

# Revista de Historia de Jerez

ISSN: 1575-7129

BIBLID [1575-7129] 28 (2025) 1-406

nº 28 (2025)



Centro de Estudios Históricos Jerezanos



Diseño y maquetación: Departamento de Imagen y Diseño. Ayuntamiento de Jerez  
ISSN: 1575-7129  
Depósito Legal: CA-412-19  
Imprime: Estugraf Impresores, Ciempozuelos (Madrid)

Revista de  
*H*istoria  
de Jerez

Centro de Estudios Históricos Jerezanos

*n.º 28 (2025)*



Revista de  
*Historia*  
de Jerez

Consejo de Redacción

Director

Miguel Ángel Borrego Soto

Secretario

Francisco José Barrionuevo Contreras

Vocales

Juan Félix Bellido Bello  
Ramón Clavijo Provencio  
Rosalía González Rodríguez  
José María Gutiérrez López  
Cristóbal Orellana González

Comité Científico

Juan Abellán Pérez  
Alicia Arevalo González  
Juan Ramón Cirici Narváez  
José García Cabrera  
Virgilio Martínez Enamorado  
Silvia María Pérez González  
José Ramos Muñoz  
Fernando Nicolás Velázquez Basanta



# Índice

## ESTUDIOS

Miguel Ángel Borrego Soto y José María Gutiérrez López .....	9
ŠARIŠ (JEREZ) ENTRE LOS SIGLOS X Y XIII: TRANSFORMACIÓN URBANA Y EVOLUCIÓN DE SUS ESPACIOS DE CULTO	
Pilar Peña Jiménez .....	59
LA INDUSTRIA TEXTIL EN LA JEREZ ANDALUSÍ	
José María Granja Ramos .....	75
LOS TESTAMENTOS BAJOMEDIEVALES JEREZANOS: ANÁLISIS DE LOS ENTERRAMIENTOS Y DE LAS ÚLTIMAS DISPOSICIONES FEMENINAS	
José Manuel Moreno Arana .....	101
ACERCA DE LA PINTURA “CAMINO DEL CALVARIO” DE LA PARROQUIA DE SAN MIGUEL DE JEREZ DE LA FRONTERA	
Juan Antonio Moreno Arana .....	125
NUEVAS APORTACIONES AL ESTUDIO DEL MERCADO DEL LIBRO EN JEREZ DE LA FRONTERA EN EL SIGLO XVI	
Ángel Martín Roldán .....	141
LA MERCED, PATRONA DE JEREZ: NOTAS A PROPÓSITO DE LA EJECUTORIA DE FRAY PEDRO CHAMORRO Y UNA ESTAMPA DEL GRABADOR JOSÉ RICO	
Francisco José Morales Bernal .....	161
UN EPITAFIO LATINO POR EL JEREZANO FRANCISCO DÁVILA	
Xherardo Nikjari .....	179
EL VALEDOR OLVIDADO DE LA INDEPENDENCIA DE ALBANIA: LA LABOR DE JUAN PEDRO ALADRO DOMEQ Y KASTRIOTA EN LA DIFUSIÓN DE LA BANDERA NACIONAL ALBANESA, 1901-1912	
José García Cabrera y Rubén García Gordillo .....	207
UNA “PESADILLA” QUE NO TERMINÓ EN 1936... LA DEPURACIÓN POLÍTICA DE LOS TRABAJADORES MUNICIPALES DE JEREZ DE LA FRONTERA DURANTE LA POSGUERRA (1939-1943)	
Miguel Ángel Barrones Buzón .....	259
ORÍGENES DE LA COLONIZACIÓN FRANQUISTA EN EL ESTE JEREZANO: LOS PRIMEROS PASOS	

## VARIA

- Paloma de Los Santos Guerrero ..... 305  
ACTUALIZACIÓN DEL CATÁLOGO  
DE SALVADOR SÁNCHEZ-BARBUDO MORALES (1857–1917):  
NUEVAS OBRAS Y APORTACIONES DOCUMENTALES
- Ernesto Alba Reina ..... 321  
LA UBICACIÓN ORIGINAL DEL HIPÓDROMO DE CAULINA:  
EL PRIMER CAMPO DE FÚTBOL DE ESPAÑA
- Antonio Aguayo Cobo ..... 347  
EL VINO, BEBIDA DE DIOS Y VÍA DE ASCENSO A LA DIVINIDAD

## DOCUMENTOS

- Javier E. Jiménez López de Eguileta ..... 379  
LA VISITA DE ALFONSO XIII A LA CARTUJA DE JEREZ  
EN 1925 A TRAVÉS DE UNA CRÓNICA INÉDITA DE  
PEDRO GUTIÉRREZ DE QUIJANO

## RESEÑAS

- Rocío Giménez Zálvez ..... 403  
MORALES BERNAL, F. J.: *Poesía neolatina en Jerez de la Frontera (siglo XVII)*.  
Jerez de la Frontera: Peripecias Libros, 2025.  
Colección Clásica. 127 págs. ISBN 978-84-129290-4-1.
- Álvaro Recio Mir ..... 405  
CABEZAS GARCÍA, Á.: *Joaquín Turina y Areal (1847-1903)*.  
Madrid: Dykinson, 2025. 111 págs. ISBN: 979-13-7006-592-8

## ŠARĪŠ (JEREZ) ENTRE LOS SIGLOS X Y XIII: TRANSFORMACIÓN URBANA Y EVOLUCIÓN DE SUS ESPACIOS DE CULTO

Miguel Ángel Borrego Soto\*  
 José María Gutiérrez López\*\*

### Resumen

Este artículo analiza la configuración urbana de Šarīš (Jerez de la Frontera) entre los siglos X y XIII a partir de fuentes árabes, documentación castellana y evidencias arqueológicas recientes. Se revisa la distribución de mezquitas en la medina y su relación con las collaciones medievales, así como los procesos de expansión urbana. Se evalúa críticamente la hipótesis que sitúa la primera aljama en San Dionisio y se confronta con los datos que confirman la continuidad de la mezquita mayor en la actual plaza de la Encarnación. El estudio reconstruye la evolución arquitectónica del complejo —de época califal a almohade— y destaca su papel central junto al alcázar. Las biografías de varios *jutabā*’ documentan la relevancia institucional y espiritual de la aljama en la Šarīš andalusí.

### Abstract

This article examines the urban development of Šarīš (Jerez de la Frontera) between the tenth and thirteenth centuries through Arabic sources, Castilian records, and recent archaeological evidence. It reassesses the distribution of mosques within the medina, the formation of the *collaciones*, and the dynamics of urban expansion. The hypothesis locating the earliest aljama at San Dionisio is critically evaluated against the material and textual data that consistently place the congregational mosque in today’s Plaza de la Encarnación. The study outlines the architectural sequence of the complex—from caliphal to Almohad phases—and its urban prominence beside the alcázar. The biographies of several *khutabā*’ further attest to the institutional and spiritual importance of the aljama in Andalusī Šarīš.

### Palabras clave

Šarīš; Jerez; mezquita aljama; Casa del Abad; urbanismo andalusí; arqueología medieval; *jutabā*’.

### Keywords

Šarīš; Jerez; great mosque; Casa del Abad; Andalusī urbanism; medieval archaeology; *khutabā*’.

---

\* Centro de Estudios Históricos Jerezanos. PAI-HUM 385 (Universidad de Cádiz).  
[borrego.miguelangel@gmail.com](mailto:borrego.miguelangel@gmail.com)

\*\* Centro de Estudios Históricos Jerezanos. PAI-HUM 1129 (Universidad de Cádiz).  
 Museo Histórico Municipal de Villamartín. [museomunicipal@villamartin.es](mailto:museomunicipal@villamartin.es)

## 1. Introducción

El estudio de la arquitectura religiosa andalusí suele enfrentarse a la escasez de descripciones directas en las fuentes árabes. Efectivamente, como advierte Susana Calvo Capilla, los cronistas y geógrafos medievales apenas dedicaron atención a la forma de estos edificios, mencionándolos casi siempre de pasada y como simple escenario de algún acontecimiento o anécdota. Esa parquedad es aún más notable en lo que respecta a las mezquitas de barrio y a las rurales, de las que rara vez se ofrecen datos precisos<sup>1</sup>. En tales casos, resultan de gran valor complementario las fuentes jurídicas, como los compendios de *fatāwā* (fetuas), las inscripciones fundacionales y los documentos cristianos posteriores a la conquista, entre ellos los repartimientos, que permiten reconstruir indirectamente la red de espacios religiosos en las ciudades andalusíes. Afortunadamente, añade esta misma autora, a la limitada información textual se suma, en algunos casos, la aportación de la arqueología, que ofrece testimonios materiales más elocuentes que los propios documentos escritos<sup>2</sup>.

En el caso de Šarīš (Jerez), ésta ha sido muy parca en resultados, y tampoco se ha contado con proyectos que abordasen específicamente la cuestión, por lo que la principal fuente para reconstruir la red de oratorios islámicos y, en general, el entramado urbano de época andalusí continúa siendo el *Libro del Repartimiento*, redactado a partir de 1267 tras la conquista cristiana<sup>3</sup>. Este documento consigna expresamente la existencia de diecisiete mezquitas dentro del recinto amurallado: seis en la collación de San Salvador, cuatro en la de San Lucas y también en la de San Dionisio, dos en la de San Juan, una en la de San Mateo y ninguna en la de San Marcos<sup>4</sup>, lo que pone de relieve una desigual distribución de los espacios de culto en el interior de la medina, particularidad sobre la que trataremos más adelante. A ese recuento deben añadirse otras dos mezquitas de carácter principal: la del alcázar, mencionada en ese mismo texto como iglesia de *Santa María del Alcázar*<sup>5</sup>, y la aljama, ausente de manera explícita, aunque indirectamente citada en la referencia

1 Calvo Capilla, 2014, pp. 339-342 y 398-407.

2 *Ibid.*, p. 342.

3 *El Libro del Repartimiento de Jerez de la Frontera* (en adelante, *Repartimiento*), editado y estudiado por M. González Jiménez y J. González Gómez, 1980, constituye la base sobre la que se han desarrollado posteriores aproximaciones al urbanismo andalusí de la ciudad, como las de Fernández, 1987; Aguilar Moya, 1999; y Caramazana Malia, 2024.

4 *Repartimiento*, p. XXXVIII.

5 *Ibid.*, partidas n.º 14, 15, 66, 69, 74, 139 y 140.

al cementerio de San Salvador, vinculado sin duda al nuevo templo cristiano allí consagrado<sup>6</sup>. Asimismo, cinco de las más preeminentes mezquitas de barrio, las que dieron nombre a su collación o parroquia, aparecen en el libro con su advocación cristiana a los cuatro evangelistas (San Lucas, San Mateo, San Juan y San Marcos), más la de San Dionisio, lo que confirma que, en el momento de redactarse el documento, dichas conversiones estaban plenamente consolidadas. Si sumamos estos últimos templos a los anteriores, el número total de mezquitas preexistentes en la medina jerezana alcanzaría las veinticuatro. Merecen también especial mención dos más que, en el momento del reparto, seguían en uso por la comunidad islámica local: una en la collación de San Lucas, *en que fazen los moros su oración*, y otra en la de San Juan que, a pesar de que nada se dice sobre su utilización por los mudéjares jerezanos, no fue adjudicada a ningún cristiano, circunstancia que, según González Jiménez y González Gómez, apuntaría a que el edificio continuaba cumpliendo funciones religiosas dentro de dicho colectivo<sup>7</sup>. En conjunto, este panorama refleja un denso entramado de espacios de culto que estructuraban la vida religiosa y social de la *Šarīṣ* islámica y que condicionaron el trazado de la ciudad cristiana posterior.

Como ya se ha apuntado, llama la atención, sin embargo, la escasez de mezquitas en las collaciones de San Marcos y San Mateo: ninguna en la primera, aunque es probable que la iglesia homónima se alzara sobre un antiguo oratorio; en la segunda, en cambio, se documenta una, a la que habría que añadir la que se situaría donde hoy lo hace la iglesia homónima, y que probablemente prestaría servicio al personal y usuarios del mercado cercano. Todo ello podría ser indicio de que esta zona fue la última en integrarse dentro del recinto amurallado, quizá ya en el marco de una ampliación urbana de época taifa-almorávide.

La existencia de una fortaleza y una muralla anterior al período almohade en Jerez está fuera de toda duda. A las referencias de las fuentes textuales que hablan, por ejemplo, de la expedición del emir ‘Abd al-Raḥmān II (m. 238=852) a las defensas del suroeste de al-Andalus frente al ataque normando del año 230 (=844-5), una de ellas la de *Šarīṣ Šiḍūna* (Jerez)<sup>8</sup>; o las alusiones al asedio sufrido en Jerez por Qāsim b. Ḥammūd en 414 (=1023), y los hostigamientos padecidos por el señor taifa de Arcos y Jerez al-Qā’im b. Muḥammad b. Jizrūn en nuestra ciudad por parte de

6 *Ibid.*, partidas n.º 80 y 81.

7 *Ibid.*, p. XXXVIII, nota 7; y partidas n.º 906 y n.º 1235.

8 Ibn Ḥayyān, *Muqtabis*, II-1, pp. 316-318 (trad. de Maḥmūd ‘Alī Makkī y Federico Corriente).

al-Mu`taḍid varias décadas más tarde, entre 458 y 461 (=1066 y 1069)<sup>9</sup>, debemos añadir la evidencia arqueológica reciente. En seis de las torres de la cerca jerezana se documentan dos fases constructivas, de las cuales la más antigua podría adscribirse, según Laureano Aguilar, a la etapa taifa-almorávide<sup>10</sup>. Con todo, juzgamos probable la existencia de un lienzo previo, tal vez desde época emiral impulsado por ‘Abd al-Raḥmān II en el contexto de los referidos ataques normandos. Esta hipótesis encuentra un apoyo significativo en los resultados de una excavación preventiva que se realizó en el alcázar jerezano entre los años 2009 y 2010: un sondeo practicado delante de la muralla almohade sacó a la luz un muro de sillares construido en técnica de soga y tizón totalmente perpendicular al paramento almohade, e identificado por Carmen Pérez como parte de un recinto anterior al siglo XII<sup>11</sup>. Dicha técnica, propia de las obras estatales de época emiral y califal, refuerza la posibilidad de que Jerez dispusiera ya desde entonces de un primer sistema defensivo, cuyo trazado aún desconocemos, y en el que habría buscado refugio el citado Qāsim b. Ḥammūd durante el asedio de 414 (=1023)<sup>12</sup>.

Las torres citadas se encuentran en el ángulo norte de la ciudad y ocupan el muro que, bordeando la calle Ancha, llega a través de la calle Porvera hasta la antigua puerta de Sevilla, en la que se hallaba un friso decorativo con inscripción (fig. 1). El texto del epígrafe, *Allāh rabbu-nā* (“Dios es nuestro Señor”), en cúfico simple, pero con vástagos muy verticales, proporciones inusualmente esbeltas y con escasa modulación y tendencia a la linealidad geométrica, parece descartar la cronología almohade que tradicionalmente se le ha asignado a esta pieza<sup>13</sup>. De hecho, su alifato presenta afinidades con los tipos caligráficos documentados en momentos anteriores a la sistematización decorativa almohade, en los que se aprecia mayor

9 Ibn ‘Iḍārī, *Bayān*, pp. 119-120 (trad. Emilio Maíllo Salgado).

10 Aguilar Moya, 2000.

11 Pérez Pérez, 2008, p. 951.

12 El emirato de ‘Abd al-Raḥmān II (206-238=822-852) se caracteriza por una acusada iniciativa edilicia, orientada tanto a la consolidación urbana como al refuerzo defensivo del territorio andalusí. A él se deben diversas intervenciones en Córdoba, entre ellas la ampliación de la mezquita aljama, y un programa sostenido de obras públicas que, especialmente tras el ataque normando del 230 (=844-845), impulsó la reparación y construcción de fortificaciones en puntos estratégicos del valle del Guadalquivir y del litoral atlántico. En este contexto, no resulta improbable que ciudades secundarias en aquellos años, pero bien situadas, como *Šarš Šiḍāna*, se beneficiaran de actuaciones similares, quizá vinculadas a la reorganización de su sistema defensivo y a la protección de las rutas del Guadalete. A este respecto, cf. Azuar Ruiz, 2005.

13 Pavón Maldonado, 1981, pp. 8-9; Martínez Núñez, 2005, p. 13, nota 42.



Fig. 1. Parte del friso decorativo con epigrafía de la Puerta de Sevilla (Museo Arqueológico Municipal de Jerez de la Frontera, IG: 0833)

libertad compositiva y, por tanto, menor rigidez con respecto al cúfico epigráfico de los siglos XI-XII<sup>14</sup>.

La collación de San Salvador, la más extensa y con mayor número de mezquitas, debió de corresponder —junto a San Lucas— al núcleo primitivo de la medina. Frente a ellas se alzaba el alcázar, en posición dominante, mientras que la mezquita aljama ocupaba la orilla del arroyo de los Curtidores, línea natural que separaba el espacio político-militar y el religioso-institucional del resto de la población. Este eje refleja con precisión el modelo clásico de ciudad andalusí descrito por Mazzoli-Guintard<sup>15</sup>. En los márgenes de dicho arroyo se documentan labores vinculadas al trabajo del cuero, las tenerías que menciona el *Libro del Repartimiento*<sup>16</sup>, lo que confirma la continuidad del uso industrial de aquel espacio en época bajomedieval. En esta línea, David Caramazana ha subrayado el carácter singular del caso jerezano, pues, a diferencia de lo habitual en las medinas islámicas, donde las curtiderías se situaban extramuros o en sus inmediaciones, las de *Šarīš* se encontraban, a la llegada cristiana, dentro del recinto amurallado y abastecidas por el arroyo que tomó su nombre. Este autor interpreta esta peculiaridad como consecuencia de un desarrollo urbanístico almohade hacia el sur-sudoeste,

14 Ocaña Jiménez, 1983, p. 199. La posibilidad de fechar este epígrafe en momentos anteriores a la época almohade ya se apuntaba en Borrego Soto, 2014, pp. 36-37.

15 Mazzoli-Guintard, 2000, pp. 69-70.

16 *Repartimiento*, partidas n.º 249, 250 y 263. Cf. Montes Machuca, 1987, p. 175, nota 2.



que habría englobado un barrio artesanal anteriormente periférico<sup>17</sup>. Nuestra lectura, como desarrollaremos más adelante, es, no obstante, diferente: creemos que las curtidurías ya estaban intramuros tras la expansión urbana que, en dirección contraria, se dio a partir del siglo XI.

Christine Mazzoli-Guintard advierte, sin embargo, que la presencia de este tipo de talleres en el interior de las murallas no implica necesariamente que éstos hubieran sido englobados por una ampliación del recinto, sino que podría reflejar la existencia de zonas interiores escasamente edificadas o marginales, donde era posible instalar actividades artesanales o insalubres sin interferir con los espacios residenciales y representativos de la medina<sup>18</sup>. En esta línea, el profesor Álvarez García recuerda que la ubicación periférica de estos oficios no fue una norma fija, pues los barrios de *al-Dabbāgīn* (curtidores) y *al-Šabbāgīn* (tintoreros) de Granada se encontraban en un tramo del río Darro que atravesaba el corazón político, administrativo y religioso de la medina<sup>19</sup>. Es por esta razón por la que Mazzoli-Guintard subraya la necesidad de reconsiderar el determinismo funcional que tradicionalmente ha explicado el aislamiento de las actividades productivas: dicho aislamiento no fue sistemático, y la ubicación de los talleres podría deberse a una tensión entre los intereses económicos, sociales y religiosos en la configuración del espacio islámico<sup>20</sup>.

Con todo, el hecho de que Jerez contara en los siglos XII-XIII con talleres de *dabbāgīn* en pleno centro urbano, debidos o no a una ampliación de la medina emprendida en la centuria anterior, no es un fenómeno aislado. En otras ciudades del Occidente islámico, como Fez, estos trabajos continuaron funcionando dentro del nuevo perímetro urbano tras las reformas almorávidas y almohades, sin que ello implicara el cese de su actividad<sup>21</sup>. Ello sugiere que la expansión de la ciudad no solo incorporó espacios antes periféricos, sino que también transformó el paisaje artesanal y económico de la medina, manteniendo la continuidad de los oficios tradicionales dentro de un marco urbano cada vez más amplio y consolidado<sup>22</sup>.

En definitiva, el análisis de este sector permite comprender cómo la organización urbana de *Šarīš* respondía a una lógica de jerarquías espaciales

17 Caramazana Malia, 2024, pp. 63-65.

18 Mazzoli-Guintard, 2000, pp. 179-180.

19 Álvarez García, 2000, p. 100.

20 Mazzoli-Guintard, 2023.

21 Guyot, Paye y Le Tourneau, 1935.

22 En la documentación bajomedieval y posterior se siguen mencionando curtidurías próximas al Arroyo de Curtidores, en la collación de San Salvador. *Vid.*, por ejemplo, Ruiz Pilares, 2021, pp. 905-906.





Fig. 2. Estado actual de la fachada de la Casa del Abad, en la plaza de la Encarnación (Jerez de la Frontera)

en la que el poder, el culto y la vida económica se articulaban en torno al eje alcázar-aljama. Esta disposición, característica de las medinas occidentales, confiere al templo principal un papel central no sólo en la topografía sagrada, sino también en la configuración simbólica de la ciudad.

No conservamos restos visibles de la mayoría de oratorios que jalonaban la medina andalusí de Jerez, salvo la mezquita del alcázar, que se mantiene en pie, y algunos elementos -aljibe, basamento del alminar y arquerías del patio de abluciones- de la mezquita mayor en la conocida como Casa del Abad, en la actual plaza de la Encarnación, que analizaremos a lo largo de este estudio (fig. 2). Las fuentes escritas, sin embargo, aportan valiosas referencias sobre estos edificios: además de las menciones del *Libro del Repartimiento*, otro documento castellano, fechado el 23 de noviembre de 1267, alude expresamente a la mezquita aljama. Se trata de la copia certificada de una carta abierta de Alfonso X al abad y a los canónigos de la ya iglesia mayor de San Salvador, en la que se señala:

[...] tomamos de los moros esta nuestra uilla de Xerez Sidonia, e de su mezquita fezimos donación a Sant Salvador [...].<sup>23</sup>

<sup>23</sup> Borrego Soto, 2015.

Junto a este breve registro, que marca el tránsito entre dos mundos, el islámico y el cristiano, se podría argüir que también la *Cantiga de Santa María* n.º 345 de Alfonso X alude de forma indirecta a otro oratorio: el del alcázar jerezano. En efecto, el texto evoca el asalto a la fortaleza por parte de los musulmanes de la ciudad, auxiliados por nazaríes y meriníes, en la primavera de 1264, durante la revuelta mudéjar, en el que fueron incendiados el antiguo templo y la imagen de la Virgen. Desde 1261, la ciudad y su alcázar habían pasado a manos cristianas y, según se desprende de los versos de la cantiga, el oratorio del castillo había sido convertido entonces en capilla de Santa María. Los versos narran cómo los musulmanes prendieron a los soldados que guardaban el castillo:

...et britaron a capela      da que é noss' anparança,  
et fillaron a imagen      feita a ssa semellança  
et foron pola quemaren,      mais sol nunca pod' arder.<sup>24</sup>

Entre los nombres de las collaciones, las advocaciones cristianas y los pasajes del *Libro del Repartimiento* y otros textos, se adivina aún la silueta de aquella Jerez andalusí que multiplicaba sus lugares de oración por barrios y arrabales. La *Cantiga* 345 no hace sino confirmar, con el lenguaje simbólico de la poesía, el peso espiritual que estos espacios seguían teniendo en la memoria colectiva, incluso después de transformados. La antigua capilla del alcázar, antes mezquita, se convierte de este modo en una especie de emblema del tránsito de una ciudad que, aun cambiando de fe y de lengua, conservó el pulso sagrado de su geografía.

## 2. La mezquita de Ibn Ḥabāsa (*Masʿūd Ibn Ḥabāsa*)

Frente a la monumentalidad de la aljama y la importancia de la mezquita del Alcázar y las de barrio, que analizaremos más adelante, existieron en Šarīš pequeños oratorios privados (*masāʿūd šagīra*) fundados por alfaquies, maestros o notables locales. Estos espacios domésticos, abiertos a la enseñanza y a la oración, cumplían una función esencial en la vida religiosa e intelectual de la ciudad<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> Montoya Martínez, 1983, p. 200 (vv. 62-64).

<sup>25</sup> Sobre estos oratorios privados, *vid.* Calvo-Capilla, 2014, pp. 219-224.

Uno de los pocos de los que tenemos noticia en nuestra ciudad es la mezquita de Ibn Ḥabāsa<sup>26</sup>, mencionada por Ibn al-Abbār en la biografía del sabio jerezano Muḥammad b. ‘Abd Allāh b. Ḥabāsa al-Azdī al-Šarīšī, quien según el mismo Ibn al-Abbār *enseñaba y transmitía hadices en su propia mezquita*<sup>27</sup>. Ninguna de sus semblanzas aporta datos precisos sobre las fechas de su nacimiento y muerte, y únicamente se consigna que era natural de Šarīš (Jerez de la Frontera). Sin embargo, por los nombres de alguno de sus maestros orientales y su relación con el almocrí, tradicionista, literato, gramático y lingüista fasí Abū Bakr Ibn Jayr (m. 575=1179), célebre por su repertorio bibliográfico (*Fahraša*), cabe deducir que debió de nacer en la primera mitad del XII y fallecer a finales de esa misma centuria. El nombre completo de nuestro biografiado nos lo proporciona Ibn ‘Abd al-Malik, quien afirma haber visto su genealogía escrita del puño y letra del propio Ibn Ḥabāsa, y que su *kunya* más común era la de Abū ‘Abd Allāh.

Es también Ibn ‘Abd al-Malik quien nos da el nombre de dos de los maestros de Ibn Ḥabāsa en Jerez: un tal Abū ‘Abd Allāh Ibn Jalīl, a quien no hemos identificado, y su propio padre, el también jerezano Abū Muḥammad ‘Abd Allāh b. Muḥammad b. Ḥabāsa al-Azdī, muftí y almocrí, quien también había enseñado, entre otros, al famoso gramático Abū l-‘Abbās al-Šarīšī (m. 619=1223), autor del más afamado comentario de las *Maqāmāt* de al-Ḥarīrī. Gracias a sus biógrafos sabemos que Ibn Ḥabāsa viajó a Oriente y cumplió con la peregrinación, aunque sólo tenemos constancia de su aprendizaje en Alejandría, donde tuvo como maestros a Abū l-Ḥusayn Yaḥyā b. Abī ‘Abd Allāh al-Rāzī, a Abū Ṭalīb al-Tanūjī, al famoso tradicionista Abū l-Ṭāhir al-Silafī (m. 576=1180), a Abū l-Ṭāhir Ibn ‘Awf, a Abū ‘Abd Allāh al-Jaḍramī, al almocrí Abū ‘Abd Allāh Ibn ‘Alī al-Raḥabī, a Abū l-Qāsim ‘Abd al-Raḥmān b. Jalaf b. Muḥammad b. ‘Aṭīyya al-Tamīmī Ibn Naṣrūn, el almúedano, y a Abū Muḥammad al-Dībāyī.

De regreso a su ciudad natal, enseñó y transmitió, principalmente, los *Arba‘īn* (los Cuarenta [hadices]) de su maestro en Alejandría, el citado Abū l-Ṭāhir al-Silafī, obra que, según Ibn Abd al-Malik, cotejó con Abū Bakr b. Jayr, no sabemos si en Sevilla o en la propia Jerez. Entre los discípulos de Ibn Ḥabāsa conocemos a Abū l-Ḥasan Ibn Hišām al-Šarīšī (m. 616=1219-20), quien fuera jatib de la aljama jerezana, y del que nos ocuparemos más adelante, a Abū Muḥammad Ibn Yūnus al-Gāfiqī, a ‘Alī

26 Borrego Soto, 2025c.

27 Borrego Soto, 2025d.

b. Muḥammad al-Murādī, a Muḥammad b. ‘Uṭmān y a Abū l-Jaṭṭāb Ibn al-Ŷumayl, quien, según Ibn al-Abbār, estudió en la mezquita de Ibn Ḥabāsa, lo que nos da a entender que nuestro personaje regentaba en Jerez su propio oratorio, donde también impartía enseñanzas a modo de escuela. De su fallecimiento sólo sabemos que murió mártir, tal vez en alguna batalla conocida, como la de Alarcos (591=1195) o en alguna otra campaña contra los cristianos.

Otro reflejo de esa misma vida religiosa e intelectual que animaba a la *Šarīš* de aquel tiempo se percibe en una nueva noticia, de tono más literario, conservada por Ibn al-Jaṭṭāb en la semblanza del también jerezano Abū Bakr Ibn al-Fajjār<sup>28</sup>. En ella se relata cómo este personaje, siendo joven, salía un día de una mezquita tras recibir la lección de su maestro en Jerez acompañado de un grupo de compañeros estudiantes. En ese momento, desde la puerta del oratorio vieron a un muchacho hermoso que trabajaba el cuero en un taller de talabartero que había al otro lado de la calle. Sus compañeros, burlones, le retaron a improvisar unos versos inspirados en el joven, y él respondió con esta breve *qaṣīda* de refinado erotismo:

*A menudo el que invoca al amor es disculpado  
si la belleza de su radiante figura agrada.  
La hermosura ha tejido en sus mejillas sutiles ornamentos,  
como los que sus hábiles manos graban en el cuero de las monturas.*

El episodio, delicado, luminoso, profundamente andalusí, nos devuelve la imagen de una Jerez viva, donde la enseñanza, la poesía y la belleza convivían a las puertas mismas de una mezquita que, tal vez, se alzaba en alguna calle próxima a las aludidas tenerías de la ciudad, en la que curtidores, tinteros y talabarteros ejercían sus oficios.

A través de estos testimonios, fragmentarios pero reveladores, podemos intuir la vitalidad religiosa e intelectual de la *Šarīš* andalusí. Sin embargo, más allá de las menciones textuales, el estudio de las mezquitas jerezanas exige atender también a las huellas materiales y a las hipótesis historiográficas que permiten reconstruir su distribución y presencia en la ciudad.

28 Ibn al-Jaṭṭāb, *Iḥāṭa*, III, pp. 91-95.

### 3. Las mezquitas de Šarīš: huellas materiales, arqueológicas e hipótesis historiográficas

La mezquita aljama constituía, en la estructura urbana de las ciudades andalusíes, el principal centro de autoridad religiosa y jurídica, aunque no necesariamente el más frecuentado en la vida cotidiana. Su función esencial era la de acoger la oración colectiva del viernes (*ṣalāt al-ġumʿa*), presidida por el *imām-jatīb*, que solía ser la misma persona, y acompañada de la *jutba* o sermón oficial, en la que se proclamaba el nombre del soberano y se legitimaba su poder. De ahí su carácter institucional y representativo, vinculado estrechamente al cadiazgo, a los órganos de gobierno urbano y al prestigio de la comunidad<sup>29</sup>. En cuanto a su uso diario, aunque solía mantenerse abierta para las cinco oraciones canónicas, la práctica religiosa ordinaria se desarrollaba fundamentalmente en las mezquitas de barrio (*masāʾid al-ḥayy*), más próximas a las viviendas, comercios y talleres, y atendidas por los propios vecinos<sup>30</sup>.

Pese a esa menor actividad litúrgica cotidiana, la aljama cumplía un papel activo en la vida institucional de la ciudad. En ella se impartía enseñanza coránica, se celebraban juicios y juramentos, se publicaban los edictos del cadí o del gobernador y, en ocasiones, se custodiaban archivos o bienes píos (*awqāf*). Estos usos refuerzan su dimensión de centro jurídico y administrativo, además de espiritual. En cambio, las mezquitas de barrio constituían el verdadero corazón social de la comunidad: espacios de oración, enseñanza elemental, sociabilidad vecinal y cohesión del tejido urbano.

Entre los edificios religiosos de Šarīš destaca la mezquita del alcázar jerezano, cuya evolución arquitectónica y fortuna historiográfica han sido objeto de atención continuada. A partir de la documentación generada por las intervenciones de José Menéndez-Pidal entre 1970 y 1975<sup>31</sup>, Alfonso Jiménez Martín profundizó en el estudio del edificio, destacando su unidad constructiva y su carácter palatino, y proponiendo su datación hacia el último decenio del siglo XII, en plena etapa almohade<sup>32</sup>. En su descripción, la sala de oración,

29 Cf. Calvo Capilla, 2014, pp. 298-304.

30 Acerca de estas mezquitas de barrio y sus características y funciones, *vid.* Calvo-Capilla, 2014, pp. 304-314.

31 Archivo General de la Administración (AGA), Alcalá de Henares, Ministerio de Cultura, Dirección General de Bellas Artes, serie *Expedientes de restauración de monumentos*. Expedientes sobre el Alcázar de Jerez de la Frontera (1970-1975), sigs. 26/00004, 26/00027, 26/00071, 26/00167, 26/00218, 26/00334. *Vid.* también, Menéndez-Pidal Álvarez, 1973.

32 Jiménez Martín, 1983, pp. 142-143; Una lectura más reciente por este mismo autor en <https://www.ataral.es/inventario.php?id=mezquita-de-jerez> [consulta: 28 octubre 2025].



de fábrica íntegra de ladrillo, se concibe como un espacio unitario y de planta sensiblemente cuadrada, cubierto por una gran bóveda esquifada que se apoya sobre el octógono formado por los muros y cuatro arcos apuntados. En los rincones, los del norte y oeste presentan tres paños reglados que configuran un ángulo de claustro, mientras que los del sur y este albergan dos pequeñas cúpulas ochavadas. El *mihrab*, situado en el centro del muro sureste, es de planta cuadrada y está cubierto por una bóveda semejante a las de los ángulos, reconstruida por Menéndez-Pidal a partir de los diversos restos conservados. En la pared opuesta, orientada al noroeste, se abren tres arcos de herradura: el central comunica con un patio (*ṣaḥn*) bajo el que subsiste un aljibe anterior, taifa o almorávide, mientras que los laterales dan acceso a galerías cubiertas por bóvedas de aristas. Al fondo del eje principal se conserva otra galería más estrecha que funcionaba como pórtico. Desde el ángulo nordeste se accede a una torre-alminar cuadrada, con escalera en sentido levógiro, cuya fachada presenta un arco de herradura probablemente original, aunque su remate y tejadillo son fruto de la restauración moderna. El arco polilobulado con alfiz esbelto que enmarca la torrecilla refleja fielmente el sabor almohade del conjunto.

Jiménez Martín rechaza la antigua hipótesis de una mezquita basilical de tres naves<sup>33</sup>, argumentando que los planos de Menéndez-Pidal no registran indicio alguno de soportes intermedios: las excavaciones solo revelaron tumbas cristianas posteriores. Además, el eje de simetría SE-NW, reforzado por las cúpulas menores próximas al *mihrab*, y la comparación con las mezquitas palatinas postcalifales -como la Aljafería de Zaragoza o los oratorios de la Alhambra- confirman el carácter unitario de la sala de oración. En consecuencia, el autor concluye que la mezquita del Alcázar de Jerez fue desde su origen un oratorio palatino abovedado tal como se conserva hoy, y no un edificio de tres naves<sup>34</sup>.

Susana Calvo Capilla<sup>35</sup>, por su parte, sitúa también su construcción entre los siglos XII y XIII, y su descripción coincide en gran parte con la de Jiménez Martín. Según esta autora, el conjunto, construido en tapial y ladrillo, muestra los rasgos característicos del estilo almohade: arcos de herradura con alfiz, *mihrab* cupulado y una orientación del azimut en torno a 160°,

33 Defendida por Cómez Ramos, 1979, p. 150; y Pavón Maldonado, 1981, pp. 16-18.

34 Jiménez Martín, 1983, pp. 142-143; *vid.* también Repetto, 1987, pp. 301-303, quien se hace eco de las aportaciones de aquél.

35 Calvo Capilla, 2014, pp. 470-471; y 546-551. Otra descripción de la mezquita del alcázar jerezano en Guerrero Vega, 2019, pp. 37-41.

desviada unos 50° respecto a La Meca, dato que ya había señalado Jiménez Martín<sup>36</sup>. Por su emplazamiento dentro del recinto fortificado y la existencia de una puerta lateral junto al *mihrab*, que probablemente comunicaba con la residencia del gobernador, Calvo Capilla la interpreta también como un oratorio palatino, funcionalmente vinculado al palacio, junto con los baños y los aljibes de la fortaleza. Su planta centralizada la aproxima a los modelos de época taifa, como la mencionada Aljafería de Zaragoza o Santa Fe de Toledo, lo que la convierte en un ejemplo singular dentro del repertorio almohade peninsular. La autora subraya, además, que, en las alcazabas, “la existencia de una mezquita del viernes quedaba justificada por motivos castrenses y de seguridad; probablemente, algunas carecieron al principio de rango de aljama, pero en otros casos, como la mezquita almohade del alcázar de Jerez, fueron dotadas de patio y de alminar, elementos que podrían indicar su uso en la oración de los viernes”<sup>37</sup>.

En relación con el resto de mezquitas jerezanas, este ejemplo revela el papel simbólico y funcional que tales espacios desempeñaban dentro de la estructura urbana de *Šarīš*: mientras la aljama concentraba la vida religiosa y judicial de la comunidad, los oratorios de barrio y los de carácter palatino o militar, como el de la alcazaba, aseguraban el culto en los distintos ámbitos del poder y de la vida cotidiana. Esta coexistencia de centros de oración -civiles, vecinales y de guarnición- pone de relieve la compleja articulación sacro-urbana de la medina jerezana en los siglos finales del dominio islámico. A partir de este marco general, resulta posible examinar las huellas materiales que dejó esa red de espacios de culto tras la conquista cristiana, especialmente en aquellas iglesias que ocuparon antiguos oratorios islámicos.

Entre éstas, San Lucas ofrece las evidencias más sólidas: su portada incorpora columnas romanas de granito adosadas en sus flancos, y otra de mármol con inscripción latina<sup>38</sup> en la esquina de una edificación anexa del siglo XVIII, muestra clara de la continuidad en el uso de materiales antiguos, tal vez procedentes de una antigua mezquita. Además, hace casi un siglo, Diego Angulo Íñiguez halló un sillar decorado con ataurique, de unos 35 cm de lado, que cegaba el hueco de una antigua ventana de ladrillo en la escalerilla que asciende hacia las cubiertas de la iglesia, en el lado norte de la capilla mayor<sup>39</sup>, cerca del cual se localizó, décadas más tarde, otro fragmento similar

36 Jiménez Martín, 1991, p. 194.

37 Calvo Capilla, 2014, p. 299.

38 Cf. Ruiz Castellanos, Vega Geán y García Romero, 2016, pp. 85-87.

39 Angulo Íñiguez, 1932, p. 71, quien lo considera mudéjar.

que aún permanece en su lugar. En opinión del profesor López Vargas-Machuca, ambos presentan los rasgos propios del repertorio almohade (siglo XII) y habrían formado parte de la ornamentación de la mezquita que ocupó el solar de San Lucas antes de ser reutilizados en la fábrica cristiana, por lo que no serían mudéjares, como sostenía Angulo respecto del primero<sup>40</sup>. Asimismo, durante unas obras de acondicionamiento de la sacristía, aparecieron en su muro noreste los restos de un arco de herradura de posible filiación andalusí, tal vez relacionado con la mezquita preexistente<sup>41</sup>. Todas estas coincidencias de vestigios de origen romano e islámico, junto con los citados fragmentos ornamentales en piedra cuya cronología parece bien establecida, convierten a San Lucas en uno de los ejemplos más evidentes en Jerez de la superposición entre la arquitectura islámica y la cristiana<sup>42</sup>.

Por otro lado, la interpretación de los restos conservados en San Juan de los Caballeros ha experimentado con el tiempo diversas lecturas, no siempre coincidentes, lo que ilustra bien la complejidad del conjunto. Diego Angulo fue el primero en describir el muro de ladrillo -visible todavía desde las cubiertas del lado de la epístola- con una ventana ciega de arcos polilobulados enmarcada en alfiz, que también consideró de factura mudéjar<sup>43</sup>. López Vargas-Machuca cuestionó décadas más tarde esta atribución, al advertir que ni el material ni el diseño de los lóbulos se correspondían con el mudéjar jerezano, sino con el repertorio almohade local. Basó esta comparación, en buena medida, en los paralelos que ofrecía la ventana del alminar del Alcázar, lo que le llevó a proponer que nos hallábamos ante una de las huellas de la mezquita preexistente<sup>44</sup>.

Las obras de restauración que, en 2005, se desarrollaron en la casa rectoral de la parroquia, en el lado del evangelio, revelaron una fábrica de ladrillo con base de sillares tras los revestimientos modernos de la estancia, y, en la planta superior, una segunda ventana cegada de características muy similares a la de la epístola. A partir de estos nuevos datos, López Vargas-Machuca revisó su propuesta inicial y se inclinó entonces por vincular ambos elementos con la primera iglesia mudéjar levantada tras la conquista de la ciudad, desplazando así la hipótesis islámica<sup>45</sup>. Laureano

40 López Vargas-Machuca 2014a, p. 487; y, sobre todo, 2014c.

41 Así lo afirma Castro Moreno, 2023.

42 Sobre esta iglesia, *vid.* López Vargas-Machuca, 2014; y Guerrero Vega, 2019, pp. 149-164.

43 Angulo Íñiguez, 1932, p. 71.

44 López Vargas-Machuca, 2000, p. 959.

45 López Vargas-Machuca, 2014b, p. 68.



Aguilar ya había llamado la atención sobre el grosor de los muros de ese mismo espacio, que relacionó con las estructuras del posible alminar de la antigua mezquita<sup>46</sup>, planteamiento seguido por Jácome González y Antón Portillo<sup>47</sup>, y desarrollado por Manuel Barroso, quien plantea además una hipótesis gráfica del trazado en planta del edificio andalusí<sup>48</sup>. En su trabajo sobre la arquitectura religiosa medieval de Jerez, Guerrero Vega recopila estas hipótesis y ofrece una síntesis de la discusión, subrayando en su tesis que, pese a estos indicios, incluidos los aportados por las tareas de 2005, los datos disponibles no permiten alcanzar conclusiones firmes, y remite a los trabajos de Barroso para un análisis más detallado<sup>49</sup>. No obstante, y como consideraba Aguilar Moya, todas estas propuestas deben entenderse necesariamente como hipótesis, pues sólo una intervención arqueológica específica sobre estas estructuras permitirá confirmar o descartar de manera definitiva su origen<sup>50</sup>. Con todo, en un trabajo reciente, López Vargas-Machuca vuelve a insistir en los paralelos formales de los arcos de los muros de San Juan con la ventana del alminar del alcázar y recupera, con matices, la posibilidad de que estos elementos correspondan efectivamente a la antigua mezquita, una interpretación que, como es sabido, había sido formulada con anterioridad por Aguilar Moya<sup>51</sup>. La evolución de las distintas propuestas refleja, en última instancia, la dinámica natural de la investigación histórica, en la que la revisión de las hipótesis a la luz de nuevos datos constituye un avance necesario.

En la iglesia de San Mateo los indicios son más discretos, aunque también sugerentes. Laureano Aguilar relacionó la posible traza de una mezquita anterior con la presencia de un pilar medieval del siglo XIV, perteneciente a la primera iglesia levantada tras la conquista, que hoy aparece apoyado sobre el paramento de una capilla posterior. La desviación de su eje respecto a la orientación dominante del edificio fue interpretada por el autor como un indicio especialmente significativo de una estructura preexistente<sup>52</sup>. Guerrero Vega, por su parte, recupera el testimonio del maestro del siglo XVIII Ignacio Díaz, quien al hacer el reconocimiento del edificio describía una torre anti-

46 Aguilar Moya, 1999, pp. 214-215.

47 Jácome González y Antón Portillo, 2007, pp. 196-197.

48 Barroso Becerra, 2012, p. 188.

49 Guerrero Vega 2015, pp. 155-156; y 2020, pp. 132-133.

50 Aguilar Moya, 1999, pp. 214-215.

51 López Vargas-Machuca, 2024, p. 27.

52 Aguilar Moya, 1999, pp. 213-214.

gua “sin uso de campanas”, cuyo cuerpo superior habría sido derribado y de la que se conserva únicamente el basamento de tapia. Por su posición y características, Guerrero considera que este vestigio podría corresponder a un alminar reutilizado<sup>53</sup>. Esta idea la retoma López Vargas-Machuca en su estudio sobre San Mateo para argumentar que en el muro de la epístola pudo hallarse el *mihrab* de aquella mezquita<sup>54</sup>. Sin embargo, en ausencia de excavaciones o lecturas paramentales sistemáticas, todas estas hipótesis siguen siendo provisionales<sup>55</sup>.

El caso de San Dionisio, en el que nos extenderemos más adelante, resulta aún más incierto. No se ha identificado ningún elemento compatible con una mezquita anterior, aunque es plausible que el templo cristiano se levantara sobre un edificio islámico adaptado tras la conquista, recientemente considerado el solar de la primitiva mezquita aljama de época califal<sup>56</sup>. Ontiveros Ortega y Carretero León detectaron en la cimentación restos de tapial compuestos por cuarzo, feldespatos y yeso, que asocian con vestigios del antiguo oratorio islámico; sin embargo, carecen de datación y localización precisas, por lo que su valor interpretativo es todavía muy limitado<sup>57</sup>.

Algo similar podría plantearse para la iglesia de San Marcos<sup>58</sup>, un templo que, aun cuando pudo haberse erigido sobre el solar de una mezquita anterior, no ha proporcionado hasta ahora evidencias arqueológicas que lo confirmen. Sin embargo, el edificio conserva elementos mudéjares de marcado sabor andalusí: la bóveda de ingreso de la puerta de la epístola, los azulejos de clara filiación nazarí de la capilla mayor y el aire oriental que confiere a la capilla bautismal su forma de *qubba*.

En conjunto, las evidencias disponibles no permiten todavía reconstruir con fidelidad la red de mezquitas de la *Šarīš* andalusí, pero sí delinear un panorama en el que, aunque desigual, la mezquita de San Lucas destaca por la mayor solidez de sus indicios, mientras que San Juan y San Mateo ofrecen vestigios parciales, y San Dionisio y San Marcos apenas conservan huellas materiales.

53 Guerrero Vega, 2015, p. 144.

54 López Vargas-Machuca, 2018, pp. 205-206.

55 Es tal vez por esta razón por la que Guerrero Vega omite el dato del posible alminar en su trabajo posterior de 2019, pp. 105-126.

56 Aguilar Moya, 1999; y Caramazana Malia, 2024. Sobre la iglesia medieval de San Dionisio, *vid.* López Vargas-Machuca, (2014d); y Guerrero Vega, 2019, pp. 46-84.

57 Ontiveros Ortega y Carretero León, 2011, pp. 157-158.

58 El estudio más completo de este templo en Guerrero Vega, 2019, pp. 84-104.

A partir de los planos elaborados por José María Guerrero Vega en su tesis doctoral<sup>59</sup>, López Vargas-Machuca, basándose en la hipótesis previa de Aguilar Moya<sup>60</sup>, aunque sin citarla expresamente, comparó la orientación de las principales iglesias intramuros de Jerez con la del oratorio almohade del Alcázar, único espacio de culto islámico conservado en la ciudad<sup>61</sup>. El autor subraya que las planimetrías de Guerrero Vega proporcionan una referencia fiable para determinar la orientación respecto a los puntos cardinales. De este modo, para López Vargas-Machuca, el oratorio del Alcázar, con un eje de *qibla* de 161° y un error de 51°, según Jiménez Martín<sup>62</sup>, se sitúa muy cerca de la desviación media documentada para al-Andalus en los primeros momentos de la conquista y constituye, por ello, un patrón de comparación idóneo. A partir de esta referencia, López Vargas-Machuca observa que San Mateo y San Lucas, y en menor medida San Juan de los Caballeros, presentan una notable coincidencia entre el muro del lado de la Epístola y la orientación de la *qibla* del Alcázar, lo que sugeriría que estos templos pudieron alzarse sobre recintos de culto islámico orientados dentro de los parámetros habituales en al-Andalus. La acusada desviación hacia el norte de sus cabeceras cristianas encaja con este fenómeno, si bien el autor advierte que se trata de un indicio, y no de una demostración concluyente.

En San Marcos y San Dionisio, por el contrario, no se aprecia tal correspondencia. Su orientación litúrgica resulta relativamente correcta, lo que abre, según este investigador, dos posibilidades: o bien se trata de templos erigidos *ex novo*, sin condicionantes islámicos previos, o bien se levantaron sobre mezquitas cuya orientación era excepcionalmente deficiente, incluso más que la desviación media peninsular. En cualquier caso, para López Vargas-Machuca, el análisis comparado de estas orientaciones permite distinguir con claridad ambos grupos y sugiere, con cautela, que varias parroquias medievales del sector occidental de Jerez reutilizaron directamente estructuras de época andalusí.

Esta lectura resulta compatible con la hipótesis urbanística que proponemos en este trabajo, según la cual la ciudad islámica se habría articulado inicialmente en torno al eje San Salvador-San Lucas, con una expansión progresiva desde el siglo XI hacia los ámbitos que más tarde conformaron las collaciones de San Mateo, San Juan, San Dionisio y San Marcos. Las alineas-

59 Guerrero Vega, 2015.

60 Aguilar Moya, 2000, pp. 107-108.

61 López Vargas-Machuca, 2018, pp. 203-205.

62 Jiménez Martín, 1991, p. 194.

ciones recogidas por López Vargas-Machuca se integran plenamente en este modelo y refuerzan la centralidad del sector meridional del casco histórico en la articulación de la *Šarīš* andalusí. Asimismo, sugieren que las iglesias de San Dionisio y San Marcos pudieron levantarse sobre mezquitas vinculadas a las ampliaciones y reformas urbanas emprendidas en época almohade desde la segunda mitad del siglo XII. A este primer impulso edilicio deberíamos sumar, ya una centuria más tarde, las actuaciones promovidas durante el gobierno de Ibn Abī Jālid (ca. 1232-1261) y, probablemente las llevadas a cabo durante el breve dominio meriní del reyezuelo Abū Tābit Ibn ‘Abd al-Ḥaqq entre 1264 y 1267, sin olvidar el período en el que la ciudad estuvo controlada por una guarnición castellana (1261-1264) antes de la revuelta mudéjar, lo que plantea una secuencia constructiva más amplia y compleja de lo que habitualmente se ha considerado<sup>63</sup>.

En conjunto, estos indicios sugieren que la transformación cristiana del espacio sacro jerezano no borró por completo el sustrato islámico, sino que en algunos casos pudo aprovechar alineaciones, orientaciones y estructuras preexistentes<sup>64</sup>. Sin embargo, la solidez de estas propuestas sigue siendo limitada: carecemos de evidencias estratigráficas firmes y no puede descartarse que parte de estas correspondencias responda a adaptaciones posteriores dentro ya de los lenguajes constructivos gótico-mudéjares<sup>65</sup>. Con estas cautelas, resulta oportuno pasar ahora al análisis de la mezquita mayor de *Šarīš*, cuyo peso histórico y arquitectónico debió de ser muy superior al de los oratorios parroquiales.

#### 4. La mezquita aljama de *Šarīš*

La ubicación de la mezquita mayor de *Šarīš* (Jerez de la Frontera) en época almohade —consagrada por Alfonso X como iglesia mayor bajo la advocación de San Salvador desde 1267— se halla bien localizada desde antiguo en la actual plaza de la Encarnación. Aunque se desconocen las reformas acometidas

63 Sobre estas últimas etapas de la Jerez andalusí, *vid.* Borrego Soto, 2016, 2025a y 2025b.

64 Acerca de la conversión de mezquitas en iglesias, *vid.* Valor Piechotta y Montes Romero-Camacho, 2018; y Calvo Capilla, 2025.

65 A este respecto, resulta fundamental la lectura de Guerrero Vega, 2019. En este estudio, el autor analiza de forma sistemática la arquitectura religiosa jerezana entre los siglos XIII y XV, prestando especial atención a la pervivencia de estructuras y soluciones mudéjares, a los procesos de transformación de antiguos espacios islámicos y a la configuración de las iglesias parroquiales tras la conquista. Su aportación resulta clave para comprender la continuidad material y las huellas arquitectónicas del pasado andalusí en los templos medievales de Jerez. *Vid.* también, López Vargas-Machuca, 2014b y 2021.

por los cristianos en la segunda mitad del siglo XIII, la documentación parece demostrar que en 1341 la Iglesia Mayor estaba siendo objeto de una remodelación. Este dato, lejos de avalar una reconstrucción completa del inmueble, apunta a la continuidad de la fábrica preexistente<sup>66</sup>. En este sentido, el testimonio de Esteban Rallón, varios siglos después, resulta decisivo: al describir en 1622 el estado ruinoso del templo, explica que la iglesia conservaba aún la estructura heredada de la antigua mezquita y menciona, en otro pasaje de su obra, la existencia de un claustro semejante al del oratorio del Alcázar, indicio que remite al antiguo patio de la aljama —de mayores dimensiones— integrado en la obra cristiana. La gravedad de aquella ruina obligó entonces a introducir cuatro pilares principales sin desmontar el conjunto, operación que revela hasta qué punto la edificación medieval seguía apoyándose en elementos islámicos<sup>67</sup>. En conjunto, los pasajes de Rallón confirman que la mezquita no fue sustituida por un templo de nueva planta, sino absorbida y transformada a lo largo de una prolongada secuencia de adaptaciones y refuerzos, cuyos efectos seguían siendo patentes en el siglo XVII<sup>68</sup>.

A ello se suma el relato de Bartolomé Gutiérrez, en el que leemos cómo en 1755, durante los trabajos de la nueva Colegial dieciochesca, la excavación practicada en la capilla del Baptisterio —ámbito coincidente, al menos en parte, con el presbiterio medieval— sacó a la luz enterramientos correspondientes a la antigua Iglesia Mayor, así como varios paredones de grueso ladrillo y otros restos claramente anteriores a ella<sup>69</sup>. Su observación revela una secuencia estratigráfica elocuente: sobre la traza de la mezquita se asentó la iglesia medieval, cuyos restos funerarios aparecieron al abrir los cimientos de la fábrica barroca.

Desde esta perspectiva, los datos de 1341, los pasajes de Rallón y la información aportada por Gutiérrez permiten reconstruir una misma línea evolutiva: la mezquita aljama y, posteriormente, la Iglesia Mayor cristiana ocuparon de forma continuada el mismo emplazamiento. La continuidad de su fábrica islámica, al menos entre los siglos XII y XVII, junto con la aparición de restos de la iglesia medieval en el XVIII, refuerza de manera concluyente la localización tradicional de la aljama en la plaza de la Encarnación.

66 Cf. Jiménez López de Eguileta, 2013, p. 94.

67 Rallón, tomo I, p. 250; tomo IV, p. 12. *Vid.* también Repetto, 1978 y 1987; y De los Ríos, 1993.

68 Un análisis y descripción de la antigua Iglesia Mayor, en Jiménez López de Eguileta y Pomar Rodil, 2014.

69 Gutiérrez, vol. I, p. 100.

Sin embargo, la posible existencia de una mezquita mayor anterior en el solar del actual templo de San Dionisio, continúa siendo una cuestión debatida. De acuerdo con la propuesta de Laureano Aguilar<sup>70</sup>, recogida también en la Carta Arqueológica Municipal<sup>71</sup>, el sistema amurallado de Jerez parece reflejar una primera etapa constructiva que cerraba el frente norte y oriental de la ciudad, y otra que amplió la muralla hacia el sur. En este esquema, las collaciones de San Dionisio y San Marcos habrían estado defendidas por un lienzo de tapial hidráulico, fechable entre finales del califato y la dinastía almorávide, que fue recrecido en época almohade. En cambio, los tramos meridionales próximos a San Salvador y San Mateo serían de nueva planta y atribuibles a ese último periodo. En paralelo con Sevilla, donde la primera aljama del IX, la mezquita de Ibn ‘Adabbās, fue sustituida en el siglo XII por una nueva en el espacio que ocupa la actual catedral, quedando aquella convertida más tarde en la colegiata del Divino Salvador<sup>72</sup>, Aguilar plantea que la aljama primitiva de Jerez no estuvo donde hoy la catedral y antigua Iglesia Mayor Colegial.

Según su hipótesis, aquélla se habría situado en la manzana en la que se alza San Dionisio actualmente, dentro del recinto primigenio que los almohades ampliaron y reforzaron a partir de 1146, antes de promover la expansión amurallada hacia el sur y el oeste. Esta teoría ha sido recogida por otros investigadores que han insistido en la posibilidad del traslado posterior de la mezquita mayor jerezana de San Dionisio a San Salvador. En su argumentación retoman las propuestas de Laureano Aguilar, quien fundamenta su análisis en la configuración urbana de Jerez en el siglo XIII según la lectura del *Libro del Repartimiento*<sup>73</sup>, especialmente en lo relativo a la centralidad del primer templo, su proximidad a la alcaicería y la confluencia en su entorno de las vías principales de la medina. En esta línea, David Caramazana adopta plenamente el modelo de Aguilar, defendiendo una ampliación meridional de la cerca islámica hacia el sur-suroeste en época almohade, que habría englobado al barrio artesanal periférico de las curtidurías, como vimos más arriba. Por su parte, López Vargas-Machuca mantiene a este respecto una postura más ambigua: considera “plausible” dicha expansión, aunque sin

70 Aguilar Moya, 1999, pp. 206-207; y 2000.

71 González *et al.*, 2008, pp. 98-99; aunque apenas una mera alusión en González *et al.*, 2011, p. 50.

72 Cómez Ramos, 1994; Jiménez Martín, 1999.

73 *El Libro del Repartimiento de Jerez de la Frontera*, editado y estudiado por M. González Jiménez y J. González Gómez (1980), comenzó a redactarse tras la conquista de la ciudad por Alfonso X en octubre de 1267. Cf. Borrego Soto, 2021b; y 2023, pp. 267-273.



descartarla ni asumirla expresamente, y admite la posibilidad de que la mezquita aljama se encontrara ya desde época califal o taifa en la plaza de la Encarnación<sup>74</sup>.

Ahora bien, tales planteamientos se sostienen en una analogía con Sevilla que, en el caso jerezano, carece de respaldo material y documental, así como en una interpretación proyectiva que traslada a la ciudad del siglo X-XI el mismo esquema urbano documentado para el XIII. Con todo, las intervenciones realizadas hasta el momento en San Dionisio no permiten confirmar su uso como aljama, pues los únicos restos islámicos hallados en ella, una lápida funeraria meriní y fragmentos de yesería mudéjar con epigrafía árabe<sup>75</sup>, resultan insuficientes para sostener tal conjetura. Del mismo modo, ni los textos árabes ni los castellanos mencionan en ningún momento a este templo como mezquita mayor.

A la luz de las evidencias arqueológicas y documentales disponibles, la localización continuada de la aljama jerezana en la plaza de la Encarnación debe considerarse, por ahora, la única hipótesis sólidamente respaldada. Se trata de un ámbito estrechamente vinculado al alcázar y objeto de diversas reformas entre los siglos X y XIII, lo que se ajusta a la lógica urbanística andalusí, que tendía —aunque no de forma normativa— a situar la mezquita mayor en el entorno inmediato del poder político y militar. Esta pauta contrasta de manera significativa con la posición más periférica de la actual iglesia de San Dionisio, un dato que no puede ser obviado y que debilita notablemente la propuesta de una aljama califal en dicho emplazamiento<sup>76</sup>. La coherencia de este planteamiento se refuerza, además, con la distribución de la cerámica verde y manganeso —indicadora de fases califales desde el gobierno de al-Hakam II<sup>77</sup>, y taifas—, cuyos hallazgos se concentran en el eje Alcázar–San Salvador–San Lucas–San Juan–San Mateo (fig. 3), delimitando con claridad el núcleo urbano primigenio<sup>78</sup>. A la vista de ello, resulta difícil sostener que el área de San Dionisio y San Marcos

74 Caramazana Malia, 2024; y López Vargas-Machuca, 2024. Pese a que en este último trabajo se retoman hipótesis y líneas de interpretación ya planteadas por Borrego Soto, Gutiérrez López, Castro Moreno y López Barba entre 2013 y 2015, en el marco de las intervenciones arqueológicas y el estudio del solar de la plaza de la Encarnación, no se menciona la citada investigación ni sus resultados, a los que en buena medida se debe la actual delimitación del recinto de la mezquita aljama. *Vid.* al respecto, Borrego Soto *et al.*, 2025; Castro Moreno, 2019; y Borrego Soto *et al.*, 2014.

75 Borrego, 2014, pp. 64 y 105; y 2021a.

76 Mazzoli-Guintard, 2000, pp. 140–144, *apud.* Calvo Capilla, 2014, pp. 298–304.

77 Barceló, 1993.

78 González Rodríguez *et al.*, 2008; González Rodríguez *et al.*, 2016.

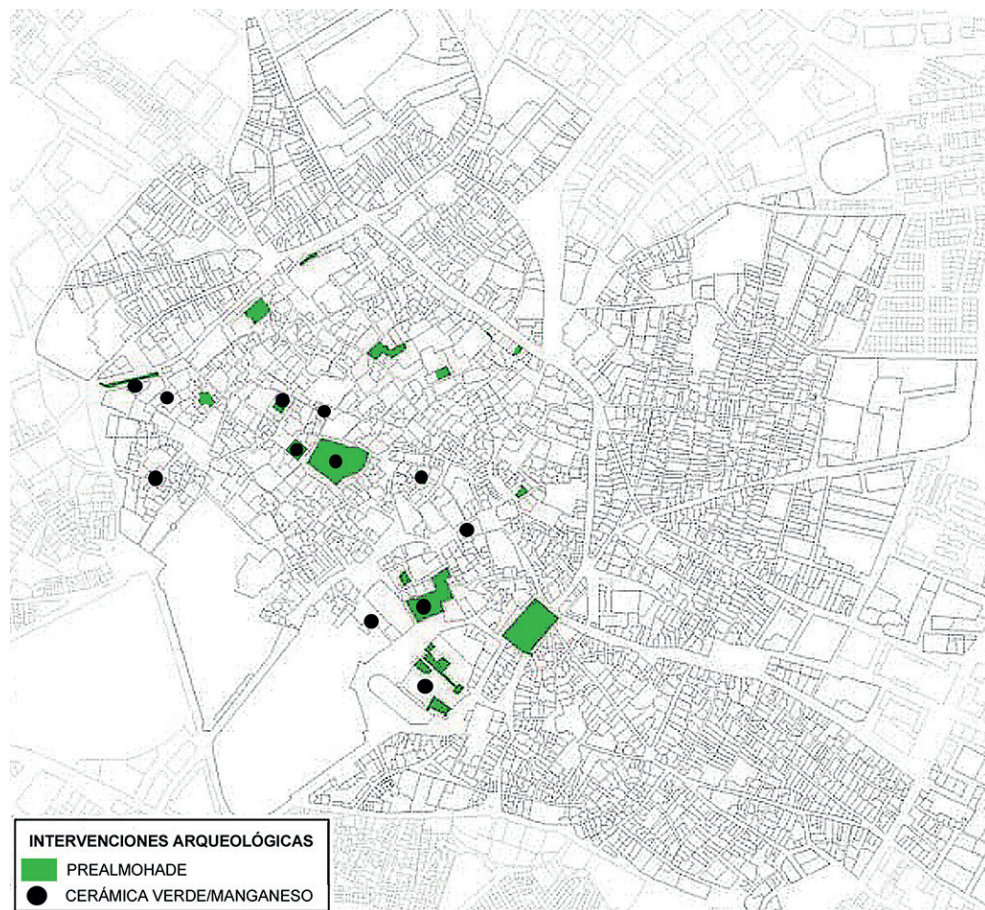


Fig. 3. Excavaciones con contextos arqueológicos anteriores a época almohade (modificado de González *et al.*, 2008) y dispersión de los hallazgos de producciones cerámicas andalusíes verde/manganeso (basado en González *et al.*, 2016 e información oral de Diego Bejarano Gueimúndez y Jorge J. Ramírez León).

desempeñara un papel central en la *Šarīṣ* andalusí primitiva, pese a las propuestas que han defendido esta idea<sup>79</sup>.

En definitiva, las fuentes textuales y la evidencia material convergen en identificar la plaza de la Encarnación como el solar históricamente ocupado por la mezquita aljama y la posterior Iglesia Mayor de San Salvador. Ahora bien, la confirmación de esta continuidad no procede solo de los testimonios modernos de Rallón y Gutiérrez o de la documentación medieval, sino tam-

<sup>79</sup> Aguilar, 1999 y 2000; Caramazana, 2024; y con reservas, López Vargas-Machuca, 2024, quien como hemos indicado, adopta una postura más vacilante en este sentido.



bién de la conservación *in situ* de elementos arquitectónicos islámicos que han llegado hasta nuestros días. Entre ellos destacan los restos del antiguo *sahn*, o patio de abluciones porticado, y varios tramos murarios de tapial y ladrillo que subsisten en el edificio conocido como Casa del Abad, situado precisamente en uno de los ángulos de la plaza. Estas estructuras, integradas en la fábrica posterior, constituyen la huella más visible y mejor preservada de la aljama jerezana, y permiten enlazar de manera directa la tradición documental con la evidencia arqueológica. A la luz de todo ello, resulta imprescindible examinar con detalle este inmueble, cuya lectura estratigráfica y arquitectónica ofrece la clave para comprender la forma, extensión y transformaciones del principal espacio sacro de la Šarīš andalusí.

#### 4.1. La Casa del Abad: evidencias arquitectónicas y documentales

El estudio de la antigua mezquita aljama de Jerez de la Frontera —cuya localización se identifica con el entorno de la actual Casa del Abad, entre la plaza de la Encarnación y la bajada del Arroyo— ha conocido un renovado impulso en las dos últimas décadas. Su antecedente fundamental fue la intervención arqueológica de urgencia dirigida por Gema Jurado Fresnadillo en 2011, durante las obras de saneamiento de la Catedral y su entorno inmediato. Aquella actuación documentó bajo el pavimento moderno muros masivos de piedra y ladrillo orientados este-oeste, situados a escasa profundidad y adosados a la mencionada Casa del Abad. Uno de ellos, de más de un metro de anchura y hasta 1,40 m de alzado conservado, presentaba revestimiento de mortero similar al tapial andalusí. La arqueóloga interpretó aquellos restos como estructuras anteriores a la fábrica colegial iniciada en 1695, posiblemente vinculadas con la antigua iglesia del Salvador y, en última instancia, con la mezquita mayor andalusí. Señaló, además, que la Casa del Abad conservaba grandes arcos laterales y una estructura noble adosada a la torre campanario, elementos que atribuía a fases constructivas previas al templo cristiano<sup>80</sup>.

Aunque aquel estudio eludía conclusiones tajantes, constituyó el primer testimonio arqueológico moderno que apuntó a la presencia de edificaciones islámicas bajo la actual catedral, abriendo la línea de investigación que, a partir de 2013, desarrollarían durante dos años Borrego Soto, Gutiérrez López y Castro Moreno. De estas investigaciones surgieron los primeros

80 Jurado Fresnadillo, 2011; y Jurado Fresnadillo *et al.*, 2011.

análisis técnicos, presentados de forma parcial en febrero de 2014 en la conferencia pronunciada por el profesor Borrego Soto en el congreso del 750º aniversario de la incorporación de Jerez a la Corona de Castilla, donde se mostró incluso un primer plano interpretativo de la planta de la mezquita<sup>81</sup>. Estas conclusiones quedaron recogidas en dos documentos posteriores: un informe remitido en marzo de 2015 al arquitecto Javier De la Cuadra —entonces responsable de las futuras obras de rehabilitación— y archivado en el Obispado de Asidonia-Jerez, propietario del inmueble<sup>82</sup>; y otro integrado en el Proyecto de Demolición redactado ese mismo año por Miguel Ángel López Barba, quien había asumido la dirección técnica de la consolidación del edificio. Este documento, depositado en el Colegio Oficial de Arquitectos de Cádiz, contó con la participación de Borrego Soto y Gutiérrez López como asesores históricos, incorporados por el propio López Barba para coordinar el diagnóstico previo y la planificación de las excavaciones y medidas de protección de los restos arqueológicos<sup>83</sup>.

En estos textos se identificaban las galerías superiores del edificio con el patio de la mezquita, posterior claustro de la Iglesia Mayor. En el nivel inferior, varios arcos se interpretaron como parte del aljibe y del sistema hidráulico del conjunto, así como del acceso meridional al oratorio. Cerca de estos restos se documentó una columna pétrea, muy similar a otra que apareció tras las demoliciones posteriores, ambas comparables a los soportes de otras mezquitas primitivas andalusíes —como la de Almonaster la Real— que incluso apuntaban a una posible fase emiral o califal de la aljama jerezana<sup>84</sup>. Esta colaboración interdisciplinar sentó las bases del trabajo culminado años después en la excavación dirigida por Gonzalo Castro Moreno y Rafael Jorge Racero entre 2018 y 2019, desarrollada por la empresa Xerflón Arqueólogos. Sus resultados confirmaron la existencia de estructuras pertenecientes a la mezquita y a la primitiva Iglesia Mayor, ajustando su extensión, orientación y cronología<sup>85</sup>.

Paralelamente, distintos autores han ido enriqueciendo este marco interpretativo. Javier Jiménez López de Eguileta y Pablo Pomar Rodil revisaron las noticias transmitidas por Mesa Xinete —autor del siglo XVIII— acerca de la antigua colegiata jerezana, aportando además un

---

81 Borrego Soto, 2014a.

82 Borrego *et al.*, 2015.

83 López Barba, 2015.

84 Borrego Soto *et al.*, 2015.

85 Castro Moreno, 2019.

primer acercamiento a la descripción arquitectónica de la Iglesia Mayor medieval<sup>86</sup>. Por su parte, Juan Antonio Moreno Arana dio a conocer el documento del enterramiento de los Conte y Terán, confirmando el uso funerario cristiano de las galerías del antiguo patio de abluciones, una de las evidencias más tempranas de la pervivencia estructural del edificio islámico<sup>87</sup>. Recientemente, López Vargas-Machuca publicó un artículo sobre el estado de la cuestión de la mezquita aljama, y Miguel Ángel Borrego Soto, José María Gutiérrez López y Miguel Ángel López Barba<sup>88</sup> un trabajo plenamente interdisciplinar en el que se aborda la localización y las características de la mezquita aljama, combinando análisis filológicos, arqueológicos y arquitectónicos que se amplían en el presente estudio, y cuyas conclusiones encuentran un respaldo directo en el propio registro edilicio conservado.

De hecho, la conocida como Casa del Abad, situada en la plaza de la Encarnación junto a la torre tardogótica de la desaparecida Iglesia Mayor, preserva elementos estructurales pertenecientes a la antigua mezquita aljama que los castellanos consagraron a San Salvador, mismo nombre de la actual catedral. Que aquel edificio fuese, efectivamente, la aljama, lo confirma la mencionada carta abierta de Alfonso X al abad y a los canónigos del nuevo templo cristiano, fechada el 23 de noviembre de 1267, donde se declara que “tomamos de los moros esta nuestra uilla de Xerez Sidonia, e de su mezquita fezimos donación a Sant Salvador”<sup>89</sup>.

Este testimonio, unido a las evidencias arqueológicas descritas por las fuentes modernas y por los investigadores citados, refuerza de manera concluyente la identificación de aquel espacio como sede histórica de la aljama. A ello se suma, además, la precisa orientación del edificio en 135° hacia el sudeste<sup>90</sup>, similares a los 139° de la cercana mezquita del siglo X de *al-Qanāṭir* (El Puerto de Santa María), una *qibla* cuya tendencia en al-Andalus abarcó los siglos IX al XIV y que fue mayoritaria en el XI<sup>91</sup>.

86 Jiménez López de Eguileta y Pomar Rodil, 2014.

87 Moreno Arana, 2016.

88 Borrego Soto *et al.*, 2025.

89 Borrego Soto, 2015.

90 La orientación del edificio de la Casa del Abad (Plaza de la Encarnación, Jerez de la Frontera) se midió *in situ* en septiembre de 2025 mediante una brújula de precisión Suunto KB-14/360R, previamente calibrada. A las lecturas magnéticas se les aplicó la corrección por declinación magnética vigente en Jerez para el 12 de septiembre de 2025,  $\approx 0^{\circ}09' \text{ O } (-0,14^{\circ})$ , a fin de obtener la orientación respecto al norte geográfico. El margen global de error de la medida se estima en  $\pm 1^{\circ}$ .

91 Rius Piniés, 2000, pp. 112-113 y 122; cf. Jiménez, 1991.



Fig. 4. Posibles restos del aljibe según Borrego Soto y Gutiérrez López  
(Fotografía de Miguel Ángel López Barba)

En cuanto a los hallazgos documentados en la plaza de la Encarnación y en el solar de la Casa del Abad en los últimos años, algunos de los cuales recoge López Vargas-Machuca en su artículo sobre la mezquita mayor jerezana, destacamos los siguientes:

- En la parte inferior del solar se identificó una amplia estancia sostenida por potentes pilares, de los cuales se desconoce su altura completa, que había sido utilizada como bodega de la iglesia mayor, en lo que interpretamos como reutilización del aljibe de la mezquita aljama (fig. 4).
- En el mismo nivel estratigráfico, junto a dicha estructura, aunque independiente de ella, se localizaron restos de un potente machón de ladrillo con basamento de sillares, apoyado directamente sobre el terreno geológico. Las relaciones estratigráficas entre los diversos elementos fueron contrastadas mediante un análisis paramental inicial que llevó a la interpretación de esta estructura como correspondiente a la base del alminar (fig. 5), situado a espaldas de la torre del siglo XV. Esta última, único resto en pie del antiguo templo cristiano, se le-



vanta sobre un sólido edificio de piedra, probablemente de la misma época y erigido con la función hipotética de servirle de refuerzo, que utilizó como cimentación la base del minarete andalusí.



Fig. 5. Vestigios de la base del alminar identificados por Borrego Soto y Gutiérrez López  
(Fotografía de José María Gutiérrez López)



Fig. 6 y 7. Ejemplo de uno de los fustes y capiteles reutilizados, hipotéticamente procedentes de la mezquita primitiva (Fotografía de Miguel Ángel López Barba)

- Asimismo, en un edificio anexo al aljibe, en el lado noroeste, se documentaron dos columnas pétreas de factura muy sencilla, comparables a las de algunas mezquitas tempranas de al-Andalus, como la de Almonaster la Real (Huelva), que podrían constituir indicios de acarreo y de la existencia en ese emplazamiento de un oratorio primitivo posteriormente reformado y ampliado (figs. 6 y 7).
- En la parte superior, la Casa del Abad conserva muros de las galerías del patio de abluciones de la mezquita que encuentran los cristianos en el siglo XIII, en particular del tramo noroeste —destruido en parte por la torre tardogótica— y del sudoeste, donde subsisten varios arcos de herradura abiertos al exterior de la plaza (figs. 8, 9 y 10).





Fig. 9. Arco principal de salida al patio de abluciones hallado por Castro Moreno y Jorge Racero, junto a la torre tardogótica cortando el desarrollo del muro de la galería (*riwāq*) del *saḥn* (Fotografía de José María Gutiérrez López)



*RHJ*, 28 (2025)



Fig. 11. Puerta de acceso principal a la mezquita según Borrego Soto, Gutiérrez López y López Barba, 2025, hallada por Castro Moreno y Jorge Racero (Fotografía de José María Gutiérrez López)

- A ellos se añade otro de gran tamaño en el muro trasero de la galería noroeste, que comunica con los restos de una antigua calle (fig. 11). Este último puede identificarse como la entrada principal a la mezquita, probablemente mediante una rampa o escalinata que partía de la calzada del Arroyo y se apoyaba en parte sobre el aljibe.

En conjunto, los vestigios apuntan a una construcción compleja, objeto de sucesivas ampliaciones y remodelaciones entre los siglos X y XIII, pero que ha sido presentado como un edificio de modestas dimensiones<sup>92</sup>. Esta valoración, sin embargo, no atiende a las evidencias paramentales disponibles. Frente a esta interpretación, un documento de 1699 del arquitecto Diego Moreno

<sup>92</sup> López Vargas-Machuca, 2024.



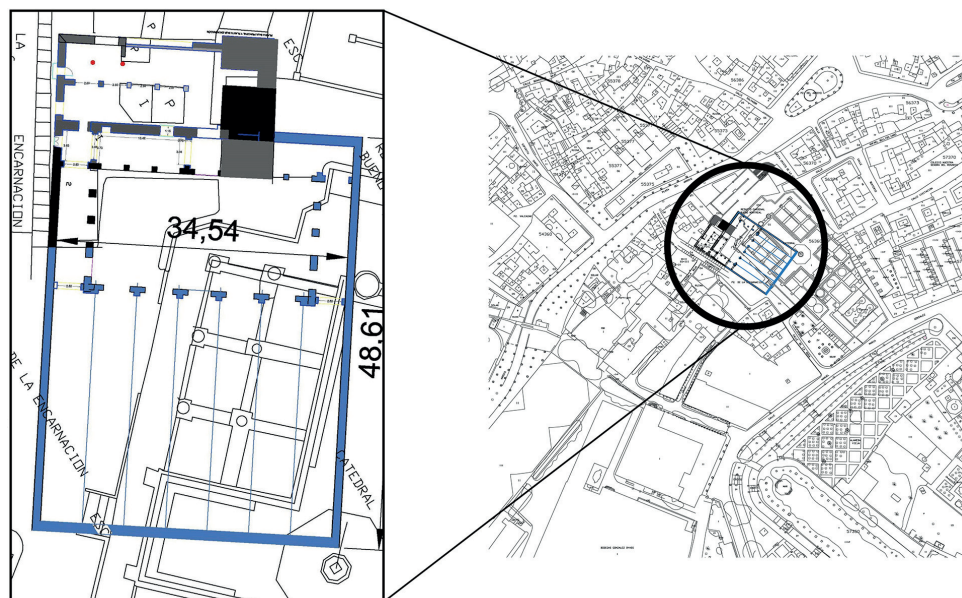


Fig. 12. Propuesta de reconstrucción elaborada a partir de los datos arqueológicos y documentales recogidos en este estudio de la mezquita mayor de Šarīš (en azul); en negro los vestigios conservados de la misma. En rojo, columnas del oratorio reutilizadas; en gris, restos de la torre y bodega cristiana del siglo XV (basado en Miguel Ángel López Barba)

Meléndez, que traen a colación los historiadores Repetto Betes y Esperanza de los Ríos<sup>93</sup>, resulta particularmente revelador: la nave de la epístola —que ocupaba toda la anchura de la antigua sala de oración (*haram*)— medía cuarenta varas, equivalentes a unos 33,5 metros. Este dato, cotejado con los restos conservados de la galería noroeste y con la constatación de que la construcción de la torre tardogótica destruyó su extremo oriental, permite calcular para el oratorio principal una extensión transversal cercana a los 35 metros. Conviene recordar, además, que aquella demolición no se limitó a la torre: es posible que los cristianos desmontaran también ese sector del *haram* para insertar un ábside orientado al este donde se situaría la capilla mayor, lo que explica el hallazgo de los enterramientos y otros restos materiales descritos por Bartolomé Gutiérrez bajo el baptisterio de la nueva Colegial del XVIII<sup>94</sup>. Se trata, por tanto, de unas dimensiones que sitúan a la aljama jerezana dentro de los parámetros habituales de las mezquitas mayores de rango medio en al-Ándalus.

<sup>93</sup> Repetto Betes, 1978, pp 274-275; y De los Ríos, 2003, p. 261. *Vid.* también López Vargas-Machuca, 2024, p. 17.

<sup>94</sup> *Vid. supra* nota 68.

A partir de estas medidas, se abre la posibilidad de un trazado de siete naves, con la central más amplia que los tramos laterales (fig. 12), como refleja el arco de acceso principal, opción que ya veníamos considerando en el marco de nuestros trabajos de campo desarrollados en la Casa del Abad y que recoge López Vargas-Machuca, quien no obstante se decanta finalmente por una solución de cinco<sup>95</sup>. La hipótesis de mayor amplitud, además, se ajusta a lo señalado por Susana Calvo Capilla, quien recuerda que en ciudades como Jerez las aljamas principales tendían a superar el esquema habitual de cinco tramos presente en otras medinas menores<sup>96</sup>.

## 5. Biografías relacionadas con la Aljama

Aunque las fuentes árabes no describen directamente la mezquita *aljama* jerezana, sí mencionan a varios de sus jatibes (*jutabāʿ*) o responsables del sermón de los viernes entre los siglos X y XIII, lo que constituye una prueba inequívoca de su existencia y funcionamiento durante todo ese periodo.

### 5.1. Jatibes de los siglos X y XI

De época califal contamos con las biografías de Sulaymān b. Muḥammad b. Sulaymān al-Hamdānī, Abū Ayyūb al-Šiqūnī, Yazīd b. Asbāṭ, Abū Jālid al-Majzūmī y Asbāṭ b. Yazīd b. Asbāṭ, Abū Yazīd al-Majzūmī.

El primero de ellos, Sulaymān b. Muḥammad b. Sulaymān al-Hamdānī, Abū Ayyūb, *mawlā* de los Banū Hamdān<sup>97</sup>, nació el año 300 (=912-3) en Šiqūna –población localizada entre las ciudades de Jerez de la Frontera y El Puerto de Santa María actuales, a los pies de la Sierra de San Cristóbal, que no debe confundirse con *Madīnat Ibn al-Salīm* (Medina Sidonia)–<sup>98</sup>. Comenzó su formación en Córdoba, con maestros de la talla del gran erudito malikí Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. ʿAbd al-Malik b. Ayman b. Faraʿy (m. 942), del famoso tradicionista Qāsim b. Aṣḥab (m. 340=951), de al-Ḥasan b. Saʿd, de ʿAbd Allāh b. Yūnus, de Muḥammad b. Muḥammad b. ʿAbd al-Salīm al-Juṣanī, de Abū ʿUmar b. al-Šāma y del célebre alfaquí y muftí Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Yaḥyā b. ʿUmar b. Lubāba (m. 330=942). En *Šarīṣ* (Jerez de la Frontera), ciudad que ya por aquel entonces se configuraba como

<sup>95</sup> López Vargas-Machuca, 2024, p. 18.

<sup>96</sup> Calvo Capilla, 2014, pp. 351-353.

<sup>97</sup> Borrego Soto, 2025e.

<sup>98</sup> Sobre este particular, *vid.* Borrego Soto, 2013.

una de las capitales de la cora de Sidonia, se formó con Abū Razīn Hišām b. Muḥammad (m. 336=947-8), maestro y muftí de origen bereber muy venerado por sus paisanos, experto en cuestiones jurídicas (*masā'il al-fiqh*), con que el probablemente estudió la *Mudawwana* (La Recopilación) de Saḥnūn (m. 854-5).

En 334 (=945-946) peregrinó a Oriente acompañado un tiempo de su hermano Abū 'Umar Yūsuf (m. 993-4), hombre de letras y jatib en *Qalsāna* por encargo califal. En su travesía, que le llevó tres años por Egipto y La Meca, tuvo ocasión de aprender de numerosos sabios de aquellas latitudes. De este modo, en esta última ciudad, nuestro Abū Ayyūb oyó, entre otros, a Abū Sa'īd Ibn al-A'rābī; y en Egipto, a Abū Muḥammad al-Fargānī (al-Firyānī, en al-Ḍahabī), con quien aprendió la obra de Muḥammad b. 'Yarīr al-Ṭabarī (m. 310=923).

A su regreso a al-Andalus, en 337 (=948-949), fue nombrado jatib de la mezquita aljama de Jerez por el califa al-Ḥakam II, cargo que desempeñó hasta su muerte que, según Ibn al-Faraḍī, tuvo lugar la noche del jueves 14 de *ḍū l-qa'da* del año 371 (=11 mayo de 982).

En cuanto a Yazīd b. Asbāṭ, Abū Jālid al-Majzūmī<sup>99</sup>, sabemos por Ibn al-Faraḍī que era alfaquí y poeta nacido también en *Šidūna*, aunque vivía en Jerez. Pertenecía a una ilustre familia de origen árabe afincada en la cora de Sidonia, los Banū l-Majzūm según revela su *nisba* "al-Majzūmī". Debió de nacer a fines del siglo IX, aproximadamente. En Jerez, ciudad en la que se habría establecido en fecha también incierta, ejerció de jatib de su aljama, cargo en el que le sucedió su hijo y discípulo Abū Yazīd Asbāṭ b. Yazīd (m. 392=1001-2), según señala el propio Ibn al-Faraḍī en la semblanza de este último.

Poco más se sabe sobre la vida de al-Majzūmī, aunque por los versos que le dedicó su paisano y amigo Abū l-Ḥakam Muḍir b. 'Umar al-Šidūnī (m. 334=945-6), se podría afirmar que era querido y admirado por sus coetáneos. El breve fragmento, que elogia con un largo apóstrofe el linaje, la ciencia y la labor de predicador de nuestro personaje, dice lo siguiente [metro *kāmil*]:

*¡Oh Abū Jālid, lucero de las tribus beduinas,  
gala del mundo y adorno de los almímbares!  
¡Oh luna de la religión cuya luz resplandece,  
oh estrella de la ciencia! No tienes parangón.*

99 Borrego Soto, 2009a.

Aunque no es un hecho del que se dé noticia, falleció probablemente en Jerez, donde residía, hacia la segunda mitad del siglo X.

Asbāt b. Yazīd b. Asbāt, Abū Yazīd al-Majzūmī<sup>100</sup>, hijo del anterior, fue también poeta y hombre sabio y letrado. Dice Ibn al-Faraḍī que era de la gente de Sidonia y habitante, como su padre, de Jerez, donde aprendió. Nada sabemos de su fecha de nacimiento, aunque debió de ser avanzada la primera mitad del siglo X. Entre sus maestros, al único que podemos identificar es a su padre, al que relevó en el cargo de jatib de la mezquita mayor de Jerez hasta su muerte, acaecida a principios del siglo XI, concretamente en los últimos meses del año 392 (=1001-2).

## 5.2. Jatibes de los siglos XII y XIII. La almona del jabón

En cuanto a los jatibes de fecha posterior, nos ha llegado el nombre de tres de los que ejercieron este oficio entre los siglos XII y XIII: ‘Abd Allāh b. Yūsuf b. al-Šakkāl, Abū Muḥammad al-Tuḡībī al-Jaṭīb, ‘Alī b. Hišām b. ‘Umar b. Ḥaṡṡāy b. al-Ša‘b, Abū l-Ḥasan al-Lajmī al-Išbīlī al-Šarīšī e Ibrāhīm b. Aḥmad b. ‘Alī b. Ibrāhīm b. Jalaf, Abū Ishāq Ibn al-Bannā’ al-Anṣarī al-Šarīšī al-Madīnī.

Del primero de ellos, ‘Abd Allāh b. Yūsuf b. al-Šakkāl, Abū Muḥammad al-Tuḡībī al-Jaṭīb<sup>101</sup>, desconocemos las fechas exactas de su nacimiento y muerte, pero gracias a Ibn al-Zubayr sabemos que pertenecía a la gente de Šarīš Šiḍūna (Jerez de la Frontera). De su vida apenas han llegado noticias: tan sólo que fue jatib en la mezquita aljama de Jerez, sin que haya trascendido la fecha en que se desempeñó como tal, aunque cabe situarlo con probabilidad en algún momento del siglo XII.

Tampoco se conservan los nombres de sus maestros, y únicamente se conoce el de uno de sus discípulos en Jerez, Abū l-Jaṭṭāb Ibn Jalīl, quien afirma haber recitado ante él todo el Corán conforme a la lectura de Warš ‘an Nāfi‘ —transmitida por ‘Uṡmān b. Sa‘īd al-Qurašī al-Miṣrī (m. 197/812), apodado “Warš” por su tez clara y discípulo en Medina de Nāfi‘ b. ‘Abd al-Raḥmān al-Layṡī (m. 169/785)—, la versión magrebí de la tradición medinense que se impuso en al-Andalus. Completó la recitación en tres días, animado por su hermano mayor Abū Bakr, quien podría identificarse con Yaḥyā b. Aḥmad b. Jalīl, Abū Bakr al-Sakūnī al-Lablī al-Išbīlī, natural de Niebla y cadí de Jerez,

100 Borrego Soto, 2009b.

101 Borrego Soto, 2025f.

donde también se dedicó a la enseñanza y probablemente falleció en 626 o 627 (=1228-29 o 1230)<sup>102</sup>.

Poco más sabemos de las andanzas de Ibn al-Šakkāl, quien debió de fallecer en su ciudad natal hacia finales del siglo XII, dejando apenas esta leve huella en las fuentes biográficas andalusíes.

En cuanto a Abū l-Ḥasan ‘Alī b. Hišām [b. ‘Umar] b. Ḥaŷŷāŷ b. al-Ša‘b al-Lajmī al-Išbīlī al-Šarīšī<sup>103</sup>, aunque Ibn al-Abbār e Ibn ‘Abd al-Malik señalan que sus antepasados procedían de Sevilla (*Išbīliyya*) —motivo por el que ambos añaden a su genealogía la nisba *al-Išbīlī*—, Ibn Ḥaŷŷāŷ y su familia eran naturales de Jerez (*Šarīš*). Ibn al-Abbār introduce la mención “b. ‘Umar” tras el nombre del padre de nuestro biografiado, dato que Ibn ‘Abd al-Malik pone en duda al precisar que nunca lo halló en las copias autógrafas de nuestro biografiado; en cambio, confirma la lectura “b. al-Ša‘b” después de Ḥaŷŷāŷ, tal como él mismo transcribe. Por lo demás, ignoramos la fecha de nacimiento de Ibn Ḥaŷŷāŷ, aunque debió de producirse en la primera mitad del siglo XII. De sus maestros en al-Andalus, probablemente en Jerez, destacan Abū l-‘Abbās Aḥmad Ibn al-Yatīm (Ibn) al-Balansī (m. 581=1185-6), Abū Bakr Ibn Fahlūn al-Saksakī (m. 591=1195), a quien frecuentó de continuo, Abū Bakr Muḥammad b. Mālik b. Yūsuf al-Zuhrī (m. 592 o 593=1195-6 o 1196-7) y Abū ‘Abd Allāh Ibn Ḥabāsa al-Šarīšī (m. finales del XII), célebre alfaquí jerezano del siglo XII que enseñaba en su propia mezquita, como vimos más arriba, y con quien se encontró también en Alejandría.

Siendo muy joven, en el año 568 (=1172-73) emprendió un largo viaje a Oriente para realizar la peregrinación (*ḥaŷŷ*) y adquirir conocimiento. De este modo, en La Meca escuchó a Ḍiyā’ al-Dīn Ibn Sukayna, al predicador Abū ‘Alī ‘Umar b. Ibrāhīm y al sufí Abū Muḥammad ‘Abd al-Raḥmān b. Ismā‘īl al-Nīsābūrī. Según Ibn al-Abbār, en esa ciudad también estudió con Abū l-Ḥasan al-Miknāsī, Abū Ḥafṣ al-Miyānaŷī y con Abū Muḥammad al-Mubārak b. al-Ṭabbāŷ, dato que, de nuevo, rebate Ibn ‘Abd al-Malik, argumentando que ninguno de ellos figura en el *Barnāmaŷ* de Ibn Ḥaŷŷāŷ, redactado por su discípulo jerezano Abū Ishāq al-Būnasī (m. 651=1253), ni en sus propias *iŷāzāt* autógrafas.

Tras la peregrinación, se estableció un tiempo en Egipto, donde tuvo como maestro al andalusí de Jaén Abū Yaḥyā al-Yasa‘ al-Ŷayyānī (m. 575=1179), no sabemos si en El Cairo o en Alejandría. Con él, según al-Ru‘aynī, estu-

102 Rodríguez Figueroa, 2004.

103 Borrego Soto, 2025g.

dió el *Kitāb al-Taysīr fī l-qirā'āt al-sab'* ("El libro de la facilitación en las siete lecturas"), obra fundamental sobre las recitaciones coránicas compuesta por el también andalusí Abū 'Amr 'Uṭmān b. Sa'īd al-Dānī (m. 444=1053). A través de al-Yasa' recibió, además, una cadena que se remontaba, por vía de sucesivos maestros, hasta Abū 'Amr b. al-'Alā' al-Baṣrī (m. 154=770), uno de los siete grandes lectores canónicos, lo que situaba su formación dentro de la más prestigiosa tradición andalusí en materia de *qirā'āt*. En Alejandría tuvo como maestros a su paisano, el mencionado alfaquí jerezano Abū 'Abd Allāh Ibn Ḥabāsa, a Abū 'Alī Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥasan b. al-Rasal, a Abū Ṭāhir Ibn 'Awf y al célebre Abū Ṭāhir al-Salafī, a quien frecuentó entre 570 (=1174-5) y el año de la muerte de este último (576=1180), llegando a asistir a su funeral. También allí estudió durante cinco años con Abū Muḥammad 'Abd al-Mu'ayyid b. Abī l-Ḥasan Šaddād al-Tamīmī, con quien leyó, entre otros, el *Kitāb al-Waḥy fī l-qirā'āt al-ṭamān* (Compendio de las ocho lecturas) de Abū 'Alī al-Ḥasan b. 'Alī al-Ahwāzī (m. 446=1054-5), y con quien aprendió las siete lecturas canónicas (*al-sab'*) y otras. De este maestro le llegó una serie de transmisiones que llegaba hasta el jerife mequí Abū l-Futūḥ Nāṣir b. al-Ḥasan b. Ismā'īl, descendiente del cuarto califa *rāšidūn* 'Alī b. Abī Ṭālib (m. 40=661), lo que le vinculaba con una genealogía espiritual y docente de enorme prestigio. Se formó asimismo con los hermanos Abū Ṭāhir Ismā'īl y Abū Muḥammad 'Abd Allāh al-Dībā'ī; con el almocrí y asceta Abū l-Manšūr Muẓaffar b. Sawār al-Lajmī, al que acompañó durante largo tiempo; y con el almocrí Abū l-Fawāris Na'yīḥ b. Taglib al-Yakī, el ciego. Todos ellos le concedieron *iḡāza* o licencia de difusión de sus enseñanzas. También fueron sus maestros en Alejandría Abū l-Ḥaram Makkī b. Abī Ṭāhir Ibn 'Awf, Abū l-Qāsim b. Majlūf b. 'Alī b. Yāra, 'Abd al-Raḥmān b. Salāma b. Yūsuf b. 'Alī, el almocrí Abū Ishāq Ibrāhīm b. Abī l-Jayr Mas'ūd b. Sa'īd b. Muḥammad al-Anṣārī con quien leyó aunque no se menciona que recibiera de él licencia (*iḡāza*), Abū 'Abd Allāh al-Ḥaḍramī y, especialmente, Abū 'Abd Allāh al-Karkantī, de quien Ibn al-Abbār afirma que recibió las siete lecturas, dato este último que, una vez más, Ibn 'Abd al-Malik pone en duda.

Con estos años de estudio, afirma al-Ru'aynī que Abū l-Ḥasan Ibn Ḥaḡyāy aprendió a recitar el Corán según las siete lecturas canónicas (*al-qirā'āt al-sabb'*), y también según las tres complementarias de Ya'qūb al-Ḥaḍramī, Abū Yā'far Yazīd b. al-Qa'qā' y Jalaf b. Hišām al-Bazzār. Además, llegó a dominar otras variantes como las de Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. 'Abd al-Raḥmān b. Muḥsin y Abū Muḥammad Sulaymān b. Mihrān al-A'māš al-Kūfī. Todas estas modalidades las aprendió tanto de manera individual (*ifrādan*) como



combinada (*jamʿan*), llegando a reunir las diez lecturas completas (*al-qirāʾāt al-ʿašr*) en una sola recitación (*jatma wāḥida*).

En su camino de regreso a al-Andalus, se detuvo en *Biḡāya* (Bugía, Argelia), donde estudió con Abū Muḥammad ʿAbd al-Ḥaqq b. ʿAbd al-Raḥmān al-Azdī Ibn al-Jarrāṭ durante aproximadamente cinco meses; y del renombrado gramático y calígrafo sevillano Abū Bakr Muḥammad b. Aḥmad b. Ṭāhir al-Anṣārī (m. 580=1184-5), conocido como *al-Jidabb* (“el hombretón”), quien le otorgó licencia de transmisión de sus obras y lecturas. En *Sabta* (Ceuta) tomó las lecciones de Abū Muḥammad b. ʿUbayd Allāh, de quien transmitió con abundancia.

Tuvo una extensa nómina de discípulos, entre los que destacan el ya citado Abū Ishāq al-Būnasī de Jerez (su discípulo más cercano y recopilador y autor del *Barnāmaʾy* de su maestro y del *Kanz al-kuttāb* o *Tesoro de los secretarios*), a quien concedió *iḡāza*, Abū l-Ḥasan al-Ruʿaynī, que también recibió de él licencia de transmisión, Abū Bakr Ibn ʿĀbir y su hijo (los al-Saqṭiyyān), ʿAtīq b. Muḥammad al-Ṣadaḡī, Ibn ʿĪsā al-Ḥaḡarī, Ibn Faḥlūn, Muḥammad b. Abī ʿAmr, ʿUṭmān al-Ṭabarī, Abū Zakariyyāʾ Ibn Jalaf al-ʿAṭṭār, Abū ʿAbd Allāh Ibn ʿAlī al-Šuqūrī, Abū ʿAlī al-ʿImrān Ibn Jalaf, Abū ʿAlī Ibn Yūsuf al-Tamīmī, Abū l-ʿAbbās Ibn Yaḡyā al-ʿYārāwī, Abū l-Qāsim Ibn Farqad, Abū Muḥammad al-Ḥarrār, Abū Muḥammad Ibn ʿUmar b. Jalaf, ʿAbd Allāh Ibn Abī l-Ḥusayn al-Fajjār, ʿAbd al-Muḥarrāz Ibn ʿAbd al-Razzāq al-Ḥumayrī, Muḥammad b. Aḥmad b. Abī Ṭālib al-Lajmī y Muḥammad b. Aḥmad b. Wahb.

Las fuentes lo describen como almocrí eminente, íntegro (ʿadl), fiable (*ṭiqa*), imām en *taḡwīd* (arte de la recitación coránica correcta) y gran conocedor de las discrepancias de los *qurraʾ* (especialistas en la recitación y transmisión oral del Corán). Afirma al-Ruʿaynī que el propio ʿAlī b. Ḥaḡḡāy le escribió: “Las lecturas coránicas son mi especialidad; creo que nadie me aventaja en ellas.” Uno de sus discípulos jerezanos, nos relata también al-Ruʿaynī, aunque sin precisar su nombre, lo recordaba también con veneración: “Nuestro maestro Abū l-Ḥasan era un gran *ḥāfiẓ*, un conocedor profundo y de gran memoria.” Su reputación se debía a su extraordinario dominio del Corán, del que memorizaba con precisión las letras, las variantes gráficas y los códigos. Dominaba las variantes de lectura (*ḥurūf al-ḥilāf*), campo en el que sobresalió como autoridad indiscutible, y en el que nadie —dicen al-Ruʿaynī e Ibn ʿAbd al-Malik— podía igualarlo ni acercarse a su nivel. De hecho, tras su vuelta de Oriente se convirtió en la máxima autoridad de *Šarīš* en lecturas y *ḥadīṭ*, disciplinas de las que se beneficiaron sus discípulos, tanto sus paisa-

nos como los llegados de fuera, y fue nombrado imán y jatib de la mezquita aljama de Jerez.

Afirma también Ibn Abd al-Malik que la forma de vida de Ibn Ḥaŷŷāŷ provenía “de un comercio de jabón que él mismo administraba” (*wa-kānat ma’īṣa-tuhu min tiġāra fi l-ṣābūn*). Este detalle lo presenta como gestor de una jabonería o almona de jabón. Aunque se formula como actividad personal, es probable que estuviera vinculada a los habices (*awqāf*) de la mezquita aljama, pues era práctica habitual que los bienes adscritos a las grandes mezquitas —baños, tiendas, almonas— sirvieran para sufragar los estipendios de imames y *juṭabā’*. El verbo *yudīruhā* (“la hacía circular, la administraba”) indica una actividad económica regulada y lícita, no especulativa, vinculada a los bienes habices (*awqāf*) destinados al mantenimiento del templo. En al-Ándalus, las mezquitas mayores (ġawāmi‘) poseían bienes inmuebles —casas, huertos, molinos, talleres— cuyas ganancias sostenían el culto y a su personal religioso (*imām, ḥaṭīb, mu’addīn*). Entre esos bienes figuraban a menudo las almonas (del árabe *al-ṣābūn*, jabón), fábricas o talleres de jabón que constituían una fuente estable de ingresos.

La industria jabonera, basada en el aceite de oliva y la sosa vegetal (*qilī*), fue una de las más rentables del occidente andalusí, especialmente en Sevilla, Niebla, Murcia, Almería y Jerez, donde se documentan almonas junto a los baños públicos y aceñas fluviales. El caso de Šarīš encaja plenamente en ese modelo: la referencia de Ibn ‘Abd al-Malik permite suponer que el *waqf* del ġāmi‘ jerezano poseía una almona cuyos beneficios se destinaban a la manutención del imán y a la conservación del edificio. No sería, pues, una actividad privada, sino una forma de explotación pía del patrimonio religioso, gestionada directamente por el propio Ibn Ḥaŷŷāŷ en su calidad de *mutawallī* (administrador del *waqf*). La mención del jabón revela, además, la vitalidad económica y artesanal de Šarīš en época almohade, donde la producción jabonera —estrechamente ligada al aceite local y al comercio con el litoral de Sidonia (Šidūna)— constituía un elemento esencial de la economía urbana.

Un recuerdo de estas almonas lo refleja el *Libro del Repartimiento de Jerez*. La mención, localizada en la collación de San Marcos, confirma la existencia de, al menos, una casa destinada a la fabricación de jabón en época islámica:

[E] tor[namos] a [vna] casa que fue de Xabón que a por linderos, de la vna parte tiendas. Et de la otra parte casas de Gonçalo Pérez, alamín. Et de las dos partes las calles. [E]ntregámoslas a Pedro Johán, escriuano.<sup>104</sup>

104 *Repartimiento*, partida n.º 1582.

La tradición urbana jerezana conservó otro recuerdo: hasta el siglo XVII, un tramo de la actual calle Liebre se conocía como “la Jabonería”, precisamente por la almona que allí estuvo instalada<sup>105</sup>. Este testimonio toponímico muestra la pervivencia del oficio jabonero más allá de la Edad Media y refuerza la idea de que la producción de jabón en Jerez no fue un episodio aislado, sino un rasgo duradero de su economía urbana.

Volviendo a nuestro biografiado, queda señalar que es de nuevo Ibn ‘Abd al-Malik quien ofrece la fecha exacta de su óbito cuando señala que murió “cuando quedaban diez días de *Rabī‘* II de 616”, es decir, el 19 o 20 de ese mes, equivalentes al 3-4 u 11-12 de julio de 1219, según los diferentes cálculos (tabular u observacional). Ibn al Abbār coincide en señalar mes y año, no así el día, e Ibn al-Zubayr es el único que difiere al situar la muerte de Ibn Ḥaŷŷāy en el año 617 (=1220-21), declarando haber recibido noticia de nuestro biografiado a través del médico jerezano Abū Zayd ‘Abd al-Raḥmān al-Fihri Ibn al-‘Aššāb al-Ṭabīb (m. 650=1252-3).

Otro jatib de la mezquita mayor jerezana por aquellas fechas fue Ibrāhīm b. Aḥmad b. ‘Alī b. Ibrāhīm b. Jalaf, Abū Ishāq Ibn al-Bannā’ al-Anṣarī al-Šarīšī al-Madīnī, conocido como Abū Ishāq Ibn al-Bannā’ al-Madīnī<sup>106</sup>, según afirma su biógrafo Ibn al-‘Abbār. La šuhra *Ibn al-Bannā’* alude probablemente al oficio de su padre, o incluso al de su linaje familiar, dedicado a la albañilería, lo que revela un origen ligado a una tradición de constructores reconocidos. Residía en Šarīš (Jerez de la Frontera), aunque había nacido, en fecha que desconocemos, en *Madīnat Ibn al-Salīm* (Medina Sidonia), de donde procede su nisba *al-Madīnī*. Esta ciudad ha sido identificada de manera errónea con *Madīnat Šidūna* (Sidonia-Sidueña), enclave situado a los pies de la Sierra de San Cristóbal, entre Jerez y El Puerto de Santa María, que hacia el siglo XII, como indica al-Zuhri, se hallaba ya en ruinas, lo que descarta cualquier confusión entre ambas<sup>107</sup>.

Conocemos el nombre de dos de sus maestros en Šarīš: el alfaquí y tradicionista Abū Bakr b. ‘Ubayd, identificable con Ibn Fahlūn al-Saksakī (m. 591=1195), y Abū Bakr Ibn Mālik, es decir, Muḥammad b. Mālik b. Yūsuf al-Zuhri (m. 592 o 593=1195-96 o 1196-97), conocido transmisor de las *Maqāmāt* de al-Ḥarīrī en Jerez.

Ibn al-‘Abbār señala que fue nombrado cadí de su ciudad y posteriormente *imām* y *jaṭīb* de la mezquita aljama de Šarīš. Tuvo numerosos discipu-

105 Muñoz y Gómez, 1903, pp. 230-231.

106 Borrego Soto, 2025h.

107 Cf. Borrego Soto, 2013.

los, cuyos nombres no han llegado a nosotros. La noticia de su muerte, junto a otros datos de su vida, le fue transmitida a Ibn al-‘Abbār por el hijo de Ibn al-Bannā’, Abū Bakr ‘Abd Allāh b. Ibrāhīm, a quien conoció personalmente en Túnez y quien le afirmó que su padre había fallecido hacia el año 635 (=1237-38).

El conjunto de estos nombres confirma no sólo la continuidad institucional de la mezquita aljama jerezana entre los siglos X y XIII, sino también su inserción en las redes intelectuales del Occidente islámico, como su estrecha vinculación con el poder político del momento. La presencia documentada de *jutabā’* vinculados a la ciudad, algunos de ellos con trayectorias formativas en Oriente o en grandes centros andalusíes, muestra que la aljama de Šarīš fue un espacio vivo de culto y enseñanza, con capacidad de irradiar prestigio y de atraer discípulos. Con todo, debe recordarse que esta breve nómina no es sino una muestra parcial de un elenco más amplio de personajes relacionados con la vida religiosa y jurídica de la ciudad: almocríes, cadíes y otros cargos, a los que se suman maestros y sabios que bien pudieron utilizar la aljama como sede de sus oficios<sup>108</sup>. Este hecho confirma que la aljama no fue sólo el centro del culto colectivo, sino también un espacio de saber y de autoridad jurídica. En este sentido, debe subrayarse que ningún estudio que pretenda abordar con rigor el análisis de la mezquita aljama de Jerez debe pasar por alto este testimonio biográfico, que constituye una de las evidencias más sólidas de su existencia, relevancia y vitalidad a lo largo de toda la etapa islámica.

## 6. Conclusiones

La convergencia de las evidencias arquitectónicas, arqueológicas y documentales permite sostener con solidez que la mezquita mayor de la medina de Šarīš se situaba en el solar de la actual Casa del Abad, que actuó como centro espiritual y comunitario entre los siglos X y XIII. La hipótesis de una primera aljama en San Dionisio, aunque sugerente, se apoya únicamente en analogías urbanísticas con Sevilla, sin respaldo arqueológico ni textual. Por el contrario, los datos disponibles apuntan de manera consistente al eje Alcázar–San Salvador–San Lucas como núcleo originario de la ciudad islámica, donde la plaza de la Encarnación articulaba tanto el espacio religioso como el cívico.

---

108 Borrego Soto, 2004 y 2011.

En este marco, y a la luz de los testimonios actualmente conocidos, la plaza de la Encarnación puede considerarse, por el momento, el emplazamiento histórico de la mezquita aljama jerezana, reformada y ampliada a lo largo de varios siglos hasta su consagración como iglesia mayor por Alfonso X. Esta identificación no solo clarifica la topografía religiosa de la medina, sino que también permite comprender la continuidad entre la aljama y la iglesia mayor de San Salvador —y, posteriormente, la catedral—, revelando la permanencia de un mismo espacio en la vida urbana y espiritual de Jerez desde época andalusí hasta la etapa castellana. Asimismo, la nómina de *jutabā* y *‘ulamā* documentados entre los siglos X y XIII confirma el dinamismo intelectual y religioso de la aljama, reforzando su condición de auténtico eje comunitario. En definitiva, la mezquita mayor de Jerez no fue un edificio secundario ni de pequeñas dimensiones, sino el verdadero núcleo espiritual, jurídico y cultural de la medina, cuya memoria pervive en la Casa del Abad.

Por su parte, el *Libro del Repartimiento* de Jerez constituye una fuente excepcional para aproximarse a la topografía religiosa de la *Šarīš* andalusí. Aunque las menciones a las mezquitas responden a una lógica puramente administrativa —la de un inventario de bienes sujetos a redistribución tras la conquista cristiana—, el detalle con que se consignan permite reconstruir, casi de manera involuntaria, la red de oratorios que articulaba la vida de la medina. Ningún otro repartimiento conservado ofrece un testimonio tan rico y coherente sobre la distribución de los espacios de culto en una ciudad andalusí del siglo XIII.

La comparación entre collaciones revela una clara desigualdad en la densidad de templos: las zonas meridionales, correspondientes a San Salvador y San Lucas, concentraban la mayor parte de las mezquitas, mientras que los barrios septentrionales —San Mateo, San Juan y San Marcos— muestran una red más escasa, probablemente vinculada a una expansión urbana más tardía. Tras el reparto, la mayoría de estos edificios fueron absorbidos por el nuevo tejido cristiano, convertidos en viviendas, bodegas o corrales; solo algunas de las mezquitas principales sobrevivieron transformadas en parroquias, conservando incluso su ubicación y, en ciertos casos, su orientación ritual.

Las referencias a mezquitas en el *Repartimiento* constituyen, en conjunto, un testimonio fragmentario pero revelador de la transición entre la *Šarīš* islámica y la ciudad cristiana. Aunque su registro es casual, su concentración en la collación de San Salvador y su rápida reasignación a usos domésticos o eclesiásticos ilustran la intensidad del proceso de transformación urbana tras 1267.

Además de la presencia de elementos islámicos de gran valor —el Alcázar, segmentos de muralla y estructuras vinculadas a la mezquita aljama—, Jerez preserva la memoria escrita de su paisaje religioso. Esa singularidad documental convierte su *Libro del Repartimiento* en una fuente insustituible para estudiar la transición entre el mundo andalusí y la ciudad cristiana, y deja abierta la posibilidad de que futuras investigaciones arqueológicas o arquitectónicas recuperen nuevas huellas de aquel tejido sacro hoy oculto bajo el caserío histórico.

## 7. Fuentes y bibliografía

- AGUILAR MOYA, L. (1999), “Jerez islámico.” En Caro Cancela, Diego (coord.), *Historia de Jerez de la Frontera. De los orígenes a la época medieval I*, Cádiz, Diputación Provincial, pp. 193-256.
- AGUILAR MOYA, L. (2000), “Nuevos datos sobre las murallas islámicas de Jerez de la Frontera”, *Revista de Historia de Jerez*, n.º 6, Centro de Estudios Históricos Jerezanos, pp. 99-113.
- ÁLVAREZ GARCÍA, J. J. (2000), “Aproximación a la configuración urbana de los arrabales de *al-Fajjārīn* y del *Naŷd* [actual barrio del Realejo] en época nazarí”, en CARRA BARRIONUEVO, L. [coord.]: *Ciudad y territorio en al-Andalus*, Granada, Athos-Pérgamos, pp. 86-110.
- ARCHIVO GENERAL DE LA ADMINISTRACIÓN (AGA), Alcalá de Henares, Ministerio de Cultura, Dirección General de Bellas Artes, serie *Expedientes de restauración de monumentos*. Expedientes sobre el Alcázar de Jerez de la Frontera (1970-1975), sigs. 26/00004, 26/00027, 26/00071, 26/00167, 26/00218, 26/00334.
- AZUAR RUIZ R. (2005), “Las técnicas constructivas en la formación de al-Andalus”, *Arqueología de la Arquitectura*, 4, pp. 149-160.
- BARCELÓ, M. (1993), “*Al-Mulk*, el verde y el blanco. La vajilla califal omeya de Madīnat al-Zahrā’”, en MALPICA CUELLO, A. (ed.), *La cerámica altomedieval al sur de al-Andalus*, Granada, pp. 291-299.
- BARROSO BECERRA, M. (2012), *Aproximación a las parroquias fundacionales de Jerez de la Frontera. La torre escalera de la Iglesia de San Juan de los Caballeros: un nudo de complejidad arquitectónica*, Trabajo Fin de Máster de Investigación, Master en Arquitectura y Patrimonio Histórico, Universidad de Sevilla [Trabajo inédito].
- BORREGO SOTO, M. Á. (2004), “Sabios musulmanes de Jerez (siglos IX–XIV)”, *Al-Andalus-Magreb*, n.º 11, Universidad de Cádiz, pp. 7-66.
- BORREGO SOTO, M. Á. (2009a), “Al-Majzūmī, Abū Jālid”, en LIROLA DELGADO, J. (dir. y ed), *Biblioteca de al-Andalus*, 6, Fundación Ibn Tufayl, Almería pp. 486-487 (n.º 1519).



- BORREGO SOTO, M. Á. (2009b), "Al-Majzūmī, Abū Yazīd", en LIROLA DELGADO, J. (dir. y ed.), *Biblioteca de al-Andalus*, 6, Fundación Ibn Tufayl, Almería, p. 487 (n.º 1520).
- BORREGO SOTO, M. Á. (2011), *Gala del mundo y adorno de los almimbares: el esplendor literario del Jerez andalusí*, Jerez de la Frontera, EH Editores.
- BORREGO SOTO, M. Á. (2012), "Al-Šiḍūnī, Abū l-Ḥakam", en Lirola Delgado, Jorge (dir. y ed), *Biblioteca de al-Andalus*, 7, Almería, Fundación Ibn Tufayl, pp. 366-367 (n.º 1729).
- BORREGO, M. Á. (2013), *La capital itinerante. Sidonia entre los siglos VIII y X*, La Presea de Papel, Jerez de la Frontera.
- BORREGO SOTO, M. Á. (2014a), "Allāh la restituya. Jerez, ciudad andalusí", Conferencia pronunciada en el Congreso del 750.º aniversario de la incorporación de Jerez a la Corona de Castilla, 3-7 febrero 2014, Jerez de la Frontera [en línea], <https://www.youtube.com/watch?v=bMGLDh678ZU> [consulta: 24 octubre 2025].
- BORREGO SOTO, M. Á. (2014b), *Epigrafía andalusí: inscripciones árabes de Jerez de la Frontera*, Cádiz, PeripeciasLibros.
- BORREGO SOTO, M. Á. (2015), "Nuevas ideas sobre la fecha de la conquista cristiana de Jerez y la redacción de *El Libro del Repartimiento*", *Revista de Historia de Jerez*, n.º 18, pp.13-40.
- BORREGO SOTO, M. Á. (2016), "La Revuelta Mudéjar (1264-7). Tres años de guerra entre Castilla y Granada", *Alhadra*, 2, págs. 153-200.
- BORREGO SOTO, M. Á. (2021a), "Dintel o jamba decorada. Iglesia de San Dionisio", *Pieza del mes*, Museo Arqueológico de Jerez, 29 de mayo de 2021 [en línea], [www.jerez.es/fileadmin/Image\\_Archive/Museo/Jamba\\_o\\_Dintel\\_San\\_Dionisio\\_1.pdf](http://www.jerez.es/fileadmin/Image_Archive/Museo/Jamba_o_Dintel_San_Dionisio_1.pdf) [Consulta: 24 septiembre 2025]
- BORREGO SOTO, M. Á. (2021b), "El libro del repartimiento urbano de Jerez. Conquista y repoblación de una medina musulmana", conferencia pronunciada en el VI ciclo *El documento del mes del Archivo Municipal de Jerez*, Archivo Municipal de Jerez–Ateneo de Jerez, 9 de junio de 2021 [en línea], [www.ateneodejerez.es/el-libro-del-repartimiento-urbano-de-jerez](http://www.ateneodejerez.es/el-libro-del-repartimiento-urbano-de-jerez) [Consulta: 7 noviembre 2025].
- BORREGO SOTO, M. Á. (2023a), "La ciudad andalusí de Jerez. Síntesis histórica (ss. VIII-XIII)." *Ceretnum*, n.º 1, Real Academia de San Dionisio, Jerez, pp 43-78.
- BORREGO SOTO, M. Á. (2023b), "Nuevos datos sobre el repartimiento rústico de Jerez a partir de varios manuscritos inéditos", *Revista de Historia de Jerez*, 26, Centro de Estudios Históricos Jerezanos, Jerez, pp. 261-315.
- BORREGO SOTO, M. Á. (2025a), "Abū Tābit ‘Āmir b. Idrīs b. ‘Abd al-Ḥaqq, Señor de Jerez (1264-1267)", *Al-Andalus Hispania* [en línea], <https://alandalushispania.es/articulo/120> [consulta: 19 noviembre 2025].

- BORREGO SOTO, M. Á. (2025b), “Ibn Abī Jālid, señor de Jerez (1232-1261)”, *Al-Andalus Hispania* [en línea], <https://alandalushispania.es/articulo/121> [consulta: 22 noviembre 2025].
- BORREGO SOTO, Miguel Ángel (2025c), “Mezquita de Ibn Ḥabāsa (Masʿūd Ibn Ḥabāsa)”, *Al-Andalus Hispania*, [en línea], <https://alandalushispania.es/monumento/1608> [Consulta: 11 de octubre de 2025].
- BORREGO SOTO, Miguel Ángel (2025d), “Ibn Ḥabāsa, Muḥammad”, *Al-andalus Hispania* [en línea], <https://alandalushispania.es/biografiado/8117> [Consulta: 12 octubre 2025].
- BORREGO SOTO, M. Á. (2025e), “Ibn Sulaymān al-Hamdānī, Abū Ayyūb”, *Al-andalus Hispania*, [en línea], <https://alandalushispania.es/biografiado/11106> [Consulta: 15 octubre 2025].
- BORREGO SOTO, M. Á. (2025f), “Ibn al-Šakkāl al-Tuḡṭībī, Abū Muḥammad”, *Al-andalus Hispania* [en línea], <https://alandalushispania.es/biografiado/3272> [Consulta: 12 octubre 2025].
- BORREGO SOTO, M. Á. (2025g), “Ibn Ḥaḡḡāy al-Lajmī, Abū l-Ḥasan ‘Alī”, *Al-andalus Hispania* [en línea], <https://alandalushispania.es/biografiado/6061> [Consulta: 14 octubre 2025].
- BORREGO SOTO, M. Á. (2025h), “Ibn al-Bannā’ al-Madīnī, al-Anṣārī, Ibrāhīm”, *Al-andalus Hispania* [en línea], <https://alandalushispania.es/biografiado/7209> [Consulta: 15 octubre 2025].
- BORREGO SOTO, M. Á.; CASTRO MORENO, G.; GUTIÉRREZ LÓPEZ, J. M.<sup>a</sup>; y MARTÍNEZ ENAMORADO, V. (2015), *Proyecto de intervención en “la casa del Deán”*. Plaza de la Encarnación, Jerez de la Frontera [Memoria técnica inédita], Diócesis de Asidonia-Jerez.
- BORREGO SOTO, M. Á.; GUTIÉRREZ LÓPEZ, J. M.<sup>a</sup>; y LÓPEZ BARBA, M. Á. (2025), “La mezquita aljama de Šarīš (Jerez de la Frontera). La Casa del Abad”, *Al-Andalus Hispania* [en línea] <https://alandalushispania.es/articulo/119> [consulta: 8 noviembre 2025].
- CALVO CAPILLA, S. (2014), *Las mezquitas de al-Andalus*, Almería, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes.
- CALVO CAPILLA, S. (2025), “Mezquitas, iglesias y sinagogas: coexistencia y reutilización de los espacios religiosos en la sociedad medieval hispana”, en *Governare la multiculturalità nel Medioevo*, Centro Studi Ruggero II, pp. 87-114.
- CARAMAZANA MALIA, D. J. (2024), “Espacios comerciales e industriales entre la Šarīš y la Xeres medievales: análisis y situación en plano a partir del Libro del Repartimiento”, *Revista de Historia de Jerez*, n.º 27, Centro de Estudios Históricos Jerezanos, Jerez, pp. 47-71.

- CASTRO MORENO, G. (2019), *Memoria científica preliminar. Actividad arqueológica preventiva. Plaza de la Encarnación 2, Fase II. Jerez de la Frontera (Cádiz)*, Memoria técnica inédita, Jerez de la Frontera, Diócesis de Asidonia-Jerez.
- CASTRO MORENO, G. (2023), "Estudio de paramentos del Santuario Diocesano del Evangelista Señor San Lucas, Jerez de la Frontera", [informe técnico inédito], registro n.º A 505/21 (1460), "San Lucas, Jerez", Delegación Territorial de Turismo, Cultura y Deporte de la Junta de Andalucía en Cádiz.
- CÓMEZ RAMOS, R. (1979), *Las empresas artísticas de Alfonso X, el Sabio*, Sevilla, Diputación Provincial.
- CÓMEZ RAMOS, R. (1994), "Fragmentos de una mezquita sevillana: la aljama de Ibn Adabbas", *Laboratorio de Arte*, 7, Universidad de Sevilla, pp. 11-23.
- DE LOS RÍOS MARTÍNEZ, E. (1993), "Hernán Ruiz II y la reforma renacentista frustrada de la Iglesia Colegial de Jerez de la Frontera (Cádiz)", *Atrio. Revista de Historia del Arte*, n.º 5, pp. 15-23.
- DE LOS RÍOS MARTÍNEZ, E. (2003), *Antón Martín Calafate y Diego Moreno Meléndez: dos maestros de obras en la diócesis de Jerez durante el siglo XVII*, Sevilla-Cádiz, Universidad de Sevilla/Universidad de Cádiz.
- El Libro del Repartimiento de Jerez de la Frontera*, estudio y edición a cargo de GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M. y GONZÁLEZ GÓMEZ, A. (1980), Instituto de Estudios Gaditanos, Diputación provincial, Cádiz.
- FERNÁNDEZ, P. (1987), "Datos sobre la ciudad islámica de Jerez en el *Libro de Repartimiento*", *Al-Qanṭara. Revista de Estudios Árabes*, 8 (1-2), CSIC, Madrid, pp. 119-134.
- GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, R.; AGUILAR MOYA, L.; y MARTÍN MOCHALES, D. (2008), *Carta Arqueológica Municipal de Jerez. 1: El núcleo urbano*, Junta de Andalucía, Consejería de Cultura, Sevilla.
- GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, R., y AGUILAR MOYA, L. (2011), *El sistema defensivo islámico de Jerez de la Frontera: Fuentes para su reconstrucción virtual*, Fundación Ibn Tufayl, Almería.
- GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, R.; AGUILAR MOYA, L.; y BARRIONUEVO CONTRERAS, F. J. (2016), *Los colores del poder: la cerámica "verde y manganeso" de Jerez de la Frontera*, Jerez de la Frontera, PeripiciasLibros.
- GUERRERO VEGA, J. M.<sup>a</sup> (2015), *Espacio y construcción en la arquitectura religiosa medieval de Jerez de la Frontera (s. XIII-XV)*. Tesis doctoral, Universidad de Sevilla [en línea] <https://idus.us.es/items/15fdce5e-e10a-4807-bc4e-99008634d0ba> [consulta 24 noviembre 2025].
- GUERRERO VEGA, J. M.<sup>a</sup>. (2019), *Espacio y construcción en la arquitectura religiosa medieval de Jerez de la Frontera (s. XIII-XV)*, Editorial Universidad de Sevilla, Sevilla.

- GUTIÉRREZ, B. (1757), *Historia del estado presente y antiguo de la Mui Noble y Muy Leal ciudad de Xerez de la Frontera*, editada en 1887 por Melchor García Ruiz (ed. facsimilar, Ayuntamiento de Jerez, 1989, 2 vols).
- GUYOT, R., LE TOURNEAU, R. y PAYE, L. (1935), “L’industrie de la tannerie à Fès”, *Bulletin Économique du Maroc*, vol. II, n.º 9, pp. 219-226.
- IBN ḤAYYĀN, Abū Marwān, *al-Muqtabis*, parte II-1, trad. F. Corriente y Maḥmūd ‘Alī Makkī, Zaragoza, 2001.
- IBN ‘IDĀRĪ, *La caída del califato de Córdoba y los reyes de taifas (al-Bayan al-Mugrib)*, estudio, traducción y notas por Felipe Maíllo Salgado, Estudios Árabes e Islámicos, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1993, 1-XXX.
- IBN AL-JAṬĪB, *al-Iḥāṭa fī ajbār Garnāṭa*, ed. M. ‘A. A. ‘Inān, 4 vols., El Cairo, 1973-1978.
- JÁCOME GONZÁLEZ, J. y ANTÓN PORTILLO, J. (2007), “La capilla “de la Jura” de San Juan de los Caballeros de Jerez de la Frontera: entre la épica y la realidad histórica”, *Revista de Historia de Jerez*, 13, Centro de Estudios Históricos Jerezanos, pp. 183-212.
- JIMÉNEZ LÓPEZ DE EGUILITA, J. E. (2013), “Notariado público andaluz en el siglo XIV. El caso de Jerez de la Frontera (Cádiz)”, en JIMÉNEZ ALCÁZAR, J. F. y RODRÍGUEZ, G. (coords.), en *Actas del I Simposio Internacional de Jóvenes Medievalistas, Mar del Plata 2013*, Universidad Nacional de Mar del Plata – Sociedad Argentina de Estudios Medievales, Mar del Plata – Buenos Aires, pp. 79-99.
- JIMÉNEZ LÓPEZ DE EGUILITA, J. E. y POMAR RODIL, P. (2014), “La Colegiata medieval de San Salvador de Jerez de la Frontera”, en SÁNCHEZ HERRERO, J. y GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M. (dirs.), *Actas del Congreso 750 aniversario de la incorporación de Jerez a la Corona de Castilla: 1264-2014*, Ayuntamiento de Jerez, Jerez, pp. 459-484.
- JIMÉNEZ MARTÍN, A. (1983), “Arquitectura gaditana de época alfonsí”, en *Cádiz en el siglo XIII. Actas de las “Jornadas Conmemorativas del VII Centenario de la Muerte de Alfonso X el Sabio”*, Universidad de Cádiz, Cádiz, pp. 135-159.
- JIMÉNEZ MARTÍN, A. (1991), “La qibla extraviada”, *Cuadernos de Madīnat al-Zahrā’*, 3, Córdoba, pp. 189-209.
- JIMÉNEZ MARTÍN, A. (1999), “Las mezquitas”, en VALOR PIECHOTTA, M. y TAHIRI, A. (coords.), *Sevilla Almohade*, Sevilla-Rabat, pp. 89-110.
- JIMÉNEZ MARTÍN, A., “Mezquita de Jerez”, en Almagro, A. (Dir.), *ATARAL, Atlas de Arquitectura Almohade*, Real Academia de Bellas Artes de San Fernando [en línea] <https://www.ataral.es/inventario.php?id=mezquita-de-jerez> [consulta: 28 octubre 2025].
- JURADO FRESNADILLO, G. (2011), *Memoria final. Actividad arqueológica de urgencia: sondeos arqueológicos y control de movimientos de tierra. Obras de saneamiento en la*

- Iglesia Catedral de Jerez de la Frontera (Cádiz)*, [Memoria técnica inédita], Diócesis de Asidonia-Jerez, Jerez de la Frontera.
- JURADO FRESNADILLO, G.; GONZÁLEZ CALDERÓN, R.; DOMÍNGUEZ FERNÁNDEZ, F.; MAYA TORCELLY, R.; y FRESNADILLO GARCÍA, R., (2011), “Actividad Arqueológica de Urgencia: sondeos y control de movimientos de tierras. Obras de saneamiento en la Catedral de Jerez de la Frontera”, *Anuario Arqueológico de Andalucía*, Junta de Andalucía.
- LÓPEZ BARBA, M. Á. (2015), *Proyecto de demolición parcial en la Casa del Abad (Plaza de la Encarnación, Jerez de la Frontera)*, Memoria técnica visada, Colegio Oficial de Arquitectos de Cádiz.
- LÓPEZ VARGAS-MACHUCA, F. (2000), “En torno a la arquitectura gótica andaluza en el siglo XIII: el caso de Jerez de la Frontera”, en *Sevilla 1248. Actas del Congreso Internacional Conmemorativo del 750 Aniversario de la Conquista de la Ciudad de Sevilla por Fernando III, Rey de Castilla y León* (Sevilla, 1998), Sevilla, págs. 949-960.
- LÓPEZ VARGAS-MACHUCA, F. (2014a), “El templo de San Lucas de Jerez de la Frontera”, en SÁNCHEZ HERRERO, J. y GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M. (dirs.), *750 aniversario de la incorporación de Jerez a la Corona de Castilla: 1264-2014*, Colección Patrimonio, Ayuntamiento de Jerez, pp. 485-495.
- LÓPEZ VARGAS-MACHUCA, F. (2014b), “Entre la tradición castellana y la herencia andalusí la arquitectura religiosa en Jerez de la Frontera desde la conquista cristiana hasta la irrupción del tardogótico (1264-1464)”, en JIMÉNEZ LÓPEZ DE EGUILITA, J. E. y POMAR RODIL P. J. (eds.), *Limes Fidei. 750 años de cristianismo en Jerez*, Diócesis de Asidonia-Jerez, pp. 65-99.
- LÓPEZ VARGAS-MACHUCA, F. (2014c), “Sillar con decoración de ataurique (siglo XII)”, en JIMÉNEZ LÓPEZ DE EGUILITA, J. E. y POMAR RODIL P. J. (eds.): *Limes Fidei. 750 años de cristianismo en Jerez*, Diócesis de Asidonia-Jerez, pp. 186-187.
- LÓPEZ VARGAS-MACHUCA, F. (2014d), *El edificio medieval de San Dionisio de Jerez de la Frontera*. Jerez, PeripeciasLibros.
- LÓPEZ VARGAS-MACHUCA, F. (2018), “San Mateo en la Edad Media: propuestas interpretativas”, en JIMÉNEZ LÓPEZ DE EGUILITA, J. E. (ed.), *La parroquia de San Mateo de Jerez de la Frontera. Historia, arte y arquitectura*, Editum, Ediciones de la Universidad de Murcia, pp. 193-241.
- LÓPEZ VARGAS-MACHUCA, F. (2021), *El Mudéjar en Jerez, preguntas y respuestas*, con fotografías de José Luis Lozano Romero, Tierra de Nadie Editores, Jerez de la Frontera.
- LÓPEZ VARGAS-MACHUCA, F. (2024), “La mezquita aljama de Sharis (Jerez de la Frontera): estado de la cuestión y reflexiones”, *Trocadero*, n.º 36, Universidad de Cádiz, pp. 7-34.

- MARTÍNEZ NÚÑEZ, M.<sup>a</sup> A. (2005), "Ideología y epigrafía almohades", en CRES-SIER, P. FIERRO, M. y MOLINA, L. (eds.), *Los almohades: problemas y perspectivas*, vol. I, CSIC, Madrid, pp. 5-45.
- MAZZOLI-GUINTARD, Ch. (2000), *Ciudades de al-Andalus*, Al-Andalus y el Medite-rráneo (ALMED), Granada.
- MENÉNDEZ-PIDAL ÁLVAREZ, J. (1973), "La mezquita-iglesia de Santa María la Real (Alcázar de Jerez)", *Bellas Artes*, 19, pp. 8-9.
- MONTES MACHUCA, C. (1987), "Algunas cerámicas estampilladas de Jerez de la Frontera (Cádiz)", *Estudios de historia y de arqueología medievales*, n.º 7-8, pp. 175-196.
- MORENO ARANA, J. A. (2016), "La capilla de los Conte y Terán de la antigua co-legial de Jerez de la Frontera", en PÉREZ MULET, F. y AROCA VICENTI, F. (coords.), *Nuevas aportaciones sobre la Historia del Arte en Jerez de la Frontera y su entorno*, Universidad de Cádiz, pp. 175-185.
- MUÑOZ Y GÓMEZ, A. (1903), *Noticia histórica de las calles y plazas de Xerez de la Fron-tera*, Tipografía de "El Guadalete", Jerez de la Frontera.
- PAVÓN MALDONADO, B. (1981), *Jerez de la Frontera ciudad medieval. Arte islámico y mudéjar*, Asociación Española de Orientalistas, Madrid-Barcelona.
- PÉREZ PÉREZ, C. (2008), "Excavación preventiva para la construcción de un centro de recepción en el alcázar de Jerez de la Frontera", *Anuario Arqueológico de Anda-lucía*, Junta de Andalucía, pp. 941-958.
- RALLÓN, E., *Historia de la ciudad de Xerez de la Frontera y de los reyes que la dominaron desde su primera fundación*, vol. I, ed. Á. Marín y E. Martín Gutiérrez, Diputación de Cádiz, Cádiz, 1997.
- RALLÓN, E., *Historia de la ciudad de Xerez de la Frontera y de los reyes que la dominaron desde su primera fundación*, vol. IV, ed. E. Martín Gutiérrez, Diputación de Cádiz, Cádiz, 2003.
- REPETTO BETES, J. L. (1978), *La obra del templo de la Colegial de Jerez de la Frontera en el II centenario de su inauguración (1778-1978)*, Obispado de Asidonia-Jerez.
- REPETTO BETES, J. L. (1987), *Historia de Jerez de la Frontera. Parte Segunda. Sheris Sadhuna. El Jerez musulmán (711-1264)*, Centro de Estudios Históricos Jerezanos / CSIC.
- RIUS PINIÉS, M. (2000), *La alquibla en al-Andalus y al-Magrib al-Aqsá*. Anuari de Fi-lologia XXI, secc. B-3, Institut "Millás Vallicrosa" d'Història de la Ciència Àrab, Universitat de Barcelona.
- RODRÍGUEZ FIGUEROA, A. (2004), "Ibn Jalīl al-Sakūnī, Abū Bakr", en LIROLA DELGADO, J. y PUERTA VÍLCHEZ, J. M. (dir. y ed.), *BA*, 3, Almería, pp. 606-607 (n.º 682).



- RUIZ CASTELLANOS, A., VEGA GEÁN, E. y GARCÍA ROMERO, F. A. (2016), *Inscripciones latinas de Jerez de la Frontera. Epigrafía y contexto*, mHA MONOGRAFÍAS Historia y Arte, Editorial UCA-Diputación de Cádiz.
- RUIZ PILARES, E. J. (2021), "Una aproximación a la tipología y localización de los inmuebles urbanos en las ciudades andaluzas bajomedievales: Jerez de la Frontera (1470-1520)", *Anuario de Estudios Medievales*, 51/2, pp. 881-911.
- VALOR PIECHOTTA, M. y MONTES ROMERO-CAMACHO, I. (2018), "La transformación de mezquitas en iglesias. El modelo andaluz", *Anuario de Historia de la Iglesia Andaluza*, 11, pp. 99-115.



CENTRO DE ESTUDIOS  
HISTÓRICOS JEREZANOS

---