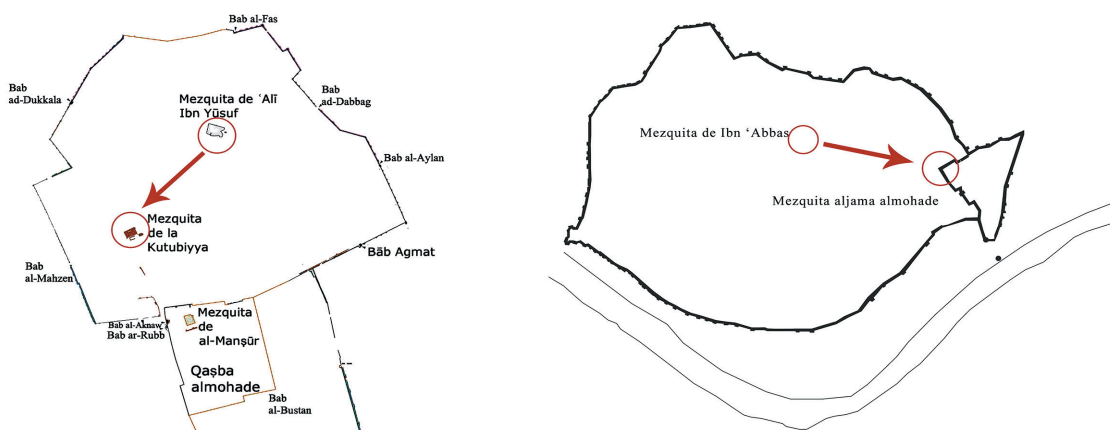
En primer lugar, en referencia a la adaptación a la doctrina, debemos indicar que esta cuestión ha sido analizada ampliamente por diversos investigadores (41), llegándose a la conclusión de que se observa cómo el modelo de mezquita almohade fue determinado por los dogmas principales de su ideología. Como prueba, el predominio de la geometría tanto a nivel de diseño como decorativo, está directamente ligado con el dogma de la “Unidad de Dios” que los almohades propugnaron como el eje central de su *tawhīd*, algo que también se refleja en los escritos filosóficos de Averroes e Ibn ‘Arabī (42). De igual forma, el uso de una menor cantidad de ornamentación, junto la introducción de nuevos elementos decorativos como la *sebka*, así como de caligramas epigráficos, parecen estar directamente relacionados con formas de representación de la ideología y características de la dinastía almohade.

En segundo lugar, este nuevo modelo de mezquita está directamente asociado a la idea de ÿihād como uno de los principales pilares de la doctrina almohade. Esto se debe a la elección, por parte de los califas almohades, de las aleyas 76 y 77 de la Sūra XXII del Corán para ser representada en la inscripción interior de los *mihrāb*-s almohades:

¡Creyentes! Inclinaos, postraos y adorad a vuestro Señor (Dios) y obrad bien. Así, quizás seréis los bienaventurados (prosperéis). ¡Y combatid por Dios como él se merece! Él os ha elegido. No os ha puesto dificultad en la religión. (43) (IL. 4).



IL. 4. Mihrāb de la Mezquita de la Kutubiyya de Marrakech (Marruecos). Fotografía: Dolores Villalba Sola



IL. 5. Traslado de los centros religiosos de las ciudades de Marrakech y Sevilla en época almohade. A la izquierda, Marrakech; a la derecha, Sevilla. Planos: Dolores Villalba Sola

Una novedad, que fue introducida por los almohades y de la que ya hablaba María Antonia Martínez Nuñez (44), y que sólo tiene un precedente, es el uso de la aleya 46 de esta misma Sūra en las mezquitas yemeníes. Así, los almohades introducen dentro del espacio más sagrado de sus mezquitas un claro llamamiento a la *ÿihād* como base de su práctica de la religión, y como medio para conseguir el ansiado Paraíso (45). De esta forma, doctrina, religión y *ÿihād* se encontraban estrechamente unidas en las mezquitas almohades.

En tercer lugar, es necesario explorar de forma un poco más profusa la relación entre mezquita y ciudad, tanto a nivel urbano, como a nivel paisajístico y simbólico. Por un lado, la creación de las grandes mezquitas aljama almohades determinó tanto el urbanismo, como los flujos de articulación de las ciudades donde fueron introducidas. De hecho, las transformaciones urbanas en ciudades de nueva planta, como las mencionadas Gibraltar o Rabat, se rigen por la posición de la mezquita aljama como centro neurálgico de la ciudad y de los flujos de su articulación. Paralelamente, en las ciudades donde los cambios se operan sobre estructuras preexistentes que son transformadas, la modificación urbana que conlleva la creación de las nuevas mezquitas aljama resulta aún más patente. Así se comprueba cómo en las ciudades de Marrakech, Tīnmal, Sevilla, Mértola, Silves o Fez, por ejemplo, la construcción de las mezquitas aljamas almohades produjo la transformación completa del urbanismo de la ciudad, al mismo tiempo que un cambio radical en los flujos de articulación de la misma, al desplazarse en todas ellas el centro religioso – es decir, la mezquita aljama –, junto al centro político – es decir, el complejo palatino –. Existiría una excepción en la ciudad de Fez, donde no se construyó una nueva mezquita aljama, sino que se degradó de aljama a una de las dos existentes, aunque provocando igualmente un cambio en los flujos internos de articulación de la ciudad. De este modo, los almohades conformaron un nuevo centro de la vida urbana de la ciudad, en el que religión y poder político se encontrarían directamente unidos, como una representación viva, física y conceptual de los poderes del Califa: religioso y político. (IL. 5)

En cierta forma, los almohades retomaban el modelo del califato omeya de Córdoba en donde mezquita aljama y área palatina se localizaban en el mismo espacio de la ciudad, incluso unidas entre sí, como testimonian los vestigios del pasadizo que unía la mezquita de la primera Kutubiyya con *Qaşr al-Ḥaÿar* en Marrakech (46), o la unión de la *Qaşba* almohade de Sevilla con su mezquita aljama (47). Poder religioso y poder político estaban intrínsecamente unidos dentro de la ciudad almohade, incluso más allá de las grandes capitales del Califato (48).

Por otro lado, el nuevo modelo de mezquita también determinó la imagen de la ciudad almohade, especialmente en lo referido a su inserción dentro del paisaje. Nos estamos refiriendo a la

monumentalidad de las mezquitas y, sobre todo, al nuevo prototipo de alminar, de mayor altura que sus precedentes y con un programa decorativo distintivo del califato almohade, en el que los paños de *sebka* eran el eje central (49). Así, el *skyline* de la ciudad se encontraría determinado por unas mezquitas que simbolizaban el centro del poder Unitario, tanto ideal como real, y que eran perceptibles a kilómetros de distancia, moldeando así el paisaje en el que se implantaban y convirtiéndose en los faros guía de la reforma de los Unitarios. (IL. 6)



IL. 6. Imágenes antiguas de Marrakech con el alminar y la mezquita de la Kutubiyya de fondo. Fotografías: Inspección de Monumentos de Marrakech, Marruecos.

4. REFLEXIONES FINALES

La materia tratada con anterioridad nos permite efectuar una serie de reflexiones, que no son más que el punto de partida de nuevas hipótesis de trabajo y teorías acerca de la existencia de una imagen de la ciudad conscientemente ideada por los almohades, y que no se podrán confirmar hasta que mejoremos aún más nuestro conocimiento del espacio urbano durante este periodo. Con todo, parece existir incluso desde la época de Muḥammad Ibn Tūmart una

intención por usar, si no la ciudad, sí la arquitectura y determinados espacios arquitectónicos – concretamente como el *Asārāg* – como espacios representativos del movimiento. También es cierta la situación de continua *yihād* contra los almorávides, así como de expansión militar, que dominó los primeros años del nuevo estado almohade, lo que determinó la creación de un poder itinerante, que se alternará tras la conquista del Norte de África con la sede teórica del poder del Califato en las diferentes “capitales” donde resida. Dicho poder itinerante encarnado por el *Afrāg*, el campamento califal, les permitió dar corporeidad – un espacio casi arquitectónico – a la sede donde estuviera la “*hadar*” (presencia) del Califa y, por lo tanto, el poder, como ya indicaron Manuela Marín y Maribel Fierro al hablar sobre la itinerancia del poder almohade (50). Un deambular de la cabeza del Califato que se mantuvo a lo largo del tiempo, así como el *Afrāg*, independientemente de la hipotética capitalidad de la ciudad de Marrakech. De hecho, esta itinerancia permitió la multiplicación de la capitalidad del Califato entre diversas ciudades, aunque no su superposición, puesto que la sede del poder se encontraba realmente donde estuviera esa “presencia” (*hadar*). Esto explica la capitalidad de Tīnmal, Marrakech, Sevilla, Túnez y la teórica de Rabat, así como la capitalidad en determinados momentos de otras ciudades donde se encontrase el Califa, como Gibraltar o Salé por ejemplo, en las cuales ‘Abd al-Mu’min desarrolló importantes episodios de su Califato.

De este modo, hemos podido observar cómo el concepto de poder itinerante, en el caso almohade, siempre se encuentra ligado a un espacio físico, bien sea a través del *Afrāg* o a partir de diferentes ciudades. Una cuestión que ya en el gobierno de ‘Abd al-Mu’min quedó fijada, vinculando la sede de su poder con el espacio físico, en la mayor parte de los casos una ciudad, a pesar de su deambulación.

Por otro lado, de lo expuesto con anterioridad también se desprende que la proclamación del Califato desencadenó la necesidad de que se redefiniesen nuevos modelos de representación de la doctrina y el poder almohade, así como la voluntad de hacer de la ciudad el medio de articulación del territorio, que debemos a ‘Abd al-Mu’min, a la par que su uso como un símbolo del Califato. Dicho Califa inició la labor de ampliación, reforma y mejora de las ciudades, así como la fundación de las primeras grandes mezquitas aljamas como centro y símbolo de dichas ciudades, instaurando, por lo tanto, la recuperación del binomio omeya de centro de poder y centro religioso en una misma área de la ciudad, reflejando así el espíritu conceptual de que la persona del Califa representaba la máxima autoridad política y religiosa. Aunque, si bien es cierto, estas reformas durante el gobierno de ‘Abd al-Mu’min también estuvieron ligadas a llevar a la práctica la idea de la necesidad doctrinal de “purificar” la ciudad y, por consiguiente, volver habitable el espacio

de las antiguas ciudades para la nueva comunidad almohade, como había dictado Muḥammad Ibn Tūmart. De este modo, la reforma, patentizada por la creación de nuevas mezquitas aljamas y el consiguiente cambio en la mayor parte de los casos del centro religioso junto al centro político, estaría ligado en un principio con esa idea de purificación de la ciudad.

También en relación con el concepto de representación de “Califato”, encontramos el renacimiento de las grandes *qaṣba-s* y/o ciudades palatinas, sobre todo durante el gobierno de al-Manṣūr, periodo de gran esplendor del Califato. La fundación de Rabat, así como la creación de las *qaṣba-s* de Marrakech y Sevilla, nos permiten observar la voluntad por restaurar la idea de la construcción de una “sede permanente del poder” digna del califato; es decir, un espacio arquitectónico que representase esa “*hadar*” (presencia), entendida como el Califa. En paralelo, hemos podido comprobar que estos nuevos complejos palatinos se encuentran vinculados al concepto de Paraíso, como evidencian los mensajes proclamados en las puertas monumentales de acceso que hemos conservado.

De la misma forma, encontramos la ciudad en época almohade asociada al concepto de *ḡihād*, no en contraposición a la idea de la ciudad como el espacio que alberga el “*hadar*” y el Paraíso, sino de forma complementaria a estos conceptos. Así, la creación de las nuevas mezquitas aljamas también aparece asociada a la representación de la doctrina, a través de un nuevo modelo arquitectónico y decorativo, en el cual sobresale la introducción de inscripciones coránicas en el *miḡrāb*, donde se efectúa un llamamiento a la *ḡihād* como medio también para llegar al Paraíso. Llamamiento a la guerra santa que también observamos en algunas de las puertas de entrada a la ciudad de Rabat. Un concepto este de la *ḡihād* que también se manifiesta en la fundación de ciudades de nueva planta, a partir de ciudades sede de antiguos campamentos militares como en el caso de Rabat y Tāza. Esto está aparentemente presente también en la inclinación de los almohades por el uso de un urbanismo, si no ortogonal, sí regular (tanto en ciudades como en el interior de sus fortificaciones). Además, cabe añadir la creación de una imagen de la ciudad como inexpugnable, a partir del uso de avanzados sistemas de poliorcética y de la decoración de falso despiece de sillares, que no sólo sería un medio a partir del cual aparentar la creación de fortificaciones de piedra, sino también un modo de diferenciación y de representación del poder del Califato.

Finalmente, debemos hablar de la existencia de un paisaje propio de la ciudad en época almohade que, sin duda, fue creado de forma consciente y que está en unión con la construcción de las grandes mezquitas monumentales y de sus alminares. Unos minaretes de proporciones descomunales que se convirtieron tanto por su tamaño, como por su característica decoración, en los principales símbolos de la ciudad y el califato almohade.

* Este trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto de Investigación “*Almohad architecture, city and town planning in a light of Arab and Christian sources*” (SFRH/ BPD/97922/2013), financiado por la Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT) del gobierno de Portugal, siendo por entonces miembro integrado del Instituto de Estudos Medievais de la Universidade Nova de Lisboa.

- (1) TERRASSE, H. “Art almoravide et art almohade”. *Al-Andalus*. 1961, vol. 26, fasc. 2, p. 436-447; TERRASSE, H. *L'art hispano-mauresque. Des origines au XIII^e siècle*. París: Les Éditions G. van Oest, 1932; MEUNIE, J y TERRASSE, H. *Recherches archéologiques à Marrakech*, t. LIV. París: Publications de l'Institut des Hautes Études Marocaines, 1952; MARÇAIS, G. *La berbérie musulmane & l'Orient au Moyen Âge*. Casablanca: Afrique Orient, 1991; GOMEZ-MORENO MARTINEZ, M. *Arte español hasta los Almohades. Arte Mozárabe*. Madrid: Plus Ultra, 1951; TORRES BALBÁS, L. *Artes almorávide y almohade*. Madrid: CSIC, 1955; TORRES BALBÁS, L. “Arquitectos andaluces de las épocas almorávide y almohade”. *Al-Andalus*. 1946, vol. 11-1, p. 214-224; VV. AA. *Itinerario cultural de almorávides y almohades*. Sevilla: Fundación El Legado Andalusi, 1999; LINTZ, Y.; DÉLÉRY, C. y LEONETTI, B. T. (dirs.). *Maroc médiéval. Un empire de l'Afrique à l'Espagne*. París: Hazan – Musée du Louvre, 2014; TRĪKĪ, H. “al-Masāyid wa wazā'ifuhā bi-Marrākuš zamm al-Murābiṭīn wa-l-Muwahidīn”. En: *Marrākuš min al-Tā'sīs ilā ājir al-'asr al-Muwaḥidī. Ašgāl al-Miltaqā al-Ūlā*, 1988. Marrakech: Universidad al-Qādi 'Iyyād, 1988, p. 155-169.
- (2) TERRASSE, H. *La mosquée al-Qaraouiyyin à Fès*. París: Librairie C. Klincksieck, 1968; MEUNIE, J.; TERRASSE, H. *Nouvelles recherches archéologiques à Marrakech*, t. LXII. París: Publications de l'Institut des Hautes Études Marocaines, 1957; MARÇAIS, G. “La chaire de la Grande Mosquée d'Alger”. *Hespéris*. 1921, t. I, 4^o trimestre, p. 359-386; TORRES BALBÁS, L. “El barrio de casas de la Alcazaba malagueña”. *Al-Andalus*. 1945, vol. 10, 2, p. 396-409; ALMAGRO GORBEA, A. “La mezquita mayor de Tremecén y la cúpula de su maqṣūra”. *Al-Qanṭara. Revista de Estudios Árabes*. 2015, vol. 36, 1, p. 199-257; BASSET, H. y TERRASSE, H. *Sanctuaires et forteresses almohades*. París: Maisonneuve et Larose, 2001; EWERT, Ch. *Forschungen zur almohadischen Moschee. II. Die Moschee von Tinnal*. Mainz am Rhein: Verlag Philip von Zabern, 1984; EWERT, Ch. “The mosque of Tinnal (Morocco) and some new aspects of Islamic architectural typology”. *Proceedings of the British Academy*. 1986, N^o 72; JIMÉNEZ, A. *La Giralda*. Sevilla: Aresbank, Banco Árabe-Español, 1995; VALOR, M.; VILLAR, J. L. y RAMÍREZ, J. *Los Almohades: su patrimonio arquitectónico y arqueológico en el sur de al-Andalus*. Sevilla: Consejería de Relaciones Institucionales, 2004; CRESSIER, P.; FIERRO, M. y MOLINA, L. *Los almohades: problemas y perspectivas*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Vol. 1, 2005; VALOR, M. *Sevilla Almohade*. Sevilla: Sarriá, 2008.
- (3) EWERT, Ch. *Forschungen zur almohadischen Moschee. Lieferung 4: die Kapitelle der Kutubiyya*. Mainz am Rhein: Verlag Philip von Zabern, 1984; EWERT, Ch. “Arte andalusi en Marruecos: los capiteles almohades de la Kutubiyya de Marrakech”. En: VV.AA. *Actas del I^{er} Congreso de Arqueología Medieval Española*. Huesca, 1985, vol. 9; NAVARRO PALAZÓN, J. y JIMÉNEZ CASTILLO, P. “La decoración almohade en la arquitectura doméstica: la casa N^o 10 de Siyāsa”. En: NAVARRO PALAZÓN, J. *Casas y palacios de al-Andalus. Siglos XII-XIII*. Madrid: Lunberg, 1995, p. 117-137; MARTÍNEZ NÚÑEZ, M. A. “Epigrafía y propaganda almohades”. *Al-Qanṭara*. 1997, Vol. 18. Fasc. 2.
- (4) VALOR PIECHOTTA (2008). Op. cit.; VALOR PIECHOTTA, M. *Edades de Sevilla. Hispalis, Isbiliya, Sevilla*. Sevilla: Ayuntamiento de Sevilla, 2002. VALOR PIECHOTTA, M. *El último siglo de la Sevilla islámica (1147-1248): catálogo de la Exposición del Real Alcázar de Sevilla, 5 diciembre 95-14 enero 96*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1995. TRIKI, H. “Marrakech: retrato histórico de una metrópolis medieval. Siglos XI-XII”. En: LÓPEZ GUZMÁN, R. (ed.). *La arquitectura del Islam Occidental*. Barcelona: Lunberg, 1995; RABITA AL-DIN, M. *Marrakush. Zaman hakam al-Muwahidin. Yawanab min tarij al-Muḥyal wa al-Insan*. Marrakech: Al-Barid al-Ilkataruni, 2008; CAILLÉ, J. *La ville de Rabat jusqu'au protectorat français. Histoire et archéologie*. París: Institut des Hautes-Études Marocaines, 1949; SEDRA, M. D. “La ville de Rabat au VI^e/XII^e siècles: le projet d'une nouvelle capitale de l'Empire almohade?”. *Al-Andalus Magreb: Estudios árabes e islámicos*. 2008, vol. 15, p. 275-303.
- (5) Según al-Bayḍaq la proclamación oficial de 'Abd al-Mu'min se produjo el año 527 de la Hégira a los tres años de la muerte de al-Mahdī (LEVI-PROVENÇAL, É. *Documents inédits d'histoire almohade. Fragments manuscrits du «Legajo» 1919 du fonds arabe de l'Escurial*. París: Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1928, p. 137). Sin

- embargo, para Ibn al-Qaṭṭān e Ibn al-Aṭīr indican que se produjo en el 529 de la Hégira, mientras que Ibn Abī Zar' la sitúa en el 526 de la Hégira, según lo recoge Ambrosio Huici Miranda (HUICI MIRANDA, A. *Historia política del imperio almohade*. Granada: Universidad de Granada, colección Archivum, 2000, p.109).
- (6) Ibn 'Idārī afirma que la proclamación ocurrió en el año 518 de la Hégira: «...El año 518 (1124) Muḥammad b. Tūmart se llamó al-Mahdī; cuando se propagó su fama en las cabilas de las montañas y le llegaron a él, se fue con ellos a la montaña del Iyīlliz de Harga, y cuando se vio protegido por la montaña y defendido por sus seguidores, escribió a las cabilas y extendió su mano para el reconocimiento. Fue esto el año 516 (1122), según expondré en su lugar...» (IBN 'IDĀRĪ. *Al-Bayān al-Mugrib, nuevos fragmentos almorávides y almohades*. HUICI MIRANDA, A. (trad.). Valencia: Gráficas Bautista, 1963, p. 158).
- (7) FIERRO, M. “Le mahdi Ibn Tūmart et al-Andalus: l'élaboration de la légitimité almohade”. *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée (En ligne)*. 2000, 91-94, Julio. <http://journals.openedition.org/remmm/251>. [Consulta: 29/06/2018].
- (8) IBN ABĪ ZAR'. *Rawḍ al-Qirṭās*. HUICI MIRANDA, A. (trad.). Valencia: Imprenta J. Nácher, 1964, p. 369-370.
- (9) BENHIMA, Y. “Du tamyīz à l'i 'tirāf: usages et légitimation du massacre au début de l'époque almohade”. *Annales Islamologiques*, 2009, vol. 43, p. 137-54
- (10) IBN 'IDĀRĪ, Op. cit., p. 285-286.
- (11) VILLALBA SOLA, D. *La senda de los almohades. Arquitectura y patrimonio*. Granada: Universidad de Granada/ Casa Árabe de Madrid, 2015, p. 99-101.
- (12) MEUNIÉ, J., TERRASSE, H. y DEVERDUN, G. *Recherches archéologiques à Marrakech*. París: 1952, p. 34. Así como en BASSET, H. y TERRASSE, H. “*Les deux Kotoubiya*”. En: BASSET, H. y TERRASSE, H. *Sanctuaires et forteresses almohades*. París: Maisonneuve et Larose, 2001, p. 86.
- (13) IBN ṢĀḤĪB AL-SALĀT. *Al-Mann Bi-l-imāma*. HUICI MIRANDA, A. (trad.). *Colecciones de textos medievales*, Nº 24. Valencia, 1969.
- (14) LÉVI-PROVENÇAL, Op. cit., p. 232. Así como ETTAHIRI, A., VAN STAËVEL, J-P. y FILL, A. “Nouvelles recherches archéologiques sur la période islamique au Maroc : Fès, Aghmât et Ġgīlīz”. En: SENAC, P. (dir.). *MÉRIDIENNES (ed.). Histoire et archéologie de l'Occident musulman (VIIe-XVe siècle): al-Andalus, Maghreb*. Sicile: Villa 4, 2012, p. 176-180. Y en GHOUIRGATE, M. “Un palais en marche: le camp califal almohade”. En: CRESSIER, P. y SALVATIERRA, V. *Las Navas de Tolosa 1212-2012. Miradas cruzadas*. Jaén: Universidad de Jaén, 2014, p. 159.
- (15) GHOUIRGATE, M. (2014). Op. cit., p. 159.
- (16) *Ibid*, p. 159-171.
- (17) Sobre las cuestiones relativas al poder itinerante de los califas almohades y la sede del poder donde se encontraba el “hadar” véase: MARÍN, M. “El califa almohade, una presencia activa y benéfica”. En: CRESSIER, P.; FIERRO, M. y MOLINA, L. *Los almohades: problemas y perspectivas*. Madrid: CSIC/Casa Velázquez, 2005, p. 451-476; FIERRO, M. “Algunas reflexiones sobre el poder itinerante almohade”. *E-Spania*. 2009, 8 de Diciembre, p. 1-11 (p. 7-9).
- (18) IBN 'IDĀRĪ, *Al-Bayān al-Mugrib*. AL-KATTANI, M. I. et al. (eds.). Beirut-Casablanca, 1985, p. 400.
- (19) IBN ṢĀḤĪB AL-SALĀT, Op. cit., p. 21-23.
- (20) *Ibid*, p. 181-182, 196-199.
- (21) IBN 'IDĀRĪ, Op. cit., p. 176.
- (22) IBN SIMAK. *Al-Hulal al-Mawsiyya. Crónica almorávide, almohade y benimerín*. HUICI MIRANDA, A. (trad.). Tetuán: Editora Marroquí, 1951, pp.164-165. También en IBN 'IDĀRĪ, Op. cit., p. 278-281.
- (23) IBN ABĪ ZAR', Op. cit., p. 374.
- (24) LEVI-PROVENÇAL, Op. cit., p. 147-148.
- (25) La última hipótesis de datación de la construcción de la gran Mezquita de Tāza fue enunciada por Moulay Driss Sedra en: SEDRA, M. D. “La fondation du ribāṭ de Taza”. *Al-Andalus Magreb: estudios árabes e islámicos*. 2007, nº 14, p. 223.

- (26) ANÓNIMO. *Kitāb al-Istibṣār fī `āya`ib al-amsar*. 'ABD AL-HAMID SA'AD ZAGLUL (ed.). Casablanca: Dar al-Našar al-Magrebiyat, 1985, Fol. 80.
- (27) IBN AL-QAṬṬĀN. *Naẓm al-Ġumām*. Beirut, 1990, p. 189-190.
- (28) IBN ŠĀḤĪB AL-SALĀT, Op. cit., p. 153.
- (29) En relación a estas cuestiones véase: TORRES BALBÁS, L. *Arte hispano-Almohade*. En: *Ars Hispaniae. Tomo IV*. Madrid: Plus Ultra, 1973; TORRES BALBÁS, L. *Artes almorávide y almohade*. Madrid: C.S.I.C., 1955; GÓMEZ-MORENO MARTÍNEZ, M. "Arte árabe en España hasta los almohades. Arte mozárabe". En: *Ars Hispaniae. Tomo III*. Madrid: Plus Ultra, 1951.
- (30) VILLALBA SOLA (2005). Op. cit., p. 62-65; VILLALBA SOLA, D. "Falso despiece en la arquitectura almohade en Portugal. Aportes desde la materialidad y las fuentes". *Miradas: Revista de Patrimonio Iberoamericano*. (En prensa).
- (31) La reconquista almohade de Silves se produjo en el año 1191, tras lo cual fue necesaria su reconstrucción según las destrucciones que fueron efectuadas en el sistema defensivo por los conquistadores cruzados según relatan estos mismo. Véase: LOPES, J. B. S. *Relação da derrota naval, façanhas e sucesos dos cruzados que partirão do escalda para a Terra Santa no ano de 1189 (Escrita em Latim por hum dos mesmos cruzados. Traduzida e anotada pelo autor)*. Lisboa: Typographia da Academia Real das Sciencias de Lisboa, 1844, p. 108.
- (32) VILLALBA SOLA (2005). Op. cit., p.179-180.
- (33) Para saber más sobre estas reformas véase VILLALBA SOLA, D. *Patrimonio almohade: conocimiento histórico y arquitectura*. Tesis Doctoral. Granada: Universidad de Granada, 2013.
- (34) VILLALBA SOLA (2005). Op. cit., p. 595-621.
- (35) MIRANDA, F. "Castra et Coloniae: The Role of the Roman Army in the Romanization and Urbanization of Spain". *Quaestio: the UCLA Undergraduate History Journal*. 2002.
- (36) CANTO GARCÍA, A. "Túnez: De África a Ifriqiyya". *Hesperia, culturas del Mediterráneo*. 2008, vol. 10, p. 71-83, (p.76).
- (37) IBN JALDŪN. *Kitāb al-buġya*. BEL, A. (trad. y ed.). *Histoire des Beni 'Abd el- Wād, Rois de Tlemcen*. Argel: Nabu Press, 1903, p. 28-29.
- (38) IBN 'IDĀRĪ (1985). Op. cit., p. 36
- (39) Ibid., p. 39.
- (40) VILLALBA SOLA (2005). Op. cit., p. 62-65; VILLALBA SOLA (2016). Op. cit., p. 82-94.
- (41) Son muchos los investigadores que han tratado el análisis del nuevo modelo de mezquita almohade, entre ellos destacan Christian Ewert, Henri Terrasse e Henri Basset, Susana Calvo Capilla o Dolores Villalba Sola por sus aportaciones.
- (42) VILLALBA SOLA, D. "Vegetal and Animal Representations during the Almohad Caliphate: Characteristic and Symbolism". En: MARCOS COBALEDA, M. *Animals and Plants in the Late Antique and Medieval Mediterranean: Practices and Symbolic Significance*. Cordoba Near Eastern Research Unit (UCO) and The Wulf-Mansion Center for Ancient, Medieval and Renaissance Philosophy (KU Leuven). (En prensa).
- (43) VILLALBA SOLA (2015). Op. cit., p. 156.
- (44) MARTÍNEZ NUÑEZ, Op. cit., p. 437.
- (45) VILLALBA SOLA (2015). Op. cit., p. 156-158.
- (46) MEUNIE, y TERRASSE, Op. cit., p. 38.
- (47) VILLALBA SOLA (2015). Op. cit., p. 194.
- (48) Ejemplos de esa unión del poder político y religioso en una misma área urbana en época almohade son ciudades como Silves, Mértola, Badajoz o Saltés entre otras.
- (49) Se observa dentro de los alminares almohades un aumento y preponderancia de la *sebka* conforme avanzaba en el tiempo, así queda patente la evolución desde la construcción del alminar de la Kutubiyya de Marrakech, hasta la construcción de la Giralda de Sevilla (el antiguo alminar de la Mezquita aljama de Sevilla) y de la denominada torre de Hasan en Rabat, contemporáneos en el tiempo, y cuyo exterior se encuentra dominado por la decoración en *sebka*.
- (50) MARÍN, Op. cit., p. 451-476; FIERRO (2009). Op. cit., p. 7-9.