

# LAS MEZQUITAS DE *MADINAT AL-FARAY* O *WADI-L-HIYARA*. UNA PROPUESTA TEÓRICA A PARTIR DE NUEVOS DATOS

Miguel Ángel Cuadrado Prieto  
María Luz Crespo Cano

**Resumen:** Partiendo de la identificación de la mezquita aljama y las mezquitas de barrio en *Madinat al-Faray* o *Wadi-l-Hiyara*, se plantea una nueva hipótesis sobre el número, la situación y la evolución de estos templos en la medina andalusí.

**Palabras clave:** Mezquita, *Madinat al-Faray*, *Wadi-l-Hiyara*, Guadalajara andalusí, arqueología islámica.

**Abstract:** Starting from the identification of the *aljama* mosque and local mosques in *Madinat al-Faray/Wadi-l-Hiyara*, a new theoretical position is presented with regard to the number, situation and evolution of these temples in the andalusian medina of Guadalajara.

**Key words:** Mosques, *Madinat al-Faray*, *Wadi-l-Hiyara*, andalusian Guadalajara, Islamic Archaeology.

A lo largo de los últimos años los resultados obtenidos en varios estudios arqueológicos realizados en Guadalajara han ayudado a cambiar el panorama de la investigación del pasado andalusí de la ciudad, dándole a *Madinat al-Faray* o *Wadi-l-Hiyara* una entidad que hasta ahora era difícil de comprobar únicamente con los datos disponibles. Estos hallazgos nos han llevado a replantear el estudio de la medina, partiendo de una visión de conjunto del espacio urbanizado que permita identificar en qué áreas concretas se desarrollaban las diferentes funciones que daban la categoría de ciudad al núcleo habitado, lo que, además, nos obliga a matizar algunas de las afirmaciones vertidas anteriormente<sup>1</sup>, cuando los datos eran mucho más escasos, y a plantear nuevas hipótesis sobre la caracterización de *Madinat al-Faray* o *Wadi-l-Hiyara* y de la ubicación de sus elementos identificativos.



Las intervenciones arqueológicas realizadas en los últimos años han permitido constatar que, al menos desde el siglo IX, el recinto murado situado al sur de la alcazaba y el correspondiente a ésta venían siendo ocupados por una población estable. Para estas fechas tan tempranas es difícil, por el momento, intentar una aproximación a la configuración de la ciudad, pero para los dos siglos posteriores la documentación arqueológica permite hacer algunas tentativas, lo que nos ha llevado a poder diferenciar cinco áreas o sectores urbanos, aún no totalmente definidos, con personalidad propia: uno central y administrativo en el entorno del alcázar y la plaza de los Caídos, otro de carácter artesanal, claramente dedicado a la producción alfarera, alrededor de la plaza de la Antigua y del Mercado de Abastos, dos más de más difícil precisión en los que se combinan restos habitacionales y productivos, uno de ellos en el entorno de las plazas Mayor y de San Gil y otro a lo largo de la carretera de Zaragoza hasta más allá de Santa María; el quinto, también relacionado con la actividad alfarera, quedaría al norte de todos los anteriores, al otro lado del alcázar, La Alcallería<sup>2</sup>. Su diferenciación nos ha planteado la necesidad de identificar cuáles fueron los lugares de culto de las gentes que los habitaban, las mezquitas, uno de los elementos más importantes por su propio significado en la sociedad musulmana, y que, además, articula, en función de su situación, gran parte del entramado urbano.

Las fuentes andalusíes nos informan de la existencia de una medina llamada, según los casos, *Madinat al-Faray* o *Wadi-l-Hiyara*<sup>3</sup>. El uso del término medina llevaba aparejada la existencia de una serie de edificaciones con unos usos concretos, siendo la principal la mezquita, junto con el alcázar o alcazaba, los baños, los zocos y la muralla que los circundaba y protegía, agrupándose normalmente los cuatro primeros en un espacio cercano que conformaba un verdadero complejo administrativo, político y religioso.

Los textos árabes distinguen claramente entre las mezquitas mayores, las aljamas, a las que era obligatorio acudir para la oración del viernes, y el resto de oratorios de la ciudad, donde se hacían los rezos diarios, entre los que se encontraban las mezquitas de barrio, las funerarias o los oratorios privados, uno de los cuales podía estar dentro del recinto del alcazaba para uso particular y diario del gobernador<sup>4</sup>. Extramuros existían además las rápitas, situadas en los cerretes que rodeaban las urbes y la *musalla*, un espacio abierto para la congregación de un gran número de fieles<sup>5</sup>.

En *Madinat al-Faray* los nuevos datos a los que aludíamos, permiten vislumbrar una medina de mediano tamaño, de unas 49 ha., incluyendo La Alcallería, de la misma categoría que Almería, Valencia, Jerez de la Frontera o Écija<sup>6</sup>, con gran importancia estratégica y con un amplio territorio periurbano al que servía de cabecera. Aunque tradicionalmente se ha dado por segura la existencia en ella de dos mezquitas, identificadas con las posteriores iglesias de Santa María y de Santiago<sup>7</sup>, las necesidades del culto de su población urbana y del área de influencia rural no podrían ser cubiertas sólo con esas. Pradillo<sup>8</sup> ya lo apuntó en un estudio de conjunto que abordaba la ciudad andalusí de un modo interpretativo, acercándose mucho en sus propuestas a las que planteamos aquí y llegando a unas conclusiones similares utilizando un cauce distinto.

En este trabajo queremos proponer una nueva hipótesis sobre el número de mezquitas, su situación y jerarquía en el momento de mayor apogeo de la medina andalusí, durante los siglos X y XI, para los que la documentación arqueológica es más abundante.

La identificación de la mezquita aljama, donde se realizaba la oración de los viernes, signo de unidad y acatamiento del poder y de otras funciones públicas de enseñanza o jurídicas, es esencial para poder configurar el resto de los espacios de la medina y varias son las evidencias que nos permiten asegurar que la hoy desaparecida iglesia de Santiago, junto al palacio del Infantado, se levantó sobre la mezquita aljama de *Madinat al-Faray*, a pesar de que no haya datos arqueológicos que lo confirmen.

Según Epalza<sup>9</sup> los elementos esenciales de una mezquita aljama son la orientación de todo el edificio hacia La Meca —que para Al-Andalus es S-SE—, marcada por el muro de la *qibla*; su situación central en el plano de la medina y en la red vial, que la unen con las puertas del recinto urbano en forma radial, su ubicación en una posición media respecto a los itinerarios del agua corriente que la mezquita necesita para la purificación de los fieles y, por último, la que dejaría menos rastro, ser el centro arquitectónico del barrio comercial principal, donde los zocos artesanales de productos no polucionantes se yuxtaponen normalmente a las paredes exteriores de la mezquita<sup>10</sup>. En las páginas siguientes iremos aplicando estas constantes, aunque no en el mismo orden, añadiendo también algunos otros aspectos como su relación con el núcleo de edificios notables.

Empezando por esto último, lo común en las medinas andalusíes es la existencia de un importante espacio cultural, político y económico conformado por un conjunto de edificios y espacios públicos que incluyen los baños, la mezquita y la alcazaba, elementos a tener en cuenta a la hora de determinar la ubicación de la mezquita aljama. En *Wadi-l-Hiyara* este espacio de concentración de edificios públicos debió tomar forma en torno al lugar ocupado hoy por la plaza de los Caídos y el palacio del Infantado. La alcazaba con su alcázar, al norte de este área, contaría con una zona de aislamiento de la medina al sur, como parece anunciarlo el espacio abierto que hoy conforma la plaza de los Caídos, donde también podría localizarse el patio de la mezquita, normalmente situado al norte de la misma, los espacios abiertos destinados al zoco y diversas edificaciones públicas y privadas destruidas posteriormente. Este espacio se completaría con otro de los servicios esenciales, los baños públicos, que, si atendemos a la donación de Alfonso VIII al arzobispo don Cerebruno en 1173, estaban «*circa portam de albaro fannex situm*»<sup>11</sup>.

Otro criterio unánimemente aceptado para situar la mezquita aljama es que sea el punto convergente de las vías principales, lo que también se ajusta aquí al emplazamiento de la iglesia de Santiago. En su solar vendrían a confluir, que conozcamos, tres vías: la que desde la entrada a la alcazaba y a la Alcallería, pasando por Santiago, enlazaba con la que, hacia el sur, comunicaría con el sector alto de la medina, el área de la actual plaza Mayor y que fácilmente se prolongaría hasta el límite más meridional de la ciudad, estuviese donde estuviese; una tercera vía principal, hoy desaparecida, comunicaba con la puerta de Alvar Fáñez, una calle pública que cedió el Concejo en 1376 a Pedro González de Mendoza para ampliar sus casas, aludiendo expresamente a «*calle pública que vá desde la yglesia de santiago a la dha puerta de Alvar hañez*»<sup>12</sup>, puerta que aparece citada por primera vez en 1173, pero que, como ya intuyó Pavón<sup>13</sup>, debió tener un origen andalusí.

Esta misma donación es buena muestra de otra de las transformaciones sufridas por las medinas tras el paso a manos cristianas: los entornos de las mezquitas aljamas fueron muy codiciados por las élites urbanas que los convirtieron en barrios nobles residenciales<sup>14</sup>. En el caso de Guadalajara este hecho es evidente pues en el entorno del alcázar, sede del poder político y ahora residencia real, se establecieron las primeras casas principales de las familias nobles de la ciudad cristiana.

Alrededor de la mezquita, a lo largo de las vías principales y adosadas a las paredes exteriores del templo, lo que era posible gracias al privilegio exclusivo que tenía la aljama de que en sus muros no apoyaran los de ningún otro edificio (lo que se conoce como derecho de *finca*) se desarrollaban todo tipo de actividades comerciales y artesanales no contaminantes<sup>15</sup>. La arqueología ha ofrecido muestras de alguna de estas actividades en la zona del túnel de Aguas Vivas, pero también han podido quedar sus huellas fosilizadas en los nombres de las antiguas calles, encontrando un ejemplo, de nuevo, en el documento sobre la construcción de las casas principales de Pedro González de Mendoza<sup>16</sup>, «*en el solar hoy ocupado por el Palacio, callejón por medio de la iglesia de Santiago, mirando a la calle entonces llamada Carnicería Vieja, para lo cual compró varias casuchas, dio con ellas en tierra y edificó sus casas*» o en los de las calles alledañas a Santiago y Santa María documentadas por Pradillo<sup>17</sup>.

Respecto a su situación en los itinerarios de agua, no cabe duda de que por su emplazamiento se beneficiaría de los caudales que se captaban en la parte alta de la ciudad y que se distribuían mediante *qanats* al resto de ella. Durante las excavaciones que se han realizado en las áreas más elevadas se han localizado varios de los pozos de captación de agua y el arranque de las galerías de distribución, y, aunque muy pocos de los viajes se han podido identificar como claramente islámicos, deformados por el abigarrado entramado subterráneo que se creó posteriormente, sí se ha localizado un tramo que podríamos situar en esa época, precisamente en la plaza de los Caídos, cerca de la iglesia, en dirección al alcázar. La asignación del agua en Granada se hacía a los barrios por mezquitas, ya que eran el elemento que aglutinaba a la población, su almacenamiento en aljibes también tenía una estrecha relación con ellas, siendo frecuente la conexión entre ambos tipos de edificaciones<sup>18</sup>, al ser imprescindible el agua para las abluciones. A este respecto, quizá haya que incluir, entre los restos conservados del período andalusí, el aljibe subterráneo situado por delante de la fachada del palacio del Infantado; aunque su cronología es aún incierta, si su origen fuera ese, su ubicación indicaría una relación bien con la mezquita bien con los baños, ya que tan sólo la existencia de un edificio público justificaría una cisterna de tal volumen.

Otro argumento para apuntar el origen andalusí de la antigua iglesia de Santiago es su fábrica, aunque quizá sea el menos contundente de los que proponemos por la dificultad de su comprobación en la actualidad y los problemas que plantea una lectura de paramentos con los medios disponibles. Los autores del siglo XVII se hicieron eco de su antigüedad<sup>19</sup>, definiendo su fábrica como antiquísima, o como obra de romanos, que es como normalmente se refirieron a las edificaciones que luego han resultado ser andalusíes, pero sin aportar más precisiones. A finales del XIX Diges<sup>20</sup> concreta más: «*Esta iglesia, de una sola nave, es antiquísima, según atestiguan los historiadores de la Ciudad y lo demuestran sus muros, especialmente los del O, contruidos de sillarejo de no muy grandes*

*dimensiones*». Parte de este muro es visible a la izquierda de la fotografía de la fachada del Palacio del Infantado que realizó Clifford en 1856<sup>21</sup>. En la imagen se puede comprobar que este paramento presenta al menos tres tipos de aparejo distintos, siendo realmente peculiar la fábrica de los dos tercios inferiores, realizada a base de sillares o sillarejos planos y alargados bastante regulares, que contrastan con la mampostería que los sucede en altura; un extraño aparejo en una iglesia de estilo mudéjar, nada común en los edificios civiles, militares o religiosos de Guadalajara que de ese momento han llegado hasta nosotros. Curiosamente, este tipo de sillar plano alargado sólo lo hemos vuelto a encontrar formando parte de la estructura de otro edificio a priori relacionado con la medina: la iglesia de Santa María, donde sirven de marco a las cajas de mampuesto y aparecen también en el zócalo que une los muros oeste y sur.

El último criterio que utilizaremos para la identificación de Santiago con la mezquita aljama, el más importante, sin duda, de todos ellos, es el relacionado con la orientación. Como hemos dicho antes, la orientación de una mezquita se realizaba atendiendo a unos rígidos preceptos canónicos que obligaban a dirigir todo el edificio hacia La Meca, preceptos asumidos desde los inicios de la conquista, porque esta orientación no era una cuestión baladí, ya que influía no sólo en la oración, sino en numerosos aspectos de la vida cotidiana, como, por ejemplo el sacrificio de las carne a consumir, que debía hacerse tomando esa orientación<sup>22</sup>. En Al-Andalus se dirigían hacia el SE, lo que suponía que el muro de la *qibla*, con el nicho del *mibrab* en el centro, miraba hacia esa dirección. Los cristianos, sin embargo, como regla constante prácticamente hasta el siglo XV, levantaban las iglesias con una orientación O-E. La conversión de una mezquita en iglesia conllevaba un cambio total en la orientación ritual del templo, pero, por un criterio económico, las cabeceras de las iglesias se orientaron hacia el NE, pudiendo así aprovechar el muro de la *qibla*, que pasaba a ser el muro derecho del templo, el de la Epístola, consiguiendo que la orientación se aproximara a la Este-Oeste ahorrando en medios<sup>23</sup>. Al menos durante un cierto tiempo se usó la antigua mezquita como iglesia, hasta que el edificio resultara inadecuado para el culto cristiano y se pudiera financiar la erección de un nuevo templo, pero la orientación generalmente se mantiene en el nuevo, ya que se conserva el muro de la *qibla*, ahora pared derecha de la iglesia, por su particular consistencia, no tener aberturas de acceso y porque permitía orientar el altar mayor hacia el E (en realidad E-NE)<sup>24</sup>.

Esta norma, que de forma generalizada se ha venido aplicando para identificar las mezquitas sustituidas por iglesias, hemos intentado comprobarla en Guadalajara, a pesar de la desaparición de una buena parte de éstas, utilizando la cartografía disponible, en especial al Plano de Ibáñez de Ibero de 1880, aislando los templos anteriores al siglo XV que recoge. Con respecto a Santiago, rápidamente se comprueba que no presenta la orientación NE que, según se ha dicho, se supondría en una iglesia construida sobre una mezquita, sino que su cabecera mira directamente al SE, con una inclinación de 147°, como correspondería al muro de la *qibla* con el nicho del *mibrab* en el centro. Esto significa que la mezquita que siempre se ha supuesto allí y que nosotros consideramos que podría ser la aljama de *Wadi-l-Hiyara*, no se reorientó cuando se transformó en iglesia, sino que se situó su cabecera en el mismo lugar que la *qibla* sin darle el giro hacia el NE, manteniendo la orientación original de época andalusí, incluso una vez que

esa edificación fue derribada y sustituida por otra. La fábrica de sillería que se observa en la fotografía de Clifford supondría, además, que su muro occidental tampoco fue totalmente desmontado, quedando englobado en la construcción mudéjar. Esta circunstancia no es única; en Atienza, por ejemplo, la iglesia románica de Santa María, construida sobre la mezquita aljama, también conservó la orientación de ésta<sup>25</sup>.

Creemos que este dato es muy significativo a la hora de situar en el solar donde se ubicó Santiago una mezquita. Si a esto unimos que cumple los criterios inherentes a la condición de mezquita aljama que apunta Epalza y que ya hemos analizado, quedarían pocas dudas sobre que se trató de la principal de la medina.

## MEZQUITAS DE BARRIO Y OTROS TEMPLOS

Como hemos dicho antes, en las urbes de cierta entidad además de la aljama había otras mezquitas secundarias, cuya existencia no puede explicarse sólo por motivos demográficos, sino más bien como expresión de los diferentes grupos sociales, casi siempre urbanos, que se dotaban así de un lugar de reunión mantenido por ellos mismos. De hecho, las mezquitas de barrio, donde se realizaba la oración diaria, tuvieron gran importancia para los vecinos, al convertirse en el edificio emblemático de estas agrupaciones residenciales, constituyéndose en la casa común y lugar de reunión, para tratar diversos asuntos, no necesariamente religiosos<sup>26</sup>. Para Souto<sup>27</sup> la distribución de estas mezquitas menores dependía de dos factores: uno era cubrir las necesidades de culto de cada barrio y otro el alcance de la voz humana para oír la llamada a la oración. Con las mismas características de orientación y construcción que la mezquita mayor, se diferenciaban de ella, además de por la ausencia de la predicación del viernes, en su localización espacial, en la que estaba ausente el criterio de centralidad, por lo que el impacto sobre el urbanismo del barrio fue menor, siendo normal que se situaran en una de las vías principales, única razón por la que se rodearon de zonas comerciales, más reducidas que las que se anexan a la aljama; las de los arrabales, incluidas entre ellas, ocupaban también un lugar en la vía principal del recinto y cercano a las puertas<sup>28</sup>. Como la mezquita aljama, las de barrio estaban próximas a depósitos de agua que las surtían para las abluciones y a los que los vecinos daban también un uso doméstico y particular, de modo que ambas edificaciones eran claves para definir el espacio urbano, dando tanto la mezquita como el aljibe unidad al barrio que se beneficiaba de ellos<sup>29</sup>.

Sus titulares podían ser particulares, cofradías, grupos familiares y, a menudo, eran mantenidas por los bienes de los vecinos del barrio, que tenían un interés especial en que se convirtieran en templos principales, solicitando la duplicidad de las aljamas, lo que suponía el derecho a tener en ellas la predicación del viernes y eximía a sus fieles de la asistencia a esa oración en la mezquita mayor<sup>30</sup>. Este reconocimiento se autorizaba en casos concretos, relacionados con las distancias, el incremento de población, especialmente si permitía atender a las necesidades religiosas de una población rural periurbana, y la importancia de las mezquitas con *mimbar* o púlpito<sup>31</sup>. No obstante, el tema de las duplicaciones debió ser muy controvertido y aceptado de forma muy circunstancial, debido a la importancia de las funciones políticas, administrativas, judicia-

les, y, por supuesto, religiosas, que tenían asignadas las mezquitas aljamas; hay que tener en cuenta que la transmisión de las órdenes y mensajes del poder central, en estos territorios donde las aljamas quedaban bajo el control de los gobernadores nombrados por el emir o el califa, se hacía en buena parte mediante la *juhba* (predicación del viernes)<sup>32</sup>.

Teniendo en cuenta la distribución urbana y las diferentes áreas funcionales y de producción que vamos conociendo a través de los restos arqueológicos, *Madinat al-Faray* no podía mantener el cumplimiento de los preceptos religiosos con el nivel exigido con una sola mezquita. Basándonos en los criterios que normalmente se utilizan para ello, analizaremos los indicios que nos ofrecen las iglesias posteriores para ver su posible relación con edificaciones andalusíes y así poder establecer la ubicación de las mezquitas de barrio correspondientes a los sectores urbanos antes citados.

Santa María, como ya se ha dicho, ha sido tradicionalmente considerada mezquita y en algunos casos se ha pensado que era la aljama, precisamente por estar bajo la advocación de la Virgen, fórmula utilizada al consagrar al rito cristiano las mezquitas mayores, así como por la existencia junto a ella de la fuente que le da el sobrenombre. Sin embargo, por su situación, no cumple los supuestos que enunciaba Epalza para ser la aljama, especialmente el criterio de centralidad y el de confluencia de las vías principales. Pero algunos datos, entre ellos esa misma fuente, parecen indicar la existencia de una mezquita secundaria en el solar en el que se levantó la actual concatedral. En primer lugar su ubicación, junto a una de las vías principales, la que une el alcázar con la puerta de Bejanque, que, a tenor de su nombre árabe, referido al foso, debió tener un origen andalusí<sup>33</sup>, y cercana a otra entrada, también de origen andalusí, que permitía el acceso desde las huertas de las márgenes del barranco del Alamín<sup>34</sup>, en un área en la que los restos arqueológicos documentados arrojan una alta densidad de poblamiento y una ocupación desde un momento muy temprano.

En la primera aproximación que realizamos a *Madinat al-Faray* descartábamos la existencia de una mezquita bajo el actual templo, afirmación supeditada a la falta de información sobre los trabajos de excavación que se habían desarrollado en ella<sup>35</sup>. Tras varias campañas arqueológicas, los datos, aunque parece que nos pudieran dar la razón, muestran una realidad bien distinta que nos lleva a reconsiderar lo que entonces afirmábamos. En el estudio dedicado a Santa María, Mejía<sup>36</sup> concluye, a partir de los resultados de los trabajos arqueológicos de la tercera fase de investigación realizados por I. Ramírez, que el templo actual, levantado durante el reinado de Alfonso XI, no aloja restos de una mezquita, sino de una pequeña iglesia posiblemente románica, construida en tiempos de Alfonso VI. Sin embargo, durante la intervención arqueológica que precedió a ésta<sup>37</sup>, en el atrio se documentó parte de un muro (una hilada de sillares que apoyaban en el estrato natural), cortado por la zanja de cimentación del templo mudéjar, con una orientación NO-SE y que presentaba una hornacina en la parte media, que Presas identificó como el muro de la *qibla* y la hornacina con el *mibrab* de una mezquita. En ese mismo espacio del atrio se localizó otro muro con zócalo de piedra y alzado de tapial o adobe, datable en los siglos X-XI, y un enterramiento en fosa bajo un estrato de materiales islámicos. Las interpretaciones de ambos estudios, aunque parezcan contradictorias, pueden llevar a una misma conclusión: la existencia de una mezquita en el solar de la iglesia de Santa María. Presas documenta la presencia física de los

restos del muro de la *qibla*, en la siguiente fase de excavación, la de Ramírez, se localizan los de una iglesia de los primeros momentos castellanos, cuando las iglesias se realizan a costa de las mezquitas. En esas fechas tempranas los templos cristianos se emplazan en las mezquitas porque los terrenos de éstas, y no otros, son los que se conceden a la Iglesia, porque sus edificios pueden ser adaptadas al nuevo culto y porque la apropiación de las mezquitas y su transformación en iglesias transmite el mensaje del poder cristiano y de la concepción de reino que se impone a lo largo de los siglos XI al XIII<sup>38</sup>. De hecho, es difícil encontrar en esos primeros momentos la edificación de una iglesia en un ámbito urbano si no es a costa de una mezquita precedente.

Si entramos en la orientación, tanto de la iglesia como de la posible mezquita, también encontramos argumentos que avalan la existencia de esta última. El templo románico del siglos XII o XIII<sup>39</sup> está orientado al NE (igual que el posterior mudéjar) cuando, invariablemente, las iglesias de nueva planta se orientaban E-O; por ejemplo la Catedral de Sigüenza, iniciada a principios del siglo XII en un lugar donde no hubo una mezquita anteriormente y que presenta una marcada orientación E-O. En Santa María, sin embargo, el que lo esté al NE vendría impuesto, girando la cabecera, por el acoplamiento al solar de la mezquita, que, al no ser la principal, no estaría aislada, sino adosada a otras edificaciones que forzarían esa posición. Y, como ya hemos dicho, también en la fábrica de la iglesia actual podría haber restos de una edificación andalusí. La esquina SO del templo presenta una combinación de fábricas desiguales que le dan cierto carácter arcaico, el zócalo de refuerzo de piedra de esa esquina está compuesto por los mismos sillares o sillarejos planos alargados del muro occidental de Santiago, los mismos que en altura, y sólo en esta esquina, se encuentran formando un *cloisoné* con ladrillos, adoptando una forma diferente cuando se acercan a la cumbre del paramento, un sogueado de sillares y ladrillos; sillares planos alargados que tampoco corresponden a la fábrica de la iglesia de Alfonso VI. Finalmente, el mismo hecho de la consagración a Santa María avala estas propuestas, aunque sea el criterio más denostado, igual que la fuente, testigo de la existencia de una surgencia o de un depósito de agua, imprescindible para el culto islámico<sup>40</sup>.

En relación con los sectores urbanos definidos a partir de los restos arqueológicos, vemos que las posibles mezquitas situadas en Santiago y Santa María cubrirían respectivamente el núcleo administrativo y el que discurre por la carretera de Zaragoza. También los otros tres, atendiendo a los criterios sociales y demográficos que apuntaba Trillo, debieron contar con mezquitas secundarias.

Empezaremos por el área más oriental, junto al barranco de San Antonio, donde la referencia es la ermita de la Virgen de la Antigua, antes Santo Tomé, totalmente desfigurada por la remodelación de los últimos siglos y en la que la excavación arqueológica de su subsuelo no arrojó resultado alguno<sup>41</sup>. Anteriormente mantuvimos la opinión de que no era posible la existencia, no de una mezquita, sino del templo mozárabe del que hablan los cronistas del XVII, por la incompatibilidad con la actividad que se desarrollaba en ese espacio<sup>42</sup>. Tras la aparición de nuevos restos hemos comprobado que lo que podría corresponder a un alfar<sup>43</sup> bien podría tratarse de un barrio cuya principal actividad fuera la alfarería, es decir, un espacio con identidad propia, lo suficientemente alejado de la aljama como para optar a tener su propia mezquita. Los cri-



terios adoptados para Santa María, servirían en este caso para aplicarlos a Santo Tomé: el emplazamiento de ambas es muy similar, al alzarse en un núcleo de habitación y producción con características propias, junto a una puerta que posiblemente estuvo en el mismo lugar por el que hoy se accede al otro lado del barranco de San Antonio, y, por tanto, en una vía principal del barrio. Esta localización permitiría el cumplimiento del culto diario no sólo a los residentes del área urbana, sino también a la población instalada en el espacio periurbano rural del lado occidental de la medina, como sucedería en Santa María con los del oriental. Ya Sánchez Castro<sup>44</sup> apuntó que Santo Tomé fue mezquita, indicando, junto a otras características de estilo, que su torre, desaparecida en la restauración del siglo XIX, sería un claro alminar de inspiración almohade, «*cuyo fin no puede ser otro que el propio del culto islámico*». A ello habría que añadir que la orientación del templo actual, con la cabecera hacia el NE, permitiría reorientar una mezquita totalmente destruida, a cuyo espacio se hubiera ajustado éste, que tendría el muro de la *qibla* mirando al SE, a 166°.

El siguiente sector coincide aproximadamente con el que Pradillo<sup>45</sup> denominó *arrabal mozárabe* y al que consideró configurador de la expansión de la medina califal, situado en torno a las actuales plazas Mayor y de San Gil. Aparte de las consideraciones sobre su origen, a la luz de la documentación aportada por las excavaciones realizadas, que muestran de nuevo una alta densidad de poblamiento, parece que constituía una unidad que pudo conformar un núcleo residencial distinto a los anteriores por lo que debería contar con su propia mezquita. A partir del análisis de la iglesia de San Gil, nos decantamos por situar en su solar ese lugar de oración. Durante la restauración de su ábside se hizo una recogida de material que sólo aportó material mudéjar de los siglos XIII-XIV, pero en los solares y las calles adyacentes los restos andalusíes, sin embargo, son muy abundantes. Los datos más significativos, no obstante, son, en primer lugar, el emplazamiento de este templo, en un lugar cercano a la vía principal que uniría el barrio administrativo y político con la parte superior de la medina y, sobre todo, la orientación de la iglesia al NE, con el muro de la Epístola mirando al SE, concretamente a 152°, el mismo ángulo que la mezquita de Córdoba. La primera noticia de San Gil data de 1226<sup>46</sup>, una fecha muy temprana, que, teniendo en cuenta lo ocurrido en Toledo tras la conquista, de lo que trataremos más adelante, viene a indicar que debía ocupar un edificio construido previamente, probablemente la mezquita de ese barrio o sector. En el mismo sector existió otra iglesia, la desaparecida de Santo Domingo, en la plaza Mayor, de la que no tenemos apenas datos, pero que no consideramos que fuera la principal del barrio porque no cubriría adecuadamente el espacio hacia el Este, que sí quedaría englobado en una posible área de influencia que tuviera San Gil como centro.

Dentro de este mismo núcleo un caso especial lo constituye la también desaparecida iglesia de San Andrés<sup>47</sup>, a medio camino y prácticamente equidistante entre Santiago y San Gil, un templo que, como el primero, mantuvo una clara orientación de su cabecera al SE, 165°, prácticamente igual que el muro de la Epístola, antes de la *qibla*, de Santo Tomé, con 166°. Su orientación, de nuevo, parece indicar que la iglesia se adaptó al solar o la estructura de una mezquita anterior; su cercanía a la mezquita aljama y a una mezquita de barrio no impide la existencia de otro lugar de oración que bien podría corresponder a alguna de las demás tipologías existentes: funerario, particular o

de grupo. El dato de que San Andrés fue «*reedificada*» en 1338 por don Juan, obispo de Lugo<sup>48</sup>, es también significativo, porque podría indicar la sustitución de una mezquita cristianizada por una iglesia de nueva construcción. El propio verbo utilizado supone la existencia de un templo anterior, que, como veremos más adelante, por las fechas, parece improbable que fuera una iglesia levantada tras la conquista y luego reedificada, siendo más creíble que se tratara de una mezquita consagrada, sustituida por un templo de estilo mudéjar en los mismos siglos en los que se acomete la erección definitiva de las iglesias de Guadalajara.

El quinto núcleo corresponde al barrio de la Alcallería, un barrio artesanal o comercial en el que la mezquita podría haber sido posteriormente cristianizada como iglesia de San Antolín o de San Julián, si es que ésta no es muy posterior<sup>49</sup>. La falta de datos arqueológicos sobre estas iglesias y de planos sobre los que poder trabajar no permite hacer ninguna precisión más.

Las mezquitas que posteriormente se transformarían en las iglesias de Santiago, Santa María, Santo Tomé y San Gil, y tal vez San Julián, darían servicio a unas concentraciones de población que arqueológicamente se ha comprobado que existían, diferenciadas tanto por su emplazamiento en el entramado urbano como por las actividades socioeconómicas que en ellas se desarrollaban, dibujando unos barrios con personalidad propia. Pero fuera de estos núcleos, en el plano de 1880 podemos comprobar cómo otras iglesias con estructuras anteriores al siglo XV, las de San Miguel y San Esteban, tienen sus cabeceras orientadas de forma predominante al NE, por tanto con el muro de la Epístola al SE. Éstas dos y las antiguas de San Nicolás y San Ginés, que ya habían desaparecido en la fecha de elaboración del plano, se distribuyeron por el sector sur de la ciudad, en el que la documentación arqueológica es mucho más escasa, lo que no supone necesariamente que la ciudad se limitara a los espacios analizados anteriormente, ya que no hay que olvidar que las excavaciones han sido más intensas en las áreas estudiadas y que las nuevas investigaciones apuntan a una configuración de la ciudad andalusí distinta a la de un núcleo abigarrado. En este sentido, en las medinas andalusíes empiezan a ser vislumbrados grandes espacios abiertos utilizados para la producción agrícola, pastos o simplemente baldíos en reserva para una futura expansión<sup>50</sup>, características que pudieron tener los terrenos situados en el sur de *Wadi-l-Hiyara* hasta la puerta de Santo Domingo, alternando con edificaciones aisladas o en pequeñas agrupaciones, tal y como parece definirse también en La Alcallería.

Incluso iglesias conventuales con un origen anterior al siglo XV, las de San Francisco y San Bernardo, tienen sus cabeceras orientadas al NE, con el muro de la epístola al SE; la única excepción es la de Santa Clara, hoy Santiago con eje claro E-O y sólo 9° de error. No podemos entrar aquí a considerar la posibilidad de que este hecho por sí solo, y sin el aval de los restos arqueológicos que tan claramente demuestran una ocupación de entidad en los ámbitos descritos antes, nos indique que todas estas iglesias fueran anteriormente templos de culto musulmán, pero no hay que olvidar la existencia en las medinas y sus alrededores de elementos tales como la *musalla*, un espacio abierto para grandes concentraciones religiosas en las afueras, las rápitas en los cerros circundantes a la medina, sustituidos después por templos cristianos, con unas condiciones que San Francisco cumple perfectamente, algo que se refuerza por la documen-

tación arqueológica de una iglesia anterior, ambas con una orientación anormal para su época y estilo, o los oratorios privados de las almunias, una de las cuales tal vez hubiera podido existir en La Alaminilla, donde se reubicó San Bernardo tras incendiarse su primitivo emplazamiento junto al Henares, aislado entre los arroyos de la Olmeda del Conde y del Sotillo antes de su confluencia en el del Alamín y rodeado de huertas. Quizá parte de estas suposiciones puedan ser comprobadas en el futuro, con nuevas intervenciones arqueológicas en el área meridional de la ciudad, lo que ayudaría a configurar el entramado urbanístico y las verdaderas dimensiones de la medina andalusí.

Y a todos estos habría que añadir seguramente más lugares de oración, como el oratorio privado de la alcazaba que bien pudo haber sido la capilla Real de San Ildefonso<sup>51</sup>, a la que Alfonso VI otorgó para su reparo y conservación todos los diezmos de yeso, cal, teja y ladrillo de Guadalajara y su tierra y que posteriormente fue reedificada por Alfonso XI<sup>52</sup>, o la mezquita del Almagil que conservaron los musulmanes tras el paso de la ciudad a manos castellanas, situada en la Calderería, cercana al actual convento de carmelitas, y de la que se desconoce tanto la planta como el origen<sup>53</sup>.

Para terminar este apartado, admitiendo que el trabajar con las orientaciones de edificios que no existen, medidos sobre el plano de 1880, puede no ser totalmente fiable, nos queda considerar las similitudes de orientación de los muros de la epístola de estas iglesias con los de otras mezquitas conocidas que recoge Rius<sup>54</sup>. La orientación hacia el SE siempre fue fija en Al-Andalus, pero con ciertas variaciones en los grados, lo que ha permitido establecer unas secuencias o agrupaciones según la inclinación del eje. Santa María, a 135°, estaría englobada en el grupo de las mezquitas con tendencia SE, que se desarrollan entre los siglos IX y XIV, con la excepción del XII, mientras Santiago y San Gil, con 147° y 152° respectivamente, estarían dentro del grupo de la tendencia cordobesa, la dominante en los siglos VIII, X y XIII. San Andrés y Santo Tomás, con 165° y 166°, engrosarían el de las orientadas hacia el S dentro del cuadrante SE, que se construyen entre el siglo IX y el XII.

## LA EVOLUCIÓN DE LAS MEZQUITAS EN TOLEDO Y SUS POSIBLES REPERCUSIONES EN *MADINAT AL-FARAY/WADI-L-HIYARA*

A la hora de plantear estos principios teóricos y bosquejar una posible identificación y posterior evolución de las mezquitas de *Wadi-l-Hiyara* no podemos ignorar lo que sucedió con las de Toledo tras la toma de la Taifa por Alfonso VI, un proceso relativamente bien documentado cuya repercusión necesariamente afectó a todo su territorio. Las capitulaciones permitían mantener a musulmanes y judíos la práctica de su religión y la propiedad de sus templos, sin embargo, las donaciones de los recintos religiosos a la Iglesia se sucedieron hasta el primer decenio del siglo XII. El arzobispado debió recibir del rey todas las mezquitas mayores del Reino de Toledo, con todo su patrimonio, así como aquellas otras que se convirtieron en iglesias y parroquias, y, en los grandes núcleos, también otros pequeños oratorios urbanos. Las mezquitas que no estaban en uso, carecían de consagración o permanecieron abiertas al culto musulmán, en principio, no formarían parte de esta gracia<sup>55</sup>. No obstante, se considera que tras la

conquista hubo una gran emigración de musulmanes toledanos al sur –algo que según Ibn Hassam ya había comenzado por el hambre antes de la conquista– al prescribir sus autoridades religiosas la ilicitud de permanecer en territorio gobernado por cristianos; si esta emigración fue masiva es de suponer que las pequeñas mezquitas de los barrios deshabitados se consagrarían inmediatamente<sup>56</sup>, convirtiéndose en parroquias que engrosarían las posesiones del Arzobispado, pero no todas, ya que en Toledo se documentan mezquitas en manos de particulares en los siglos XII y XIII<sup>57</sup>. La conversión de la mezquita mayor en templo cristiano en Toledo o Zaragoza no se realizó inmediatamente, precisamente por la necesidad de mantener a la población musulmana en su lugar de origen o en los alrededores, posponiéndose hasta un año, permitiendo así a los creyentes desocupar el templo<sup>58</sup>.

Una vez consagradas las mezquitas recibidas, la Iglesia contaba ya con los edificios necesarios para el culto, por ello, la erección de parroquias en el reino toledano no supuso una prioridad<sup>59</sup>. La sustitución de esas mezquitas por iglesias de nueva planta no comenzaría hasta finales del siglo XII, con el declive almorávide, cuando se inicia la construcción de las primeras nuevas iglesias de Toledo, San Román, San Andrés, el ábside de Santa Cruz y San Salvador. Este proceso se ralentizó con la incursión almohade y, especialmente, tras la derrota de Alarcos, para relanzarse definitivamente después de Las Navas de Tolosa<sup>60</sup>. Hasta entonces el culto cristiano se realizaría en las mezquitas cristianizadas, con pocas variaciones en el edificio, simplemente trasladando el altar mayor al muro nororiental. Como opina Pavón<sup>61</sup>, este proceso debió ser, en principio, el mismo que se siguió en Guadalajara, ya que si la mitra toledana no había ordenado o consentido la remodelación de los templos de la capital hasta finales del siglo XII o principios del XIII, no iba a ser esta ciudad una excepción, poniéndose por delante de la sede episcopal. Los escasos datos referentes a las iglesias de Guadalajara parecen confirmar esa opinión. La primera noticia de San Gil data de 1226, las de San Miguel y San Esteban de 1259<sup>62</sup> y para San Andrés ya hemos indicado antes la de su reedificación, en 1338. Todas ellas presentan una orientación de su cabecera al NE, quedando el muro de la epístola enfrente al SE, lo que choca con la orientación canónica E-O de la iglesia conventual de Santa Clara, edificada presumiblemente de nueva planta<sup>63</sup> entre 1305 y 1309, sobre una casa de la Infanta Isabel que añadió propiedades colindantes de familias judías.

Admitiendo que la desaparecida iglesia de Santiago sustituyó a la mezquita mayor de la medina andalusí, hemos de considerar la razón por la que no se consagró, como era habitual, a Santa María y por qué no se trocó su orientación original. La única razón parece ser la cristianización de la segunda mezquita más importante, la cercana al barranco del Alamín, por el mantenimiento del culto musulmán en la aljama tras la capitulación de la medina. La mezquita a la que sustituyó Santa María sería el centro espiritual de un área residencial o de producción a pequeño nivel con una alta densidad de población (como lo indican la cantidad de restos arqueológicos recuperados en las estructuras subterráneas o silos que se concentran en gran número en esa zona), que se extendería a lo largo de la calle Ingeniero Mariño hasta Budierca. En ese templo, además, se congregarían los trabajadores de las huertas que se extendían a los lados del arroyo del Alamín y la población estable del incipiente arrabal de la margen derecha del barranco. Este factor demográfico y posiblemente esa conciencia de grupo a la que alu-

día Trillo<sup>64</sup>, que hacía de la mezquita edificio emblemático de la agrupación residencial, casa común y lugar de reunión, unido a su relativa lejanía de la aljama, anima a pensar que los vecinos pudieron optar a la conversión de su mezquita, en principio de barrio, a ser la segunda aljama de la medina. No podemos, lógicamente, asegurar este extremo, pero ya hemos visto anteriormente que era un proceso relativamente habitual, aunque dificultoso, para cuya autorización eran necesarias unas condiciones<sup>65</sup> que aquí podrían haberse cumplido: el incremento de población, que se constata y consolida a partir del siglo X, y, especialmente, la atención de las necesidades religiosas de una población rural periurbana. Sería así factible que Santa María fuera la segunda mezquita por importancia de la medina; su apropiación pudo ser el gesto necesario para transmitir el mensaje del poder cristiano, mientras se permitía mantener el culto musulmán en la aljama, en Santiago, lo que explicaría su consagración a la Virgen María, al ser la primera cristianizada. La existencia de una iglesia de temprana construcción bajo la actual avalaría este hecho e indicaría una apropiación también temprana de esta mezquita para el culto cristiano, algo nada extraño, teniendo en cuenta que a pesar de lo que se debió acordar en las capitulaciones, en Toledo la Iglesia cristianizó la mezquita aljama en 1086. Las propiedades inmobiliarias del Cabildo Eclesiástico de Guadalajara, la mayoría de las cuales se localizaban en la proximidad de los templos parroquiales, especialmente en las colaciones de Santiago y Santa María, «*parroquias sin duda heredadas de unas importantes estructuras creadas en torno a las mezquitas que en otro tiempo allí existieron*» en palabras de Pradillo<sup>66</sup>, sería consecuencia de la donación a la Iglesia, tras la conquista, de las mezquitas con todos sus bienes de habices, muchos de ellos inmobiliarios<sup>67</sup>, y demostraría la importancia de las dos reseñadas.

Admitiendo las fechas propuestas por Ramírez para la primitiva iglesia románica de Santa María, habría que considerar si ésta se llegó a terminar o no. Si no hubiera llegado a prosperar podríamos estar ante el dato que explicara el desarrollo de la desaparecida iglesia de San Miguel del Monte, considerada por los historiadores del XVII y otros autores posteriores como templo mozárabe, y cuya primera noticia data de 1259. Esta temprana alusión, mostrando que ya estaba organizada al menos desde principios del XIII, indicaría o la existencia de una construcción religiosa anterior, que no podemos demostrar a qué comunidad religiosa pertenecía, o que fuera una de las primeras construidas *ex novo* tras el inicio de las remodelaciones de los templos en la ciudad, aunque nuevamente la orientación de su cabecera al NE, con el muro de la epístola al SE, implicaría su adaptación al solar de una mezquita. Convertida ya en iglesia, su proximidad a Santa María resulta extraña, ya que como plantea Pradillo<sup>68</sup>, San Miguel rivalizaría en ingresos con la que sería la iglesia principal y mejor dotada de la ciudad cristiana, para lo que no encontró mejor explicación que pensar que Santa María se mantuvo como mezquita hasta su sustitución definitiva en el siglo XIV. Quizá lo que sucediera, a la luz de los restos arqueológicos, es que al no avanzar la construcción románica a costa de la mezquita, San Miguel cumpliera las funciones religiosas, y aún fiscales, que el templo dedicado a Santa María debía haber ejercido en esos barrios, algo que no hubiera sido posible de materializarse ese templo románico, porque, de hecho, la erección de Santa María en el siglo XIV supuso que San Miguel se fuera abandonando y quedara bajo la dependencia de Santo Tomé.

A propósito de San Miguel, también dudamos de dos de las afirmaciones que tradicionalmente se hacen sobre ella: que junto a Santo Tomé era iglesia de culto mozárabe y que estaba situada extramuros como indicaría su apelativo «del Monte». Con respecto al primer tema, no hay certeza de que existiera una comunidad mozárabe potente en *Wadi-l-Hiyara*, una ciudad situada en una frontera tan convulsa no es fácil que mantuviera una población en gran número afín al enemigo. Echevarría<sup>69</sup> relaciona las tradiciones que aseguraban la permanencia del culto cristiano durante la etapa de dominio andalusí con la ocupación de mezquitas y su transformación en iglesias, proceso junto al que se articula un discurso que se transmite con gran efectividad y que tiene como finalidad modificar la percepción mental del espacio por parte de los cristianos, creando un sentido de identificación con el pasado previo a la invasión islámica, especialmente en zonas en las que había altas concentraciones de población musulmana; discurso que se difunde de forma escrita en las crónicas, de forma oral a través de las apariciones marianas y visualmente con el culto a las reliquias en los templos. De todo ello hay ejemplos en Guadalajara: la consideración de San Miguel y Santo Tomé como templos cristianos durante la etapa andalusí, la supuesta oración de Alvar Fáñez en las iglesias mozárabes, o el descubrimiento de la estatua de la Virgen de la Antigua por el conquistador en 1085, en el muro del templo donde había sido escondida al caer Guadalajara en manos musulmanas<sup>70</sup>. Como vemos, estas justificaciones y hechos destinados a crear una conciencia grupal mediante la refundación de una antigüedad anterior a la llegada de los musulmanes, que normalmente no existía, se transmitía muy eficazmente creando tradiciones que luego institucionalizarían los propios historiadores del siglo XVII.

La situación extramuros de San Miguel es también muy relativa, ya que según se avanza en la investigación se va comprobando que las medinas andalusíes arrojan grandes espacios vacíos en el interior de las ciudades<sup>71</sup>, muchos de ellos baldíos, por lo que no sería extraño que el apelativo tan sólo se refiriera a la ausencia de uso urbano, pudiendo significar que la ladera por la que hoy discurre la cuesta de San Miguel simplemente estuviera cubierta de maleza, o sea, monte, y no que estuviera fuera de la población; no olvidemos, en este sentido, que cuando Münzer describe el palacio del Cardenal Mendoza junto a Santa María, lo sitúa también extramuros<sup>72</sup>. Esto anularía los límites indicados para la ciudad en estudios anteriores que se basaron en el hecho de que este sector quedara fuera de la muralla.

## LAS MEZQUITAS DE *MADINAT AL-FARAY* O *WADI-L-HIYARA*

Las investigaciones arqueológicas van mostrando que *Madinat al-Faray/Wadi-l-Hiyara* fue una medina de entidad suficiente como para hacer viable un número mayor de mezquitas del que hasta ahora se manejaba, definiendo unos sectores que podrían ser identificados como barrios, a los que difícilmente tan solo uno o dos templos pudieran prestar el servicio religioso requerido por la población. Aunque en algunas otras áreas de la ciudad los restos arqueológicos sean todavía demasiado escasos como para relacionar las iglesias que existieron o existen en ellas con mezquitas anteriores, es sig-

nificativo el hecho de que la mayoría de los templos cristianos levantados de nueva planta en la ciudad castellana antes del siglo XV, incluidos los conventuales, tenían una orientación que se corresponde con la que toman las iglesias al sustituir a las mezquitas, salvo Santiago y San Andrés, que presentaban la que correspondería a templos no cristianizados, y Santa Clara, que es la única que se ajusta a la norma cristiana.

Pueden parecer demasiados templos pero no habría que descartar que al menos las iglesias parroquiales medievales hubieran sido anteriormente mezquitas o haber ocupado el solar de éstas, ya que algunos autores apuntan la posibilidad de que la organización parroquial tuviera en cuenta los antiguos barrios de época musulmana<sup>73</sup>, entre ellos Collantes de Terán<sup>74</sup>, que para establecer la organización de Jerez en época andalusí toma como única referencia la posterior implantación de la red parroquial, o Passini<sup>75</sup>, quien encuentra numerosas y significativas coincidencias entre el territorio generado por las distancias a las que llegaba la llamada a la oración desde las mezquitas, representado por polígonos de Thiessen, y los límites parroquiales.

Teniendo en cuenta esta posibilidad y que en Toledo se hizo entrega al Arzobispado de mezquitas, con todo su patrimonio, que acabaron convirtiéndose en parroquias, tal vez debamos interpretar el reparto de parroquias hecho por Alfonso VI, de acuerdo con el Arzobispo don Bernardo, entre los «sacerdotes y clérigos que había entonces en la ciudad» de Guadalajara<sup>76</sup>, como un reparto de las mezquitas de *Wadi-l-Hiyara* que dio origen a las diez parroquias a las que se atribuye un origen inmediatamente posterior al paso de la ciudad a manos castellanas<sup>77</sup>. Estas diez parroquias fueron: Santiago, que hemos considerado la mezquita aljama, Santa María, San Gil y Santo Tomé, posibles mezquitas de barrio, San Andrés, tal vez un oratorio privado, San Esteban y San Miguel, que también presentan una orientación derivada de la cristianización de un templo musulmán pero cuya función aún no es posible determinar, y San Julián, San Nicolás y San Ginés, de las que desconocemos sus planos. Un número de mezquitas, que, aunque pueda parecer excesivo, sin embargo estaría conforme a la condición de medina de tamaño medio, como antes indicábamos, de *Wadi-l-Hiyara*, aunque su confirmación no sea posible hasta que los estudios arqueológicos, o de otro tipo, permitan definir y estructurar una medina con sectores o agrupaciones urbanas diferenciadas que hagan necesaria su existencia.

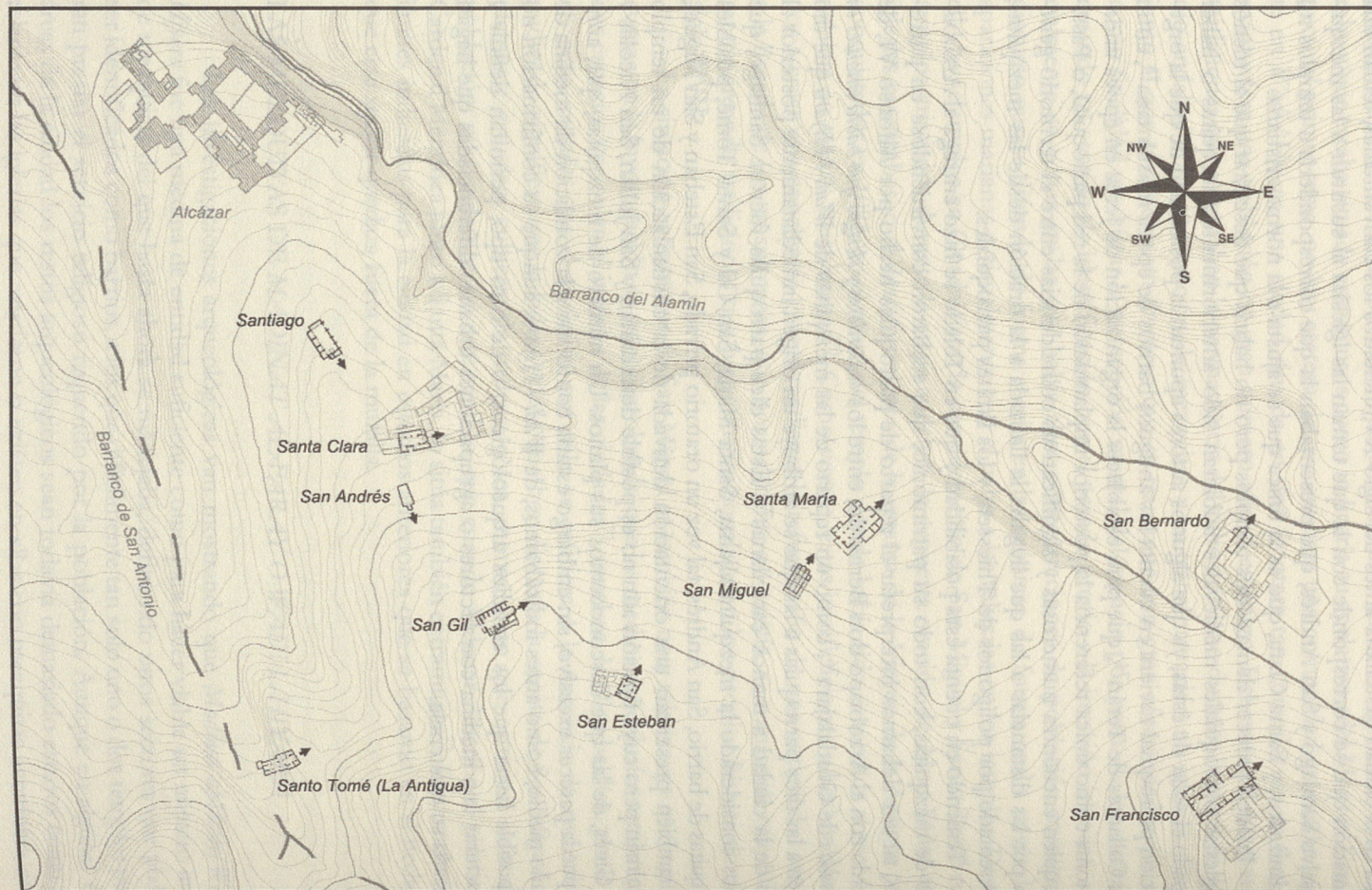


Lámina 1.- Situación de las iglesias en el plano de Guadalajara y su orientación.



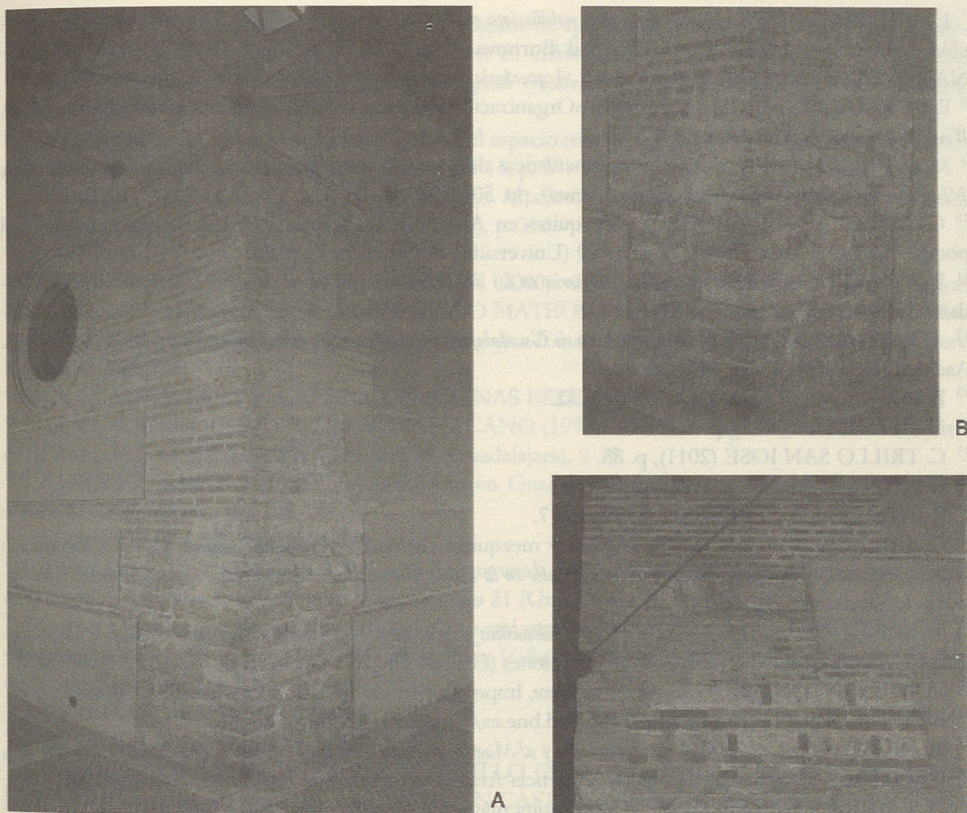


Lámina 2. A: Esquina SO de Santa María. B: Detalle de los sillares planos apaisados del zócalo. C: Detalle del *cloisonné* en el muro SE.

## NOTAS Y BIBLIOGRAFÍA

<sup>1</sup> M. A. CUADRADO PRIETO, M. L. CRESPO CANO, J. A. ARENAS ESTEBAN (2001): «Madinat al-Faray: el alcázar y la formación de una ciudad islámica», *Actas del VII Encuentro de Historiadores del Valle del Henares* (Guadalajara), 87-96.

<sup>2</sup> M. L. CRESPO CANO, M. A. CUADRADO PRIETO (2014): «Datos arqueológicos para definir la ciudad de Guadalajara en época andalusí», trabajo aún inédito presentado en el *I Congreso de Arqueología Medieval de la provincia de Guadalajara: Agua, paisaje, poblamiento y cultura material. Nuevas perspectivas para el estudio de la Edad Media en Guadalajara*, bajo la dirección científica de Guillermo García-Contreras Ruiz (Universidad de Granada) y Lauro Olmo Enciso (Universidad de Alcalá), Sigüenza, 4 a 6 de julio de 2014.

<sup>3</sup> Aunque parece que ambos nombres no se usaron al tiempo, siendo el primero sustituido por el segundo, en este trabajo los emplearemos indistintamente para referirnos a la Guadalajara andalusí.

<sup>4</sup> S. CALVO CAPILLA (2004): «Las Mezquitas de pequeñas ciudades y núcleos rurales de al-Andalus», *Ilustración de Ciencias de las Religiones Anejos X*, p. 41.

<sup>5</sup> L. TORRES BALBÁS (1985): *Ciudades hispano-musulmanas*, Instituto Hispano-Árabe de Cultura (Madrid), pp. 125-126.

<sup>6</sup> B. PAVÓN MALDONADO (1988): «Guadalajara medieval. De la ciudad árabe a la cristiana. Testimonios arqueológicos», en E. MITRE, P. BALLESTEROS y B. PAVÓN: *En el IX Centenario de la conquista de Guadalajara*, Col. *Cuadernos de Historia de Guadalajara 2*, Patronato Municipal de Cultura (Guadalajara), pp. 42-43.

- <sup>7</sup> F. de TORRES (1647): *Historia de la muy nobilissima ciudad de Guadalajara*, Estudio, comentario, transcripción y edición de A. GARCÍA LÓPEZ, Ed. Bornova (Madrid, 2011), pp. 66 y 201. B. PAVÓN MALDONADO (1984): *Guadalajara medieval. Arte y Arqueología árabe y mudéjar*, CSIC (Madrid), pp. 36 y 38.
- <sup>8</sup> P. J. PRADILLO y ESTEBAN (1999): «Organización del espacio urbano en la Guadalajara medieval», *Wad-Al-Hayara* 26 (Guadalajara), 17-55.
- <sup>9</sup> M. de EPALZA (1993): «Mutaciones urbanísticas debidas a la transformación de mezquitas en iglesias», *VI Simposio Internacional de Mudejarismo* (Teruel), pp. 507-508.
- <sup>10</sup> C. TRILLO SAN JOSÉ (2011): «Mezquitas en Al-Andalus: Un espacio entre las comunidades y el poder», *Studia Historica, Historia Medieval* 29 (Universidad de Salamanca), p. 85.
- <sup>11</sup> J. C. GARCÍA LÓPEZ (1894): *La Alcarria en los dos primeros siglos de su reconquista*, Diputación de Guadalajara (Guadalajara, 1973), p. 24.
- <sup>12</sup> F. LAYNA SERRANO. (1941): *Historia de Guadalajara y sus Mendozas en los siglos XV y XVI*, Tomo I, ed. Aache (Guadalajara, 2ª ed. 1993), p. 59.
- <sup>13</sup> B. PAVÓN MALDONADO (1984), p. 32.
- <sup>14</sup> M. de EPALZA (1993), p. 510.
- <sup>15</sup> C. TRILLO SAN JOSÉ (2011), p. 85.
- <sup>16</sup> F. LAYNA SERRANO. (1941), p. 12.
- <sup>17</sup> P. J. PRADILLO y ESTEBAN (1999), p. 47.
- <sup>18</sup> C. TRILLO SAN JOSÉ (2007): «Aljibes y mezquitas en Madina Garnata (siglos XI-XV): Significado social y espacial», *Espacios de poder y formas sociales en la Edad Media. Estudios dedicados a Angel Barrios* (Universidad de Salamanca), pp. 321 y 324.
- <sup>19</sup> A. NÚÑEZ DE CASTRO (1653): *Historia eclesiástica y seglar de la Muy Noble y Muy Leal Ciudad de Guadalajara*, facsímil de la edición de 1653, AACHE Ediciones (Guadalajara, 2003), p. 61. F. de TORRES (1647), p. 203.
- <sup>20</sup> J. DIGES ANTÓN (1890): *Guía de Guadalajara*, Imprenta y Encuadernación Provincial (Guadalajara), p. 81.
- <sup>21</sup> Biblioteca Digital Hispánica, <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000028481>.
- <sup>22</sup> M. RIUS (2000): *La Alquibla en al-Andalus y al-Magrib al-Aqsa*, Anuari de Filologia XXI (1998-99) B-3, Institut «Millás Vallicrosa» d'Història de la Ciència Arab (Universidad de Barcelona, 2000), p. 105.
- <sup>23</sup> M. GÓMEZ MORENO (1945): «La mezquita mayor de Tudela», *Príncipe de Viana*, año 6, n° 18, (Pamplona) pp. 12-13.
- <sup>24</sup> M. de EPALZA (1993), p. 509.
- <sup>25</sup> B. PAVÓN MALDONADO (1984), p. 68.
- <sup>26</sup> C. TRILLO SAN JOSÉ (2011), pp. 88, 98.
- <sup>27</sup> J. A. SOUTO LASALA (1995): «Las ciudades andalusíes: morfologías físicas» en J. I. de la IGLESIA DUARTE (coord.): *V Semana de Estudios Medievales* (Nájera), p. 149.
- <sup>28</sup> M. de EPALZA (1993), pp. 512-513.
- <sup>29</sup> C. TRILLO SAN JOSÉ (2011), pp. 87-88.
- <sup>30</sup> C. TRILLO SAN JOSÉ (2011), p. 76.
- <sup>31</sup> M. de EPALZA (1993), pp. 512-513. M. J. CALERO SECALL (2000): «Algunas fetuas sobre la duplicidad de las aljamas andalusíes», en P. CRESSIER, M. FIERRO, J. P. VAN STAEVEL: *L'urbanisme dans l'Ocident musulman au Moyen Âge. Aspects juridiques*, (Madrid), p. 128.
- <sup>32</sup> S. CALVO CAPILLA (2004), p. 44.
- <sup>33</sup> M. A. CUADRADO PRIETO, M. L. CRESPO CANO (2012): «El tercer foso de la muralla medieval de Guadalajara. Excavaciones en el aparcamiento de Santo Domingo, La Mina y otros informes arqueológicos», *Actas del XIII Encuentro de Historiadores del Valle del Henares* (Guadalajara), 67-77.
- <sup>34</sup> El nombre de Alamín también se aplica a la puerta y a la torre; procede del término que designa al «inspector de pesas y medidas o de otras actividades» o «administrador gubernamental de bienes». J. A. CHAVARRÍA VARGAS (2007): «Onomástica árabo-beréber en la toponimia de Castilla-La Mancha: Guadalajara» *Anaquel de Estudios Árabes*, vol. 18, p. 97.
- <sup>35</sup> M. A. CUADRADO, M. L. CRESPO, J. A. ARENAS ESTEBAN (2001), p. 95.
- <sup>36</sup> A. MEJÍA ASENSIO (2010): *Santa María de la Fuente. Memoria de una presencia viva en Guadalajara*, Patronato de Cultura, Ayuntamiento de Guadalajara, p. 57.

- <sup>37</sup> M. M. PRESAS VÍAS (2002): «Trabajos arqueológicos de apoyo a la restauración en la iglesia de Santa María de la Fuente, concatedral de Guadalajara», en E. GARCÍA-SOTO MATEOS y M. A. GARCÍA VALERO (eds.): *Actas del Primer Simposio de Arqueología de Guadalajara: Homenaje a Encarnación Cabré Herreros*, Sigüenza 2000, tomo II (Madrid), p. 743.
- <sup>38</sup> A. ECHEVARRÍA (2003): «La transformación del espacio islámico (siglos XI-XIII)», *Annexes des Cahiers de Linguistique et de civilisation hispaniques médiévales*, vol 15, p. 57.
- <sup>39</sup> I. RAMÍREZ GONZÁLEZ (2010): «Arqueología Medieval en Guadalajara; la Concatedral de Santa María de la Fuente» en A. MEJÍA ASENSIO (2010), p. 316.
- <sup>40</sup> M. de EPALZA (1993), p. 507.
- <sup>41</sup> J. E. BENITO LÓPEZ, M. T. RICO SÁNCHEZ (2000): «Excavación en la ermita de Nuestra Señora de la Antigua (Guadalajara)», en E. GARCÍA-SOTO MATEOS y M. A. GARCÍA VALERO (eds.): *Actas del Primer Simposio de Arqueología de Guadalajara: Homenaje a Encarnación Cabré Herreros*, Sigüenza 2000, tomo II (Madrid), 725-738.
- <sup>42</sup> M. A. CUADRADO, M. L. CRESPO, J. A. ARENAS ESTEBAN (2001), p. 93.
- <sup>43</sup> M. A. CUADRADO PRIETO, M. L. CRESPO CANO (1992): «Un alfar hispanomusulmán en la Plaza de La Antigua (Guadalajara)», *Wad-al-Hayara* 19 (Guadalajara), 9-38.
- <sup>44</sup> J. SÁNCHEZ CASTRO (1985): «Mudejarismo en Guadalajara durante los siglos XIII-XV», *Wad-al-Hayara* 12 (Guadalajara), pp. 148-149.
- <sup>45</sup> P. J. PRADILLO y ESTEBAN (1999), p. 27.
- <sup>46</sup> P. J. PRADILLO y ESTEBAN (1994): «La desaparecida parroquia de San Gil de Guadalajara. Estado de la cuestión y nuevas aportaciones», *Wad-al-Hayara* 21 (Guadalajara), p. 213.
- <sup>47</sup> La planta y localización de este templo en el plano está tomada de P. J. PRADILLO y ESTEBAN (2012): *Guadalajara pintoresca, la ciudad que retrató Genaro Pérez Villaamil*, Patronato Municipal de Cultura, Ayuntamiento de Guadalajara, p. 71.
- <sup>48</sup> P. J. PRADILLO y ESTEBAN (1999), p. 36.
- <sup>49</sup> P. J. PRADILLO y ESTEBAN (1999), p. 36.
- <sup>50</sup> J. NAVARRO PALAZÓN, P. JIMÉNEZ CASTILLO (2004): «Evolución del paisaje urbano andalusí. De la medina dispersa a la saturada», en F. ROLDÁN CASTRO (coord.): *Paisaje y Naturaleza en al-Andalus*, Fundación El Legado Andalusi (Granada), p. 242.
- <sup>51</sup> P. J. PRADILLO y ESTEBAN (1999), p. 29.
- <sup>52</sup> F. de TORRES (1647), pp. 68 y 92.
- <sup>53</sup> F. de TORRES (1647), p. 66.
- <sup>54</sup> M. RIUS (2000), pp. 112-115.
- <sup>55</sup> S. CALVO CAPILLA (1999): «La Mezquita de Bab al-Mardum y el proceso de consagración de pequeñas mezquitas en Toledo (s. XII-XIII)», *Al-Qantara, Revista de Estudios Árabes* 20 (2), pp.309-311.
- <sup>56</sup> A. ECHEVARRÍA (2003), p. 60.
- <sup>57</sup> S. CALVO CAPILLA (1999), p. 310.
- <sup>58</sup> A. ECHEVARRÍA (2003), p. 60.
- <sup>59</sup> S. CALVO CAPILLA (1999), pp. 309-311.
- <sup>60</sup> S. CALVO CAPILLA (1999), p. 316.
- <sup>61</sup> B. PAVÓN MALDONADO (1984), p. 32.
- <sup>62</sup> P. J. PRADILLO y ESTEBAN (1994), p. 213. Id. (1989): «La iglesia de San Miguel de Guadalajara: aproximación histórica y análisis artístico», *Wad-al-Hayara* 16 (Guadalajara), p. 207.
- <sup>63</sup> L. TORRES BALBÁS (1981): «La iglesia mudéjar de Santa Clara en Guadalajara», *Obra dispersa I. Al-Ándalus. Crónica de la España Musulmana*, 2, p. 336.
- <sup>64</sup> C. TRILLO SAN JOSÉ (2011), p. 88.
- <sup>65</sup> M. de EPALZA (1993), pp. 512-513.
- <sup>66</sup> P. J. PRADILLO y ESTEBAN (1999), p. 45.
- <sup>67</sup> S. CALVO CAPILLA (1999), p. 311.
- <sup>68</sup> P. J. PRADILLO y ESTEBAN (1989): p. 207.
- <sup>69</sup> A. ECHEVARRÍA (2003), pp. 60 y 77.
- <sup>70</sup> A. ECHEVARRÍA (2003), p. 64.

- 71 J. NAVARRO PALAZÓN, P. JIMÉNEZ CASTILLO (2004), p. 242.
- 72 J. VILLAR GARRIDO, A. VILLAR GARRIDO (2006): *Viajeros por la historia: Extranjeros en Castilla-La Mancha: Guadalajara*, JCCM (Toledo), p. 45.
- 73 S. CALVO CAPILLA (1999), p. 316.
- 74 A. COLLANTES DE TERÁN SÁNCHEZ (2009): «De la ciudad andalusí a la castellana: el espacio urbano en la Andalucía Bajomedieval», *Boletín de la Real Academia Sevillana de Buenas Letras Minervae baeticae* nº 37, pp. 175-176.
- 75 J. PASSINI (2006): «Ensayo sobre las mezquitas toledanas», *Los Monográficos del Consorcio 5: Mezquitas en Toledo a la luz de los nuevos descubrimientos* (Toledo), 17-33.
- 76 F. de TORRES (1647), p. 68.
- 77 F. de TORRES (1647), pp. 199-212. A. NÚÑEZ DE CASTRO (1653), p. 53.