

LA FORMACIÓN DE COMPLEJOS SOCIORRELIGIOSOS EN TORNO A MEZQUITAS EN EL OCCIDENTE ISLÁMICO¹

Íñigo Almela

Durante la Edad Media y la Edad Moderna el paisaje urbano experimentó una notable prosperidad dentro del contexto musulmán, lo que ha propiciado que los estudios contemporáneos se hayan percatado de la existencia de grandes conjuntos arquitectónicos situados en Oriente Próximo. Así, desde el siglo XII con los ayubíes, pasando por los selyúcidas y mamelucos, y llegando hasta el horizonte otomano, destacan en las ciudades los complejos religiosos o, más correctamente, sociorreligiosos; siendo ambos conceptos abordados fundamentalmente por la producción científica anglosajona. Estos complejos suelen estar constituidos principalmente por una mezquita que funciona como núcleo central, en tanto que a su alrededor orbitan otros edificios de diversas funciones complementarias. De forma más frecuente los establecimientos construidos suelen ser fuentes, salas de abluciones, baños, *madrasa*-s, escuelas coránicas y tiendas, si bien los ejemplos más monumentales pueden incluir también hospitales, comedores públicos, hospederías o caravasares. A modo de ejemplo, sirven algunos casos monumentales como el complejo mameluco de Qalawun en El Cairo (1285) o el complejo otomano de Suleymaniye en Estambul (1550-8).

Con todo, esta tipología común para dicha región contrasta de forma inquietante con el Occidente islámico, donde los eminentes estudiosos del protectorado francés no reconocieron ejemplos de tal dimensión.²

Lo mismo puede decirse para al-Ándalus, donde la intensa actividad investigadora desarrollada en el último siglo no ha puesto de relieve el concepto. De tal modo, cualquier acercamiento al estudio de la arquitectura del Occidente islámico parte de unos límites en los que este tipo de creaciones no tienen cabida y, por consiguiente, hace que nos preguntemos si verdaderamente no existieron.

Sin embargo, al contrario de lo que tradicionalmente se había contemplado, el complejo sociorreligioso estuvo presente en el Occidente islámico y, de hecho, hubiese sido fácilmente reconocible por parte de los estudiosos del siglo XX de no ser por la mala conservación y la dificultad que presentan para visibilizarlos de forma global. En este sentido, dos aspectos favorables para la identificación de los complejos construidos bajo el patrocinio de selyúcidas, mamelucos y otomanos es precisamente su exagerada monumentalidad y su relativa buena preservación. En cambio, en el Occidente islámico estas construcciones se encuentran muy deterioradas y han sido desarticuladas debido al desarrollo urbano y el cambio de las dinámicas sociales, lo que finalmente ha ido diluyendo su imagen. Como consecuencia,

1 Este trabajo es un resumen de la comunicación ofrecida en Casa Árabe en mayo de 2023 como parte del ciclo *Mezquitas del ámbito Mediterráneo*. Siguiendo las normas de la revista, se ha empleado una transliteración simplificada para la preparación del texto.

2 Únicamente se ha empleado el concepto de conjunto para dos casos meriníes bastante particulares: el complejo funerario de Shalla (Rabat) y el complejo-*zawiya* de Abu Madyan (Tremecén).

el empeño de los estudiosos se concentró únicamente en los edificios principales (la mezquita o la *madrassa*), que, además, obviaba la dimensión social y el paisaje, por lo que no se depositó suficiente interés en equipamientos complementarios como por ejemplo las salas de abluciones. Estas solo eran atendidas si se trataba de obras maestras del arte islámico como la antigua sala de abluciones de Ibn Yusuf en Marrakech (la *qubba* almorávide o al-Barudiyyin).

Ante esta situación, desde 2015 hasta 2024 han sido tres los proyectos de investigación que nos han permitido profundizar en dicho aspecto: en primer lugar, «Arquitectura Sa'adí. La pervivencia de al-Ándalus en el Magreb (ARSA)» (HAR2014-53006-P), desarrollado en la Escuela de Estudios Árabes; en segundo lugar, «Atlas de Arquitectura Almohade (ATARAL)» (PID2019-111644GB-I00), desarrollado en la Real Academia de Bellas Artes; y, en tercer lugar, «The White City (al-Madina al-Bayda')» (ESP-1216971-HFST-P), desarrollado en el Museo de Arte Islámico de Berlín. El cometido principal que perseguían todos estos proyectos pretendía documentar el patrimonio arquitectónico, lo que permitió entablar un contacto directo con las grandes mezquitas y su entorno urbano, siendo este último punto la clave indispensable para identificar otros edificios que aún mantenían cierta relación espacial, arquitectónica o funcional con las mezquitas. Esta línea de trabajo comenzó con el estudio exhaustivo de dos enormes complejos del periodo saadí (siglo XVI) en Marrakech y, posteriormente, gracias a la búsqueda de paralelos o precedentes dentro del territorio magrebí se pudieron reconocer otros ejemplos medievales, especialmente meriníes, que permanecían prácticamente inexplorados desde este punto de vista.

El concepto y sus matices

Al tratarse de una línea de trabajo que ha permanecido yerma durante mucho tiempo para un extenso territorio, aun cuando se haya tratado de subsanar recientemente la falta de documentación gráfica (planos y mapas), todavía subyacen muchos aspectos pendientes de reflexión, lo que deja el camino abierto a nuevos estudios y enfoques. A este respecto, no sólo se desconoce con certeza el proceso de configuración arquitectónica de estos complejos, sino también su trasfondo cultural, social, económico y político. Ahora bien, tras nuestra experiencia en este campo son varios los puntos que nos parecen imprescindibles a considerar para poder avanzar en su definición y conocimiento:

Proyecto unitario vs formación progresiva

Uno de los principales problemas es la ausencia de argumentos para asegurar que todos los elementos fueron construidos simultáneamente y, por lo tanto, que no se trata de adiciones posteriores. En ambos casos son complejos, aunque con una gran diferencia, pues en el primer caso se trataría de un gran proyecto unitario, mientras que en el segundo consistiría en un complejo conformado a lo largo del tiempo con elementos incorporados en distintas fases o etapas. Por supuesto, los ejemplos de mayor interés arquitectónico son aquellos planificados

con un solo impulso constructivo, ya que están configurados siguiendo un mismo proyecto y en la medida de lo posible regular. Para poder identificar este aspecto debemos basarnos en la información aportada por las fuentes escritas, así como en las características formales y constructivas del conjunto, si bien en muchos casos carecemos de absoluta seguridad. En cualquier caso, la formación progresiva es también interesante en términos históricos al poner de manifiesto las intenciones de algunos promotores por ampliar o relacionarse con los impulsos constructivos de otros personajes anteriores, bien de su mismo periodo o precedentes. Asimismo, desde un punto de vista arquitectónico-artístico, esta diacronía material muestra en qué medida las nuevas incorporaciones procuraron un crecimiento más o menos ordenado que trata de relacionarse con la ejecución anterior por medio del respeto de las líneas compositivas, la escala y la materialidad.

Funciones

Los complejos sociorreligiosos son creaciones heterogéneas, no solo por su materialidad, sino también por las diversas funciones que acogen en sus distintos edificios. El elemento central es la mezquita, aspecto que se manifiesta físicamente por su mayor dimensión y posición central, pero también por ser la función más significativa en el espacio urbano. La mezquita da servicio al barrio circundante y la ciudad, especialmente cuando se trata de una aljama dotada de almimbar y con *jatib* asignado. Por consiguiente, la función religiosa es la más dominante, ya que además de la mezquita, se manifiesta de forma complementaria en algunos anexos de carácter educativo (*madrasa* y escuela coránica) y sanitario (sala de abluciones). Aun así, hay otros establecimientos no relacionados necesariamente con las dinámicas religiosas como por ejemplo las tiendas y el baño (a este último equipamiento volveremos más adelante). Aparte de la mezquita, en algunos casos concretos el complejo puede haberse originado alrededor de la sepultura de un personaje vinculado al sufismo, dando lugar a un complejo-*zawiya* donde se venera al «santo» (*wali*) y se llevan a cabo diversas actividades religiosas, ascéticas y culturales. Esta condición supone de forma particular la existencia de un mausoleo central y dependiendo el caso pueden levantarse albergues para peregrinos o crearse plazas de celebración. Un ejemplo especialmente significativo sería el complejo-*zawiya* de Sidi Abu al-Abbas al-Sabti de Marrakech.³

Patronazgo y autonomía

Para poder comprender objetivamente las funciones integradas en estos conjuntos debemos ahondar en su concepción como instituciones autónomas. En este sentido, los grandes proyectos edilicios son costeados por promotores que gozan de la suficiente riqueza como para emprender tales obras, pudiendo tratarse de soberanos, familiares de estos o incluso oficiales del estado. Sin embargo, la capacidad

3 Íñigo Almela (2022). Las *zawaya sa'dies* de Marrakech, en Antonio Almagro (ed.). *Arquitectura sa'di. Marruecos 1554-1659*. Madrid: CSIC, pp. 426-473.

para fundar edificios y conjuntos religiosos no se resume únicamente a sufragar su construcción, sino que además debe plantear una solución para su subsistencia y mantenimiento posterior. Como bien se sabe, este tipo de proyectos destinados para el uso de la comunidad estaban sujetos a un sistema de dotación, conocido como *hubs* o *waqf*, que permitía garantizar la cobertura de los gastos derivados del propio funcionamiento de los establecimientos. De este modo, un particular podía designar bienes, generalmente en forma de inmuebles, que deseaba donar de manera benéfica para una fundación religiosa (mezquitas, *madrasa-s*, *zawija-s*) y, de tal forma, pasaban a ser bienes de carácter inalienable y perpetuo.⁴ En el caso de Marruecos, la administración de los habices es confiada hasta día de hoy a un inspector (*nazhir al-awqaf*) que tradicionalmente era designado por el cadí y la autoridad.⁵

A este respecto, a la hora de estudiar los complejos religiosos, resulta necesario delimitar dos conceptos muy elementales que se podrían malinterpretar al analizar el papel real representado por cada edificio en la gestión del conjunto. Se trata de la separación entre el «patrimonio improductivo» y el «patrimonio productivo», siguiendo para ello el planteamiento que ya formuló Luccioni.⁶ El primero es aquel que no genera ninguna riqueza material, pero que ha sido constituido para el uso de la comunidad, quedando así dentro de la jurisdicción de los habices. Se trata concretamente de los edificios religiosos (mezquita, *madrasa*) y algunos de sus anexos (casa de abluciones, fuente, escuela coránica...), pues todos ellos requieren de fondos para sostener los salarios de trabajadores (muecín, imam, alfaquies y personal de limpieza) o el suministro de materiales (aceite para las lámparas o reparaciones). Por el contrario, entendemos como patrimonio productivo todo el conjunto de bienes, en forma de inmuebles, que, bien por su arrendamiento o por la actividad industrial/agrícola que en ellos se desarrolla, generan unas ganancias para el beneficiario. Entre ellos se podrían encontrar tiendas, viviendas, huertos, baños y otros establecimientos,⁷ lo que significa que estas fundaciones extendían su influencia a otras propiedades situadas tanto en las cercanías de la propia mezquita como incluso en la periferia urbana.

En definitiva, este planeamiento es especialmente eficiente, pues equipamientos como el baño y las tiendas se aprovechan a su vez del aclamo ejercido por la mezquita para atraer al mayor número posible de usuarios. En este sentido, el rol del baño en la ciudad merece una nueva mirada reflexiva, ya que la interpretación tradicional lo reconoce como un equipamiento necesario para el cumplimiento de la purificación corporal, lo que justificaría su ubicación próxima a las mezquitas. No obstante, los baños no se establecen de forma exclusiva junto a los oratorios, sino también en la cercanía de las puertas. Por tal motivo, cabe cuestionarse su

4 Susana Calvo (2014). *Las mezquitas de al-Andalus*. Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, p. 288.

5 Joseph Luccioni (1982). *Les fondations pieuses «habous» au Maroc: depuis les origines jusqu'à 1956*. Rabat: Imprimerie Royale, pp. 28-29.

6 *Ibidem*, pp. 45-46 y pp. 117-118.

7 *Ídem*, pp. 126-129; Ana María Carballeira (2002). *Legados píos y fundaciones familiares en al-Andalus (siglos IV/X-VI/XII)*. Madrid: CSIC, pp. 297-298.

vinculación meramente religiosa y reconocer quizás un servicio más bien social y cultural que, además, puede considerarse simultáneamente comercial, pues sirve para fijar un negocio con alto rendimiento económico. De hecho, la búsqueda de una ubicación estratégica junto a nodos de alto tránsito como mezquitas y puertas es una clara evidencia al respecto y, de tal modo, su papel en el complejo no sería en absoluto religioso, sino para asegurar una autonomía y sostenibilidad económica.

Propósito e impacto urbano

Los objetivos que pudieron llevar a los soberanos a emprender proyectos de tal magnitud pueden ser muy variados e incluso en ocasiones no tienen por qué reducirse a una sola finalidad. En líneas generales, la arquitectura siempre ha sido una herramienta al servicio del poder para poder mostrar la prosperidad del gobernante o su dinastía. Además, para el área de estudio que nos atañe, la fundación de mezquitas es una iniciativa especialmente honrosa, pues muestra el interés del gobierno por la comunidad musulmana y por proveer un espacio de culto digno. Ahora bien, si esto se combina con la construcción de otros servicios (fuentes, escuelas coránicas, *madrasa*-s o baños), que contribuyen a mejorar la calidad de vida de los habitantes, entonces el soberano adquiere además un reconocimiento como ser caritativo y benefactor. Su imagen finalmente resulta engrandecida y respetada, favoreciendo así finalmente sus estrategias de legitimación.

Adicionalmente, el estudio de algunos ejemplos nos ha permitido observar que la construcción de complejos sociorreligiosos estuvo también dirigida a otros propósitos que dependen del contexto histórico, social, urbano de cada momento, lo que nos ha servido para comprender el auténtico valor de estas grandes creaciones. La mezquita congregacional es un elemento primordial de la ciudad islámica que reúne las más variadas relaciones entre arquitectura y ciudad, por no hablar de su capacidad para estructurar el tejido urbano y articular la sociedad. Por su parte, los demás componentes del complejo contribuyen a intensificar esta actividad urbana ofreciendo una variedad de funciones (culturales, sociales, comerciales...). En definitiva, estos complejos conforman vórtices de máxima atracción y ejercen un papel dinamizador en la vida urbana que los convierte en estrategias eficaces para dos supuestos distintos. Por un lado, impulsar el desarrollo urbano de un nuevo asentamiento, como puede ser el caso de las empresas meriníes en la ciudad palatina de Fez la Nueva,⁸ y, por otro lado, renovar un paisaje urbano deteriorado, siendo un claro ejemplo de ello los dos complejos saadíes de Marrakech.⁹

Ejemplos en el occidente islámico

Con respecto al Magreb y al-Ándalus, se conoce la existencia de salas de abluciones (*midaa*) y baños (*hammam*) en la proximidad de las mezquitas desde época

8 Íñigo Almela (2024). *Al-Madina al-Bayda' (La Ciudad Blanca). Historia, arquitectura y urbanismo de la capital meriní*. Granada: Editorial Universidad de Granada.

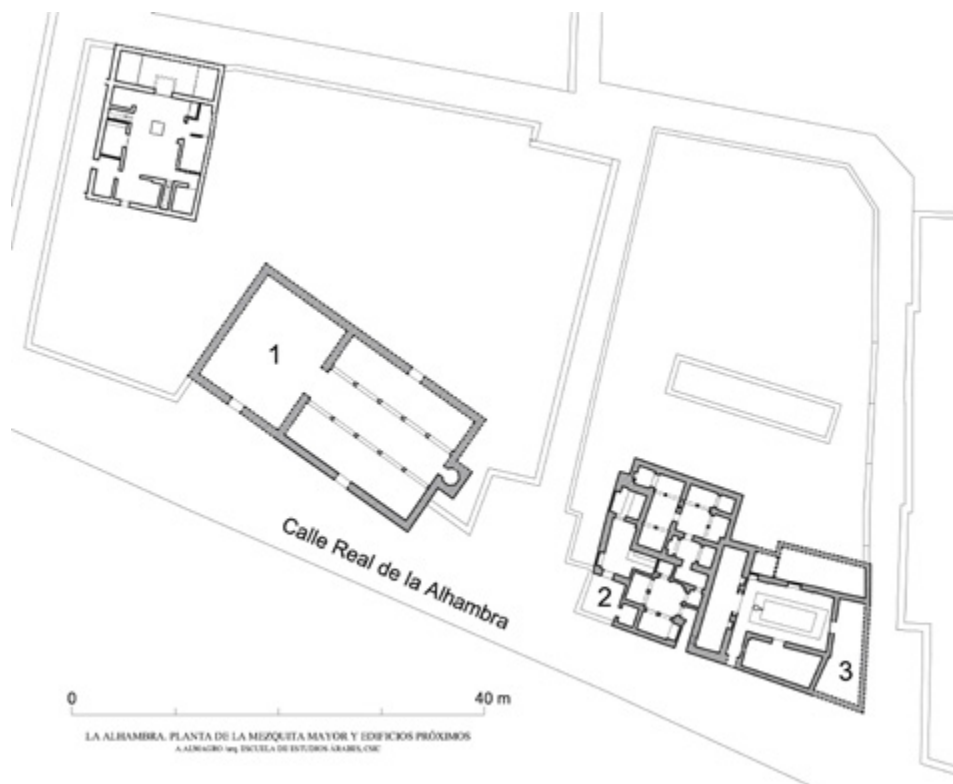
9 Íñigo Almela (2022). Dos complejos sociorreligiosos en torno a mezquitas, en Antonio Almagro (ed.). *Arquitectura sa'adí. Marruecos 1554-1659*. Madrid: CSIC, pp. 296-373.

omeya, e incluso *madrasa*-s desde el siglo XIV. Sin embargo, de todos ellos la *midaa* es un elemento casi omnipresente debido al servicio imprescindible que procura a la comunidad. Por este motivo, el primer ejemplo que señalamos es precisamente la mezquita aljama de Córdoba, que, de forma progresiva, llegó a formar un conjunto con las *midaa*-s levantadas a su alrededor en distintos momentos.¹⁰ Posteriormente, carecemos de evidencias hasta los periodos almorávide y almohade, cuando parece que comienza a formarse un modelo, todavía muy primitivo, pero que será de gran trascendencia para el posterior desarrollo meriní. En primer lugar, la *qubba* almorávide de Marrakech es posiblemente la *midaa* más fastuosa de cuantas se conocen y estuvo asociada a la mezquita de Ali ibn Yusuf. Por su parte, para el periodo almohade, reconocemos en Sevilla un conjunto de gran interés desarrollado en torno a la gran aljama y dotado en algún momento con una casa de abluciones de planta doble¹¹ situada al este de la mezquita, así como una alcaicería frente a la puerta principal.¹² Para el mismo horizonte, son notables las dos aljamas históricas de Fez (al-Andalusiyin y al-Qarawiyyin), pues fueron provistas respectivamente de una *midaa* monumental.¹³

Para el contexto andalusí los ejemplos son muy limitados, aunque un caso significativo puede identificarse para el periodo nazarí en la Alhambra de Granada, donde el sultán Muhammad III ordenó la construcción de una mezquita aljama, un baño y una vivienda entre 1303 y 1305 (Figura 1). De hecho, este caso es especialmente esclarecedor sobre el funcionamiento de los complejos, pues las fuentes escritas dejan claro que el rendimiento económico del baño servía para el mantenimiento de la mezquita.¹⁴

- 10 La sala de abluciones levantada al este de la ampliación de Almanzor es bien conocida gracias a su excavación arqueológica y posterior estudio: Alberto Montejo (1999). «El pabellón de abluciones oriental de la mezquita aljama de Córdoba correspondiente a la ampliación de Almanzor», *Cuadernos de Madinat al-Žahra'*, 4, pp. 209-231.
- 11 Manuel Vera (1999). La Mida', en *Magdalena Valor y Ahmed Tahiri (eds.). Sevilla almohade*. Sevilla: Fundación Tres Culturas del Mediterráneo, pp. 107-109; Antonio Almagro, «Mida'a de la mezquita aljama de Sevilla», en *ATARAL, Atlas de Arquitectura Almohade* (https://www.ataral.es/inventario.php?id=mida-aljama-sevilla#&gid=1&pid=386_02).
- 12 Magdalena Valor (1999). Los mercados urbanos, en *Magdalena Valor y Ahmed Tahiri (eds.). Sevilla almohade*. Sevilla: Fundación Tres Culturas del Mediterráneo, pp. 111-113.
- 13 Íñigo Almela (2024). «Arquitectura monumental para la higiene y la purificación: dos salas de abluciones del periodo almohade en Fez (Marruecos)», *Anuario de Estudios Medievales*, 54 (2), 1392. <https://doi.org/10.3989/aem.2024.54.2.1392>.
- 14 Ibn al-Jatib (2010). *Al-Lamha al-badriyya fi-l-Dawla al-Nasriyya*. Traducción de E. Molina y J.M. Casciaro. Granada: Universidad de Granada, p. 159.

Figura 1. Conjunto de la Mezquita Mayor de la Alhambra. (1. Mezquita; 2. Baño; 3. Vivienda). Planta hipotética a partir de los restos conservados.



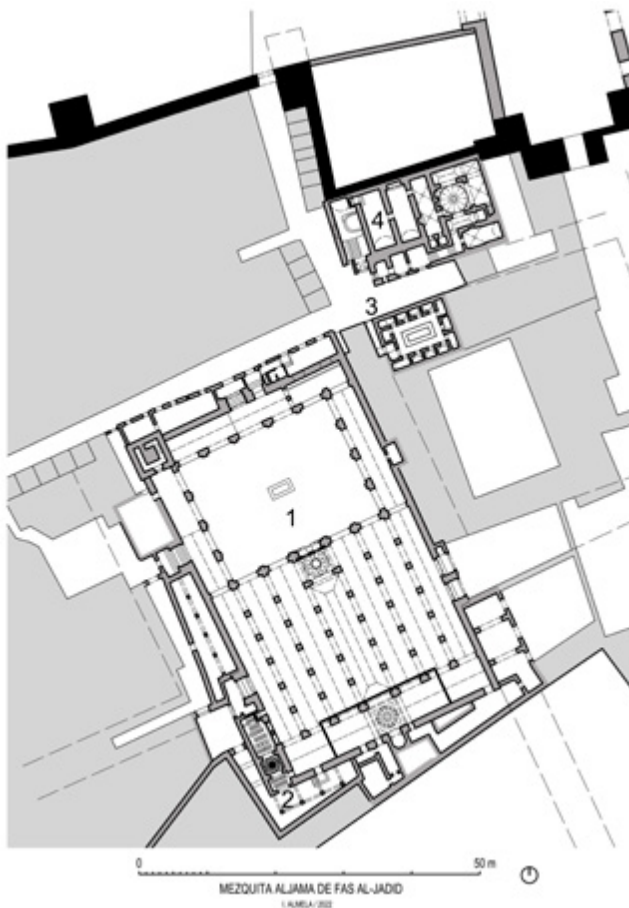
Fuente: Plano de Antonio Almagro.

Ahora bien, el importante patronazgo edilicio de los almohades asentó un claro precedente para sus sucesores en el Magreb, los meriníes, quienes llevaron a cabo una intensa actividad constructiva entre los siglos XIII y XIV, así como una sofisticación y especialización de los modelos arquitectónicos. En efecto, los precedentes geográficos más claros y directos del binomio mezquita-*midaa* son los ejemplos meriníes de Fez y Tremecén, si bien se reconocen de forma más esporádica otros anexos como baño, biblioteca, *madrasa*, escuela coránica, mezquita funeraria y mausoleo. En las mezquitas de Abu al-Hasan y al-Zahr de Fez, por ejemplo, se puede observar cómo la *midaa* y la mezquita se yuxtaponen y se comunican entre sí internamente,¹⁵ desarrollándose en la segunda de estas mezquitas una crujía de servicios que incluye en planta baja una fuente y en planta alta una escuela coránica y una vivienda para

15 Boris Maslow (1937). *Les mosquées de Fès et du nord du Maroc*. Paris: Editions d'art et de histoire, pp. 65-68 y 80-85.

el muecín. Por su parte, la Mezquita Mayor de Fez la Nueva (1279) presenta a su alrededor un trazado regular de calles ortogonales en las que se sitúan una *midaa* y un *hammam*, así como también se halla de forma adosada una *qubba* funeraria para la dinastía y una sala para lectores del Corán (Figura 2).¹⁶

Figura 2. Conjunto de la Mezquita Mayor de Fez la Nueva (1. Mezquita; 2. Área funeraria con mausoleo y sala para lectores del Corán; 3. Sala de abluciones; 4. Baño). Estado actual del enclave con su tejido urbano alterado debido a las transformaciones del siglo XIX. En línea discontinua se indica el trazado hipotético de las antiguas calles.



Fuente: Plano del autor.

¹⁶ Sobre su mezquita, véase *Ibidem*, pp. 38-53, y para el complejo Íñigo Almela (2024). *Al-Madina al-Bayda' (La Ciudad Blanca). Historia, arquitectura y urbanismo de la capital merini*. Op. Cit., pp. 289-292.

Así y todo, al margen de la presencia de la *midaa*, son varios los ejemplos que nos parecen significativos para mostrar el notable desarrollo arquitectónico meriní:

En primer lugar, el complejo fundado por Abu al-Hasan (1331-51) en Tremecén junto a la tumba del prestigioso místico Abu Madyan. Este conjunto se compone de diversos edificios no necesariamente yuxtapuestos, sino dispersos, entre los cuales se distinguen, por su mayor entidad, la mezquita y la *madrasa*. En la parte oriental, se sitúan una *midaa* y un *hammam*, mientras que en la septentrional se hallan el mausoleo de Abu Madyan, un palacio, una residencia para el procurador y una vivienda para peregrinos.¹⁷ Aunque no sabemos con seguridad si todas estas estructuras corresponden al proyecto de dicho sultán, los estudios elaborados hasta el momento consideran que, al menos, la mezquita, la *madrasa*, el palacio y la *midaa* sí lo son.¹⁸ El complejo obedece a una disposición ordenada, en la cual imperan dos orientaciones: por un lado, la del mausoleo, el palacio y la residencia, y, por otro, la mezquita, la *madrasa* y la *midaa*. De este modo, se genera un entramado de calles que articulan el conjunto y sirven para intercomunicar todos los componentes.

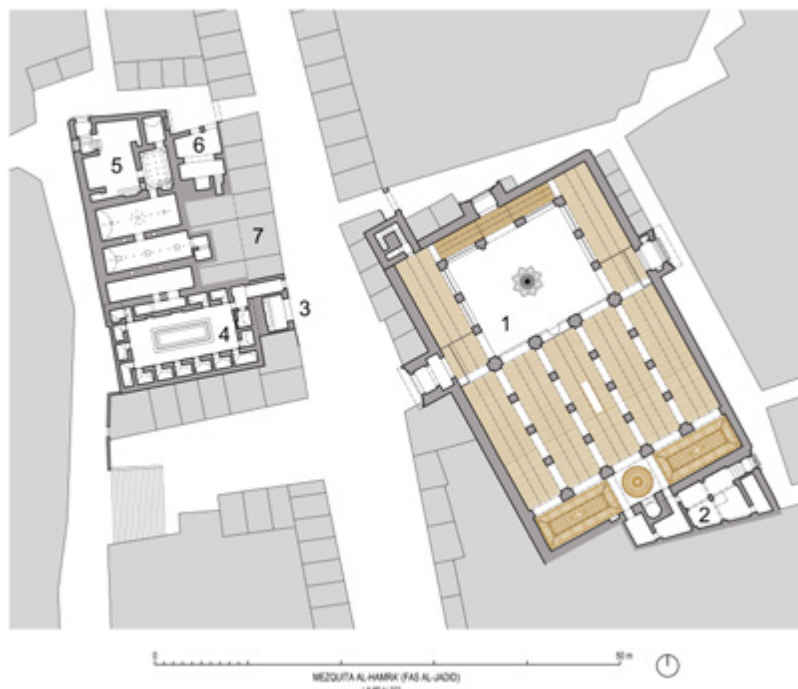
En segundo lugar, consideramos de gran importancia el caso de la mezquita al-Hamra en Fez la Nueva, pues es el único ejemplo meriní en el que hemos podido identificar una serie de patrones posteriormente reproducidos en otros periodos.¹⁹ El conjunto se ubica estratégicamente en una arteria de gran actividad comercial, de tal modo que goza de una inmejorable relación con el entramado urbano. De hecho, se extiende a ambos lados de la calle situando, por un lado, la mezquita aljama en el flanco oriental y, por otro lado, un grupo de equipamientos (*mida'a*, fuente, *hammam* y batería de tiendas) en el flanco occidental (Figura 3). Este grupo se conforma dentro de una manzana rectangular que se dispone en paralelo a la calle mencionada, a diferencia de la mezquita que toma una orientación específica.

17 William Marçais y Georges Marçais (1903). *Les monuments arabes de Tlemcen*. París: Fontemoing, pp. 224-284; Lucien Golvin (1995). *La madrasa médiévale*. Aix-en-Provence: Edisud, pp. 202-205; Bulle Tuil (2015). *Culte des saints et territoire: le cas de Abu Madyan à Tlemcen (VIe/XIIe-IXe/XVe siècle)*, en Cyrille Aillet y Bulle Tuil Leonetti (eds.). *Dynamiques religieuses et territoires du sacré au Maghreb médiéval: éléments d'enquête*. Madrid: CSIC, pp. 209-251; Agnès Charpentier (2018). *Tlemcen médiévale. Urbanisme, architecture et arts*. París: De Boccard, pp. 90-98, 131-133 y 147-148.

18 Agnès Charpentier; Michel Terrasse y S. Mohamed Negadi (2011). *L'image de Tlemcen dans les archives françaises. Catalogue de l'exposition*. Tremecén: Centre Culturel Français de Tlemcen, p. 117.

19 Sobre su mezquita, véase Boris Maslow (1937). *Les mosquées de Fès et du nord du Maroc*. Op. Cit., pp. 54-64 y para el complejo Íñigo Almela (2024). *Al-Madina al-Bayda' (La Ciudad Blanca)*. *Historia, arquitectura y urbanismo de la capital meriní*. Op. Cit., pp. 324-330.

Figura 3. Conjunto al-Hamra de Fez la Nueva (1. Mezquita; 2. Mezquita funeraria; 3. Fuente; 4. Sala de abluciones; 5. Baño; 6. Horno; 7. Tiendas). Estado actual.



Fuente: Plano del autor.

En tercer lugar, destaca la mezquita-*madrasa* de Abu Inan (1348-1358), un proyecto unitario de gran envergadura y que se extiende a ambos lados de la gran arteria principal de Fez (al-Talaa al-Kabira), si bien los dos sectores resultantes quedan unidos arquitectónicamente por una *qubba* que vuela sobre la calle y sirve de reclamo para monumentalizar sus accesos enfrentados.²⁰ El sector principal es un vasto edificio en la que se integran la mezquita, la *madrasa*, el alminar, la *midaa* y un conjunto de tiendas; mientras que el sector situado al otro lado de la calle está formado por una *midaa* mayor, una hilera de tiendas y una *minyana* (ingenio para medición del tiempo).

A continuación, el conjunto de Lalla Griba, aunque más modesto y desconocido, se encuentra en la ciudad palatina de Fez la Nueva y es interesante por ser una de las pocas fundaciones que no fueron promovidas por sultanes, sino por Muhammad Abd Allah al-Tarifi, un alto funcionario del estado y *hayib* de Abu Said

20 Con respecto a esta *madrasa*, véase: Charles Terrasse (1927). *Les médersas du Maroc*. París: Albert Morancé, pp. 24-29; Lucien Golvin (1995). *La madrasa médiévale*. *Op. Cit.*, pp. 245-247; Ahmed S. Ettahiri (2014). La Bu'inaniya de Fès, perle des madrasas mérinides, en Yannick Lintz y Claire Déléry (eds.). *Le Maroc Médiéval. Un empire de l'Afrique à l'Espagne*. París: Hazan, pp. 474-476.

Uthman III (1398-1420). En un periodo de debilidad dinástica, al-Tarifi alcanzó tal poder que intentó emular a los soberanos levantando su propio complejo, que se componía de una mezquita, una fuente, una sala de abluciones, una escuela coránica, un horno y almaceras para el muecín y el imán, así como una estancia para un maestro de Corán y una célebre biblioteca. El acta de dotación, grabada en una losa de mármol y expuesta en la fachada de la mezquita, matiza además los salarios para numerosos empleados encargados del funcionamiento de todas estas instalaciones.²¹

En lo que se refiere al complejo funerario de Shalla (Rabat), se halla integrado en un recinto mayor que fue amurallado por Abu al-Hasan en 1339 para dotar de un carácter urbano a la necrópolis dinástica.²² El complejo consiste en un edificio polinuclear con diversas estructuras dispuestas de manera compacta dentro de un perímetro aproximadamente rectangular.²³ En el centro, se halla una mezquita; al sur, se extiende un sector funerario para mausoleos; y al este, se encuentran los restos de una *madrassa*. Esta solución engarzada en un solo edificio recuerda a la mezquita-*madrassa* de Abu Inan de Fez, aunque con una mayor regularidad como la que también se advierte en la *zawiya* al-Nussak, donde dentro de un edificio perfectamente rectangular y de ejecución única se integran un oratorio, una sala de abluciones, varias unidades domésticas, estancias comunes, un patio porticado y un vestíbulo monumental.²⁴ Una solución resultante de exquisita regularidad y complejidad que responde al heterogéneo funcionamiento de dicha institución.

Asimismo, la etapa medieval no podría concluirse sin mencionar el complejo funerario al-Yaqubiyya de Tremecén (1362-1363), levantado por la dinastía abdelwadí. Este se compone de una mezquita y un mausoleo que fueron dispuestos en paralelo y separados por una calle, aunque originariamente pudo contar también con una *madrassa* y probablemente otros elementos básicos como una *midaa*.²⁵ Lamentablemente, el tejido urbano que rodea a estos edificios fue radicalmente transformado durante el periodo colonial y provocó la mutilación y destrucción de edificios.

Finalmente, avanzando al siglo XVI, el sultán saadí Abd Allah al-Galib se inspiró en los sultanes meriníes en lo que se refiere a la promoción de obras públicas, aunque no se limitó a reproducir el concepto de complejo sociorreligioso, sino que, además, llevó su diseño a una configuración arquitectónica extremadamente sobresaliente. Del tal modo, no cabe duda de que los dos complejos conocidos como al-Muwassin (Figura 4) y Bab Dukkala (ambos en Marrakech) son una continuación de los patrones meriníes de Fez, pero también representan una innovación por

21 Alfred Bel (1919). *Inscriptions arabes de Fès*. París: Imprimerie Nationale, pp. 65-69.

22 Patrice Cressier (2020). Los sultanes meriníes, fundadores de ciudades, en Ángela Muñoz y Francisco Ruiz (eds.). *La ciudad medieval. Nuevas aproximaciones*. Cádiz: Editorial Universidad de Cádiz, pp. 57-77.

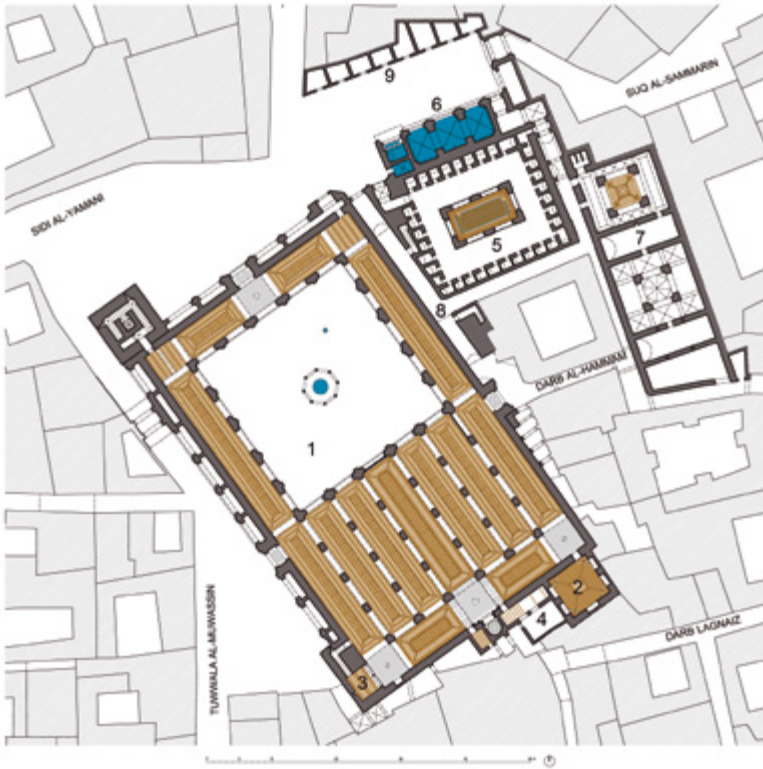
23 Recientemente se ha llevado a cabo un nuevo estudio integral del complejo: Péter Tamás Nagy (2020). *Shalla. Marinid patronage and the history of royal funerary architecture in Islamic Morocco* (tesis doctoral, Oxford University).

24 Íñigo Almela (2022). «La *zawiya* en época meriní: el soberano piadoso y el caso revelador de al-Nussak (Salé, Marruecos)», *Anaquel de Estudios Árabes*, 33, pp. 33-72.

25 Péter Tamás Nagy (2018). «Notes on the 14th-century Ya'qubiyya Complex in Tlemcen, Algeria», *Periodica Polytechnica Architecture*, 49 (2), pp. 126-134.

su mayor dimensión, variedad de anexos y soluciones espaciales. Sus principales aportaciones son, en primer lugar, la notable regularidad que alcanzan en planta, siendo este un detalle que refuerza la unidad del conjunto; en segundo lugar, la preocupación por la composición exterior de las fachadas; y, en tercer lugar, la creación de espacios públicos que sirven para organizar el complejo, articular las conexiones internas y relacionar los edificios con las arterias urbanas. Por todo ello, son un claro ejemplo de proyecto que contribuyó a la recuperación urbana, pues como sabemos, la ciudad de Marrakech había experimentado hasta entonces un largo periodo de ocaso. De hecho, las fuentes escritas relativas a Bab Dukkala corroboran esta apreciación cuando transmiten un acta de dotación destinada para el complejo, ya que se indica el interés por revivificar dicho sector de la medina.

Figura 4. Conjunto al-Muwassin de Marrakech (1. Mezquita; 2. Biblioteca; 3. Sala de retiro; 4. Mezquita funeraria; 5. Sala de abluciones; 6. Fuente-abrevadero; 7. Baño; 8. Escuela coránica; 9. Tiendas). Configuración restituida para mostrar el conjunto y sus edificios antes de las transformaciones contemporáneas.



Fuente: Plano del autor.

Conclusiones

En un principio, puede que la constitución de complejos sociorreligiosos se originase de forma espontánea debido a la concentración de establecimientos junto a la mezquita. Tal es el caso de las salas de abluciones que ofrecían un servicio complementario al oratorio y que terminaron por convertirse en un elemento imprescindible; pero también es el caso de los baños y tiendas que, en dirección contraria, aprovechaban el poder de congregación de la mezquita para su propio beneficio. Sin embargo, con el tiempo esta dinámica de interacción y conveniencia entre mezquita y establecimientos pudo ser observada por los agentes promotores, quienes terminaron por engendrar una institución multifuncional y compleja.

Al menos esta es la reflexión que puede desprenderse de los ejemplos conservados en el Occidente islámico, aunque bien es cierto que a partir del siglo XIV los proyectos meriníes pudieron verse inspirados por el imponente desarrollo mameluco en Egipto y Siria, donde se configuraron modelos muy evolucionados. Por ejemplo, la proyección de puertas monumentales que dialogan con el paisaje urbano, la conjugación de varios establecimientos integrados en un solo edificio o la incorporación de elementos novedosos (fuentes con escuela coránica superior y salas para lectores de Corán).

Asimismo, no cabe duda de que, en general, estos complejos sociorreligiosos son una clara herramienta para el desarrollo de las ciudades y fueron ejecutados para estimular la expansión urbana, como claramente se conoce para algunos ejemplos orientales: el complejo funerario de Faray ibn Barquq (1400-1411) en El Cairo²⁶ o el complejo monumental del sultán Mehmet II en Estambul.²⁷ El primero, estuvo enfocado a dirigir la expansión del espacio urbano por zonas que entonces estaban desiertas, mientras que, el segundo, trató de reactivar el centro comercial de la antigua Constantinopla.

Y, por último, cabe mencionar que la notable implicación de estas construcciones en la composición de algunas ciudades del Occidente islámico generó, al igual que en Oriente, elementos con una gran presencia en el entorno urbano. Sus promotores fueron conscientes de este valor y por eso definieron aspectos como el diseño de las fachadas exteriores junto a calles y plazas, la posición de puertas monumentales en los ejes de las calles o los alminares dominando la perspectiva. Se pretendía así crear nuevos hitos arquitectónicos en la ciudad, que, de forma contradictoria, se han visto menoscabados por la densificación natural a la que tiende el urbanismo islámico y que ha ocasionado su desarticulación parcial y ocultamiento. Lamentablemente, de haber conservado su presencia visual, supondrían aún hoy un valor añadido para el paisaje cultural.

26 Doris Behrens-Abouseif (2007). *Cairo of the Mamluks: a history of the architecture and its culture*. Londres y Nueva York: American University in Cairo, pp. 55 y 231-237.

27 Aptullah Kuran (1996). «A spatial study of three ottoman capitals: Bursa, Edirne and Istanbul», *Muqarnas*, 13, pp. 128-130; Maurice Cerasi (2005). «The urban and architectural evolution of the Istanbul Divanyolu: Urban aesthetics and ideology in Ottoman town building», *Muqarnas*, 22, pp. 195-211.

BIOGRAFÍA DEL AUTOR

Íñigo Almela Legorburu es doctor en Historia y Artes por la Universidad de Granada (2020) y arquitecto por la Universidad Politécnica de Valencia (2013). Ha sido investigador postdoctoral en el Museum für Islamische Kunst de Berlín y becario FPI en la Escuela de Estudios Árabes del CSIC en Granada. Su línea de investigación se integra dentro de los estudios de arquitectura en el Occidente islámico por medio de la documentación arquitectónica y las fuentes árabes, centrándose de manera particular en la arquitectura religiosa y las almunias.

RESUMEN

La mezquita aljama es por antonomasia el elemento principal de la ciudad islámica y por costumbre ha representado una de las expresiones arquitectónicas más notables de las ciudades medievales y modernas. Sin embargo, las distintas exigencias religiosas que se requieren de forma complementaria a la oración, sumadas al complejo papel que la mezquita ejerce como polo articulador de la sociedad y el urbanismo, generaron unas circunstancias óptimas para que se concibiese un concepto novedoso de complejo socioreligioso. Este modelo de fundación incluía, junto a la mezquita, una diversa posibilidad de establecimientos en su entorno y con una presencia significativa en el paisaje. El presente trabajo trata de presentar este concepto y resaltar su presencia en el Occidente islámico, donde hasta ahora nunca se había llegado a reconocer suficientemente a diferencia de otras regiones como Egipto, Siria o Anatolia. En primer lugar, se ofrece un análisis que ayude a comprender su definición y, a continuación, se expone de forma concisa y cronológica un conjunto de ejemplos especialmente ilustrativos.

PALABRAS CLAVES

Arquitectura islámica, mezquita, conjunto arquitectónico, paisaje urbano, Magreb.

ABSTRACT

The aljama mosque is, par excellence, the main element of the Islamic city and has traditionally represented one of the most remarkable architectural expressions of medieval and modern cities. However, the various religious functions required in addition to prayer, combined with the mosque's complex role as a social and urban focal point, created ideal conditions for the development of a novel concept: the socio-religious complex. This model of foundation included, alongside the mosque, a variety of establishments within its surroundings, with a significant presence in the urban landscape. This study aims to present this concept and highlight its presence in the Islamic West, where, unlike other regions such as Egypt, Syria, or Anatolia, it has not been sufficiently recognized until now. First, an analysis is offered to help understand its definition, followed by a concise and chronological presentation of particularly illustrative examples.

KEYWORDS

Islamic architecture, mosque, architectural complex, urban landscape, Maghreb.

ملخص

يُعدّ المسجد الجامع، بامتياز، العنصر المركزي في المدينة الإسلامية، وقد شكّل ولا يزال أحد أبرز المظاهر المعمارية في مدن العصور الوسطى والمدن الحديثة على السواء. غير أنّ المتطلبات الدينية التكميلية للصلاة، إضافةً إلى الدور المركّب الذي ينهض به المسجد بوصفه قطبًا يربط بين المجتمع والبنية الحضرية، أسهمت في تهيئة الظروف لتصور مفهوم جديد للمجمّع الاجتماعي-الديني. وقد شمل هذا النموذج التأسيسي، إلى جانب المسجد، عددا من المؤسسات الملحقة والمحيطة أثّرت بحضورها البارز المشهد الحضري. يهدف هذا العمل إلى عرض هذا المفهوم وإبراز حضوره في الغرب الإسلامي، حيث لم يحظَ باعتراف وإفٍ حتى يومنا هذا، على خلاف مناطق أخرى كمصر وسوريا وآسيا الصغرى. ويبدأ هذا البحث بتحليل يوضّح طبيعة هذا المفهوم وأبعاده، ثمّ يقدّم عرضًا موجزًا ومتسلسلاً لمجموعة من النماذج التوضيحية

الكلمات المفتاحية

العمارة الإسلامية، المسجد، المجمّع المعماري، المشهد الحضري، المغرب.