

Los mudéjares del norte de Castilla en vísperas del bautismo: expresiones religiosas de un Islam que no fue al-Ándalus¹

Olatz Villanueva Zubizarreta
(Universidad de Valladolid)

Convivir, coexistir o conllevarse en la Edad Media fue una realidad impuesta por la presencia de cristianos, judíos y musulmanes en la sociedad hispana. No sin altibajos, y merced a los múltiples y diversos mecanismos políticos y legislativos desplegados, aquella realidad multicultural se mantuvo durante más de ochocientos años. Pero la presencia de unas y otras comunidades, su protagonismo e incluso su visibilidad fue muy dispar de unos territorios a otros y de unas épocas a otras, hasta el punto de que tanto en los primeros tiempos de dominio andalusí como en la posterior etapa de superioridad cristiana, las realidades sociales y religiosas en la Península Ibérica fueron muy diversas.

Nos interesa aquí analizar una de esas realidades en particular, la del Islam vivido en minoría en las tierras septentrionales de la Corona de Castilla por constituir un escenario y un ejemplo excepcionales para estudiar lo que para muchos investigadores pasó por ser un episodio residual y casi invisible del mudejarismo peninsular. Por un lado, porque estas tierras quedaron fuera del dominio político musulmán ya desde el califato, de forma que la presencia de musulmanes en ellas a lo largo de toda la Edad Media (algunos investigadores la cifran en cerca de 10.000 al final del período) respondería a sucesivas inmigraciones procedentes del mediodía andalusí. Por otro lado, porque precisamente por la inexistencia de un sustrato andalusí previo, la presencia y expresión de este Islam vivido en minoría (mudéjar) apenas ha contado con estudios hasta fechas recientes.

La débil huella que los mudéjares del norte del Sistema Central (*grosso modo* el valle del Duero) dejaron en los documentos escritos de la época contribuyó sin duda a que su presencia pasara casi inadvertida para los medievalistas. Hasta hace algunas décadas se reconocía la existencia de exiguas comunidades de musulmanes que vivían en las pujantes ciudades castellanas, aunque sin un peso destacado –ni político, social o económico– en la colectividad urbana. Su interés, por lo tanto, quedaba relegado a su mero reconocimiento², y no a un interés expreso por su realidad, y menos aún, para aquellos historiadores que entienden el mudejarismo como un fenómeno de expresión del Islam, y presuponían que este mudejarismo minoritario y marginal había perdido por completo su identidad musulmana.

Hoy, a la luz de las investigaciones de quienes nos han precedido³ y del importante volumen de información generado en el marco de algunos proyectos de investigación que llevamos a cabo⁴, podemos afirmar que, aunque con dificultades, los mudéjares de del

¹ Este trabajo se ha realizado con el apoyo del Proyecto de Investigación “Islam medieval en Castilla y León: realidades, restos y recursos patrimoniales (siglos XIII-XVI)” (VA058U14), bajo mi dirección, aprobado en la convocatoria 2014 de la Consejería de Educación de la Junta de Castilla y León. Sobre los investigadores y las actividades del proyecto, <http://albergueweb.uva.es/islam-medieval-castilla-leon>

² Entre las contribuciones de obligada consulta, citaremos el clásico trabajo de Fernández y González y los posteriores y pioneros del profesor Miguel Ángel Ladero (1969, 1981 y 1986) o la reciente síntesis de Hinojosa, donde apenas se dedica a los mudéjares del norte peninsular un par de páginas.

³ Añadiremos a las anteriores, por ejemplo, los trabajos de Mercedes García Arenal, Juan Carlos de Miguel Rodríguez, Jean-Pierre Molénat, M^a Teresa Pérez Higuera o Gerard Wieggers, por citar solo algunos que dan cuenta de la diversidad temática desde la que ha sido abordada la cuestión.

⁴ La constitución del Grupo de Investigación “Mudéjares y Moriscos” (integrado por A. Echevarría, J. Jiménez, S. de Tapia y O. Villanueva) y el conocimiento generado sobre el tema a través de las investigaciones realizadas por él en proyectos y publicaciones, inaugura un panorama prometedor para

Duero mantuvieron su identidad musulmana hasta su obligado bautismo en 1502 y que, además, dejaron un importante y singular legado patrimonial que está siendo convenientemente reconocido, estudiado y divulgado⁵.

Esta cuestión, la de la identidad islámica de estos mudéjares castellanos, se muestra a día de hoy como un objeto de reflexión muy sugerente. Una vez avanzado en su reconocimiento demográfico y geográfico, y en el estudio social y económico, parece el momento de abordar el tema de la identidad cultural y religiosa. Unos primeros apuntes sobre la cuestión la planteamos recientemente en un estudio sobre la aljama de Burgos (Villanueva y Arous); entonces reuníamos una serie de evidencias (textuales y patrimoniales) que daban cuenta del mantenimiento por parte de los mudéjares castellanos de ciertos rasgos de identidad cultural islámica, incluso en comunidades de tamaño medio, como era la burgalesa.

En esta ocasión, nos proponemos reflexionar sobre la cuestión religiosa, el grado de islamización de los mudéjares castellanos en vísperas de su conversión a la fe cristiana impuesta en 1502⁶, partiendo de dos premisas: una primera, qué es ser musulmán y cómo reconocerlo, y la segunda, cuáles son las manifestaciones de esa fe.

La primera cuestión: ser musulmán en la Castilla bajomedieval

Hoy ser musulmán significa, sobre todo, proclamar la confesión de fe en Dios y en su Enviado y además, cumplir los cuatro deberes principales del creyente: la oración obligatoria, la limosna con fines sociales, el ayuno y la gran peregrinación. Estos son los pilares de la fe musulmana sobre los que se levanta el edificio del Islam, sus elementos estructurales centrales o rasgos esenciales. El Islam impregna toda la vida del creyente y estas obligaciones fundamentales determinan, ordenan y caracterizan la vida de los musulmanes, diferenciándola de la de los no musulmanes.

Suponemos que profesar el Islam ha tenido el mismo significado y las mismas manifestaciones a lo largo de la historia. Disponemos no obstante de pocos testimonios que puedan arrojar información al respecto en la Castilla bajomedieval, y acaso algunos de los más concluyentes en este sentido sean los dejados por escrito por el alfaquí de la ciudad de Segovia a mediados del siglo XV.

La figura más conocida entre los alfaquíes castellanos (como conocedores y transmisores de la ley islámica) es la del segoviano Iça de Gebir (‘Īsà de Ŷābir). Vivió a lo largo de los años centrales del XV, ocupando los cargos de alfaquí y de alcalde de la aljama de su ciudad en la primera mitad de la centuria (Wieggers 1994, 147). Se desconoce dónde y cómo se formó intelectualmente, pero su legado demuestra una sólida preparación en el terreno del pensamiento y la religión, que le llevó tanto a escribir obras doctrinales para sus correligionarios como a participar en proyectos y debates teológicos. En torno a mediados de la década de los cincuenta escribió un texto sobre la vida y la genealogía del profeta Mahoma, que entregó en diciembre de 1455 a su compatriota el teólogo y humanista Juan de Segovia (ibid. 75). Durante ese año y el siguiente (1456) fue invitado por éste a viajar a la abadía de Aiton en Saboya, donde el teólogo se había retirado, para traducir al castellano en caracteres latinos una versión del Corán para su proyecto de difundir un Corán Trilingüe (en latín, árabe y castellano) que sirviera para

abordar en la actualidad estudios específicos. La actividad científica del grupo puede consultarse en: <http://www.uned.es/mudejarcastilla/index.htm>

⁵ Además de las publicaciones científicas y la difusión de los avances de la investigación en citas académicas, también se lleva a cabo una línea paralela de divulgación a través de exposiciones (ver el catálogo “La memoria de Alá”) o de portales web como el titulado “Duero Mudéjar”: <http://www.jcyl.es/jcyl/patrimoniocultural/dueromudejar/>

⁶ Sobre el contexto político del decreto de bautismo obligatorio de los mudéjares de Castilla y sus repercusiones inmediatas, remitimos a la lectura del interesante y esclarecedor artículo de Serafín de Tapia.

tender puentes hacia un diálogo pacífico con el Islam. Y años después, quién sabe si ya en su época de madurez y como colofón a su carrera intelectual, escribió en 1462 su “al-Kitab Sigubyanu” (el Libro Segoviano), un compendio o resumen de los principales preceptos que debía observar el buen musulmán para actuar en la vida de acuerdo con la *Sunna* o Ley islámica, de ahí que también se le conozca con el nombre de “Breviario Sunní”, como está escrito en el colofón del libro⁷.

Sus obras tuvieron una gran difusión tanto entre los musulmanes como entre la sociedad castellana de la época, a lo que sin duda favoreció el hecho de estar escritas en castellano con caracteres latinos. En un inventario de 1468 de la biblioteca de Leonor de Pimentel (hoy perdido) se registraban dos códices del autor: el “Libro de coberturas de cuero morado de don yça guidili alfaquí de los moros de Segovia, que hizo contra la fe, al qual responde frey Juan Lopes” y el “Libro de coberturas moradas escripto de mano ques el que hizo don caguidili mofti de los moros de Segovia”⁸ (Wiegiers 2010, 132). Pero sus obras no circularon solo en su época; su figura y su legado debió de ser tan importante para los mudéjares y moriscos castellanos que cuando éstos fueron obligados a exiliarse a la otra orilla del Mediterráneo en 1610, algunos se llevaron su patrimonio bibliográfico con ellos. Esto explica que el trinitario Francisco Ximénez trajera de su estancia en Túnez en los primeros años del siglo XVIII algunos manuscritos moriscos que hoy se conservan en la Biblioteca Nacional, entre ellos el Breviario Sunní de Gebir⁹ (Villaverde en prensa).

En su “al-Kitab Sigubyanu”, Gebir resumió en sesenta capítulos su visión de la doctrina islámica, de su credo en “los trece artículos de la fe” y ciertas consideraciones sobre el derecho (fiqh) según la corriente malikí, una de las escuelas sunníes dominante en la Península Ibérica y el Magreb. En la introducción de su obra se presenta como “el onrrado sabidor, moftí y alfaquí del aljama de moros de la noble y leal ciudad de Segovia Don Iça Jedih¹⁰ y anticipa de lo que en este libro se dirá y son los siguientes: trece números de libros de nuestra Ley y Açunna, de los quales colegi y acopilé sesenta capítulos, en los quales resumí la fé y obra que hombre ó mujer debe tener o facer, siguiendo aquello que al bienaventurado profeta Muhamad fue revelado: la qual escriptura consideré que hubiese nombre Breviario çunni” (Gayangos 249).

Así pues, tenemos aquí lo que en la época podría constituir el significado del Islam. Lo dice Gebir en su capítulo II: “creyença es principio de rrazon donde nos muestra el humano entendimiento que fé es una cosa que guía al hombre á que sepa qué cosa es Allah y creer en él y tener por firme que no ay otro bien acabado salvo él”. Y a lo largo del siguiente título repasa los trece artículos en los que el buen musulmán está obligado a creer: en la fe en Alá y su profeta Mahoma y en la divina ley del Corán, en la mortalidad, el juicio divino y la vida en el más allá, en la gloria para los bienaventurados y el infierno para los malditos de dios. Los detalles de en qué consisten y cómo se realizan unas y otras obligaciones del creyente musulmán están convenientemente explicadas en

⁷ Se han conservado seis manuscritos o copias de la obra, cinco escritas en castellano con caracteres latinos y uno con grafía árabe (texto aljamiado). Wiegiers sostiene que Gebir pudo escribir primero su obra en castellano con caracteres árabes, para luego ser escrita por él mismo u otros musulmanes en caracteres latinos (Wiegiers 1994, 140). Otros, como por ejemplo Casassas, opina lo contrario, que Gebir escribió toda su obra en castellano con caracteres latinos y que los escritos con grafía árabe son posteriores (Casassas 2009, 106).

⁸ El primero se refiere a una polémica religiosa con el teólogo dominico Juan López de Salamanca y el segundo podría ser el Breviario Sunní, en el que intitula a Gebir como muftí, un conecedor de la religión al que se consulta en materias de la ley religiosa y la teología y que, en respuesta, emite dictámenes o fatwas, algo que no se ha conservado en el caso del segoviano.

⁹ En la crónica del gobernante tunecino Yusuf Dey se dice que los moriscos llevaron consigo a Túnez el libro de Iça de Yebir. Sobre el exilio de los moriscos en Túnez, puede consultarse Villanueva 2014.

¹⁰ Hemos utilizado en esta ocasión la versión que publicara Pascual de Gayangos en 1853 junto a las Leyes de Moros bajo el título “Tratados de legislación musulmana”.

los siguientes capítulos, convirtiéndose el texto en un auténtico manual para la enseñanza y la práctica de la religión islámica.

Si fue así, los mandamientos de la fe islámica de Iça de Gebir bien pudieron ser los que hicieron suyos los mudéjares en los últimos años de aquel Islam permitido y vivido en minoría en Castilla, al que pusieron fin de forma oficial las autoridades cristianas en 1502. Veamos ahora cómo reconocer las manifestaciones religiosas de ese Islam bajomedieval en el legado mudéjar castellano.

El reconocimiento de la religión mudéjar: las manifestaciones de la fe islámica

Como decíamos, los elementos estructurales y esenciales sobre los que se levanta el Islam fueron y son la confesión de fe y la práctica de los deberes principales del creyente. Si así se expresa la religiosidad musulmana, las evidencias del cumplimiento de estos cinco pilares del Islam en el pasado castellano servirían para conocer y evaluar la identidad islámica de los mudéjares del Duero.

La confesión de fe islámica es sin duda la más rotunda de las tres religiones del Libro, pese a no encontrarse en el Corán: “No hay dios sino el Dios y Muhammad es su Profeta”. Es la “shahāda” (testimonio), el mensaje central del Islam, su piedra angular y el primero de sus cinco pilares. Esta sentencia precedida de “confieso que” sirve para hacerse musulmán.

La fe en Dios es el primer y supremo deber del musulmán y el vínculo espiritual de todos los pueblos islámicos. Para el Islam resulta absolutamente fundamental creer que Dios es el único dios, aunque cuente con un centenar de atributos: el más Grande, el Creador, el Todopoderoso, el Compasivo, el Clemente, el Misericordioso, etc.. Y el musulmán debe sumisión a Dios, rendirle honor y gloria como creador y así lo manifiesta siempre al inicio de todas las suras del Corán mediante la fórmula ritual “en el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso” (la basmala) o en la primera y principal sura del Corán (la fatiha, “al-Fātiḥa”)¹¹. Pero además, el Islam es la religión profética por excelencia, en la medida en que el Profeta forma parte de la “shahāda”: Dios y el Profeta están unidos a través del propio vínculo de la confesión de fe, pero unidos por un vínculo de subordinación, pues el profeta no es objeto de veneración ni adoración.

En la misma línea, Iça de Gebir apuntaba en su Breviario como el primero de los principales mandamientos de la Ley y “Çunna que al criador solamente adorarás, sin atrebuirle ninguna imagen ni semejança, honrrando á su escogido y bienaventurado Mohammad” (Gayangos 250). Esta confesión de adorar a Dios y honrar al Profeta, tiene una actitud más espiritual que material, de forma que son pocos los testimonios que documentan la proclamación de la pertenencia al Islam de aquellos mudéjares castellanos. Sin embargo, las pocas y variadas evidencias conservadas son elocuentes.

En una de la treintena de tumbas excavadas arqueológicamente en la necrópolis mudéjar de la villa segoviana de Cuéllar se recuperó un excepcional pendiente de oro de sección triangular que llevaba grabada mediante hilos de filigrana en lengua árabe y escritura árabe la parte final de la “shahāda”, lo que hace pensar que la otra pieza llevaría la otra parte de la profesión de fe (Ruiz de Marco y otros; Jiménez Gadea en prensa-b). Sin duda su dueña (porque suponemos que era una mujer) utilizaba sus joyas, además de

¹¹ ¡En el nombre de Alá, el Compasivo, el Misericordioso!

Alabado sea Alá, Señor del universo,

el Compasivo, el Misericordioso,

Dueño del día del Juicio,

A Ti solo servimos y a Ti solo imploramos ayuda.

Dirígenos por la vía recta, la vía de los que Tú has agraciado, no de los que han incurrido en la ira, ni de los extraviados (http://www.coran.org.ar/Sura_001_Pag.htm).

para adorno personal, para proclamar y manifestar públicamente su condición musulmana.

De igual forma, en algunos hogares mudéjares ciertas piezas de la vajilla doméstica podían anunciar igualmente la condición islámica de sus moradores. Así podríamos interpretar ciertas escudillas de cronología bajomedieval con decoraciones epigráficas en escritura árabe que en ocasiones evocan mensajes propiciatorios (felicidad, salud, bendición, etc.), pero en otros, la pertenencia al Islam; es el caso de una escudilla que recuperada fragmentada en unas excavaciones en la ciudad de Ávila, conserva parte de la “shahāda” escrita en su superficie interior (Jiménez Gadea y otros 46-47).

Además de la profesión de fe por medio de la “shahāda”, los mudéjares castellanos proclamaron también su pertenencia al Islam mediante otras fórmulas rituales islámicas que antes mencionamos. Ramiro Alcalde, alcaller vallisoletano que vivió a lo largo de la segunda mitad del siglo XV, mandó redactar en 1497 su testamento en castellano ante un notario de la ciudad bajo la forma al uso en la sociedad bajomedieval castellana. No obstante, quiso proclamar en la redacción del texto su condición musulmana, afirmando que “no ay más de un solo Dios cryador que fiso a todas las cosas en que el firmemente crehe e adora, e crehe que Mohamad fue su siervo y su mensajero, e que todo lo que dijo de su parte es verdad, y que es verdad que ay parayso para los buenos y justos y que ay ynfierno para los malos, e que las gentes an de ser resuçitadas para el día del juycio a dar cuenta de sus obras, e que en esta crehençia a vevido e vivirá lo que a Dios pluguiere, e que en ella morirá quando aya de morir, e que en aquella crehençia será rresuçitado el día del juycio”. Pero además, seguramente ya con el documento en su poder, él, sus familiares o algún docto de la aljama, escribió en lengua y grafía árabes la basmala (“en el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso”) donde en otros testamentos suele ir la cruz. La voluntad de islamizar el contenido del documento es evidente, ya fuera para enmarcarlo en un contexto jurídico islámico, ya para afirmar la fe en el Islam de Ramiro Alcalde (Villanueva y Araus 529-530 y 534-535).

La misma fórmula ritual encabezó el epitafio de la monumental y excepcional tumba del abulense ‘Abd Allah ibn Yūsuf al-Ganiyy, asesinado de una puñalada en la cabeza por su vecino Ali Moharrache en 1492. En lengua y escritura árabes, la leyenda epigráfica evocaba su fe “[En el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso. Éste es el sepulcro de ‘Abd] Allāh ibn Yūsuf el Rico, asesinado injustamente, ¡que Dios se apiade de él!. Murió [en el día...del mes...][...] su imperio, del año de la Hégira de nuestro profeta Muhammad, ¡que Dios lo bendiga y lo proteja!, [ocho] cientos [noventa y siete]. ¡Que Dios nos reúna con Él en el Paraíso! No hay poder ni gloria excepto en Dios, el Altísimo, el Sabio. No hay vencedor excepto Dios” (Jiménez Gadea, 2002). La basmala inicial se ve aquí sentenciada mediante la fórmula lagábila (“lā gālil illa Allāh”, “no hay más vencedor que Alá”), un lema usado habitualmente por la dinastía nazarí, que a lo mejor nos está informando aquí del origen granadino de la familia de Abdalla, hijo de Yusuf el Rico.

La declaración de que “Dios es el más grande” (“takbīr”) también puede considerarse una invocación a la fe islámica. Hace alusión a uno de los atributos divinos y es una expresión de fe en sí misma, además de expresar alegría, ánimo o alabanza, de tratarse de la primera frase de la llamada a la oración que realiza el muecín y de ser la expresión que se repite al comienzo y en distintas partes de la oración. Y precisamente esta expresión ha sido recientemente documentada en las claves de algunas portadas de la calle Mayor de la localidad abulense de El Barco de Ávila, que contó con una pequeña aljama musulmana en los siglos medievales. En el número 8 se ha conservado en su forma completa, dicho y escrito en árabe (“Allāhu akbar”), y en las otras sólo la palabra “Allāh” (Jiménez Gadea en prensa-a). Sin duda, el testimonio alude a la declaración de

pertenencia al Islam de los moradores de estos inmuebles o, como plantea su descubridor para el número 8, podría tratarse de la portada de la mezquita de la comunidad. Sea como fuere, nos encontramos ante un testimonio único y excepcional de proclamación de pertenencia al Islam.

Siguiendo con la presentación de las evidencias del cumplimiento de los pilares de la fe islámica, la oración es, por jerarquía y tras la profesión de fe, el segundo deber principal del creyente. En las tres religiones proféticas, la oración (tanto personal como ritual) desempeña un papel central, pero sin duda en el Islam es la más importante acción cultural. El musulmán está sujeto al deber de realizar todos los días, cinco veces, la oración ritual (azalá, “*ṣalāt*”) a la que se le convoca públicamente y que se sustenta en la recitación de los versículos del Corán. A ella se suman la oración del viernes (“*ṣalāt al-yumu’ah*”), que constituye el único acto litúrgico en el que un oficiante (imán) predica una especie de sermón, las oraciones de los días de fiesta, de protección durante viajes, del ritual de enterramiento o las rogativas que tienen que ver con la naturaleza: por la lluvia, la oración con ocasión de eclipses de sol y luna, etc.

En el Breviario Sunní, Iça de Gebir dedica veinte capítulos a la oración (del IV al XXIII), lo que da cuenta de la importancia que tiene el rezo en su concepción de los mandamientos del Islam. Comienza recordando las formas de llevar a cabo la purificación (tahor) (con agua o en su defecto con tierra, y la de las mujeres), sigue a lo largo de siete capítulos fijando los pormenores de la oración diaria (sus nombres, momentos, rituales y lugares)¹² y muestra finalmente en otros ocho títulos las oraciones especiales: la del caminante, la del eclipse, la rogativa por agua, las de las pascuas (“*alfitra*” y de las “*adehas*”)¹³, la del viernes (“*alchomua*”), la del doliente, las del entierro y las novenas. El conocimiento que demuestra el segoviano de la doctrina islámica en su obra es innegable. Recordemos que Gebir ya había sido reconocido por ello por Juan de Segovia para versionar el Corán¹⁴ en castellano y en escritura latina (dos manuscritos hoy desaparecidos) y que antes incluso había escrito también una obra sobre la vida del Profeta. Todo ello le convierte a nuestro juicio en una de las figuras más importantes de la espiritualidad islámica bajomedieval hispana.

La oración canónica diaria puede recitarse en cualquier lugar; cualquier espacio (que no sea impuro) en el que el musulmán se postre y ore, se convierte para él en “lugar de culto” o “*al-masâyid*”, almagí en castellano y en los documentos.

Los mudéjares castellanos levantaron mezquitas en las ciudades castellanas en las que habitaron, lugares para el rezo y la reunión de la comunidad, de la aljama. El conocimiento que tenemos de las mismas es cada día más importante; conocemos el emplazamiento de algunas de ellas, somos capaces de reconocer algunos de sus vestigios y hemos recopilado más de un documento que nos da detalle de sus construcciones (Jiménez Gadea en prensa-b). La descripción de la mezquita de Valladolid, mandada derribar poco después del decreto de conversión de 1502, aparece en los testimonios de los testigos que fueron llamados a declarar en el pleito que mantuvieron el cabildo, como

¹² “Con doçe cosas se cunple el açala, asi el de deudo como el de çunna. La primera es la yntençion; la segunda vestidos linpios, que estando el hombre abaxado, cubra sus berguenças, y la mujer que cubra todas sus carnes; la tercera el atahor; la quarta l’aguado; la quinta estar en pied tuviendo salud; la sesta decir Allah ua acbar, la setima es hacer de cara al alquibla; la otaba es decir al hamdu lillehi y mas donde deue; la novena es arraquear; la deçima es açaxdar; la onçena es dar açalem” (Gayangos 272).

¹³ La fiesta que celebra el final del ayuno del mes de Ramadán (“*Aid al-Fitr*”) y la del Sacrificio del cordero (“*Aid al-Adha*”) que tiene lugar el décimo día del mes de “*Dhul Hijjah*” o de la peregrinación.

¹⁴ Sobre la circulación de coranes en la Castilla bajomedieval podrá consultarse el interesante trabajo de Nuria Martínez de Castilla. Esta investigadora concluye que con certeza solo se conservan cuatro ejemplares del Corán para la etapa mudéjar, todos de formato grande, escritos en árabe y encuadernados en un único volumen.

dueño del suelo donde se proyectó la morería vallisoletana, y los moradores del barrio. Unos daban detalle de su ubicación y de la distribución del espacio: “Una casa grande que llamaban almají donde [...] hacían oración los dichos moros del dicho barrio, e otra casa junto a ella, todo dentro de un circuito, donde hacían las bodas de entre ellos con su cocina e aparejos de que tenían necesidad, bien grande e ampliadamente [...] e estaba el dicho almají como a manera de vergel con unos álamos u olmos altos y un pozo grande donde se lavaban los dichos moros para hacer la oración. Y en el dicho almají había una sala grande con sus corredores en que se ponían mujeres y unos corredores grandes cerrados y largos y dentro otras casillas [...]; y que se acuerda que eran los dichos edificios gran circuito detrás e llegaban hasta la ronda de la cerca e hasta la calle que atraviesa hasta la Puerta del Campo (Moratinos y Villanueva 131-132). Otros se detenían en la descripción de los espacios y estancias: por aver estado muchas e ynfinitas vezes en las dichas casas [...] e que bio que las dichas casas [...] heran muy bien labradas e de buenos edificios e de muy buena madera, especialmente lo de la casa de la mezquyta que hera de muy buena madera parte de ello dorado con verdugos de madera do ençima con sus estribos e tirantes e su armadura de hecho que hera con sus copas de oro sygnado e dorado todo fecho de limas dobladas e sus arrecobes (sic) alrededor dorado todo, e dentro de la dicha mezquyta, un corredor alto que tenía çinquenta o sesenta pies de largo, a donde solían estar las mugeres e hasían su oración e delante sus antepechos de yesería todo labrado de manera que las mugeres podían ver a los ombres e no los ombres a las mugeres, e labrado todo muy bien e con sus corredores altos e bajos, e una açotea donde solían sobir a ver la luna quando venía nuebamente, e lo de las dichas casas del alfaquí e de las bodas vio asimismo que heran bien labradas en blanco, e de muy buenas maderas de madera de Soria e otras casyllas que estaban alrededor del cuerpo de la mezquyta, a donde solían acoger a los pobres e necesitados lo cual todo vio que hera muy bueno e bien labrado”¹⁵. Los testigos recuerdan un complejo (almají) distribuido en torno a un patio arbolado con un pozo donde los fieles se lavaban antes del rezo; a él se abrían la sala de oración con espacios separados para hombres y mujeres, la casa del alfaquí, las salas de celebración de las bodas y otras casillas a disposición de los viajeros y necesitados. En la sala de oración, Iça de Gebir subrayaba el ritual: “que estén los muchachos tras de los viejos, y las mujeres detrás de los muchachos, apartadas de todos los ombres, y no salga ningún ombre hasta que entiendan aberse ydo todas las mujeres”, las cuales acudirían muy cubiertas (Gayangos 296). Sobre el rito de la oración también daba sus indicaciones: “el que entrará en la mezquita, haga dos arracadas [inclinaciones] de reberençia á la mezquida, sin atravesar açafe [la fila], y asientese en el lugar mas bazio que halle cabe los otros, y no vuelva sus espaldas al alquibla, ni departa otras cosas fuera del açala [rezo]; por que le maldezirán los almalaques [ángeles] y se abateçerá su açala; mas allí nombre ad Allah çubhanahu [bendito], y desque digan el pergüeno [la llamada a la oración] responda como dize el almuedan secretamente, y después del pergüeno haga dos arracas [inclinaciones], si querrá antes de la alicama [pregón], y después de açobhi [oración del alba] no haga anefilas [rezos] hasta que suba el sol cantidad de una lança antes de adohar [oración del mediodía]; y después de adohar pueden hazer dos ó quatro arracadas [inclinaciones]; y antes del alaçar [oración de la tarde] assi mesmo” (Ibid. 284-285).

El breviario de Gebir fue como dijimos una especie de manual para la práctica de la religión islámica. En él se recogían, por lo que ahora nos interesa, qué y cómo rezar, ya que parece que a los mudéjares castellanos y a sus doctos religiosos les preocupaba la buena práctica de la azalá. Así lo manifestaban también en los primeros años del siglo

¹⁵ Archivo de la Real Chancillería de Valladolid. Pleitos Civiles. Zarandona y Balboa (F). Caja 159.0001, fol. 678.

XV los alfaquís de las aljamas de Burgos y Valladolid, Ibrahim ben Ali ben Farax Ruy Díaz y Abo-l-Abbes Ahmed ben Amran, respectivamente, cuando pidieron dictamen al alfaquí de la mezquita de la Alquibla de la ciudad de Ávila, Abdallah ben Otsmen ben Ahmed ben Muhammad ben Hosein Al-Anjari, acerca de si era lícita la azalá sobre pieles sin curtir, a lo que éste respondió que no pero que era permitido su uso en seco aunque se prohibiera venderlas (Fernández y González 395).

Tras la oración, la limosna es la siguiente obligación del musulmán. Las tres religiones proféticas no sólo abogan por una nueva relación con Dios, sino también por una nueva actitud frente a las personas. Y de esta actitud nace la idea de la caridad, a la que se le da el nombre de limosna. Pero el Islam ha prescrito en mayor medida que el cristianismo y el judaísmo la limosna como deber, bajo forma de un tributo social legalmente estipulado, aunque en el Corán sin embargo no se encuentra ninguna distinción conceptual entre la caridad voluntaria y la limosna obligatoria: la “šadaqa” y el “zakāt”.

El Corán dice que este impuesto debe beneficiar a los pobres e indigentes, a los deudores que sin culpa propia se han visto envueltos en dificultades, a los esclavos que quieren pagar su rescate, a los que voluntariamente guerrean por la fe y a los viajeros carentes de recursos (Sura 9:104). Los musulmanes muestran así agradecimiento por los bienes que Dios les regala, dan expresión a su arrepentimiento por las omisiones y fomentan el respeto y la solidaridad recíprocos; la “umma” se convierte así en una comunidad solidaria.

Junto a este tributo obligatorio, la figura de la “fundación” es otra forma que desempeña un papel socio-político relevante en el Islam, que no está entre los cinco pilares pero que tiene carácter facultativo. Se trata de una fórmula jurídica permanente y no expropiable de bienes inmuebles dedicados al bien público, que pueden ser de carácter religioso, caritativo y familiar, con categoría jurídica desde los primeros tiempos del Islam sobre la base de la tradición del Profeta. Los conocemos también como “los bienes habices”.

Iça de Gebir se hacía eco de estas formas de caridad colectiva en su breviario, distinguiendo entre el “azaque de moneda, sembrados y quatropea ó animales de quatro pies” (Gayangos 310), dedicándoles un capítulo a cada una de ellas (XXV, XXVI y XXVII) y otro a cómo y en qué debían emplearse las rentas de este tributo (capítulo XXVIII). Quien no lo cumpliera, se vería apartado de la aljama “y si se aparta della, es de çunna que ninguno le hable, ni le bissite, ni le entierre quando se muera” (Ibid. 321).

Al margen de estas observaciones del alfaquí segoviano, las evidencias que tenemos de ello en la Castilla bajomedieval son escasas y difícilmente evaluables. Podríamos suponer que determinados edificios de la aljama vallisoletana citados en el complejo del almají, como eran la casa del alfaquí, la casa de bodas y las casillas donde solían acoger a los pobres e necesitados, podrían constituir parte de la nómina de los bienes habices de la comunidad. Insistimos en que la cuestión es difícil de evaluar, pero cabría pensar que parte de lo recaudado mediante el “zakāt” estaría destinado a sufragar los costes de la construcción y mantenimiento de los edificios y espacios (los cementerios) comunes de las aljamas castellanas. Esas propiedades pertenecían, por lo que parece, a la comunidad, y así eran contempladas cuando en el momento del bautismo de 1502 (fin del Islam permitido en Castilla) la Corona o las autoridades concejiles de las ciudades donde se encontraban decidieron repartirlas o venderlas al no poder ser enajenadas como los bienes particulares.

Un par de ejemplos pueden ilustrar esta cuestión difícil de documentar. Unos años antes del bautismo obligatorio, los pocos mudéjares que vivían en la población leonesa de Sahagún se trasladaron a la villa de Valladolid “por su propia voluntad syn que reçibiesen agravio alguno”. A su marcha dejaron los bienes pertenecientes a la mezquita

porque “los dichos moros no lo podían vender nin enajenar syn nuestra liçençia, por lo qual diz que nos pertenesçen los dichos almagy y fosario con todos los byenes al dicho almagy pertenesçiente”, de forma que en octubre de 1495 los reyes los otorgaban como merced a Iñigo de Mendoza y a Hernando de Inara (Ortego 289). Ya en los tiempos del bautismo, las propiedades colectivas de la aljama musulmana de la ciudad de Ávila (la más populosa de la región y una de las más importantes de la Corona) generaron un conflicto de intereses entre quienes se postulaban por ellos. Estos “bienes comunes que tenían al tiempo que heran moros” pasaron así por donación real a manos de ciertos nobles y de ciertas instituciones religiosas que se encargaron de darles un nuevo uso (iglesias, monasterios u hospitales) o de tasar sus materiales (piedra, madera, teja, rejas) y venderlos. Merced a la documentación generada por estas operaciones y sus conflictos, sabemos que a finales de la Edad Media, Ávila contaba con tres mezquitas y tres cementerios y que todo ello (junto a otros bienes habices más) se tasaron en 417.200 maravedís (ibid. 298-300).

Siguiendo con los mandamientos del Islam, la cuarta obligación del creyente es el mes de ayuno. Las tres religiones proféticas conocen el ayuno, y en unos y otros, están estipulados determinados momentos para su práctica. En el Islam el ayuno facultativo es una obra meritoria, un acto de penitencia, prescrito en el Corán, indicado para aprender el significado de las cosas y el uso que debe hacerse de ellas. A diferencia de lo que ocurre en el cristianismo, no se trata de comer menos o de renunciar al consumo de determinados alimentos, sino de un ayuno absoluto, de una completa abstinencia de comida y bebida, desde la aurora hasta el crepúsculo durante todo un mes, el mes de Ramadán, noveno mes del calendario musulmán, de veintinueve o treinta días según el año. Las motivaciones del ayuno son semejantes a las que se dan en las otras religiones; es expresión de penitencia y cancelación del pecado, contribuye al dominio del espíritu sobre el cuerpo y sus instintos y fomenta la piedad y la disposición al perdón mutuo.

Contrariamente a lo que pueda pensarse, se trata de un tiempo de fiesta, de penitencia diurna y festejo nocturno, que fomenta la convivencia y el fervor religioso de la comunidad. Su comienzo y su final se determinan siguiendo la antigua costumbre de la observación de la luna nueva¹⁶ y a su término se celebra la fiesta de conclusión del ayuno (“Aid al-Fitr”), una de las dos principales festividades islámicas que tiene lugar el primer día del siguiente mes, de marcado carácter familiar y que puede prolongarse durante dos o tres días.

El breviario de Gebir dedica el capítulo XXIV a este precepto. Anuncia que era obligatorio para todos los musulmanes, “el baron quando llega á edad de diez y seis años, y la mujer, que le venga su flor ó duerma con varon ó llegara á edad de catorce años”. El inicio del mes de ayuno lo fijaban mediante el “buen juicio y sabiendo que se a visto la luna por vista general ó por dos buenos testigos contestes muçilimes que la ayan visto, por la qual bista de los dos testigos juntos, todos los del lugar deynen” (Gayangos 303-304).

Esta alusión a que era la observación de la luna la que marcaba el inicio del ayuno se ve refrendada por otra información que dejaron los mudéjares vallisoletanos. Cuando los testigos que participaron en el pleito entre el cabildo y los vecinos del barrio de Santa María describían la mezquita, en varias ocasiones se refirieron a la azotea del almagí como lugar de observación de la luna. Allí subían para “mirar la luna cuando hera nueva

¹⁶ El calendario musulmán es lunar, compuesto de doce meses que van de luna nueva a luna nueva, por lo tanto de 354 días, lo que provoca que determinadas festividades musulmanas no coincidan todos los años en la misma estación o fecha del calendario solar.

o dicho de otra forma, a mirar la luna quando salía nuevamente”¹⁷. Esto indica que los mudéjares castellanos se regían por el calendario musulmán (lunar) y que el cambio de luna fijaba el paso del tiempo, los meses y, con ellos, sus festividades, esto es, las “*pascuas de los moros*” como los llaman los documentos.

Son pocas las ocasiones en las que los documentos las mencionan. Nuevamente en Valladolid, el registro de las cuentas de la Cofradía de Todos los Santos del Hospital de Esgueva desvela algo de información. Los mayordomos de la cofradía recurrían frecuentemente a los carpinteros musulmanes de la ciudad para la construcción y el mantenimiento de sus propiedades inmuebles, registrándose en sus libros de cuentas en ocasiones que tales o cuales carpinteros moros no acudían en tal día por tratarse de “una pascua de los moros” (Villanueva 2007, 27). El miércoles 11 de mayo de 1440 tampoco acudieron los carpinteros Homad y Çarçano a la obra de la bodega en la que llevaban días trabajando porque era la “pascua de los carneros de los moros” (se está refiriendo al “Aid al-Adha” que conmemora el sacrificio de Abraham y que se celebra el décimo día del mes de “Dhul Hijjah” o de la peregrinación), acudiendo en su lugar un tal Bartolomé y cuatro obreros más, cristianos¹⁸. En la relación de gastos de aquel año, la participación de distintos oficiales moros fue habitual en las obras de la cofradía, pero resulta curioso advertir que nunca aparecen reseñados en los pagos de los viernes, lo que podría interpretarse como que celebraban la pascua de los viernes.

Finalmente, y para acabar con este repaso, la peregrinación a La Meca (“hajj”) es la última de las obligaciones que prescribe el Islam. Las tres religiones proféticas y también muchas otras conocen la práctica de la peregrinación. En la Arabia preislámica existían desde tiempos antiguos peregrinaciones anuales y semestrales, a comienzos de la primavera y con motivo de la recolección de otoño, y entre ellas, la de La Meca destacaba en su entorno gracias a La Kaaba y a otros santuarios.

La peregrinación a La Meca es una obligación para todo musulmán que sea capaz de hacerla, aunque solo pueda una mínima parte de los musulmanes, por lo que en éste, como en el caso del tributo social, cabe delegar en un representante. Quedan exentos de la obligación los niños y las personas con discapacidad, y las mujeres pueden hacerla a condición de que hagan el viaje en compañía de algún familiar próximo o con una persona de probada honestidad.

La peregrinación se realiza en el último mes del calendario musulmán (“Dhul Hijjah”), entre el octavo y el décimo día, sometándose el peregrino a un ritual prescrito de forma muy precisa. El primer día se accede al estado de sacralización mediante un simple atuendo blanco, iniciándose las siete circulaciones a La Kaaba y los siete recorridos entre las cercanas formaciones rocosas de Safã y Marwa. Al día siguiente, los peregrinos se reúnen hasta la puesta del sol en la llanura de Arafat, el momento culminante de la peregrinación, pues simboliza y anticipa el encuentro final del día de la resurrección para el juicio de Dios, para posteriormente dirigirse a pernoctar al lugar sagrado de Muzdalifa. El tercer día, los peregrinos cogen siete piedras que lanzan contra tres estelas que representan a Satanás y matan un animal en memoria del sacrificio de su hijo que no llegó a consumir Abraham; es la fiesta del Sacrificio (el “Aid al-Adha”), celebrada en todo el mundo musulmán conforme a un mismo rito. Quienes tienen medios, sacrifican una oveja o cabra y distribuyen la mayoría de la carne entre los pobres.

Iça de Gebir dedicó tres capítulos a la peregrinación (“alhich”). Decía que era voluntad, sacrificio y cumplimiento: la voluntad valía para aquéllos que no podían

¹⁷ Archivo de la Real Chancillería de Valladolid. Pleitos Civiles. Zarandona y Balboa (F). Caja 159.0001, fol. 635 y 751, respectivamente.

¹⁸ Archivo Municipal de Valladolid, Hospital de Santa María de Esgueva, Caja 286-08 /1439-1440), fol 19r.

alcanzarla, el sacrificio en su romería y el cumplimiento para el que lo lograba. También explicaba los pasos a seguir en el ritual y las oraciones de la pascua del cordero del décimo día del mes (Gayangos 321-328).

Seguramente hubo muchas peregrinaciones anónimas a lo largo de la Edad Media castellana, pero solo una ha narrado con detalle el viaje y sus vicisitudes. Fue la empresa del abulense Omar Patún y su acompañante, un desconocido Muḥammad Corral, que partieron desde Ávila hacia La Meca en noviembre de 1491 y regresaron en 1495. El relato se escribió en castellano y escritura árabe (aljamiado)¹⁹ y se recuperó entre los manuscritos de la biblioteca de un alfaquí de Calanda (Teruel) que fueron hallados en 1988 al derribar un inmueble en la localidad. El manuscrito consta de una veintena de folios encuadernados en pergamino, escrito en primera persona e intitulado “Este es un traslado y memoria de Omar Patun, vecino de la ciudad de Ávila y lo que acaeció en su camino de ida y de venida desde La Meca” (Casassas 2015).

Omar Patún y Muḥammad Corral emprendieron el viaje dirigiéndose al valle del Ebro y desde allí embarcaron hacia el puerto de Valencia, desde donde se dirigirían a Túnez. Las inclemencias meteorológicas hicieron que el viaje durará prácticamente un mes y que llegaran al primer destino el 25 de diciembre de 1491. Estuvieron en Túnez más de un año antes de que embarcaran en una carraca genovesa hacia Beirut. La navegación fue muy accidentada y antes de llegar al puerto griego de Modon gran parte de la tripulación y el pasaje había enfermado, entre ellos, Muḥammad Corral, razón por la cual el viaje se interrumpió en el puerto turco de Chesme, donde enterraron a más de una cincuentena de infectados. Ante las circunstancias, los dos castellanos se hicieron con un camello y pusieron rumbo a Estambul, aunque la sensación en palabras de Patún es que “hallábamos tan lejos de La Meca como cuando partimos de Ávila” (Casassas 2015, 235). Ya en Estambul se vieron obligados a vender las tocas que llevaban como mercancía para comprar los caballos que les llevarían a Alepo y de allí a Damasco. En Alepo estuvieron quince días y visitaron la tumba de Sidi Sa’ad al-Ansarī, “el que llevaba el pendón del profeta Muḥammad” (Ibid. 236), saliendo el primer día del mes de Ramadán formando parte de una gran caravana de peregrinos. Diez días después entraban en Damasco, una ciudad que les dejó impresionados, en especial su mezquita mayor porque jamás habían visto un edificio tan colosal y por los restos que conservaba de San Juan Bautista y los dos coranes escritos por el califa ‘Uzmán ibn ‘Afan. Permanecieron en la ciudad cinco meses alojados en la “zawiyya de los magrebíes”, lo que aprovecharon para visitar lugares emblemáticos de los primeros años del Islam, en ocasiones acompañados por otros peregrinos hispanos, como los diez andaluces con los que subieron a visitar la cueva donde creció Abraham. Al no poder ya peregrinar a La Meca en aquel año de 1493 porque ya se habían pasado los días de la peregrinación, decidieron dirigirse a visitar Jerusalén y El Cairo. En la ciudad santa conocieron casualmente a un fraile de Arévalo, fray Agustín de San Francisco, hijo del notable de la villa García de la Cárcel, que les entregó unas cartas de salvaguarda para deambular por territorios cristianos con tranquilidad en su viaje de vuelta. Tras siete meses en El Cairo, Patún y Corral se unieron a una caravana que salía rumbo a La Meca a través del puerto del Sinaí.

Ya en La Meca, Patún describe con detalle la ciudad, los lugares emblemáticos del Islam, los ritos de la peregrinación y sus experiencias como peregrino. Después de concluir el ritual del “hajj”, emprendieron el viaje de vuelta rumbo nuevamente a El

¹⁹ La irregular caligrafía hace suponer al investigador que lo ha dado a conocer que no parece obra de un copista profesional. Apunta dos hipótesis para interpretarlo: una, que Patún pudo hacer escala en Aragón antes de regresar a Ávila y allí algún musulmán pudo realizar una copia del relato que el abulense habría escrito en su viaje o, la segunda, que durante esa estancia, un aragonés escribiera el relato narrado entonces por el viajero (Casassas, 2015, 225-226).

Cairo. Habían programado el regreso embarcándose inmediatamente en Alejandría en una de las galeras venecianas que hacía regularmente una vez al año la ruta de las especias, para una vez en Venecia, embarcarse en la galera que les llevaría a Barcelona y Valencia. Pero al llegar a El Cairo les informaron que las embarcaciones ya habían zarpado y que si querían continuar el viaje por mar, deberían esperar un año hasta que las galeras volvieran al puerto egipcio. Aunque barajaron la opción de emprender el regreso por tierra, finalmente lo descartaron y decidieron esperar al año siguiente. La razón de esta decisión resulta del todo interesante: Patún recordó haber visto la carta de un alfaquí de Segovia en la que narra los peligros del viaje por el desierto, que él mismo había hecho junto a un compañero, don Isa, que murió en el camino y más tarde también el propio informante en Túnez, donde fue enterrado; sin duda se está refiriendo a Iça de Gebir.

Finalmente, un año después de peregrinar en La Meca los dos castellanos embarcaron en Alejandría en su viaje de vuelta. La pérdida de los últimos folios del manuscrito impide conocer las etapas y ruta del final del viaje de vuelta a Ávila en 1495, pero el hecho de conocer el relato atestigua la consecución de la empresa.

El testimonio es valiosísimo desde el punto de vista histórico. Relata con detalle las vicisitudes de un viaje que no debía de ser del todo excepcional, pues a lo largo del mismo coinciden con otros peregrinos hispanos y tienen información de las experiencias de ciertos alfaquíes segovianos que años antes no lograron culminar el viaje de vuelta. Pero además, informa de que Iça de Gebir murió en el trayecto de vuelta de su peregrinación a La Meca.

Sobre la identidad de los personajes, sabemos que Omar Patún era vecino de Ávila, que pertenecía a una familia de la que conocemos a otros miembros que vivieron a principios de esa centuria, Muhammad Patón y su hijo Yusuf, y al propio Gomar en la década de los 80 y primeros de los 90 (antes de su viaje) en ciertas escrituras de propiedad. En 1500 se le menciona en la transacción de un huerto con el capellán de la catedral (Casassas 226-227).

Sobre su compañero Muḥammad Corral, la identificación es más incierta. Casassas apunta a que podría haber sido un antepasado del Corral morisco que sirvió de traductor al trinitario Francisco Ximénez durante su estancia en Túnez a principios del siglo XVIII (Ibíd. 226). Pero buscando entre posibles contemporáneos, este apellido es citado en una ocasión entre los mudéjares de la aljama de Arévalo a mediados del XV, en concreto un tal Brahem Corral que actuó de testigo en el “almahar” (carta de dote) dado por Ali Alfaquí a su mujer Axa (Villanueva y Araus 529). Sin embargo, el apellido resulta más conocido en la aljama de la ciudad de Valladolid; un tal Brayme Corral, maestro yesero, trabajaba en 1501 en la iglesia del monasterio de Santa Clara al frente de una cuadrilla de yeseros también moros (Vasallo 169). Después del bautismo, en el alarde que se celebró en la ciudad en 1503, y ya con los nombres de los moriscos castellanizados, se registraban en la cuadrilla del Mercado en la que se integrarían los antiguos vecinos de la morería, Marcos, Diego y Pedro de Corral (Álvarez y Carreras 333 y 336). Tres años después, en el padrón de los moradores del barrio de Santa María inserto en el pleito que sostuvieron el cabildo de la catedral y los moriscos, se citan como vecinos de la antigua morería nuevamente a Marcos de Corral y a Pedro de Corral el viejo (Moratinos y Villanueva 143 y 144). En décadas posteriores, conocemos la identidad de varios alcalleres de apellido Corral: Juan y Pedro, a mediados de la segunda década²⁰, y los mismos más otro Juan de Corral, hijo de Marcos de Corral, y Diego Corral en los años 20²¹. En 1534, Sancho de la Rúa recibía en renta una viña, que llamaban “del Moro”, que

²⁰ Archivo de la Real Chancillería de Valladolid. Registro de Ejecutorias. Caja 366, nº 48.

²¹ Archivo de la Real Chancillería de Valladolid. Pleitos Civiles. Pérez Alonso (Fenecidos), Caja 982,1.

lindaba con otra viña de los herederos de Corral²². Sin ser en absoluto concluyente, pensar que fuera vallisoletano el compañero de peregrinación de Omar Patún, no parece descabellado.

A modo de reflexión final

Iniciábamos este trabajo con la intención de reflexionar sobre la identidad religiosa de los mudéjares del norte peninsular a finales de la Edad Media. Elegíamos las comunidades de la cuenca del Duero porque eran hasta hace unas décadas las grandes olvidadas del mudejarismo hispano, por su exiguo número y por tratarse de poblaciones inmigradas a las que se suponía que a lo largo de generaciones habrían perdido su condición islámica. En segundo lugar, elegíamos abordar la cuestión religiosa porque después de que en los últimos años nos dedicáramos a su reconocimiento y estudio, la observación de su identidad cultural había sido ya tratada (Villanueva y Arous) y quedaba pues la de su religiosidad.

En los últimos años del siglo XV el reconocido muftí magrebí al-Wansarisi advertía en una fatua del peligro que suponía para los musulmanes vivir en tierras cristianas porque en su opinión, tal vecindad era incompatible con el Islam, contribuía al imperfecto cumplimiento de los preceptos básicos, impedía participar de la guerra santa, suponía una humillación estar bajo jurisdicción de cristianos y ponía en peligro la pureza del grupo temiendo la aculturación y asimilación de estas poblaciones. Para ilustrarlo ponía como ejemplo a los mudéjares de Ávila (Maíllo 183).

Si aceptamos como válido el criterio de observar la islamización de estos mudéjares en función del conocimiento y cumplimiento de las cinco obligaciones del musulmán, diríamos que sin duda y pese a las limitaciones lógicas de la información histórica, los mudéjares castellanos sí mantuvieron su identidad islámica hasta la fecha de su conversión forzosa en 1502, contradiciendo aquí la visión de al-Wansarisi. Distintos testimonios (formas y soportes) registran la confesión de fe, la práctica de la oración en los almagís (mezquitas), la aportación de la limosna para el bien colectivo, la celebración de las festividades del calendario musulmán y la peregrinación a La Meca como expresión de voluntad, sacrificio y cumplimiento, según decía el docto Iça de Gebir. A nuestro juicio, y en definitiva, son pruebas de la espiritualidad islámica de estas poblaciones musulmanas del norte de la Corona de Castilla en los albores de la Modernidad.

²² Archivo Histórico Provincial de Valladolid, Protocolos, leg. 84, fols. 646r-649r.

Obras citadas

- Álvarez Bezos, S. y Carreras Zalama, A. *Valladolid en época de los Reyes Católicos según el Alarde de 1503*. Valladolid: Universidad de Valladolid, Serie Historia y Sociedad nº62. Valladolid, 1998.
- Casassas Canals, X. "Literatura islámica castellana: siglos XIII-XVII (Catálogo de textos de mudéjares y moriscos escritos en caracteres latinos)". *Al-Andalus Magreb, Estudios Árabes e Islámicos* 16 (2009): 89-113.
- "La Rihla de Omar Patún: el viaje de peregrinación a La Meca de un musulmán de Ávila a finales del siglo XV (1491-1495)". *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Hª Medieval* 28 (2015): 221-254.
- Fernández y González, F. *Estado social y político de los mudéjares de Castilla*. Madrid: Hiperión, 1985 [1866].
- García Arenal, M. "El hundimiento del conllevare: la Castilla de las tres culturas, I: Minorías religiosas." En A. García Simón ed. *Historia de una Cultura. Las Castillas que no fueron*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 1995. III, 9-53.
- Gayangos, P. de. *Tratados de legislación musulmana*. Memorial Histórico Español, Colección de documentos, opúsculos y antigüedades. Madrid, 1853. Tomo V.
- Hinojosa Montalvo, J. *Los mudéjares: la voz del Islam en la España cristiana*. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares, Instituto de Estudios Turolenses, 2002.
- Jiménez Gadea, J. "Acerca de cuatro inscripciones árabes abulenses." *Cuadernos Abulenses* 31 2002: 25-71.
- "Las inscripciones árabes de El Barco de Ávila". *De la Alquería a la Aljama: fundamentos de poder y organización social de las comunidades rurales de matriz islámica en Granada y Castilla*. Granada: UNED y Universidad de Granada, en prensa-a.
- "Espacios y manifestaciones materiales de los musulmanes castellanos: presencias y ausencias de una minoría medieval". *Edad Media, Revista de Historia* 17 (2016): en prensa-b.
- Jiménez Gadea, J., A. Echevarría Arsuaga, S. de Tapia, & O. Villanueva Zubizarreta. *La memoria de Alá. Mudéjares y moriscos de Ávila*. Catálogo de la exposición. Grupo de Investigación Mudéjares y Moriscos de Ávila y Asociación de Amigos del Museo de Ávila. Valladolid: Ed. Castilla, 2011.
- Ladero Quesada, M.A. *Los mudéjares de Castilla en tiempo de Isabel I*. Valladolid: Instituto "Isabel la Católica" de Historia Eclesiástica, 1969.
- "Los mudéjares de Castilla en la Baja Edad Media." *Actas del I Simposio Internacional de Mudejarismo*. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares, 1981. 349-390.
- "Los mudéjares en los reinos de la Corona de Castilla. Estado actual de su estudio." *Actas del III Simposio Internacional de Mudejarismo*. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares, 1986. 5-20.
- Maíllo Salgado, F. "Consideraciones acerca de una fatwa de Al-Wansarisi." *Estudia Histórica, Historia Medieval* III-2 (1985): 181-191.
- Martínez de Castilla, N. "La circulación del Corán en las comunidades mudéjar y morisca". *Coloquio Internacional Circulaciones Mudéjares y Moriscas. Redes y representaciones*. Madrid: UNED y École des Hautes Études Hispaniques et Ibériques (Casa de Velázquez), en prensa.
- Miguel Rodríguez, J. C. de. *Los mudéjares de la Corona de Castilla*. Madrid: Cuadernos de Investigación Medieval, 8, 1988.

- Molénat, J.P. “En los últimos años del siglo XV: el fin de los mudéjares viejos de Castilla.” En *Fines de siglo y milenarismo*. Valladolid: Instituto Universitario de Historia Simancas, Colección de Bolsillo nº9, 2000.
- Moratinos García, M. y O. Villanueva Zubizarreta. “Consecuencias del decreto de conversión al cristianismo de 1502 en la aljama mora de Valladolid”. *Sharq al-Andalus, Revista de Estudios Mudéjares y Moriscos* 16-17 (1999-2002) [Homenaje Leonard P. Harvey]: 121-144.
- Ortego Rico, P. “Cristianos y mudéjares ante la conversión. Mercedes de moros. Mercedes de bienes de moros”. *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Historia Medieval* 24 (2011): 292-303.
- Pérez Higuera, M^a T. *Arquitectura mudéjar en Castilla y León*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 1993.
- Ruiz De Marco, A., et al. “Las necrópolis de rito islámico en Castilla y León.” *Nymantia, Arqueología en Castilla y León* 4 (1993): 207-218.
- Tapia Sánchez, S. de. “1502 en Castilla la Vieja, de mudéjares a moriscos”. *Edad Media, Revista de Historia* 17 (2016): en prensa.
- Vasallo Toranzo, L. “Bartolomé de Solórzano. Nuevos datos y obras”. *Boletín del Seminario de Arte y Arqueología* 66 (2000): 163-180.
- Villanueva Zubizarreta, O. “Vivir y convivir bajo la señal de la media luna: mudéjares y moriscos en Valladolid”. *El arte mudéjar en Valladolid*. Valladolid: Diputación de Valladolid, 2007. 19-33.
- “The Moriscos in Tunisia”. M. García Arenal y G. Wiegers eds. *The Expulsion of the Moriscos from Spain. A Mediterranean Diaspora. The Medieval and Early Modern Iberian World*, vol. 56. Leiden: Boston: Brill, 2014, 357-388.
- Villanueva Zubizarreta, O. y L. Araus Ballesteros. “La identidad musulmana de los mudéjares de la Cuenca del Duero a finales de la Edad Media. Aportaciones desde la aljama de Burgos.” *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Hª Medieval* 27 (2014): 525-546.
- Villaverde Amieva, J.C. “Circulación de textos aljamiados peninsulares en el exilio morisco”. *Coloquio Internacional Circulaciones Mudéjares y Moriscas. Redes y representaciones*. Madrid: UNED y École des Hautes Études Hispaniques et Ibériques (Casa de Velázquez), en prensa.
- Wiegers, G. *Islamic Literature in Spanish and Aljamiado. Yça of Segovia, his Antecedents and Successors*. Leiden: Brill, 1994.
- “Breviario Çunní, de Iça de Gebir”. *Catálogo de la Exposición Memoria de los Moriscos. Escritos y relatos de una diáspora*. Madrid: Ministerio de Cultura, 2010. 130-133.