

## URBANISMO, DERECHO Y SOCIEDAD EN LAS CIUDADES ÁRABO-ISLÁMICAS DE AL-ANDALUS (S. VIII-XV)

FRANCISCO VIDAL-CASTRO  
Universidad de Jaén

### 1. Introducción

Se presentan las características comunes más destacadas del urbanismo en las ciudades árabo-islámicas de al-Andalus (s. VIII-XV) y se explica la configuración y morfología como resultado del binomio urbanismo-derecho islámico. En la primera parte, se presenta la teoría de la fundación de nuevas ciudades según algunas fuentes árabes pertinentes y se esbozan la estructura y evolución de las ciudades árabo-islámicas en al-Andalus. En la segunda parte, se analiza la función del derecho islámico como factor decisivo en la conformación del urbanismo por su función reguladora a través de instituciones (jueces, peritos, almotacén) y a través de principios que modulan la conducta del individuo (no hacer daño a otro; uso de *finā'*/espacio colindante de uso preferente) y la actuación de la Administración (superioridad del bien público y de la utilidad pública; reconocimiento del uso consuetudinario).

### 2. ¿Existe un urbanismo «Islámico»?<sup>1</sup>

No cabe duda de que el islam es una civilización nacida en un medio nómada del desierto de la península Arábiga pero que alcanzó su mayor desarrollo y culminó su modelo social en las ciudades que fue conquistando, fundando y desarrollando. Pero ello no implica que el islam sea una religión —ni una civilización— solo o principalmente urbana como ha llegado a generalizarse a partir de los planteamientos iniciales de Marçais,<sup>2</sup> continuados por su hermano<sup>3</sup> y otros como Grune-

baum<sup>4</sup> y Wirth,<sup>5</sup> sino que —al igual que ocurre con otras civilizaciones— es en las ciudades donde se encuentra su más completa plasmación social y expresión intelectual y cultural.

Al-Andalus, como parte del islam, no es una excepción, y aunque la importancia e historia de los campesinos haya ocupado mucho tiempo y esfuerzo a los investigadores, las ciudades son el eje de la identidad cultural árabo-islámica andalusí. El urbanismo islámico ha sido amplísimamente estudiado y ya desde el siglo XIX es objeto de atención hasta la actualidad, con aproximaciones desde disciplinas tan diferentes como la geografía, la historia, el arte, la arquitectura, la arqueología, el urbanismo, la sociología, la antropología o los estudios árabes e islámicos. Son millares las publicaciones que ponen de manifiesto la amplitud y complejidad<sup>6</sup> de este tema, que sigue generando revisiones y balances historiográficos.<sup>7</sup>

Una de las cuestiones fundamentales que deben

(publicado antes en *5e Congrès de la Fédération des Sociétés savantes de l'Afrique du Nord*, Argel, Société historique algérienne, 1940, p. 13-34); Georges MARÇAIS, «La conception des villes dans l'Islâm», *Revue d'Alger* (Argel), vol. 2 (1945), p. 517-533.

4. Gustave E. von GRUNEBaum, «The Structure of Muslim Town», en *Islam. Essays in the nature and growth of a cultural tradition*, Londres, Routledge, 2008, p. 141-158.

5. Eugen WIRTH, «Villes islamiques, villes arabes, villes orientales? Une problématique face au changement», en Abdelwahab BOUHDIHA y Dominique CHEVALIER (dir.), *La ville arabe dans l'Islam. Histoire et mutations: (actes du 2ème colloque de l'A.T.P. : «Espaces socio-culturels et croissance urbaine dans le monde arabe», Carthage-Amilcar, 12-18 mars 1979*, Túnez y París, Centre d'études et de recherches économiques et sociales, Centre national de la recherche scientifique, 1982, p. 193-225.

6. Ya hace un cuarto de siglo una voluminosa compilación (877 páginas) que no incluía bibliografía árabe, solo occidental (especialmente inglesa, alemana y francesa, en menor medida española), alcanzó las 7.584 referencias: Michael E. BONINE, Eckart EHLERS, Thomas KRAFFT y Georg STÖBER, *The Middle Eastern city and Islamic urbanism. An annotated bibliography of Western literature*, Bonn, Ferd. Dummlers Verlag, 1994.

7. Entre las revisiones más recientes y completas están: Ana María CARBALLEIRA, «La ciudad en al-Ándalus. Estructura y funciones del espacio urbano», en Prieto ENTRIALGO, Clara ELENA (ed.), *El mundo urbano en la España cristiana y musulmana medieval*, Oviedo, Universidad de Oviedo, 2013, p. 75-92; Pedro JIMÉNEZ CASTILLO, *Murcia. De la Antigüedad al Islam*, tesis doctoral, Granada, Universidad de Granada, 2014, p. 80-159.

1. Este trabajo se inscribe en el marco de los proyectos I+D+i «La Granada nazarí en el siglo XV: una entidad islámica en Occidente» (FFI2016-79252-P) y «Poder y comunidades rurales en el reino nazarí (ss. XIII-XV)» (HAR2015-66550-P), y forma parte de las actividades del grupo de investigación Sociedades Árabes, Islámicas y Cristianas (HUM-761).

2. William MARÇAIS, «L'islamisme et la vie urbaine», *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* (París), vol. 72/1 (1928), p. 86-100, también disponible en línea: <www.persee.fr/doc/crai\_0065-0536\_1928\_num\_72\_1\_75567> (consulta: 23 mayo 2018).

3. Georges MARÇAIS, «L'urbanisme musulman», en Georges MARÇAIS, *Mélanges d'histoire et d'archéologie de l'Occident musulman*, vol. 1, Argel, Gouvernement général de l'Algérie, 1957, 219-231

plantearse inicialmente es la distinción entre urbanismo islámico y ciudad islámica. Si partimos del concepto general de ciudad como forma de poblamiento concentrado que se compone de un conjunto de edificios y calles, regido por instituciones locales, cuya población densa y numerosa se dedica por lo común a actividades no agrícolas, es evidente que existen numerosas ciudades en formas muy diversas en el islam premoderno (dejando, por tanto, al margen, las ciudades de países árabo-islámicos desde el siglo xx, que han sufrido profundas transformaciones respecto a su morfología tradicional).<sup>8</sup>

Pero en la ciudad islámica medieval, de los dos componentes del concepto genérico de ciudad (espacio físico y población), el segundo es muchos más determinante que en otras ciudades de civilizaciones y tiempos diferentes a lo largo de la historia. Las estructuras y organización social en estas ciudades islámicas tienen un importante impacto y se reflejan frecuentemente en el resultado final de la configuración y organización de la ciudad.

El concepto de «ciudad islámica» ha sido muy criticado en los últimos decenios por considerarlo fruto de una herencia del orientalismo, una visión colonial que considera que las ciudades islámicas forman un modelo inmutable en el tiempo y en el espacio cuya taxonomía mantiene características iguales desde Asia central hasta al-Andalus. Es decir, esta propuesta de una tipología de ciudad islámica general o ciudad andalusí en particular implicaría un arquetipo estático a lo largo del tiempo (como si no hubiera evolución en los quince siglos de civilización árabo-islámica u ocho siglos de al-Andalus) y sin variantes a lo ancho del espacio geográfico de esta civilización (como si las formas fueran iguales desde el Atlántico hasta el mar de Java, en el archipiélago de Indonesia —donde se establecieron las primeras comunidades islámicas a finales del siglo ix—<sup>9</sup> o desde Girona a Córdoba).

Esta visión orientalista se basaría, según sus críticos, en considerar el islam como un factor que condiciona y determina absolutamente las ciudades hasta el punto de que no les permite cambiar y evolucionar,

8. Además de las que ya supuso en su momento la conquista cristiana y adaptación a los nuevos señores, véase, por ejemplo: Juan ABELLÁN, «Del urbanismo musulmán al urbanismo cristiano. I: Andalucía occidental», en *Simposio internacional sobre la ciudad islámica. Ponencias y comunicaciones*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1991, p. 189-202; Manuel ESPINAR, «Del urbanismo musulmán al urbanismo cristiano. II: Andalucía oriental», en *Simposio internacional sobre la ciudad islámica. Ponencias y comunicaciones*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1991, p., 203-251.

9. Syed Muhammad Naquib AL-ATTAS, «Indonesia/iv.- History: (a) Islamic period», en Bernard LEWIS, Victor Louis MÉNAGE, Charles PELLAT y Joseph SCHACHT (ed.), *Encyclopaedia of Islam*, vol. III, Leiden, E. J. Brill, 1979, p. 1218.

por contraposición a la ciudad occidental, que sí ha evolucionado y progresado.<sup>10</sup>

Sin embargo, ambos factores (cronológico y espacial) son muy determinantes y explican las grandes diferencias en la plasmación material. Por tanto, la crítica está justificada en cuanto que existen múltiples formas y resultados de ciudades a lo largo y ancho de todo el mundo islámico. También es evidente que las ciudades islámicas han evolucionado desde el principio y siguen evolucionando. En el ámbito del estudio de la ciudad andalusí, también se han tildado de «orientalistas» algunas tesis de Torres Balbás.<sup>11</sup>

Pero, dejando de lado la idea de inmutabilidad que a veces subyace en algunas de las propuestas tachadas de orientalistas, se puede encontrar en ellas un recurso útil y operativo: sus modelos de ciudad islámica solo son prototipos o esquemas que buscan definir y describir las características comunes de la ciudad, los elementos de unidad extraídos de los elementos de diferenciación entre las múltiples ciudades andalusíes. Es lo que ocurre, al menos, con algunas tesis de Torres Balbás, que se limitan a ofrecer una panorámica de la «Disposición general de la ciudad» en donde presenta solo un «esquema de su estructura», a modo de síntesis o descripción global y no el establecimiento de un modelo fijo, único e inmutable.<sup>12</sup>

Por otro lado, es preciso definir el objeto de estudio y precisar el concepto «islámico» aplicado a una ciudad. ¿Qué criterios se pueden utilizar para clasificar como islámica a una ciudad? Básicamente, podrían ser los siguientes:<sup>13</sup>

10. Véase, por ejemplo, Janet L. ABU-LUGHOD, «The Islamic City: Historic Myth, Islamic Essence and Contemporary Relevance», *International Journal of Middle East Studies* (Raleigh), vol. 19/2 (1987), p. 155-176; Philippe PANERAI, «Sur la notion de ville islamique», *Peuples méditerranéens* (Paris), vol. 46 (1989), p. 13-30; André RAYMOND, «Ville musulmane, ville arabe: mythes orientalistes et recherches récentes», en Jean-Louis BIGET y Jean-Claude HERVÉ (coord.), *Panoramas urbains. Situation de l'histoire des villes*, Fontenay-aux-Roses, É.N.S., 1995, p. 309-336, reed. en RAYMOND, *La ville arabe, Alep, à l'époque ottomane (xvi<sup>e</sup>-xviii<sup>e</sup> siècles)*, Damas, Institut Français du Proche-Orient, 1998, p. 23-50, también disponible en línea: <<http://books.openedition.org/ifpo/505>> (consulta: 23 mayo 2017); Christine MAZZOLI-GUINTARD, «Urbanisme islamique et ville en al-Andalus: autour de nouvelles propositions méthodologiques», en Antonio TORREMOCHA y Virgilio MARTÍNEZ ENAMORADO (ed.), *Actas II Congreso Internacional La ciudad en al-Ándalus y el Magreb (Algeciras, 26-28 de noviembre de 1999)*, Granada, Fundación El Legado Andalusí, 2002, p. 49-73 y 49-55.

11. Christine MAZZOLI-GUINTARD, «Urbanisme islamique et ville en al-Andalus: autour de nouvelles propositions méthodologiques», p. 55, sobre Leopoldo TORRES BALBÁS, *Ciudades hispanomusulmanas*, vol. I, advertencia preliminar, introducción y conclusión por Henri Terrasse, Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, s. d. [1971], p. 125-132.

12. Leopoldo TORRES BALBÁS, *Ciudades hispanomusulmanas*, vol. I, s. d. [1971] p. 125-132.

13. Christine MAZZOLI-GUINTARD, «Las ciudades islámicas: tipología y evolución en la Península Ibérica», *Cuadernos de la Alhambra* (Granada), vol. 38 (1992), p. 50 (volumen monográfico del curso *La Alhambra, una ciudad palatina*).

— criterio de población: cuando la mayoría de sus habitantes son musulmanes. Pero en al-Andalus la mayoría de la población no es musulmana hasta dos siglos después de la conquista de 711. Aunque hay discrepancias sobre el ritmo de la islamización, existe consenso sobre el momento en que se alcanza la islamización mayoritaria de la población, que se fija algo después de mediados del siglo x;

— criterio de administración: cuando las autoridades de la ciudad son musulmanas. Pero hay importantes casos, como Toledo, que ya en el año 712 tiene un primer gobernador árabe que se instala en ella e, incluso, llega a acuñar monedas de oro en los años 712-714, monedas que llevan, en latín, la fórmula islámica de la unicidad divina e indican la fecha utilizando un doble calendario, islámico y cristiano. Sin embargo, es evidente que Toledo en 712 no puede considerarse una ciudad árabo-islámica todavía;

— criterio político-cultural: pertenecen a un espacio geográfico de predominio político y cultural islámico, a la civilización árabo-islámica o al concepto de cultura «islamicizada» (*Islamicate world*), el complejo sociocultural que incluye a individuos de otras dos religiones (judíos y cristianos).<sup>14</sup> Es el criterio más adecuado a pesar de que en muchos casos no se utiliza el correlato (en lógica correspondencia) del término simétrico «ciudades cristianas» para las ciudades del Occidente cristiano en la Edad Media.

En la línea del actual estado de la investigación, el presente trabajo no pretende exponer un modelo de «urbanismo islámico» o «urbanismo andalusí» aplicable a las ciudades de al-Andalus. El objetivo es presentar sus características comunes más destacadas y explicar el resultado de la configuración de las ciudades árabo-islámicas de al-Andalus a partir del derecho islámico como gran regulador de la organización social y conducta individual. Se pretende demostrar cómo ambos elementos (organización social y conducta individual) son los que determinan el urbanismo de la ciudad andalusí, entendiendo el urbanismo en dos de los sentidos del término: *a)* Organización u ordenación de los edificios y espacios de una ciudad; *b)* Concentración y distribución de la población en ciudades.

### 3. El origen: Ciudades preislámicas y nuevas ciudades

#### 3.1. El nacimiento de las ciudades islámicas: procedimientos

En el proceso de expansión árabo-islámica y establecimiento de su gran imperio en los siglos VII y VIII, los

pobladores musulmanes llevaron a cabo la fundación de nuevas ciudades, además de la adaptación de otras ya establecidas que estaban en funcionamiento. También recurrieron a la reutilización de ciudades o emplazamientos de la Antigüedad que ya estaban abandonados para crear nuevas poblaciones.

De estos tres procedimientos de creación de las urbes en el islam, por lo que respecta a al-Andalus, el segundo de ellos fue el más frecuente: la mayor parte fueron ciudades preislámicas, poblaciones anteriores que adoptan como propias y adaptan a sus necesidades. En este caso, no era posible la elección del emplazamiento, el planeamiento inicial o la distribución global de los espacios, aspectos determinantes de cualquier urbanismo. Solo se realizaba una adaptación del espacio ya establecido y una reutilización de los elementos. Eso no quiere decir que estas ciudades no presenten unas características propias de la nueva civilización, sino que su fisonomía específica se adquiere solo con el paso del tiempo y con la evolución, que será protagonizada principalmente por la población, escasamente por el Estado.<sup>15</sup>

También recurrieron los primeros andalusíes al tercer procedimiento. A veces, se produce una refundación de la ciudad en lugares próximos al emplazamiento de la ciudad previa, como el caso de Úbeda la Vieja, que renace en el cercano lugar de la actual Úbeda.

#### 3.2. Teórica de la fundación de nuevas ciudades: el análisis de Ibn Jaldūn, Ibn al-Azraq o al-Ṭurtūṣī

Con respecto a las ciudades de nueva fundación, conviene recurrir a los tratadistas árabes que estudiaron el tema y a los sabios musulmanes que reflexionaron sobre el mismo desde el interior de su propia civilización. Esto nos puede explicar algunos de los resultados urbanísticos y el sentido de los mismos que el estudio de los restos materiales no puede aportar.

Una de las obras árabes más significativas y pertinentes para este objetivo es una que se sitúa, precisamente, en el contexto del Occidente islámico y en una época tardía (s. XIV), cronología que le proporciona una perspectiva privilegiada para observar una extensa trayectoria de las ciudades islámicas desde el origen del islam. Además, fue escrita por un autor con gran capacidad de análisis: Ibn Jaldūn (732-808/1332-1406), célebre personaje de nacimiento magrebí (en Túnez) pero de ascendencia andalusí (familia de Sevilla), que basa su análisis primariamente en el Occidente islámico.

14. Maribel FIERRO, «Las huellas del Islam a debate», en Fátima ROLDÁN y M<sup>a</sup> Mercedes DELGADO (eds.), *Las huellas del Islam*, Huelva, Universidad de Huelva, 2008, p. 73-96.

15. Manuel ACIÉN, «La formación del tejido urbano en al-Ándalus», en Jean PASSINI (coord.), *La ciudad medieval: de la casa al tejido urbano. Actas del primer Curso de Historia y Urbanismo Medieval organizado por la Universidad de Castilla-La Mancha*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2001, p. 11-32.

co, mayormente en el Magreb, pero también al-Andalus, donde vivió y trabajó al servicio del emir nazarí Muḥammad V (gob. 1354-1359 y 1362-1391).

Sus planteamientos se encuentran en su obra de historia universal (*Kitāb al-‘ibar*, Libro de los ejemplos), principalmente en el primer volumen, dedicado a una magna introducción (su famosa *Muqaddima*). Este volumen se ha difundido de forma autónoma al resto de la obra por la importancia y trascendencia del análisis y visión que alberga y que le han valido a Ibn Jaldūn ser considerado el primer autor que elabora una filosofía de la historia, que es al mismo tiempo y, más exactamente, la primera sociología. La complejidad de este libro, con varias reelaboraciones y añadidos por el propio autor, así como la variedad de versiones de sus manuscritos, recomiendan el uso y confrontación de varias ediciones del texto árabe (que también difieren entre sí)<sup>16</sup> así como de varias de las traducciones<sup>17</sup> de las múltiples de que ha sido objeto.<sup>18</sup>

Para Ibn Jaldūn, la evolución natural de la sociedad humana desemboca necesariamente desde la vida nómada/rural en la vida sedentaria y fundación de ciudades, donde acaba muriendo y desapareciendo para iniciar un nuevo ciclo bajo otro grupo nómada/rural que las invade y establece una nueva dinastía.<sup>19</sup> Por tanto, como

16. En este trabajo se utilizarán las tres ediciones siguientes: IBN JALDŪN, *Al-Muqaddima, Prolegómenos d'Ebn-Khaldoun*, ed. Marc Étienne Quatremère, París, Benjamin Duprat, 1858; IBN JALDŪN, *Tārīj Ibn Jaldūn al-musammā Dīwān al-mubtada' wa-l-jabar fī tārij al-‘arab wa-l-barbar wa-man ‘aşara-hum min dawī l-Šān al-akbar*, ed. Jalil Šahhāda, revisión Suhayl Zakkār, Beirut, Dār al-Fikr, 2000 (vol. I se titula *Muqaddimat Ibn Jaldūn wa-hiya al-yuz' al-awwal min Tārīj Ibn Jaldūn...*); IBN JALDŪN, *Al-Muqaddima*, ed. ‘Abd al-Salām al-Šaddādī [Abdesselam Cheddadi], Casablanca, Bayt al-Funūn wa-l-‘Ulūm wa-l-Ādāb, 2005.

17. En este trabajo se utilizarán las siguientes: trad. francesa por William Mac Guckin, BARÓN DE SLANE, *Les prolegómenes*, París, Imprimerie Impériale, 1863-1868 (basada en la edición de Quatremère y en otros manuscritos); trad. francesa de Abdesselam CHEDDADI, *Le Livre des Exemples. I. Autobiographie. Muqaddima*, París, Gallimard, 2002; trad. española Francisco RUIZ GIRELA, *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddima)*, bibliografía por M. Ángel Manzano, Córdoba, Fundación Biblioteca de Literatura Universal, Almuzara, 2008 (basada en la edición de Quatremère también).

18. Sobre las numerosas y variadas ediciones y traducciones al español y otros idiomas, véase María Jesús VIGUERA, «Fuentes y bibliografía», en María Jesús VIGUERA (coord.), *Ibn Jaldūn. El Mediterráneo en el siglo XIV. Auge y declive de los imperios. Estudios*, Granada y Sevilla, Fundación El Legado Andalusi, Fundación José Manuel Lara, 2006, p. 418-455; M. Ángel MANZANO, «Bibliografía selecta», en Francisco RUIZ GIRELA, *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddima)*, bibliografía por M. Ángel Manzano, Córdoba, Fundación Biblioteca de Literatura Universal, Almuzara, 2008, p. 43-61.

19. IBN JALDŪN, *Al-Muqaddima*, vol. I, ed. Marc Étienne Quatremère, Córdoba, Almuzara, 2008, p. 224 (cap. 2, apartado 3); IBN JALDŪN, *Tārīj Ibn Jaldūn al-musammā Dīwān al-mubtada' wa-l-jabar fī tārij al-‘arab wa-l-barbar wa-man ‘aşara-hum min dawī l-Šān al-akbar*, vol. I, 2000, p. 152; IBN JALDŪN, *Al-Muqaddima*,

son la base de la civilización, presta especial atención a las ciudades y resalta que para el levantamiento de ciudades y grandes poblaciones en las que se construyen voluminosos edificios y monumentos o se erigen numerosas edificaciones para residencia de mucha población, resulta necesaria «comunidad de esfuerzos y mucha cooperación» (*ijtimā‘ al-aydī wa-kaṭrat al-ta‘āwun*).<sup>20</sup> Esta relación y vinculación entre sociedad, estado y urbanismo, con el factor político como prerrequisito en el origen de una ciudad, son principios de su pensamiento sociológico que han atraído el interés de los investigadores y han sido objeto de estudios monográficos y análisis específicos.<sup>21</sup>

Por otro lado, existe una serie de requisitos de tal importancia en la fundación de las ciudades para Ibn Jaldūn, que dedica un apartado específico a ello dentro del capítulo cuarto de su citada *Muqaddima*, apartado al que titula muy admonitoriamente: «Acercas de lo que es necesario considerar para el emplazamiento de las ciudades y de lo que sucede si no se tiene en cuenta».<sup>22</sup>

vol. I, 2005, p. 195; BARÓN DE SLANE, *Les prolegómenes*, vol. I, 1863-1868, p. 258; Abdesselam CHEDDADI, *Les Livres des Exemples. I. Autobiographie. Muqaddima*, vol. I, 2002, p. 373; Francisco RUIZ GIRELA, *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddima)*, 2008, p. 207. El pasaje ha sido utilizado por diversos autores desde antiguo, como: José ORTEGA Y GASSET, «Abenaldún nos revela el secreto (Pensamientos sobre África Menor)», en *El espectador*, vol. VIII, Madrid, Revista de Occidente, 1934, p. 9-53, reed. en ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*, vol. II: Madrid, Revista de Occidente, 1963<sup>6</sup> (1946<sup>1</sup>), p. 667-685 (conferencia de 1927), 671, 675; Fuad BAALI, *Society, State, and Urbanism: Ibn Khaldun's Sociological Thought*, Albany, State University of New York Press, 1988, p. 83; Aida Youssef HOTEIT, *Cultura, espacio y organización urbana en la ciudad islámica*, Madrid, Universidad Politécnica de Madrid, 1993, p. 7-8.

20. IBN JALDŪN, *Al-Muqaddima, Prolegómenes d'Ebn-Khaldoun*, vol. II, 1858, p. 201; IBN JALDŪN, *Tārīj Ibn Jaldūn al-musammā Dīwān al-mubtada' wa-l-jabar fī tārij al-‘arab wa-l-barbar wa-man ‘aşara-hum min dawī l-Šān al-akbar*, vol. I, 2000, p. 426-427; IBN JALDŪN, *Al-Muqaddima*, vol. II, 2005, p. 173; BARÓN DE SLANE, *Les prolegómenes* vol. II, 1863-1865, p. 238; Abdesselam CHEDDADI, *Le Livre des Exemples. I. Autobiographie. Muqaddima*, vol. I, 2002, p. 373; Francisco RUIZ GIRELA, *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddima)*, 2008, p. 618. Pasaje utilizado por diversos autores como: José ORTEGA Y GASSET, «Abenaldún nos revela el secreto (Pensamientos sobre África Menor)», p. 675; Fuad BAALI, *Society, State, and Urbanism: In Khaldun's Sociological Thought*, 1988, p. 84; Aida Youssef HOTEIT, *Cultura, espacio y organización urbana en la ciudad islámica*, 1993, p. 7 y 9.

21. Como, entre otros, Manzoor ALAM, «Ibn Khaldun's Concept of the Origin, Growth and Decay of Cities», *Islamic Culture (Hyderabad-Deccan)*, vol. 34/2 (abril 1960), p. 90-106, esp. 94-96; Fuad BAALI, *Society, State, and Urbanism; In Khaldun's Sociological Thought*, 1988; Abdullah KARATAŞ y Taner DEMIRKOL, «The Opinions of 14th Century Philosopher Ibn Khaldun on Urbanization», *International Review of Social Sciences and Humanities* (Bartepa), vol. 11/2 (2016), p. 14-19.

22. IBN JALDŪN, *Al-Muqaddima, Prolegómenes d'Ebn-Khaldoun*, vol. II, 1858, p. 210; IBN JALDŪN, *Tārīj Ibn Jaldūn al-musammā Dīwān al-mubtada' wa-l-jabar fī tārij al-‘arab wa-l-barbar wa-man ‘aşara-hum min dawī l-Šān al-akbar*, vol. I, 2000, p. 432-435. (aparta-

Su análisis se fundamenta en la historia las ciudades islámicas y detecta los fracasos en la fundación de algunas de ellas por no haber tenido en cuenta, quien eligió el emplazamiento (*al-wādi'*), los elementos naturales (*al-umūr al-tabī'iyya*), sino solamente lo que a sí mismo o a su gente les podía importar, sin ocuparse de las necesidades de los demás. Y no tiene inconveniente en criticar abiertamente a los árabes de los primeros tiempos del islam que fundaron ciudades (*ijtaṭṭū-hā*, «las proyectaron», «las planearon») en regiones como Iraq, el Hiyaz e Ifriqiya porque solo se preocuparon al establecerlas de lo que a ellos les importaba, los camellos y los arbustos y agua salobre que estos consumen, sin tener en cuenta estos otros elementos importantes: agua dulce, tierras de cultivo, leña y pastos.

Así lo hicieron al fundar Cairuán (al-Qayrawān), Kufa, Basora, Siyilmasa y otras ciudades similares, motivo por el que éstas estaban más amenazadas de ruina (*kānat aqrab ilā l-jarāb*).<sup>23</sup> La falta de interés por las necesidades de los demás y el preocuparse solo por las propias que critica Ibn Jaldūn, ha sido considerado recientemente como una observación que ha mantenido su vigencia durante siglos en tanto que conducta narcisista y falta de empatía de los habitantes de la ciudad.<sup>24</sup>

do 5); IBN JALDŪN, *Al-Muqaddima*, vol. II, 2005, p. 182-185, (apartado 5); BARÓN DE SLANE, *Les prolégomènes*, vol. II, 1863-1865, p. 247; Abdesselam CHEDDADI, *Le Livre des Exemples. I. Autobiographie. Muqaddima*, vol. I, 2002, p. 710; FRANCISCO RUIZ GIRELA, *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddima)*, 2008, p. 626.

23. IBN JALDŪN, *Al-Muqaddima, Prolegomènes d'Ebn-Khal-doun*, vol. II, 1858, p. 213; IBN JALDŪN, *Tārīj Ibn Jaldūn al-musammā Dīwān al-mubtada' wal-jabar fī tārij al-'arab wa-l-barbar wa-man 'asara-hum min dawī l-Šān al-akbar*, vol. I, 2000, p. 434-435; IBN JALDŪN, *Al-Muqaddima*, vol. II, 2005, p. 185; BARÓN DE SLANE, *Les prolégomènes*, vol. II, 1863-1865, p. 251, que traduce «elles dépérirent très rapidement»; Abdesselam CHEDDADI, *Le Livre des Exemples. I. Autobiographie. Muqaddima*, vol. I, 2002, p. 712, que traduce «elles ne tardèrent pas à dépérir»; Abdesselam CHEDDADI, *Le Livre des Exemples. I. Autobiographie. Muqaddima*, vol. I, 2002, p. 629, que traduce «se convirtieron pronto en ruinas». Parte de este pasaje ha sido citado, entre otros, en Manzoor ALAM, «Ibn Khaldun's Concept of the Origin, Growth and Decay of Cities», p. 97; Leopoldo TORRES BALBÁS, «Ciudades hispanomusulmanas de nueva fundación», en *Études d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*, vol. II, París, Maisonneuve, 1962, p. 781 (versión inglesa: Leopoldo TORRES BALBÁS, «Cities Founded by the Muslims in al-Andalus», en Manuela MARÍN (ed.), *The formation of al-Andalus*, Londres y Nueva York, Routledge, 2016<sup>2</sup>, p. 265), reeditado con ampliaciones en Leopoldo TORRES BALBÁS, *Ciudades hispanomusulmanas*, vol. I, Advertencia preliminar, introducción y conclusión por Henri Terrasse, Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, s. d. [1971], p. 48; Fuad BAALI, *Society, State, and Urbanism; Ibn Khaldun's Sociological Thought*, 1988, p. 84-85; Ahmad KASSAB y Fatma KASSAB, «Técnicas de control del agua en Túnez y sus alrededores en época precolonial», en Mikel de EPALZA (ed.), *Agua y poblamiento musulmán (Simposium de Benissa, abril 1987)*, Benisa, Ayuntamiento de Benisa, 1988, p. 93.

24. Abdullah KARATAŞ y Taner DEMIRKOL, «The Opinions of 14th Century Philosopher Ibn Khaldun on Urbanization», p. 18.

En cambio, en pleno siglo XIV y con la perspectiva de siete siglos de historia árabo-islámica ya transcurridos por entonces, Ibn Jaldūn plantea una propuesta analítica y metódica para la fundación adecuada y exitosa de una ciudad. Establece que las funciones básicas de la ciudad son la residencia y el refugio; para conseguir el objetivo de protegerla de los peligros y dificultar el acceso al enemigo, se deben tener en cuenta dos cuestiones: un recinto de murallas que rodee todas sus viviendas y elegir un emplazamiento de difícil acceso: o bien sobre una meseta abrupta (*hadba mutawa'ira*) de las montañas o bien rodeada por el mar o por un río que exijan para llegar a ella atravesar algún tipo de puente (*yisr aw qantara*), con todo lo cual se obstaculiza el acceso a la ciudad a los enemigos, se aumenta su inaccesibilidad y se refuerza su fortaleza (*ḥuṣnu-hā*).<sup>25</sup>

Además, las ciudades costeras deben emplazarse en la altura de una montaña o estar rodeadas por población de apoyo: tribus y clanes solidarios y dispuestos a acudir en su defensa ante el ataque enemigo. Si no es así y dado que los habitantes de estas ciudades se acostumbran a la comodidad y no saben luchar ni defenderse por sí mismos, serán atacadas fácilmente por mar como les ha sucedido en época islámica numerosas veces a Alejandría y Trípoli, o a Bona y Salé. En cambio, ciudades más pequeñas como Ceuta, Bugía y al-Qull (Collo, Argelia), no son tan atacadas por su emplazamiento agreste y rodeado de población que las socorre.<sup>26</sup>

También recomienda Ibn Jaldūn tener en cuenta para el emplazamiento de la ciudad que el aire sea puro y no esté cerca de aguas corruptas, pues esto ocasiona enfermedades como ocurre con el aire de algunas ciudades del Magreb. Cita el ejemplo de Gabes (en la región del Yārid<sup>27</sup> tunecino), cuyos aires putrefactos y

25. IBN JALDŪN, *Al-Muqaddima, Prolegomènes d'Ebn-Khal-doun*, vol. II, 1858, p. 210; IBN JALDŪN, *Tārīj Ibn Jaldūn al-musammā Dīwān al-mubtada' wal-jabar fī tārij al-'arab wa-l-barbar wa-man 'asara-hum min dawī l-Šān al-akbar*, vol. I, 2000, p. 432-433; IBN JALDŪN, *Al-Muqaddima*, vol. II, 2005, p. 182; BARÓN DE SLANE, *Les prolégomènes*, vol. II, 1863-1865, p. 247; Abdesselam CHEDDADI, *Le Livre des Exemples. I. Autobiographie. Muqaddima*, vol. I, 2002, p. 710; FRANCISCO RUIZ GIRELA, *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddima)*, 2008, p. 626.

26. IBN JALDŪN, *Al-Muqaddima, Prolegomènes d'Ebn-Khal-doun*, vol. II, 1858, p. 213-214; IBN JALDŪN, *Tārīj Ibn Jaldūn al-musammā Dīwān al-mubtada' wal-jabar fī tārij al-'arab wa-l-barbar wa-man 'asara-hum min dawī l-Šān al-akbar*, vol. I, 2000, p. 435; IBN JALDŪN, *Al-Muqaddima*, vol. II, 2005, p. 185; BARÓN DE SLANE, *Les prolégomènes*, vol. II, 1863-1865, p. 251-252; Abdesselam CHEDDADI, *Le Livre des Exemples. I. Autobiographie. Muqaddima*, vol. I, 2002, p. 712-713; FRANCISCO RUIZ GIRELA, *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddima)*, 2008, p. 629-630. Algunos de estos pasajes han sido utilizados por, entre otros, Aida Youssef HOTEIT, *Cultura, espacio y organización urbana en la ciudad islámica*, 1993, p. 8.

27. Así aparece, en su forma correcta (y no Yārit), en las ediciones de Šaḥḥāda (IBN JALDŪN, *Tārīj Ibn Jaldūn al-musammā Dīwān*

estancados por las aguas corruptas ocasionan muchas fiebres, aunque mejoró su atmósfera tras el asedio del sultán de Túnez, que taló el bosque de palmeras que la rodeaba y eso permitió que el viento entrara y circulase llevándose la pestilencia.<sup>28</sup>

Por lo que respecta a los servicios o comodidades y abastecimientos (*al-manāfi' wa-l-marāfiq*) en una población, Ibn Jaldūn sitúa en primer lugar el agua: la ciudad debe tener en su cercanía agua porque es importante facilitar el aprovisionamiento y, para ello, recomienda el emplazamiento junto a un río o cerca de fuentes abundantes de agua dulce. Tras ello, indica buenos pastos para los diferentes ganados (de cría, leche o monta), después tierras de cultivo y también árboles para leña y construcción. Complementariamente, pero menos importante, es la cercanía al mar para la llegada de productos remotos.<sup>29</sup>

Como síntesis o conclusión del pensamiento sociológico y filosofía de Ibn Jaldūn en la materia, se podría destacar, entre otras consideraciones, que se trata de una concepción de la urbanización (*tamaddun*) y el urbanismo como un modo de vida,<sup>30</sup> integral y con múltiples dimensiones (política, humana, geográfica, económica, cultural, y técnica). Los factores a tener en cuenta para la fundación de una ciudad se pueden resumir en cuatro: seguridad; medioambiente saludable;

agricultura y ganadería, y transporte y comercio.<sup>31</sup> Demuestra conciencia y visión de la planificación urbana y de la buena organización de la ciudad; en este sentido, un urbanista especializado en ciudades árabes como el Shiber, tras analizar la obra de Ibn Jaldūn, concluye que debe ser considerada un presagio o antecedente universal de la planificación urbana en su sentido más global y contemporáneo.<sup>32</sup>

También los autores andalusíes se ocuparon del tema. El malagueño Ibn al-Azraq (831-896/1427-8-1491) compone un tratado de ciencia política y derecho administrativo inspirándose y comentando la *Muqaddima* de Ibn Jaldūn además de otras obras de autores andalusíes, como Ibn Ḥazm (384-456/994-1063) o al-Ṭurṭūšī (c. 451-520/c. 1059-1126), y orientales.<sup>33</sup>

El segundo de los cuatro libros de la obra de Ibn al-Azraq está dedicado a los fundamentos (*arkān*) del poder o soberanía (*al-mulk*) y las bases de su edificio,<sup>34</sup> y se compone de dos capítulos, el primero de los cuales está dedicado a la funciones (*al-af'āl*) con las que se configura la soberanía y consiste en una relación de sus citados «fundamentos», veinte en total.<sup>35</sup> En quinto lugar de estos veinte y solo por detrás de nombrar al visir, establecer la Ley, preparar el ejército y conservar la riqueza del estado (*ḥifẓ al-māl*), aparece «multiplicar la construcción» (*taktīr al-'imāra*),<sup>36</sup> refiriéndose implícitamente al desarrollo de las ciudades y de la civilización urbana.

Pero, además, este quinto «fundamento» es determinante también para los previos tercero y cuarto (ejército y riqueza) según Ibn al-Azraq: el ejército requiere riqueza y esta requiere construcción y civilización. Así, para explicar la causa de la abundancia de riqueza, indica como primer y general origen de la misma «la abundancia de la construcción/civilización (*umrān*) protegida

*al-mubtada' wal-jabar fi tarīj al-'arab wa-l-barbar wa-man 'ašara-hum min dawī l-Šā'n al-akbar*, vol. I, 2000, p. 433) y al-Šaddādī (IBN JALDŪN, *Al-Muqaddima*, vol. II, 2005, p. 183), mientras que en la ed. de Quatremère (IBN JALDŪN, *Al-Muqaddima, Prolegomènes d'Ebn-Khaldoun*, vol. II, 1858, p. 210) aparece Ḥarīd.

28. IBN JALDŪN, *Al-Muqaddima, Prolegomènes d'Ebn-Khaldoun*, vol. II, 1858, p. 210-212; IBN JALDŪN, *Tarīj Ibn Jaldūn al-musammā Dīwān al-mubtada' wal-jabar fi tarīj al-'arab wa-l-barbar wa-man 'ašara-hum min dawī l-Šā'n al-akbar*, vol. I, 2000, p. 433-434; IBN JALDŪN, *Al-Muqaddima*, vol. II, 2005, p. 182-184; BARÓN DE SLANE, *Les prolegomènes*, vol. II, 1863-1865, p. 247-250; Abdesselam CHEDDADI, *Le Livre des Exemples. I. Autobiographie. Muqaddima*, vol. I, 2002, p. 710-711; FRANCISCO RUIZ GIRELA, *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddima)*, 2008, p. 626-628. Pasaje utilizado por Fuad BAALI, *Society, State, and Urbanism: Ibn Khaldun's Sociological Thought*, 1988, p. 84.

29. IBN JALDŪN, *Al-Muqaddima, Prolegomènes d'Ebn-Khaldoun*, vol. II, 1858, p. 212-213; IBN JALDŪN, *Al-Muqaddima*, vol. II, 2005, p. 434; IBN JALDŪN, *Tarīj Ibn Jaldūn al-musammā Dīwān al-mubtada' wal-jabar fi tarīj al-'arab wa-l-barbar wa-man 'ašara-hum min dawī l-Šā'n al-akbar*, vol. I, 2000, p. 184; BARÓN DE SLANE, *Les prolegomènes*, vol. II, 1863-1865, p. 250-251; Abdesselam CHEDDADI, *Le Livre des Exemples. I. Autobiographie. Muqaddima*, vol. I, 2002, p. 711-733; FRANCISCO RUIZ GIRELA, *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddima)*, 2008, p. 628-629. El pasaje del agua ha sido citado por, entre otros, Fátima ROLDÁN, «El paisaje andalusí: realidad histórica y construcción cultural», en Fátima ROLDÁN (ed.), *Paisaje y Naturaleza en al-Ándalus*, Granada, Fundación el Legado Andalusí, 2004, p. 44.

30. Así lo consideran diversos investigadores, como Fuad BAALI, *Society, State, and Urbanism: Ibn Khaldun's Sociological Thought*, 1988, p. 83-94, que también habla de «urbanism as a way of life» (p. 87-90).

31. Abdullah KARATAŞ y Taner DEMIRKOL, «The Opinions of 14th Century Philosopher Ibn Khaldun on Urbanization».

32. Ibn Jaldūn «should be considered a universal presage to city planning in its all-encompassing and contemporary sense»: Saba G. SHIBER, «Ibn Khaldun: an early town planner», *Middle East Forum. Al-Kulliyah* (Beirut), vol. 38 (marzo 1962), p. 35; Aida Youssef HOTEIT, *Cultura, espacio y organización urbana en la ciudad islámica*, 1993, p. 10, donde lo califica de «planificador urbano precoz».

33. IBN AL-AZRAQ, *Badā'i' al-silk fi ṭabā'i' al-mulk*, ed. 'Alī Sāmī al-Naššār, Bagdad, Wizārat al-I'lām, 1977 y El Cairo, Dār al-Salām, 2008.

34. IBN AL-AZRAQ, *Badā'i' al-silk*, vol. I, 1997, p. 173-557 (155-477 ed. Cairo). La obra de Ibn al-Azraq también fue utilizada por Abdelkader NAKHLI, «La ciudad islámica: sus referencias culturales», ponencia presentada en *La inmigración y la interculturalidad*, Biblioteca Regional de Madrid, 28 de abril de 2006 (no publicada), disponible en <<http://eprints.ucm.es/20236/>>, p. 21-22. (consulta: 23 febrero 2018).

35. IBN AL-AZRAQ, *Badā'i' al-silk*, vol. I, 1997, p. 175-418 (157-357 ed. Cairo).

36. IBN AL-AZRAQ, *Badā'i' al-silk*, vol. I, 1997, p. 219-229 (193-202 ed. Cairo).

por el cuidado de la justicia. Ya dijeron [algunos sabios]: 'La riqueza [se alcanza] con los impuestos (*jarāy*), los impuestos con la construcción/civilización, la construcción//civilización con la justicia'.<sup>37</sup> Más adelante vuelve sobre ello y afirma que «Se ha reiterado por parte de los sabios: 'La soberanía [se basa] en el ejército, el ejército en la riqueza, la riqueza en la construcción (*imāra*)'». <sup>38</sup>

Otros autores, como el andalusí al-Ṭurṭūṣī, también habían recogido ya este mismo principio varios siglos antes que Ibn al-Azraq: «No hay autoridad (*sult ān*) más que con ejército, y no hay ejército más que con riqueza, y no hay riqueza más que con tributos (*yībā-ya*), y no hay tributos más que con construcción/civilización (*imāra*), y no hay construcción/civilización más que con justicia». <sup>39</sup>

### 3.3. Los casos andalusíes de ciudades de nueva fundación

Por lo que respecta a al-Andalus, existe un buen número de ciudades de nueva fundación o refundación y su número supera la veintena (23, según el cómputo de Torres Balbás).<sup>40</sup> El proceso de adaptación y refundación de ciudades antiguas por el islam ha sido estudiado abundantemente, como ocurre con el caso de Murcia.<sup>41</sup>

Se ha demostrado claramente que en al-Andalus se produjo una ruptura entre las ciudades islámicas y las ciudades de la Antigüedad, ya muy degradadas o parcialmente abandonadas a la llegada del islam a la península ibérica, por lo que las ciudades andalusíes se pueden considerar como ciudades nuevas en general incluso en el caso de las que se asentaron en el mismo solar de las ciudades antiguas previas.<sup>42</sup>

37. IBN AL-AZRAQ, *Badā'i' al-silk*, vol. I, 1997, p. 205 (182 ed. Cairo).

38. IBN AL-AZRAQ, *Badā'i' al-silk*, vol. I, 1997, p. 219 (193 ed. Cairo).

39. AL-ṬURṬŪṢĪ, *Sirāy al-mulūk*, vol. I, ed. Muḥammad Faṭḥī Abū Bakr, presentación Šawqī Ḍayf, El Cairo, al-Dār al-Miṣriyya al-Lubnāniyya, 1994, p. 216; véase también la traducción española de Maximiliano ALARCÓN, *Lámpara de los príncipes por Abubéquer de Tortosa*, vol. I, Madrid, Instituto Valencia de Don Juan, 1930-1931, p. 196, que interpreta *imāra* como 'prosperidad'.

40. Leopoldo TORRES BALBÁS, *Ciudades hispanomusulmanas*, vol. I, s. d. [1971], p. 47-69 y nota 1.

41. Sobre el cual y entre otros, véase: Sonia GUTIÉRREZ LLORET, *La cora de Tudmir. De la antigüedad tardía al mundo islámico. Poblamiento y cultura material*, Madrid y Alicante, Casa de Velázquez, Instituto de Cultura Juan Gil-Albert, 1996; Alfonso CARMONA, «De lo romano a lo árabe: el surgimiento de la ciudad de Murcia», en *Seminario internacional sobre la ciudad islámica. Ponencias y comunicaciones*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1991, p. 291-302; Pedro JIMÉNEZ CASTILLO, *Murcia. De la Antigüedad al Islam*, 2014, Alfonso CARMONA, «La ciudad de Tudmir», *eHumanista/IVITRA* (Santa Barbara), vol. 5 (2014), p. 392-405.

42. Manuel ACIÉN, «La formación del tejido urbano en al-Ándalus», p. 23; Pedro JIMÉNEZ CASTILLO, *Murcia. De la Antigüedad al Islam*, 2014, p. 127-128.

El origen de esta fundación o refundación se debe a diversos motivos y circunstancias que pueden clasificarse básicamente en tres tipos:<sup>43</sup>

— reconstrucción de una urbe anterior, como los tres casos de Lérida, Medinaceli y Beja;

— fundación o reconstrucción por razones militares, como la defensa de fronteras y costas o lugar de apoyo para emprender campañas bélicas, en este grupo se encuentran las diez ciudades de Qanā' 'Āmir (en Córdoba), Calatrava, Tudela, Talamanca, Madrid, Madīnat al-Faṭḥ (en Toledo), Saktān (en Toledo),<sup>44</sup> Medinaceli, Gibraltar y al-Binya;

— fundaciones ordenadas por soberanos u otros gobernantes, en este tipo se pueden computar las 17 siguientes, en orden cronológico: Ilbīra (fundada por 'Abd al-Raḥmān I); Uclés (el rebelde al-Faṭḥ b. Ḍī l-Nūn); Badajoz (el rebelde Ibn Marwān al-Ŷillīqī); Tudela (al-Ḥakam I); Murcia y Úbeda ('Abd al-Raḥmān II); Talamanca y Madrid (Muḥammad I); Madīnat al-Faṭḥ, Madīnat al-Zahrā', Medinaceli y Almería ('Abd al-Raḥmān III); una ciudad no identificada en la provincia de Toledo (al-Ḥakam II); Madīnat al-Zāhira (*ḥāyib* al-Manṣūr, Almanzor); Gibraltar ('Abd al-Mu'min); Beja (reconstrucción por Abū Ya'qūb Yūsuf); Ḥiṣn al-Faraṣ (Abū Yūsuf Ya'qūb), y al-Binya (Abū Yūsuf -el meriní).

A pesar de esta considerable lista de fundaciones de nuevas ciudades, la intervención estatal en la organización y planeamiento de las mismas parece ser escasa y se limita a amurallamientos, construcción de una mezquita o de baños, principalmente. En cambio, existe una actuación colectiva o de las élites que se ha constatado en la construcción de infraestructuras para el abastecimiento de agua.<sup>45</sup>

En este sentido y con respecto a los baños, Ibn Jal-dūn advierte que los baños públicos solo se encuentran

43. Según la propuesta de Leopoldo TORRES BALBÁS, *Ciudades hispanomusulmanas*, vol. I, s. d. [1971], p. 50.

44. No localizada aún con seguridad, pero se puede afirmar que está situada al norte de Talavera. Sobre su posible ubicación, Leopoldo TORRES BALBÁS, *Ciudades hispanomusulmanas*, vol. I, s. d. [1971], p. 51 y, sobre «Sektān», p. 64; Ibn ḤAYYĀN, *Al-Muqtabas fi anbā' ahl al-Andalus*, ed. Maḥmūd 'Alī Makkī, Beirut, Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1973, p. 613-614 (nota 542 por Makkī); Jean-Pierre MOLÉNAT, «L'organisation du territoire entre Cordillère Centrale et Sierra Morena du XII<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> siècle», en Adeline RUCQUOI (ed.), *Génesis medieval del estado moderno: Castilla y Navarra (1250-1370)*, Valladolid, Ámbito, 1987, p. 69 (la identifica con Escalona del Alberche); Eduardo MANZANO, *La frontera de al-Ándalus en época de los Omeyas*, Madrid, CSIC, 1991, p. 179; Maribel FIERRO, «¿Hubo propaganda fatimí entre los Kutāma andalusíes?», *Al-Qanṭara* (Madrid), vol. 25/1 (2004), p. 242.

45. Manuel ACIÉN, «La formación del tejido urbano en al-Ándalus», p. 28; Julio NAVARRO y Pedro JIMÉNEZ CASTILLO, «Evolución del paisaje urbano andalusí. De la medina dispersa a la saturada», en Fátima ROLDÁN (coord.), *Paisaje y naturaleza en al-Ándalus*, Granada, El Legado Andalusi, 2004, p. 249, que constata en Murcia la ausencia de intervención urbanizadora del Estado.

en ciudades muy pobladas y de avanzada civilización (*al-amṣār al-mustabḥira wa-l-mustabḥira al-umrān* [sic]) donde hay demanda de lujo y comodidades, por lo que en ciudades medianas no existen baños y aunque algunos reyes o arráeces desean tenerlos y mandan construirlos y ponerlos en funcionamiento, lo cierto es que, al no tener demanda de usuarios suficiente, son abandonados y se arruinan pronto, pues ni siquiera dan para vivir a los encargados, que se marchan por el bajo rendimiento que obtienen de ellos para vivir.<sup>46</sup>

Sin embargo, es preciso destacar que en al-Andalus la presencia del *ḥammām* está constatada en diversas poblaciones menores que no alcanzan el nivel de población de una gran ciudad, como Almuñécar o Alhama de Granada e, incluso, pequeñas localidades del ámbito rural como Cogollos Vega, Aldeire o Jérez del Marquesado,<sup>47</sup> entre otros ejemplos que se podrían indicar.<sup>48</sup> Lógicamente, un factor que explicaría algunos de estos baños rurales es, sin duda, la existencia de aguas termales, muchas de ellas explotadas desde época preislámica.

Tras la fundación de la ciudad, tampoco se observa la intervención oficial en la evolución urbana posterior, salvo en muy contados casos como los ya citados.<sup>49</sup> No obstante, también se está constatando la intervención del sultán en otros como mezquitas, cementerios y, en algunos casos, incluso en baños o puentes.<sup>50</sup>

Por lo que respecta a la influencia del derecho islámico en la fase de fundación y planeamiento de la

ciudad árabo-islámica, hay que remitirse a la sección de *ibādāt*, es decir, el derecho ritual, el que regula las relaciones del hombre con Dios, frente a *mu'āmalāt*, el derecho regulador de las relaciones del hombre con el resto de individuos. En esta sección se encuentran algunas prescripciones que tienen un efecto determinante en la formación, estructura y funcionamiento de la ciudad árabo-islámica y que son:

1) la obligación de oración comunitaria una vez a la semana en un lugar preciso y determinado. Esto implica la construcción de una mezquita aljama («congregacional») de tamaño suficiente como para acoger a la población de la localidad o, si ésta es demasiado grande, del barrio;

2) la obligación de pureza ritual o *ṭahāra*, con dos niveles de exigencia:

a) *al-wuḍū'* o abluciones menores que pueden hacerse en una fuente, en un espacio cercano o anejo a la mezquita, que puede ser reducido y cerrado o más amplio y abierto, como el propio patio de la mezquita, pero con suministro de agua constante por la repetición de la oración en cinco momentos diferentes del día;

b) *gusl* o abluciones mayores que exigen el lavado del cuerpo completo y que solo pueden llevarse a cabo en el *ḥammām*;

3) la necesidad de disponer de otros espacios rituales distintos a la mezquita: la *muṣallā* o *ṣarī'a*, explanadas para hacer oraciones públicas generales en las dos fiestas mayores, la *'id al-Adḥā* (fiesta del Sacrificio, el 10 de *dū l-ḥiyyā*) y la *'id al-Fiṭr* (fiesta de Ruptura del ayuno del mes de ramadán, el 1 de *ṣawwāl*), así como en otras oraciones excepcionales que se celebran ocasionalmente con un propósito específico, como la oración de *istisqā* (rogativas de lluvia).<sup>51</sup>

#### 4. Estructura y elementos principales más frecuentes

Ya se ha indicado que la propuesta de una tipología de ciudad andalusí arquetípica, ha sido criticada y calificada de responder a una visión «orientalista» porque parece plantear un modelo único e inmutable. Sin embargo, aun existiendo una gran diversidad de ciudades islámicas, también existen, como en otros aspectos de

46. Ibn JALDŪN, *Al-Muqaddima*, *Prolegómenos d'Ebn-Khal-doun*, vol. II, 1858, p. 266; IBN JALDŪN, *Tārīj Ibn Jaldūn al-musammā Dīwān al-mubtada' wal-jabar fī tārij al-'arab wa-l-barbar wa-man 'aṣara-hum min dawī l-Šā'n al-akbar*, vol. I, 2000, p. 472; IBN JALDŪN, *Al-Muqaddima*, vol. II, 2005, p. 235-236; BARÓN DE SLANE, *Les prolegómenos*, vol. II, 1863-1865, p. 313; Abdesselam CHEDDADI, *Le Livre des Exemples. I. Autobiographie. Muqaddima*, vol. I, 2002, p. 754; FRANCISCO RUIZ GIRELA, *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddima)*, 2008, p. 683-684. El pasaje ha sido citado, entre otros, por Manzoor ALAM, «Ibn Khaldun's Concept of the Origin, Growth and Decay of Cities», p. 102.

47. Carlos VÍLchez, *Baños árabes*, Granada, Diputación, 2001; Manuel ESPINAR, *Baños árabes de Granada y su provincia. Materiales para la arqueología y cultura material*, Helsinki, Annales Academiae Scientiarum Fennicae, 2014.

48. Puede verse un listado general provisional en Basilio PAVÓN, *Tratado de arquitectura hispanomusulmana. I Agua (aljibes-puentes-qanats-acueductos-jardines-desagües de ciudades y fortalezas-ruedas hidráulicas-baños-corachas)*, Madrid, CSIC, 1990, p. 364; para el Levante: Mikel DE EPALZA *et al.*, *Baños árabes en el País Valenciano*, Valencia, Generalitat Valenciana, 1989 (baños de Alicante, Alzira, Denia, Elche, Valencia y Xátiva).

49. Manuel ACIÉN, «La formación del tejido urbano en al-Andalus», p. 28.

50. Christine MAZZOLI-GUINTARD, «Urbanisme et villes islamiques d'al-Andalus: entre droit et pratiques, l'utilisation et la gestion du sol urbain», en *Actas do 6º Encontro de Arqueologia do Algarve, O Gharb no al-Andalus: sínteses e perspectivas de estudo (Silves, 23 a 25 de Outubro de 2008)*, Silves, Camara municipal de Silves, 2009, pp. 66-67.

51. Leopoldo TORRES BALBÁS, 'Muṣallā' y 'ṣarī'a' en las ciudades hispanomusulmanas», *Al-Andalus* (Madrid-Granada), 13 (1948), p. 85-98; Arent Jan WENSINK y Robert HILLENBRAND, «Muṣallā», en Clifford Edmund BOSWORTH, Emeri van DONZEL, Wolfhart P. HEINRICH y Charles PELLAT (ed.), *Encyclopaedia of Islam*, vol. VII, Leiden, E. J. Brill, 1993, p. 658-660; Alberto LEÓN, «Dios, tumbas y santos. La formación del paisaje devocional en las ciudades de al-Andalus», en Fátima ROLDÁN y Alejandra CONTRERAS (ed.), *Paisajes, espacios y objetos de devoción en el islam*, Sevilla, Universidad de Sevilla, Ayuntamiento de Almonaster la Real, Obra Social La Caixa, 2017, p. 131.

la civilización árabo-islámica, características comunes y elementos de unidad tanto en la ciudad árabo-islámica de al-Andalus (por los elementos de edificación y de la composición social) como en el urbanismo islámico de al-Andalus (por la distribución y organización de los elementos en la ciudad).

En síntesis, dichos caracteres y elementos comunes o más característicos podrían ser los siguientes:

— presencia de un recinto amurallado defensivo en el que se abren diversas puertas de acceso; dichas puertas dan origen a las calles principales y conducen hasta la mezquita aljama y la zona comercial;

— también existe una alcazaba o al mudaina/almudena (término derivado del árabe *al-mudayyina*, diminutivo de *madīna*, 'ciudad'),<sup>52</sup> que es una fortaleza de diversos tamaños, situada en la zona más elevada del lugar;

— siempre dispone de una aljama o mezquita principal que se sitúa en un punto más o menos céntrico;

— tampoco suelen faltar los zocos o mercados que se ordenan jerárquicamente por gremios a lo largo de las calles que conducen a la mezquita principal,

— y la zona residencial dispone de una red enmarañada de callejuelas, callejones y adarves que parten de las calles principales y llevan hasta las casas.

El crecimiento demográfico produce una tensión urbanística, pues el recinto amurallado es muy rígido dado lo costoso y difícil de su edificación. Esta tensión conlleva un proceso de saturación del espacio intramuros en una primera fase y un proceso de desbordamiento extramuros en una segunda fase, que origina la aparición de barrios adosados a la muralla en su parte exterior, los arrabales (*rabad*, pl. *arbād*, que es precisamente, y con el mismo sentido, el étimo de 'arrabal'). Algunos de estos arrabales, que funcionan de manera independiente en su dinámica constructiva y defensiva, acaban teniendo su propia cerca conectada a la muralla principal.<sup>53</sup>

Tanto la medina (*madīna*, aplicado al núcleo central murado) como los arrabales estaban integrados por barrios que recibían la denominación de *hara* (pl. *ḥārāt*) o *hawma*, seguido de un término especificativo, aunque a veces también se utilizó el término *rabad* o arrabal para denominar un barrio en el interior de la medina o núcleo intramuros.<sup>54</sup>

52. Elena PEZZI, *El Vocabulario de Pedro de Alcalá*, Almería, Cajal, 1989, p. 124; Federico CORRIENTE, «almudaina», en *Diccionario de arabismos y voces afines en Ibero-romance*, Madrid, Gredos, 1999, p. 203.

53. Leopoldo TORRES BALBÁS, «Estructura de las ciudades hispanomusulmanas: La medina, los arrabales y los barrios», *Al-Andalus* (Madrid-Granada), vol. 18, (1953), p. 149-177; Leopoldo TORRES BALBÁS, *Ciudades hispanomusulmanas*, vol. 1, s. d. [1971], p. 9-10, 125-132; Christine MAZZOLI-GUINARD, «Urbanisme islamique et ville en al-Andalus: autour de nouvelles propositions métjologiques», p. 55.

54. Leopoldo TORRES BALBÁS, «Estructura de las ciudades hispanomusulmanas: La medina, los arrabales y los barrios», p. 149-151.

A nivel interno, como puede verse por lo expuesto anteriormente y es fácilmente constatable en la realidad de las ciudades andalusíes conservadas, la mezquita aparece como eje vertebrador o articuladora del espacio en la ciudad árabo-islámica.<sup>55</sup>

Además de estos elementos principales y presentes en la mayoría de ciudades andalusíes, existen otros secundarios y menos frecuentes pero que tienen cierta relación con el urbanismo de las capitales andalusíes.

Así ocurre con el espacio urbano de los enfermos, la función médico-asistencial que tradicionalmente en al-Andalus se había desarrollado en su dimensión pública o comunitaria en barrios extramuros de las ciudades,<sup>56</sup> pero que en época almohade y sobre todo nazarí se concreta en un hospital-institución.<sup>57</sup> Disponemos de evidencia inequívoca de su existencia a través de la fundación de un *māristān* en época nazarí por el emir Muḥammad V (1354-1359 y 1362-1391) en Granada, que fue inaugurado en 768/1367. Se ubicó cerca del río Darro y a la altura de la Bāb al-Difāf (Puerta de los Tableros o Compuertas,<sup>58</sup> antes confundido con el Puente del Cadí),<sup>59</sup> en un barrio (el de Axares<Ajšāriš, hoy barrio de San Pedro) conocido por su buen clima (se encuentra en la colina del Albaicín orientada al sa-

55. Mikel de EPALZA, «Un 'modelo operativo' de urbanismo musulmán», *Sharq Al-Andalus* (Alicante), vol. 2 (1985), p. 144-145; Manuela MARÍN, «Espacios religiosos en las sociedades islámicas clásicas: una aproximación», en Juan Antonio SOUTO (coord.), *Espacios religiosos islámicos*, Madrid, Universidad Complutense, D. L., 2004, p. 99-100, y sobre el espacio de la propia mezquita, Juan Antonio SOUTO «La mezquita: definición de un espacio», en Juan Antonio SOUTO (ed.), *Espacios religiosos islámicos*, Madrid, Universidad Complutense, D.L., 2004, p. 103-109».

56. Francisco FRANCO-SÁNCHEZ, «La asistencia al enfermo en al-Ándalus. Los hospitales hispanomusulmanes», en Camilo ÁLVAREZ DE MORALES y Emilio MOLINA (coord.), *La medicina en Al-Ándalus*, Granada y Sevilla, Fundación El Legado Andalusi: Junta de Andalucía, Consejería de Cultura, D.L., 1999, p. 139-142 y 150-152.

57. Francisco FRANCO-SÁNCHEZ, «La asistencia al enfermo en al-Ándalus. Los hospitales hispanomusulmanes», p. 154-162. Sobre el *bimāristān/māristān*, véase, entre otros muchos, Françoise CLOAREC, *Bimāristāns, lieux de folie et de sagesse. La folie et ses traitements dans les hôpitaux médiévaux au Moyen-Orient*, París, L'Harmattan, 1998; Jalil BENNANI, «Le maristane, lieu de vie et de soins», en Jerónimo PLÁEZ y Hamid TRIKI (dir.), *Fès. L'âme du Maroc, Douze siècles d'histoire*, Casablanca, Fondation Benjelloun Mezian, 2015, p. 440-450; una panorámica divulgativa por Carles G. BÀRCENA, «El bimaristán, un modelo de hospital islámico. Historia de los primeros centros psiquiátricos del mundo», *Revista Natural Medicatrix*, vol. 62 (2001), p. 6-11.

58. Y no Puerta de los Adufes, como ya corrigiera Leopoldo TORRES BALBÁS, «La supuesta puerta de los Panderos y los puentes de la Granada musulmana», *Al-Andalus* (Madrid-Granada), vol. 4 (1949), p. 419-430, y corroboró con un esclarecedor texto geográfico árabe del siglo XII Blanca FERNÁNDEZ-CAPEL BAÑOS, «Un fragmento del *Kitāb al-Ŷu rāfiyya* de al-Zuhri sobre Granada», *Cuadernos de historia del islam* (Granada), vol. 3 (1971), p. 109-124.

59. Leopoldo TORRES BALBÁS, «El maristán de Granada», *Al-Andalus* (Madrid-Granada), vol. 9 (1944), p. 481-498; Francisco FRANCO-SÁNCHEZ, «La asistencia al enfermo en al-Andalus. Los hospitales hispanomusulmanes», p. 154-160.

liente y refrescado por la brisa del río Darro) y con fama de zona muy salutar. Esta ubicación dentro del conjunto urbano parece apuntar a una voluntad de buscar un entorno urbano saludable para este establecimiento. También en la misma zona se erigió posteriormente el Hospital General u Hospital de los Moriscos.<sup>60</sup>

## 5. Evolución de la ciudad árabo-islámica en al-Andalus<sup>61</sup>

Es complejo establecer una evolución urbanística de ocho siglos de duración y más aún hacerlo con una diversidad de morfologías como la que presentan las ciudades andalusíes. Sin embargo, se pueden apuntar grandes fases del proceso de urbanización e identificar algunos grandes cambios que se observan en la mayor parte de estas ciudades.

En primer lugar, hay que tener en cuenta el contexto general del nacimiento de las ciudades andalusíes, que es un contexto de decadencia y desaparición de los centros urbanos previos iniciadas en la etapa preislámica de la Antigüedad tardía. Así, en los dos primeros siglos de al-Andalus (VIII-IX) hay un escaso aunque incipiente desarrollo urbano. Las ciudades romanas se reutilizan y se fundan o refundan reductos fortificados a cuyos pies se va aglomerando un poblamiento que es el precursor de la futura ciudad.

60. Francisco FRANCO-SÁNCHEZ, «La asistencia al enfermo en al-Andalus. Los hospitales hispanomusulmanes», p. 160-162; Camilo ÁLVAREZ DE MORALES *et al.* y Fernando GIRÓN, «Maristanes y hospitales», en María Jesús VIGUERA (coord.), *Ibn Jaldún. El Mediterráneo en el siglo XIV. Auge y declive de los imperios*, Granada, Fundación El Legado Andalusi; Sevilla, Fundación José Manuel Lara, 2006, p. 276-285; Antonio PELÁEZ, «El Maristán de Granada al servicio del poder nazarí: el uso político de la caridad», en Ana M<sup>a</sup> CARBALLEIRA (ed.), *Caridad y compasión en biografías islámicas*, Madrid, CSIC, 2011, p. 131-170.

61. Sobre este tema, además las referencias citadas anteriormente y otras que se indicarán a continuación, véase Christine MAZZOLI-GUINTARD, *Villes d'al-Andalus. L'Espagne et Portugal à l'époque musulmane (VIII-XV siècles)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 1996, p. 157-200 (edición española: Christine MAZZOLI-GUINTARD, *Ciudades de al-Ándalus. España y Portugal en la época musulmana (s. VII-XV)*, Granada, Almed, 2000, p. 231-298); sobre el proceso de saturación y desbordamiento, véase, entre otros: Javier GARCÍA BELLIDO, «Morfogénesis de la ciudad islámica: algunas cuestiones abiertas y propuestas explicativas», en Patrice CRESSIER, Maribel FIERRO Jean-Pierre VAN STAËVEL (ed.), *L'urbanisme dans l'Occident musulman au Moyen Âge. Aspects juridiques*, Madrid, Casa de Velázquez, CSIC, 2000, p. 243-283, esp. 263-272; Julio NAVARRO y Pedro JIMÉNEZ CASTILLO, «Evolución del paisaje urbano andalusí. De la medina dispersa a la saturada», en Fátima ROLDÁN (coord.), *Paisaje y naturaleza en al-Ándalus*, Granada, El Legado Andalusi, 2004; Julio NAVARRO y Pedro JIMÉNEZ CASTILLO, *Las ciudades de Al-Ándalus. Nuevas perspectivas*, Zaragoza, Instituto de Estudios Islámicos y de Oriente Próximo (IEIOP), 2007.

Ya a comienzos del siglo IX, por lo que respecta a la capital omeya, Córdoba, se ha constatado «el papel de la industria y del comercio en la aparición y desarrollo de la ciudad islámica, en definitiva en el hecho de la atracción urbana» como se aprecia «a partir de los datos sobre la revuelta del Arrabal, que ya suponían la plena ciudad islámica con la presencia del pequeño mercado simple y del Derecho islámico que establecía las nuevas relaciones de producción».<sup>62</sup> De hecho, el comercio fue tan floreciente en la Córdoba califal del siglo siguiente, que la capital llegó a contar nada más y menos que con más de 80.455 tiendas según el censo de inmuebles realizado en tiempos del *hājib* al-Manšūr (el chambelán Almanzor).<sup>63</sup>

Por tanto, más allá de la mezquita y el baño como principales elementos y espacios de las ciudades de al-Andalus, encontramos que la industria y el comercio están en la esencia de su urbanismo, urbanismo que en este aspecto es completamente calificable de islámico y árabo-islámico en cuanto que responde a la concepción de medios de vida y producción propugnados por la ancestral tradición árabe y por el islam según la aleya coránica: «Dios ha autorizado el comercio y prohibido la usura» (Corán 2:275).<sup>64</sup>

En el siglo X comienza un crecimiento de las ciudades, que reciben un impulso constructivo estatal y local en paralelo al proceso de islamización y, probablemente, al crecimiento de la población. Las capitales de las coras (*kūra*, *kuwar*) o provincias se amplían y se ven dotadas de grandes mezquitas, si bien es la capital del Estado, Córdoba, la que progresivamente se expande hasta convertirse finalmente en una de las más florecientes y desarrolladas metrópolis del Occidente islámico y de la Europa cristiana.

En el siglo IX, la guerra civil que provoca la caída del califato omeya y la subsecuente fragmentación territorial de todo al-Andalus en una veintena de reinos de taifas, tienen un doble efecto en la evolución urbana: el declive de la megápolis cordobesa y el desarrollo de múltiples capitales como centro de cada uno de los reinos de taifa, capitales que aprovechan las ya existentes ciudades que funcionaban como centros administrativos y sedes del poder central delegado para cada cora o región.

Como capitales de Estado que son, estas ciudades se convierten en centro político, económico y cultural. La inestabilidad política, los enfrentamientos entre las mismas taifas y el debilitamiento que ante los reinos cristianos suponía esta situación de gran división inter-

62. Manuel ACIÉN, «La formación del tejido urbano en al-Ándalus», p. 32.

63. Sobre dicho censo, véase el apartado 6. 3. *El principio «lā ǧarar wa-lā ǧirār»*.

64. Traducción de Julio CORTÉS: *El Corán*, trad. y notas Julio Cortés, intr. e índice Jacques Jomier, Barcelona, Herder, 1995 (1986).

na en al-Andalus, rompieron la tranquilidad y paz califal con numerosos y generalizados conflictos armados. Ante eso, las ciudades debieron dotarse o reforzar sus murallas y fortificaciones. Por otro lado, es destacable el desarrollo urbano que experimenta el litoral en los siglos X y XI, con importantes ciudades costeras del Šarq al-Andalus (el Oriente de al-Andalus) que acogen una próspera actividad portuaria y llegan a convertirse, como el caso de Almería, en uno de los principales puertos del Mediterráneo occidental gracias a su intenso tráfico comercial.

En los siglos XII y XIII, el avance territorial de los reinos cristianos y su contención por las dinastías bereberes norteafricanas de Almorávides y Almohades, continúan el proceso de militarización urbana que sufren las ciudades, incluso las de menor entidad, algunas de las cuales aparecen mencionadas por primera vez en esta época. Los recintos amurallados se generalizan, consolidan y desarrollan de forma considerable con nuevos elementos. A pesar de ello, las ciudades, por el crecimiento de la población y el desarrollo social y cultural, también son centros florecientes de intensa actividad económica, tanto artesano-industrial como comercial, además de foros de ciencia y conocimiento con numerosos sabios que aportan una extensa producción intelectual y artística, escrita y arquitectónica. El paradigma de este periodo puede ser Sevilla, capital del imperio almohade en al-Andalus.

El periodo final coincide con la dinastía de los Nazaríes, durante el cual las ciudades potencian y desarrollan aún más el proceso de fortificación y amurallamiento con alcazabas que crecen hasta convertirse, como en el caso de la capital del estado (Granada) o de las otras dos grandes urbes del emirato (Málaga y Almería) u otras menores como Baza o Guadix, en auténticas ciudades dentro de la ciudad. Sin duda, el más espectacular ejemplo, y por razones políticas, es la ciudad palatina de la Alhambra dentro de la ciudad de Granada.

Pero, al mismo tiempo, las ciudades nazaríes se dotan de edificios específicos para funciones concretas que no existían antes: la *madrassa* para la enseñanza superior o el *māristān* u hospital para el cuidado médico de los enfermos.

## 6. El derecho islámico como clave explicativa de la conformación de la ciudad árabo-islámica

### 6.1. La función de regulación y modelación del urbanismo islámico por el *fiqh*

Un aspecto de la visión orientalista del urbanismo islámico es la interpretación tradicional que se centra en los aspectos morfológicos del viario (irregularidad de las

calles y callejones sin salida), considera que esto es una deficiencia y la atribuye a la carencia de normas públicas reguladoras y a la inexistencia de una organización municipal como la romana o la europea. Autores como M. Weber, G. Marçais, J. Sauvaget, Gustav E. von Grunbaum, E. Guidoni, P. Cuneo, N. Schopenhauer, A. E. J. Morris o F. Chueca Goitia caen en estos «prejuicios occidentalistas que enmascaran sus lógicas propias y juzgan *a posteriori* sus diferencias por comparación con un ‘tipo ideal’ de ‘orden urbano’ extraído de la ciudad cristiano-occidental». <sup>65</sup> Incluso, Leopoldo Torres Balbás, ante lo que percibe como «[a]usencia de disposiciones y reglamentos urbanos en el Islam», habla explícitamente de «[l]a inferioridad de la vida urbana en el Oriente medieval resalta con mayor claridad al compararla con el desarrollo de la municipal de estos países en la Antigüedad. En los fueros municipales de las villas españolas de los siglos XII y XIII [...] comienzan a apuntar disposiciones sobre la altura de las casas, el material de sus cubiertas [...], etc.». <sup>66</sup>

Sin embargo, y como se mostrará en los apartados siguientes, el factor que explica el resultado de la morfología de la ciudad árabo-islámica es precisamente el *fiqh* o derecho islámico. El *fiqh* es el marco jurídico-normativo que permite crear esa configuración específica de la ciudad árabo-islámica, incluida su apariencia externa de «irregularidad» (considerada así desde Occidente por confundir o identificar orden con geometría) de las calles y callejones sin salida. Así se deriva del análisis de los textos jurídicos (principalmente *fatāwā*, fetuas, o *masā'il*, cuestiones) y del estudio del derecho islámico, como han demostrado diversos investigadores tanto desde el campo del arabismo como —y esto reafirma la validez de la tesis— desde el urbanismo.

Pero, antes de seguir adelante, conviene advertir al respecto de esta cuestión que las fuentes aquí empleadas serán principalmente de la escuela jurídica mālikī, la imperante en al-Andalus y en todo el Occidente islámico medieval. Dicho espacio geográfico-temporal, en buena medida, constituye una unidad jurídico-social de gran homogeneidad en muchos aspectos de organización y funcionamiento, por lo que toda la teoría y buena parte de la práctica jurídica de la doctrina mālikī es extensible y extrapolable al conjunto de al-Andalus y el Magreb. Además, las diferencias entre las cuatro escuelas jurídicas sunníes u ortodoxas no son trascendentales en general y, en particular, por lo que respecta a las cuestiones relacionadas con la actividad constructiva, son diferencias menores, de manera que lo que se indica de la escuela mālikī en el Occidente islámico medieval sería muy similar a lo que sucedía en

65. Javier GARCÍA BELLIDO, «Morfogénesis de la ciudad islámica: algunas cuestiones abiertas y propuestas explicativas», p. 246.

66. Leopoldo TORRES BALBÁS, *Ciudades hispanomusulmanas*, vol. 1, s. d. [1971], p. 71-76 y nota 1.

otras regiones del mundo árabo-islámico con escuelas jurídicas diferentes.<sup>67</sup>

La interpretación jurídico-institucional del urbanismo islámico ha ido definiéndose por parte de la investigación progresivamente, desde los trabajos iniciales realizados por Spies sobre los derechos de vecindad según la escuela šāfi'í,<sup>68</sup> por Marçais sobre la plasmación urbana de la concepción jurídico-religiosa del islam en general<sup>69</sup> y, sobre todo, por Brunschvig sobre la regulación jurídica de los diferentes aspectos del urbanismo y su influencia clara en la configuración de la ciudad a través de las obras del andalusí Ibn al-Imām (m. 386/996) y del tunecino Ibn al-Rāmī (m. d. 733/1333).<sup>70</sup> Esta labor se continuó y desarrolló ya a finales del siglo xx con libros como los de Hakim (basado también en fetuas mālikíes y centrado sobre todo en Túnez y el Magreb)<sup>71</sup> o de Akbar, que confirma la tesis de la regulación jurídica del urbanismo islámico con una perspectiva diacrónica: en la ciudad premoderna los propietarios y usuarios tienen la responsabilidad y consensuan (en el marco del derecho islámico)

67. Besim Selim HAKIM y Peter G. ROVE, «The representation of values in traditional and contemporary Islamic cities», *Journal of Architectural Education*, (Londres), vol. 36/4 (verano 1983), p. 22-27, donde Hakim escribe la primera parte («Islamic culture and traditional settlement», p. 22-25) e indica: «what is discussed for the Maliki school in North Africa would be very similar to what occurred in other regions of the Muslim world» (nota 2 en p. 28); Ana María CARBALLEIRA, «La ciudad en al-Ándalus. Estructura y funciones del espacio urbano», en Clara Elena PRIETO ENRIALGO (ed.), *El mundo urbano en la España cristiana y musulmana medieval*, Oviedo, Universidad de Oviedo, 2013, p. 87: «[el] paisaje urbano de al-Ándalus presenta numerosos paralelismos con el del Oriente islámico, como es el caso de la muralla, la alcazaba, la mezquita aljama y el zoco», aunque también señala diferencias.

68. Otto SPIES, «Islamisches Nachbarrecht nach schafäitischer Lehre», *Zeitschrift für vergleichenden Rechtswissenschaft* (Fráncfort del Meno), vol. 42 (1927), p. 393-421.

69. William MARÇAIS, «L'islamisme et la vie urbaine», *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* (París), vol. 72/1 (1928), p. 86-100. También disponible en línea: <[www.persee.fr/doc/crai\\_0065-0536\\_1928\\_num\\_72\\_1\\_75567](http://www.persee.fr/doc/crai_0065-0536_1928_num_72_1_75567)> (consulta: 23 mayo 2017).

70. Robert BRUNSCHVIG, «Urbanisme médiéval et droit musulman», *Revue des Études Islamiques* (París), vol. 16 (1947), p. 127-155 (reed. en Robert Brunschvig *Études d'islamologie*, vol. II, París, Maisonneuve, 1976, p. 7-36).

71. Besim Selim HAKIM, *Arabic-Islamic cities. Building and planning principles*, Londres y Nueva York, Kegan Paul, 1986 (1979), que llega a la conclusión de que los principios de construcción en muchas ciudades islámicas: «These are the product of the *Fiqh*: the mechanism interpreting and applying the value system of the *Shari'a* (Islamic divine law) within the processes of building and urban development. Hence all cities in the Arab and Islamic world inhabited predominantly by Muslims share an Islamic identity which is directly due to the application of *Shari'a* values in the process of city building» (p. 137). No me ha sido posible consultar su libro de 2016: Besim Selim HAKIM, *Mediterranean Urbanism: Historic Urban / Building Rules and Processes*, Dordrecht, Springer, 2016.

la organización del espacio mientras que en la ciudad moderna es el Estado el que establece una normativa general;<sup>72</sup> también marcó un hito la monografía colectiva centrada en los aspectos jurídicos del urbanismo del Occidente islámico medieval.<sup>73</sup>

Este papel fundamental del derecho islámico en la configuración de la ciudad también ha sido corroborado desde los estudios del urbanismo, como se ha mencionado. Así, una novedosa e integradora metodología establecida por el arquitecto y urbanista García-Bellido, que denominó «Coranomía»<sup>74</sup> y ha sido considerada como «una nueva ciencia»,<sup>75</sup> se ha aplicado al estudio de la ciudad islámica y ha dado como resultado cinco principios básicos en la génesis de la morfología de la ciudad islámica, todos ellos fundamentados o derivados de la aplicación del *fiqh*. Estos cinco principios son:<sup>76</sup>

72. Jamel AKBAR, *Crisis in the built environment. The case of Muslim city*, Singapur, Concept Media, 1988; su visión quizás podría resumirse en la frase «The traditional attitude was one-to-one; the contemporary attitude is one-for-all» (p. 151). Ante la desaparición y pérdida de las medinas tradicionales en la actualidad, se han hecho algunas propuestas de recuperación aplicando el sistema de regulación tradicional: Besim Selim HAKIM, «Urban design in traditional Islamic culture. Recycling its successes», *Cities* (Ámsterdam), vol. 8/4 (noviembre 1991), p. 274-277; Besim Selim HAKIM, «Reviving the rule system. An approach for revitalizing traditional towns in Maghrib», *Cities* (Ámsterdam), vol. 18/2 (2001), p. 87-92.

73. Patrice CRESSIER, Maribel FIERRO y Jean-Pierre VAN STAËVEL (ed.), *L'urbanisme dans l'Occident musulman au Moyen Âge. Aspects juridiques*, Madrid, Casa de Velázquez-CSIC, 2000; además de otros trabajos de los colaboradores de este volumen, véase también Leonor FERNANDES, «Habitat et prescriptions légales», en *L'habitat traditionnel dans les pays musulmans autour de la Méditerranée*, vol. II, El Cairo, IFAO, 1990, p. 419-426; Youssef KHIARA, «Propos sur l'urbanisme dans la jurisprudence musulmane», *Arqueologia Medieval* (Mértola), vol. 3 (1994), p. 33-46.

74. Javier GARCÍA BELLIDO, «Síntesis de la tesis: *Coranomía. Los universales de la urbanística: estudios sobre las estructuras generativas de las ciencias del territorio*», *ACE: Arquitectura, Ciudad y Entorno* (Barcelona), vol. 3 (febrero 2007), p. 210-278, también disponible en línea: <<https://upcommons.upc.edu/handle/2099/2486>> (consulta: 24 mayo 2017); Horacio Capel reseña a Javier GARCÍA BELLIDO: *Coranomía. Los universales de la urbanística: estudios sobre las estructuras generativas de las ciencias del territorio*, Tesis doctoral, Madrid, Universidad Politécnica de Madrid, 1999, p. 1163 en Horacio CAPEL, «García-Bellido, Javier. *Coranomía. Los universales de la urbanística. Estudios sobre las estructuras generativas en las cimeras del territorio*», *Biblio 3W. Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales* (Barcelona), núm. 168 (9 de septiembre de 1999), p. 1163 (en línea). Disponible en <<http://www.ub.edu/geocrit/b3w-168.htm>> (consulta: 24 mayo 2017).

75. Horacio CAPEL, «De la teoría general de la urbanización a la coranomía o ciencia transdisciplinaria del territorio», *Biblio 3W. Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales* (Barcelona), vol. 11/649 (5 de mayo de 2006) (en línea). Disponible en <<http://www.ub.edu/geocrit/b3w-649.htm>> (consulta: 24 mayo 2017).

76. Javier GARCÍA BELLIDO, «Principios y reglas morfogenéticas de la ciudad islámica», *Qurtuba* (Córdoba), vol. 2 (1997), p. 66-82; Javier GARCÍA BELLIDO, «Morfogénesis de la ciudad islá-

1) socialidad: libre disponibilidad de la propiedad sin causar daño a otro y con tolerancia hacia el vecino. Se basa en la regla jurídica *lā ḍarar wa-lā ḍirār* (evitar el daño, véase *infra*, apdo. 0);

2) dominancia de los bienes comunes sobre los bienes privados;

3) expansión-invasión del espacio libre comunitario adyacente a la vivienda. Se basa en el concepto de *fināʾ*, espacio de respeto (véase *infra*, apdo. 0);

4) autolimitación y restricción hacia el interior e intimidad de la casa: introversión y nucleación en torno al patio nodal de la vivienda, cierre al exterior;

5) y jerarquía funcional y conectividad de las vías, con dos tipos básicos: la calle pública general (*šāriʿ/ṭ ariq nāfiḍ*), abierta por sus dos extremos, bien común de uso y dominio público, y la calle cerrada por uno de sus extremos (*darb, zuqāq*), de uso casi privado o mancomunado por los vecinos ribereños.

En la misma línea y con resultado similar, pero manteniéndose más cerca de las fuentes jurídicas, el también arquitecto y urbanista Hakim recoge las directrices de los libros de *fiqh*, enraizadas en los valores y ética islámicos puesto que se expresan en forma de prescripciones recogidas por el Corán o la Tradición (*Sunna*), entre las que destaca:<sup>77</sup>

1) evitar hacer daño a otros, sea provechoso o no para el que lo inflige;

2) interdependencia de las personas y evitar conductas egoístas;

3) respeto a la privacidad;

4) derecho de precedencia o anterioridad de uso;

5) derecho de retracto (opción preferente de compra, *šufʿā*) sobre la propiedad del vecino;

6) derecho de la comunidad sobre las vías públicas,

7) y responsabilidad y obligación individual para el bienestar de la comunidad.

Son todas ellas directrices de conducta convertidas en normas que pueden resumirse en cuatro principios, como estableció Al-Hathloul en su estudio sobre la ciudad saudí de Medina a partir de las fuentes mālikíes y de casos judiciales de Medina, ciudad donde nació la escuela mālikí (por tanto, de aplicación extensible al Occidente islámico medieval y otras regiones del mundo árabo-islámico en las que se sigue esta escuela): derecho de paso, evitar dañar a otros, respeto a la privacidad y derecho de propiedad y uso.<sup>78</sup>

mica: algunas cuestiones abiertas y propuestas explicativas», p. 250-263.

77. Besim Selim HAKIM y Peter G. ROVE, «The representation of values in traditional and contemporary Islamic cities».

78. Saleh Ali AL-HATHLOUL, *Tradition, continuity and change in the physical environment: the Arab-Muslim city*, tesis doctoral, Massachusetts Institute of Technology, 1981, disponible en <<http://hdl.handle.net/1721.1/46401>> (consulta: 23 mayo 2017), pp. 83-141 (su Saleh Ali AL-HATHLOUL, *The Arab-Muslim city:*

## 6.2. Instituciones jurídicas reguladoras del urbanismo: jueces, peritos, almotacén

Establecido un marco jurídico de actuación y relación entre actores en el espacio urbano, se requieren también instituciones que garanticen el mantenimiento de ese marco y resuelvan los casos de desacuerdo y disputas que surjan. El aumento y crecimiento de las ciudades islámicas acaban inevitablemente en una aglomeración y alta concentración urbanística que provoca conflictos y litigios por el espacio en casas y calles. Téngase en cuenta que el crecimiento de la ciudad se hace por iniciativa particular de un propietario que construye una casa adosada a otra y puede utilizar el muro de la existente (el derecho islámico reconoce la servidumbre de muro de medianería).

La competencia para resolver dichos conflictos corresponde a la autoridad judicial, pero, dado lo técnico de la materia, para emitir una sentencia justa es necesario contar con un dictamen pericial. Así lo atestiguan no solo las múltiples fuentes jurídicas, sino también, por ejemplo, fuentes de tipo histórico como la obra de Ibn Jaldūn, quien informa de que los jueces (*ḥukkām*) recurren a los expertos en construcción (*bināʾ*) acerca de los conflictos que se producen por la mucha aglomeración y urbanización, que provoca que la gente llegue a litigar incluso por el espacio y el aire que hay encima de las casas y debajo, por el aprovechamiento de la fachada en prevención de los daños que el vecino pudiera causarles, por el derecho a hacer conducciones u orificios para el agua corriente o para las conducciones de aguas residuales, o por los perjuicios que el canal (de desagüe) causa a la casa vecina por la estrechez de la vecindad; también se presentan reclamaciones sobre el derecho del muro o tejado del vecino, sobre el mal estado de un muro que amenaza ruina para que sea demolido, o por la partición de una casa.<sup>79</sup>

En relación con albañiles o arquitectos, Ibn Jaldūn no olvida señalar que, además de por parte de los jueces, el recurso a los expertos también se realiza, en la fase previa de la construcción, por parte de los reyes o personajes de una dinastía cuando fundan (*taʿsīs*) ciudades magníficas o levantan elevados edificios.<sup>80</sup> Pero,

*tradition, continuity and change in the physical environment*, Riyadh, Dar Al Sahan, 1996).

79. IBN JALDŪN, *Al-Muqaddima, Prolégomènes d'Ebn-Khal-doun*, vol. II, 1858, p. 322-323; IBN JALDŪN, *Tārīj Ibn Jaldūn al-musammā Dīwān al-mubtadaʾ wal-jabar fī tārij al-arab wa-l-barbar wa-man ʿašara-hum min dawī l-Šān al-akbar*, vol. I, 2000, p. 513; IBN JALDŪN, *Al-Muqaddima*, vol. II, 2005, p. 297-298; BARÓN DE SLANE, *Les prolégomènes*, vol. II, 1863-1865, p. 374-375; Abdesselam CHEDDADI, *Le Livre des Exemples. I. Autobiographie. Muqaddima*, vol. I, 2002, p. 798-799; FRANCISCO RUIZ GIRELA, *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddima)*, 2008, p. 741. Pasaje utilizado por Aida Yousef HOTEIT, *Cultura, espacio y organización urbana en la ciudad islámica*, 1993, p. 9.

80. IBN JALDŪN, *Al-Muqaddima, Prolégomènes d'Ebn-Khal-*

además de los jueces y los peritos, existen algunas instituciones específicas de la ciudad y de la administración municipal que incluyen entre sus diversas competencias también las relativas a cuestiones de urbanismo. Es el caso de la *ḥisba* (supervisión del mercado y de la vida ciudadana) y su encargado el almotacén (arabismo procedente de *al-muḥtasib*), que tiene entre sus obligaciones la de proteger los intereses generales de la ciudad. En este cometido, tiene autoridad para, por ejemplo y como específica Ibn Jaldūn, prohibir que se obstruya el paso en las calles u ordenar a los propietarios de edificios que amenazan ruina que los derriben para proteger a los viandantes del peligro de derrumbe.<sup>81</sup>

Estas mismas cuestiones reflejadas por las fuentes históricas aparecen ya en las fuentes jurídicas, incluso varios siglos antes, como muestra el libro del andalusí ʿĪsā b. Mūsā al-Tuṭīlī, conocido como Ibn al-Imām (m. 386/996), que constituye un magnífico compendio de derecho de la construcción y sobre los litigios o conflictos de vecindad, compuesto por una compilación de fetuas que recogen amplia casuística sobre el tema. En dicha obra hay un capítulo dedicado a la «jurisprudencia (*qaḍāʾ*, ‘sentencia’) sobre el muro que se inclina haciendo temer su caída». En él se indica que un muro en tales condiciones debe demolerse y si no lo hace el propietario, puede hacerlo el vecino que se vea amenazado por la caída; además, si el propietario no lo demuele una vez informado del peligro y se derrumba provocando daños personales o materiales, será responsable de los mismos, según la respuesta del egipcio Ibn al-Qāsim (m. 191/806), la mayor autoridad de la escuela mālikí tras el propio fundador, Mālik (m. 179/795). Por su parte, el también eminente discípulo medinés Ibn Kināna (m. 186/802) responde que el soberano (*al-imām*) debe enviar a unos adules (testigos honorables habilitados) a inspeccionarlo, y, si corre

down, vol. II, 1858, p. 319; IBN JALDŪN, *Tārīj Ibn Jaldūn al-musammā Dīwān al-mubtadaʾ wal-jabar fī tārij al-ʿarab wa-l-barbar wa-man ʿašara-hum min dawī l-Šān al-akbar*, vol. I, 2000, p. 511; IBN JALDŪN, *Al-Muqaddima*, vol. II, 2005, p. 295-296; BARÓN DE SLANE, *Les prolégomènes*, vol. II, 1863-1865, p. 371; Abdessalam CHEDDADI, *Le Livre des Exemples. I. Autobiographie. Muqaddima*, vol. I, 2002, p. 796-797; FRANCISCO RUIZ GIRELA, *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddima)*, 2008, p. 739. Pasaje utilizado por Aida Youssef HOTEIT, *Cultura, espacio y organización urbana en la ciudad islámica*, 1993, p. 10.

81. IBN JALDŪN, *Al-Muqaddima, Prolégomènes d'Ebn-Khal-doun*, vol. I, 1858, p. 406; IBN JALDŪN, *Tārīj Ibn Jaldūn al-musammā Dīwān al-mubtadaʾ wal-jabar fī tārij al-ʿarab wa-l-barbar wa-man ʿašara-hum min dawī l-Šān al-akbar*, vol. I, 2000, p. 281; IBN JALDŪN, *Al-Muqaddima*, vol. II, 2005, p. 380; BARÓN DE SLANE, *Les prolégomènes*, vol. I, 1863-1865, p. 458-459; Abdessalam CHEDDADI, *Le Livre des Exemples. I. Autobiographie. Muqaddima*, vol. I, 2002, p. 525; FRANCISCO RUIZ GIRELA, *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddima)*, 2008, p. 395. Pasaje utilizado, entre otros, por Aida Youssef HOTEIT, *Cultura, espacio y organización urbana en la ciudad islámica*, 1993, p. 9.

peligro de caída, ordenará repararlo a su dueño; en caso de que este no tuviera medios, le ordenará venderlo de grado o por fuerza. También Saḥnūn se pronuncia de manera rotunda por la defensa y protección del interés público: si un muro o una algorfa (*gurfā*, probablemente una planta alta) se inclina y provoca un peligro evidente, se debe evitar el daño (*ḍarar*) a la gente y actuar aunque no esté presente el propietario.<sup>82</sup>

### 6.3. El principio «*lā ḍarar wa-lā ḍirār*» y el concepto de *fināʾ*

Una de las normas más repetidas en las *fatāwā* o fetuas, el corpus básico de la regulación del urbanismo islámico en al-Andalus y el Magreb, es el principio de «*lā ḍarar wa-lā ḍirār*», que tiene varios significados y, por ende, varias traducciones aunque siempre con el sentido de evitar el perjuicio. Se trata de un hadiz del Profeta que en el ámbito puramente religioso se ha traducido como «ni perjuicios ni represalias» para explicar que el islam prohíbe perjudicar a cualquiera y especialmente al vecino.<sup>83</sup>

En el ámbito jurídico, los alfaquíes advierten que existe divergencia entre los sabios y varias interpretaciones de esta norma o principio jurídico.<sup>84</sup> En resumen, los tres sentidos que han propuesto los alfaquíes son:<sup>85</sup>

82. IBN AL-IMĀM, *Kitāb al-ḥidār*, ed. Ibrāhīm b. Muḥammad Fāʾiz, Riad, Maktabat al-Muʾayyad, 1996, p. 230-231. Traducido en: A. Charles BARBIER, «Des droits et obligations entre propriétaires d'héritages voisins», *Revue Algérienne et Tunisienne de Législation et de Jurisprudence* (Argel), vol. 16 (1900), p. 126-127.

83. MĀLIK b. ANAS, *Muwaṭṭaʾ al-Imām Mālik. Riwāyat Yahyā b. Yahyā*, preparación de Aḥmad Rātib ʿArmūš, Beirut, Dār al-Nafāʾis, 1990<sup>11</sup>, p. 529, núm. 1426, dentro del capítulo de *al-qaḍāʾ fī l-marfiq* (o *mirfaq*) jurisprudencia/sentencias sobre servidumbres o benevolencia [entre vecinos].

84. AL-BURZULĪ, *Fatāwā al-Burzulī. ʿĀmīʾ al-masāʾil li-mā nazala min al-qaḍāyā bi-l-muḥtāb wa-l-ḥukkām*, vol. IV, ed. Muḥammad al-Ḥabīb al-Hila, Beirut, Dār al-Garb al-Islāmī, 2002, p. 358; Ahmad AL-WANŠARĪSĪ, *Al-Miʾyār al-muʾrib wa-l-ʿāmiʾ al-muḡrib ʿan fatāwī ʿulamāʾ Ifrīqiya wa-l-Andalus wa-l-Magrib*, vol. VIII, ed. Muḥammad Ḥayyī et al., Rabat-Beirut, Wizārat al-Awqāf, Dār al-Garb al-Islāmī, 1981-1983, p. 473-475.

85. Son muchos estudios los que abordan el tema; por ejemplo, Akel Isamil KAHERA y Omar BENMIRA, «Damages in Islamic law: Maghribī muftīs and the built environment (9th-15th centuries C. E.)», *Islamic Law and Society* (Leiden), vol. 5/2 (1998), p. 131-164; Abdallah FILI y Ahlam RHONDALI, «L'organisation des activités polluantes dans la ville islamique : l'exemple des ateliers de potiers», en *Actas II Congreso internacional La ciudad en al-Ándalus y el Magreb (Algeciras, 26-28 de noviembre de 1999)*, Granada, Fundación El Legado Andalusi, 2002, p. 659; Claude GUINTARD y Christine MAZZOLI-GUINARD, «N'installe point de ruche auprès d'un pigeonier! (Cordoue, x<sup>e</sup> s.): un conseil zootechnique de bon sens pour des techniques d'élevage aux intérêts contradictoires?», en Claude GUINARD y Christine MAZZOLI-GUINARD (dir.), *Élevage d'hier, élevage d'aujourd'hui. Mélanges d'Ethnozootechnie offerts à Bernard Denis*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2004, p. 68.

1) Los dos términos (*darar* y *dirār*) significan lo mismo. Podría traducirse como «no causar ningún daño»;

2) los dos términos expresan matices en la naturaleza y grado del perjuicio impuesto. No hacer daño a otro sin beneficio para sí (*darar*) o con beneficio para sí (*dirār*). Posible traducción: «No causar daño, sea provechoso o no»,<sup>86</sup>

3) y los dos términos mantienen una relación de reciprocidad. Posible traducción: «Ni perjuicio ni daño en represalia».

Normas de aplicación derivadas de este principio para las infraestructuras urbanas de saneamiento son que las aguas de lluvia pueden ser evacuadas desde un inmueble particular hacia la vía pública por medio de una abertura en un muro, un canal, etc. siempre que la calle sea lo bastante ancha como para que no salpique el agua a la pared de enfrente. Pero si no se trata de una vía pública sino de un callejón, la situación cambia, pues el callejón no es un bien comunitario de todos los viandantes, sino que pertenece a los vecinos en propiedad común. Por eso no está permitido verter las aguas particulares, tanto si son de lluvia como si son usadas, en el callejón común salvo si existe una servidumbre establecida desde antiguo. Naturalmente, menos aún se permite echar las aguas usadas a la zona del vecino. En caso de que las aguas se viertan a la calle desde una gárgola o un bajante, el agua debe caer dentro del *finā'*, espacio de uso preferente contiguo a la casa.<sup>87</sup>

El *finā'* es un importante concepto jurídico del urbanismo islámico aplicado en todas las ciudades islámicas del Occidente islámico (probablemente, también en Oriente). El *finā'*, pl. *funiyy/afniya*, es el espacio libre que rodea o que va a lo largo de un edificio cuyo propietario tiene sobre dicho espacio un derecho de uso preferente y que en la práctica suele materializarse en una prioridad para detenerse y estacionar, comerciar, atar bestias, cargar y descargar, etc. Se trata de un espacio de propiedad pública y de uso público, pero con ciertas limitaciones en su uso público y prerrogativas en su uso privado.

A partir de este concepto, el *fiqh* suele aceptar ciertas usurpaciones de la vía pública cuando no dañan a nadie. Los juristas andalusíes autorizan la ocupación de la calle, con letrina cerrada o construcción con saledizo, cuando no molesta el paso.<sup>88</sup> Sin embargo, a ve-

ces la prohíben,<sup>89</sup> contradicción que hace preguntarse a Mazzoli-Guintard si «¿tiene algo que ver con la saturación del tejido urbano o con la fuerza de coacción de los notables? ¿Indica la debilidad de la autoridad política o, más bien, manifiesta la independencia de los juristas con respecto al poder?».<sup>90</sup>

Esta aparente contradicción no se debe a la coacción de los poderosos ni a la debilidad de la autoridad política; por otro lado, es evidente que existe una independencia de los alfaquíes respecto al poder político (incluso, alejamiento intencionado a veces),<sup>91</sup> si bien las relaciones y colaboraciones entre ambas partes fueron frecuentes en al-Andalus.<sup>92</sup>

Esta contradicción se explica y responde —aparte de otras eventuales razones en algún caso circunstancial— a la adaptación del *fiqh* al entorno social y la protección de la utilidad pública o el bien público al mismo tiempo que se mantiene el ejercicio del derecho individual o privado. Este tipo de usurpación del espacio público (invasión de la calle) se realiza siempre ateniéndose a dos principios:

— no se permite en cualquier espacio público (solo

de al-Ándalus y el norte de África», p. 104-105, pueden verse más ejemplos y referencias en, por ejemplo: Youssef KHIARA, «Propos sur l'urbanisme dans la jurisprudence musulmane», p. 37; Nejmeddine HENTATI, «La rue dans la ville de l'Occident musulman médiéval d'après les sources juridiques malikites», *Arabica* (Leiden), vol. 50, núm. 3 (julio 2003), p. 273-305.

89. Nejmeddine HENTATI, «La rue dans la ville de l'Occident musulman médiéval d'après les sources juridiques malikites»; Christine MAZZOLI-GUINTARD, «Que nul n'impie sur la rue qui appartient à tous! À propos d'une tentative d'accaparement de la voie publique à Cordoue au début du xe siècle», *Estudios sobre Patrimonio, Cultura y Ciencia Medievales* (Cádiz), vol. 9-10 (2007-2008), p. 165-183.

90. Christine MAZZOLI-GUINTARD, «La gestión de las ciudades en al-Ándalus», en Diego MELO y Francisco VIDAL (ed.), *A 1300 años de la conquista de al-Ándalus (711-2011): Historia, cultura y legado del islam en la península ibérica*, Santiago de Chile, Cátedra Al-Andalus|Magreb (Universidad Adolfo Ibáñez), 2012, p. 214.

91. Manuela MARÍN, «Inqibād 'an al-Sultān: 'Ulamā' and Political Power in al-Andalus», en *Saber religioso y poder político en el Islam. Actas del Simposio Internacional (Granada, 15-18 octubre 1991)*, Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional, 1994, p. 127-139.

92. Véase, por ejemplo y entre otros, Hussain MONÉS, «Le rôle des hommes de religion dans l'histoire de l'Espagne musulmane jusqu'à la fin du Califat», *Studia Islamica* (París), vol. 20 (1964), p. 47-88; M'hammad BENABOUD, «El papel político y social de los 'ulamā' en al-Ándalus durante el periodo de los Taifas», *Cuadernos de Historia del Islam* (Granada), vol. 11 (1984), p. 7-52; Ahmad Chafic DAMAJ, «Punto de vista del intelectual sobre su relación con el poder político en la época nazarí», *Anaquel de Estudios Árabes* (Madrid), 15 (2004), p. 97-121; Maribel FIERRO, «Ulemas en las ciudades andalusíes: religión, política y prácticas sociales», en Virgilio MARTÍNEZ ENAMORADO (ed.), *I Congreso Internacional Escenarios Urbanos de al-Ándalus y el Occidente Musulmán. Vélez-Málaga, 16-18 de junio de 2010*, Vélez-Málaga, Ayuntamiento de Vélez-Málaga, Iniciativa Urbana «De toda la Villa», 2011, p. 135-165, esp. 151-165.

86. Este es el sentido que se le da en Ibn AL-IMĀM, *Kitāb al-jidār*, 1996, p. 125-126/17-18.

87. Besim Selim HAKIM, *Arabic-Islamic cities. Building and planning principles*, 1986, p. 27-28; Francisco VIDAL, «Agua y urbanismo: evacuación de aguas en algunas *fatwās* de al-Ándalus y el norte de África», en Patrice CRESSIER, Maribel FIERRO Jean-Pierre VAN STAËVEL (ed.), *L'urbanisme dans l'Occident musulman au Moyen Âge. Aspects juridiques*, Madrid, Casa de Velázquez, CSIC, 2000, p. 103.

88. Además del ejemplo y bibliografía citada en Francisco VIDAL, «Agua y urbanismo: evacuación de aguas en algunas *fatwās*

en la zona del *finā*) ni por cualquier individuo (solo por el beneficiario del *finā*);

— y no se permite si produce algún daño a terceros o a la comunidad. En cierto modo, se trata del mismo principio de *lā ḍarar wa-lā ḍirār*: no producir ningún daño con el propio derecho de uso de la propiedad.

Si se cumplen ambos principios, entonces está permitida la invasión o usurpación de una calle, aunque se trate de espacio público. Es el mismo principio que establecen numerosos juristas, tanto de Oriente como del Magreb y al-Andalus. Es el caso de Ibn al-Munāṣif (563-620/1168-1223), nacido en Mahdiyya pero hijo de andalusí. Fue cadí de Valencia y Murcia, vivió en Córdoba y terminó sus días como imam y predicador de la mezquita Kutubiyya de Marrakech. En su obra prescribe mantener la vía pública libre para respetar el derecho de paso de los viandantes y, por tanto, no estorbar el paso con las caballerías atadas en plena calle, aunque se puede aceptar si no ocasiona daño (*ḍarar*) o este es escaso.<sup>93</sup>

Igualmente, el jurista oriental de la escuela šāfi'ī pero seguido en al-Andalus, al-Māwardī (Basora-Bagdad, 364-450/974-1058), también asigna al *šāhib al-sūq* (el magistrado responsable de la vigilancia del mercado y, por extensión, de la ciudad)<sup>94</sup> la tarea de impedir las construcciones que invadan un camino, aunque se trate de una mezquita y por muy ancho que sea el camino, mientras que permitirá saledizos y bóvedas si no molestan («no producen daño») a los viandantes:

Si hay personas que construyen [invadiendo] un camino abierto a todo el mundo, incluso cuando sea muy ancho, se lo impedirá [el *šāhib al-sūq* = zabazoque] y les obligará a demoler su construcción, aunque se tratase de una mezquita pues las calles y sus dependencias están hechas para servir a la circulación y no a las construcciones [...]. Se aplica la misma regla para las partes salientes de un edificio, a los pasajes abovedados, a los canales de evacuación de aguas y a los sumideros de agua letrinas: se deja lo que no molestan (*yadurru*), se prohíben si molestan.<sup>95</sup>

También en lo que se refiere a la construcción de casas, el principio *lā ḍarar wa-lā ḍirār* establece la liber-

93. María Jesús VIGUERA, «La censura de costumbres en el *Tanbih al-ḥukkām* de Ibn al-Munāṣif (1168-1223)», en *Actas de las II Jornadas de Cultura Árabe e Islámica (1980)*, Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1985, p. 603 (texto árabe), p. 599 (extracto).

94. Se trata del cargo similar al almotacén que, como se indicó más arriba (véase, apartado 6), se encarga de prohibir que se obstruya el paso en las calles según Ibn Jaldūn.

95. AL-MĀWARDĪ, *Al-Aḥkām al-sultāniyya wa-l-wilāyāt al-dīniyya*, ed. Aḥmad Mubārak al-Bagdādī, Kuwait, Maktabat Dār Ibn Qutayba, 1989, p. 338, trad. Edmond FAGNAN, *Les statuts gouvernementaux ou règles de droit public et administratif*, Beirut, sin editorial, 1982 (1915<sup>1</sup>), p. 551; Leopoldo TORRES BALBÁS, *Ciudades hispanomusulmanas*, vol. I, s. d. [1971], p. 72.

tad de edificación y disposición del espacio para la iniciativa y propiedad privadas siempre que no se perjudique a un tercero. De hecho, una de las características de las ciudades de al-Andalus es la ausencia de una administración municipal o instituciones de este tipo que determinen formas o medidas, de manera que el crecimiento y desarrollo de las casas, calles y edificios responde a la iniciativa particular o de una comunidad privada.<sup>96</sup>

De esta manera, se gestiona y autorregula el crecimiento de la ciudad con un principio que permite el máximo aprovechamiento del espacio, sobre todo en fases de saturación del tejido urbano y desbordamiento del perímetro intramuros. Solo con un principio así se podrían alcanzar concentraciones urbanísticas como la de la Córdoba califal: en época de Almanzor (gob. 367-392/977-1002) se realizó un recuento o censo de las casas que había en la ciudad y sus arrabales y resultó que había 213.077 casas ocupadas por el pueblo llano (*ra'īyya*), 60.300 ocupadas por las clases altas («notables, visires, secretarios, oficiales del ejército y la aristocracia del reino»),<sup>97</sup> sin contar otros dos inmuebles donde también habitaba la gente, almacerías (*maṣārī*)<sup>98</sup> de alquiler y caravasares (*jānāt*), ni baños; también se contabilizaron 80.455 tiendas.<sup>99</sup>

No obstante, esta cantidad de casas parece exagerada para una ciudad del siglo X, incluso tratándose de una de las mayores metrópolis del mundo como era Córdoba a finales del primer milenio. Así lo confirma el magribí Ibn 'Idārī (s. XIII-XIV) que rebaja casi a la mitad (113.000) el número de casas del pueblo llano (también excluyendo a las de los visires y los altos fun-

96. Como ya planteaba, entre otros, Leopoldo TORRES BALBÁS, *Ciudades hispanomusulmanas*, vol. I, s. d. [1971], p. 71.

97. AL-MAQQARĪ, *Nafḥ al-ṭib min guṣn al-Andalus al-raṭīb wa-ḍikr wazīri-hā Lisān al-Dīn b. al-Jatīb*, vol. I, ed. Iḥsān 'Abbās, Beirut, Dār Ṣādir, 1968, p. 541; AL-MAQQARĪ, *Nafḥ al-ṭib min guṣn al-Andalus al-raṭīb wa-ḍikr wazīri-hā Lisān al-Dīn b. al-Jatīb*, vol. II, ed. Maryam Qāsim Ṭawīl y Yūsuf 'Alī Ṭawīl, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1995, p. 80-81.

98. Sobre este tipo de inmueble, normalmente habitaciones de planta alta para alquiler o para los criados, y su presencia en época nazarí, véase: Ma. Dolores RODRÍGUEZ GÓMEZ, «Documentos notariales árabes sobre almacerías (mediados s. XV-1499). Edición y traducción», *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, 2ª época (Granada), vol. 19 (2007), p. 217-258; Dolores RODRÍGUEZ GÓMEZ, «Algunos interrogantes sobre la ciudad islámica: etimología, estructura arquitectónica y funcionalidad de las almacerías», *Anaquel de Estudios Árabes* (Madrid), vol. 21 (2010), p. 77-98.

99. AL-MAQQARĪ, *Nafḥ al-ṭib min guṣn al-Andalus al-raṭīb wa-ḍikr wazīri-hā Lisān al-Dīn b. al-Jatīb*, vol. I, 1968, p. 541; AL-MAQQARĪ, *Nafḥ al-ṭib min guṣn al-Andalus al-raṭīb wa-ḍikr wazīri-hā Lisān al-Dīn b. al-Jatīb*, vol. III, 1995, p. 80-81; Évariste LÉVI-PROVENÇAL y Leopoldo TORRES BALBÁS, *España musulmana hasta la caída del califato de Córdoba (711-1031 de J. C.)*. Instituciones y vida social e intelectual. Arte califal, Madrid, Espasa Calpe, 1996<sup>7</sup> [1957<sup>1</sup>], p. 234; Manuel ACIÉN, «La formación del tejido urbano en al-Ándalus», p. 30.

cionarios, *akābir al-jidma*).<sup>100</sup> La cifra de 213.000 casas se ha tenido en cuenta por la historiografía y considerado como posible porque procedía de una noticia sobre el censo de Almanzor que hasta ahora se ha venido atribuyendo al andalusí al-Bakrī (m. 487/1094),<sup>101</sup> uno de los más importantes geógrafos de al-Andalus cuyos rigor y crédito por la fidelidad de sus informaciones lo aleja de las exageraciones.<sup>102</sup> Y, efectivamente, así es en este caso también, pues la noticia no procede de al-Bakrī sino de «alguno de los ulemas».<sup>103</sup> Así lo confirma el significativo hecho de que en la obra del propio al-Bakrī no aparece dicha noticia en el capítulo correspondiente a Córdoba,<sup>104</sup> mientras que sí ofrece una gran cantidad de datos y cifras sobre la ciudad en este capítulo, incluso haciendo referencia a un «censo de mezquitas»: «el número de mezquitas de Córdoba,

100. IBN 'IDĀRĪ AL-MARRĀKUSHĪ, *Al-Bayān al-mugrib fī ajbār mulūk al-Andalus wa-l-Magrib*, vol. II, ed. G. S. Colin y Évariste Lévi-Provençal, Beirut, Dār al-Ṭaqāfa, 1983<sup>3</sup> (1978<sup>1</sup>) [reimp. de Lei-den, Brill, 1951], p. 232, trad. Edmond Fagnan, *Histoire de l'Afrique du Nord et de l'Espagne musulmane intitulée Al-Bayān al-Mogrib*, vol. II, Argel, Imprimerie orientale P. Fontana, 1904, p. 383; Évariste Lévi-Provençal, *España musulmana hasta la caída del califato de Córdoba (711-1031 de J. C.)*. *Instituciones y vida social e intelectual. Arte califal*, 1996 p. 234.

101. Évariste Lévi-Provençal, *España musulmana hasta la caída del califato de Córdoba (711-1031 de J. C.)*. *Instituciones y vida social e intelectual. Arte califal*, 1996 p. 234; Manuel Acién, «La formación del tejido urbano en al-Andalus», p. 30; M. Teresa Dorotez, «Urbanismo islámico en los arrabales de poniente de Madinat Qurtuba», en Flocel Sabaté y Jesús Brufal (dir.), *La ciutat medieval i arqueologia. VI Curs Internacional d'Arqueologia Medieval*, Lleida, Pagès editors, 2014, p. 359; Sonia Gutiérrez, «La mirada del otro: al-Andalus», en *L'archeologia della produzione a Roma (secoli V-XV)*. *Atti del Convegno Internazionale di Studi*. Roma, 27-29 marzo 2014, Roma, École Française de Rome, 2016, p. 584, nota 4.

102. «[Los datos] aparecen atribuidos a dos autores que no nos tienen acostumbrados a la hipérbol: Ibn Ḥayyān y al-Bakrī», Évariste Lévi-Provençal, *España musulmana hasta la caída del califato de Córdoba (711-1031 de J. C.)*. *Instituciones y vida social e intelectual. Arte califal*, 1996 p. 234.

103. AL-MAQQARĪ, *Nafḥ al-ṭīb min guṣn al-Andalus al-raṭīb wa-dīkr wazīri-hā Lisān al-Dīn b. al-Jatīb*, vol. I, 1968, p. 541, (vol. II ed. Ṭawīl): «*wa-qāla ba'd al-ūlamā*». La confusión se debe a que este fragmento aparece a continuación de un párrafo que sí es de al-Bakrī. Por lo demás, el texto es el mismo en la edición usada por Évariste Lévi-Provençal (AL-MAQQARĪ, *Analectes sur l'histoire et la littérature des arabes d'Espagne*, vol. I/1, ed. Reinhart Dozy et al., Leiden, Brill, 1855-1859, p. 355-356), con la única diferencia de que en *Analectes* se vocaliza *aḥṣaytu dūr* («contabilicé las casas») y en las ed. modernas no se vocaliza, por lo que es posible —y parece más adecuado— leer *uḥṣiyat dūr* («se contabilizaron las casas»). La posibilidad de que el fragmento hubiera sido transmitido también por al-Bakrī se debe descartar por la redacción y configuración de los dos párrafos y por no aparecer en la obra de al-Bakrī, como se indicará a continuación.

104. Abu-'Ubayd AL-BAKRĪ, [*Kitāb al-Masālik wa-l-mamālik*] *Yugrāfiyyat al-Andalus wa-Ūrūbbā min kitāb al-Masālik wa-l-mamālik*, ed. 'Abd al-Rahmān 'Alī l-Ḥaṭṭāyī, Beirut, Dār al-Irṣād, 1968, p. 100-106; Abu-'Ubayd AL-BAKRĪ, *Kitāb al-Masālik wa-l-mamālik*, vol. II, ed. Adrien P. van Leeuwen y André Ferre, Túnez, Al-Dār al-'Arabiyya li-l-Kitāb, Bayt al-Ḥikma, 1992, p. 900-902.

por lo que se ha contabilizado y precisado (*'alā mā uḥṣiya wa-ḍubiṭa*) es de cuatrocientas noventa y una mezquitas».<sup>105</sup>

De otras ciudades menores, como la Baza conquistada por los reyes castellanos en 1488, el Repartimiento urbano realizado al año siguiente (1489) informa que fueron censadas 1.576 casas y 185 tiendas, a pesar del despoblamiento por los años de guerra con Castilla, con asedios y ataques que soportaban desde varios decenios atrás.<sup>106</sup> Pero, la libertad de edificación y disposición del espacio que el principio *lā ḍarar wa-lā ḍirār* permite, ¿significa una falta de regulación o de gestión-cuidado de lo público, de predominio de lo privado frente a lo público? No, porque la *umma* o comunidad de los musulmanes están por encima del individuo, como se verá en el apartado siguiente dedicado al principio de equidad y bien público (*istiḥsān*) y al principio de utilidad pública (*istiṣlāḥ*).

Además, como se ha indicado (*supra*, apdo. 60. 2), determinadas instituciones jurídicas supervisan e intervienen en los conflictos de urbanismo. Por otro lado, existe otro nivel de gestión colectiva más general que se realiza mediante la articulación entre autoridades políticas y comunidades de habitantes (unidos por la religión, el oficio o, sobre todo, el barrio donde viven). El poder político reconoce como interlocutores a los jefes de estas comunidades aunque no les conceda un estatuto oficial, pero la autoridad social de estos individuos facilita el gobierno de la ciudad y su administración.<sup>107</sup>

#### 6.4. El principio de equidad y bien público (*istiḥsān*) y el principio de utilidad pública (*istiṣlāḥ*)

Ya se han visto varios casos en los que se autoriza el uso privado del espacio público, como la calle, cuando no perjudica al conjunto de los habitantes y usuarios. Pero también se puede prohibir tal uso incluso en los casos que no perjudique de forma grave y evidente (como sería impedir el paso, por ejemplo). Se trata de la situación en la que se da prioridad al bien común y la utilidad comunitaria.

105. Abu-Ubayd AL-BAKRĪ, *Kitāb al-Masālik wa-l-mamālik*, vol. II, 1992, p. 901, fragmento también reproducido por AL-ḤIMYARĪ, *Kitāb al-Rawḍ al-mi'tār fī jabar al-aqtār (mu'yam yugrāfi mā'a masrad āmm)*, ed. Iḥsān 'Abbās, Beirut, Mu'assasat Nāṣir li-l-Ṭaqāfa, 1980<sup>2</sup> (1975<sup>1</sup>), p. 458.

106. Cristóbal Torres, «La ciudad de Baza y el libro del Repartimiento después de su conquista (4-diciembre-1489)», *Acta Historica et Archaeologica Mediaevalia* (Barcelona), vol. 22/2 (2001), p. 762 y 784 (en p. 784 indica 1.577 casas, de donde toman el dato Julio Navarro Palazón y Pedro Jiménez Castillo, «Sobre la ciudad islámica y su evolución», en Sebastián F. Ramallo (ed.), *Estudios de arqueología dedicados a la profesora Ana María Muñoz Amilibia*, Murcia, Universidad de Murcia, 2003, p. 374, nota 24).

107. Christine Mazzoli-Guintard, «La gestión de las ciudades en al-Andalus», p. 214.

Esto se puede ilustrar con el caso del respeto a la vía pública mediante la prohibición de echar basura, lodo o aguas sucias a las calles. Así lo establece una *fatwà* fetua que emite en el siglo IX desde Sfax (Túnez) el muftí al-Lajmī (m. 478/1085) y que corrobora para al-Andalus almorávide el cadí Ibn al-Ḥāỵỵ (m. 529/1135) en Córdoba:

**[Cuestión sobre el barro de los zocos y los barrios]<sup>108</sup>**

Se le preguntó [a al-Lajmī] acerca del barro de los zocos y barrios si tienen obligación [los comerciantes y vecinos] de quitarlo. Y [se le preguntó lo mismo] acerca del agua sucia que sale de los pozos y perjudica a los viandantes.

Respondió: Si acabar con aquello es una utilidad [pública], se les obligará a hacerlo y cada individuo [de los comerciantes y vecinos] limpiará lo que esté frente a él. Se prohibirá echar las aguas residuales a las calles y quien lo haga será considerado culpable.

[En relación con esto, dijo] Ibn al-Ḥāỵỵ: El cadí prohibirá echar las aguas y las suciedades en las calles.

Veamos otro caso muy significativo y de mucha mayor trascendencia por las consecuencias urbanísticas y económicas. El islam concibe la pureza ritual como un fundamento de la práctica religiosa. Dicha pureza ritual afecta no solo a las personas (que deben hacer las abluciones mayores y menores) sino también a las edificaciones. De hecho, para hacer la oración el creyente debe, además de lavarse, aislarse del mundo en un lugar o medio que esté puro o purificado. Esto puede ser una alfombra limpia o una mezquita que por su construcción y mantenimiento está siempre limpia.

Pero, ¿qué sucede si una vez terminada de construir la mezquita se descubre que los materiales con los que se ha construido estaban contaminados y eran impuros? Las normas de *tahāra* o pureza ritual impiden practicar la oración en un lugar impuro como esta mezquita, pues eso invalidaría la oración y supondría el incumplimiento de uno de los *arkān al-islām*, los cinco pilares del islam, y obligación imprescindible de todo musulmán.

Ante la gravedad del caso planteado en al-Andalus, se solicitó una fetua sobre el mismo a uno de los mayores —si es que no el mayor— juristas de la época, Abū l-Walīd Ibn Rušd al-Ŷadd, Averroes el Abuelo (m. 520/1126). El muftí cordobés, en un esfuerzo de adaptar el derecho para no perjudicar a la comunidad, opta por el mal menor ante el problema de una mezquita construida con agua impura y evita su demolición me-

108. Aḥmad AL-WANŠARĪSĪ, *Al-Mi'yar al-mu'rib wa-l-jāmi' al-muḡrib 'an fatāwī 'ulamā' Ifriqiya wa-l-Andalus wa-l-Maḡrib*, vol. IX, 1981-1983, p. 69; trad.-resumen en Emile AMAR, *La Pierre de touche des fétwas de Ahmad al-Wanscharisī*, París, E. Leroux, 1909, p. 235-236; Francisco VIDAL, «Agua y urbanismo: evacuación de aguas en algunas *fatwās* de al-Ándalus y el norte de África», p. 111.

dante una ingeniosa solución que concilia la normativa de pureza ritual y el interés económico:

**[Construcción de la mezquita con agua impura]<sup>109</sup>**

Se le preguntó a Ibn Rušd acerca de la mezquita construida con arcilla amasada con agua impura, ¿se debe demoler y no se rezará en ella o bien se recubrirán sus muros, se rezará en ella y no se demolerá?

Respondió: Esto es [algo] sobre lo que no es correcto discrepar [jurídicamente entre los sabios], exista o no *riwāya* (transmisión de la opinión discrepante) sobre ello. La *Mudawwana* autorizó la oración ante muros de letrinas y al enfermo que desplegara el vestido sobre un lecho impuro [porque se aislaban de la impureza al interponer algo]. Por tanto, si se recubre la pared impura con arcilla limpia, no cabe, para lo que se encuentra en su interior, dictamen [contrario a su pureza ritual].

A propósito de las mezquitas y como ya se ha dicho, el derecho obliga a la realización comunitaria de la oración en una mezquita concreta, la aljama o mezquita principal de cada ciudad. Por ello, puede suceder que el crecimiento demográfico requiera la ampliación de dicha mezquita, como sucedió con las sucesivas ampliaciones de la aljama de Córdoba. Pero puede darse el caso de que esa ampliación no sea posible más que a costa de casas privadas o, peor aún, de casas instituidas como habiz.

Es lo que, precisamente, sucedió en el caso planteado desde Ceuta, por lo que cabe suponer que se refería a su mezquita aljama. La aljama se queda pequeña, requiere ampliación, pero está rodeada de tiendas particulares cuyos propietarios se niegan a venderlas. Algunos de ellos argumentan que no pueden vender porque la tienda es un bien habiz<sup>110</sup> y, por tanto, inalienable. El cadí de la ciudad, Abū 'Abd Allāh b. 'Īsā, ante la complejidad del asunto y la divergencia de los juristas, decidió consultar a una autoridad superior de reconocido prestigio, el eminente muftí y cadí Ibn Rušd al-Ŷadd, anteriormente mencionado. El muftí dictamina en su fetua que se deben expropiar las tiendas pagando su valor por ser de utilidad pública y de perentoria necesidad, dado

109. Aḥmad AL-WANŠARĪSĪ, *Al-Mi'yar al-mu'rib wa-l-jāmi' al-muḡrib 'an fatāwī 'ulamā' Ifriqiya wa-l-Andalus wa-l-Maḡrib*, vol. I, 1981-1983, p. 14 y 15; trad.-resumen en Emile AMAR, *La Pierre de touche des fétwas de Ahmad al-Wanscharisī*, 1909, p. 96; Francisco VIDAL, «Agua y urbanismo: evacuación de aguas en algunas *fatwās* de al-Ándalus y el norte de África», p. 120.

110. Del árabe *habīs* o de *ahbās*, institución de legado pío que dona el usufructo en favor de un beneficiario e inmoviliza la propiedad a perpetuidad. Ana María CARBALLEIRA, *Legados píos y fundaciones familiares en al-Andalus (siglos IV/X-VI/XII)*, Madrid, CSIC, 2002; Alejandro GARCÍA SANJUÁN, *Hasta que Dios herede la tierra. Los bienes habices en al-Andalus (siglos X-XV)*, Huelva, Universidad de Huelva, 2002; Ana María CARBALLEIRA, «Aproximación a las donaciones piadosas en el Islam medieval: el caso de al-Andalus», en Alfonso GARCÍA LEAL (ed.), *Las donaciones piadosas en el mundo medieval*, Oviedo, Universidad de Oviedo, 2012, p. 385-406.

que se trata de la aljama donde se realiza la oración comunitaria obligatoria del viernes. Por lo que respecta a las tiendas que son habices, también se les expropiará pero con el dinero entregado a sus beneficiarios, estos deberán adquirir otro local de las mismas características para instituirlo como habiz.<sup>111</sup> En el mismo sentido de preservar el interés público, preservar las necesidades colectivas y proteger la salud de los ciudadanos, existen numerosas fetuas y otros textos jurídicos que limitan y controlan las industrias y actividades contaminantes como las alfarerías, hornos, curtidurías o baños.<sup>112</sup>

### 6.5. El 'urf («uso» o derecho consuetudinario) y la orientación de las mezquitas

Se ha reprochado al *fiqh* el inmovilismo y rigidez de sus normas, que parecen establecidas para cualquier lugar y época. Sin embargo, en muchos casos los juristas, ante problemas nuevos, adoptan soluciones de progreso y adaptan la ley al contexto social o a la costumbre local o práctica de una comunidad determinada a pesar de que con ello se aparten de las respuestas tradicionales ya establecidas.

Este procedimiento de adaptación y evolución de la norma jurídica inicial se realiza mediante la fetua (*fatwā*, dictamen jurídico de un muftí o jurisconsulto). En la fetua, el muftí puede tener en cuenta, si el caso lo requiere, el 'urf, el uso consuetudinario local<sup>113</sup> basado en una costumbre (*āda*)<sup>114</sup> consolidada y reconocida colectivamente; téngase en cuenta que el término *āda* es usado como sinónimo de 'urf en algunas regiones, si bien el primero es más amplio (costumbre individual o colectiva) y el segundo solo se aplica a una costumbre colectiva.<sup>115</sup> Aunque el 'urf no se considera formalmen-

te una de las cuatro fuentes del derecho, en la práctica se puede aplicar como tal; se basa en el principio del consenso (*ijmā'*) y acuerdo entre las partes (que tiene fuerza legal), considerando además que el 'urf sería un acuerdo entre mucha gente manifestado en la máxima *al-tābit bi-l-'urf ka-l-tābit bi-l-šarṭ* ('lo establecido por el uso es como lo establecido por la cláusula [de un contrato]'). Algunos ulemas señalan su sanción coránica por su aparición en una aleya (7:199): «*wa-mur bi-l-'urf*», «prescribe [tú] el 'urf», en el sentido de práctica social reconocida y aceptada, de consenso social.<sup>116</sup>

En el ámbito del urbanismo, resulta que mediante el 'urf, el uso consuetudinario local, el *fiqh* flexibiliza sus principios generales y es sensible a las condiciones locales, ya que el 'urf legitima y protege las costumbres de cada localidad. Así, contribuye sustancialmente a mantener la identidad de esa zona mediante el respeto a la particularidad de su proceso constructivo y a sus resultados arquitectónicos. La consecuencia es, al igual que en otras facetas de la civilización árabo-islámica, la unidad y diversidad del urbanismo tradicional en el islam y las múltiples formas y resultados constructivos que para un mismo objeto arquitectónico se pueden encontrar en las medinas de todo el mundo.<sup>117</sup>

Además de la diversidad de formas y resultados urbanísticos, el 'urf puede contribuir a resolver conflictos y aportar soluciones de gran valor social y económico. Para ejemplificarlo con un caso significativo, se presentará a continuación un conflicto relacionado con el elemento más importante y característico del urbanismo islámico en general y también del andalusí: la mezquita, y, además, en un caso de la poco frecuente intervención del Estado, en concreto una actuación del gobierno en la capital omeya, Córdoba.

Pero antes es preciso recordar la relevancia religiosa y urbanística de la orientación de las mezquitas. La

111. IBN RUŠD AL-ĀDĀD, *Fatāwā*, vol. 1, ed. Mujtār b. al-Tāhir al-Talīlī, Beirut, Dār al-Garb al-Islāmī, 1987, p. 262-269, núm. 46, trad. Alfonso CARMONA, «La expropiación forzosa por ampliación de mezquita en tres fetuas medievales», en Patrice CRESSIER, Maribel FIERRO y Jean Pierre van STAËVEL (ed.), *L'urbanisme dans l'Occident musulman au Moyen Âge. Aspects juridiques*, Madrid, Casa de Velázquez, CSIC, 2000, p. 142-144.

112. Véase, por ejemplo, para el caso de las alfarerías, Abdallah FILI y Ahlam RHONDALI, «L'organisation des activités polluantes dans la ville islamique : l'exemple des ateliers de potiers», en *Actas II Congreso internacional La ciudad en al-Ándalus y el Magreb (Algeciras, 26-28 de noviembre de 1999)*, Granada, Fundación El Legado Andalusi, 2002.

113. Gideon LIBSON y STEWART, «'Urf», en Peri BEARMAN, Thierry BIANQUIS, Clifford Edmund BOSWORTH, Emeri van DONZEL, Wolfhart P. HEINRICH (eds.), *Encyclopaedia of Islam*, vol. X (versión en inglés), Leiden, E. J. Brill, 2000, p. 887-892.

114. Georges-Henri BOUSQUET *et al.*, «*āda*», en Hamilton Alexander Rosskeen GIBB, Johannes Hendrik KRAMERS, Évariste LÉVI-PROVENÇAL *et al.* (ed.), *Encyclopaedia of Islam*, vol. I (versión en francés), Leiden, E. J. Brill, 1960, p. 174-179.

115. Ayman SHABANA, *Custom in Islamic Law and Legal Theory: The Development of the Concepts of 'Urf and 'Adah in the Islamic Legal Tradition*, Nueva York, Palgrave, 2010; Ayman SHABANA, «Custom in the Islamic Legal Tradition», en Anver M. EMON y Rumea AHMED

(ed.), *The Oxford handbook of Islamic law*, Oxford (Reino Unido), Oxford University Press, 2015 (en línea) DOI: 10.1093/oxford-hb/9780199679010.013.35 (consulta: 23 mayo 2018).

116. Aunque las diferentes traducciones del Corán al español, francés o inglés no reflejan este sentido en la forma, sí se trasluce en el fondo: «prescribe el bien» (Julio Cortés), «¡Manda el bien!» (Juan Vernet), «Ordonne le Bien ('urf)» (Régis Blachère), «commande ce qui est convenable» (Mouhammad Hamidullah), «enjoin the doing of what is right» (Muhammad Asad), «enjoin justice» (Ahmed Ali).

117. Besim Selim HAKIM, «The role of the 'urf in shaping the traditional Islamic city», en *The Proceedings of International Conference on Urbanism in Islam (ICUIT)*, vol. II, Tokio (Japón), The Middle Eastern Culture Center, 1989, p. 113-138, esp. 125 y 126; Besim Selim HAKIM, «The 'urf and its role in diversifying the architecture of traditional Islamic cities», *Journal of Architectural and Planning Research* (Chicago), vol. 11/2 (verano 1994), p. 115-117, con ejemplos gráficos y propuesta de aplicación al urbanismo moderno (por ejemplo, contemplar en las regulaciones urbanísticas genéricas el 'urf para integrar las condiciones locales y los valores compartidos por la población y así mantener su cultura y patrimonio histórico).

ubicación de la *qibla* (alquibla, muro de una mezquita que indica la dirección de La Meca) en al-Andalus en muchos casos no es la exacta desde el punto de vista geográfico hasta el punto de que se ha considerado que muchas de las mezquitas de al-Andalus estaban «mal orientadas», incluso por algunos historiadores de la ciencia,<sup>118</sup> lo que ha sorprendido a los investigadores, ya que el alto nivel técnico que alcanzó la ciencia árabe-islámica en general y también andalusí en el ámbito de la geografía y astronomía podía resolver fácilmente el problema.

Pero hay que tener en cuenta que en al-Andalus y el Magreb, la orientación de la alquibla fue dirección sur durante los primeros siglos porque no se disponía de los conocimientos técnicos necesarios (estos conocimientos no se alcanzaron en Oriente hasta mediados del siglo IX)<sup>119</sup> y, después, cuando se tenían ya los conocimientos, muchos alfaquíes (no todos) fueron reticentes a los métodos científicos y astronómicos.<sup>120</sup>

Por supuesto, no solo no se ordena demoler las mezquitas mal orientadas, sino que para las nuevas construcciones se cuestiona si deben o no orientarse hacia el sureste (siguiendo los nuevos métodos técnicos) o hacia el sur (siguiendo la orientación tradicional). Pero no se trata de un enfrentamiento entre ciencia y fe, sino de una cuestión histórica y jurídico-social en que hay que entender e interpretar el concepto de *bid'a*, innovación condenable, tan incomprendida desde Occidente en el que hoy se sacraliza toda innovación por identificarla —erróneamente— con avance y progreso. El concepto de *bid'a*<sup>121</sup> está asociado a una novedad negativa e injustificada que supone, sobre todo, una ruptura de una conducta o forma de hacer las cosas establecida por los primeros musulmanes o sancionada por el derecho consuetudinario. Es decir, se concibe como una violación de una norma, escrita o no. Para ilustrarlo, se pueden citar dos casos reales muy representativos por proceder de ciudades, épocas y dinastías diferentes: Córdoba omeya del siglo X y Granada nazarí del siglo XV.

En el siglo X en al-Andalus ya se tenían sobrados conocimientos técnicos para determinar la exacta dirección de La Meca que exige la oración canónica y,

118. Alfonso JIMÉNEZ, «La *qibla* extraviada», *Cuadernos de Madīnat al-Zabraq* (Córdoba), vol. 3 (1991), p. 189-209.

119. Mònica RIUS, *La alquibla en al-Andalus y al-Magrib al-Aqsà*, Barcelona, Universitat de Barcelona, Institut Millàs Vallicrosa d'Història de la Ciència Àrab, 2000, p. 19.

120. Mònica RIUS, *La alquibla en al-Andalus y al-Magrib al-Aqsà*, 2000, p. 20 y 21.

121. Sobre el cual existen varios tratados andalusíes traducidos y estudiados por FIERRO: MUHAMMAD IBN WADDAH, *Kitāb al-bidā'* (Tratado contra las innovaciones), ed. traducción, estudio e índices por M<sup>a</sup>. Isabel Fierro, Madrid, CSIC, 1988; AL-TURTŪSHĪ, *Kitāb al-hawādith wa-l-bidā'* (El libro de las novedades y las innovaciones), trad. y estudio de Maribel Fierro, Madrid, CSIC-ICMA, 1993.

por tanto, los científicos sabían que la mezquita aljama de Córdoba estaba mal orientada. Por eso, el califa al-Ḥakam II (gob. 350-366/961-976) intentó corregir la alquibla con la aprobación de los astrónomos e imames, que estaban de acuerdo y reclamaban contra el desvío excesivo de la mezquita hacia la dirección oeste (*yīhat al-magrib*). Sin embargo, tuvo que desistir por el escándalo del pueblo llano (*ammāt al-nās*), el cual veía esta medida como ir en contra del uso de sus antepasados, infringir una práctica ancestral.

[Al-Ḥakam al-Mustanṣir quiso trasladar la alquibla de la aljama de Córdoba y el pueblo llano le hizo desistir]

Cuando el [califa] quiso trasladar (*taḥwīl*) la *qibla* de la mezquita aljama en Córdoba, después de que se hubieran puesto de acuerdo los astrónomos (*ahl al-ḥisāb*) que tenía [a su servicio], entre los que había imames que con ellos reclamaban por su desvío excesivo hacia la dirección oeste, desistió de ello por lo terrible que el pueblo llano consideró el hecho de contravenir algo que seguían sus antepasados. Y [finalmente, el califa] se abstuvo de ello.<sup>122</sup>

Aunque el texto habla del pueblo llano, sin duda también estaban con ellos —y probablemente alentando la oposición al proyecto de modificación— la mayoría de los alfaquíes.<sup>123</sup> Tanto es así que según una noticia que inserta en su enciclopedia al-Maqqarī (986-1041/1578-1631), transmitida al parecer por Ibn Baṣkuwāl (494-578/1101-1183) y que habría sido recogida por Ibn Sa'īd (m. 685/1286-1287), el protagonista absoluto de esta historia es un alfaquí conocido como Abū Ibrāhīm, quien consigue hacer cambiar de propósito al califa, invocando la tradición secular de los propios omeyas y otros ilustres personajes al mismo tiempo que deslizaba una advertencia (¿amenaza velada?) sobre lo condenable de las innovaciones:

Se cuenta [del califa al-Ḥakam II] que compareció para consultar a los ulemas sobre [la posibilidad de] desplazar la alquibla hacia el oeste, como lo había hecho su padre [el califa 'Abd al-Raḥmān III] al-Nāṣir con la alquibla de la mezquita aljama de [Madīnat] al-Zahrā', porque los astrónomos (*ahl al-ta'dīl*) opinaban que había un desvío de la alquibla antigua de la mezquita aljama hacia el este. Le dijo el alfaquí Abū Ibrāhīm: «Emir de los musulmanes, ciertamente se ha rezado hacia esta alquiba, elección de esta nación (*umma*) de tus ancestros los imanes y de los santos y ulemas musulmanes, desde que al-Andalus fue conquistada hasta este momento, imitando [todos] al primero que la erigió de entre los *tābi'in*

122. Aḥmad AL-WANŠARĪSĪ, *Al-Mi'yār al-mu'rib wa-l-yāmi' al-mugrib 'an fatāwī 'ulamā' Ifriqiya wa-l-Andalus wa-l-Magrib*, vol. 1, 1981-1983, p. 118. El texto ya había sido traducido por Mònica Rius: v. su versión en Mònica RIUS, *La alquibla en al-Andalus y al-Magrib al-Aqsà*, 2000, p. 174.

123. Mònica RIUS, *La alquibla en al-Andalus y al-Aqsà*, 2000, p. 106 y 174.

(Sucesores de los Compañeros)<sup>124</sup> como Mūsā b. Nuṣayr y Ḥanaš al-Šanʿānī y otros como ellos, Dios Altísimo se apiade de ellos. Ciertamente, ‘es virtuoso quien es virtuoso por proseguir [el modelo] (*al-ittibāʿ*) y se extravía quien se extravía por darse a la innovación (*al-ibtidāʿ*)’». El califa tomó su opinión y dijo: «Qué excelente es lo que has dicho. Ciertamente nuestro camino es proseguir [el modelo].<sup>125</sup>

En Granada, en el último siglo de la dinastía nazarí y cinco siglos después de la historia de al-Ḥakam, todavía se mantenía el debate sobre la orientación en la oración: si se debía seguir la tradicional existente en muchas mezquitas antiguas (más hacia el sur/oeste) o la exacta técnicamente (este-sureste, 10°) y, por tanto, si el creyente debía practicar el *inhirāf* (desviarse del *mihrab* al realizar la oración) en el caso de hallarse en una mezquita incorrectamente orientada a La Meca, según hacía un imam de una ciudad en pleno siglo xv (para Granada, la orientación precisa es unos 11° del cuadrante sudeste). El cadí supremo y muftí de la capital, Abū l-Qāsim b. Sirāy (m. 847/1444) responde que no es necesario practicar el *inhirāf* en una mezquita orientada a cualquier punto del cuadrante SE, pues en esta dirección era en la que estaban orientadas la mayoría de las mezquitas de al-Andalus. Frente a Ibn Sirāy, el *muwaqqit*<sup>126</sup> Abū l-Ḥasan ʿAlī b. Mūsā b. ʿUbayd Allāh al-Lajmī, conocido por al-Qarabāqī (m. 843/1440), es partidario de adoptar la orientación correcta técnicamente y no seguir o imitar la orientación de las mezquitas ya construidas, pues advierte que «todos los astrónomos andalusíes coinciden en que en todas las regiones andalusíes la *qibla* se halla demasiado al oeste»,<sup>127</sup> La fetua dice así:

Se le preguntó al *ṣayj* (sabio), jurista, cadí supremo y muftí de la capital de Granada Abū l-Qāsim b. Sirāy, Dios se apiade de él, acerca de la cuestión de un imam de una región (*qutr*) grande que dirige la oración a la gente en la mezquita mayor de esa región. [El imam] se desvía, estando dentro del *mihrab*, hacia el lado oriental con

124. Musulmán de la segunda o tercera generación que conoció directamente a alguno de los *aṣḥāb* (compañeros) del Profeta. Tienen gran autoridad y reconocimiento en el Islam. Véase sobre ellos: Susan A. SPECTORSKY, «Tābiʿūn», en Peri BEARMAN, Thierry BIANQUIS, Clifford Edmund BOSWORTH, Emeri VAN DONZEL, Wolfhart P. HEINRICH (ed.), *Encyclopaedia of Islam*, vol. x (versión en inglés), Leiden, E. J. Brill, 2000, p. 28-30.

125. AL-MAQQARĪ, *Nafḥ al-ṭīb min guṣn al-Andalus al raṭīb wa-dīkr wazīri-hā Lisān al-Dīn b. al-Jaṭīb*, vol. I, 1968, p. 561-562 (AL-MAQQARĪ, *Nafḥ al-ṭīb min guṣn al-Andalus al raṭīb wa-dīkr wazīri-hā Lisān al-Dīn b. al-Jaṭīb*, vol. II, 1995).

126. Literalmente, «calculador del tiempo»; astrónomo de mezquita encargado de calcular las horas de la oración, entre otras funciones.

127. Aḥmad AL-WANŠARĪSĪ, *Al-Miʿyār al-muʿrib wa-l-ṣāmiʿ al-mugrib ʿan fatāwī ʿulamāʾ Ifriqiya wa-l-Andalus wa-l-Magrib*, vol. I, 1981-1983, p. 118; Mònica RIUS, *La alquibla en al-Andalus y al-Magrib al-Aqṣà*, 2000, p. 173 y 174.

una gran desviación a pesar de que el *mihrab* está a 45 grados [del cuadrante sudeste] como están la mayoría de *mihrab* en las mezquitas de al-Andalus. ¿Le está permitido al imam y puede obligar a los creyentes a seguirlo en eso y que se desvíen de la orientación con él? ¿O no le está permitido eso? Y en la hipótesis de que le esté permitido eso, ¿los obligará (a los creyentes) a seguirlo en eso y tendrá validez su oración?

Y respondió lo siguiente: Alabado sea Dios; la oración y las bendiciones sean sobre el Enviado de Dios. He revisado la pregunta de más arriba y la respuesta, aunque solo en Dios está el éxito, es que no conviene al imam desviarse con la desviación planteada en la pregunta porque el *mihrab* erigido en una ciudad grande se sabe que fue erigido mediante un gran acuerdo de la gente y de los sabios, lo cual es algo que demuestra su corrección (*ṣiḥḥa*) y su erección mediante *īyribād* (análisis jurídico profundo). Los ulemas, Dios se apiade de ellos, ya han escrito que es lícito seguir literalmente [la orientación de] los *mihrab* que están situados en las grandes regiones. Y hay otro aspecto que es que si la *qibla* de la mezquita mencionada está como se ha dicho a 45 grados en el cuadrante sudoccidental, ciertamente está en dirección a La Meca sin ninguna duda tanto si seguimos en ello argumentos legales o la vía de los instrumentos técnicos. [...] Por tanto, este imam solo tiene dos opciones: reconocer la exactitud de la orientación y no desviarse [...] o, si pretende que está mal, que investiguen con él [otros expertos] lo que establecieron los ulemas para el cálculo de la orientación de la *qibla* [pero no debe desviarse hasta que se cambie].<sup>128</sup>

## 6.6. Los barrios de las minorías religiosas (*ḍimmies* cristianos y judíos) y su supuesta regulación

El derecho islámico establece el estatuto de la *ḍimma* ('protección') y obliga a acoger en la ciudad a la «gente del libro» (*abl al-kitāb*, cristianos y judíos), con lo que se crean minorías de otra religión (en al-Andalus, fueron «mayorías» hasta mediados del siglo x en el caso de los cristianos, habitualmente conocidos en la historiografía como mozárabes). Eso lleva aparejada una convivencia o coexistencia en la misma ciudad entre creyentes de estas tres religiones, lo que para el musulmán implica consecuencias en la pureza e impureza ritual cuando se relaciona con los *ḍimmies*.

Aunque estos podían vivir en cualquier lugar, tradicionalmente se ha apuntado que dentro de las ciudades se formaban barrios (arabismo derivado del árabe *barrī*, 'exterior')<sup>129</sup> específicos, que algunos denominan moza-

128. Aḥmad AL-WANŠARĪSĪ, *Al-Miʿyār al-muʿrib wa-l-ṣāmiʿ al-mugrib ʿan fatāwī ʿulamāʾ Ifriqiya wa-l-Andalus wa-l-Magrib*, vol. I, 1981-1983, p. 117; trad.-resumen en Emile AMAR, *La Pierre de touche des fétwas de Ahmad al-Wanscharisī*, 1909, p. 91 y 92; Mònica RIUS, *La alquibla en al-Andalus y al-Magrib y al-Aqṣà*, 2000, p. 174 y 179-181.

129. Federico CORRIENTE, «alb/varra», en *Diccionario de*

rabías. Sin embargo, las fuentes jurídicas muestran que desde muy temprano (siglo IX) los contactos entre cristianos y musulmanes eran cotidianos, que vivían y compartían un mismo espacio urbano e, incluso, un mismo espacio doméstico, una misma casa. Esto último resulta evidente por plantearse preguntas que reflejan con claridad la existencia de grupos domésticos mixtos, con miembros musulmanes y miembros cristianos, que conviven diariamente y tienen lazos afectivos entre ellos. Así lo desvelan con claridad algunas cuestiones recogidas en la obra *al-Mustajraja*, también conocida como *al-Utbiyya*, del cordobés al-Utbī (m. 255/869), que plantean situaciones sobre:<sup>130</sup>

— uso de infraestructura de suministro: ¿deberían evitar los musulmanes el agua de un pozo compartido con un judío o con un cristiano que beban vino? No, pues, incluso, se permite a un musulmán hacer las abluciones rituales con el agua de un recipiente en el que ha bebido un cristiano o un judío, aunque se sepa con certeza que beben vino o el cristiano ha comido cerdo. En cambio, se prohíbe hacer las abluciones con agua utilizada previamente por un cristiano. Se reprueba la ablución que se hace en casas de los cristianos o en las casas en los que hay sirvientes cristianos, ya que éstos son impuros;

— cementerios (si pueden musulmanes y cristianos ser enterrados juntos; si el hijo musulmán puede participar en las ceremonias fúnebres del entierro de su padre cristiano);

— iglesias (si un musulmán puede acompañar a su madre cristiana a la iglesia y darle dinero, teniendo en cuenta que ella podría entregar ese dinero para el mantenimiento de la iglesia y de esa manera el musulmán estaría contribuyendo a ese mantenimiento);

— tránsito vial (si un musulmán se puede saludar a los *ahl al-dimma* o devolverles el saludo),

— y uso de ropas: si un musulmán puede vestir la ropa de un cristiano o utilizar los tejidos hechos por cristianos. El musulmán puede vestir ropas que haya llevado anteriormente un cristiano, aunque con la condición de lavarlas antes de usarlas. No puede, en cambio, calzar las sandalias de un cristiano, tal vez porque no puede lavarlas. Sí puede utilizar tejidos hechos por

los cristianos, aunque esos tejidos hayan podido estar en contacto con vino.<sup>131</sup>

Por tanto, es preciso matizar y corregir la idea consolidada que tradicionalmente se ha repetido con respecto a la concentración de las minorías religiosas en una zona de las ciudades andalusíes: que los cristianos vivían en barrios específicos, las mozarabías, que los judíos —afirmado con más rotundidad, incluso, que para el caso de los cristianos— vivían en las conocidas juderías. Las fuentes jurídicas y los últimos estudios están demostrando que no existe demarcación topográfica en las ciudades andalusíes para las minorías religiosas, es decir, que estas minorías no tienen «marca territorial». Se constata una coexistencia espacial de musulmanes y *dimmies* y se demuestra que el elemento que estructura el barrio no es la filiación o comunidad religiosa sino la mezquita.<sup>132</sup>

Por tanto, a la luz de estos estudios, se puede afirmar que ni en la Córdoba califal (s. X-XI) ni en otras ciudades andalusíes (al menos bajo el islam; otra cosa sería tras la conquista cristiana), hubo una judería o barrios habitados exclusivamente por judíos, puesto que en los barrios en los que estos habitaban también vivían musulmanes y cristianos. Por ello, ya se ha propuesto<sup>133</sup> que debemos abandonar el tópico de los barrios religiosos en las ciudades de al-Andalus.

Eso no implica que existan casos aislados de barrios solo de cristianos o solo de judíos en otros territorios islámicos. Así, ha de considerarse excepcional el caso de los judíos autóctonos del Magreb extremo (actual Marruecos) durante la época almohade, que es un caso atípico por dos razones: los judíos no desaparecieron completamente cuando los almohades abolieron el estatuto de la *dimma* y los que permanecieron en esa región sí presentan un rasgo poco frecuente en el resto del mundo islámico, como es la segregación residencial en las mellahs.<sup>134</sup>

131. Sobre estos mismos casos y otros ha aparecido recientemente un libro que también se basa en la misma literatura jurídica (*masā'il*) para describir la interacción cotidiana entre musulmanes y no musulmanes, especialmente Córdoba en los siglos IX y X: Janina M. SAFRAN, *Defining Boundaries in al-Andalus. Muslims, Christians, and Jews in Islamic Iberia*, Ithaca-Londres, Cornell University Press, 2013.

132. Christine MAZZOLI-GUINTARD, *Vivre à Cordoue au Moyen Âge. Solidarités citadines en terre d'Islam aux Xe-XIe siècles*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2003, p. 85-95; Christine MAZZOLI-GUINTARD, «Mosquées, territoire et communauté de quartier en al-Andalus: le cas de Cordoue aux Xe-XIe siècles», en Francisco TORO y Antonio LINAGE (coord.), *Iglesias y fronteras. V Jornadas de Historia en la Abadía*, Jaén, Diputación Provincial, 2005, p. 465-480, esp. 475-476 y 479-480.

133. Christine MAZZOLI-GUINTARD, «Espacios de convivencia en las ciudades de al-Andalus», en Fátima ROLDÁN (ed.), *Espiritualidad y Convivencia en Al-Andalus*, Huelva, Universidad de Huelva, 2006, p. 75-81.

134. Maribel FIERRO, «Historia islámica en la Península Ibérica», en Olivia OROZCO y Gabriel ALONSO (ed.), *El Islam y los mu-*

*arabismos y voces afines en Iberorromance*, Madrid, Gredos, 1999, p. 120; Mostafa AMMADI, «Arabismos en la baja edad media», en Francisco TORO y José RODRÍGUEZ MOLINA (coord.), *VII Estudios de Frontera. Islam y Cristiandad. Siglos XII-XVI. Homenaje a María Jesús Viguera Molins. Congreso celebrado en Alcalá la Real en noviembre de 2008*, Jaén, Diputación Provincial de Jaén, 2009, p. 74.

130. Ana FERNÁNDEZ FÉLIX, *Cuestiones legales del islam temprano: la 'Utbiyya y el proceso de formación de la sociedad islámica andalusí*, Madrid, CSIC, 2004, p. 488-492; Ana FERNÁNDEZ FÉLIX y Maribel FIERRO, «Cristianos y conversos al islam en al-Andalus bajo los omeyas. Una aproximación al proceso de islamización a través de una fuente legal andalusí del s. III/IX», *Anejos de AEspA (Archivo Español de Arqueología)* (Madrid), vol. 23 (2000), p. 415-427, esp. 417-418, nota 21.

La permeabilidad o porosidad de la topografía urbana de las comunidades religiosas también se observa —y corrobora la tesis de que no existen barrios religiosos exclusivos— en las relaciones sociales e interpersonales (en la línea de lo que se ha indicado antes sobre las cuestiones de la *‘Utbīyya*). Las fronteras entre las comunidades de musulmanes, cristianos y judíos en las ciudades de al-Andalus en su época de apogeo (s. X-XI) no eran líneas divisorias rígidas y constantes, sino que eran líneas que se construían, rompían o modificaban en un proceso constante de reelaboración desde la vida cotidiana y en múltiples formas.<sup>135</sup>

## 7. Conclusiones

La cuestión del urbanismo y la ciudad árabo-islámicos es el resultado de una de las características o tendencias fundamentales de la civilización árabo-islámica en general: la síntesis y recepción de elementos diversos con un posterior desarrollo y creación de nuevos resultados. Al igual que hiciera con las ciencias experimentales o aplicadas como medicina o agronomía, y ciencias humanísticas como la filosofía, en las que el islam añade a su tradición árabe la aportación indo-iraniana y greco-helenística, en el caso del urbanismo y la formación de la ciudad, el islam reutiliza y refunda las ciudades ya existentes adoptando a sus necesidades establecimientos de la Antigüedad como las termas, que se reconfiguran como *ḥammām*.

Pero ese proceso de adaptación de la ciudad, así como su evolución posterior, se hacen sobre la base del *fiqh*, el derecho islámico, que rige todo el funcionamiento social, tanto público como privado. Así, en la gestión del urbanismo en las ciudades islámicas premodernas en general y andalusíes en particular, es cierto que no aparece una autoridad o administración mu-

nicipal única y específica para la materia,<sup>136</sup> sino una suma de tres elementos: una mínima intervención o actividad de las autoridades estatales, una relevante intervención o actividad colectiva mediante comunidades de habitantes (unidos por la religión, el oficio o, principalmente, el barrio donde viven) y una intensa acción individual en interacción con los demás individuos.

Pero, en los tres casos, todo está regulado y tutelado por el derecho islámico que defiende el derecho del individuo y su actuación privada, al mismo tiempo que protege el derecho de otros y el bien superior de la comunidad (beneficio general o utilidad pública). Así, «la tolerancia islámica en los umbrales de aceptabilidad de las acciones individuales en la madina es muy superior a la occidental, dejando que operen más libertades civiles en la configuración aleatoria de la ciudad que lo que antes hubieran aceptado los romanos o después aceptarían los castellanos en la conquista, repartimiento y repoblación de las ciudades ibéricas».<sup>137</sup>

Eso lo lleva a cabo principalmente mediante la aplicación de los dos principios del *fiqh* analizados (no hacer daño a otro e interés público), que mantienen un equilibrio entre la iniciativa privada con libertad y libre disposición del espacio, por un lado, y, por otro lado y frente a ello, la protección de los derechos de terceros y del bien común o utilidad pública.

136. Como ya observara Raymond para las grandes ciudades árabes de época otomana como El Cairo y otras, donde «la intervención de los poderes políticos, central (gobierno del sultán) o local (pachas y grupo dirigente), más importante de lo que se suele pensar, la actividad de gremios especializados pagados por los usuarios, la participación de los *waqf* (o habices) se compaginaron para permitir el funcionamiento de las ciudades grandes, en ausencia de una verdadera ‘administración’ urbana y de verdaderos ‘servicios municipales’. En cada uno de los ejemplos citados, la mezcla del impulso de las autoridades, de la acción individual y del mecenazgo religioso contribuyó a formar un sistema privado de homogeneidad y existencia jurídica, pero relativamente eficaz»: André RAYMOND, *Grandes villes arabes à l’époque ottomane*, París, Sindbad, 1985, p. 167, traducido y citado en Christine MAZZOLI-GUIN-TARD, «La gestión de las ciudades en al-Ándalus», p. 199 y 200.

137. Javier GARCÍA BELLIDO, «Principios y reglas morfogenéticas de la ciudad islámica», p. 86.

*sulmanes hoy. Dimensión internacional y relaciones con España*, Madrid, Escuela Diplomática, Casa Árabe, 2013, p. 238.

135. Así lo muestra y describe el libro de Janina M. SAFRAN *Defining Boundaries in al-Andalus. Muslims, Christians, and Jews in Islamic Iberia*, 2013.