

Cuando religión y arquitectura se encuentran: espacio y paisaje en la Península Ibérica islámica

When religion and architecture meet: space and landscape in the
Islamic Iberian Peninsula

*Luís Fernando de Souza Alves*¹

*Lucas Matheus Araujo Bicalho*²

*Guilherme Carvalho Vieira*³

*Stefany Reis Marquioli*⁴

¹ Estudiante de máster en Arqueología de Paisajes Culturales por la Universidad de Jaén y la Universidad Internacional de Andalucía (2025); máster en Sociedad, Medio Ambiente y Territorio por la Universidad Federal de Minas Gerais (2024); máster en Teología por el Centro Presbiteriano de Posgrado Andrew Jumper (2020); especialista en Predicación y Consejería y especialista en Teología Bíblica por el Seminario Presbiteriano de Brasília (2014 y 2013); grado en Teología por la Facultad Teológica Bautista de Brasília (2018); grado en Teología por el Seminario Presbiteriano de Brasília (2011); y grado en Historia (2022) por la Universidad Estatal de Montes Claros. E-mail: luisf3@gmail.com.

² Estudiante de máster en Historia y grado en Historia por la Universidad Estatal de Montes Claros. E-mail: bicalholucas7@gmail.com.

³ Máster en Historia y Grado en Educación Física por la Universidad Estatal de Montes Claros. E-mail: guilherme.carvalho.unimontes@gmail.com.

⁴ Máster en Historia por la Universidad Estatal de Montes Claros y grado en Historia por la Universidad Estatal de Minas Gerais. E-mail: stefanymarquioli@gmail.com.

RESUMEN

El presente artículo analiza la influencia del islam en la configuración del paisaje cultural y urbano en la Península Ibérica. Se utiliza un método cualitativo, que se basa en revisar fuentes históricas y arqueológicas. Eso permite interpretar eventos y procesos relacionados a la presencia islámica en la región. Las fuentes elegidas están relacionadas con el tema del artículo y enfatizan la influencia de los preceptos islámicos sobre el uso de la arquitectura para la protección e intimidad de la vida privada. Se presentan los cinco pilares del islam como elementos fundamentales de la vida musulmana, así como su impacto en el paisaje. Se destacan transformaciones urbanísticas derivadas de la expansión musulmana, especialmente las viviendas islámicas con sus patios centrales y cómo influyen las razones religiosas en ese tipo de edificio que es la casa musulmana. La conclusión es que los preceptos sagrados de los musulmanes afectan a su forma de apropiarse del espacio.

PALABRAS CLAVE: Arquitectura islámica; Islam; Paisaje cultural; Península Ibérica; Urbanismo.

ABSTRACT

This article analyzes the influence of Islam in the configuration of the cultural and urban landscape in the Iberian Peninsula. A qualitative method is adopted, based on a review of historical and archaeological sources. This allows to interpret events and processes related to the Islamic presence in the region. The selected sources are related to the subject of the article and emphasize the influence of Islamic precepts on architecture for the protection and privacy of private life. To contextualize the subject, the five pillars of Islam are presented as fundamental elements of Muslim life. Urban transformations derived from the Islamic expansion are highlighted, especially the Islamic houses with their central courtyards and how religious reasons influence the Muslim house. The conclusion is that Muslims' sacred precepts affect their way of appropriating space.

KEYWORDS: Islamic architecture; Islam; Cultural landscape; Iberian Peninsula; Urbanism.

¡Lee, hombre!

“¡Lee! En el nombre de tu señor que creó: él creó al hombre de una forma aferrada⁵. ¡Lee! Tu señor es el más generoso. Que enseñó por medio de la pluma; que enseñó al hombre lo que no sabía” (Quran, 2005, p. 428, Surah 96.1-4). Era el año 610 d. C. y, según la tradición islámica, a Mahoma, cerca de sus cuarenta años de edad, se le apareció el ángel Gabriel en la cueva de Hira (Conrad, 1987), a cinco kilómetros al norte de La Meca.

Periódicamente, el hombre iba a la cueva para meditar, ya que tenía una preocupación por buscar la verdadera religión ante una sociedad en degeneración moral (Bogle, 1998). Según la tradición islámica, durante ese periodo Mahoma tuvo sueños llenos de significado espiritual, que se cumplían según su verdadero significado. Así empezaron sus revelaciones divinas (Jenkins Jr., 2011).

En una de esas ocasiones, mientras estaba en contemplación, el ángel Gabriel se le apareció en 610 d. C., lo que dio lugar a las palabras que se consideran la primera porción del Corán, el comienzo mismo del libro. En aquella ocasión, en el mes de Ramadán, durante uno de los retiros de Mahoma en la cueva de Hira y en lo que se conoció como la *noche del poder*, el ángel le mostró un trozo de tela en el que estaba escrita esa *sūrah* (capítulo): ¡Lee! (*Iqra*). Mahoma se opuso, diciendo que no sabía leer.

El ángel lo abrazó entonces con fuerza, hasta casi asfixiarlo. A la tercera repetición, Gabriel pronunció los versículos y Mahoma los retuvo (Bearman et al., 2002; Royster, 2014; Al-Azami, 2011; Klein, 1906; Peterson, 2007). Una vez

⁵ Estado de desarrollo del feto (véase 22.5), es decir, embrión. *Alaq* también puede significar cualquier cosa que se adhiere: un coágulo de sangre, una sanguijuela, incluso un trozo de barro. Todos estos significados implican la idea básica de *aferrarse* o *pegarse*. *Aferrarse* indica un estado de dependencia total.

conocidas esas cuestiones y antes de seguir profundizando en el tema, es necesario presentar brevemente algunas observaciones metodológicas.

La primera se refiere al objetivo de esta producción, que es presentar un panorama de actos y hechos sobre el islam en la Península Ibérica, centrándose en la cuestión de cómo la religión afecta aspectos urbanos, especialmente la casa islámica. La segunda observación se refiere a la metodología utilizada, que es cualitativa y que el trabajo se realiza mediante un procedimiento de revisión bibliográfica (Gil, 2002).

La investigación es cualitativa porque se trata de informaciones sobre el tema en cuestión, que son categorizadas, interpretadas y presentadas en forma de texto final. El énfasis bibliográfico se debe a que la investigación se realiza utilizando material creado, como libros y artículos científicos, es decir, se investigan ideas y argumentos relacionados con el objeto de estudio.

Las fuentes seleccionadas para esta investigación están relacionadas con contenidos sobre el islam y se centran en su expansión hasta la Península Ibérica, enfatizando la cuestión de la influencia de los preceptos de la religión islámica sobre la vida cotidiana, la arquitectura y la protección e intimidad femeninas. Dicho eso, se retoma a Mahoma para abordar el tema de los pilares del islam.

Los cinco pilares del islam

Celebración de la primera revelación de Mahoma, la observancia anual del ramadán está relacionada con los cinco pilares del islam y dura entre veintinueve y treinta días, desde un avistamiento de la luna creciente hasta el siguiente. El ramadán está conectado con el noveno mes del calendario

islámico, observado por los musulmanes como un mes de ayuno, oración, reflexión y comunidad (Fathi, 2023; Shah, 2009).

Sobre los fundamentos del islam, estos son normas esenciales de la religión (Villanueva Zubizarreta, 2019; Ibrahim, 1997). La *shahada*, o *declaración de fe*, por tanto, es el pilar principal y más relevante del islam (Al-Baghdadi, 2015; Villanueva Zubizarreta, 2018). Es lo fundamental de la doctrina en una breve expresión, el lema islámico, en una variedad de elementos ornamentales, enseñanzas y banderas (como la de Arabia Saudita): “[...] no hay más Dios que Alá y Mahoma es el profeta de Alá [...]” (Bezaçon, 1998, p. 98).

Se trata de una creencia monoteísta, como en el judaísmo y el cristianismo, que presenta una idea similar en su libro: “שְׁמַע יִשְׂרָאֵל יְהוָה אֱלֹהֵינוּ יְהוָה אֶחָד” (“šema ‘ yīsrā’ēl yhwah ‘ēlōhênû yhwah ‘eḥād”), es decir, “Oye, Israel: Yahweh, nuestro Dios, Yahweh uno es” (Codex Leningradensis, 1008, p. 103A, Deuteronomio 6.4). La declaración de fe musulmana es un acto ritual por medio del cual un individuo manifiesta su lealtad al islam, pronunciada en árabe y que declara la fe en Alá y en el profeta Muhammad como su mensajero (Armstrong, 1995; Ibrahim, 1997).

Figura 1 – Inhumación con esqueleto en posición de decúbito lateral.

Fuente: Polo Cerdá et al. (2009), p. 281.



El segundo pilar del islam es la *oración* o *azalá*. Cada practicante de la religión está obligado a rezar cinco veces diarias hacia La Meca (Ibrahim, 1997; Al-Baghdadi, 2015). La idea de rezar con el cuerpo colocado hacia esa ciudad también es una norma que se aplica a la forma de, en las necrópolis, enterrar a los muertos, que se disponen de modo que sus cuerpos queden de lado (figuras 1 y 2), mirando hacia la ciudad considerada sagrada (Labarta, 2024; Jiménez Gadea et al., 2012; Jiménez Gadea, 2020; Villanueva Zubizarreta, 2007).

Figura 2 – Maqbara (necrópolis musulmana) de San Nicolas.



Fuente: Jiménez Gadea et al. (2012), p. 19.

La *limosna*, tercer pilar del islam, también es conocida como *azaque* (Al-Baghdadi, 2015). Cada año, los musulmanes tienen la obligación de ofrecer una limosna a los individuos más desfavorecidos de su comunidad, comenzando por sus familiares y vecinos. Idealmente, el montante se establece en una cuadragésima parte de los ahorros (2,5%) siempre que esos excedan una cantidad específica. La limosna puede realizarse tanto en efectivo como en especie. Se pueden contabilizar la renta, el ganado, los minerales obtenidos, los frutos y los cereales, por ejemplo (Ibrahim, 1997).

El *ayuno*, también conocido como *sawm*, es el cuarto pilar del islam y una de sus particularidades más reconocidas entre los no musulmanes (Beverley, 2013; Ibrahim, 1997). El *hajj* o *hayy* constituye el quinto pilar. Es imprescindible que el musulmán realice una peregrinación a la ciudad de La Meca al menos una vez en su vida, siempre que cuente con los recursos financieros y las condiciones de salud requeridas (Barquín Gil, 2012; Ibrahim, 1997). Este sistema

religioso se hizo conocido por haberse expandido de la Península Arábiga a la Península Ibérica.

El avance del islam

La conquista musulmana de la Península Ibérica, también conocida como *la conquista árabe de España*, fue la conquista omeya del reino visigodo de Hispania a principios del siglo VIII d. C., que puso fin al dominio cristiano en la mayor parte de Iberia y que estableció un dominio musulmán en ese territorio, conocido como *al-Andalus*, bajo la dinastía omeya (Castro, 1962; Collins, 1989).

Durante el califato del sexto califa omeya al-Walid I (705 – 715 d. C.), el comandante militar Tariq ibn Ziyad partió del norte de África, a principios de 711 d. C., para cruzar el estrecho de Gibraltar, con una fuerza de hombres, para lanzar una expedición militar contra el reino de Toledo, controlado por los visigodos, que abarcaba el antiguo territorio de la Hispania romana (Nagy, 2008; Collins, 1989; Catlos, 2018; Fundación Pública Andaluza, 2005).

Tras derrotar al rey Roderic en la batalla de Guadalete, Tariq fue reforzado por una fuerza árabe dirigida por su wali superior Musa ibn Nusayr y continuó hacia el norte (Roth, 1976; Syed; Akhtar; Usmani, 2011). En 713 d. C., Teodemir, conde visigodo de Murcia, se rindió y, en 715 d. C., Abd al-Aziz ibn Musa fue nombrado primer gobernador de al-Andalus, nombrando capital a Sevilla (Wolf, 1986; Thompson, 1969; Hitti, 1956). En 717 d. C., los omeyas habían invadido la Galia⁶ para lanzar sus primeras incursiones en la

⁶ Más o menos la Francia actual.

Septimania⁷. En 720 d. C., Barcelona y Narbona también habían sido capturadas (Syed; Akhtar; Usmani, 2011; Watson, 2003).

En 718 o 722 d. C., con la batalla de Covadonga, entre el ejército de Pelagio, el visigodo, y el ejército del califato omeya, los cristianos aseguran un bastión en el norte de España. Combatida cerca de Covadonga, en los Picos de Europa, se saldó con la victoria de las fuerzas cristianas de Pelagio. Tradicionalmente, se considera el acontecimiento fundacional del reino de Asturias y, por tanto, el punto inicial de la reconquista cristiana de España (Ring; Salkin; La Boda, 1995; Remensnyder, 2014; Collins, 1989; Reilly, 2003; Deyermond, 1985; Hillgarth, 2009).

En 740 – 742 d. C., aproximadamente, la revuelta bereber también contribuyó a frenar el avance islámico en la Península Ibérica (Collins, 1989; Reilly, 2003; Stepanova, 2018; Shahrudin, Alatas, 2023). Es en 781 d. C. que Abd al-Rahman I había sofocado rebeliones y rivales, consolidando el dominio omeya sobre una Iberia casi totalmente unificada, presencia que se mantendría hasta la *reconquista*, cuyo objetivo era recuperar toda la Península Ibérica para el cristianismo (Fromherz, 2017).

En resumen, las fuerzas del islam invadieron el debilitado reino visigodo de España en 711 d. C. y conquistaron rápidamente la mayor parte de la Península Ibérica, incluida la capital visigoda de Toledo. Algunos cristianos huyeron y formaron un pobre estado en el extremo norte de la península, que se enfrentaría con los musulmanes por el control de la Península Ibérica durante los siete siglos siguientes. El ejército franco de Carlos Martel detuvo la expansión musulmana hacia el norte de Europa en la batalla de Poitiers, en 732 d. C.

⁷ Región histórica del actual sur de Francia.

Tras la conquista de la España visigoda, los omeyas organizaron el territorio en una unidad administrativa que se conoció como *al-Andalus* (Goodyear, 2019). Así, el periodo histórico islámico en la Península Ibérica puede resumirse de la siguiente manera: a. periodo Omeya (756 – 1031 d. C.); periodo Muluk at-Tawa'if (1010 – 1142 d. C.); periodo Almorávide (1056 – 1147 d. C.); periodo Almohade (1130 – 1269 d. C.); periodo Nazarí (1230 – 1492 d. C.) (King, 2011).

Las construcciones en las ciudades del islam

Debido a la rapidez de la expansión musulmana en la Península Ibérica, se produjo un modelo cultural urbano, así como una ocupación del espacio y del territorio de formas culturalmente singulares. Los islámicos, con su religión y sus diferentes modos de organización, acabaron provocando cambios en los paisajes urbanos previamente establecidos. Entre las transformaciones morfológicas, García de Diego (1999) afirma que se produjo, por ejemplo:

- a. el estrechamiento de las calles de la ciudad romana preexistente;
- b. la privatización del uso de las calles, con puertas que las cerraban y la apropiación de calles sin salida y callejones sin salida;
- c. la curvatura o ruptura arbitraria de calles preexistentes;
- d. el cubrimiento y ocupación de los salientes de las calles mediante la invasión del espacio público situado sobre ellos;
- e. el cegamiento de muros y fachadas mediante la invasión del espacio público situado sobre ellos. el cegamiento de muros y fachadas exteriores a estas calles, concomitante con su apertura a los patios interiores de las viviendas y con el giro y rotura de entradas o vestíbulos de las mismas;

f. la oclusión de calles y espacios urbanos anteriores y su completa desaparición o la apertura de nuevas calles a través de espacios edificados preexistentes, que desfiguran por completo el tejido heredado.

Otros cambios en el paisaje incluyen la mezquita, conocido edificio islámico, la generalización de un tipo de baños, la ampliación de zocos (mercados tradicionales) y la segregación funcional, étnica y/o religiosa de barrios. Cuando llegaban a un lugar, lo primero que los musulmanes hacían era reservar un espacio dedicado a la oración. En Córdoba (figura 3), por ejemplo, donde se construyó la mezquita más grande, se realizó sobre la iglesia principal de la ciudad, lo que materializó este estilo de poder de la nueva élite social y política que llegó a la Península Ibérica (Navarro Palazón; Jiménez Castillo, 2007).

Figura 3 – Mezquita y catedral de Córdoba, España.



Fuente: Lamprakos (2018), p. 49.

El sermón, acto de carácter religioso y político, servía para transmitir información importante del príncipe al pueblo y también era un acto formal de adhesión al califa. La mezquita asumió el papel de otros edificios públicos, convirtiéndose en un lugar donde la justicia era ejecutada por el cadí (Navarro

Palazón; Jiménez Castillo, 2007), magistrado o juez de un tribunal de la *sharia*, que también desempeña funciones extrajudiciales, como la mediación, la tutela de huérfanos y menores, y la supervisión y auditoría de obras públicas (Hallaq, 2009).

También fue en la mezquita donde, hasta la aparición de la *madrassa* (escuela religiosa) en el siglo XI d. C., se impartían las ciencias legales y religiosas, además de ser el lugar donde se guardaba el tesoro de las fundaciones piadosas (*waqf*), cuya administración era otra responsabilidad del cadí (Navarro Palazón; Jiménez Castillo, 2007).

En el derecho musulmán, *waqf* (fundaciones piadosas) es cualquier propiedad (escuela, jardín, casa, tienda, fuente pública e incluso coranes para leer en las mezquitas) donada por un musulmán. Los ingresos del *waqf* se destinan a un fin especial, normalmente de carácter religioso o caritativo, y la propiedad queda inmovilizada para siempre (Akbar, 2021).

A su vez, los baños, a diferencia de las mezquitas, no son algo original del islam; se remontan a la época clásica. En la época romana, el baño era un sofisticado sistema de higiene y cuidado personal, asociado a la lectura, el deporte y las relaciones sociales, es decir, era algo social. Judíos y musulmanes aportaron un significado religioso a los baños mediante abluciones rituales destinadas a eliminar las impurezas espirituales (Fagan, 2002; Navarro Palazón; Jiménez Castillo, 2007).

Sobre las casas, son uno de los elementos más básicos de cualquier tejido urbano. Cualquier cambio en su modelo repercute en su entorno inmediato, sobre todo en forma de manzanas y trazado de calles. La casa tradicional árabe-islámica tiene un patio central (Jiménez Gadea, 2017; Navarro Palazón; Jiménez Castillo, 2007). Aunque la función de una casa con patio es proporcionar un entorno interno adecuado para las actividades domésticas habituales, su

adopción también se ha visto influida por las necesidades socioculturales de la gente.

Los musulmanes han desarrollado diferentes tipos de diseño para sus casas que satisfacen las condiciones climáticas locales, estructuras económicas, materiales y tecnología de construcción disponibles. Sin embargo, siempre ha habido una amplia área común basada en el patio en este diseño debido a las costumbres y prácticas originadas por los principios del islam (Islam; Al-Sanafi, 2006).

El patio se adapta a los imperativos climáticos y religiosos. Las soluciones arquitectónicas vinculadas a la preservación de la intimidad doméstica, por ejemplo, se ponían en práctica para evitar miradas indiscretas de personas ajenas a la familia (Jiménez Gadea, 2017; Navarro Palazón; Jiménez Castillo, 2007). El patio proporciona un entorno exterior dentro de la intimidad de la casa, lo que permite que mujeres disfruten del ambiente al aire libre sin que las vean hombres desconocidos.

Esa práctica de privacidad para mujeres ha sido seguida por los musulmanes desde los inicios de su religión, aunque en la era moderna de transformación socioeconómica global esas prácticas han experimentado ciertas modificaciones. El islam da directrices para el mantenimiento de la intimidad de las mujeres. Hay recomendaciones sobre acciones de un visitante en una casa en relación con la intimidad de las mujeres que la habitan. En el Corán se afirma:

Creyentes, no entren en la casa del profeta para comer, a menos que él los invite para hacerlo; no procuren ocasión para quedar y comer. Cuando invitados, entren; entonces, cuando hayan terminado de comer, retírense. No se demoren hablando, porque eso ofendería al profeta, aunque no les diga que se retiren. Dios nunca deja de decir la verdad. Cuando les pidan

algo a las esposas del profeta, háganlo detrás de un velo: eso es más puro tanto para los corazones de ustedes como para los de ellas. No está bien ofender al mensajero de Dios, del mismo modo que nunca deben casarse con quienes fueron sus esposas: eso sería doloroso a los ojos de Dios (Quran, 2005, p. 270, Surah 33.53).

Aunque el pasaje se refiere a las esposas del profeta, se supone que todos los musulmanes deben seguir ese ejemplo. El texto sagrado también trata sobre la necesidad de separar a las mujeres de los hombres, especialmente de visitantes desconocidos.

Varios hadices tratan sobre el tema de los visitantes en una casa y la intimidad de los moradores. Por ejemplo, “[...] el mensajero de Alá dijo: ‘Si alguno de vosotros pide permiso para entrar [en una casa] tres veces y no se le concede ese permiso, que vuelva’ [...]” (Sahih Al-Bhukari, 1997, p. 148, 6245). También,

[...] Sayyiduna Abu Hurayrah narró que el Mensajero de Allah dijo: ‘Si alguien corre una cortina y se asoma a una casa antes de recibir permiso (para entrar) y ve lo que no debe ser visto de su familia, entonces él toca el límite que no le es lícito tocar. Si un hombre (de la casa) le desafía cuando mira dentro y le saca el ojo, no le haré responsable. (Y no le impondré ninguna pena). Sin embargo, si un hombre pasa junto a una puerta que no tiene cortina y no está cerrada, y mira hacia adentro, entonces no ha cometido un pecado. Por el contrario, el pecado lo comete la gente de la casa (Mishkat al-Masabih, 2013, p. 518, 3526).

De esos textos se desprenden directrices que afectan directa e indirectamente al diseño de la vivienda musulmana:

- a. la intimidad de las mujeres debe respetarse en todas las circunstancias;
- b. la entrada de una casa debe tener una puerta, cortina o algún tipo de tela para que el transeúnte no pueda mirar dentro;

c. un visitante debe esperar a que se le dé permiso para entrar.

En una casa con un solo patio, cuando hay un visitante varón, las mujeres pueden tener que retirarse a una de las habitaciones circundantes para evitar ser vistas por él durante su paso desde la entrada principal hasta la sala de recepción de los hombres (*diwaniya*) (Islam; Al-Sanafi, 2006).

En una casa con varios patios, es probable que el segundo patio sea el de la familia, que puede utilizarse siempre, con privacidad frente a los visitantes masculinos. Las directrices mencionadas también subrayan la importancia de la puerta de la entrada principal y crean la oportunidad de tratarla de forma diferente a otras partes de la fachada exterior. Hay situaciones en las que la fachada de los muros es lisa y los alzados muestran austeridad, y la puerta principal suele estar decorada para subrayar el punto de separación entre el interior privado y el exterior público de la casa (Islam; Al-Sanafi, 2006).

[...] La invasión de la intimidad doméstica, en el islam, se desalienta mediante un formidable sistema de prohibiciones religiosas, legales y sociales, de modo que la entrada de la casa – el umbral vulnerable entre el hogar y el público – se concede una particular importancia simbólica (Petherbridge, 1978, p. 176).

La intimidad es primordial en el diseño de una casa musulmana. Sin embargo, un invitado masculino debe recibir toda la hospitalidad posible y ser tratado como un miembro más de la familia. En el Corán se pide que considere a otro musulmán como su hermano y lo trate así: “Los creyentes son hermanos, así que haced las paces entre vosotros y tened presente a Dios, para que se os conceda misericordia” (Quran, 2005, p. 338, Surah 49.10) y “[...] esta comunidad vuestra es una sola comunidad y yo soy vuestro señor, así que servidme” (Quran, 2005, p. 207, Surah 21.92). También hay citas en los hadices donde el

profeta pedía a la gente que tratara generosamente a sus invitados. En una de ellas dijo:

[...] Narró Aba Hurairah: El Mensajero de Allah dijo: 'Quien crea en Allah y en el último día no debe dañar a su prójimo, y quien crea en Allah y en el último día debe entretener a su invitado generosamente; y quien crea en Allah y en el último día debe hablar lo que es bueno o callar (es decir, abstenerse de todo tipo de conversación malvada y sucia – por ejemplo, insultar, mentir, difamar, etc.)' (Sahih Al-Bhukari, 1997, p. 38, 6018).

Se espera que se ofrezca alojamiento a los invitados. La forma en que se han diseñado las casas con patio indica que ese aspecto concreto de la religión, es decir, el entretenimiento de los invitados, ha tenido cierta influencia. En una casa con varios patios, el situado junto a la entrada principal será el utilizado por los hombres y, como tal, estará disponible para que los visitantes masculinos lo utilicen sin molestar a las mujeres que utilicen al mismo tiempo el patio familiar (Islam; Al-Sanafi, 2006). En otra parte, se dice:

Narró Abu Shuraih Al-'Adawi: Mis oídos oyeron y mis ojos vieron al profeta cuando dijo: 'Quien crea en Allah y en el último día debe servir generosamente a su prójimo; y quien crea en Allah y en el último día debe agasajar generosamente a su invitado dándole su recompensa'. Se le preguntó: '¿Cuál es su recompensa, oh mensajero de Allah?' Él dijo: '(Ser entretenido generosamente) durante un día y una noche con comida de alta calidad, y el invitado tiene derecho a ser entretenido durante tres días (con comida ordinaria) y, si se queda más tiempo, lo que se le proporcione, será considerado como *sadaga* (un regalo caritativo) [...]' (Sahih Al-Bhukari, 1997, p. 39, 6019).

Entre las habitaciones que rodean el patio de los hombres, también estará la sala de recepción masculina y al menos una habitación para dormir, que será

utilizada por el invitado. En una casa con un solo patio, si el acceso a la sala de recepción de los hombres no se realiza directamente desde la entrada principal o exclusivamente a través de un pasadizo, las mujeres se retirarán del patio para permitir que los invitados masculinos lleguen a su destino.

Mediante un arreglo similar, también se puede permitir que el invitado utilice el patio junto con otros miembros masculinos de la casa. Así, el invitado dispondrá de la mayor parte de las comodidades que los demás miembros de la casa (Islam; Al-Sanafi, 2006). En ese tipo de sociedad endogámica y patriarcal, las mujeres son consideradas guardianas del honor. Por eso, se observan algunas limitaciones a la visión:

- a. la altura y las vistas desde las terrazas eran limitadas, ya que desde ellas no se podía ver el patio vecino;
- b. no se podía abrir una puerta delante de otra;
- c. se eliminaban o reducían las ventanas y aberturas a la calle;
- d. se adoptaban los vestíbulos acodados como solución más común para las entradas;
- e. se preferían las antecámaras o callejones secundarios a las calles principales como lugar de entrada.

Por tanto, la expansión de este modelo doméstico contribuyó a la difusión de los adarves, propició el desinterés por las fachadas, la yuxtaposición de viviendas en grandes manzanas, dejando las riendas al frente, formando los tradicionales zocos a lo largo de muchas de las vías públicas (Navarro Palazón; Jiménez Castillo, 2007; Jiménez Gadea, 2017).

Ángulos y perspectivas a favor de la privacidad en la Península Ibérica

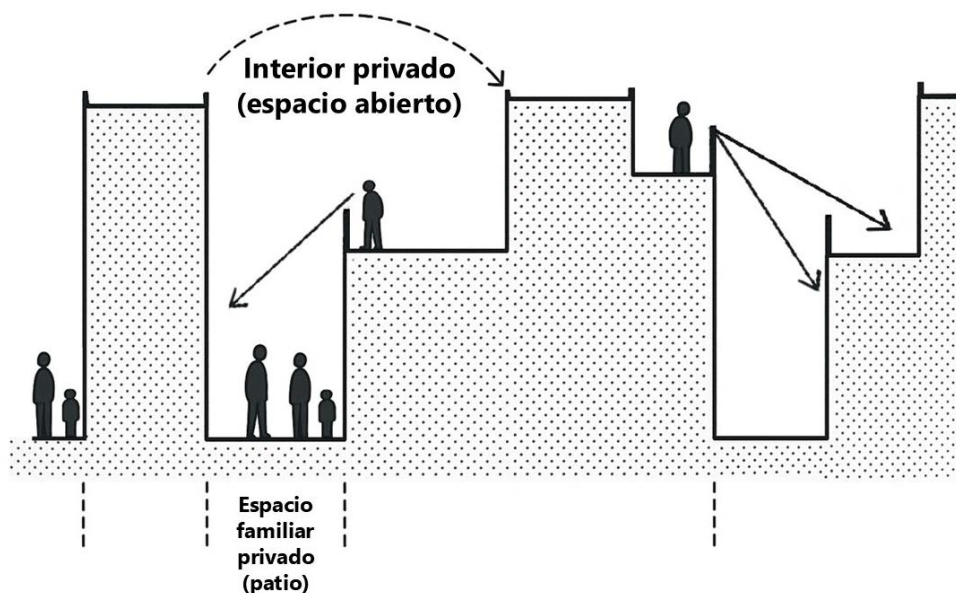
Profundizar en ejemplos concretos puede ayudar a comprender cómo este grupo, que es uno de los pueblos del libro y del monoteísmo, demuestra la fe por medio del espacio. La oración, que no sólo tiene lugar en el ámbito de una mezquita, requiere un ambiente libre de distracciones y el hogar puede ser un entorno perfecto para su realización, pues es un lugar con espacios interiores privados donde sus moradores pueden concentrarse, algo que es indicativo de la centralidad de la intimidad espiritual dentro del hogar (Sibley, 2006).

Es en esa casa donde, durante el ayuno del Ramadán, las personas pueden encontrar tranquilidad y aislamiento de las tentaciones exteriores. Durante el periodo, el lugar es un espacio de devoción y comunión religiosa. La caridad y la hospitalidad, también centrales en la religión, pueden tener lugar en el hogar. Las instrucciones sagradas, como han sido mencionadas aquí, indican que los visitantes no deben ver más allá de lo permitido dentro de una casa, razón por la cual la arquitectura de las casas incluye un lugar de recepción para las personas ajenas a la familia. Este espacio, normalmente cerca de la entrada, es separado de las zonas familiares, para poder ofrecer hospitalidad sin comprometer la intimidad de las personas que viven en un determinado edificio (Islam; Al-Sanafi, 2006).

A su vez, la profesión de fe no es meramente verbal; es algo que debe estructurar toda la vida del musulmán, incluidas las normas morales y de convivencia, algo que también se observa en la organización del hogar islámico, con separaciones entre lo público y lo privado. El principio de intimidad se practica incluso evitando las vistas a viviendas ajenas, lo que incluye el campo

de visión del almuédano⁸, hacia los patios de las casas cercanas (Orihuela Uzal, 2006; Bahammam, 2006) (figura 4).

Figura 4 – Viviendas y el uso de retranqueos para la intimidad entre vecinos.



Fuente: Elaborado por los autores.

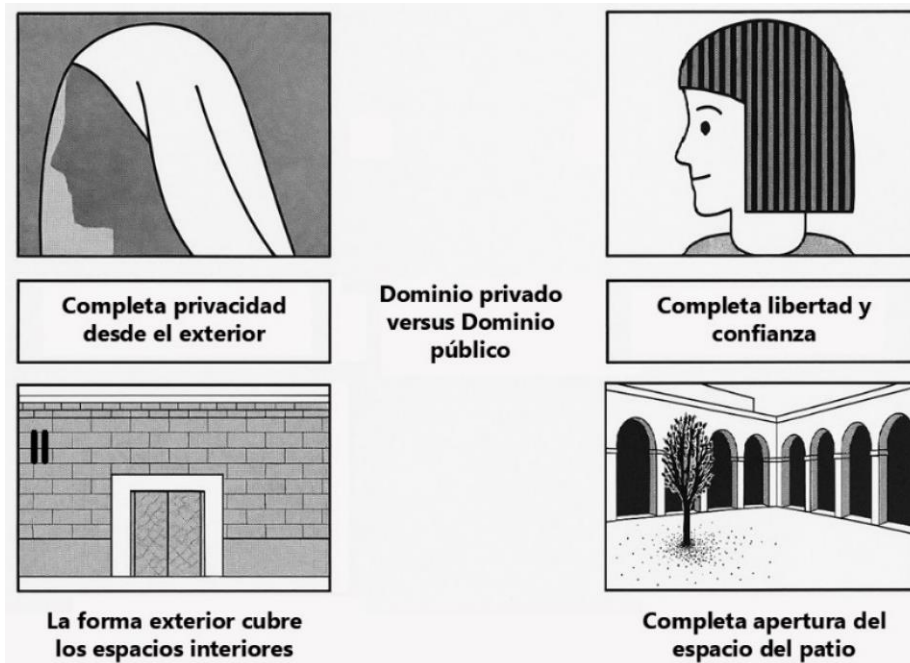
La intimidad del hogar es tan central que incluso los que subían a los minaretes a anunciar la oración solían ser ciegos, por lo que no podían ver a las mujeres que subían a las terrazas de las casas a descansar y tomar el aire (Chueca Goitia, 1993; Mazaheri, 1951). Además, los espacios de los tejados suelen ser protegidos por parapetos altos, lo que proporciona una privacidad adecuada (Al Abidin; 2006).

Aunque la idea de cubrir partes del cuerpo no sea uno de los pilares del islam, la modestia es algo estrechamente relacionado con la práctica religiosa e influye en la organización de los espacios domésticos (figura 5). Las posiciones de ventanas, puertas y patios son deliberadas y sirven para preservar la

⁸ Persona que proclama la llamada a la oración diaria cinco veces al día en una mezquita desde el minarete (tipo de torre) (Bloom; Blair, 2009).

intimidad de las mujeres y de la familia, trazando una línea entre público y privado (Memarian; Brown, 2006).

Figura 5 – La casa patio y el hiyab apuntan a la intimidad.



Fuente: Elaborado por los autores.

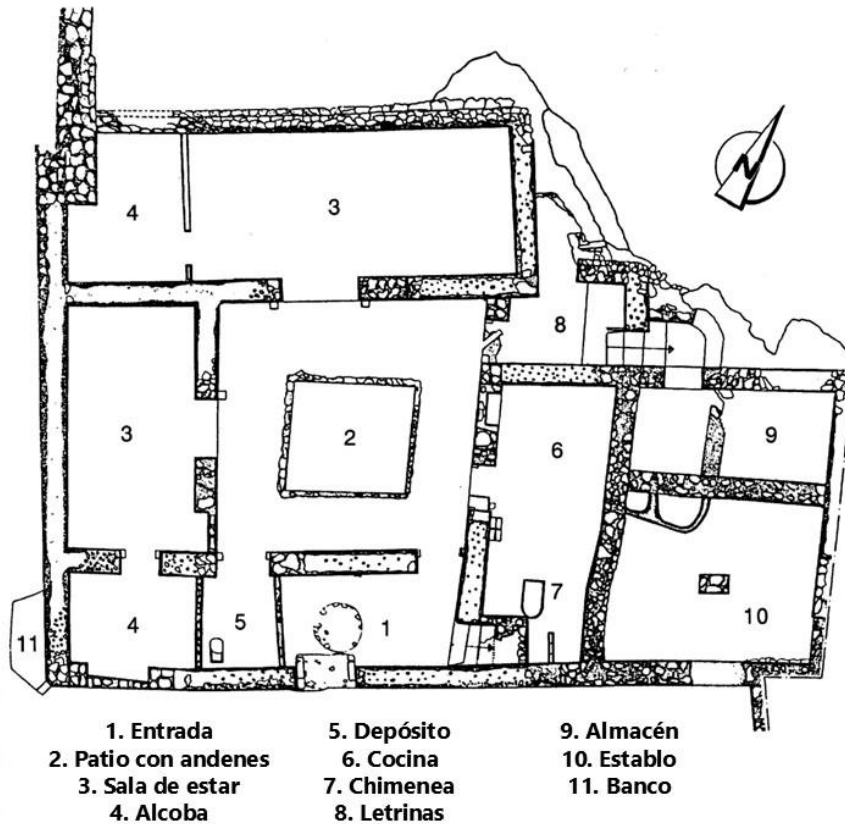
Según el islam, las mujeres musulmanas deben protegerse para que no se vea su cuerpo en público. Por otro lado, se espera que los hombres musulmanes bajen la mirada y no las miren fijamente. Para mantener esa intimidad, las casas desempeñan una función protectora (Bahammam, 2006). Alá, en el Corán, afirma: “Profeta, di a tus esposas, a tus hijas y a las mujeres creyentes que se cubran con sus vestimentas exteriores, para que sean reconocidas y no insultadas [...]” (Quran, 2005, p. 271, Surah 33.59). En la ley islámica, referencias como ésta dictan un tipo de privacidad para las mujeres, para protegerlas de la intrusión visual de los ojos de los hombres que no forman parte del hogar. Eso explica el uso del velo (*hiyab*) por las mujeres de la religión, para proporcionar privacidad.

Para garantizar la intimidad, la puerta de la calle, cuando estuviera abierta, no debía permitir ver el interior del patio, algo que se consiguió sustituyendo el zaguán preislámico, con dos vanos alineados, por otro en recodo, donde era imposible la visión directa. Para limitar la visión del exterior, se procuró que la puerta de la casa no estuviera frente a la del vecino, ni al alcance visual de ventanas o miradas desde los pisos superiores de otras viviendas (Orihuela Uzal, 2007; Memarian; Brown, 2006).

Por regla general, las casas islámicas suelen tener patios interiores, pocas ventanas que den a la calle y puertas estratégicamente situadas para evitar la visibilidad directa hacia la parte más íntima de la vivienda, como en el caso de la casa 6 de Cieza, España (figura 6) (Navarro Palazón, 1991; Boone; Benco, 1999). La tipología de patio permite un contacto constante con el mundo natural, ofreciendo sol, cielo, aire fresco y agua a sus habitantes (Sibley, 2006).

En la arquitectura islámica, el patio actúa como fuente de luz. Además, aporta ventilación y, en algunos casos, se utilizan torres de viento con una abertura en el tejado (*badgir*) para atrapar el viento y hacerlo circular por las habitaciones hasta el patio (Islam; Al-Sanafi, 2006). La estrategia de privacidad consiste en utilizar entradas o pasillos en forma de L antes de realmente entrar en la casa (Gomes, 2014; Memarian; Brown, 2006). Las cortinas también son símbolo de respeto al hogar como espacio de pureza espiritual y privacidad (Islam; Al-Sanafi, 2006).

Figura 6 – Casa 6 en Cieza, España (siglos XII-XVII).



Fuente: Adaptado de Navarro Palazón (1991), p. 118.

El patio es el centro de la vida doméstica y un lugar íntimo, que debe protegerse de miradas ajenas. Esta parte de la casa es esencial, central y tiene una función simbólica implícita de separar la esfera doméstica y privada de la esfera pública (Cañavate Castejón, 2013). Los primeros indicios de la entrada en ángulo aparecen en las residencias con la aparición del zaguán, después del califato, y tiene la función de dificultar la visión del espacio interior.

Existen viviendas en los suburbios occidentales de Córdoba cuyas entradas en ángulo son precedidas de zaguanes y mejoran la privacidad de los espacios internos (Cánovas Uberta; Castro del Río; Moreno Almenara, 2008). En Baýyâna-Pechina (Pechina, Almería), hay registros de patios separados de la

entrada por el zaguán, con el objetivo de separar la esfera pública de la privada y canalizar el tráfico hacia el interior (Castillo Galdeano; Martínez Madrid, 1990).

En la mayoría de las casas, el zaguán impedía miradas indiscretas desde la calle. Además, los aposentos privados estaban más alejados de la puerta principal y los patios interiores también eran protegidos del escrutinio exterior. Es muy probable que las puertas estuvieran cubiertas con celosías o biombos (García Porras, 2022). Otros ejemplos de entradas en ángulo, que dificultan la visibilidad, son *El Tolmo de Minateda* (Albacete, España) y *Alcaria Longa* (Baixo Alentejo, Portugal), completamente ocultas desde el exterior (Cañavate Castejón, 2013).

En Granada, con el *Cuarto Real de Santo Domingo*, antiguo palacio de época almohade, las zonas públicas son separadas de la vivienda privada de la familia. Ese modelo se reprodujo posteriormente en la Alhambra (García Porras, 2022). La búsqueda de espacios privados también ha afectado a las calles, de modo que es frecuente observar en las ciudades de influencia islámica la presencia de calles estrechas que desembocan en callejones, por los que sólo pueden circular quienes viven por allí. El diseño de la red vial urbana recuerda el de un árbol y sus ramas (López Ojeda, 2018; Negro, 2015).

Caminando por las tortuosas callejuelas islámicas, con sus recodos y pasadizos, el transeúnte no sabe si está pasando frente a los muros de un gran palacio o de una casa más sencilla; no hay segregación espacial. El principio de intimidad, típico del espacio urbano musulmán, se observa en las casas que no abren sus ventanas a la calle, sino al espacio interior del patio (Hoteit, 1993; Negro, 2015; Sibley, 2006).

Cuando están presentes, las ventanas son altas mediante ajimeces, celosías de madera que permiten una visión discreta hacia la calle, pero

impiden las vistas hacia el interior (Orihuela Uzal, 2006). A partir de la información presentada hasta aquí, se puede observar que las personas de distintas culturas experimentan el mundo de maneras diferentes en cuanto al lenguaje y los sentidos. Habitan un mundo sensorial diferente, lo que, en consecuencia, afecta a la forma en que se relacionan unos con otros en el espacio (Hall, 1959, 1966; Westin, 1970).

El deseo de intimidad es un factor sociocultural que influye en la forma en que se diseñan las viviendas en las distintas sociedades. Las diferentes culturas desarrollan soluciones variadas a la necesidad de intimidad humana. Las disposiciones arquitectónicas permiten conseguirlo de forma física, planificando, organizando y creando un orden de espacios que funcionan conjuntamente para proporcionar privacidad. Se trata de una necesidad humana básica:

La función más básica de una vivienda es crear refugio e intimidad [...] Se puede hacer una caja de vidrio para satisfacer todas las necesidades de refugio físico, pero hay muy pocas personas que se sentirían refugiadas en ella [...] El refugio debe satisfacer una sensación fisiológica de protección, la sensación de que hay algo sólido a nuestro alrededor. El refugio también debe incluir una sensación de comodidad y acogida [...] (Gottlieb, 1965, p. 155-156).

Las distintas culturas del mundo exigen diferentes formas de intimidad. Las formas islámicas de privacidad son el resultado de enseñanzas religiosas. En las sociedades musulmanas, los distintos niveles de intimidad se organizan según los preceptos de la religión. En resumen, hay dos formas de privacidad que afectan a la forma y el diseño del hogar musulmán tradicional: la intimidad femenina y la intimidad familiar.

Religión y arquitectura islámicas van de la mano

El islam, con sus cinco pilares, representa no solo un marco religioso, sino también una guía integral para la vida de sus seguidores. Desde la declaración de fe, que afirma la unicidad de Alá y el papel de su profeta Mahoma, hasta la peregrinación a La Meca, cada uno de los pilares refleja la conexión entre fe, práctica y comunidad. Los rezos diarios, la limosna obligatoria y el ayuno del ramadán refuerzan un sentido de disciplina, solidaridad y entrega espiritual que ha perdurado a lo largo de los siglos.

En la Península Ibérica, la presencia islámica dejó un legado cultural y religioso en la arquitectura y la tradición. Comprender la religión islámica ayuda a interpretar la cosmovisión islámica, su impacto en la historia y en el desarrollo de sus sociedades. La expansión de esa religión marcó una transformación profunda en la Península Ibérica, tanto en el ámbito político como en el cultural y urbano. A lo largo de los distintos periodos, la presencia islámica configuró una sociedad diversa, caracterizada por un desarrollo arquitectónico y cultural singular.

Las construcciones islámicas reflejan la adaptación de las ciudades a las necesidades de una nueva sociedad, evidenciando la influencia del islam en la configuración del paisaje urbano. La casa musulmana apunta a principios religiosos. La configuración arquitectónica proporciona un espacio de confort y privacidad para sus habitantes y establece una distinción entre espacios públicos y privados, garantizando el cumplimiento de los valores islámicos de modestia e intimidad. El patio desempeña un papel en la organización social, permitiendo a las mujeres disfrutar del aire libre sin ser vistas por extraños.

Las normas religiosas influyen en la configuración de accesos y distribución de la casa, no permitiendo que miradas ajenas interfieran en la vida cotidiana de la familia. Esa estructura refleja el equilibrio entre hospitalidad y privacidad, principios fundamentales en la cultura islámica. El diseño de las viviendas ha impactado el desarrollo urbano de ciudades musulmanas, promoviendo la creación de barrios compactos, con calles estrechas y espacios comunitarios que fomentan la cohesión social.

La organización de manzanas, la ubicación de las entradas y la orientación de viviendas se han adaptado para respetar normas de convivencia, garantizando la privacidad y el respeto entre los vecinos. Aunque las transformaciones socioeconómicas han generado cambios en los patrones de vivienda, la influencia del diseño tradicional musulmán perdura en muchas regiones. Esos modelos arquitectónicos revelan la identidad cultural y responden a necesidades relacionadas con valores tradicionales. Por tanto, el estudio de la vivienda musulmana proporciona una posibilidad de comprender interrelaciones entre arquitectura, religión y sociedad islámicas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AKBAR, Jamel. **Crisis in the built environment: the case of the Muslim city**. 2. ed. Istanbul: Insan, 2021.

AL ABIDIN, Mahmoud Zein. **The courtyard houses of Syria**. In: EDWARDS, Brian; SIBLEY, Madga; HAKMI, Mohamad; LAND, Peter (ed.). *Courtyard housing: past, present & future*. Abingdon: Taylor & Francis, 2006.

AL-AZAMI, Muhammad Mustafa. **The history of the Quranic text: from revelation to compilation**. 2. ed. Riyadh: Azami, 2011.

AL-BAGHDADI, Mawlana Diya Ad-din Jalid. **Creencia e islam**. Istanbul: Hakikat Kitâbevi, 2015.

ARMSTRONG, Karen. **Una historia de Dios: 4000 años de búsqueda en el judaísmo, el cristianismo y el islam**. Barcelona: Paidós, 1995.

BAHAMMAM, Omar. **The role of privacy in the design of the Saudi Arabia courtyard house**. In: EDWARDS, Brian; SIBLEY, Madga; HAKMI, Mohamad; LAND, Peter (ed.). *Courtyard housing: past, present & future*. Abingdon: Taylor & Francis, 2006.

BARQUÍN GIL, Rafael. **El islam (622-1800): un ensayo desde la historia económica**. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2012.

BEARMAN, Peri; BIANQUIS, Thierry; BOSWORTH, Edmund Clifford; VAN DONZEL, Emeri Joannes; HEINRICHS, Wolfhart Peter (ed.). **The encyclopedia of islam**. Brill, 2002. v. 11.

BEVERLEY, James. **Islam: una introducción a la religión, su cultura y su historia**. Nashville: Nelson, 2013.

BEZANÇON, Jean-Noël. **Dios no es un ser solitario: la Trinidad en la vida de los cristianos**. Salamanca: Cervantes, 1998.

BLOOM, Jonathan Max; BLAIR, Sheila (ed.). **The Grove encyclopedia of Islamic art and architecture**. Oxford: Oxford University, 2009.

BOGLE, Emory. **Islam: origin and belief**. Austin: Texas University, 1998.

BOONE, James; BENCO, Nancy. **Islamic settlement in North Africa and the Iberian Peninsula**. *Annual review of anthropology*, v. 28, p. 51-71, 1999.

CÁNOVAS UBERA, Alvaro; CASTRO DEL RÍO, Elena; MORENO ALMENARA, Maudilio. **Análisis de los espacios domésticos en un sector de los arrabales occidentales de "Qurtuba"**. *Anejos de anales de arqueología cordobesa*, n. 1, p. 201-219, 2008.

CASTILLO GALDEANO, Francisco, MARTÍNEZ MADRID, Rafael. **La vivienda hispanomusulmana en Bayyâna**. In: BERMÚDEZ LÓPEZ, Jesús; BAZZANA,

André (ed.). *La casa hispano-musulmana: aportaciones de la arqueología*. Granada: Patronato de la Alhambra y Generalife, 1990.

CASTRO, Américo. **La realidad histórica de España**. 2. ed. México: Porrúa, 1962.

CATLOS, Brian. **Kingdoms of faith: a new history of Islamic Spain**. London: Hurst, 2018.

CHUECA GOITIA, Fernando. **La ciudad islámica**. In: REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA. Homenaje académico a D. Emilio García Gómez. Madrid: Real Academia de la Historia, 1993.

CODEx LENINGRADENSIS. **Cairo, 1008. 1 manuscrito**.

COLLINS, Roger. **The Arab conquest of Spain: 710-797**. Oxford: Basil Blackwell, 1989.

CONRAD, Lawrence. **Abraha and Muhammad: some observations apropos of chronology and literary topoi in the early Arabic historical tradition**. Bulletin of the school of Oriental and African studies, v. 50, n. 2, p. 225-240, 1987.

DEYERMOND, Alan. **The death and rebirth of Visigothic Spain in the Estoria de España**. Revista canadiense de estudios hispánicos, v. 9, n. 3, p. 345-367, 1985.

FAGAN, Garrett. **Bathing in public in the Roman world**. Michigan: University of Michigan, 2002.

FATHI, Saul Silas. **Gods and religions**. Union City: Writers' Republic, 2023.

FROMHERZ, Allen James. **The Near West: medieval North Africa, Latin Europe, and the Mediterranean in the second axial age**. Edinburgh: Edinburgh University, 2017.

FUNDACIÓN PÚBLICA ANDALUZA. **Maroc et Espagne: une histoire commune**. Granada: Fundación El Legado Andalusi, 2005.

GARCÍA DE DIEGO, Javier Garcia-Bellido. **Coranómia: Los universales de la urbanística. Estudio sobre las estructuras generativas en las ciencias del**

territorio. 1999. Tesis (Doctorado) – Universidad Politécnica de Madrid, Madrid, 1999.

GARCÍA PORRAS, Alberto. **From stones to clay bowls. Visual arts of the city's Islamic past.** In: BOLOIX-GALLARDO, Bárbara (ed.). *A companion to Islamic Granada.* Leiden: Brill, 2022.

GOTTLIEB, Lois Dadvidson. **Environment and design in housing.** New York: Macmillan, 1965.

MEMARIAN, Gholamhossein; BROWN, Frank. **The shared characteristics of Iranian an Arab courtyard houses.** In: EDWARDS, Brian; SIBLEY, Madga; HAKMI, Mohamad; LAND, Peter (ed.). *Courtyard housing: past, present & future.* Abingdon: Taylor & Francis, 2006.

GIL, Antonio Carlos. **Como elaborar projetos de pesquisa.** 4. ed. São Paulo: Atlas, 2002.

GOMES, Rosa Varela. **Arquiteturas: testemunhos islâmicos em Portugal.** Lisboa Fundação Calouste Gulbekian, 2014.

GOODYEAR, Michael. Abd al-Rahman I. **World history encyclopedia,** 2019. Disponível em: https://www.worldhistory.org/Abd_al-Rahman_I/. Acesso en: 28 feb. 2025.

HALL, Edward Twitchell. **The silent language.** New York: Anchor, 1959.

HALL, Edward Twitchell. **The hidden dimension.** New York: Doubleday, 1966.

HALLAQ, Wael. **An introduction to Islamic law.** Oxford: Oxford University, 2009.

HILLGARTH, Jocelyn Nigel. **The Visigoths in history and legend.** Toronto: Pontifical Institute for Medieval Studies, 2009.

HITTI, Philip. **History of the Arabs.** New York: St. Martin, 1956.

HOTEIT, Aida Youssef. **Cultura, espacio y organización urbana en la ciudad islámica.** 2. ed. Madrid: Juan de Herrera, 1993.

IBRAHIM. **A brief illustrated guide to understanding Islam.** Houston: Darussalam, 1997.

ISLAM, Anwarul; AL-SANAFI, Nawal. **The traditional courtyard house of Kuwait and the influence of Islam.** In: EDWARDS, Brian; SIBLEY, Madga; HAKMI, Mohamad; LAND, Peter (ed.). *Courtyard housing: past, present & future.* Abingdon: Taylor & Francis, 2006.

JENKINS JR., Everett. **The Muslim diaspora: a comprehensive chronology of the spread of Islam in Asia, Africa, Europe, and the Americas.** North Carolina: McFarland & Company, 2011. v. 1.

JIMÉNEZ GADEA, Javier. **Espacios y manifestaciones materiales de los musulmanes castellanos: presencias y ausencias de una minoría medieval.** *Edad Media*, n. 17, p. 67-95, 2017.

JIMÉNEZ GADEA, Javier. **La qibla en la Castilla medieval.** *Studia historica*, v. 38, n. 1, p. 59-80, 2020.

JIMÉNEZ GADEA, Javier.; ECHEVARRÍA ARSUAGA, Ana; TAPIA SÁNCHEZ, Serafín de; VILLANUEVA ZUBIZARRETA, Olatz. **La memoria de Alá: mudéjares y moriscos de Ávila.** Valladolid: Museo de Ávila, 2012.

KING, Geoffrey. **Spain.** In: MICHELL, George (ed.). *Architecture of the Islamic world: its history and social meaning.* London: Thames & Hudson, 2011.

KLEIN, Frederick Augustus. **The religion of Islam.** London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., 1906.

LABARTA, Ana. **El ajuar inexistente: objetos dentro de tumbas de musulmanes en al-Andalus.** *Arqueología y territorio medieval*, v. 31, p. 219-250, 2024.

LAMPRAKOS, Michele. **Arquitectura, memoria y futuro. La mezquita-catedral de Córdoba.** *Quintana*, n. 17, p. 43-74, 2018.

LÓPEZ OJEDA, Esther (ed.). **El islam: presente de un pasado medieval.** Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2018.

MAZAHERI, Aly. **La vie quotidienne des musulmans au Moyen Age: X^e au XIII^e siècle.** París: Hachette, 1951.

MISHKAT AL-MASABIH. **Mishkat al-Masabih.** Darul Isha'at: Urdu Bazar, 2013. v. 3.

NAGY, Luqman. **The book of Islamic dynasties: a celebration of Islamic history and culture.** London: Ta-Ha, 2008.

NAVARRO PALAZÓN, Julio. **Un ejemplo de vivienda urbana andalusí: la casa n. 6 de Siyasa.** Archéologie islamique, n. 2, p. 97-125, 1991.

NAVARRO PALAZÓN, Julio; JIMÉNEZ CASTILLO, Pedro. **Las ciudades de Alandalús: nuevas perspectivas.** Zaragoza: Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo, 2007.

NEGRO, Sandra. **El urbanismo islámico, orígenes y evolución.** Arquitectos, n. 30, p. 32-37, 2015.

ORIHUELA UZAL, Antonio. **Algunos aspectos de la ciudad islámica: un recorrido urbano desde oriente a Granada.** In: ROLDÁN CASTRO, Fátima (ed.). *Al-Andalus y Oriente Medio: pasado y presente de una herencia común.* Sevilla: Fundación El Monte, 2006.

ORIHUELA UZAL, Antonio. **La casa andalusí: un recorrido a través de su evolución.** Artigrama, n. 22, p. 299-335, 2007.

PETERSON, Daniel. **Muhammad: prophet of God.** Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 2007.

PETHERBRIDGE, Guy. **Vernacular architecture: the house and society.** In: MICHELL, George (ed.). *Architecture of the Islamic world.* Thames and Hudson, 1978.

POLO CERDÁ, Manuel; CRUZ RICO, Eva; COCH FERRIOL, Carme; DELAPORTE, S.; CLARAMONTE CHIVA, Mónica; MELCHOR MONSERRAT, José Manuel; BENEDITO NUEZ, Josep. **La necrópolis hispano-musulmana de la Partida de Lledó (Castellón).** In: *Investigaciones histórico-médicas sobre salud y enfermedad en el pasado. Actas del IX Congreso Nacional de Paleopatología.* Sociedad Española de Paleopatología y Grupo Paleolab, 2009.

QURAN. **The Qur'an**. Oxford: Oxford University, 2005.

REMENSNYDER, Amy. **La conquistadora: the virgin Mary at war and peace in the old and new worlds**. Oxford: Oxford University, 2014.

RING, Trudy; SALKIN, Robert; LA BODA, Sharon. **International dictionary of historic places: southern Europe**. Chicago: Fitzroy Dearborn, 1995.

ROTH, Norman. **The Jews and the Muslim conquest of Spain**. Jewish Social Studies, v. 38, n. 2, p. 145–158, 1976.

REILLY, Bernard. **The medieval Spains**. 7. ed. Cambridge: Cambridge University, 2003.

ROYSTER, James. **Have this mind: supreme happiness, ultimate realization, and the four great religions**. Bloomington: Balboa, 2014.

SAHIH AL-BHUKARI. **Sahih Al-Bhukari**. Ryiadh: Darussalam, 1997. v. 8.

SHAH, Zulfiqar Ali. **The astronomical calculations and Ramadan: a fiqhi discourse**. Washington: The international institute of Islamic thought, 2009.

SHAHRUDDIN, Amirah; ALATAS, Alwi. **The Berber revolts in al-Andalus from the advent of Islam until the fall of the Umayyads**. Bitara, v. 6, n. 1, p. 212-221, 2023.

SIBLEY, Magda. **The courtyard houses of north African medinas, past, present, and future**. In: EDWARDS, Brian; SIBLEY, Madga; HAKMI, Mohamad; LAND, Peter (ed.). **Courtyard housing: past, present & future**. Abingdon: Taylor & Francis, 2006.

STEPANOVA, Anastasia. **Who conquered Spain? The role of the Berbers in the conquest of the Iberian Peninsula**. Written monuments of the Orient, v. 4, n. 1, p. 78-87, 2018.

SYED, Muzaffar Husain; AKHTAR, Syed Saud; USMANI, Babuddin (ed.). **A concise history of Islam**. New Delhi: Vij, 2011.

THOMPSON, Edward Arthur. **The goths in Spain**. Oxford: Clarendon, 1969.

VILLANUEVA ZUBIZARRETA, Olatz. **De la arqueología Mudéjar a la arqueología Morisca: del islam permitido al islam prohibido.** In: CASTILLO, Juan Antonio Quirós (ed.). Treinta años de arqueología medieval en España. Oxford: Access Archaeology, 2018.

VILLANUEVA ZUBIZARRETA, Olatz. **Nacer mudéjar y morir morisco en Valladolid. Contratiempos al cumplimiento del decreto de 1502.** Medievalismo, n. 29, p. 411-430, 2019.

VILLANUEVA ZUBIZARRETA, Olatz. **Vivir y convivir bajo la señal de la media luna: mudéjares y morisco en Valladolid.** In: DIPUTACIÓN de Valladolid. Arte mudéjar en la provincia de Valladolid: ensayos preliminares. Valladolid: Diputación de Valladolid, 2007.

WATSON, William. **Tricolor and crescent: France and the Islamic World.** Westport: Praeger, 2003.

WOLF, Kenneth Baxter. **The earliest Spanish Christian views of Islam.** Church history, v. 55, n. 3, p. 281-293, 1986.