

# UN POEMA SUFÍ, UN HADIZ Y OTROS MENSAJES EN LOS PROGRAMAS EPIGRÁFICOS DE LAS MEZQUITAS DE TÓRTOLES Y LA XARA (SIGLO XV): TESTIMONIOS DE LA RELIGIOSIDAD Y LA VIDA DE LOS MUSULMANES DE LA CORONA DE ARAGÓN

DOI: 10.17401/lexicon.38.2024-capilla.casassas

Susana Calvo Capilla\*, Xavier Casassas Canals\*\*

\* Universidad Complutense de Madrid; susana.calvo@ghis.ucm.es

\*\* Investigador independiente; xavier@casassas.net

## Abstract

### A Sufi Poem, a Hadith and other Messages from the Epigraphic Programs of the Fifteenth-Century Mosques of Tórtoles and Xara: Testimonies of the Faith and Life of the Muslims of the Crown of Aragon

*This article studies the epigraphic programme of two 15th-century mosques in the Crown of Aragon: those of Tórtoles, near Tarazona (Zaragoza), and La Xara, in the municipality of Simat de la Vallidigna (Valencia). Not only have the buildings survived in good condition, but a significant part of their epigraphic programme has also been preserved on the ceilings. Among the texts inscribed in Tórtoles, a poem belonging to the Sufi tradition is particularly noteworthy. Together with the rest of the texts found in this and the Valencian mosque, it seems to reflect and expose the spirituality and cultural background of the Muslim community that built and conceived them, as well as the social, political and religious concerns and challenges that they had to face.*

## Keywords

*Mosque, epigraphy, poem, Sufism, hadith, 15th century, mudejar, Tórtoles, La Xara.*

Estudiamos en este artículo el programa epigráfico de dos mezquitas de la Corona de Aragón, las localizadas en Tórtoles, junto a Tarazona (Zaragoza), y en La Xara, en el término de Simat de la Vallidigna (Valencia). Estos dos edificios sobresalen no solo porque han pervivido en relativo buen estado, conservando elementos como el mihrab y la cámara del almimbar, sino también porque conocemos una parte importante de su programa epigráfico<sup>1</sup>. Los textos inscritos en las techumbres de estas dos mezquitas, ambas del siglo XV, son al mismo tiempo reflejo y manifestación tanto del modo de comprender y expresar la fe de las comunidades musulmanas que las edificaron y concibieron, y que de una forma programática colocaron estos textos en su espacio de oración, como de las inquietudes y desafíos sociales, políticos y religiosos que les tocó vivir<sup>2</sup>.

Entre los textos conservados destaca de forma especial, y es muy relevante, el poema inscrito en una de las vigas de la techumbre de la mezquita de Tórtoles. Se trata de un texto de gran interés y que merece una especial atención. Como veremos más adelante se trata de un poema perteneciente a la tradición sufí que se remonta hasta el Bagdad del siglo X y cuya elección por parte de los encargados de concebir el programa ornamental seguramente responde al hecho de que ofrece diferentes lecturas, muy apropiadas para manifestar y dar expresión, a la vez, a un anhelo de perfección espiritual y a las inquietudes que les provocaban unas cir-

cunstancias sociales y políticas cada vez más adversas, condiciones para las que se podía buscar refugio, o un alivio más o menos momentáneo, recordando tiempos pasados de mayor esplendor.

La cuestión de las prácticas religiosas de los musulmanes que habitaban en minoría en los reinos cristianos, hoy genéricamente llamados mudéjares y, desde su conversión forzosa, a inicios del siglo XVI, moriscos, ha sido estudiada sobre todo a través de la documentación de archivo y de los manuscritos árabes y aljamiados conservados<sup>3</sup>. Sin embargo, es más escaso el conocimiento que tenemos de sus manifestaciones artísticas y materiales. El caso de las mezquitas es especialmente llamativo porque todas las aljamas contaban con un lugar de oración. En su mayoría debían ser espacios modestos para pasar casi desapercibidos en el paisaje urbano cristiano, carentes ya de elementos sobresalientes y reconocibles como los alminares, tras la prohibición casi general de llamar a la oración o hacer públicas manifestaciones de la fe musulmana en las ciudades cristianas<sup>4</sup>. Escasa ostentación en las fachadas, patios interiores, altura reducida y seguramente un mobiliario escaso y modesto, como han puesto de manifiesto los recientes estudios sobre las mezquitas (*almagíes*) y los cementerios musulmanes (*almocabyr*) del área del Duero en Castilla<sup>5</sup>. En lo que fue Corona de Aragón, la región valenciana y tierras aragonesas entre los siglos XIII a XVI, también conocemos algunas de sus huellas

materiales en pequeñas localidades de Zaragoza y Valencia. Sabemos que reyes y señores dieron permiso para la construcción y reconstrucción de mezquitas a lo largo de los siglos XIV y XV<sup>6</sup>. Todo ello permite completar un capítulo prácticamente olvidado de nuestro patrimonio: la verdadera arquitectura de los llamados mudéjares.



Fig. 1. Tórtoles, Tarazona (Zaragoza). Interior de la mezquita, muro de qibla.



Fig. 2. Tórtoles, Tarazona (Zaragoza). Interior de la cámara para el almimbar.

### La mezquita de Tórtoles, Tarazona (Zaragoza)

La mezquita de Tórtoles, parroquia de la Anunciación hasta comienzos de siglo XVII y pajar hasta su descubrimiento, ha sobrevivido en relativo buen estado<sup>7</sup>. Se trata de un edificio de planta trapezoidal (103m<sup>2</sup>), con una nave única cuya techumbre, una armadura a dos aguas con cuatro faldones, apoya en dos arcos diafragma ligeramente apuntados que se entregan al muro de qibla y descansan en pilastras en el muro norte. En el muro de qibla, adosado por el este a una torre en sillería del castillo, se conserva el nicho del mihrab, con acceso en forma de arco de herradura y planta semicircular, así como la cámara para guardar el almimbar móvil, en cuyo suelo se ven las improntas dejadas por los raíles de madera para sus ruedas<sup>8</sup>. En el interior del mihrab, en el muro este a un metro del suelo, se abre una pequeña alhacena o credencia que pudo servir para guardar libros<sup>9</sup>. Como se indica más adelante, las mezquitas en esos momentos debían ser lugares no solo para leer y guardar libros, sino incluso para copiarlos. Los dos nichos fueron tapiados al tiempo que se cambiaba la orientación de la nave para convertirla en iglesia<sup>10</sup>. No se sabe bien dónde estuvo el acceso original de la mezquita, si en el muro norte donde se encuentra el actual, casi enfrente al mihrab, lo que resultaría inconveniente, o en un muro lateral<sup>11</sup> [figs. 1 y 2].

Posiblemente su construcción data de la primera mitad del siglo XV y un documento de compraventa certifica su existencia en 1450<sup>12</sup>. Asimismo, sabemos que en 1454 se hicieron obras o se terminó de pintar la techumbre, como indica el epígrafe árabe conservado en ella<sup>13</sup>. El conjunto de inscripciones que decoraban esta techumbre salió a la luz tras su desmontaje (1991), limpieza y, finalmente, restauración del edificio en 2015<sup>14</sup>. El programa epigráfico conservado contiene algunos pasajes coránicos, dos epígrafes fundacionales con los nombres de los responsables de la obra, y dos textos poco habituales en las mezquitas andalusíes: un poema y un hadiz. Ambos son géneros singulares en espacios de oración y resultan absolutamente únicos en la península.

Tanto la jácena con el poema como las tabicas donde se inscribe el hadiz se leen desde la qibla, si bien en el primer caso para leerlo completo hay que desplazarse y girar 90°. La disposición del poema es cuanto menos curiosa. En primer lugar, porque el texto comienza en el centro de la viga hacia la izquierda, con dos líneas a lo largo de la viga, para volver de nuevo al medio y escribir los siguientes versos hacia la derecha, pero esta vez en cortas líneas a lo ancho de la viga. Ambas partes, por tanto, comienzan a leerse desde el centro. En la mitad oeste están los dos versos iniciales y la primera palabra del tercero, mientras que en la mitad este hay casi cuatro versos

puesto que el último parece interrumpido. Esto hace sospechar que el escribano cambió la orientación del texto para ganar espacio y copiar más versos, aunque ello implicara tener que desplazarse para leer el poema completo<sup>15</sup>. El uso de amarillo perfilado en rojo o en negro para las letras, que así destacan sobre fondos rojo oscuro, imitan las crisografías usadas en otras mezquitas<sup>16</sup>. Dado que hay inscripciones en las jácenas meridionales del este y del oeste, hemos de suponer que también las hubo en la del tramo central, hoy perdida. Asimismo, las tabicas del muro de qibla y de las jácenas debieron contener inscripciones, de las que sólo se conservan algunas (como las que repiten, una y otra vez, la palabra Allāh). La única aleya completa es la distribuida en diez tabicas del tramo occidental, que pide paciencia y fortaleza de fe a los fieles: «¡Oh, los que creéis! ¡Creed! ¡Tened paciencia! ¡Rivalizad en paciencia! ¡Sed firmes! ¡Temed a Dios! Tal vez tengáis éxito» (Corán 3: 200)<sup>17</sup> [fig. 3].

Según la lectura de Labarta y Barceló, son dos los epígrafes que mencionan algunos nombres propios relacionados con la fábrica de la techumbre. Uno de los epígrafes, de difícil lectura, se halla en un lateral de la viga meridional del tramo oeste. Aunque se han perdido algunas palabras al final de las dos líneas que la componen, incluidas las correspondientes al año, pudo ser el mismo o cercano a 1454, el que figura en el epígrafe distribuido en veintidós tabicas situadas en la cara sur de la viga central del tramo este. En ambas inscripciones se nombra a Muḥammad b. Aḥmad Abū-l-Walīd como responsable de la obra (*‘alā yaday*). En el primero de los epígrafes, el situado en la jácena, se mencionan otros cinco nombres: un segundo responsable de la obra llamado Abū Muḥammad, dos «adelantados» y «dos *‘āmilīn*, es decir, maestros (مياشترش)<sup>18</sup>, llamados ‘Abd Allāh al-Ġābir y Muḥammad Furan<sup>19</sup>, seguramente los encargados de la techumbre, con su policromía e inscripciones. De hecho, ‘Abd Allāh al-Ġābir era letrado, lo que le habilitó unos años después para desempeñar el cargo de alamín<sup>20</sup>. La inclusión del término aljamiado ‘maestro’ estaría justificada por su uso habitual en el ámbito de la construcción del siglo XV para aludir al rango más alto de los que intervienen en la obra<sup>21</sup>. Dado que sendos epígrafes se localizan en los tramos extremos y que la ornamentación es uniforme hay que pensar, asimismo, que toda la techumbre se pintó en las mismas fechas.

### Un poema de tradición sufi inédito

El poema presente en la mezquita de Tórtoles consta de seis versos, el último incompleto. El texto ha sido trans-

crito, traducido y presentado por primera vez por Labarta y Barceló, que lo interpretan como un poema profano inspirado en la poesía árabe clásica preislámica, de tono “nostálgico y no religioso”, en el que el poeta recordaba y evocaba a su amada contemplando las ruinas del lugar donde ella había vivido<sup>22</sup>. Las autoras, por lo demás, nos indican que no han podido encontrar ninguna referencia a este poema o a su posible autor:

« ¡Eh! casa del amor y morada de paz, tu vegetación está perfumada por el soplo de los vientos. / Son ruinas mi noche y mi felicidad junto a los compañeros, cuando os escanciaban las manos de las lluvias, en vela. / Moradas que yo amaba y frecuentaba cuando era vencedor sobre los días. / ¡Qué buena una época que pasó! cuando la noche era serena, el amor puro para mí y el corazón feliz. / Estábamos en la gloria más completa, en tertulia, afable, amado, gozoso. / Estaban y estábamos juntos y la unión...».

Cuando leímos por primera vez estos versos su vocabulario nos evocó, por el contrario, un fuerte sentido religioso, espiritual. Después de un esfuerzo por localizar este poema consultando diferentes obras, hemos tenido la suerte de poder identificar el origen del tercer verso y la tradición de transmisión a la que pertenece, lo que nos permite comprender mucho mejor su significado y el porqué de su presencia en la mezquita de Tórtoles [fig. 4].

Ofrecemos a continuación una relación de las obras que transmiten el tercer verso del poema, la mayoría de ellas pertenecientes a la tradición sufi, así como la información que nos dan sobre su autor y la relación que este verso tiene con Ŷunaid, considerado como una de

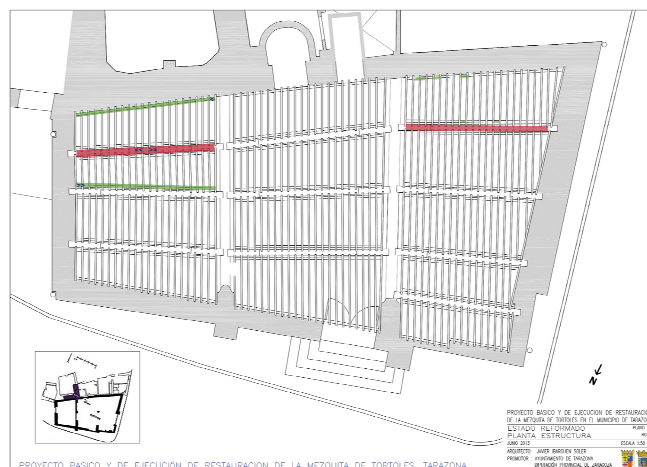


Fig. 3. Tórtoles, Tarazona (Zaragoza). Planta de la armadura con la ubicación de las inscripciones mencionadas en el texto: en rojo, las jácenas y en verde las tabicas (Planta de Javier Ibargiñen Soler, con indicación de la localización de la cámara del mimbar).

las figuras más prominentes de la primera época del sufismo.

El texto árabe de este verso

«moradas que yo amaba y frecuentaba en aquellos días en los que yo era vencedor sobre los días» aparece incluido en las siguientes obras<sup>23</sup>:

- *Al-Ṭabaqāt al-Ṣūfiya* (*Generaciones de sufíes*) de Sulamī (m. 1021).

La primera referencia que tenemos de este verso nos la da Sulamī en su obra *Ṭabaqāt al-Ṣūfiya* (*Generaciones de sufíes*), en la cual nos ofrece una recopilación de biografías de personajes sufíes relevantes por sus vidas, hechos, dichos o versos<sup>24</sup>. Sulamī menciona este verso en la biografía de Abū al-'Abās ibn Masrūq al-Ṭūsī (biografía número 36<sup>25</sup>, perteneciente a la segunda generación de sufíes) y en la de Mazyan (biografía número 69<sup>26</sup>, perteneciente a la cuarta generación de sufíes).

Ibn Masrūq, originario de Tus, vivió en Bagdad donde fue compañero de, entre otros, al-Muḥāsibī y al-Sirī. Falleció en Bagdad el año 299/911 a la edad de ochenta y cuatro años. Sulamī nos dice que Masrūq contó que paseando una vez por las calles de Bagdad con Ŷunaid, escucharon a un cantante que recitaba este verso y que

tras escucharlo Ŷunaid se puso a llorar intensamente. Mazyan, de Bagdad, fue compañero de Ŷunaid y de Sahl ibn 'Abd Allāh. Falleció en La Meca el año 328/940. Se cuenta que alguien un día viendo que Mazyan estaba pensativo y luego sus ojos se ponían a llorar le preguntó: «¿Qué te pasa, oh, maestro?». Mazyan respondió entonces que estaba rememorando tiempos pasados en los que había disfrutado de la nobleza de algunos de los estados (*ahwāl*) que forman parte de la vía mística. Y después de haber dicho esto se puso a recitar el verso que nos ocupa.

Parece que Sulamī está diciendo que el autor del verso es Mazyan, pero esto no queda claro explícitamente. Lo que es seguro es que este verso era conocido en Bagdad en siglo X. Y consideramos que todo parece indicar que su autor debía de ser de esta ciudad. En la obra de Sulamī solo se menciona este verso aislado, es decir, que no se incluye ninguno de los otros versos de los que forman el poema reproducido en la techumbre de la mezquita de Tórtoles. El autor de la edición moderna de la obra de Sulamī, tampoco da ninguna referencia sobre el posible autor o el origen de este verso. Tampoco mencionan ni Sulamī ni el editor de su obra nada sobre el poema del que debía formar parte. La referencia a este verso en la obra de Sulamī nos muestra que al menos entre los sufíes de Bagdad era conocido y



Fig. 4. Tórtoles, Tarazona (Zaragoza). Detalle de la techumbre con el poema (viga meridional) y el hadiz (tabicas de la viga central).

que se le atribuía un valor espiritual. Y el hecho de que el gran maestro sufí Ýunaid se entusiasmará al oír su recitación, hasta el punto de llegar a ponerse a llorar de emoción, nos indica que entre los sufíes se le otorga un valor muy especial<sup>27</sup>.

- El *Šarḥ asmā' Allāh al-ḥusnā* (Comentario a los Mejores y Hermosos Nombres de Dios) de Qušayrī (m. 1072).

La segunda referencia a este verso la encontramos en una de las obras de Qušayrī (m. 1072), quien fue un célebre sufí *aš'arī* conocido especialmente por su manual sobre el sufismo titulado *Al-Risāla*, manual clásico que se divide en dos partes principales. Una parte en la que expone el significado de términos fundamentales del sufismo, y otra en la que incluye breves biografías de célebres sufíes, haciendo referencia a sus hechos, dichos y pensamientos. En su *Al-Risāla*, Qušayrī no incluye ni menciona este verso que nos ocupa<sup>28</sup>, pero sí que lo hace en otra de sus obras, en el *Comentario sobre los Mejores y Más Hermosos Nombres de Dios*<sup>29</sup>. En esta obra, Qušayrī cita y reproduce este verso en dos ocasiones. La primera en el capítulo titulado "Entre los inicios y los finales", en el cual, en un momento que habla de Masrūq, reproduce la misma anécdota transmitida por Sulamī, sobre su paseo por Bagdad con Ýunaid, y el gran efecto que este verso le produjo a Ýunaid<sup>30</sup>.

La segunda vez que Qušayrī incluye este verso en esta obra<sup>31</sup> es en el capítulo en el que comenta el valor y significado del nombre de Dios *Al-Muḥṣī*<sup>32</sup>. En este caso Qušayrī invierte el orden de la anécdota contada por Sulamī. Primero Ýunaid expresa su estado interior y es este estado el que le hace recitar el verso que nos ocupa. En la obra de Sulamī, a la inversa, primero escucha este verso y, tras el estado de emoción que le ha provocado, realiza la reflexión. Hay que tener en cuenta que en la primera cita que hace Qušayrī, reproduce exactamente la anécdota como la transmite Sulamī, es decir, primero la audición del verso y luego la expresión sentida (incluidas las lágrimas) de los sentimientos que le provoca.

- *Al-Arīḥ fi al-mawā'izi wa al-tawārīḥ* (Los aromas de los sermones y las citas)<sup>33</sup> de Abu al-Faraḡ ibn al-Ýawzī<sup>34</sup> (m. 1201).

Ýawzī fue un sabio *ḥanbalī* polifacético que escribió obras de los más variados temas, llegando a ser considerado como el autor más prolífico en lengua árabe<sup>35</sup>. Además, llegó a ser uno de los predicadores más brillantes y famosos de su época en Bagdad. Se dice que multitudes inmensas de personas acudían a escuchar sus sermones<sup>36</sup>. Fue muy crítico con todos aquellos

sabios y místicos que él creía estaban equivocados por las ideas que profesaban o las prácticas que realizaban. Una de sus obras más famosas es el *Talbīs Iblīs*. Aunque fue muy crítico con los sufíes de su época, especialmente con la familia y los seguidores de 'Abd al-Qādir al-Ýilānī, citaba con respeto a algunos de los sufíes de la época clásica de Bagdad, por lo que no es de extrañar que en su obra aparezca citado este verso que en Bagdad se asociaba con Ýunaid y su entorno<sup>37</sup>.

En esta obra nuestro verso se encuentra incluido como la cita 185 del libro, la cual forma parte del capítulo quince de la obra, dedicado al «regreso o retorno a Dios después del arrepentimiento»<sup>38</sup>. Se cita el verso aislado, sin situar su contexto o dar referencia alguna a su autor.

- *Ṭabaqāt al-Awliyā'* (Generaciones de amigos de Dios)<sup>39</sup> de Ibn al-Mulaqqin (m. 1401)<sup>40</sup>

Ibn al-Mulaqqin era un gran jurista *šafiī* especializado en el estudio del hadiz. Nació en Egipto, pero su padre, Nūr al-Dīn 'Alī, era un sabio andalusí de Guadix especializado en el estudio de la gramática árabe que emigró primero al oeste de África y luego acabó instalándose en el Cairo. Escribió numerosas obras, entre las que destaca su comentario a la obra de Bujārī. En una de ellas, el *Ṭabaqāt al-Awliyā'* (Generaciones de amigos de Dios<sup>41</sup>) incluye el verso motivo de nuestro estudio. El apartado de esta obra dedicado a las biografías de los compañeros del gran místico sufí Ýunaid contiene una biografía de 'Alī ibn Muḥammad al-Mazyān en la que se cuenta que al-Mazyān, cierto día, después de estar concentrado en sus pensamientos recitó este verso. Ibn al-Mulaqqin era un devoto sufí iniciado por diferentes maestros, que incluso afirmaba haberse encontrado dos veces con Jidr<sup>42</sup>.

- *Al-'Iqd al-ṭamīn fi tāriḡ al-Balad al-Amīn* (El collar precioso sobre la historia de La Meca) de Taqī al-Dīn al-Fāsī (m. 1429).

Oriundo de La Meca, donde falleció después de pasar parte de su vida en Medina, Fāsī fue un sabio jurisconsulto malikí e historiador. Su obra el *Al-'Iqd al-ṭamīn fi tāriḡ al-Balad al-Amīn*<sup>43</sup> es una compilación de biografías de personajes originarios de La Meca y de personajes que pasaron parte de su vida en esta ciudad, desde los inicios del Islam hasta su época. En la biografía número 2.123<sup>44</sup>, dedicada a Abū al-Ḥasan al-Mazyān, Fāsī nos cuenta, casi con las mismas palabras, la misma anécdota que incluye Sulamī en su obra.

Significado del verso. Este verso, desde la perspectiva sufí, desde la perspectiva que lo vivieron e interpretaron Ýunaid o Mazyān, hace referencia a las etapas o

estados que forman parte de la vía (*ṭarīqa*) de perfección espiritual definida y practicada por los sufíes<sup>45</sup>. Esta vía la dividen algunas de las corrientes sufíes en paradas (*manāzil*)<sup>46</sup>, estaciones o moradas (*maqāmāt*)<sup>47</sup> y estados (*aḥwāl*)<sup>48</sup>. Tanto el apasionamiento y las lágrimas de Ŷunaid, como la tristeza contemplativa de al-Mazyān tienen que ver con el recuerdo, la rememoración, de estados alcanzados en la vía mística y espiritual en el pasado. En Ŷunaid la audición de este verso le hace rememorar estos estados, el recuerdo de haberlos alcanzado o gozado. En Mazyān la rememoración de estos estados es resultado de una meditación previa y el verso se utiliza como expresión adecuada del recuerdo nostálgico de haber gozado estos estados.

- *Al-Ŷunaid (m. 910) y su relación con este verso.*

Ŷunaid es considerado como uno de los más prominentes maestros de la época clásica del sufismo, por lo cual no es de extrañar que un gran número de congregaciones o cofradías sufíes hagan remontar su cadena de iniciación hasta él<sup>49</sup>. Aunque no se conserva ninguna obra extensa escrita por él, se conservan de su pluma varios tratados breves o epístolas (*rasā'il*) en los que, entre otras cuestiones, incide una y otra vez sobre el tema de la unicidad divina (*tawḥīd*)<sup>50</sup>. Al parecer, él primaba la enseñanza oral sobre la escrita. Destaca entre sus enseñanzas la consideración de que el fin de la vía mística no es el éxtasis sino el estado de sobriedad (*ṣaḥw*) posterior al éxtasis<sup>51</sup>.

La anécdota que nos cuenta Sulamī y en la que se relata que Ŷunaid mientras paseaba por Bagdad escuchó este verso y le provocó un estado tan intenso de emoción que se puso a llorar es reproducida, como hemos visto, por muchos otros autores. El hecho de vincular a Ŷunaid con este verso hace que se le tenga presente y se le reconozca un valor especial, no solo por su cualidad poética, sino por ser muy apropiado para hacer referencia a las etapas de reposo, moradas y estados de la vía sufí. Es decir, que cuando dentro de determinadas tradiciones o corrientes sufíes se escucha este verso se le asocia inmediatamente, por una parte, a Ŷunaid, y por otra a los diferentes estados, moradas y paradas que constituyen la vía de perfeccionamiento espiritual sufí. Hace especial mención al hecho de que en esta vía lo alcanzado puede no permanecer, y por eso en algunos momentos el sufí puede llegar a tener intensos sentimientos de nostalgia, rememorando estados, moradas o paradas de la vía alcanzados en el pasado y que ya no están presentes. Sobre el origen del poema planteamos dos hipótesis. La primera es que se trate de un poema que tiene su origen en el Bagdad del siglo X y del que no se conserva ninguna otra copia o transmisión similar a esta de Tórtoles. En

todas las transmisiones que hemos podido localizar y de las que acabamos de dar una relación, solo aparece un único verso de este poema. El hecho de que la única transmisión de este poema (de los seis versos) que conocemos sea la de Tórtoles sería algo sorprendente, pero no imposible, pues podría ser que los musulmanes de la Corona de Aragón, alguna de las corrientes espirituales en el seno de su comunidad hubiera mantenido viva la transmisión de este poema, ya fuera de forma oral o escrita. Hay que tener en cuenta que una gran parte de la transmisión del legado sufí se hace por vía oral.

La segunda hipótesis es que algún musulmán en la Corona de Aragón escribiera un nuevo poema a partir del verso aislado que, como hemos visto, durante siglos se mantuvo vivo y se fue transmitiendo en entornos y obras sufíes.

Estas dos hipótesis, sea cual sea la que se confirme, nos indican lo mismo: la presencia viva de la tradición cultural, especialmente sufí y espiritual, del legado islámico. Una presencia, en el caso de este poema, que nos muestra que en el Aragón de época mudéjar se mantenía, estaba viva y se comprendía una tradición que se había perdido en otros ámbitos del mundo islámico (en el caso de que estemos ante un poema original del Bagdad del siglo X, del que solo se conserva esta copia conservada en Tórtoles) o que había musulmanes con la suficiente cultura y dominio de la lengua árabe como para escribir (o reescribir), a partir de un verso aislado, un poema completo de forma elegante y correcta, que por su forma y estructura no se diferencia de los escritos en la época de esplendor de la lengua árabe en la capital intelectual y cultural de aquella época, en el Bagdad del siglo X.

En conclusión, quien escribió o seleccionó este poema para inscribirlo en la techumbre de la mezquita de Tórtoles tuvo que ser alguien que, además de ser conocedor de la tradición, del legado cultural que mantuvo vivo este verso (o todo el poema), tenía la capacidad y sensibilidad artística e intelectual suficiente para comprender que este poema era muy adecuado para formar parte de la decoración de la mezquita. Como se dijo antes, los textos que componen los programas epigráficos de las mezquitas no son elegidos al azar, ni fruto del capricho de unos artesanos, sino meditadas selecciones para transmitir mensajes determinados y conscientes tras los cuales había una intención ideológica y/o religiosa. La inclusión de este poema como parte fundamental de la decoración fue, a buen seguro, la decisión de un intelectual conocedor de la tradición sufí que fue capaz de ver la idoneidad de este poema en el contexto de la comunidad musulmana de Tórtoles del siglo XV. Entre otras cosas porque su texto tiene, y permite, diferentes lecturas, todas ellas muy apropiadas en la época.

Lecturas que se podían hacer desde una perspectiva social, teniendo como referencia las circunstancias que les había tocado vivir, o individual, al permitir una interpretación desde la perspectiva sufi de la búsqueda del perfeccionamiento espiritual.

Por una parte, está la lectura desde la perspectiva sufi haciendo referencia a la vía mística y sus diferentes etapas y estados; y por otra, el tono nostálgico que rememora épocas mejores y más felices puede entenderse como una referencia al proceso de empeoramiento de la vida de los musulmanes en el seno de los territorios cristianos de los que formaban parte. Esta segunda interpretación sería tanto más evidente cuanto más tardía fuera la época en que fue escrito o leído. En la época mudéjar, especialmente en la más tardía, la doble lectura posible de este verso, y con él de todo el poema, es clara, si bien no implica que lo hubiera de ser a la fuerza para todos aquellos musulmanes que acudían a la mezquita y lo leían o lo escuchaban recitar.

Una vez más, vemos confirmado el mantenimiento y presencia viva de un legado cultural islámico (y en especial el legado de la tradición espiritual sufi) en tierras de Aragón, que nos indica que entre los musulmanes de aquellas tierras había quienes eran capaces de comprender, reproducir, traducir o recrear esa herencia por tener los conocimientos y preparación intelectual necesaria para ello. No solo se trataba del mantenimiento y transmisión de una manera mecánica, sino que perduraba la comprensión del significado que estos versos encierran como lo demuestra su inclusión en la decoración de la mezquita. De la misma manera que Sulamī o Quṣayrī insertan este verso como declaración poética con un valor estético y evocador en el seno de la anécdota que se cuenta sobre Ŷunaid en el Bagdad del siglo X, la inclusión de estos versos en la mezquita de Tórtoles en el siglo XV tiene un valor y una fuerza evocadora. Un puente, una corriente espiritual que no podemos acabar de precisar con certitud vincula a los musulmanes de Tórtoles, a los musulmanes de la Corona de Aragón, con Ŷunaid, con los musulmanes a la búsqueda de un perfeccionamiento espiritual en el Bagdad del siglo X, donde se desarrolló y consolidó la primera época del sufismo, de la que fue figura prominente Ŷunaid.

«Cada uno de vosotros es responsable de su rebaño»

En las tabicas colocadas en la cara sur de la jácena central del tramo este de la techumbre Labarta y Barceló leyeron este hadiz: «Cada uno de vosotros es pastor, y cada uno de vosotros es [respon]sable de su rebaño»<sup>52</sup>. Su inclusión en el programa epigráfico de Tórtoles

resulta tanto más significativa cuanto que el hadiz tenía implicaciones muy complejas y relevantes en aquel contexto islámico aragonés.

En el siglo XV los alfaquíes eran considerados, entre otras cosas, *pastores del rebaño*, es decir, de la aljama donde habitaban y que se consideraba tenían a su cargo<sup>53</sup>. Ellos, como personas instruidas en la religión y en las leyes, que poseían pequeñas bibliotecas y mantenían contactos con alfaquíes de tierras musulmanas, eran los responsables (*mas'ūl*) de que aquellas aljamas mantuvieran su fe y la practicaran de la forma más ortodoxa. En su papel de maestro y predicador, el alfaquí prevenía a los musulmanes sobre el comportamiento de los cristianos y proponía la virtud del *sabr*, esto es, la paciencia en la adversidad, que distinguía a los musulmanes de los reinos cristianos, una cualidad exaltada precisamente en el versículo 3:200 inscrito en la mezquita. *Sabr* era asimismo huir del mal para acercarse a Dios, y suponía una forma de dar sentido al sometimiento de los mudéjares y su resiliencia (sin exiliarse) mediante la práctica de los pilares del islam (*ibādāt*) y del *dīkr*.<sup>54</sup>

Se ha conservado un texto anónimo del siglo XV que circulaba entre los musulmanes de Aragón, en el que se expone y justifica la importancia de la responsabilidad y el magisterio de los alfaquíes. Además del hadiz citado en la mezquita, este documento menciona otro que considera a los alfaquíes *herederos de los profetas* en tanto que transmisores, difusores y maestros de las enseñanzas y conocimientos que han de guiar por la recta vía a los creyentes<sup>55</sup>:

«En la actualidad la obligación que tenían los profetas se ha traspasado a los alfaquíes. Dijo el profeta -la salvación y la bendición de Dios sean sobre él-: “Los alfaquíes son los herederos de los profetas”. Porque hacen presentes y rememoran las enseñanzas de la revelación a la gente, guiándolos por la vía recta. [...] Es obligación de los que saben y detentan el conocimiento ser magisterio de los que no saben. Porque si el sabio deja su magisterio (*dīkr*) a los que no saben, no hay duda que estarán descarriados siguiendo la vía de la perdición. Porque, ciertamente, si el pastor regresa abandonando el rebaño, este perecerá ante el lobo. Y así, igualmente, si el alfaquí deja su magisterio a la comunidad de las gentes, estas estarán en vía de perdición. Porque cada pastor es responsable de su rebaño. El Profeta, la salvación y la bendición de Dios sean sobre él, dijo: “Cada uno de vosotros es un pastor, y cada uno de vosotros es responsable de su rebaño”»<sup>56</sup>.

El hadiz inscrito en la mezquita de Tórtoles, legible desde el muro de *qibla*, debía permitir al alfaquí rememorar estas conocidas palabras ante sus fieles, puesto que los alfaquíes desempeñaban, asimismo, las funciones de *imām* y *jaṭīb* o predicador en las mezquitas<sup>57</sup>. Los

sermone exhortativos y moralizantes<sup>58</sup> que han subsistido nos informan sobre los mensajes transmitidos por los alfaquíes en las mezquitas, cuyos temas habituales eran el *ġihād* y la *maw'iza* o *taḍkir*, es decir, el esfuerzo, dar consejo o impartir conocimiento. Los sermones permitían a los alfaquíes actuar eficazmente de acuerdo con su mandato de «ordenar el bien y prohibir el mal»<sup>59</sup>, es decir, de desempeñar su papel de “pastor”. Los musulmanes en tierras cristianas mantenían con rigor el *ṣalāt* y las obligaciones rituales<sup>60</sup>. Asimismo, queda patente el importante papel que la *juṭba* seguía teniendo, lo que justifica el hecho de que la mayoría de las mezquitas conocidas en tierras aragonesas tuvieran mimbares móviles de cierta envergadura, para los cuales habilitaban una cámara en el muro de *qibla* que permitía guardarlos. Cabe preguntarse cómo eran esos muebles, aunque a juzgar por esta techumbre, podemos suponer que muchos estarían decorados<sup>61</sup>.

Los alfaquíes también ejercían la enseñanza, funciones de árbitro judicial y administraban los *awqāf*, actividades que solían tener lugar en la mezquita, espacio comunitario por excelencia<sup>62</sup>. Esta formación erudita de los alfaquíes explicaría igualmente la presencia del poema sufí. La erudición de los alfaquíes aragoneses de los siglos XIV y XV ha quedado registrada en los manuscritos conservados. En el siglo XIV un alfaquí de Terrer llamado Muḥammad al-Morabeti recopiló un conjunto de textos con preguntas y respuestas legales que muestran los contactos de los alfaquíes aragoneses con muftíes de Granada y del Norte de África en el siglo XIV<sup>63</sup>. Los gustos eclécticos se evidencian asimismo en el manuscrito copiado en el siglo XV por Muḥammad al-Kuṣwāndī en la mezquita de Calatorao para incorporar a su pequeña biblioteca. En él hallamos un formulario para contratos de *siyāq* (regalo nupcial además de dote), un tratado sobre hadiz y textos devocionales, así como un texto sobre misticismo<sup>64</sup>.



Fig. 5. La Xara, Simat de la Vallidigna (Valencia). Interior de la mezquita, hoy ermita de Santa Ana.

### La mezquita de la Xara, Simat de la Vallidigna, Valencia

La mezquita de la Xara o Ermita de Santa Ana, en el término de Simat de la Vallidigna, es un edificio exento de planta rectangular de unos 120m<sup>2</sup> (12,30 por 9,42/10,31m) que estaría dividida en tres naves, aunque las arquerías han desaparecido. Al mihrab, de planta cuadrangular, se accede por un arco de herradura que en su día debió estar decorado con un alfiz<sup>65</sup>. El nicho está flanqueado por dos vanos más estrechos que daban entrada a sendos espacios rectangulares, probablemente de la misma profundidad que el mihrab. El situado al oeste (0,80m de ancho, 1,80m de profundidad y 2,60m de altura) serviría para guardar el almimbar móvil, mientras que el oriental quizá albergaba libros como en otros casos. En el exterior, junto a la esquina oriental del muro de *qibla*, la restauración ha dejado un pozo cuya antigüedad se desconoce. Una escalera daba acceso al tejado, tal vez usado en algún momento para llamar a la oración. La mezquita pudo construirse antes de la conquista cristiana, que tuvo lugar hacia 1242-1244, pero debió ser reconstruida después como lo indican los *socarrats* que se dispusieron bajo su tejado<sup>66</sup> [fig. 5].

A finales del siglo XIX fue encontrado un valioso conjunto de ladrillos o tejas pintadas llamadas *socarrats* en el alero de su tejado. Estaban decorados con motivos vegetales e inscripciones árabes, escritas con pincel y bermellón sobre una base de cal<sup>67</sup>. Estas piezas cerámicas contienen una serie de versículos coránicos cuyo texto se escribió distribuido en varios ladrillos colocados consecutivamente. Además de la habitual doxología no coránica, el autor del programa, seguramente el alfaquí de la comunidad, eligió distintas aleyas coránicas muy relevantes por cuanto la selección debe reflejar el contexto religioso mudéjar de finales del siglo XV.

Algunas citas son frecuentes en las mezquitas andalusíes como la sura 112 (*al-Ihlās*)<sup>68</sup> o el versículo 24:36: «Así se construyen / las mezquitas y / se levantan, para rezar / y mencionar (a Dios)»<sup>69</sup>, una alusión directa al espacio de oración. Junto a ellos, sin embargo, hay otros cuyo contenido creemos que aludirían directamente a la situación de los musulmanes valencianos. En primer lugar, el versículo 2:114, distribuido en cuatro *socarrats*, dice:

«¿Hay alguien que sea más impío que quien impide que se mencione Su nombre en las mezquitas de Dios y se empeña en arruinarlas? Hombres así no deben entrar en ellas sino con temor. ¡Que sufran ignominia en la vida de acá y terrible castigo en la otra!»<sup>70</sup>.

La elección de esta aleya podría estar justificada por sucesos como el acaecido en 1493, cuando los funcionarios reales entraron en la mezquita de Ondara (Valencia) para detener a un criminal:

«los moros, *amin-s*, *adelantats*, y todo el pueblo [arrojaron] piedras y [...] tejas de los tejados, y con lanzas y ballestas deseando y trabajando para dañaros a vos [el teniente gobernador] y a vuestros ministros, hicieron una gran resistencia [...] impidiendo la captura del condenado»<sup>71</sup> [fig. 6].

Igualmente significativo, unos años antes de la conversión forzosa, parece el tono elegíaco del versículo 34, final de la sura 31: «[...] Nadie sabe lo que el mañana le deparará, nadie sabe en qué tierra morirá. Dios es omnisciente, está bien informado»<sup>72</sup>. Relacionada con esta aleya, en otro ladrillo se dice: «Todo bienestar acaba sin remedio»<sup>73</sup>. Según Meyerson, los alfaquíes debieron temer las consecuencias que la conquista de Granada tendría para el futuro del islam en la península, «tanto en lo que se refería a la moral de la población mudéjar como al trato de los mudéjares por parte de los Reyes Católicos». El tono de los sermones adquirió, indica este autor, un marcado tono político<sup>74</sup>. Sin duda estas apesadumbradas palabras del programa epigráfico parecen una premonición de lo que les sucedería pocos años después.

Además, se eligieron las dos suras finales del Corán, la 113, “El Alba” (*falak*), y la 114 (*al-nās*), que se conocen como las “suras del refugio” y suelen usarse para invocar el socorro y la protección divina. De la primera se conservan las 4 primeras aleyas: «Di: “Me refugio en el Señor del alba del mal que hacen sus criaturas, del mal de la oscuridad cuando se extiende, del mal de las que soplan en los nudos»<sup>75</sup>. De la 114, se conservan las aleyas 1, 2, 3 y 6 en dos piezas:

«Di: “Me refugio en el Señor de los hombres, el Rey de los hombres, el Dios de los hombres, [del mal de la insinuación [=demonio], del que se escabulle, que insinúa en el ánimo de los hombres,] sea genio, sea hombre»<sup>76</sup>.

### Conclusiones

La inclusión en el programa epigráfico de la mezquita de Tórtoles del poema y del hadiz, dos géneros inusuales, resulta única y altamente reveladora. No sólo porque ambas composiciones aluden de manera muy evidente al contexto vital de los musulmanes aragoneses del siglo XV, sino también porque ello implica que en la selección del contenido intervino una persona erudita, conocedora de la tradición mística y que dominaba la lengua árabe. Solo así se explica que encontremos en una mezquita ‘rural’ de Zaragoza, en una población enteramente de familias musulmanas que en el siglo XV contaba con 67 fuegos<sup>77</sup>, la única mención conocida hasta ahora de un poema sufí escrito en Bagdad en el

siglo X. Tanto si el poema del que forma parte fue escrito en oriente y transmitido en la península (por las aljamas de los reinos cristianos o por al-Andalus), como si fue compuesto por un musulmán aragonés, estamos ante la evidencia de que estas comunidades musulmanas no sólo no estaban aisladas, sino que consiguieron mantener una rica formación cultural y religiosa, así como el legado de la tradición espiritual sufí.

El poema pudo tener su origen en el conjunto de textos religiosos que circulaban por las aljamas aragonesas, como lo demuestra el hadiz. Lo singular en este caso es que alguien eligió unos versos sufíes que evocaban las distintas moradas o etapas recorridas en la vía mística personal para recordar, aprovechando su tono nostálgico, los tiempos felices del pasado en que los musulmanes vivían y practicaban su fe en completa libertad. La inscripción de ambos textos en el interior de la mezquita permitiría al imán o alfaquí encargado de enseñar y de hacer el sermón releerlos en voz alta ante la congregación para insistir en sus mensajes evocadores y exhortar a los fieles a permanecer unidos en la vivencia y la práctica de su fe. Ejemplos textuales de tal valor y singularidad hacen suponer que el nivel intelectual de los programas epigráficos en la Corona de Aragón era elevado.

Los dos edificios estudiados aquí son documentos excepcionales de nuestra historia y ejemplos destacados de la arquitectura religiosa de los musulmanes peninsulares, que se suman a las mezquitas andalusíes conservadas. El conjunto de inscripciones que presentan, incluidas las coránicas, no se han de considerar como producto del azar, sino como resultado de una selección consciente y meditada, manifestación de la fe y la religiosidad de aquellos que las concibieron, y reflejo de su coyuntura vital. Su estudio nos abre una espléndida ventana para asomarnos a la sociedad musulmana de finales del siglo XV, puesto que aportan una información precisa sobre su devoción, sus prácticas religiosas y otros aspectos del final de su vida como musulmanes antes de la conversión forzosa.



Fig. 6. La Xara, Simat de la Vall d'igna (Valencia). Socarrats n° inv. 1/8192, 1/8196 y 1/8200, expuestos en el Museo Nacional de Cerámica y Artes Suntuarias González Martí, Valencia.

## Note

<sup>1</sup>El conjunto de inscripciones de ambas mezquitas, Tórtoles y La Xara, fue identificado, transcrito y traducido por LABARTA GÓMEZ, BARCELÓ, 1986 y LABARTA GÓMEZ, BARCELÓ, 2019.

<sup>2</sup>Sobre la interacción de los mensajes transmitidos por los programas epigráficos de las mezquitas con los retos y circunstancias político-religiosas de la época, véase CALVO CAPILLA, 2001; CALVO CAPILLA, 2010.

<sup>3</sup>A lo largo del artículo aparece citada una parte de la extensa bibliografía existente sobre el tema.

<sup>4</sup>La prohibición de “vocear” la llamada desde los alminares (*adān*) quería impedir que se gritara el nombre de Muḥammad. A lo largo del siglo XV las prohibiciones se sucedieron (se instó a los almuédanos a llamar en voz baja y desde abajo, hasta que fueron obligados a sustituir la voz por añfiles o cuernos) y, finalmente, a inicios del XVI, el rey Fernando erradicó de Granada y tierras valencianas las llamadas. En Aragón se ordenó el derribo de las “zomas” o alminares aún en pie en 1477. Previamente, Jaime II prohibió las llamadas en el reino en 1311 (ROCA TRAVER, 1952, p. 27). Alfonso X también prohibió la llamada a la oración (*cantar la çala*) en Castilla (TORRES FONTES, 1990, p. 275). Véanse BOSWELL, 1977, pp. 263-267; MEYERSON, 1991, pp. 43-44; FERRER I MALLOL, 1998; POUTRIN, 2008-2010, pp. 13-18; PALLARÉS JIMÉNEZ, 2008.

<sup>5</sup>VILLANUEVA ZUBIZARRETA, 2021. Véanse en este libro los artículos sobre las mezquitas de Ávila: JIMÉNEZ GADEA, TAPIA SÁNCHEZ, 2021; y Burgos: ARAUS BALLESTEROS, 2021. También VILLANUEVA ZUBIZARRETA, 2018 y JIMÉNEZ GADEA, 2020.

<sup>6</sup>BOSWELL, 1977, pp. 261-63. De hecho, hubo restauración de mezquitas hasta bien avanzado el siglo XVI. Véase el caso de D. Sancho de Cardona, almirante de Aragón, quien fue sometido a proceso inquisitorial en 1569 entre otras cosas por dar permiso y animar a reconstruir una mezquita en el valle de Guadalest. LONGÁS, 1915, pp. LIV y ss. Y con más detalle BORONAT Y BARRACHINA, 1901, I, pp. 449-469. (Accesible en <https://bvpb.mcu.es/es/consulta/registro.do?id=406025>, última visita 22/02/2024).

<sup>7</sup>Agradecemos al Sr. Javier Ibargüen Soler, arquitecto responsable de la restauración de la mezquita de Tórtoles, que nos haya facilitado la consulta de las memorias inéditas de las intervenciones y la restauración, así como los planos del edificio. Imágenes en: <https://www.aragonmudejar.com/tarazona/tortoles/tortoles01.html>. Asimismo, damos las gracias a Josema Cutillas y a Mercedes Núñez (ALBARIUM) por facilitarnos algunas fotos para el estudio.

<sup>8</sup>Ambos nichos fueron excavados directamente en la roca y perdieron sus cubiertas originales al construirse la casa contigua. El habitáculo para guardar el almiḥbar, que hemos incluido en la fig. 3, tiene 2,40 de profundidad, 0,82-0,85 m de anchura y unos 2,52 m de altura. El arco (0,90m de luz) del mihrab (1,26m de profundidad) pudo contar con un alfiz. Datos extraídos de IBARGÜEN SOLER, 2013, pp. 21, 49-50, 66-67.

<sup>9</sup>Un ejemplar del *Corán* según CABAÑERO, 2010, p. 314. El hueco tiene 0,51m x 0,55m.

<sup>10</sup>En la provincia de Zaragoza, no lejos de Tórtoles, en Calatorao y en Torrellas, se conocen otros dos edificios que fueron mezquitas hasta el bautismo forzoso de los musulmanes en 1526. La mezquita de Torrellas, iglesia de San Martín, ha sido muy transformada. De la mezquita de Calatorao queda parte de su nave con el muro de qibla, con el arco de herradura que daba acceso al mihrab y, a la derecha de este, el vano de acceso a la habitación para guardar el almiḥbar. En un anexo hay pinturas murales. Véase CABAÑERO, 2010. Véanse las imágenes en <https://www.aragonmudejar.com/valdejalon/calatorao/calatorao1.html>.

<sup>11</sup>Son acertadas estas palabras de descripción de Ibargüen: «la obra de Tórtoles ejemplifica el modelo de pequeña mezquita de carácter rural en la fase final de la evolución de las comunidades musulmanas, con evidentes síntomas de empobrecimiento del repertorio ornamental y tipológico y una asimilación progresiva de los modelos de la arquitectura [...] de los cristianos. Al mismo tiempo la epigrafía [árabe] o el recurso a modelos arquetípicos como el mihrab también son el reflejo de la reafirmación comunitaria». IBARGÜEN SOLER, 2013, p. 32.

<sup>12</sup>Se trata de la venta de una casa o corral realizada por Xenci Adiemel, mora del lugar de Tórtoles a favor de Mahoma de Vera que lindaba con “la casa de Foran”, la mezquita y “la torre del señor” (Archivo Diocesano de Tarazona, Cajón 9, ligarza 2, número 5, Tarazona 1450, abril 20). Cfr. IBARGÜEN SOLER, 2013, p. 24.

<sup>13</sup>LABARTA GÓMEZ, BARCELÓ, 2019, p. 36.

<sup>14</sup>IBARGÜEN SOLER, 2017.

<sup>15</sup>La idea de la lectura en movimiento está implícita en gran parte de las inscripciones de las mezquitas dado que se colocaban a lo largo de las naves por debajo de la techumbre o circunvalando el edificio, unas disposiciones muy habituales desde la Antigüedad: véase LEATHERBURY, 2020, pp. 148-163. El final del poema debía estar cerca.

<sup>16</sup>CALVO CAPILLA, 2018. Vinculado al mundo andalusí también puede considerarse un motivo que se repite por toda la techumbre y que recuerda a un caligrama arquitectónico: lo que parece un doble *alif* en espejo cobija un nudo o entrelazo. La asimilación de motivos ornamentales del gótico es evidente en la presencia de aves en algunas de las tabicas. *Proyecto de restauración de la Mezquita de Tórtoles, fase B (techumbre y actuaciones previas)*, Arte, Conservación y Restauración, S.L. (Artyco), Ayuntamiento de Tarazona, julio, 2015, p. 6.

<sup>17</sup>LABARTA, BARCELÓ, 1986, pp. 37-38. También pudieron figurar las aleyas 47:12 y 9:108 (*ivi*, p. 38). Para poder establecer una comparación y probar la excepcionalidad de estos programas, diremos que en los oratorios de La Alhambra, Partal y Mexuar, junto a la *gāliba* y diversas eulogias, figuran las aleyas 33: 22, 2: 238 y 7: 204, que aluden a la obligación de observar las oraciones canónicas.

<sup>18</sup>La palabra aljamiada “maestros” aparece dos veces, así como “agosto” (اغوشنت) (LABARTA, BARCELÓ, 2019, pp. 33, 36 y 34 respectivamente).

<sup>19</sup>Véase nota 12. LABARTA, BARCELÓ, 2019, p. 33 indican que también se menciona a “Mahoma Foran” en las actas de los notarios Antón Bueno (3-V-1451) y Juan Ruiz Veraton (7-XII-1452) custodiadas en el Archivo Histórico de Protocolos de Tarazona, según información suministrada por José Carlos Escribano. Los adelantados eran Ibrāhīm [çb. Mas’?jūd y Muḥammad al-...].

<sup>20</sup>Este nombre aparece citado en un documento (Biblioteca Nacional de España (BNE) Mss/5073/6) de recompra de un majuelo, aljamiado y fechado en Tórtoles el viernes 2 de enero de 1478/ 27 de Ramadán de 882, que lo identifica como «el *amin* de Tórtoles» (es decir, el administrador y representante de la comunidad musulmana ante la autoridad cristiana). Editado y traducido por HOENERBACH, 1965, pp. 276-80 (doc. 28). Labarta y Barceló califican a estos dos personajes de “maestros carpinteros” (LABARTA, BARCELÓ, 2019, p. 33).

<sup>21</sup>Sobre el estatuto de los ‘maestros’ de la construcción (yeseros, canteros o fusteros cristianos y musulmanes) en las obras arquitectónicas del siglo XV, pueden consultarse los trabajos de IBÁÑEZ FERNÁNDEZ, 2010 y de CÓMEZ RAMOS, 2001, pp. 75-78. M. Josefa Tarifa Castilla menciona a varios maestros originarios de Tórtoles en el siglo XVI en TARIFA CASTILLA, 2017, pp. 46-48. En el ámbito castellano véase, por ejemplo, ROMERO MEDINA, 2014, pp. 386-89.

- <sup>22</sup> LABARTA, BARCELÓ, 2019, pp. 32 y 41.
- <sup>23</sup> Todas estas obras y las citas que da del texto se pueden enmarcar en la tradición sufi. No hemos podido identificar, hasta el momento, otras obras que contengan y transmitan este verso.
- <sup>24</sup> SULAMĪ, 1986.
- <sup>25</sup> Biografía 16 de la segunda generación, no incluye ninguna referencia al origen del verso; SULAMĪ, 1986, pp. 237 y ss.
- <sup>26</sup> Biografía número 9 de la cuarta generación. No incluye ninguna referencia al origen del verso. Pero parece que puede indicar que fue Mazyan quien lo escribió; SULAMĪ, 1986, pp. 382 y ss.
- <sup>27</sup> Más adelante mostramos qué relación tiene este verso con el pensamiento sufi, con la vía de perfeccionamiento espiritual, sus distintas etapas, moradas y estados.
- <sup>28</sup> Qušayrī incluye en esta obra una biografía de Ibn Masrūq, pero no hace mención del verso que nos ocupa, ni a la anécdota que nos transmite Sulamī. QUŠAYRĪ, 2001a, pp. 62-63.
- <sup>29</sup> QUŠAYRĪ, 2001b.
- <sup>30</sup> *Ivi*, p. 113.
- <sup>31</sup> *Ivi*, p. 318.
- <sup>32</sup> Hemos consultado los comentarios a los *Mejores y Más Hermosos Nombres de Dios* de Ibn Farḥ al-Qurṭubī (m. 1273), Ibn ‘Abbād de Ronda (m. 1390), Abū Bakr Ibn ‘Arabī (m. 1148), Ibn Barraġān (m. 1141), Gazālī (n. 1111) y Abū Bakr al-Rāzī (m. 925), y en ninguno de ellos se incluye este verso en el apartado correspondiente de estas obras dedicado al nombre de Dios *Al-Muḥṣi*.
- <sup>33</sup> ŶAWZĪ, 2002.
- <sup>34</sup> HARTMANN, 1987; LEDER, 1984.
- <sup>35</sup> HARTMANN, 1987, pp. 41, 43 y 55. Según ‘Alūyī escribió 519 obras, ver *ivi*, p. 57.
- <sup>36</sup> El ilustre viajero valenciano Ibn Ŷubair (m. 1217) durante su visita a Bagdad fue testigo de los extraordinarios, excelentes y espectaculares sermones que ofrecía Ŷawzī al aire libre a orillas del río. De la impresión que le provocaron estos sermones deja constancia en su *Rihla*. Véase Maíllo Salgado, 2007, pp. 344-351. «No habíamos creído que teólogo alguno en el mundo hubiese recibido el talento de posesionarse de las almas y de jugar con ellas como había sido dotado este hombre. [...] Habíamos asistido en La Meca y Medina – Dios las enaltezca – a sesiones de aquellos que hemos citado en esta relación; mas fueron poca cosa en comparación con las sesiones de este hombre, único en cuanto al poder sobre nuestras almas». *Rihla*, p. 350. Ibn Ŷubair añade, además, que todos los esfuerzos, trabajos y peligros del viaje se veían más que justificados por el hecho de haber podido asistir a los sermones de Ŷawzī y ser testigo de «la noble superioridad de su elocuencia y la excelencia de su palabra, poseedor de las bridas del discurso, en verso y en prosa, buceador en el mar de su inteligencia para sacar hermosas perlas».
- <sup>37</sup> «Un bon nombre de ces poèmes se réfère au milieu des ascètes du début de l’Islam, ou contient des réflexions sur l’éthique et la nature de l’amour», HARTMANN, 1987, p. 72. Por ejemplo, cita versos Sarī al-Saqāṭī, quien era tío de Ŷunaid, y uno de los más respetados sufíes de Bagdad, *Ivi*, p. 75. «[...] ce n’était pas le soufisme lui-même, et surtout pas les débuts du soufisme, tels qu’il les concevait, mais les traits négatifs qui s’étaient manifestés dans l’évolution ultérieure du soufisme, y compris le *tasawwuf* de son temps», *ivi*, p. 80. «Pour Ibn al-Gawzi, le soufisme avait dégénéré et était devenue une illusion qu’il croyait pouvoir dénoncer point par point dans le *Talbis Iblis*», *ibidem*.
- <sup>38</sup> ŶAWZĪ, 2002, p. 67.
- <sup>39</sup> AL-MULAQQIN, 1994.
- <sup>40</sup> HOFER, 2021 ([http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912\\_ei3\\_COM\\_32154](http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_32154), última visita 05/11/2023).
- <sup>41</sup> Es decir, generaciones de sufíes.
- <sup>42</sup> «Entre los *Awliyā* legendarios, el más conspicuo es el famoso al-Jidr “el Verde”, nombre tradicional del personaje anónimo del cual el Corán nos habla en un pasaje en que el mismo Allāh declara que es uno de sus siervos al que ha investido de misericordia y sabiduría divina», ver PAREJA, 1975, p. 204.
- <sup>43</sup> FĀSĪ, 1985.
- <sup>44</sup> *Ivi*, V, pp. 306-309.
- <sup>45</sup> Ver KARAMUSTAFA, 2007, p. 19.
- <sup>46</sup> Lugares de descanso a lo largo de la vía, o viaje espiritual, ver RENARD, 2005, *ad vocem* “stages”. El verso que estamos analizando hace referencia explícita a los *manāzil*, que son los que el poeta recuerda con nostalgia.
- <sup>47</sup> Estado que se alcanza por medio de un esfuerzo consciente previo.
- <sup>48</sup> Estado sobrevenido sin necesidad de un esfuerzo previo.
- <sup>49</sup> Ver ABDEL KADER, 1962; SETIAWAN, MAULANI y BUSRO, 2020; ABDUR-RABB, 1967; ABDEL KADER, 2018.
- <sup>50</sup> *Ivi*, pp. 53 y ss. Edición y traducción de las *rasāil*, pp. 121 y ss.
- <sup>51</sup> *Ivi*, pp. 88 y ss. Ver RENARD, 2005, pp. 131-132. «In the history of mysticism in general, we are accustomed to find mystics who speak of their experience of unification with God and of being overwhelmed by God. There is always the danger that a man who is distinguished by God with such a degree of grace might remain isolated and be lost to the community. Some mystics, it is true, have returned to the community as preachers and teachers and sometimes as founders of orders. But it is very rare that a mystic, a man who has undergone all the stages of mystical experience, can so far distance himself from his own experience as al-Junayd does, and gives us a clear theory of his state of accomplished Unification, and his following state of return into himself and into the world. This return of the mystic, as an altered more perfect being, into the humanity community – with a special mission from God to his fellow men – is what al-Junayd’s theory of Sobriety means»: ABDEL KADER, 2018, p. 94.
- <sup>52</sup> LABARTA, BARCELÓ, 2019, p. 34. Es un hadiz muy conocido que está recogido por al-Bujari en su *Sahih* (cap. 67, n° 5200). Las autoras lo interpretaron como adecuado para una comunidad campesina y ganadera por su contenido, p. 41.
- <sup>53</sup> Estudiado en MILLER, 2008, p. 126.
- <sup>54</sup> *Ivi*, pp. 145-46. El concepto de “responsabilidad” emanado de este dicho profético tiene muchas implicaciones.
- <sup>55</sup> Este hadiz es muy singular porque procede de la tradición chií. Aparece, por ejemplo, en la obra *Al-Mu’tabar fi šarḥ mujtaṣar* de Muḥaqqiq al-Hillī (m. 1277) o en la gran recopilación de hadices *Bihār al-anwār* de Muḥammad Bāqir al-Maylisī (m. 1698). La importancia de la presencia de

este hadiz entre los musulmanes de la Corona de Aragón será analizada en otro trabajo.

<sup>56</sup> BNE Mss/5452/6. La carpeta contiene “Documentos varios de moriscos”, fechados por Guillén Robles en 1889 hacia el s. XVI. Este documento es recogido por HOENERBACH, 1965, pp. 264-265 (doc. 25) y citado por MILLER, 2008, p. 143. Ambos autores interpretan erróneamente como título del documento lo que en realidad es una palabra insertada por el copista sobre la primera línea (الناس - *li-l-nās*). La traducción del texto es nuestra y corrige la traducción de Hoenerbach, seguida por K. Miller.

<sup>57</sup> Según Miller se puede suponer que, dado el alto número de alfaquies del valle del Ebro en el siglo XV, muchos ejercieron en algún momento como imán (*Ivi*, p. 138).

<sup>58</sup> COLOMINAS APARICIO, 2020.

<sup>59</sup> MILLER, 2008, p. 143. Sobre la importancia de los sermones véase JONES, 2012, pp. 27-28.

<sup>60</sup> Cuando perdieron su mezquita tras la conversión forzosa, los moriscos de Tórtolas siguieron haciendo sus oraciones en casa sobre alfombras de oración. Así queda recogido en una carta escrita en aljamiado por un vecino a un alfaquí primo suyo para que le comprara una «badana halāl para fazer al-sallah [...] I-si-se halla surrada [zurrada], aunke no /se-tiña, ke kede balanka, tanto basta para no-dilatar en-akesto», dado que le corría prisa. Esto ocurría un mes de Ramadán de no sabemos qué año posterior a 1526. IVERSEN, 1997, p. 168, trad.

<sup>61</sup> La tradición de almimbables móviles en la península se remonta al construido para la mezquita aljama de Córdoba por orden del califa al-Hakam II hacia 975. El vano para guardar el mueble en una cámara tras la *qibla* hubo de ser entonces improvisado, pero encontró solución en las mezzitas almohades, donde el mihrab quedaba flanqueado por dos vanos simétricos. La importancia de los sermones en época almohade permitió la extensión del púlpito móvil (y su habitación) a todas las mezzitas con rango de aljama, incluso de pequeñas localidades (Mértola o Lorca, por ejemplo).

<sup>62</sup> MILLER, 2008, p. 135 y nota 22.

<sup>63</sup> *Ivi*, p. 32. El granadino al-Haffār (d. 811/1408) e Ibn Miqlāš, asentado en Orán (Argelia) a finales del siglo XIV. El códice se conserva en la Biblioteca Nacional de España, Mss/4950. El manuscrito fue completado por un nieto o sobrino nieto, de manera que recoge lo acumulado por una familia de alfaquies de Terrer (Zaragoza). Son textos dentro de la más pura tradición *malikí*. Sobre la importancia de los libros: FOURNEL-GUERIN, 1979.

<sup>64</sup> MILLER, 2008, p. 121, nota 59. Muḥammad b. ‘Alī al-Kuṣwāndi habría colaborado con Muḥammad al-Arqam en la copia de los tres textos citados. Véase la descripción del manuscrito “Misceláneo de mística, ḥadīṭ y Muḥammad” en el catálogo del CSIC [https://csic-primo.hosted.exlibrisgroup.com/primo-explore/fulldisplay?docid=34CSIC\\_ALMA\\_DS21100310690004201&context=L&vid=34CSIC\\_VU1&lang=es\\_ES&search\\_scope=default\\_scope&adaptor=Local%20Search%20Engine&tab=default\\_tab&query=any,contains,%E2%80%9CMiscel%C3%A1neo%20de%20m%C3%ADstica,%20%E1%B8%A5ad%C4%AB%E1%B9%AF%20y%20Mu%E1%B8%A5ammad%E2%80%9D&offset=0](https://csic-primo.hosted.exlibrisgroup.com/primo-explore/fulldisplay?docid=34CSIC_ALMA_DS21100310690004201&context=L&vid=34CSIC_VU1&lang=es_ES&search_scope=default_scope&adaptor=Local%20Search%20Engine&tab=default_tab&query=any,contains,%E2%80%9CMiscel%C3%A1neo%20de%20m%C3%ADstica,%20%E1%B8%A5ad%C4%AB%E1%B9%AF%20y%20Mu%E1%B8%A5ammad%E2%80%9D&offset=0). Signatura: RESC/10 (Sección de Fondos antiguos- en caja). Reseñado en RIBERA, ASÍN, 1912, pp. 53-56.

<sup>65</sup> Según Torró era un panel de yesería cuyos restos aparecieron en el relleno. No hemos podido comprobar los datos aportados por los trabajos arqueológicos ni el porqué de la forma irregular de la planta: TORRÓ, 1995. Agradezco a Sara Pastor Langa, del Ayuntamiento de Simat, la información y el acceso al edificio.

<sup>66</sup> *Ivi*, pp. 575-577, y CALVO CAPILLA, 2014, pp. 696-698. En la provincia de Valencia se conoce una segunda mezquita, la de Chelva, documentada en el siglo XIV.

<sup>67</sup> Fueron descubiertos por Julián Ribera y D. Roque Chabas en 1889. En total había unas 170 inscripciones. CHABAS, 1889; CHABAS, 1890; RIBERA Y TARRAGÓ, 1889; ALMARCHE VÁZQUEZ, 1924.

<sup>68</sup> Esta sura aparece inscrita, por ejemplo, en una de las puertas de finales del siglo X de la Mezquita de Córdoba y en la fachada del mihrab de la mezquita aljama de Ronda (siglo XIV).

<sup>69</sup> *Socarrat* 29 de la relación de LABARTA, BARCELÓ, 1986, pp. 464-65. En el mihrab de Vélez-Málaga aparece una aleya parecida, la 9:18: «Sólo cuidará del mantenimiento de las mezzitas de Dios / quien crea en Dios y en el Último Día, cumpla la plegaria, (dé) la limosna legal y no [tema sino a Dios]», precedida del *ta’awwud* «Me refugio en Dios de Satanás el apedreado»: MARTÍNEZ NÚÑEZ, 2014.

<sup>70</sup> LABARTA, BARCELÓ, 1986, pp. 452-54. *Socarrats* n° 1 a 4.

<sup>71</sup> Citado por MILLER, 2008, p. 9 a partir de MEYERSON, 1991, p. 266. Documento en Archivo del Reino de Valencia (ARV): C 248: fols. 31v- 32r. *Adelantat*, como *amin*, era un representante de la comunidad musulmana ante las autoridades cristianas.

<sup>72</sup> De acuerdo a la lectura de LABARTA, BARCELÓ, 1986, p. 454 (*socarrats* n° 1, 2, 3 y 4); LABARTA, BARCELÓ, 2009, pp. 169-172. Copiamos la traducción y numeración de CORTÉS, 1995. Sobre el significado de 2:114, vd. SEGOVIA, 2019. Si estuvo completo, faltaría el comienzo: «Dios tiene conocimiento de la hora. Envía abajo la lluvia. Sabe lo que encierran las entrañas de la madre, mientras que [...]».

<sup>73</sup> *Socarrat* n° 27 de la lista de LABARTA, BARCELÓ, 1986, p. 464. Se conserva y fue leído por Ocaña que lo refiere como “cita alcoránica” sin identificar.

<sup>74</sup> MEYERSON, 1991, p. 266.

<sup>75</sup> En dos *socarrats* (n° 16 y 17) conservados. Desaparecido un tercero con el versículo 5: “del mal del envidioso cuando envidia”. LABARTA, BARCELÓ, 1986, p. 459.

<sup>76</sup> *Socarrats* n° 18 y 19 hoy desaparecidos, según la traducción de Ribera; falta otra pieza donde se leerían las aleyas 4 y 5: *ivi*, pp. 460-61.

<sup>77</sup> Este era, según el *fogatge*, el número de fuegos que constituían la población el año 1495. Ver FERRER I MALLOL, 2003, pp. 47 y 62; ESCRIBANO SÁNCHEZ, 1984, p. 298. En el área de Tarazona, Tórtolas era una población media; las dos más grandes eran Torrellas y Borja donde había 170 y 148 fuegos, respectivamente.

## Bibliografía

- A.H. ABDEL KADER, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*, Luzac & Company LTD, London 1962.
- A.H. ABDEL KADER, *Imām Junaid Al-Baghdadi*, Diva Press, Yogyakarta 2018.
- M. ABDUR-RABB, *Al-Junaid's Doctrine of Tawhīd: An Analysis of His Understanding of Islamic Monotheism*, tesis doctoral, McGill University, Montreal 1967.
- F. ALMARCHE VÁZQUEZ, *Cerámica de Paterna "Els socarrats"*, en «Archivo de Arte Valenciano», 10, 1924, pp. 30-58.
- L. ARAUS BALLESTEROS, *Mezquitas y cementerios mudéjares en Burgos*, en *Mezquitas y cementerios islámicos en la Castilla Medieval del Duero*, coordinado por O. Villanueva Zubizarreta, Universidad de Jaén, Jaén 2021, pp. 107-127.
- P. BORONAT Y BARRACHINA, *Los moriscos españoles y su expulsión: estudio histórico-crítico*, 2 voll., Imprenta de Francisco Vives y Mora, Valencia 1901.
- J. BOSWELL, *The royal treasure: Muslim communities under the Crown of Aragon in the fourteenth century*, Yale University, New Haven 1977.
- B. CABAÑERO, *La recepción de los sistemas decorativos andalusíes en el arte mudéjar aragonés*, en *Mudéjar: el legado andalusí en la cultura española*, catálogo de la exposición (Zaragoza, 6 de octubre de 2010-9 de enero de 2011), coordinado por G.M. Borrás Gualis, Prensas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza 2010, pp. 306-21.
- S. CALVO CAPILLA, *El programa epigráfico de la Mezquita de Córdoba en el siglo X: Un alegato a favor de la doctrina malikí*, «Qurtuba», 5, 2001, pp. 17-26.
- S. CALVO CAPILLA, *Justicia, misericordia y cristianismo: Una relectura de las inscripciones coránicas de la Mezquita de Córdoba en el siglo X*, en «Al-Qantara», 31, 2010, pp. 149-87.
- S. CALVO CAPILLA, *Las mezquitas de al-Andalus*, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, Almería 2014.
- S. CALVO CAPILLA, *The Visual Construction of the Umayyad Caliphate in al-Andalus through the Great Mosque of Cordoba*, en «Arts», 7-3, 2018, pp. 1-36.
- R. CHABAS, *Valldigna. Excursión arqueológica*, en «El Archivo», 3, 1889, pp. 289-296.
- R. CHABAS, *Las inscripciones arábigas de Simat*, en «El Archivo», 4, 1890, pp. 49-51.
- M. COLOMINAS APARICIO, *An Arabic Missing Link to Aljamiado Literature: Muslim Gatherings (Majālis) and the Circulation of Andalusī and Mashriqī Writings among the Mudéjars and the Moriscos (MS Árabe 1668, Royal Library of El Escorial, Madrid)*, en «Al-Qantara», 41 (1), 2020, pp. 95-147.
- R. CÓMEZ RAMOS, *Los Constructores de la España Medieval*, Editorial Universidad de Sevilla, Sevilla 2001.
- J. CORTÉS, *El Corán*, Tahrike Tarsile Quran, Barcelona 1995.
- J.C. ESCRIBANO SÁNCHEZ, *La mezquita mudéjar de Torrellas (Zaragoza)*, en «Turiaso», V, 1984, pp. 293-338.
- FĀSĪ, *Al-'Iqd al-ġamīn fī tārij al-Balad al-Amīn*, Mu'assasat al-Risāla, Beirut 1985.
- M.T. FERRER I MALLOL, *Frontera, convivencia y proselitismo entre cristianos y moros en los textos de Francesc Eiximenis y de San Vicente Ferrer*, en *Pensamiento medieval hispano. Homenaje a Horacio Santiago-Otero*, coordinado por J. M. Soto Rábanos, CSIC-Junta Castilla y León-Diputación de Zamora, Madrid 1998, pp. 1579-1600.
- M.T. FERRER I MALLOL, *Las comunidades mudéjares de la Corona de Aragón en el siglo XV: la población*, en *De mudéjares a moriscos: una conversión forzada*, 2 voll., Instituto de Estudios Turolenses, Centro de Estudios Mudéjares, Teruel 2003, I, pp. 27-153.
- J. FURNEL-GUERIN, *Le livre et la civilisation écrite dans la communauté morisque aragonaise (1540-1620)*, en «Mélanges de la Casa de Velázquez», 15, 1979, pp. 241-259.
- A. HARTMANN, *Les ambivalences d'un sermonnaire hanbalite. Ibn al-Ġawzī (m. en 597/1201), sa carrière et son ouvrage autographe, le Kitāb al-Ĥawātim*, en «Annales Islamologiques», 1987, 22, pp. 51-115.
- W. HOENERBACH, *Spanisch-Islamische Urkunden aus der Zeit der Nasriden und Moriscos*, University of California Press, Bonn 1965.
- N. HOFER, *Ibn al-Mulaqqin*, in *Encyclopaedia of Islam*, ed. by K. Fleet et al., Brill, Leiden 2021, pp. 93-96.
- J. IBÁÑEZ FERNÁNDEZ, *Le corporazioni della costruzione nella Zaragoza del Cinquecento*, en *Le arti del costruire. Corporazioni edili, mestieri regole nel Mediterraneo aragonese (XV-XVI secolo)*, a cura di E. Garofalo, Caracol, Palermo 2010, pp. 89-116.
- J. IBARGÜEN SOLER, *Memoria del Proyecto de Restauración de la Mezquita de Tórtoles (Tarazona)*, Tarazona 2013.
- J. IBARGÜEN SOLER, *Restauración de la mezquita (s. XV) e iglesia de la Anunciación (s. XVI) en el barrio de Tórtoles de Tarazona*, en «Papeles del Partal. Revista de Restauración Monumental», 9, 2017, pp. 119-131.
- R.F. IVERSEN, *En busca de una alfombra de oración: Una carta desesperada de un morisco de Tórtoles*, en *Actes du VIIe Symposium International d'Études Morisques sur: Famille Morisque: Femmes et Enfants. Familia Morisca: Mujeres y Niños*, ed. by A. Temimi, Mu'assasat al-Tamīmī lil-Baḥth al-'Ilmī wa-al-Ma'lūmāt, Zaghuan 1997, pp. 167-175.
- J. JIMÉNEZ GADEA, *La qibla en la Castilla medieval*, en «Studia Historica-Historia Medieval», 38, 1, 2020, pp. 59-80.
- J. JIMÉNEZ GADEA Y S. de TAPIA SÁNCHEZ, *El Almagí mayor (s.XIII-XV), primera mezquita de la aljama de moros abulenses. Una propuesta de ubicación*, en *Mezquitas y cementerios islámicos en la Castilla Medieval del Duero*, coordinado por Olatz Villanueva Zubizarreta, Universidad de Jaén, Jaén 2021, pp. 45-72.
- L.G. JONES, *The Power of Oratory in the Medieval Muslim World*, Cambridge University Press, Cambridge 2012.
- A.T. KARAMUSTAFA, *Sufism: the formative period*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2007.
- IBN AL-MULAQQIN, *Ṭabaqāt al-Awliyā'*, Maktabat al-Khānjī, El Cairo 1994.
- A. LABARTA GÓMEZ, C. BARCELÓ, *Socarrats valencianos con escritura árabe. Inventario provisional*, en «Al-Qantara», 7, 1986, pp. 441-469.
- A. LABARTA GÓMEZ, C. BARCELÓ, *Archivos moriscos. Textos árabes de la minoría islámica valenciana 1401-1608*, Universitat de València, València 2009.
- A. LABARTA GÓMEZ, C. BARCELÓ, *Escritos árabes en la techumbre de la mezquita de Tortoles (Tarazona, Zaragoza)*, en «Turiaso», 24, 2019, pp. 23-41.
- S.V. LEATHERBURY, *Inscribing Faith in Late Antiquity*, Routledge, Abingdon 2020.
- S. LEDER, *Ibn al-Ġawzī und seine Kompilation wider die Leidenschaft*, Orient Institut Beirut, Beirut 1984.
- P. LONGÁS, *La vida religiosa de los moriscos*, Imprenta Ibérica, Madrid 1915.
- IBN YUBAYR, *A través de Oriente (Rihla)*, coordinado por F. Mañilo Salgado, Alianza Editorial, Madrid 2007.
- M.A. MARTÍNEZ NÚÑEZ, *Las inscripciones árabes del mihrāb de Vélez-Málaga (provincia de Málaga)*, en «Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Árabe-Islam», 63, 2014, pp. 143-170.
- M.D. MEYERSON, *The Muslims of Valencia in the Age of Fernando and Isabel*, University of California Press, Berkeley 1991.
- Mezquitas y cementerios islámicos en la Castilla medieval del Duero*, coordinado por O. Villanueva Zubizarreta, Universidad de Jaén, Jaén 2021.
- K. MILLER, *Guardians of Islam: Religious Authority and Muslim Communities of Late Medieval Spain*, Columbia University Press, New York 2008.

- M.Á. PALLARÉS JIMÉNEZ, *Otro incunable zaragozano: monitoria para que los musulmanes de Aragón y Navarra derriben las zomas, de 1477*, en «Argensola», 118, 2008, pp. 253-270.
- F.M. PAREJA, *La religiosidad musulmana*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1975.
- I. POUTRIN, *Los derechos de los vencidos: las capitulaciones de Granada (1491)*, en «Sharq Al-Andalus: Estudios mudéjares y moriscos», 19, 2008-2010, pp. 11-34.
- QUŠAYRĪ, *Al-Risāla*, Dār al-Kutub al ‘Ilmiyyah, Beirut 2001.
- QUŠAYRĪ, *Šarḥ asmā’ Allāh al-ḥusnā*, Dār al-Ḥaram li-l-turāz, El Cairo 2001.
- J. RENARD, *Historical Dictionary of Sufism*, The Scarcrow Press, Lanham, Maryland-Toronto-Oxford 2005.
- J. RIBERA y M. ASÍN, *Manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta*, Fundación Ignacio Larramendi, Madrid 1912.
- J. RIBERA y TARRAGÓ, *Los ladrillos moros de Xara*, en «Boletín de la Real Academia de la Historia», XV, 1889, pp. 542-549.
- F. ROCA TRAVER, *Un siglo de vida mudéjar en la València medieval (1238-1338)*, Imprenta “Heraldo de Aragón”, Zaragoza 1952.
- R. ROMERO MEDINA, *Los Rodríguez: una saga de maestros constructores a finales de la Edad Media en Jerez*, en *750 aniversario de la incorporación de Jerez a la Corona de Castilla: 1264-2014*, coordinado por J. Sánchez Herrero et al., Ayuntamiento de Jerez, Jerez 2014, pp. 385-407.
- C.A. SEGOVIA, *Sourate 2. Al-Baqara*, en *Le Coran des Historiens*, Paris 2019, vol. II-1, pp. 84-85.
- C. SETIAWAN, MAULANI y BUSRO, *Sufism as the core of Islam: A Review of Imam Junayd Al-Baghdadi’s Concept of Tasawwuf*, en «Teosofia: Indonesian Journal of Islamic Mysticism», vol. 9, 2, 2020, pp. 171-192.
- SULAMĪ, *Al-Ṭabaqāt al-Šūfiyya*, Dār al-Kitāb al-Nafis, El Cairo 1986.
- M.J. TARIFA CASTILLA, *Pervivencia de la tradición arquitectónica mudéjar en la Ribera de Navarra en el siglo XVI*, en *Actas del XIII Simposio Internacional de Mudejarismo*, Instituto de Estudios Turolenses, Teruel, 2017, pp. 39-51.
- J. TORRES FONTES, *Repartimiento y Repoblación de Murcia en el siglo XIII*, Academia Alfonso X el Sabio, Academia Alfonso X el Sabio, Murcia 1990.
- J. TORRÓ, *El urbanismo mudéjar como forma de resistencia. Alquerías y morerías en el reino de Valencia (XII-XVI)*, en *Actas del VI Simposio Internacional de Mudejarismo* (Teruel, 1993), Diputación Provincial de Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, Teruel 1995, pp. 535-598.
- O. VILLANUEVA ZUBIZARRETA, *De la Arqueología mudéjar a la arqueología morisca: del islam permitido al islam prohibido*, en *Treinta años de Arqueología Medieval en España*, ed. J.A. QUIRÓS CASTILLO, Archaeopress Access Archaeology, Oxford 2018, pp. 295-313.
- ŶAWZĪ, *Al-Arīḥ fī al-mawā’iẓi wa al-tawāriḥ* (الاریح فی الموعظ و التواری), Dār al-bayān al-‘arabī, El Cairo 2002.