

 Luis F. Bernabé Pons *

Universidad de Alicante, España
luis.bernabe@ua.es

Estudios de Historia de España

vol. 26, núm. 2, p. 176 - 192, 2024

Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires, Argentina
ISSN: 0328-0284
ISSN-E: 2469-0961
iheuca@uca.edu.ar

Recepción: 15 julio 2023

Revisado: 26 enero 2024

Aprobación: 04 marzo 2024

DOI: <https://doi.org/10.46553/EHE.26.2.2024.p176-192>

Resumen: Se ha debatido durante mucho tiempo de qué forma la opresiva situación social que vivieron los moriscos a lo largo del XVI les permitió mantener su acervo islámico. Al hilo de la presencia de imágenes y elementos místicos de raigambre islámica en los textos de San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús, la pervivencia de conocimientos místicos islámicos entre los moriscos ha sido también una cuestión que ha aparecido regularmente en la crítica, generalmente sin conclusiones definitivas. En esta aportación se pasa revista a los textos susceptibles de ser leídos como místicos que poseyeron y usaron los moriscos y asimismo se avanza una hipótesis para el paso de algunos elementos de espiritualidad islámica a un ámbito cristiano.

Palabras clave: Moriscos, devoción, mística, cofradías, Muhammad.

Abstract: It has long been debated how the oppressive social situation experienced by the Moriscos throughout the 16th century allowed them to maintain their Islamic heritage. In line with the presence of images and mystical elements of Islamic roots in the texts of Saint John of the Cross and Saint Teresa of Jesus, the survival of Islamic mystical knowledge among the Moriscos has been also a matter that has appeared regularly among scholars, generally with no definitive conclusions. In this contribution, the devotional and mystical texts possessed and used by the Moriscos are reviewed, and a hypothesis for the passage of some elements of Islamic spirituality to a Christian sphere is also advanced.

Keywords: Moriscos, Devotion, Mystic, Brotherhoods, Muhammad.

Notas de autor

- * Estudios Árabes e Islámicos. Universidad de Alicante. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3765-940X>
Universidad de Alicante, Ctra. San Vicente del Raspeig, s/n., 03690, San Vicente del Raspeig, Alicante, España. E-mail: luis.bernabe@ua.es

Resumo: Há muito que se discute como a situação social opressiva que os mouriscos viveram ao longo do século XVI lhes permitiu manter a sua herança islâmica. Em consonância com a presença de imagens e elementos místicos de raiz islâmica nos textos de São João da Cruz e Santa Teresa de Jesus, a sobrevivência do conhecimento místico islâmico entre os mouriscos também tem sido uma questão que tem aparecido regularmente nas críticas, geralmente sem conclusões definitivas. Esta contribuição revê os textos que os mouros possuíam e utilizavam e que podiam ser lidos como místicos e da mesma forma avança-se uma hipótese de passage de alguns elementos da espiritualidade islâmica para um ambiente cristão.

Palavras-chave: Mouros, devoção, misticismo, irmandades, Muhammad.

1. Introducción. Una religiosidad en entredicho

En junio de 1532, un grupo de moriscos aragoneses se reunió un viernes de forma clandestina para hacer la oración comunitaria y escuchar la correspondiente jutba. Esta la pronunció un morisco de Castilla que se encontraba entre ellos y que gozaba de fama como sabio en asuntos religiosos. Tras finalizar las ceremonias rituales, los allí congregados comenzaron a departir sobre su penosa situación de musulmanes encubiertos. Precisamente ese morisco castellano, natural de la ciudad de Arévalo, es quien va a narrar la agitada conversación. Los aragoneses, vista a la luz de su fama, le han rogado que antes de dejar su tierra, tenga la bondad de obsequiarles con algún tratado en el que les explique los significados más complicados del Corán. Uno de esos tratados que escribirá, llamado precisamente *Tafsīra* o comentario coránico, el conocido como Mancebo de Arévalo, recogerá esa discusión. El centro de la misma se hallaba en algo que afectaba mucho a esa primera generación de convertidos forzosos al cristianismo: ¿puede mantenerse el islam en aquellas condiciones? O, afinando un poco más, ¿qué es lo absolutamente imprescindible en la religión para que uno esté mínimamente satisfecho con su vida religiosa?:

“Y entre muchas cosas no faltó quien dijo cómo era grande nuestra pérdida y de cuán poca esencia era nuestra obra. Y dijo otro ‘alim que los trabajos que teníamos y los que de cada día se nos aparejaban, que todo sería para más meritanza; y repugnaron su dicho, diciendo que los trabajos no cumplían para ningún menoscabo de la obra preceptada, y que faltando la medula principal, que es el llamamiento para el açala, que la obra no podía ser grata [...]”.¹

Puesta en estos términos la duda, y rechazada la idea de que las fatigas (“trabajos”) de la clandestinidad puedan contar como mérito para su fe, la cuestión se circunscribe a la fe y a las obras. No exactamente en sentido cristiano, sino en el sentido de si la ausencia de los actos de adoración a Dios -esenciales en el islam- puede validar la vida religiosa del creyente. Igualmente, si una vida de fe solitaria y no comunitaria (“faltando la llamada a la oración”) podía ser aceptable a los ojos de Dios. En otra de sus obras, el Mancebo de Arévalo trae la opinión de otro sabio que, evidentemente, era la más popular entre los moriscos:

“Dixo un ‘alim [sabio] de este reyno, hablando de nuestro encerramiento: “Yo bien conozco que somos en una temporada de grande espanto, mas no por eso dexará Allah de Darnos cautorizada [castigo] si dexamos el pro’o [ventaja] de nuestro poderío en lo que toca al preceptario mandamiento. Y a quanto l’amonestaça todos la podemos usar por la bía prebilejada, y con los cantares ajenos por donde los cristianos hazen salva, pues todo cabe debaxo de buena disimulança, porque la buena doctrina no la puede vedar ninguna ley, por inhumana que sea.”²

Sin duda eran estas cuestiones unos asuntos profundos y delicados en el ánimo de los nuevamente convertidos. Con seguridad, discusiones similares tuvieron lugar entre los musulmanes de Aragón y antes entre los de Castilla. Acostumbrados como estamos hoy a hablar de las conversiones forzosas de los mudéjares en 1501 y 1525, muchas veces no llegamos a calibrar realmente lo que supuso para los musulmanes pasar de una religión a otra en unos pocos días. No tanto para su propia conciencia personal y comunitaria -aparte sus sentimientos ante la medida-, como para todos los conceptos doctrinales, ritos, ceremonias, fiestas e instituciones que quedaban proscritos de la mañana a la noche. Las largas obras del Mancebo de Arévalo en castellano son justificadas por su autor precisamente por la falta de conocimientos sobre el islam del que adolecen los criptomusulmanes en Aragón; no solo sobre la factura externa de sus ritos y ceremonias, sino muy especialmente sobre el significado de los conceptos espirituales conectados con ellos y que son propios del islam.³

El universo religioso de los moriscos ha sido, lógicamente, uno de los puntos más expuestos y debatidos en la historiografía. La forma de seguir manteniendo sus ceremonias y ritos en la clandestinidad, su nivel de conocimiento doctrinal y, por supuesto, su voluntad de seguir manteniendo o no el islam heredado de sus padres y antecesores, han sido temas que han preocupado a la crítica.⁴ Su condición legal de cristianos nuevos, con la prohibición de seguir profesando el islam, hace de ellos un muy interesante sujeto de estudio para comprobar no solo su capacidad de organización y resistencia cultural, sino asimismo las posibilidades de maleabilidad de un corpus doctrinal y performativo islámico que tiene previsto su desarrollo en condiciones adversas solo en muy determinadas circunstancias. Es cierto que ese interés en analizar la pervivencia del islam en condiciones adversas ha llevado en muchas ocasiones a la crítica, como ya sucediera en cierto modo en los siglos XVI y XVII, a “ritualizar” el islam de los moriscos como si el cumplimiento de los ritos externos de adoración fueran los elementos exclusivos de su caracterización religiosa. Si a los procesos inquisitoriales que buscaban esos signos, unimos además la muy abundante presencia del libro de Pedro Longás,⁵ que recoge los escritos moriscos que describen esos actos rituales, obtenemos un panorama de, por un lado, ceremonias religiosas que han de ser ejecutadas en secreto y, por otro, musulmanes universal y perfectamente practicantes.⁶

De esta forma vamos conociendo bien, entre otras cosas, cómo las mezquitas y oratorios se fueron cerrando o transformándose en iglesias u otros edificios,⁷ cómo los baños van entrando en un prolongado declive que conducirá a su casi proscripción,⁸ o la posibilidad de realizar ciertas prácticas religiosas con la mínima expresividad física. Pero ¿cómo se convierte la espiritualidad? Por supuesto, los ritos islámicos fueron prohibidos y muchos de los cuales han de pasar al ámbito de la intimidad y realizarse en condiciones precarias y bajo la amenaza de las autoridades inquisitoriales. Pero eso solamente, que ya conlleva una transformación en la factura del rito, no abarca todas las facetas de la vida espiritual de un individuo o una comunidad islámicos. Y es cuando nos acercamos a esas facetas cuando puede comprobarse que nuestros conocimientos son aún precarios. ¿Una conversión por ley implica, por ejemplo, que la donación y el reparto del *zakāt* en la comunidad se eliminan completamente? ¿O se transforman de algún modo? ¿Implica necesariamente el paso a la clandestinidad la desaparición de ciertas realidades religiosas?

2. Resistencias espirituales

Si esto sucede con una serie de ritos que conllevan, digámoslo así, una serie de acciones materiales obligatorias, parece evidentemente muy arriesgado aventurarse a discernir cómo evolucionan otras realidades propias de la espiritualidad islámica. Que muchas de ellas se resisten a desaparecer podemos atestiguarlo con la pervivencia de peregrinaciones a *zāwīya*-s/mezquitas como las que tuvieron lugar a lo largo del siglo XVI en el Vall de Guadalest (Alicante), donde se conservó la romería hacia la mezquita de los Sid Bono y la institución de la oración comunitaria nocturna.⁹ Como lo prueban los poemas editados y traducidos por Carmen Barceló y Ana Labarta, la mezquita mantuvo viva esa llama espiritual popular entre moriscos valencianos y de las cercanías,

“A la tumba de Abū Aḥmad quiero ir

Se limpia mi corazón con esa alegría.

A la tumba del šayj espiritual, imán de la devoción,

Él me será de ayuda el día de la reunión

Por su gloria me libraré de la desgracia
Cuando se alce la gente el día de la resurrección
A la tumba de Abū Aḥmad quiero ir.
¡Oh quien visitó L'Atzeneta ya es feliz!
Se libra de la vergüenza en el día del Juicio
Cuando diga el infierno: “¿hay más?”
Quien visitó la rawḍa está en gracia y luz
Se limpia mi corazón con esa alegría
¡Tú de corazón descuidado, ya basta de este dormir!
Quieres la satisfacción de tu Señor: ¡humíllate y esfuérate!
Te perdonará múltiples pecados
Y andarás bendecido en esos palacios
Se limpia mi corazón con esa alegría
¡Cumplid con el deber de Dios, oh aspirantes!
¡Amad a Dios y sed puros en la certeza!
¡Ojalá con la ayuda de Dios nos reunamos todos juntos
Con el profeta, el elegido y sus compañeros presentes!
Se limpia mi corazón con esa alegría.
¡Oh descarriado, arrepíentete y vuelva a un señor noble!
Ruega e implora al noble Señor
Si quieres librarte del fuego del infierno
Y sigue alabando lo que duren los tiempos
Se limpia mi corazón con esa alegría.”¹⁰

Este centro religioso es el mejor conocido debido al proceso que la Inquisición abrió a don Sancho de Cardona, Almirante de Aragón, por haber permitido hacia 1550 que los moriscos del lugar reconstruyesen la mezquita que allí había desde mucho tiempo atrás, donde los moriscos indicaban que se encontraba la sepultura de un hombre santo.¹¹ En el proceso inquisitorial contra don Sancho, el fiscal señala cómo una vez reconstruido el edificio “en ciertos tiempos del año acudían allí muchos moriscos del dicho lugar y de la Vall de Guadalest, de Granada, Aragón y Cataluña y otras partes de este reyno, hombres y mujeres, a hacer sus

ceremonias de moros; y muchas veces se juntaban a ello más de seiscientas personas muchas de las cuales iban allí descalzas como si fuesen en romería”.¹² El obispo de Segorbe, a finales del siglo XVI, previene contra esos moriscos que realizan estas peregrinaciones con las excusas de ir de boda, pedir limosna o acudir a las fiestas de toros.¹³ Hay noticias similares de otros lugares a los que acudían en grupo los musulmanes como en La Vall d’Uixó en Castellón o la rábita de Ocaña en Toledo.¹⁴ Sin duda en el Reino de Granada y en las Alpujarras tuvieron que ocurrir fenómenos similares.

Si alrededor de estos restos puede atestigüarse la supervivencia -bien que a duras penas- de una espiritualidad comunitaria popular, cabría preguntarse igualmente por el destino de las *tariqa*-s o cofradías espirituales que habían poblado al-Andalus y desde luego el reino nazarí de Granada y que constituyen el medio natural en el mundo islámico de las muy diversas prácticas de espiritualidad que fuera del mundo islámico se engloban bajo el nombre de mística y que van de los usos ascéticos a la continua repetición (*.ikr*) de los nombres de Dios y el Profeta Muhammad, pasando por ceremonias conjuntas (*samā’a*) y la aprehensión de conocimientos herméticos hasta llegar a la unión extática con Dios, último y raro escalón de la perfección mística.¹⁵ Dejando de lado la obvia existencia de todos estos fenómenos en la Granada nazarí, la supervivencia de estas asociaciones de carácter místico en la parte mudéjar de la península ha sido certificada por Ana Echevarría y Rafael Mayor al descubrir las actas de las actividades de una cofradía islámica en Toledo entre los años 1402 y 1414.¹⁶ A través de esos documentos puede comprobarse cómo las actividades usuales de una cofradía islámica dentro del ámbito social eran desarrolladas: solidaridad de los miembros de la aljama, recaudación de aportaciones regulares y limosnas, desarrollo de ceremonias islámicas, gastos a realizar, etc. Posiblemente no exista otro caso de esas dimensiones en la península, pero es bastante verosímil pensar que en una medida u otra ese tipo de reuniones espirituales tuvieron lugar en otros lugares. Como es sabido, el ámbito de influencia social y espiritual de una *tariqa* va más lejos de ser un mero lugar de reuniones ceremoniales. La espiritualidad que emanan las reuniones que reúnen a sus miembros, muchos de ellos a la vez vecinos de un mismo barrio o de una misma zona, se extiende más allá de los muros físicos de la cofradía y se transmite de generación en generación. Es un fenómeno que ha sucedido históricamente y que sigue sucediendo hoy en día. En un ámbito aparte de las figuras solitarias de los grandes místicos españoles, las prácticas espiritualistas islámicas, sin desdeñar naturalmente los esfuerzos y aventuras interiores del individuo, han sido normalmente vividas en un ámbito comunitario.

3. Muḥammad, devoción y mística

De nuevo, ¿esa espiritualidad dimanada de las frecuentes reuniones espirituales, sean estas místicas en el sentido que usualmente damos a la palabra o no, desapareció súbitamente con las conversiones forzosas o de alguna forma se mantuvo, convenientemente camuflada o transformada? Las posibles respuestas a esta pregunta dependen de varios factores: de la presencia e importancia de esas cofradías en su entorno (algo de lo que apenas sabemos nada), de cómo categoricemos esas actividades dentro de las cofradías y, especialmente, de considerar esa espiritualidad como exclusiva e intransferiblemente islámica o como susceptible de ser, al menos, comparable con espiritualidades procedentes de otra fe. Como es conocido, el mundo del *taṣawwuf* en el islam cubre contextos, actividades y vivencias que dentro de la tradición cristiana se clasifican en apartados que no corresponden con la mística, por lo que hablar de elementos místicos entre los moriscos puede conducir a cierta confusión identificativa.

Que la religiosidad islámica en su aspecto más devocional estuvo viva hasta el mismo momento de la expulsión es algo que está fuera de discusión. Los trabajos de Xavier Casassas, por ejemplo, han mostrado cómo los textos devocionales islámicos que se conservan de los moriscos, en árabe y en castellano aljamiado, son de fecha tardía.¹⁷ Las frecuentes requisas de textos por parte de la Inquisición confirman este mismo punto.¹⁸ Manuscritos piadosos de tipo misceláneo manejados por los moriscos contienen asimismo textos susceptibles de ser utilizados en sesiones místicas, como ha mostrado Mònica Colominas a propósito del manuscrito árabe 1668 de la biblioteca de El Escorial, copiado en 1552.¹⁹ Aunque con evidentes diferencias dependiendo de las zonas, la religiosidad morisca más devota siguió con sus manifestaciones espirituales allá donde se ofreció la oportunidad de realizarlas. Los textos devocionales de los moriscos, como es lógico, se insertan en tradiciones espirituales que son compartidas con el norte de África en los siglos XV y XVI y que ocupan todas las sociedades islámicas en un gigantesco universo textual que solo recientemente se está comenzando a analizar.²⁰ El que alfaquíes valencianos lamenten la falta del “libro llamado Hizbalbac, que era un libro grande el qual contenía muy por extenso toda la secta de Mahoma y que no le avía en estos reynos sino en Argel, y determinaron que fuesse por él uno de los mayores alfaquines”²¹, en una evidente referencia al *Hizb al-baḥr* del místico al-Šādīlī, es una prueba de que existía un espacio compartido de textos espirituales en el Mediterráneo occidental.²²

Uno de estos troncos comunes de espiritualidad, que en ciertos casos podía derivar hacia la mística, eran los textos de devoción hacia el profeta Muhammad, en forma de *mawludiyya*, *tašliyya* o cualquier otra, de las que encontramos muestras tanto en árabe como, de nuevo, en aljamiado.²³ Los textos poéticos sobre el profeta exploraban todos los rasgos que Muhammad poseía para vincularlo espiritual y afectivamente con su comunidad como su modelo supremo a seguir, en un flujo piadoso en el que las fronteras entre universo culto y universo popular quedaban en muchas ocasiones desdibujadas.²⁴ Por supuesto, muchos de esos textos poéticos en árabe habían sido utilizados en sesiones espirituales y místicas en el pasado andalusí y nazarí y muy posiblemente fueron así utilizados igualmente en sus versiones en romance. Los textos de mudéjares y moriscos en este sentido que han llegado hasta nosotros enlazan perfectamente sus manifestaciones espirituales con las de sus antecesores andalusíes a través de la doble línea de la creencia islámica y la raigambre árabe, doble línea igualmente presente en los escritos aljamiados de los moriscos aragoneses,

“¡Ya Al·lah! ¡Ya rabbi!

¡Ya Muḥammad d’arabi!

¡Ya verdadero annabi,

de arabbi, de arabbi!

Es Al·lah solo y señoero,

de sin ningún aparçero,

y Muḥammad su mensajero,

qu’ en todo fue verdadero,

y el al-Islam mi adin.

¡Ya Al·lah! ¡Ya rabbi!

¡Ya Muḥammad d'arabi!

¡Ya verdadero annabí,

de arabbi, de arabbi!

Y es Al-lah mi gran Señor,

altísimo y de valor

de todas cosas criador,

y de ellas feneçedor.

Y el alkaba es mi alquibla,

Y el Alislam mi adin.

¡Ya Al-lah! ¡Ya rabbi!

¡Ya Muḥammad d'arabi!

¡Ya verdadero annabí,

de arabbi, de arabbi!"²⁵

Y asimismo en árabe entre los moriscos valencianos,

“El profeta, rezad por él, Pues alcanzará la bendición El profeta es el profeta lo que yo deseo y busco el hachemí, el árabe Gana quien reza por él El profeta, rezad por él, Pues alcanzará la bendición El profeta, oh musulmanes conocéis como verdad cierta que el Señor de los mundos impuso rezar por él El profeta, rezad por él, Pues alcanzará la bendición (...) El profeta montó a al-Burāq y subió a los siete cielos y ascendió sobre las alturas el Señor lo salve El profeta, rezad por él, Pues alcanzará la bendición (...) El profeta, oh servidores oh amado, oh elegido todo el que te visitó quedó libre pues Dios le perdona El profeta, rezad por él, Pues alcanzará la bendición”

“las bendiciones de Dios sean sobre él todo el que rece por él. las bendiciones de Dios sean sobre él todo el que rece por él. las bendiciones de Dios sean sobre él todo el que rece por él. las bendiciones de Dios sean sobre él todo el que rece por él. las bendiciones de Dios sean sobre él todo el que rece por él. las bendiciones de Dios sean sobre él todo el que rece por él.”²⁶

Igualmente, el aljamiado *Libro de las Luces*, la genealogía del Profeta, desde la creación de Adán, en cuya frente Dios colocó una luz milagrosa que fue pasando de generación profética en generación profética, entraría dentro de este tronco común. Si ya el símbolo de la luz asociado al Profeta es omnipresente en textos en prosa y poesía en todo el mundo islámico, con una muy destacada vertiente de uso místico,²⁷ en el libro atribuido al iraquí Abū l-Ḥasan al-Bakrī (s. XIII) y traducido y versificado por los moriscos, la luz vertebró toda la historia heroica y espiritual de Muḥammad.²⁸ Como ha señalado Maribel Fierro, este libro sobre los aspectos más carismáticos del Profeta entre los moriscos prueba la existencia de este tipo de escritura espiritual “no normativa” en al-Andalus.²⁹ También la aparición entre los moriscos del popularísimo *Kitāb al-Šifā’ bi-ta’rīf ḥuqūq al-Muṣṭafā*, del Qāḍī ‘Iyāḍ ibn Mūsā de Ceuta (m. 1149) con su versión de la vida de Muḥammad que a través de un complejo plan teológico explica la atracción tanto física como sentimental que despierta su figura,³⁰ enlaza asimismo la espiritualidad criptoislámica de los siglos XVI y XVII con la de sus antecesores.

Si la aparición de estos elementos de literatura devocional entre los moriscos avala la afirmación del mantenimiento activo de esta espiritualidad, la presencia de otros textos devocionales más vinculados a las prácticas específicas de las cofradías sufíes nos pone igualmente en el camino de la pervivencia de prácticas místicas hasta la expulsión de los moriscos e incluso después.³¹ Extrañamente, no han sido puestas aún en relación los conocimientos y prácticas espirituales y místicas de los moriscos en España con las figuras de musulmanes hispanos que están llegando desde muy finales del siglo XV al Norte de África, donde algunos destacarán como morabitos y fundarán zagüiás (*zāwiya*-s). Como ejemplo en Argelia, tenemos el caso de Sīdī Ahmed el Kebir (m. 1540), quien emigró de la península Ibérica hasta la ciudad de Blida, de fundación morisca, donde se encuentra su tumba. Allí se ganó el título de *walī* (santo) y allí fue visitado en varias ocasiones por Jayr al-Dīn Barbarroja a lo largo de su campaña de atracción de los moriscos hacia la nueva provincia otomana, moriscos muchos de los cuales fueron instalados en Blida bajo el amparo del santón.³² En plena efervescencia del marabutismo en la Argelia otomana, las nuevas autoridades utilizaban ampliamente este resorte para asegurarse apoyos entre la población como parte de un programa político de estabilización del *vilayet* argelino.³³ Otro caso, a juicio de Saidouni, podría ser el de Sīdī ‘Alī M’barek de Kolea (1556 - 1631), otra ciudad que creció gracias a la llegada de los moriscos. Aunque la tradición popular le hace descendiente de Mascara, los moriscos le tomaron por su *walī* y su *zāwiya*, fundada a comienzos del siglo XVII, formó parte desde el principio de los bienes habices de la comunidad morisca.³⁴

4. ¿Moriscos sufíes?

Si a nuestro juicio puede afirmarse con un cierto grado de seguridad que la espiritualidad devocional ascético-mística del islam andalusí y nazarí siguió presente entre mudéjares y moriscos, aun con las cortapisas que queramos asumir por sus particulares condiciones sociales, la cuestión del conocimiento de doctrina y terminología específicamente sufíes entre los moriscos es algo más espinosa, pese a haber sido debatida en varias ocasiones. En general, las conclusiones han sido negativas en el sentido tanto de la posesión de textos místicos por parte de la comunidad morisca como de la capacidad de sus miembros para entender y usar conceptos altamente técnicos y complejos. Así, María Teresa Narváez,³⁵ en sus análisis de los textos del Mancebo de Arévalo, redactados hacia los años treinta del siglo XVI y que contienen algunos pasajes susceptibles de ser leídos en clave mística, era de la opinión de que la muy difícil situación social y cultural de los moriscos les dificultaba sobremanera para poder cultivar estos conocimientos alambicados. Seguía en ello la estela de Luce López-Baralt, quien en su incesante labor de muchos años había retomado las hipótesis de Miguel Asín Palacios sobre los moriscos como transmisores de elementos islámicos hasta los grandes místicos

españoles. Aunque pudiera hablarse, según las investigadoras, de una “espiritualidad popular” islámica que habría sido transmitida por figuras como esa misteriosa Mora de Úbeda que vivía en Granada o la partera y experta en el Corán Nuzayta Calderán, ambas mencionadas por el escritor de Arévalo,³⁶ la cuestión de la pervivencia y la transmisión de una espiritualidad mística de tipo sufi a la mística hispana, especialmente en sus aspectos más literarios, no contaba con muchos elementos de apoyo. Por supuesto, otros especialistas en la mística española rechazaron de plano cualquier posibilidad de influencia o mera conexión pese a los innegables paralelismos que López-Baralt había trazado en la imaginería mística de ambas tradiciones.³⁷

La situación, sin embargo, ha ido cambiando un tanto en los últimos años conforme ha ido avanzando nuestro conocimiento acerca del mundo espiritual islámico de mudéjares y moriscos, bastante más rico de lo que se sospechaba décadas atrás. Ya hemos indicado cómo los moriscos valencianos andaban a la búsqueda de una de las obras clave de la espiritualidad šā.īlī; por su parte, Xavier Casasas ha identificado varios textos, en árabe y en aljamiado, para uso específico dentro de las cofradías místicas, aparte de otros textos inequívocamente afiliados a la espiritualidad sufi. Así, por ejemplo, la *Wazīfa* de Ibrāhīm al-Tāzī (m. 1461)³⁸ o algunos textos pertenecientes a Ibn ‘Abbād de Ronda.³⁹ Como se ha dicho, varios de los poemas de mudéjares y moriscos valencianos y que han sido recopilados, traducidos y estudiados por Carmen Barceló y Ana Labarta fueron con casi total seguridad recitados y utilizados en sesiones comunitarias de espiritualidad como las que se desarrollan en las cofradías sufíes, en especial aquellos de alabanza y aprecio al profeta Muḥammad. Su estructura formal, la aparición de estribillos o de versos de vuelta los hacen idóneos para desarrollar la atmósfera hondamente espiritual propia de estas sesiones grupales.

Por su parte, María Teresa Narváez ha matizado su opinión primera acerca de los conocimientos de los moriscos sobre temas místicos. Si bien sigue manteniendo que no se puede confirmar que los moriscos fueran el cauce entre la tradición mística islámica y la hispánica, sí afirma recientemente que “los estudios de textos aljamiados sí nos han ido revelando que estos conservan diversos términos técnicos y oraciones pertenecientes al sufismo.”⁴⁰ Entre otros ejemplos, presentes en Santa Teresa de Jesús y en la literatura mística sufi como el alma compuesta por castillos concéntricos, Narváez se detiene en un conocido pasaje del Mancebo de Arévalo acerca del sueño y la vigilia del creyente, en el que el morisco castellano parece estar manejando terminología mística que toma de una fuente para nosotros desconocida:

“[El innās] es una gota negra que está aposentada dentro del corazón [...] cuando nuestro primer padre se vió despojado de la suprema gracia [...] sudó en gran abundancia; y como no era usado a tal açidente sintió grande algadab [sufrimiento] y [...] la pena que sentía de su gran desobediencia. Pues entre una y otra congoja refrióse su persona de tal manera que se desfuezó, su faz que era más clara que el sol; y asimismo su sangre, que era más blanca que la leche, toda quedó tiznada. Cuando se tornó a refriar la sangre de nuestro padre Adán quedó la bascoçidad ençerrada en su cuerpo y apegada en su corazón y en sus entrañas [...]. [El annās] es ya otra disposición de movimiento y otra tenor de sentido. Es una bascoçidad que la destila la sangre y el calor natural [...] Este annās no nos fatiga sino en sueños pesados o cuando el cuerpo está molido de algún gran trabajo. Este annās no tiene lugar sabido: es como un vapor blanco que atapa la medula del sosiego del sueño. Hay dichos que afirman que este annās sale del cuerpo como hebra delgada y anda en torno del cuerpo dormido hasta que es pasada su embelesación.”⁴¹

Mientras que la gota negra en el corazón y la progresiva pérdida de la blancura de la faz y la sangre de Adán son motivos que se encuentran en los *qi.ṣaṣ al-anbiyā’* o narraciones sobre los profetas, Narváez relaciona el término *annās* con el alma en estado de sosiego (*al-naḥs al-muṭma’inna*, cf. Corán, 89:27-30) y en proceso de un “sueño espiritual” que le permite acercarse a una iluminación, tema presente en muchos autores místicos, en especial al-Gazālī e Ibn ‘Arabī. El autor morisco utiliza imágenes corporales para representar, al parecer en clave mística, los distintos estados por los que pasa el alma en su búsqueda espiritual, que es especialmente activa en el “sosiego del sueño”.

Es difícil establecer una valoración definitiva de la presencia de este motivo en las obras del Mancebo de Arévalo. Sabemos que estaba muy bien informado sobre la espiritualidad cristiana, a la que muchas veces disfraza de islámica para construir su discurso, tomando párrafos enteros, entre otros, de la *Imitatio Christi* de Tomás de Kempis.⁴² Pero se trata de textos de ritualidad interior, de conciencia del desarrollo de la propia fe en forma semejante a lo propugnado por la *devotio moderna* y no textos que posean claves y terminología místicas. El de arriba es el único texto en sus muchas obras que puede ser vinculado a una interpretación mística que, en todo caso, no parece ser propia del escritor morisco. Pero, dada la amplitud de sus fuentes y la habilidad que tiene para reutilizarlas para su propósito, sí podría pensarse que de alguna forma -no en árabe, desde luego- en su búsqueda de saberes islámicos, han llegado a su conocimiento algunas imágenes o algunos conceptos místicos que circularían entre algunos de esos ancianos moriscos y moriscas que aún conservaban memoria de un bagaje espiritual más hondo que el del cumplimiento diario de los ritos.

5. Moriscos, conversión y espiritualidad

Esta presencia de espiritualidades cruzadas en la obra del Mancebo de Arévalo quizá pudiera darnos una pista acerca de cómo algunos elementos espirituales islámicos pudieron permanecer y resituarse más allá de las fechas de la conversión forzosa al cristianismo. Como es sabido, tras sus hipótesis acerca de la influencia en Dante del texto del viaje escatológico del Profeta en la redacción de la Divina Comedia y de los paralelismos entre las imágenes místicas de Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz y las imágenes forjadas tradicionalmente por la mística sufi, Miguel Asín Palacios pasó revista a las semejanzas -algunas de ellas muy llamativas- que él hallaba entre los testimonios que se adjudicaban al grupo heterodoxo de los Alumbrados españoles de comienzos del siglo XVI y los textos y preceptos de la *tarīqa* šā.īlī, la más extendida en el occidente islámico en la Edad Moderna y presente asimismo tanto en el reino nazarí de Granada como en la parte mudéjar de la península Ibérica. Asín Palacios no pudo dejar desarrollada su investigación en el momento de su muerte en 1944, pero dejó unos cuantos artículos en los que había realizado unos primeros acopios de materiales textuales y asimismo había delineado sus hipótesis de trabajo.⁴³ Como sucediera con otras hipótesis suyas de espiritualidad comparada, su acercamiento fue acogido con mucho escepticismo.⁴⁴

Asín Palacios veía en los textos que recogían los testimonios de los alumbrados similitudes sorprendentes con lo que él conocía de las prácticas y los textos de la cofradía mística šādīlī. Preceptos como la espiritualidad interior, el amor puro o desinteresado a Dios, sin necesidad de cielo o infierno,⁴⁵ el dejamiento o abandono en la voluntad de Dios, la oración mental, la impecabilidad del hombre en estado de iluminación, la simbología lumínica para referirse a la relación entre el ser humano y el Creador o la certeza de que cada uno se salvaba en su propia fe, con independencia de las fronteras impuestas entre religiones,⁴⁶ eran elementos que se repetían en ambos contextos, para Asín Palacios con sorprendente parecido.

Dejando de lado la transmisión directa de tipo textual o de maestro a discípulo, que tras las investigaciones del propio Asín Palacios, más las de López-Baralt y Narváez se revela muy difíciles de comprobar, he planteado en otro lugar⁴⁷ que quizá la pervivencia de este tipo de elementos espirituales islámicos en medio cristiano haya de ser explicada precisamente por la aparición de la conversión forzosa a partir de 1501 y la necesaria transformación de algunas realidades. Hasta justo antes de esa fecha, la presencia de cofradías e individuos consagrados a actividades y vivencias de tipo ascético-místico, tanto en el reino de Granada como en el territorio mudéjar peninsular está fuera de cualquier duda. Tanto la documentación existente como

varios de los libros que se conservan procedentes de los fondos moriscos o mudéjar-moriscos, como se ha visto, así lo corroboran. La presencia de poemas susceptibles de ser recitados en sesiones místicas, de obras de significación sufi, y de grupos como la cofradía de Toledo, antes mencionada, o de individuos importantes como el propio muftí de Segovia, ‘Isà ibn Yābir, cuyo nombre en la documentación cristiana, Yçe Gidelli, ha sido leído por Wieggers como al-Šādili,⁴⁸ parecen garantizar la extensión de estas prácticas islámicas en territorio cristiano peninsular.

Cuando sobreviene la prohibición absoluta de ritos islámicos y la conversión forzosa al cristianismo, descartada la huida masiva de la población mudéjar, podemos sospechar que -al menos durante la primera generación- esa espiritualidad de alguna forma sobreviva al cierre de mezquitas y lugares de celebraciones piadosas. Si bien pronto el alumbradismo tomará límites geográficos sociales difusos, las primeras apariciones de grupos señalados como participantes de esas prácticas, en la primera década del siglo XVI, se localizan en zonas de cierta densidad morisca. Y los primeros testimonios en contra de esas manifestaciones extrañas en grupos cristianos señalan que todo les parecía “cosas de moros”.⁴⁹ No quiere esto decir que los movimientos alumbrados tuvieran una impronta morisca o que se escondiera espiritualidad exclusivamente islámica. Lo que pudo haber fueron conversos de moro (a partir de 1501 o bienconvertidos con anterioridad) que se pudieron integrar en la atmósfera agitada y deseosa de cambios de la espiritualidad cristiana de principios del siglo XVI. Los decretos de conversión forzosa crearon un espacio en el que creyentes de distinto origen y de distintas ascendencias crecieron juntos, dando lugar a una dinámica de interconocimientos en las que existieron conceptos y posturas cercanas, como la salvación en la propia fe.⁵⁰ De una espiritualidad islámica como la que se vivió y se expandió desde las cofradías ascético-místicas en las villas o barrios islámicos hasta finales del siglo XV hasta una espiritualidad cristiana que desde ese mismo final del XV está pugnando por establecer una relación más directa, interior y personal entre el creyente y Dios, hay un universo con espacios y sensibilidades espirituales compartidos entre distintos grupos y con fronteras que en muchos casos podían estar difuminadas.⁵¹

Si los moriscos pudieron intervenir de alguna forma en los albores de la espiritualidad alumbrada castellana, fue posiblemente a través de su propia participación en alguno de aquellos grupos que alborotaron a las autoridades eclesiásticas a comienzos del siglo XVI. No como musulmanes clandestinos o disimulados, sino como cristianos de ascendencia islámica, como cristianos que nacieron y crecieron en contacto de alguna forma con una tradición espiritual que en la primera década del siglo XVI todavía era muy reciente. Muchos mudéjares habían conocido o habían participado de la espiritualidad šādili durante siglos hasta el alba del siglo XVI y es extraño que esa energía espiritual, que había dado forma a varias comunidades mudéjares, desapareciera repentinamente y no se adaptara de alguna forma.

Referencias bibliográficas

- [Mancebo de Arévalo], *Breve Compendio de Nuestra Santa Ley y Sunna*, manuscrito de la Universidad de Cambridge Dd. 9.49, fols. 237v-238v.
- ASÍN PALACIOS, Miguel, *Ša.iliés y alumbrados*, Madrid, Hiperión, 1990. Estudio introductorio de Luce López-Baralt.
- BARCELÓ, Carmen y LABARTA, Ana, *Archivos moriscos. Textos árabes de la minoría islámica valenciana. 1401-1608*, València, Universitat de València, 2009.
- BARCELÓ, Carmen y LABARTA, Ana, *Cancionero morisco*, Valencia, Ángeles Carrillo Baeza, 2016.
- BERNABÉ PONS, Luis F., “Nota sobre una atribución al Mancebo de Arévalo”, *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*, 8, 2003-2007, 165-171.
- BERNABÉ PONS, Luis F., “The Moriscos and the Christian Spirituality of Their Era”, en K. Ingram (ed.), *The Conversos and Moriscos in Late Medieval Spain and Beyond*, vol. 4, *Resistance and Reform*, Leiden, Brill, 2021, 235-256.
- BOLOIX GALLARDO, Bárbara, “Precedentes Ša.iliés de la literatura religiosa morisca del exilio”, *Mélanges offerts au Prof. Mikel de Epalza*, Tunis, Fondation Temimi, 2011, 129-148.
- BORONAT y BARRACHINA, Pascual, *Los moriscos españoles y su expulsión*, Valencia, Imprenta Vives y Mora, 1901, 2 vols.
- CASASSAS, Xavier, “Otro texto sufi en los manuscritos aljamiados: la *Wazīfa* de Ibrāhīm al-Tāzī”, *Hommage à l’Ecole d’Oviedo d’Etudes Aljamiado (dédié au fondateur Álvaro Galmés de Fuentes)*, Zaghuan, Fondation Temimi, 2003, 167-174.
- CASASSAS, Xavier, “Devoción y sufismo en los manuscritos aljamiado-moriscos”, en González, Amina y Gracia López Anguita (eds.), *Historia del sufismo en Al-Andalus*, Córdoba, Almuzara, 2009, 207-237.
- CASASSAS, Xavier, “Saint-Jean de la Croix, Ibn ‘Abbād de Ronda et la survivance en Espagne de la mystique musulmane en langue castillane jusqu’à la fin du XVIe siècle”, *Horizons Maghrébins. L’héritage de l’Espagne des trois cultures*, 61, 2010, 63-69.
- CHIH, Rachida, “La célébration de la naissance du Prophète (*al-Mawlid al-nabawī*)”, *Archives de sciences sociales des religions*, 178 (Juillet-septembre 2017), 177-194.
- CHIH, Rachida, “Prophetic Piety, Mysticism, and Authority in Premodern Arabic Devotional Literature: al-Jazuli’s *Dala’il al-Khayrat* (15th Century),” *International Journal of Middle East Studies*, 54, 2022, 462–483.
- COLOMINAS APARICIO, Mónica, “An Arabic Missing Link to Aljamiado Literature: Muslim Gatherings (*Majālis*) and the Circulation of Andalusī and Mashriqī Writings among the Mudejars and the Moriscos (MS Árabe 1668, Royal Library of El Escorial, Madrid),” *Al-Qanṭara*, 51/1, 2020, 95-147.
- DJIDJIK, Zerrouk, “Al-raḥlāt wa-a.āruhā fī intišār al-taṣawwuf fī-l-Īzā’ir al-’u.maniyya (16-19C - 10-13H). Riḥlat al-War.ilānī”, Tesis doctoral, Universidad de Sidi Bel Abbès, 2020, 384-386.
- ECHEVARRÍA, Ana y MAYOR, Rafael, “Las actas de reunión de una cofradía islámica de Toledo, una fuente árabe para el estudio de los mudéjares castellanos”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 207/3, 2010, 257-293.

- ECHEVARRÍA, Ana y MAYOR, Rafael, “Hermanos y cofrades en la aljama de Toledo a principios del siglo XV”, *Anaquel de Estudios Árabes*, 26, 2015, 163-185.
- EPALZA, Mikel de, “Mutaciones urbanísticas debidas a la transformación de mezquitas en iglesias”, *Actas del VI Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, 1995, 501-514.
- FIERRO, Maribel, “El *Kitāb al-anwār* y la circulación de libros en al-Andalus”, *Sharq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, 20, 2011-2013, 97-108.
- FILALI, Kamel, “Sainteté maraboutique et mysticisme”, *Insaniyat* / 140-117, 1997, 3, إنسانيات.
- FONSECA ANTUÑA, Gregorio, *Sumario de la relación y ejercicio espiritual sacado y declarado por el Mancebo de Arévalo en nuestra lengua castellana*, Madrid, Fundación Ramón Menéndez Pidal, 2002.
- FOURNEL-GUÉRIN, Jacqueline, “Le livre et la civilisation écrite dans la communauté morisque aragonaise (1540-1620)”, *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 15, 1979, 241-260.
- FRANCO SÁNCHEZ, Francisco. “Las peregrinaciones de mudéjares y moriscos a la mezquita de Adzeneta (Valle de Guadalest, Alicante). El proceso inquisitorial a Sancho de Cardona (1540-1571)”, *Sharq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, 23, 2019-2021, 415-443.
- FUENTE CORNEJO, Toribio, *Poesía religiosa aljamiado-morisco*, Madrid, Fundación Ramón Menéndez Pidal-Trea, 2000.
- GALMÉS DE FUENTES, Álvaro, “Significado e influencia de los moriscos conversos”, en Á. Galmés de Fuentes, *Romania Arabica II (Estudios de literatura comparada árabe y romance)*, Madrid, Real Academia de la Historia, 2000, 201-262.
- GARCÍA-ARENAL, Mercedes, *Los moriscos*, Madrid, Editora Nacional, 1975.
- GARCÍA-ARENAL, Mercedes, “La Inquisición y los libros de los moriscos”, en Alfredo Mateos Paramio (ed.), *Memoria de los Moriscos. Escritos y relatos de una diáspora cultural*, Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2010, 57-72.
- GARCÍA-ARENAL, Mercedes, “De la duda a la incredulidad en la España moderna: algunas propuestas”, en José Luis Betrán Moya, Bernat Hernández y Doris Moreno (coords.), *Identidades y fronteras culturales en el mundo ibérico de la Edad Moderna*, Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona, 2016, 51-68.
- GARCÍA PEDRAZA, Amalia, “La vida religiosa de los moriscos en el pensamiento historiográfico”, *Revue d’Histoire Maghrébine*, 87-88, 1997, 315-370.
- GARCÍA PEDRAZA, Amalia, *Actitudes ante la muerte en la Granada del siglo XVI. Los moriscos que quisieron salvarse*, Granada, Universidad de Granada-Ilustre Colegio Notarial de Granada – Fundación El Legado Andalusi, 2002, vol. II, 25-105
- HARVEY, Leonard P., “Una referencia explícita a la legalidad de la práctica de la *taqīya* por los moriscos”, *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, 12, 1995, 561-563.
- HARVEY, Leonard P., “El Mancebo de Arévalo and his Treatises on Islamic Faith and Practice”, *Journal of Islamic Studies*, X, 3, 1999, 249-276.
- HAYDEN, Robert M. – Timothy D. WALKER, “Intersecting Religiouscapes: A Comparative Approach to Trajectories of Change, Scales and Competitive Sharing of Religious Spaces”, *Journal of The American Academy of Religion*, 81, 2, 2008, 399-426.

- IVERSEN, Reem F., “El discurso de la higiene: Miguel de Luna y la medicina del siglo XVI”, en W. Mejías-López (ed.), *Morada de la palabra: homenaje a Luce y Mercedes López-Baralt*, vol. I, San Juan (Puerto Rico), Universidad de Puerto Rico, 2002, vol. I, 892-910.
- KATZ, Marion Holmes. *The Birth of the Prophet Muḥammad. Devotional piety in Sunni Islam*. New York, Routledge, 2007.
- LABARTA, Ana, “Los libros de los moriscos valencianos”, *Awrāq*, 2, 1979, 72-79.
- LASARTE LÓPEZ, José Antonio. *Poemas de Mohamad Rabadán*, Zaragoza, Diputación General de Aragón, 1991.
- LONGÁS, Pedro, *Vida religiosa de los moriscos*, Madrid, Imprenta Ibérica, 1915. Reimpresión en Granada: Universidad de Granada (col. ARCHIVUM), 1990, estudio preliminar de Darío Cabanelas.
- LÓPEZ-BARALT, Luce, “Anonimia y posible filiación espiritual musulmana del soneto ‘No me mueve, mi Dios, para quererte’”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, XXIV, 1975, 243-266.
- LÓPEZ-BARALT, Luce, *Huellas del Islam en la literatura española (De Juan Ruiz a Juan Goytisolo)*, Madrid, Hiperión, 1985.
- LÓPEZ-BARALT, Luce, *San Juan de la Cruz y el Islam*, Madrid, Hiperión, 1990.
- LÓPEZ-BARALT, Luce y NARVÁEZ, “Estudio sobre la espiritualidad popular en la literatura Aljamiado-Morisca del siglo XVI: la Mora de Úbeda, del Mancebo de Arévalo y San Juan de la Cruz”, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 36, 1981, 17-51.
- LÓPEZ-MORILLAS, Consuelo, *Textos aljamiados sobre la vida de Mahoma: el profeta de los moriscos*. Madrid, CSIC, 1994.
- LORY, Pierre, “Modèle prophétique et modèle de sainteté dans le soufisme ancien. Quelques exemples”, en Denis Gril, Stefan Reichmuth y Dilek Sarmis (eds.), *The Presence of the Prophet in Early Modern and Contemporary Islam*, Leiden, Brill, 2022, vol. I, 229-243.
- LUGO ACEVEDO, María Luisa, *El libro de las luces. Leyenda aljamiada sobre la genealogía de Mahoma. Estudio y edición crítica*, Madrid, Sial, 2008.
- MÁRQUEZ, Antonio, *Los alumbrados. Orígenes y filosofía. 1525-1559*, Madrid, Taurus, 1972.
- MASSIGNON, Louis, RADTKE, Bernd, CHITTICK, William C., JONG, Frederick de., LEWISOHN, Leonard, ZARCONI, Thierry, ERNST, C, AUBIN, Françoise and HUNWICK, John O., “Taṣawwuf”, en Peri Bearman, Thierry Bianquis, Clifford E. Bosworth, Emery van Donzel y Wolfhar. Heinrichs (eds.), *Encyclopaedia of Islam*, Leiden, Brill, 2004. Disponible en: http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_1188 . Consultado: 25-5-2023.
- MILLER, Kathryn, *Guardians of Islam: Religious authority and Muslim Communities of Late Medieval Spain*, New York, Columbia University Press, 2008.
- NARVÁEZ CÓRDOVA, María Teresa, “Nozaita Kalderán: partera y experta en el Corán”, *La Torre*, 3-4, 1987, 501-517.
- NARVÁEZ CÓRDOVA, María Teresa, “Conocimientos místicos de los moriscos: puesta al día de una confusión”, en A. Temimi (ed.), *Actes du VI Symposium International d'Etudes morisques sur: Etat des Etudes de Moriscologie durant le trente derniers années*, Zaghuan, FTESI, 1995, 225-238.

- NARVÁEZ CÓRDOVA, María Teresa, "El Mancebo de Arévalo, lector morisco de *La Celestina*", *Bulletin of Hispanic Studies*, LXXII, 1995, 255-272.
- NARVÁEZ CÓRDOVA, María Teresa, "¿Qué sabían los moriscos sobre misticismo y temas esotericos?", en L. Lopez-Baralt - L. Piera, *El sol a medianoche: La experiencia mística. Tradición y actualidad*, Madrid, Trotta, 1996, 163-180.
- NARVÁEZ CÓRDOVA, María Teresa, Mancebo de Arévalo, *Tafçira*, Madrid, Trotta, 2003.
- NARVÁEZ CÓRDOVA, María Teresa, "La Luz, el Castillo y el Sueño en la Espiritualidad de los Textos Aljamiados. The Light, the Castle and the Sleep in Aljamiado texts' Spirituality", *Teoliterária*, 9, 17, 2019, 70-99.
- PASTORE, Stefania, *Un'eresia spagnola. Spiritualità conversa, alumbradismo e inquisizione (1449-1559)*, Firenze, Olshki, 2004, 133-158.
- PUNTE, Cristina de la, "The Prayer upon the Prophet Muḥammad (*Taṣliya*): A Manifestation of Islamic Religiosity." *Medieval Encounters*, 5, 1, 1999, 121-129.
- RUIZ BEJARANO, Bárbara, "Praxis islámica de los musulmanes a partir del corpus aljamiado-morisco y su confrontación con otras fuentes contemporáneas", Tesis Doctoral, Universidad de Alicante, 2015.
- RUIZ SOUZA, Juan Carlos, "Mística compartida y arquitectura: Al-Andalus y Castilla en los inicios de la Edad Moderna (ss. XIV-XVI)", *eHumanista*, 33, 2016, 157-177.
- SAIDOUNI, Nasir ad-Din, *Dirāsāt Andalusīyya: maẓāhir al-ta'thīr al-Ībīrī wa-al-wuḥūd al-Andalusī bi l-azā'ir*, Alger, Dār Bassair, 2013.
- SCHIMMEL, Annemarie, "The Light of Muhammad and the Mystical Tradition", en IDEM, *And Muhammad is His Messenger. The Veneration of the Prophet in Islamic Piety*, Lahore, Vanguard Books, 1987, 123-143.
- SURTZ, Ronald E., "Morisco Women, Written Texts, and the Valencia Inquisition", *The Sixteenth Century Journal*, 32, 2, 2001, 421-433.
- VALOR PIECHOTTA, Magdalena e Isabel MONTES ROMERO-CAMACHO, "La transformación de mezquitas en iglesias. El modelo andaluz", *Anuario de Historia de la Iglesia Andaluza*, 11, 2018, 99-116.
- VIMERCATI SANSEVERINO, Ruggero, "Theology of Veneration of the Prophet Muḥammad. Knowledge and love in the *Shifāʾ* of al-Qāḍī 'Iyāḍ (d. 544/1149) between ḥadīth, philosophy and spirituality," en Denis Gril, Stefan Reichmuth, Dilek Sarmis (eds.), *The Presence of the Prophet in Early Modern and Contemporary Islam*, Leiden, Brill, 2022, vol. I, 153-195.
- WEINRICH, Ines (Hrsg.), *In Praise of the Prophet. Forms of Piety as Reflected in Arabic Literature*, Baden-Baden, Ergon Verlag, 2022.
- WIEGERS, Gerard, "Içe de Gebir", in: *Christian-Muslim Relations 600 - 1500*, General Editor David Thomas. Disponible en: http://dx.doi.org/10.1163/1877-8054_cmri_COM_24508 Consultado: 3-7-2023.

NOTAS

- 1 Mancebo de Arévalo, *Tafçira*, 2003, 103.
- 2 Ms Cambridge D 9.49, f. 126v. Ver HARVEY, 1995, 563. Los corchetes y las cursivas son míos.
- 3 HARVEY, 1999, 249-276.
- 4 Para el caso aragonés, véase RUIZ BEJARANO, 2015.
- 5 LONGÁS, 1915, 1990s.

- 6 GARCÍA PEDRAZA, 1997, 315-370; GARCÍA PEDRAZA, 2002, II, 25-105.
- 7 EPALZA, 1995, 501-514; HAYDEN – WALKER, 2008, 399-426; VALOR PIECHOTTA - MONTES ROMERO-CAMACHO, 2018, 99-116.
- 8 IVERSEN, 2002, I, 892-910.
- 9 FRANCO SÁNCHEZ, 2019-2021, 415-443.
- 10 BARCELÓ y LABARTA, 2016, 276-277, 494-495.
- 11 BORONAT y BARRACHINA, I, 443-469; GARCÍA-ARENAL, 1975, 137-156.
- 12 *Ibidem*, 145-146.
- 13 *Ibidem*, 22.
- 14 BARCELÓ y LABARTA, 22-23.
- 15 MASSIGNON, L., RADTKE, B., CHITTICK, W.C., JONG, F. de., LEWISOHN, L., ZARCONI, TH., ERNST, C., AUBIN, FRANÇOISE and J.O. HUNWICK, “Taṣawwuf”, in: *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Consulted online on 25 May 2023
- 16 ECHEVARRÍA – MAYOR, 2010, 257-293; ECHEVARRÍA – MAYOR, 2015, 163-185.
- 17 CASASSAS, 2009, 207-237.
- 18 LABARTA, 1979, 72-79; FOURNEL-GUÉRIN, 1979) 241-260; SURTZ, 2001, 421-433; GARCÍA-ARENAL, 2010, 57-72.
- 19 COLOMINAS, 2020, 95-147.
- 20 CHIH, 2022, 462-483.
- 21 BARCELÓ - LABARTA, 2009, 63. La noticia procede de un proceso inquisitorial fechado en 1608.
- 22 Para los contactos de mudéjares y moriscos con autoridades religiosas del Norte de África véase MILLER, 2008.
- 23 CHIH 2017, 177-194; KATZ, 2007; PUENTE, 1999, 121-129. Para los textos aljamiados véase, FUENTE CORNEJO, 2000 y LÓPEZ-MORILLAS, 1994.
- 24 LORY, 2022, 229-243; WEINRICH, 2022.
- 25 FUENTE CORNEJO, 2000, 265-266.
- 26 BARCELÓ – LABARTA, 2016, 85-86/317-318.
- 27 SCHIMMEL, 1987, 123-143.
- 28 LUGO ACEVEDO, 2008; LASARTE LÓPEZ, 1991.
- 29 FIERRO, 2011-2013, 97-108.
- 30 VIMERCATI SANSEVERINO, 2022, I, 153-195.
- 31 BOLOIX GALLARDO, 2011, 129-148.
- 32 SAIDOUNI, 2013, 55.
- 33 FILALI, 1997, 117-140.
- 34 SAIDOUNI, 56. Para más casos, véase DJIDJIK, 2020, 384-386.
- 35 NARVÁEZ, 1995, 225-238; NARVÁEZ, 1996, 163-180.
- 36 LÓPEZ-BARALT–NARVÁEZ, 1981, 17-51; NARVÁEZ, 1987, 501-517; BERNABÉ PONS, 2003-2007, 165-171.
- 37 Entre muchos otros, LÓPEZ-BARALT, 1985; LÓPEZ-BARALT, San Juan de la Cruz y el Islam, 1990.
- 38 CASASSAS, 2003, 167-174.
- 39 CASASSAS, 2010, 63-69.
- 40 NARVÁEZ CÓRDOVA, 2019, 70-99.
- 41 *Breve Compendio de Nuestra Santa Ley y Sunna*, 237v-238v.
- 42 FONSECA ANTUÑA, 2002; NARVÁEZ CÓRDOVA, 1995, 255-272.
- 43 ASÍN PALACIOS, 1990.
- 44 Por ejemplo, MÁRQUEZ, 1972, 254-255.
- 45 LÓPEZ-BARALT, 1975, 243-266.
- 46 PASTORE, 2004, 133-158.
- 47 BERNABÉ PONS, 2021, 235-256.
- 48 WIEGERS, 2023.
- 49 GALMÉS DE FUENTES, 2000, 201-262.
- 50 GARCÍA-ARENAL, 2016, 51-68.
- 51 RUIZ SOUZA, 2016, 157-177.

AmeliCA

Disponible en:

<https://portal.amelica.org/amelijournal/799/7995145008/7995145008.pdf>

Cómo citar el artículo

Número completo

Más información del artículo

Página de la revista en portal.amelica.org

AmeliCA

Ciencia Abierta para el Bien Común

Luis F. Bernabé Pons

Malos tiempos para la mística. La espiritualidad islámica en España más allá de 1492

Bad times for mystic. Islamic spirituality in Spain beyond 1492

Tempos más para o místico. Espiritualidade islâmica na Espanha após 1492

Estudios de Historia de España

vol. 26, núm. 2, p. 176 - 192, 2024

Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires, Argentina

iheuca@uca.edu.ar

ISSN: 0328-0284

ISSN-E: 2469-0961

DOI: <https://doi.org/10.46553/EHE.26.2.2024.p176-192>



CC BY-NC-SA 4.0 LEGAL CODE

Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.