

# EL MAUSOLEO DEL IMAM AL-SHAFI'I

CARLOS GARCÍA PEÑA, Doctor en Historia del Arte.

A Manuel Gamba *in memoriam*.

## RESUMEN

El Imam *al-Shafi'i* fue el fundador de la ciencia de *usul al-fiq*, que generó una de las más relevantes escuelas de jurisprudencia musulmana entre los siglos VIII y IX y, por tanto, regidora tanto de aspectos sociales como religiosos del mundo musulmán. El texto fundamental de dicha escuela, la *Risāla* (carta), se enseñaba principalmente en las *madrasas*, una de las cuales se ubica junto a la tumba del propio Imam al-Shafi'i, en el Cementerio Sur de El Cairo.

En los siguientes párrafos se realiza una reflexión acerca de la importancia del Imam al-Shafi'i que se refleja en la grandiosidad del mausoleo que contiene sus restos y la riqueza decorativa de su interior, con los enormes mocárabes de las trompas doradas, y de la abundancia epigráfica de los mismos.

## PALABRAS CLAVE

*al-Shafi'i*, mausoleo, imam, El Cairo, Saladino, cúpula, medieval.

## RESUMÉ

L'Imam *al-Shafi'i* a été le fondateur de la science *Usul al-Fiq*, qui a donné lieu à l'une des plus importantes écoles de jurisprudence islamique entre les VIIIème et IXème siècles, et, qui a donc, régit à la fois des aspects religieux et sociaux du monde Musulman. La pièce maîtresse de cette école, la *Risala* (lettre), a été enseignée principalement dans les *madrasas*. L'une d'entre elles est située à côté du tombeau de l'Imam al-Shafi'i, dans le Cimetière Sud du Caire.

Les paragraphes suivants sont une réflexion sur l'importance de l'Imam al-Shafi'i, que l'on trouve dans la grandeur du mausolée contenant ses restes et la richesse de sa décoration intérieure, les énormes moqárabes avec des cornes dorés et l'abondance épigraphiques de ceux-ci.

## DES MOTS CLÉS

*al-Shafi'i*, mausolée, imam, Le Caire, Saladin, dôme, médiéval.

La voluntad de crear un orden social de acuerdo con la Ley de Dios aparece en el origen de la organización del mundo islámico. Como “lo único que había en un principio era la Ley, dada de una vez por todas, a la que sólo restaba ser aplicada” (CAHEN 1975: 68) y ya que no podía ser alterada, podía ser objeto de interpretación y desarrollo a medida de las necesidades públicas.

Así fueron conformándose por parte de los *fuqahá'* un conjunto de cuestiones que atañían tanto a prescripciones de carácter social como a obligaciones del culto. Las interpretaciones de los especialistas se apoyaban también en los hechos, gestas y palabras del Profeta, es decir en los *hadices* formados por elementos auténticos pero también por otros formulados paulatinamente a medida que hacían falta respuestas convenientes.

Las elaboraciones interpretativas procedentes de fuentes diversas fueron concretándose, durante los siglos VIII y IX, en escuelas de jurisprudencia creadas en torno a las figuras de grandes maestros, entre los que destacaron Abu Hanifa (699-767), al-Malik ibn Anas (ca. 710-795) y Ahmed ibn Hanbal (780-855), ésta última quizá de menor significación.

Tenemos que subrayar entre ellos la personalidad de Ibn Edris al-Mottalibi Ash-Shafi'i (767-820) fundador de la ciencia de *usul al-fiq* y uno de los más influyentes jurisconsultos y teóricos del derecho musulmán en Egipto. Palestino, nacido en Gaza, enseñó sobre todo en Siria y en Egipto. Se había formado con el fundador de otra de las escuelas, la *Maliki*, como nos relata Ibn Jaldun: “Después de Malik Ibn Anas apareció Mamad Ibn Edris al-Mottalibi Ash-Shafi'i. Este imam pasó al Iraq luego de (la muerte de) Malik, y, al encontrarse allí con los discípulos de Abu Hanifa, adquirió de sus luces, combinó el sistema de los doctores del *Hidjaz* con el de los doctores del Iraq y, fundó una escuela particular que repeló [repelió] numerosas opiniones profesadas por la escuela de Malik” (IBN JALDUN 1977: 810).

Los primeros testimonios históricos sobre su biografía nos los proporcionó, sobre todo, el historiador el-Mas'ūdī (muerto en 345 H.), aunque después se añadieron otros que se esforzaban por acrecentar la importancia de su formación y primeros años al considerarle como

un renovador de la religión enviado por Dios al principio del siglo II H. Reúne al-Shafi'i el conjunto de características propias del núcleo aristocrático educado en el estatus de la tribu de los Kurashies, en la que se formó en ejercicios físicos como el del tiro al arco y en el cultivo de la poesía, quedando como testimonio de su actividad una colección de poemas o *diwan* de la que existen numerosas ediciones.

El texto fundamental en el que se basa la interpretación de la ley que rige la ciencia de la jurisprudencia, según la escuela *shafii*, se contiene precisamente en la *Risāla*<sup>1</sup>, larga carta de contestación que el Imam al-Shafi'i había enviado en 813 en respuesta a la consulta hecha por Abd ar-Rahman ibn Mahdi, tradicionalista de Bosra, acerca de los fundamentos legales del Corán, los informes aceptados históricamente relativos a ellos, el valor probatorio del consenso y para clarificar las doctrinas rechazadas del Corán y de la Sunna del profeta (MAKDISI 1984 y CHAUMONT 1997). La importancia de la *Risāla* reside fundamentalmente en ser una obra sobre metodología. En ella, al-Shafi'i está en efecto diciendo que la palabra no es el asunto central del Islam, que se basa sobre las sagradas escrituras y que en esencia la ciencia religiosa islámica, y por ello su *Risāla*, nos proporciona el método a seguir y cómo seguirlo. En contraste con el *kalam* (la palabra) que se derivaba de las escrituras para especular acerca de su autor, el mismo Dios, la doctrina de al-Shafi'i declaraba que las escrituras eran lo único que se necesitaba para las salvación, pues al-Shafi'i creía que la revelación divina, tal como se expresa en el Corán y en la Sunna del profeta, provee para cada eventualidad posible (MAKDISI 1984).

La influencia de la interpretación religiosa de al-Shafi'i y su escuela fue enorme en todo Egipto, sobre todo a partir de marzo de 1171, siguiendo la restauración del sunnismo tras la muerte de al-Adid, último califa fatimí.

Además de la *Risāla* existen otros textos del Imam que completan sus ideas sobre asuntos

1.- Sobre la *Risāla* ver: AL-SHAFFI 1993.

jurídicos, aunque no son tan conocidos como la propia *Risāla*, su nombre *Kitab el-Umm*<sup>2</sup>.

Las circunstancias que acaban de apuntarse y las cuestiones políticas que mucho más tarde se suscitaron en Siria y Egipto, en torno a la época de los ayyubbíes, por la acción decidida de Saladino, entroncan sólo desde el punto de vista coyuntural para justificar desde el prestigio del Imam la trascendencia de sus opiniones que contribuyen a fundamentar la ortodoxia sunni. Sin embargo, hay que reconocer que no siempre fue la al-Shafi'i la tendencia predominante en la jurisprudencia en Egipto y que sus escuelas jurídicas "eran independientes como la de Latí ibn Sa'd. También el malikismo tuvo una característica propiamente egipcia. El jurista al-Shafi'i cuando vino a Egipto cambió las doctrinas de su escuela por otras totalmente distintas más en consonancia con el nuevo ambiente" (MAKKI 1961-1962).

Firme apoyo para contrarrestar la influencia Shií fue la fundación de numerosas *madrasas*. En estas instituciones se impartía una completa educación en leyes y teología, se preparaba a los alumnos para ocupar los puestos claves de la enseñanza y de la administración, y de la importancia que habían de tener en los cuadros de mando de la sociedad se deriva el rigor y las exigencias que acompañaban a su formación.

Como recoge Raymond, el shiísmo que había dominado en Egipto durante todo el reino de los fatimíes, amenazaba con dividir a la comunidad de creyentes. Es precisamente por este motivo por el que se crean las *madrasas* como escuelas de difusión del sunnismo ortodoxo, de las que sólo debía haber un ejemplar por ciudad. A este propósito, Raymond recoge el texto de la inscripción fundacional de una de ellas en El Cairo en 1180, en la que puede leerse aproximadamente lo siguiente: "este colegio ha sido construido a instancias del doctor, imam y asceta Nagm al-Din, pilar del Islam [...] Abul Barakat al-Khabushani para los doctores discípulos de al-Shafi'i, caracterizados por su firme base doctrinal, contra los vanos razonadores y otros innovadores" (RAYMOND 1993: 107)<sup>3</sup>, lo que define de forma explícita el carácter militante de los seguidores de al-Shafi'i y la finalidad de estas fundaciones, al menos en los primeros tiempos de su existencia.

Por su parte la vertiente mística, espiritualista y esotérica de la religión fue encauzada mediante la fundación de *khanqahs*, residencias en las que los sufíes, a través del retiro, el ascetismo y la vida comunitaria, constituyeron un fuerte apoyo ideológico.

Pero como antes se dijo fue sin duda la *madrasa* la institución más eficaz en esa misión docente que se les atribuyó desde Saladino, en cuyo reinado (1169-1193) se fundaron diez, solamente en la capital, de las cuales cinco estaban en El Cairo, cuatro en Fustat y otra junto a la propia tumba del Imam al-Shafi'i, en el Cementerio Sur. De ellas, seis exclusivamente estuvieron dedicadas a transmitir las enseñanzas de la escuela cuya cabeza ideológica era shafi'i, mientras que las demás se dedicaron a las otras escuelas: una la compartían las escuelas shafi'i y maliki, otra a la maliki y las otras dos a la hanafi (MACKENZIE 1992: 125). Una de estas *madrasas* la situó junto a la mezquita de 'Amr, el primero de los edificios religiosos islámicos de Egipto (GASTON 1932-1933).

Como otras *madrasas* fundadas por Saladino, también la que se creó junto al famoso mausoleo estuvo dotada de una serie de instalaciones tales como un baño abastecido de agua por una canalización tomada seguramente del acueducto que había construido Ibn Tulun (MACKENZIE 1992: 93 y 100)<sup>4</sup>. Maqrizi refiere cómo al-Malik al-Kamil trajo el agua mediante un acueducto desde Birkat al-Habash (AL-MAQRIZI 1922: 444).

Todas las instalaciones que se fueron realizando en torno al lugar tenían como fundamento la dignificación del mismo, como lo refiere Ibn Jubayr: "Enfrente [de la tumba] fue construida una Madrasa como no se ha hecho otra en este país; no hay nada más espacioso ni de más bella construcción. Cualquiera que pasee en torno [de la *madrasa*] podría considerarla como una ciudad aparte. Enfrente hay unos baños e instalaciones y la actividad constructiva continúa en el complejo

2.- Se aporta una completa bibliografía hasta el momento de su publicación en: CHAUMONT 1997.

3.- Traducción libre.

4.- Recoge este autor la noticia que da el viajero Ibn Jubayr, según la cual el baño junto a la madrasa anexa a la tumba de al-Shafi'i sería también fundación de Saladino.

en este tiempo [...]” (IBN JUBAYR 1952: 40 y 1964: 22-23 y MACKENZIE 1992: 111<sup>5</sup>).

También se creó junto a la tumba una mezquita para subvenir a las necesidades religiosas de una población que fue en aumento tras la fundación de la citada *madrassa*, según cuenta al-Maqrizi (AL-MAQRIZI 1922: 269 y MACKENZIE 1992: 134). Todas estas aportaciones de Saladino y sus sucesores al entorno del mausoleo demuestran por una parte la significación que se quiso dar al monumento funerario pero, por otra la obediencia al plan de recuperación de al-Fustat, devastada parcialmente tras el incendio de 1167 que fue provocado con motivo de la amenaza de los cruzados. Resulta plausible que se quisiera devolver a al-Fustat su papel de gran centro comercial y de tráfico fluvial y en este sentido ha de contemplarse el carácter pragmático de la política del fundador de la dinastía ayyubí al situar sus *madrassas* junto a mercados o en zonas de atracción de peregrinos, como las tumbas de al-Husayn y al-Shafi’i, ambas centros de gran devoción sunni (AL-MAQRIZI 1922: 126).

En el mismo aspecto habría que insistir sobre el carácter “urbano” que tuvieron los cementerios egipcios desde la creación de Fustat. En contraste con muchas de sus casas que estaban enlucidas con barro del Nilo, los cementerios aparecían encalados. En la primera mitad del siglo IX, al-Kindi señala que “al acercarse al cementerio con sus cúpulas y construcciones parecía una ciudad blanca” (‘UMAR IBN MOHAMMAD IBN YUSUF AL-KINDI 1971: 65); lo mismo puede decirse en cuanto a la animación que reinaba en ellos más propia de una ciudad que de una necrópolis. Los cementerios en Egipto siempre han estado habitados, continuando así una tradición que seguramente procede de la época faraónica. En el período mameluco, zocos, almacenes, baños y panaderías estaban allí para uso de los habitantes y de los visitantes. Incluso los emires pasaban allí sus fines de semana, fiestas y vacaciones (‘UMAR IBN MOHAMMAD IBN YUSUF AL-KINDI 1971: 56). Puede decirse que actualmente la vitalidad de estos conjuntos funerarios no ha decrecido sino que por el contrario ha cobrado, sobre todo en las zonas próximas a la gran arteria de Salah Salem, una actividad que deriva fundamentalmente de la limitación del terreno para construir y del creciente problema de la vivienda en El Cairo moderno.

Ya desde la época de la invasión islámica de Egipto los primeros enterramientos se hicieron en el gran cementerio sur Karafat al-Kubrā, que se continuó utilizando durante el período fatimí y ha continuado siendo un centro de culto importante para la ortodoxia sunní (VV.AA. 1978). A este cementerio vinieron a sumarse otros importantes conjuntos de tumbas monumentales que para su estudio se agrupan según su localización más al norte de este otro primitivo (HAMZA 2001).

Este panorama urbano apenas ha cambiado y se estima en la actualidad que la población que se aloja en los recintos destinados a necrópolis puede alcanzar una cifra en torno al medio millón de habitantes que va incrementándose de forma continuada. El número de pobladores de estas áreas cementeriales experimenta aumentos periódicos a causa de la ocupación ocasional de la zona en determinadas fiestas en que los parientes y deudos se reúnen para recordar la figura de algunos familiares desaparecidos.

También las tumbas de los santos fundadores de otras escuelas de jurisprudencia dieron lugar a cementerios que a su vez generaron barrios. Junto a la tumba de Ibn Hanbal y en el entorno de la de ‘Abu Hanifa se extendieron amplios cementerios en Bagdad. También en Karbala’ los devotos de Husein y en El Cairo por la misma razón, celebran su fiesta (ORY 1991: 120-121 y GALAL 1937). Existen días de la semana especialmente favorables para visitar las tumbas de los “santos” más populares, como ocurre con la de Husein que se visita los martes, y los sábados por las mujeres, la de Saieda Zeinab (hija de Ali) los miércoles, o la de Saieda Nafisa y la del Imam al-Shafi’i los viernes, costumbre que se mantiene hasta nuestros días. Las fiestas, *mawlid*s, en honor del santo personaje se celebran en días preestablecidos por la costumbre y se organizan procesiones con cánticos e instrumentos musicales de percusión, cuerda y viento. El primero o segundo martes de *Shaabán* se celebra el *Mawlid* del Imam al-Shafi’i, que concentra en su festividad a una gran multitud que visita tanto su tumba, que es el foco de atención, como la *madrassa* que hay junto a él y que se erigió, en una primera edificación, como fundación de Saladino. Tanto la santidad del lugar como la configuración del mausoleo cuyo

5.- Traducción libre.

interior permanece casi en penumbra los días no festivos, crean un ambiente propicio al rezo y la meditación bajo su cúpula espléndidamente decorada (ORY 1991: 465).

La importancia del culto a estos “santos”, como se sabe, generó una serie de construcciones, no muy de acuerdo con la doctrina sunni que rechaza la ostentación en los enterramientos.

La monumentalidad de estos edificios puede tener su concreción en las arquitecturas cupuladas, que dentro de conjuntos funerarios, o de forma aislada, siguen suscitando la atracción pública y el consiguiente cuidado constante de estos monumentos funerarios.

El interés por las implicaciones cósmicas que parece tener la gran cúpula sobre la tumba del Imam creo que debe ponerse en relación con el movimiento científico que se desarrolló en El Cairo en época mameluca y que tendrá sus antecedentes en el período ayyubí.

Hay que entender también la importancia que reviste el momento histórico que se vive tras la dinastía “herética” fatimí en que parece más preciso volver a conectar con la población que seguía siendo sunni de forma mayoritaria y que, por seguir la tendencia oficial del califato, se había constituido oficialmente como shii. Puede que se quisiera dar al famoso mausoleo del santo imam esta significación como referente topográfico y simbólico del triunfo de la recta doctrina. La propia fundación de la *madrasa* antes referida, quizá la primera fundada por encargo de Saladino junto a la propia tumba de al-Shafi’i, demuestra que ésta era no solamente un lugar de peregrinación devota sino también un referente de ortodoxia. Es más, es bastante posible que al colocar los cenotafios de al-Kamil y de su madre en el mismo ámbito funerario no se pretendiera solamente obtener la *baraka* del santo imam sino también proclamar la adhesión a su doctrina por parte de la monarquía ayyubí, recientemente implantada. Las bendiciones que se difunden desde las tumbas que son más populares nutren una de las corrientes de la religiosidad islámica y tienen tal importancia que oscurecen la interpretación más oficial.

La mayoría de los santuarios son tumbas que a veces sólo contienen reliquias. Quizá el más popular de estos personajes venerados es el mártir el-Husein, hijo de Alí y nieto del Profeta<sup>6</sup>, cuya cabeza se guarda en una de las más populares mezquitas de El Cairo.

Hay que tener en cuenta que desde la muerte y entierro de al-Shafi’i, 20 de enero del 820, en el recinto de la familia Banu Abd al-Hakam<sup>7</sup> se habían producido varios hechos de gran significación: la instalación de una dinastía fatimí en una ciudad nueva con la consiguiente pérdida de importancia política de al-Fustat y el empobrecimiento de esta última ciudad tras el incendio devastador de 1168 y el subsiguiente abandono parcial de la misma. Consecuentemente se puede intentar revitalizar la zona tanto como polo de atracción económica como por zona de prestigio en torno a la tumba del Imam y su *madrasa* donde se impartía la ortodoxia. Por su tolerancia y racionalidad, el shafíismo suponía una posición aglutinante e integradora de tendencias opuestas.

## EL MAUSOLEO

La desacostumbrada magnitud de la cúpula, la mayor de las funerarias de El Cairo permite preguntarse por su significado simbólico hasta la construcción de la capilla funeraria de la *madrasa* del sultán Hasan. El tema de un espacio poligonal cubierto con una techumbre curva es tan amplio que sólo merece la pena acercarse a él con una intención coyuntural, dada la imposibilidad de detenerse aunque sea someramente en sus múltiples implicaciones.

6.- Aunque existen muchos textos relacionados con el culto de los “santos” en las ciudades del Islam, y sobre todo en El Cairo, uno de los más populares que habla de usos y costumbres en época reciente es el de LANE 1989 (hay varias ediciones, pero aquí utilizamos la de 1989).

7.- En relación con esta familia puede estar Abd ar-Rahman ibn ‘Abd Allah ibn ‘Abd al-Hakam, hijo de un importante teólogo y experto en historia y considerado el padre de la historia del Egipto islámico (805-871), (KUBIAK 1987: 18).



Lámina 1. Exterior del Mausoleo del Imam al-Shafi'i.

Muchos edificios cubiertos con este tipo de solución arquitectónica quisieron significar algo más que la propia ostentación del promotor o la pericia técnica del constructor. Como es obvio por la situación que en el edificio ocupan los techos cualquiera que sea la forma que adopten, remedan al firmamento y así en techumbres planas o en planos encontrados e incluso más aún en forma abovedada aparecen con frecuencia con ornamentos en forma de estrella. Desde el arte egipcio antiguo, la evocación es sin duda más completa y satisfactoria; sin embargo, cuando la cubierta es cupulada en culturas como la micénica, cuyo ejemplo más monumental es sin duda el Tesoro de Atreo, se emplearon intencionalmente ornamentos dorados sobre un fondo curvo para asegurar la semejanza con el firmamento.

Es innegable ese significado en edificios romanos de tanta trascendencia como el denominado “Panteón de Agripa” o algunas de las salas de la Domus Aurea de Nerón. Igualmente, se recogió este significado en el mundo paleocristiano, y se elevó a dimensiones insospechadas en el bizantino, donde Santa Sofía de Constantinopla sería el más acabado ejemplo de gran cúpula de evocación cósmica. La enorme cantidad de ejemplos y variantes permiten orillar este tema de fascinante interés como demuestra la abundante bibliografía entre la que destacamos una extensa monografía del investigador Louis Hautecoeur (HAUTECOEUR 1954).

Por su parte, es preciso recordar la relación existente entre edificios de gran significado simbólico y ejemplar para el mundo cristiano como es el Santo Sepulcro de Jerusalén, cuya forma de *qubbah* fue conscientemente imitada por Abd el-Malik cuando mandó construir sobre la Roca la cúpula, según cuenta Muqqadisi (HAUTECOEUR 1954: 76-77), en lo que sería el primer edificio con estas características del mundo islámico, y con el que el mausoleo de al-Shafi'i, sin duda, tiene estrecha relación.

La construcción de la Cúpula de la Roca pudo obedecer, como se ha señalado, a los “requerimientos litúrgicos del *tawaf*, el paseo solemne de circunvalación” (GRABAR 1981: 63 y ss.) en recuerdo o sustitución en torno a la Kaaba. La existencia de un espacio centralizado por un elemento referencial, como en las venerables rocas de la Meca y Jerusalén y en el caso que nos ocupa del cenotafio del Imam al-Shafi'i, invita a la circulación en torno suyo. De hecho esta práctica del giro se produce también alrededor de la tumba del Imam.

En cualquier caso, el mausoleo, que tiene como misión proteger el *tabut* o catafalco de madera, es “casi siempre un edificio de planta central construido alrededor de un eje vertical con el sepulcro frente al mihrab o al mismo muro de la *qibla*” (DICKIE 1985: 46). Esta concepción centralizadora de carácter cósmico se muestra también bastante elocuentemente en la situación que los mausoleos destacados ocupan en medio de un jardín funerario, pues, “si el jardín estaba concebido como un microcosmos del mundo material, organizado axialmente de acuerdo con las creencias cosmológicas básicas, la tumba en el centro resumía estas ideas: el plinto cuadrado representaba el universo material y la cúpula del círculo la eternidad, mientras que el octógono podía simbolizar la transición de una a otra vida por el finado” (DICKIE 1985: 47).

No conocemos la situación primitiva del mausoleo de al-Shafi'i en cuanto a si estaba o no en medio de un jardín pero quizá la alusión al octógono, ya desde la construcción monumental iniciada en la época ayyubí, queda garantizada por los ángulos dispuestos en chaffán de los cuerpos inferiores, perceptibles sobre todo en el tramo intermedio del mausoleo.



Lámina 2. Tumba del Imam al-Shafi'i.



Lámina 3. Detalle de un ángulo achaftanado de la precúpula (Fuente: ETTINGHAUSEN y GRABAR 1987).

Como se dijo, la propia discusión sobre cómo debe ser la forma de un mausoleo es ya de por sí contradictoria con la idea que la ortodoxia musulmana aconseja, puesto que ya una construcción monumental excede con mucho lo que el propio Profeta recomendaba. Esta invitación a la sencillez de la tumba aparece en numerosos *hadices*. Parece especialmente interesante la estimación del propio Imam al-Shafi'i cuando dijo: “prefiero que el terreno usado para una tumba no sea más que el necesario para excavar la fosa. Me gusta ver que la tumba se levanta sólo un palmo sobre el terreno. Prefiero que no se levante una estructura sobre ella, ni que se blanquee puesto que ello supone, sin duda, decoración y vanidad y la muerte no es circunstancia para estas cosas [...]” (SABIQ y AL-DIN ZARABOJO 1999).

Aunque no de planta cuadrada, cabría citar aquí el que Creswell cree ser el más antiguo de los edificios monumentales de carácter funerario creados por el Islam (CRESWELL 1998: 373-374). Se trata de la Qubbat as-Sulaibiya de Samarra; exteriormente es un edificio octogonal, forma que también adopta el núcleo interior

que encierra una cámara que se transforma en cuadrada, de algo más de seis metros de lado y que iba cubierta por cúpula. Hertzfeld dedujo que era éste el mausoleo mandado construir por la madre del califa abasí al-Muntasir, que murió en el año 862, y en el que fueron después inhumados los califas al-Mu'tazz y al-Muhtadi. Aunque la forma octogonal no tuvo fortuna en mausoleos del mundo islámico medieval, la cámara cuadrada combinada con cúpula se repitió incesantemente (CRESWELL 1998: 374).

Por su parte, la configuración de la cúpula de la tumba del Imam al-Shafi'i tuvo sin duda consecuencias en edificios de El Cairo de diversas épocas. Por ejemplo, hay que citar que cuando se construye la primera mezquita aljama de la recién implantada dinastía mameluca, la del sultán al-Zahir Baybars, entre 1262 y 1269, se pretendió que no hubiera dudas acerca de la legitimidad religiosa y política de la nueva clase gobernante, por ello se procuró seguir en las formas de la mezquita modelos perfectamente consagrados y prestigiados: el tamaño era el mismo, según testimonios contemporáneos, que el de la mezquita de Amr Ibn al-As, mientras que en la cúpula ante el mihrab parece que se siguió precisamente el modelo de la de al-Shafi'i, que es justamente el rasgo más sorprendente del edificio de Baybars, lo que seguramente demuestra su carácter ejemplar en el panorama de la arquitectura de El Cairo (MEINECKE-BERG 1988). Conviene subrayar este carácter modélico porque responde a lo que creemos propósito manifiesto de la tumba, incluso considerando solamente la materialidad de sus volúmenes. Quiero insistir en que, aun desprovista de esta función propagandística ya en la época de Beibars, la cúpula de ésta última hay que considerarla eslabón inmediato en la continuidad de las formas y soluciones volumétricas. No debe interpretarse como casual el que se copie precisamente el rasgo más significativo y atrevido de la composición tanto en un caso como en el otro. Aunque de proporciones más reducidas, pues la de al-Shafi'i sólo tiene unos quince metros de diámetro frente a los veinticinco que tiene la de la Cúpula de la Roca, aquélla alcanza un tamaño insólito entre los monumentos funerarios de su tiempo. Por otra parte, desde el punto de vista formal, el apoyo de dieciséis lados del tambor de la primera se corresponde con un número semejante de

lados en que se apoya, antes de pasar al círculo, el tambor de la de al-Shafi'i, cuya cubierta de perfil, también apuntado, presenta indudables analogías con la de la Roca, que hubo de servirle de modelo, copiando incluso la calidad de los materiales de construcción que en ambos casos es madera recubierta de láminas de plomo.

Debe insistirse en la forma ochavada de la cubierta de la tumba mediante el achaflanado de las esquinas del cuadrado inferior de la planta. Esta misma forma la encontramos en otros edificios muy anteriores del mundo cristiano: habría que remontarse a la Anástasis Constantiniana que precisamente había sido destruida por el califa al-Hakim en 1009 y reconstruida en 1048; el otro edificio que evoca es el de la cúpula de la Roca, ambos hierosolimitanos. Entre los edificios islámicos la estructura del mausoleo de al-Shafi'i entronca con esta tradición, y ello se justifica por la importancia que se quiso dar al conjunto, que recogía no solamente el cenotafio del sabio imam sino también los de destacados miembros de la familia real ayyubí.

Aunque creo que las analogías formales saltan a la vista, opino que son muchos más los motivos que relacionan al mausoleo del Imam con la cúpula de la Roca. De ésta podemos afirmar, con lo que viene siendo tradición historiográfica, que las razones de su construcción están en relación con el milagroso viaje nocturno del Profeta y con la subida de Mahoma a los cielos desde la Roca. Por otra parte, y dada la fecha de su terminación (691), la cúpula tuvo sin duda la misión (como se han encargado de explicar con los precisos argumentos Richard Ettinghausen y Oleg Grabar, entre otros) de "conmemorar la victoria del Islam que completa la revelación de los otros dos credos monoteístas y competir en esplendor y magnificencia con los grandes santuarios cristianos. Es incluso posible que para los omeyas tuviera un significado como lugar sagrado de su dinastía con connotaciones salomónicas a través de la representación de los árboles del paraíso" (ETTINGHAUSEN y GRABAR 1987: 33).

Volviendo a la tumba de al-Shafi'i, la arquitectura del monumento fue minuciosamente estudiada en los años 30 por Hauteceur (HAUTECEUR 1954), y después se difundió gracias a la cuidadosa exposición de Creswell, que



en sus volúmenes dedicados a los monumentos arquitectónicos de El Cairo (CRESWELL 1978: 64-76 y Lám. 22-26) revela la complicada cronología de su factura y pone de manifiesto la continua atención que se prestó al edificio que guardaba los restos del más influyente de los juristas del mundo islámico. En cuanto al significado de la tumba a través de las numerosas inscripciones que de diferentes épocas figuran en su interior, la aportación más completa sigue siendo la de Gaston Wiet, ilustrada con una serie de preciosas láminas.

Según el estudio de Creswell las etapas fundamentales de la construcción y reformas de la tumba fueron las siguientes:

La fundación se realizó en el 1211 (608 H.) por el rey al-Kamil de la dinastía ayyubí, que había continuado la carrera de la restauración del Egipto sunní debida a Salah ed-Din. De ese momento son el recubrimiento exterior de la espectacular cúpula –cuyo coste según al-Maqrizi fue de 50.000 dinares egipcios (MACKENZIE 1992: 148-149)–, la puerta interior, el elaborado friso de madera sobre zócalo de mármol y la inscripción

cúfica por encima de éste (GASTON 1932-1933). Así mismo las vigas talladas de las que pendían las lámparas serían de este momento.

La segunda etapa la constituye la restauración en época mameluca mandada hacer por Qayt Bay, comenzada, según consta, en Ramadam de 885 H. (noviembre-diciembre 1480). Se deben a este momento el zócalo de mármol, las trompas de *mukarnas* y la cúpula de madera que descansa sobre ellas. Igualmente tuvo reparaciones durante el reinado del sultán al-Ghuri, aunque se desconoce con exactitud el alcance de la intervención.



Lámina 4. Decoración interior del mausoleo.

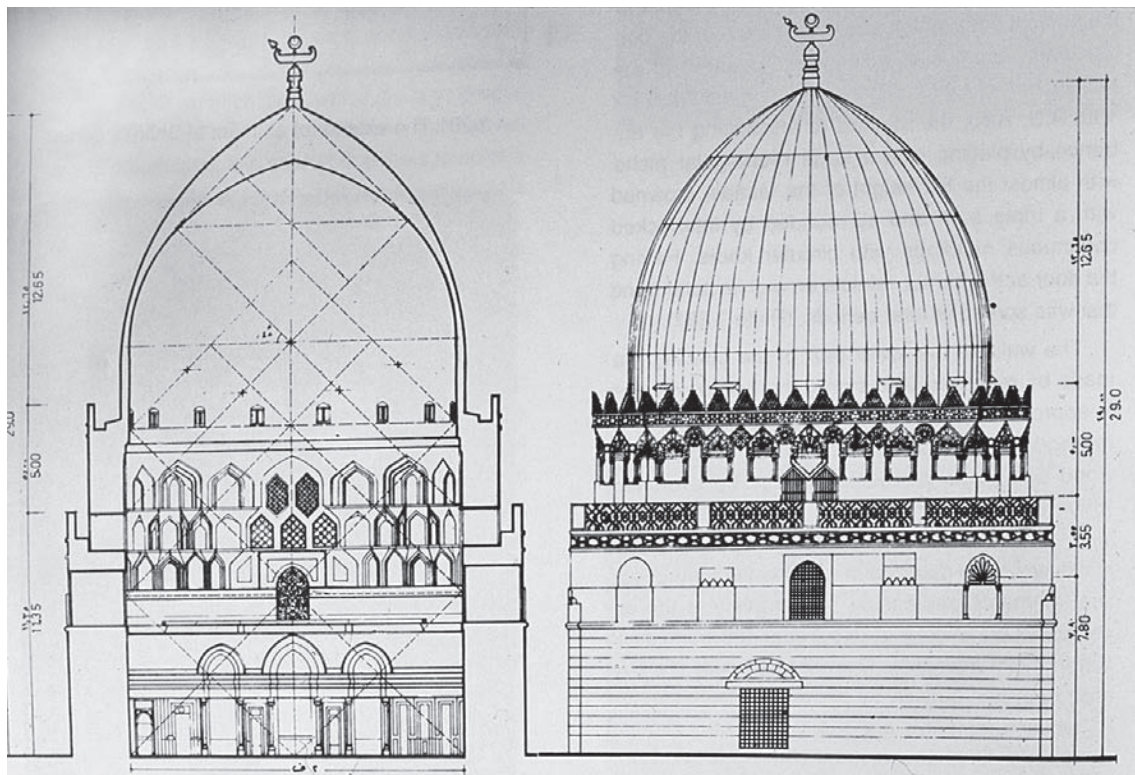


Figura 1. Plano del alzado del mausoleo (Fuente VV.AA. 1992).

La etapa siguiente, mucho más moderna, es la restauración llevada a cabo por 'Ali Bey al-Kebir en 1186 H. (1772), época a la que se debe la mayor parte de las inscripciones pintadas así como toda la decoración pictórica de paredes, trompas y cúpulas.

Al incansable 'Abd ar-Rahman Katkhuda, muerto en 1190 H. (1776), se debe la renovación del pavimento de azulejos españoles en el vestíbulo de la entrada.

La cúpula está apoyada sobre un cuadrado de unos 15'30 metros de lado, y la orientación del edificio que debieran marcar en el interior los tres mihrabs del lado sudeste, ha sido alterada para darle al edificio la correcta orientación con un pequeño mihrab añadido que ocupa la atípica situación de una esquina.

Las fachadas interiores se recubren en la parte inferior mediante zócalos de mármol de colores y la zona de transición a la cúpula con decoraciones florales. En cada uno de los lados del cuadrado

se abren ventanales con vidrios de colores sostenidos por marcos de estuco. La originalidad de estas ventanas protegidas por celosías es precisamente la forma alargada de su diseño hexagonal que completa la rítmica de los arcos aquillados que corren bajo la nacela. La variedad del dibujo de las celosías se complementa con una extraordinaria riqueza de motivos florales que alternan con las decoraciones epigráficas en una insólita abundancia de diseños. Toda la superficie interior de la zona de transición desde el zócalo al arranque de la cúpula emplea el oro para destacar alternativamente fondos azules recorridos por decoración epigráfica en dorado. Las bandas con inscripciones emplean tipos epigráficos que van desde lo cúfico a lo *nasjí*.

La cúpula, cuyas condiciones de visibilidad no son excelentes en la actualidad, se cubre con una ornamentación pintada continua de atauriques que revelan su dependencia de modelos otomanos. Excepto este elemento de aspecto turco, la decoración del interior de la cúpula y sus celosías de estuco ponen de manifiesto la dependencia

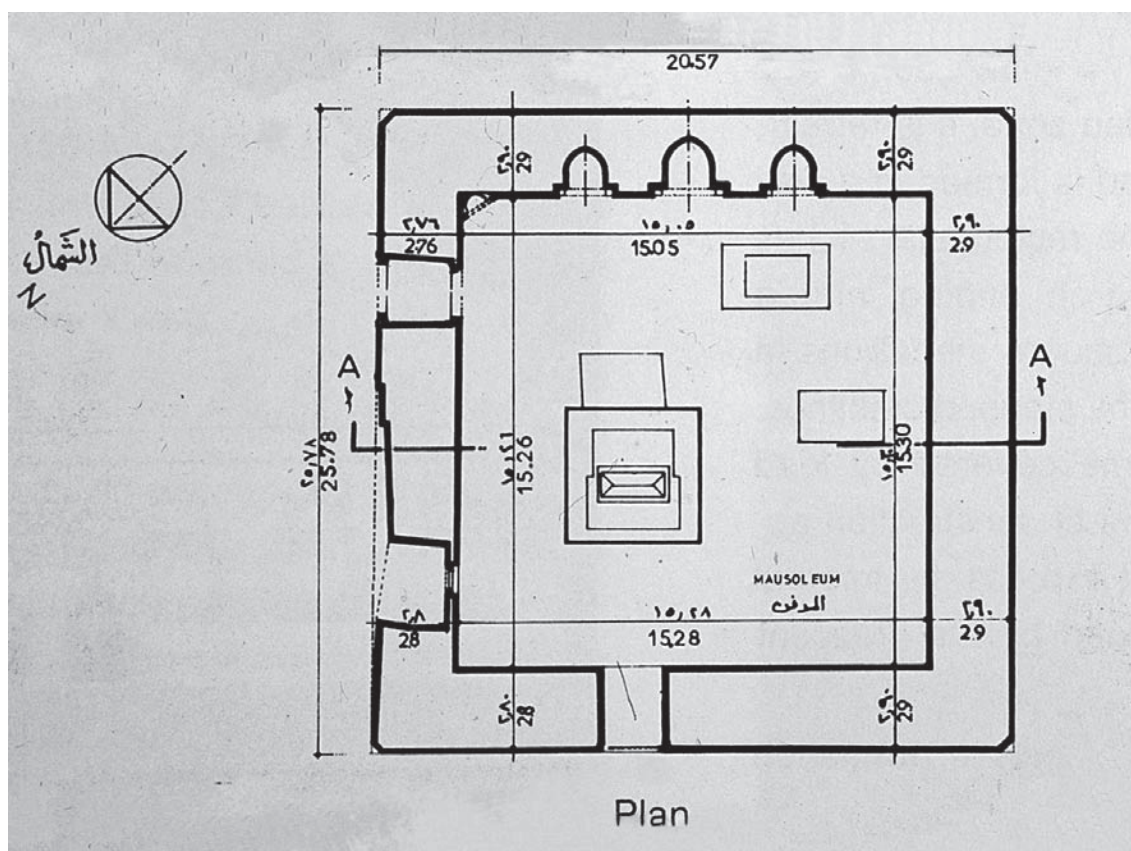


Figura 2. Planta del mausoleo (Fuente: VV.AA. 1992).

de los modelos fatimíes en múltiples detalles, interiores y exteriores.

La fuerte articulación volumétrica del conjunto, que se divide claramente en tres zonas progresivamente decrecientes en anchura, aunque cada vez más esbeltas, se acentúa por la diferencia de amplitud de la cúpula entre la cubierta exterior de plomo y el interior de madera pintada. Algunas de las fuentes de iluminación del conjunto parecen no responder a un plan semejante al de otras cúpulas de gran significado dada la escasez de iluminación del interior y la concentración de los puntos de luz en el centro de cada uno de los lados sobre los ventanales protegidos por las celosías de estuco. La resistencia de los materiales hubiera permitido seguramente crear un arranque de bóveda más diáfano, con la apertura de más amplios ventanales pero seguramente el carácter funerario del edificio restó posibilidades a la utilización de soluciones más valientes desde el punto de vista lumínico.

La ornamentación exterior ofrece también caracteres originales, pues la secuencia de los ornamentos que coronan cada uno de los pisos aligera la sensación de masa que ofrece el conjunto de los volúmenes. A ello también contribuye la articulación en dos alturas siendo la primera de 11,35 metros hasta el borde del parapeto de la terraza inferior y la segunda de 5 metros desde éste hasta las almenillas escalonadas que lo rematan. Éstas completan la decoración de cada una de las ocho fachadas, cuatro accesibles desde la terraza del piso alto y otras cuatro dotadas de ventanales hexagonales, con el riquísimo andén continuo de nichos ciegos de arcos aquillados sobre semicolumnillas. Las enjutas, ornamentadas por una minuciosa labor de ataurique, se coronan con una doble moldura recta en cuyo interior corre una cenefa de polígonos que se rematan con una insólita crestería de almenillas caladas y en gradas, que proporciona el necesario fondo para la continuidad de la cúpula cubierta de plomo que en algún momento debió lucir algún elemento cromático. El desacostumbrado perfil curvo de la cubierta se articula con paralelos y meridianos que de vez en cuando se interrumpen por minúsculos respiraderos dotados de trampillas que permiten airearse a la infraestructura de madera.

El perfil esbelto del edificio se consigue gracias a la forma apuntada de la cúpula cuya estructura de cubierta aparece ordenada en cinco bandas crecientes de revestimiento de plomo coronándose todo el conjunto por la airosa y sorprendente veleta de bronce en forma de barca. Este curioso remate ha despertado múltiples conjeturas, que recogen las descripciones del monumento. Se han buscado significaciones preislámicas, remontándose hasta la época faraónica aunque no hay elementos de juicio suficientemente serios para apoyar la afirmación, por muy atractiva que esta sea.

La organización decorativa en cada uno de los pisos contribuye a aligerar visualmente la composición de cada uno de los paramentos y, consecuentemente, de los volúmenes totales. La naturaleza de los materiales que va desde las sólidas hiladas de sillares de la base a los antepechos constituidos por los merlones de ladrillo en gradas se conjuga con un molduraje de motivos geométricos de ladrillo cortado que subraya la importancia de cada uno de los elementos visuales más notorios de la composición y que se erigen en un muestrario del arte decorativo ayyubí. Ya desde las primeras construcciones monumentales de esta dinastía la continuidad de los motivos decorativos queda asegurada por el prestigio de las soluciones del mundo fatimí a través de las mezquitas que se alinean a lo largo de la principal vía caiota, actualmente calle de al-Mueiz al-Din Alá al-Fatimi.

La acentuación de los elementos ornamentales en la parte media del edificio contribuye al equilibrio de las masas continuas que suponen el piso de basamento y la cúpula. Multitud de pequeños detalles de ornamento y composición enriquecen y subrayan una estructuración aparentemente simple pero de gran equilibrio, servida por detalles como los nichos ciegos del arranque del muro de las ventanas y el achaflanado de las esquinas en los dos cuerpos que ya hemos comentado.

El interior del mausoleo alberga una serie de cenotafios. La decoración de los mismos hay que citarla entre los ejemplos más notables de la carpintería y decoración labrada en madera del

mundo islámico, siendo sin duda la del propio Imam la que reúne todas las bellezas de la talla en madera de la época fatimí, que es el estilo que se recoge como predominante todavía, antes de que la época ayyubí ofreciese ejemplos renovados. Como es lógico uno de los elementos más notables de esta decoración es la escritura cúfica que nos informa de su destinatario “el doctor Abu ‘Abd-ala Muhammad, hijo de Idris, hijo de al-Abbas, hijo de Uthman, hijo de Safi’i, hijo de al-Sa’ib, hijo de ‘Ubaid, hijo de ‘Abd Yazid, hijo de al-Hasbim, hijo de al-Mujttalib, hijo de ‘abd Manaf, Dios tenga misericordia de él. Obra de ‘Ubaid, el carpintero, conocido bajo el nombre de ‘Ibn Ma’ali. Hecho en el mes del año 574 (1178) [...]” (GASTON 1932-1933). La peculiaridad de la inscripción que la hace más notoria es justamente el que la epigrafía se resuelve mostrando los dos tipos de letra, la cúfica y la nasjí.

Las otras tumbas que alberga el monumento corresponden al sultán Malik ‘Aziz, su madre y la princesa Shamsa, cuyas descripciones ya fueron publicadas en la citada obra de Gaston Wiet. En ella se dice: “he aquí la tumba de la señora, mártir, difunta, ávida de la misericordia de su señor, madre del ávido de la misericordia de Dios, de su señor, Mamad, hijo de nuestro maestro el sultán

al-Malik al-Adil, el sabio, el devoto, el campeón de la fe, asistente de Dios, victorioso, vencedor, conocido en el mundo, el sultán del Islam y de los musulmanes, señor de reyes y sultanes, el subyugador de los revoltosos y rebeldes, el pacificador de los infieles y de los politeístas, Abu Beker, hijo de Aiyub, amigo del emir de los creyentes [...]. Ella pasó a la misericordia y a la satisfacción de su Señor antes de que la aurora suceda a la noche durante la mañana del domingo del 25 de *safar* del año 608 (8 de agosto de 1211). Que Dios santifique su alma, ilumine su tumba y le asigne el paraíso como morada en compañía de los que reverencian a Dios!”<sup>8</sup>.

Queremos subrayar una vez más el carácter dinástico del monumento, lo que justifica su permanencia hasta hoy y la riqueza de motivos ornamentales que lo complementan. Desde el suelo hasta la cubierta cupulada los mármoles diversos, las celosías y las vigas de madera policromada, forman un conjunto de armonía inigualada entre los monumentos que componen el Cementerio Sur, al que da nombre el Imam al-Shafi’i.

8.- (GASTON 1932-1933). La traducción se ha hecho del texto francés que a su vez simplifica, sin mutilar, el sentido de la inscripción.

## BIBLIOGRAFÍA

- AL-MAQRIZI (1922): *al-Mawa'iz wa'l-I'tibar fi Dhikr al-Khitat wa'l-Athar*, G. Wiet (ed.), Vol. II, Institut Français d'Archéologie Orientale, Cairo.
- AL-MAQRIZI (1959): "al-Khitat II", K. A. G. Creswell (ed.) *Muslim architecture of Egypt*, University Press, Oxford, 1959, p. 65, nota 9.
- AL-SHAFI'I, Muhammad b. Idris (1993): *La "Risāla": les fondements du droit musulman / Shafi'i*, Arles.
- CAHEN, C. (1975): *El Islam. I. Desde los orígenes hasta el comienzo del Imperio Otomano*, Madrid.
- CHAUMONT, E. (1997): "al-Shafi'i", *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, Vol. IX, Leiden-Nueva York, pp. 181-185.
- CRESWELL, K. A. C. (1978): *The muslim architecture of Egypt (Ayyubids and early bahrite mamluks. A. D. 1171-1326)*, Ed. Hacker Art Books, Nueva York.
- CRESWELL, K. A. C. (1998): *A Short Account of Early Muslim Architecture*, James W. Allan (ed.), The American University in Cairo Press, El Cairo.
- DICKIE, J. (Yakub Zaki) (1985): "Dios y la Eternidad: mezquitas, madrasas y tumbas", M. Georges (ed.) *La arquitectura del mundo islámico*, Alianza Editorial S.A., Madrid.
- ETTINGHAUSEN, R. y GRABAR, O. (1987): *Arte y arquitectura del Islam. 650-1250*, Madrid.
- GALAL, M. (1937): "Essai d'observations sur les rites funéraires en Egypte actuelle", *REI*, XI, pp. 131-299.
- GASTON WIET, M. (1932-1933): "Les inscriptions du Mausolée de Shafi'i", *Bulletin de l'Institut d'Egypte*, T. XV, El Cairo, pp. 166-185.
- GRABAR, O. (1981): *La formación del arte islámico*, Cátedra, Madrid.
- HAMZA, H. (2001): *The Northern Cemetery of Cairo*, The American University in Cairo Press, El Cairo.
- HAUTECOEUR, L. (1954): *Mystique et architecture. Symbolisme du cercle et de la coupole*, 2 vols, Edition A. y J. Picard y Co., Paris.
- IBN JALDUN (1977): *al-Muqaddimah. Introducción a la Historia Universal*, Fondo de Cultura Económica, México.
- IBN JUBAYR (1952): *The Travels of Ibn Jubayr*, Broadhurst (trad.), Londres.
- IBN JUBAYR (1964): *Rihlat Ibn Jubayr*, Beirut.
- KUBIAK, V. (1987): *al-Fustat. Its Foundation and Early Urban Development*, The American University in Cairo Press, El Cairo.
- LANE, E. W. (1989 ed.): *An account of the manners and customs of the Modern Egyptians. 1833-1835*, London.
- MACKENZIE, N. D. (1992): *Ayyubid Cairo. A Topographical Study*, American University in Cairo Press, El Cairo.
- MAKDISI, G. (1984): "The juridical theology of Shafi'i origins and significance of Usul al-Fiqh", *Maisonneuve et Larose*, Francia, pp. 5-47.
- MAKKI, Mahmud (1961-1962): "Ensayo sobre las aportaciones orientales en la España musulmana", *Revista del Instituto de Estudios Islámicos*, vols. IX y X, Madrid, pp. 65-232.
- MEINECKE-BERG, V. (1988): "Egipto", G. Michel (ed.) *La arquitectura del mundo islámico*, Madrid.

- ORY, S. (1991): "Makbara", *Encyclopedie de l'Islam*, vol. VI, 2ª edición, Leiden.
- RAYMOND, A. (1993): *Le Caire*, Librairie Artheme Fayard, Paris.
- SABIQ, Sayyid y AL-DIN ZARABOJO, Jamal (1999): *Fiqh As-Sunnah. Death, Funeral & Graves*, Islamic Society of Greater Kansas City. (Traducción libre).
- 'UMAR IBN MOHAMMAD IBN YUSUF AL-KINDI (1971): "Fad'il Misr", L. Ali Ibrahim (ed.) *Residential architecture in Mameluk Cairo, Muqarnas*, 2.
- VV.AA. (1978): *Enciclopedia del Islam*, tomo IV, ed. francesa.
- VV.AA. (1992): *Principles of architectural design and urban planning during different islamic eras, Analytical study for Cairo city*, Organization of islamic capitals and cities.