

# LA ESTRATIGRAFÍA DEL OLVIDO: LA GRAN MEZQUITA DE CÓRDOBA Y SU LEGADO REFUTADO<sup>1</sup>

D. FAIRCHILD RUGGLES\*

*dfr1@illinois.edu*

*Department of Landscape Architecture. University of Illinois, Champaign, Estados Unidos.*

**RESUMEN** Al igual que todo gran monumento que se destaca de manera prominente en la historia de la arquitectura, la Gran Mezquita de Córdoba tiene un "relato" arquitectónico tradicional que la explica. Esta historia llama poco la atención en Estados Unidos, donde el pasado medieval es de poco interés porque la historia nacional no depende de ello. Pero en Europa, donde el catálogo de la reciente exhibición de arte islámico concluye preguntando "¿Qué representa hoy al-Ándalus para nosotros?" (Cheddadi, 2000: 207), la historia medieval tiene un papel fundamental en las políticas modernas del patrimonio. Especialmente en España, el acto de interpretación del pasado medieval ibérico, con sus hilos entrelazados de culturas cristiana, musulmana y judía, es un acto profundamente político.

**PALABRAS CLAVE:**

La Gran Mezquita de Córdoba, historia de la arquitectura islámica, políticas del patrimonio, arte islámico, pasado medieval ibérico.

\* Ph.D. History of Art, University of Pennsylvania, Estados Unidos.

<sup>1</sup> Texto publicado originalmente en inglés. D. Fairchild Ruggles, 2010. "The Stratigraphy of Forgetting: The Great Mosque of Cordoba and Its Contested Legacy", en Helaine Silverman (Ed.), *Contested Cultural Heritage*. Urbana, Springer, pp. 51-68. Traducción de Juan Manuel Espinosa.

## THE STRATIGRAPHY OF FORGETTING: THE GREAT MOSQUE OF CORDOBA AND ITS CONTESTED LEGACY

**ABSTRACT** As with any major monument that figures prominently in architectural history, the Great Mosque of Cordoba has a classic architectural “story” behind it. This story attracts little attention in the USA, where the medieval past is of little interest because their national narrative does not depend on it. On the other hand, in Europe, where a recent exhibition catalogue on Islamic art concluded with the question, “Que representa hay al-Andalus para nosotros?” (“What does al-Andalus represent for us today?”) (Cheddadi, 2000: 270), medieval history plays a powerful role in modern heritage politics. Especially in Spain, the interpretation of the medieval Iberian past, with its intertwining threads of Christian, Muslim, and Jewish culture, is a deeply political act.

### KEY WORDS:

The Grand Mosque of Cordoba, History of Islamic Architecture, Politics of Heritage, Islamic Art, Iberian Medieval Art.

## A ESTRATIGRAFIA DO ESQUECIMENTO: LA GRAN MEZQUITA DE CÓRDOBA E SEU LEGADO REFUTADO

**RESUMO** Como todo grande monumento que se destaca de maneira proeminente na História da arquitetura, La Gran Mezquita de Córdoba tem um “relato” arquitetônico tradicional que a explica. Esta história chama pouca atenção nos Estados Unidos, onde o passado medieval é de pouco interesse porque a história nacional não depende disso. Porém, na Europa, onde o catálogo da recente exibição de arte islâmico conclui perguntando “O quê representa para nós hoje al-Ándalus?” (Cheddadi, 2000: 207), a história medieval tem um papel fundamental nas políticas modernas do patrimônio. Especialmente na Espanha, o ato de interpretação do passado medieval ibérico, com seus fios entrelaçados de culturas cristã, muçulmana e judaica, é um ato profundamente político.

### PALAVRAS-CHAVE:

A Grande Mesquita de Córdoba, História da Arquitetura islâmica, política de patrimônio, arte islâmica, passado medieval ibérico.

# LA ESTRATIGRAFÍA DEL OLVIDO: LA GRAN MEZQUITA DE CÓRDOBA Y SU LEGADO REFUTADO

D. FAIRCHILD RUGGLES

**A**L IGUAL QUE TODO GRAN MONUMENTO que se destaca de manera prominente en la historia de la arquitectura, la Gran Mezquita de Córdoba tiene un “relato” arquitectónico tradicional que la explica. Esta historia llama poco la atención en Estados Unidos, donde el pasado medieval es de poco interés porque la historia nacional no depende de ello. Pero en Europa, donde el catálogo de la reciente exhibición de arte islámico concluye preguntando “¿Qué representa hoy al-Ándalus para nosotros?” (Cheddadi, 2000: 207), la historia medieval tiene un papel fundamental en las políticas modernas del patrimonio. Especialmente en España, el acto de interpretación del pasado medieval ibérico, con sus hilos entrelazados de culturas cristiana, musulmana y judía, es un acto profundamente político.

Mirar con detalle esta interpretación sirve de espejo para el presente y provee una justificación, o bien para considerar a España como un partícipe moderno en el diverso mundo global, o bien para mantener a España como esencial y autocontenida, definida como una nación y como un pueblo.

La Gran Mezquita de Córdoba es uno de los monumentos españoles más visitados y admirados. Es una construcción imponente que señala un momento importante en la historia de la arquitectura islámica y, más puntualmente, de la arquitectura islámica ibérica. Su construcción comenzó a principios de 786 gracias al primer emir hispano-omeya, Abderramán I, llamado *al-Dājil* (“el Emigrado”), quien llegó a España (llamada por entonces al-Ándalus) desde Damasco, de donde había huido luego de una masacre del resto de los miembros de su familia durante un golpe de Estado. Esta agitación resultó ser el final de la dinastía omeya de Siria (661-750), y su reemplazo por una nueva, los abasidas, quienes gobernaron desde Bagdad, su capital, hasta 1258. Luego de un largo viaje a través del norte de África,

donde se había refugiado gracias a la familia de su madre, el joven príncipe sobreviviente se estableció en Córdoba, donde fundó la nueva línea hispano-omeya (756-1031), una pequeña élite de musulmanes árabes que gobernaron una población en su mayoría cristiana (para una genealogía de esta dinastía, véase Ruggles, 2004).

Este relato político y dinástico tantas veces repetido –en gran medida factual, aunque con una mezcla de conjeturas y leyendas– tiene un relato arquitectónico paralelo<sup>2</sup>. Según esta historia, bajo el régimen de los abasidas la arquitectura islámica desplazó su centro de atención del Mediterráneo hacia Mesopotamia, tornándose más jerárquica y adquiriendo una grandeza de escala y de lujo sin precedentes; mientras tanto, la remota España continuaba con el estilo damasco mediterráneo, con una clara deuda con sus pasados romanos y bizantinos.

La Mezquita de Córdoba misma muestra claras deudas con las tradiciones arquitectónicas de Roma y Bizancio. Es una gran basílica cuyo techo soporta en grandes columnas de mármol con bases y capiteles tallados que reflejan y reinterpretan un vocabulario clásico (ver la figura 1)<sup>3</sup>.

22



Fig. 1: Catedral-Mezquita de Córdoba. Interior de la sala original de oración (Foto: D. Fairchild Ruggles)

2 La historia de la mezquita está dada en fuentes primarias, de manera más prominente, en al-Maqqari (1855-1861, I: 368 y II: 7-11), Gayangos (1840-1843, I: 217-218); también, en Ibn'Idhari (1948-1951, II: 244, 378). En literatura secundaria, estas fuentes han sido sintetizadas y analizadas en Creswell (1932-1940 y 1989). Un excelente análisis contemporáneo se puede hallar en Dodds (1992a). Véase también Khoury (1996), en especial el pie de página 3.

3 Todas las fotografías usadas aquí son propiedad del autor.

Aunque algunos de ellos fueron elaborados específicamente para el santuario, muchos otros eran expolios tomados de ruinas romanas y visigodas en Córdoba y áreas aledañas. El cielo raso de la mezquita es alto debido a su estructura de arcos en gradas, cada arco compuesto de dovelas alternativamente rojas o blancas, una configuración elegante y a su vez duradera para la cual hay un modelo directo en el acueducto romano construido para servir a Mérida en el siglo I d. C. También hace eco de la construcción de arcadas en gradas de la Gran Mezquita de Damasco (terminada en 714-715), la capital de los omeyyas de Siria. Luego de la fundación de la Mezquita de Córdoba, a finales del siglo VIII, la mezquita fue expandida varias veces en los siglos IX y X, recibiendo un alto alminar en una de sus expansiones y unas arcadas alrededor de la cara interna del patio en otra (ver la figura 2).

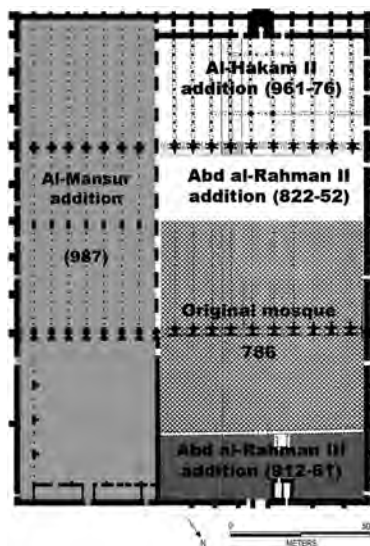


Fig. 2: Catedral-Mezquita de Córdoba, plano de etapas, 786-1010 (Plano: D. Fairchild Ruggles)

Su muro de la alquibla original (el muro marcado como el más cercano a La Meca, por lo que dirige la orientación de la oración) fue perforado y la alquibla fue movida dos veces hacia la extensión sur. En la última de estas adiciones en el sur de la construcción, la mezquita recibió su elemento arquitectónico más famoso: el bello mosaico *Mihrab* (el nicho que indica la dirección de La Meca), hecho en 965 por un maestro artístico bizantino, enviado por la corte bizantina como gesto de buena voluntad (ver la figura 3). Él no sólo trajo sus conocimientos artesanales a la corte de Córdoba (donde tales mosaicos eran por lo demás desconocidos) sino también las teselas de vidrio azul y dorado usadas para hacer las

imágenes de la vegetación frondosa y las inscripciones que enmarcan el nicho y las “dovelas” (falsas, pues son referenciales y no estructurales).



Fig. 3: Catedral-Mezquita de Córdoba, *Mihrab* (Foto: D. Fairchild Ruggles)

24

En 1236 Córdoba fue conquistada por Fernando III de Castilla, y la mezquita se convirtió en una iglesia al servicio de la población cristiana. A pesar de los cambios de veneración, hubo pocos cambios en la estructura misma del edificio en aquel momento. Aunque se escribe poco sobre ello –pues carece del drama de la cooptación y de la destrucción–, éste es tal vez el capítulo más interesante de la historia de la construcción, al revelar el grado en que personas de diferente fe en Córdoba (y en otros lugares de al-Ándalus) se sentían cómodas en los lugares religiosos de otros. La Mezquita de Córdoba tuvo un enorme estatus simbólico no sólo como mezquita que representa la fe musulmana sino también como una progenitora histórica de todas las otras mezquitas en al-Ándalus. No obstante, sin importar la clara presencia de las inscripciones árabigas que indicaban versos coránicos y el mihrab deslumbrante que señalaba la presencia conceptual de La Meca tan claramente como una flecha, los cristianos no se apuraron en demolerla. En cambio, la usaron como una iglesia, añadiendo capillas y espacios funerarios, y en el siglo XIII, un panteón estilo mudéjar para la realeza castellana. Jerrilynn Dodds (1992a: 24) comenta: “Los cristianos que conquistaron Córdoba comprendían que había mucho más poder por ganar de la apropiación de esta metáfora extraordinaria de su conquista, que de su destrucción”. A su manera, gran parte de su forma y decoración islámicas fueron preservadas durante los siguientes trescientos años.

A pesar de brindar la posibilidad de comprender mejor las relaciones entre religiones, la historia arquitectónica pierde su hilo en aquel momento porque durante los siguientes 250 años ciudades como Sevilla y Granada eclipsan dra-

máticamente a Córdoba. En los años posteriores a 1492 España oficialmente se purga a sí misma de musulmanes y judíos, aunque en realidad hubo muchas personas que permanecieron allí, cristianos conversos pero aún inmersos en la cultura islámica andaluza. Pero en el siglo XVI la construcción sufrió un cambio dramático. En 1523 los arquitectos de Carlos V –el primer rey Habsburgo de España– removieron el centro de la venerable mezquita e insertaron un coro de catedral gótica, de modo que la mezquita se convirtió en el armazón de una nueva catedral (ver la figura 4). Irónicamente, este acto de destrucción –el cual el mismo Carlos V presuntamente consideró un terrible error– es posiblemente la razón por la cual esta mezquita aún sigue en pie, mientras que aquellas de Toledo, Granada, Sevilla y otras ciudades fueron demolidas y remplazadas completamente por enormes iglesias (para la preservación y restauración de la Mezquita de Córdoba, véase Edwards, 2001).



Fig. 4: Catedral-Mezquita de Córdoba, vista exterior (Foto: D. Fairchild Ruggles)

Ésa es la historia que se cuenta. Una sencilla narrativa de fundación, conversión, preservación y destrucción arquitectónicas. Sin embargo, tal y como escribí al principio, el pasado medieval nunca es neutro en España, y así ocurre con la Mezquita de Córdoba. Aquella construcción, en cuanto es el emblema más poderoso del Islam en Iberia, ha venido a representar mucho más que el simple desarrollo de la historia arquitectónica. En cuanto es la primera y la única mezquita congregacional española que aún sigue en pie, “suple” una identidad hispano-islámica perdida o simplemente reprimida. Esta identidad la reivindican tanto ciudadanos españoles como otros que, si bien lo hacen desde más lejos, lo hacen no obstante agresiva e, incluso, algunas veces, violentamente. En efecto, en un video hecho público, el número dos de Osama bin Laden, Ayman



al-Zawahri, exigió una nueva reconquista de al-Ándalus: “Oh, nuestra nación musulmana en el Magreb [...] Restaurar al-Ándalus [es imposible] sin antes purgar el Magreb musulmán de los hijos de Francia y España, quienes volvieron luego de que tus padres y abuelos dieron su sangre en el camino de Dios para expulsarlos” (en Noueihed, 2007).

En el Occidente de nuestros días, donde el Islam es la nueva Unión Soviética, y donde al-Ándalus figura de manera prominente en la agenda retórica y terrorista de Al-Qaeda, la mezquita es un lugar de conflicto entre dos visiones de mundo. Una ve la mezquita como un monumento histórico, una reliquia de un pasado firmemente demarcado que pertenece a España, hoy en día tranquilamente convertida para el uso cristiano. Este grupo continúa disfrutando de la celebración de una misa diaria en la iglesia y da la bienvenida a miles de turistas que vienen a ver la atracción turística más famosa de Córdoba. El otro grupo ve la mezquita como un símbolo de poderoso valor político. Para ellos representa un período perdido de un Islam ascendente, y el mismo Islam provee una herramienta para resistir la Iglesia católica y para recobrar la identidad musulmana perdida. En España, a pesar de la creciente secularidad, la Iglesia continúa siendo poderosa: España es nominalmente un noventa y cuatro por ciento católica (CIA, 2009), y el Gobierno continúa pagando los salarios al clero (Simons, 2004). Sin embargo, luego de la muerte de Franco, en 1975, un pequeño número de españoles decidió convertirse al Islam por motivaciones que varían desde el abrazo de la fe, pasando por el deseo de reivindicar una herencia perdida, hasta el rechazo de las asociaciones católicas con el régimen represivo de Franco. De modo que, dependiendo de la perspectiva, la catedral-mezquita es emblemática de la historia medieval ibérica (un capítulo concluido) o un lugar de oración y de resurgimiento de la identidad musulmana. Una aclaración: no estoy equiparando estas actitudes con respecto al Islam ni al extremismo de Al-Qaeda ni al nacionalismo español ultraconservador; sin embargo, estos extremos, en efecto, hacen parte del *discurso* dentro del cual se hacen hoy en día las reivindicaciones del monumento.

La arqueología recientemente ha venido teniendo un papel importante en este argumento porque debajo de la catedral-mezquita hay restos de un edificio aún más antiguo, la iglesia visigoda de San Vicente, de 590. Fuentes históricas cuentan que en el siglo VIII, la floreciente comunidad musulmana de Córdoba al principio alquiló espacio en la iglesia y luego le compró el lugar a la comunidad cristiana, llegando a demoler la estructura en 786 para dar paso a la nueva mezquita con su sala de oración con arcadas en las columnas (al-Razi, transmitido por al-Maqqari, 1967, I: 368, y II: 7-11; al-Maqqari y Gayangos, 1840-1843, I: 217-218; también, Ibn<sup>o</sup>Idhari, 1948-1951, II: 244, 378; Ocaña Jiménez, 1942). Puesto que la historia revela el trato justo de la comunidad cristiana por parte



de los musulmanes, y puesto que este mismo tipo de historia fue señalada en relación con la adquisición de la iglesia de San Juan en Damasco, unos cuantos académicos han afirmado que nunca hubo una iglesia visigoda donde se erige hoy en día la mezquita (Terrasse, 1932: 59, nota 2)<sup>4</sup>. Ellos ven la historia de una iglesia precedente como un *topos* sin fundamento factual. Sin embargo, excavaciones arqueológicas llevadas a cabo en los años veinte por Ricardo Velázquez Bosco y en 1931-1936 por Félix Hernández Giménez (Hernández Giménez, 1975), y expandidas en años recientes bajo la dirección de Pedro Marfil (Marfil, s. f.), confirman sin lugar a dudas la presencia de una iglesia mucho más antigua y mucho más pequeña debajo de la catedral-mezquita.

Los académicos españoles han sabido esto durante años. Pero debido a que lo visigodo permanece enterrado y lejos de la vista, nadie les había puesto atención hasta hace unos cuantos años, cuando los musulmanes comenzaron a reclamar su derecho de orar en la catedral-mezquita. En 2004 la Junta Islámica elevó una petición formal al papa Juan Pablo II para que les permitiera orar en la Gran Mezquita. Al serles negada, la elevaron de nuevo en 2006. En diciembre de aquel año Mansur Escudero, el presidente de la Junta Islámica, insistió públicamente en el derecho de los musulmanes a orar en la mezquita y llamó a todos los musulmanes a que se unieran con él, pero la respuesta de los obispos fue una negación categórica de ese derecho (en Nash, 2007). El 27 de diciembre de 2006, el obispo de Córdoba reiteró que la Iglesia católica tenía un “título legal auténtico” y un “título histórico incontestable” de la Catedral (Asenjo, 2006). Si bien la Junta Islámica ha afirmado en repetidas ocasiones que su objetivo no es ni la reposición de la mezquita ni la recuperación de un “al-Ándalus” nostálgico (en Fuchs, 2006), la petición fue precisamente percibida en esos términos.

Para los musulmanes la lucha no se centra en la disponibilidad de lugares para orar porque, si bien España no tiene un número suficiente de mezquitas para acomodar su creciente población musulmana (Burnett, 2008), Córdoba ha tenido desde una década atrás una sala de oración y un centro islámico. Mezquitas modernas y espléndidas han sido construidas en otros lugares de España (Granada y Marbella), aunque su construcción ha provocado resistencia y actos violentos (como lo ocurrido en Sevilla). De igual modo, para los no musulmanes, la razón precisa de la alarma no es la ocasional diversidad de la práctica religiosa individual, puesto que en el pasado se les ha permitido orar a dignatarios musulmanes de alto rango en la Mezquita de Córdoba. No es tanto la adoración

4 H. Terrasse hizo la observación (1932), y K. A. C. Creswell señaló con exactitud a Ibn Jubayr como el transmisor de la historia (Creswell, 1989: 291). Noha Khoury (1996) y otros académicos estadounidenses han repetido esta aseveración, a pesar de la evidencia concluyente de la presencia anterior de una iglesia, que por aquel entonces ya había sido presentada por arqueólogos españoles.

individual lo que preocupa, como la representación pública de *diferencia* llevada a cabo por grandes congregaciones que se postran y hacen reverencias mientras rezan. En juego está el poder político de una creciente comunidad musulmana que desea el reconocimiento de un legítimo reclamo de un lugar en ese monumento cargado de historia. La justificación de esta petición está implícitamente basada en la *previa* identidad de la Catedral como mezquita.

Sin embargo, los arqueólogos e historiadores sabían que la premisa de prioridad u originalidad no era válida, porque si la identidad cristiana de la catedral podía ser cuestionada con la presencia previa de una mezquita, entonces la identidad musulmana de la mezquita podía ser cuestionada con la aun más previa existencia de la iglesia de San Vicente. Para recalcar este punto, en enero de 2005 una selección de materiales visigodos y romanos hallados en el lugar fueron sacados del depósito y puestos en exhibición. Estos materiales incluían capiteles de columnas grabados, esculturas figurativas, fragmentos de altares, una fuente con ornamentos geométricos visigodos y, de manera muy especial, crucifijos (ver la figura 5). Los artefactos fueron suplidos con fotografías de las excavaciones de los años treinta que muestran un plano del suelo que deja ver las huellas de filas y ábsides de la iglesia visigoda reveladas gracias al trabajo arqueológico (ver la figura 6). Por último, un área del suelo de la mezquita que había sido excavada fue dejada abierta, revelando un mosaico de piedras pequeñas (que se cree perteneció a un edificio exterior de la catedral visigoda) a una profundidad de aproximadamente tres metros. En resumen, los curadores de la catedral-mezquita crearon el Museo de San Vicente *adentro* de la catedral-mezquita.



Fig. 5: Museo de San Vicente, exhibición de piezas visigodas (Foto: D. Fairchild Ruggles)



Fig. 6: Museo de San Vicente, plano de la mezquita que indica los ábsides excavados

Desde un punto de vista museológico, el trabajo está muy bien hecho, con una iluminación dramática y con etiquetas explicativas adecuadas. Pero la razón por la cual esta colección de materiales visigodos y romanos fue sacada a la luz ahora, y no

hace setenta y cinco años, no es un reciente interés por la arqueología visigoda, la cual, con el debido respeto a mis colegas especialistas en la Alta Edad Media, no es más popular en España que en Estados Unidos, sino, en cambio, un despliegue de esa arqueología en contra de crecientes reclamos musulmanes por hallar un lugar de oración e identidad. Si bien la catedral-mezquita está protegida por el Gobierno español bajo el Artículo 16 de la Ley del Patrimonio Histórico Español y por la UNESCO, es propiedad de la Iglesia católica y está ubicada en un santuario cristiano aún activo. Su estudio histórico es supervisado por Manuel Nieto Cumplido (1991), sacerdote canónigo y archivista de la catedral, y por el arqueólogo Pedro Marfil. Ambos son académicos competentes, profundamente interesados en la compleja historia de la catedral-mezquita, y quienes sentirían que es una afrenta contra ellos sugerir que han usado evidencia histórica para influir en la política contemporánea. En efecto, la muestra que complementa el Museo de San Vicente es una indicación de su erudición imparcial y concienzuda: en otro lugar de la sala de oración hay una exhibición, igual de bien presentada, de fragmentos recuperados del período islámico y una colección de impresiones de yeso de las firmas de albañiles grabadas en las columnas y capiteles de la antigua mezquita (ver la figura 7). Éstas son testamento notable de la humanidad del trabajador, de una presencia humana real. Algunos de los nombres están grabados hábilmente (y pueden ser vistos en varias de las impresiones), mientras que otros –simples símbolos abstractos– revelan el analfabetismo del escritor. Más aún, si bien los nombres musulmanes predominan, hay algunos cuantos nombres ostensiblemente cristianos, nombres que reflejan la mezcla de comunidades que sabemos caracterizaron a Córdoba cuando la mezquita fue construida.



Fig. 7: Firmas de albañiles exhibidas en el Museo de San Vicente (Foto: D. Fairchild Ruggles)

Otro proyecto museológico ha sido el de inscribir en piedra el lugar donde el antiguo alminar alguna vez estuvo en pie en el patio actual (ver la figura 8). Este alminar fue demolido en el siglo X y reemplazado por una torre más grande en el norte, cuando la mezquita fue expandida durante el reinado de Abderramán III. La indicación de este lugar original no es intrusiva y, de hecho, muchos visitantes no se percatan de ella. Pero para quienes son históricamente conscientes, permite una presencia tangible de la antigua mezquita desaparecida sin interrumpir el espacio del complejo tal y como existe hoy en día.



Fig. 8: Catedral-Mezquita de Córdoba, patio con antiguo alminar (ausente) indicado en el pavimento de piedras (Foto: D. Fairchild Ruggles)

Si se les preguntara, los curadores con seguridad insistirían en que su objetivo es el estudio y la exhibición de *todos* los aspectos de la compleja historia de la construcción. Pero a pesar de sus tolerantes intenciones, la *recepción* de su trabajo ha sido de miras estrechas, enfocándose más en la cuestión de la identidad. Cuando el nuevo Museo de San Vicente abrió sus puertas, en enero de 2005, fue corrientemente visto desde un cariz bastante político. El periódico *Córdoba*, al reportar sobre la nueva exhibición, se refirió al “verdadero origen histórico cristiano de la Mezquita-Catedral”, y se jactó de que “desde ahora, no podrá explicarse la Mezquita árabe sin mencionar antes su origen histórico-cristiano” (Recio Mateo, 2005). La arqueología se ha utilizado incluso en niveles oficiales para justificar reivindicaciones. La directriz arriba mencionada del obispo del 27 de diciembre de 2007 hace mención específica de las excavaciones de Hernández en los años treinta para justificar la legitimidad de la posesión del edificio por parte de la Iglesia. Y una placa en la entrada de la catedral-mezquita, que ocupa un espacio entre lo popular y lo oficial, exagera el papel de la Iglesia como administradora: “Ha sido la Iglesia, a

través de su capítulo de la Catedral, quien ha impedido que la antigua mezquita del califato occidental, la catedral más antigua de España y el Patrimonio de la Humanidad, se convirtieran en un montón de ruinas. De hecho, ésta ha sido siempre una de las misiones de la Iglesia: salvaguardar e inspirar la cultura y el arte [...]”. Esta idea es llevada más lejos en el folleto, el cual es, aparte de la placa, la única información que se provee a los visitantes en el sitio. En múltiples lenguas, el folleto declara:

#### Los orígenes

Bajo toda catedral, siempre hay un lecho de catedrales ocultas. En el caso de Córdoba, la tradición ya apuntaba los orígenes visigodos de la construcción. Este dato lo han confirmado las excavaciones arqueológicas, cuyos restos contemplamos en el Museo de San Vicente y en la cata donde se observan “in situ” restos de mosaicos del antiguo templo cristiano.

Es un hecho histórico que la basílica de San Vicente fue expropiada y destruida para edificar sobre ella la posterior Mezquita, cuestionando el tópico de la tolerancia que supuestamente se cultivaba en la Córdoba del momento. Se trataba de la iglesia principal de la ciudad, una basílica martirial del siglo VI que siguió siendo recordada y venerada por los cristianos siglos después de su destrucción.

Hay una mirada de cuestiones sociales y económicas que hacen del Islam y de una posible reposición musulmana de la catedral-mezquita un asunto tan tenso. Baste con decir que España ha surgido a partir de un período de crecimiento económico fenomenal. Como resultado, desde la muerte de Franco en 1975, y especialmente desde el ingreso de España a la Unión Europea en 1986, ha recibido un creciente número de inmigrantes y se está tornando visiblemente diversa. De una población de cuarenta y dos millones, se estima que 4,8 millones de habitantes son inmigrantes –la mayoría de Rumania, Suramérica y Marruecos– aferrados a la posición más inferior de la escala económica y que sueñan con una movilidad vertical (Cruz Roja, 2006). Entre estos últimos, la mayoría entra ilegalmente, y el viaje en pequeños botes es peligroso y muchas veces mortal. En la España de hoy en día se estima que hay un millón de musulmanes, la mayoría inmigrantes, aunque también un pequeño número de españoles de nacimiento que se han convertido al Islam, cuando el final del régimen de Franco dio paso a una nueva oportunidad de libertad de culto.

La controversia sobre la catedral-mezquita ocurre en medio de estos cambios tangibles. En efecto, pienso que la controversia no es en absoluto acerca del rezo, porque en el día a día, cualquiera puede pronunciar una plegaria en voz baja en la Catedral, entrando en comunión con cualquiera de las versiones de Dios que las religiones les enseñan a sus creyentes. Pero la oración musulmana, la cual obliga a sentarse en una dirección determinada, postrarse e inclinarse, señala su propia diferencia visible

y activamente. Se resiste a la asimilación a cualquier otro orden, excepto al Islam. Por lo tanto, la lucha en la catedral-mezquita es una lucha por hacer frente a los cambios demográficos de la sociedad española, por lidiar con la diferencia y, específicamente, con el Islam. Que la competencia no es, en efecto, entre visigodos y musulmanes medievales, sino entre naciones modernas y visiones de mundo actuales, es algo que se revela al comparar brevemente este caso con otra construcción medieval española.

La llamada Iglesia del Tránsito en Toledo fue en principio construida como una sinagoga judía en el siglo XIV (ver la figura 9). El patrón fue Samuel Halevi Abulafia, el poderoso tesorero de Pedro I (llamado “Pedro el Cruel”), quien añadió la sinagoga a su propia residencia en el barrio judío de Toledo, en 1360. En 1492, con la expulsión de los judíos, el edificio fue dejado en manos de la Orden de Calatrava por los reyes católicos Isabel y Fernando; la Orden lo transformó en iglesia, llamándola iglesia de San Benito. Posteriormente adquirió el nombre popular de “El Tránsito” (asunción de la Virgen María). Permaneció como iglesia hasta principios del siglo XIX, cuando sirvió como cuartel y monasterio, hasta que en 1877 fue declarada monumento nacional. Permaneció, sin embargo, en manos privadas hasta 1970, cuando fue adquirida por el Gobierno español y convertida en el Museo Nacional de Arte Hispanojudío y Sefardí.

32



Fig. 9: Iglesia-sinagoga “El Tránsito” (Foto: D. Fairchild Ruggles)

La sinagoga sirvió a su comunidad judía menos de 150 años, mientras que el edificio fue usado como iglesia durante más de trescientos. Pero en este monumento, la previa reivindicación de los judíos (exiliados y reprimidos en 1492 junto con los musulmanes) y de la herencia judía ha sido celebrada al desconchar las fases cristianas posteriores del edificio y al restaurar su estado original como templo. Los adornos estucados de las paredes superiores han sido restaurados con el mayor cuidado, y las inscripciones escritas tanto en hebreo como en árabe son visibles, al igual que el escudo de Castilla, en deferencia con Pedro, protector



de Samuel (Dodds, 1992b). Para no interrumpir el espacio majestuoso de la sala principal, la antigua galería de mujeres, que ocupaba el balcón de la pared norte con vista a la sala, ha sido convertida en un museo con estanterías que muestran aspectos de la vida y la práctica religiosa de los judíos ibéricos. La cuestión de la prioridad es manejada firmemente al ubicar el surgimiento del edificio en la era de Samuel Halevi Abulafia. No hay mención de restos romanos o visigodos, los cuales subyacen bajo casi todo en Toledo, la antigua capital visigoda.

¿Qué permite a una iglesia ser materialmente restaurada a su estado inicial como sinagoga, pero impide que otra (que anteriormente era una mezquita) sea tratada de la misma manera? La muestra arqueológica en la mezquita-catedral de Córdoba desea ser una respuesta a esta pregunta por medio de su insistencia en un edificio “original” cristiano. Pero el concepto de originalidad es una invención conveniente porque, bien sea que asumamos como original la sinagoga de Toledo, o bien sea que en Córdoba asumamos la iglesia visigoda o la mezquita como original, es siempre una cuestión de seleccionar una capa en la historia de este ambiente construido que deseamos recordar. Pero la presencia material de los objetos en la muestra de la catedral-mezquita de Córdoba nos distrae de este acto humano de selección y en cambio intenta persuadirnos de una verdad histórica y arqueológica fundamental “subyacente”. La estratigrafía de los rastros visigodos, musulmanes y cristianos en el edificio provee un registro material de las ricas capas sociales, capas que ostensiblemente descansan en fundamentos occidentales.

Por supuesto, el concepto mismo de “Occidente” es una construcción motivada por contribuciones culturales y políticas. Mientras España celebra sus ochocientos años de historia islámica como un rasgo único que enriquece su cultura, también se ve a sí misma como un país occidental, lo que requiere un rechazo de su identidad musulmana. Reivindica su apelativo de occidental no simplemente como un fenómeno pos-Reconquista, sino en el sentido de *originalmente* occidental, lo cual exige desconchar las capas musulmanas y de la mezquita para revelar la capa pura y “original” de la iglesia cristiana. La exhibición de fragmentos visigodos blancos y relucientes en la catedral-mezquita de Córdoba logra esto (aunque olvida convenientemente que la secta del cristianismo temprano practicado por los visigodos fue más tarde suprimida por la Iglesia católica romana). La muestra del museo de artefactos arqueológicos tangibles es esencial para lograr esto porque apuntala factualmente algo que en realidad es una aseveración política<sup>5</sup>.

Con esto, pasemos de nuevo de hechos y artefactos a narrativas y narraciones, que fue donde comenzamos. Hoy en día está de moda narrar de nuevo la historia

5 Este punto parece obvio, y, sin embargo, la indignación provocada por el libro del doctor Nadia Abou El-Haj (2002) –el cual hace algunas de estas preguntas acerca del marco de la arqueología en Israel– indica la naturaleza profundamente sensible de estos asuntos.



de la España musulmana. Por ejemplo, el video *City of Lights: The Rise and Fall of Islamic Spain* (Unity Productions Foundation y Gardner Films, de 2007) fue recientemente emitido en Estados Unidos y en varios países europeos (me entrevistaron en cámara para esto). Los libros más conocidos en inglés son probablemente el vívido *The Ornament of the World* de María Rosa Menocal, de 2002, y el menos académico *God's Crucible* de David Levering Lewis, de 2008, y las librerías españolas, a su vez, están llenas de libros y novelas históricas sobre estos temas. Más aún, el gusto por los temas “moriscos” se extiende allende la imaginería popular respecto a la cocina y otras formas de experiencias exóticas: un fenómeno reciente es el surgimiento de salones de té de estilo marroquí, y “baños turcos”, como en Córdoba y en Granada. Éstos son básicamente *spas* que ofrecen baños de vapor y masajes, pero en entornos que evocan a Andalucía, con azulejos y baldosas *zellij* y arcos lobulares, al estilo de La Alhambra. En nuestro gusto por esto, vemos con nostalgia la España islámica como un momento en el tiempo donde todos vivían felizmente los unos con los otros: no había conflicto entre Israel y Palestina en pos de la división o de la coexistencia, no existían bombas amarradas a los torsos de jóvenes mártires árabes, no había un Guantánamo que revelara las mentiras de los derechos civiles norteamericanos, no había un Halliburton cebando las cuentas bancarias de los políticos electos. Es muy satisfactorio, en cambio, imaginar una época en la que un joven príncipe árabe fundó la famosa *convivencia* española. Pero si bien esta visión nos llama la atención en varios niveles, no se sostiene del todo frente a un examen académico.

La idea de la *convivencia* (literalmente, una cohabitación, pero refiriéndose de manera más amplia a una tolerancia social) viene del hecho de que, históricamente, los residentes cristianos y judíos de ciudades conquistadas recibían protección como *dhimmis*, a cambio de una moderación en las manifestaciones públicas (en particular, de índole religiosa). Estas obligaciones aparecen descritas en el Pacto de Umar, presuntamente elaborado ca. 637 en la conquista de Damasco, y luego reescrito y copiado múltiples veces. La versión del tratado dada por Ibn 'Asâkir (1105-1176) consigna, en la voz de los cristianos, que ellos prometen “tocar las *nâkûs* [campanas o tableros resonantes] tan sólo suavemente [en las iglesias] y no alzar la voz en ellas cuando se canta; no dar alojamiento allí, ni en ninguna de las posadas, a espías de vuestros enemigos; no construir iglesias, conventos, ermitas o celdas, ni reparar aquellos que se hallen desgastados, ni congregarse en ninguno de los que se encontrasen en barrios musulmanes, ni en su presencia; no hacer gala de idolatría, ni invitar a ella, ni mostrar cruces en nuestras iglesias, ni en ninguno de los caminos o mercados de los musulmanes” (Tritton, 1970: 5-6).

España islámica tuvo también su versión de tratado de sumisión. El pacto de Teodomiro, escrito en 713, estipula de forma parecida que el líder musulmán le otorga al gobernante visigodo Teodorico (Teodomiro) libertades e incluso un

grado de autonomía, siempre y cuando este último cumpliera ciertas condiciones: “Sus seguidores no serán asesinados ni tomados prisioneros, ni serán separados de sus mujeres e hijos. No serán coaccionados en asuntos de culto, sus iglesias no serán quemadas, ni sus objetos sagrados serán extraídos de su dominio, [siempre y cuando] él [Teodomiro] se mantenga sincero y cumpla las [siguientes] condiciones [...]” (Constable, 1997; reproducido en Dodds, Menocal y Balbale, 2008: 16).

Estos tratados fueron la estrategia de conquistadores que buscaban imponer un gobierno de una minoría sobre una mayoría de fe distinta, sabiendo que la sumisión pacífica era mucho más preferible que un estado de guerra continua. Desde la perspectiva de los cristianos y de los judíos, la subordinación era un pequeño precio que pagar a cambio de los beneficios de un gobierno bien ordenado y razonablemente justo, incluso si era administrado por infieles (Dodds, Menocal y Balbale, 2008: 17). Sin embargo, en aquel momento, el emir Abderramán I no tenía idea alguna de estar creando una política de tolerancia de distintas fes. Sus actos fueron simplemente los de un administrador astuto, atento a no desestabilizar su gobierno minoritario con amenazas a su base política, una mayoría cristiana. Es sólo en la era moderna cuando miramos atrás e identificamos esto como *convivencia*, permeándola de valores de respeto mutuo y de tolerancia a las diferencias, y el hecho de que lo hagamos dice mucho más de los conflictos y anhelos del siglo XX y XXI que de las controversias y las polivalencias étnicas del siglo VIII. La perspectiva moderna sobre la historia medieval española es una interpretación que surge de sus propias necesidades políticas. *Toda* historia es una interpretación –una reinterpretación– del pasado. Es, después de todo, un relato contado por un narrador humano a quien le importa el argumento.

Por lo tanto, gracias a la Historia tenemos el relato satisfactorio de al-Ándalus, tierra de *convivencia* de fes, y gracias a la arqueología tenemos la insistencia en la evidencia material para justificar reivindicaciones de patrimonios. Ambas son producidas en un marco político. Este marco, sin embargo, no sólo son el patrimonio español y la lucha de la nación por afirmarse a sí misma, o bien como pluralista y liberal, o bien como esencialista y cristiana. Creo que el drama de la Historia y, en particular, el de la arqueología distraen nuestra atención de la esfera más relevante de todas en términos políticos: la poderosa esfera de la *representación*. España ha sido relativamente una pieza menor en la política de Medio Oriente, pero debido a sus ochocientos años de negociaciones, conquistas, exilios y diásporas musulmanas y cristianas, provee un equivalente importante para las relaciones Oriente-Occidente. Bajo esta luz, la España medieval sirve de metáfora para la política global del mundo actual, y la catedral-mezquita funciona como metáfora de la España medieval, y por ello, la intensidad de las disputas sobre sus orígenes y sobre quién puede y quién no puede rezar allí. ✨

**REFERENCIAS****Abu El-Haj, Nadia**

2002. *Facts on the Ground: Archaeological Practice and Territorial Self-fashioning in Israeli Society*. Chicago, The University of Chicago Press.

**Asenjo Peregrina, Juan José**

2006. Nota del Arzobispado de Córdoba sobre el uso compartido de la Catedral. <http://www.camineo.info/news/ARTICLE/1132/2007-01-03.html>. Recuperado el 18 de marzo de 2009.

**BBC**

2003. "Mosque Signals Muslims' Return to Spain", *BBC*, 10 de julio, sec. Europe. <http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/3055377.stm>. Recuperado el 19 de marzo de 2009.

**Burnett, Victoria**

2008. "Spain's Many Muslims Face Dearth of Mosques", *The New York Times*, 16 de marzo, sec. International / Europe. <http://www.nytimes.com/2008/03/16/world/europe/16spain.html>. Recuperado el 19 de marzo de 2009.

**Cheddadi, Abdesselam**

2000. "Al-Ándalus hasta el siglo XI: rasgos generales y significado", en *Las Andalucías, de Damasco a Córdoba*. París, Éditions Hazan, pp. 260-271.

**CIA**

The World Factbook <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/sp.html#People>. Recuperado el 15 de marzo de 2009.

**Constable, Olivia (Ed.)**

1997. *Medieval Iberia: Readings from Christian, Muslim, and Jewish Sources*. Filadelfia, University of Pennsylvania Press.

**Creswell, Keppel Archibald Cameron**

1932-1940. *Early Muslim Architecture*. Oxford, Clarendon Press.

1989. *A Short Account of Early Muslim Architecture*. El Cairo, American University in Cairo Press.

**Cruz Roja**

2006. *World Disasters Report*.

**Dodds, Jerilynn D.**

1992a. "The Great Mosque of Cordoba", en Jerilynn Dodds (ed.), *Al-Andalus: The Art of Islamic Spain*. Nueva York, Metropolitan Museum of Art, pp. 11-25.

1992b. "Mudejar Tradition and the Synagogues of Medieval Spain: Cultural Identity and Cultural Hegemony", en Vivian B. Mann, Jerilynn Dodds y Thomas Glick (Eds.), *Convivencia: Jews, Muslims and Christians in Medieval Spain*. George Braziller Publishers, pp. 113-132.

**Dodds, Jerilynn D., Maria Rosa Menocal y Abigail Krasner Balbale**

2008. *The Arts of Intimacy: Christians, Jews, and Muslims in the Making of Castilian Culture*. New Haven, Yale University Press.

**Edwards, John**

2001. "The Changing Use of Worship in Roman and Medieval Córdoba", en Robert Layton, Peter Stone y Julian Thomas (Eds.), *Destruction and Conservation of Cultural Property*. Nueva York, Routledge, pp. 221-235.

**Fuchs, Dale**

2006 "Pope Asked to Let Muslims Pray in Cathedral", World News, *The Guardian*. Diciembre 28. <http://www.guardian.co.uk/world/2006/dec/28/spain.catholicism>.

**Hernández Giménez, Félix**

1975. *El alminar de Abd al-Rahman III en la Mezquita Mayor de Córdoba: génesis y repercusiones*. Granada, Patronato de la Alhambra.

**Ibn ʿIdhari, Muḥammad**

1948 *Histoire de l'Afrique du Nord et de l'Espagne musulmane, intitulée Kitab al-bayanal-mughrib, et fragments de la chronique de Arib*. Leiden, E. J. Brill, orig. 1848.

**Khoury, Noha**

1967. *Analectes sur l'histoire et la littérature des Arabes d'Espagne*, Reinhart. Dos vols. Amsterdam, Oriental Press.

1996. "The Meaning of the Great Mosque of Cordoba in the Tenth Century", *Muqarnas* 13 (1 de enero), pp. 80-98.

**Maqqari Aḥmad**

1967. *Analectes sur l'histoire et la littérature des Arabes d'Espagne*. Amsterdam, Oriental Press, orig. 1851-1861.

**Maqqari, Aḥmad y Pascual de Gayangos**

1840. *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain Extracted from the Nafhu-t-tib min ghosni-l-Andalusi-r-rattibwatárikh Lisánu-d-Din Ibn-i-Khattib*. Londres, impresa para el Fondo de Traducción de Gran Bretaña e Irlanda por W. H. Allen and Co.

**Marfil, Pedro**

s. f. "Arqueología en la Mezquita de Córdoba". <http://www.ciberjob.org/suple/arqueologia/mezquita/mezqui.html>. Recuperado el 16 de septiembre de 2010.

**Nash, Elizabeth**

2007. "Spanish Bishops Fear Rebirth of Islamic Kingdom". [http://news.newamericamedia.org/news/view\\_article.html?article\\_id=564d6b9d4054574c223765c363ff7bde](http://news.newamericamedia.org/news/view_article.html?article_id=564d6b9d4054574c223765c363ff7bde). Recuperado el 19 de marzo de 2009.

**Nieto Cumplido, Manuel**

1991. *Historia de la iglesia en Córdoba*. Córdoba, Publ. del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba.

**Noueihed, Lin**

2007. "Bin Laden Vows Revenge on Infidel Musharraf". <http://in.reuters.com/article/2007/09/20/idINIndia-29643120070920>. Recuperado el 15 de marzo de 2009.

**Ocaña Jiménez, Manuel**

1942. "La Basílica de San Vicente y la Gran Mezquita de Córdoba: nuevo examen de los textos", *Al-Andalus* 7, No. 2, pp. 347-366.

**Recio Mateo, Luis**

2005. "San Vicente, en la Mezquita-Catedral", *Cultura*, 20 de enero. <http://www.diariocordoba.com/noticias/noticia.asp?pkid=165441>.

**Ruggles, D. Fairchild**

2004. "Mothers of a Hybrid Dynasty: Race, Genealogy, and Acculturation in al-Andalus", *Journal of Medieval & Early Modern Studies*, Vol. 34 No. 1 (invierno), pp. 65-94.

**Simons, Marlise**

2004. "Spain Is Seeking to Integrate Growing Muslim Population", *The New York Times*, 24 de octubre, sec. International / Europe. <http://www.nytimes.com/2004/10/24/international/europe/24spain.html>.

**Terrasse, Henri**

1932. *L'art hispano-mauresque des origines au XIIIe siècle*. Paris, G. van Oest.

**Tritton, Arthur Stanley**

1970. *The Caliphs and Their Non-Muslim Subjects: A Critical Study of the Covenant of 'Umar*. Londres, F. Cass.