

LA FE DE ANDALUSÍES Y MUDÉJARES A TRAVÉS DEL *HAJJ*  
THE FAITH OF ANDALUSIANS AND MUDEJARES THROUGH  
THE *HAJJ*

JESÚS RODRÍGUEZ PLAZA

Universidad de Valladolid

jesus.rodriguez.plaza@uva.es ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2806-7368>

**RESUMEN:** El peregrinaje a La Meca constituye el quinto pilar (u obligación) del Islam, lo que lo convierte en un acontecimiento de gran importancia en la vivencia de la fe islámica. En este artículo nos proponemos analizar cómo lo vivieron dos musulmanes, un almohade y un mudéjar, y profundizar así en la cuestión de la identidad islámica de las comunidades mudéjares que vivieron su fe en minoría frente a la expresión dominante del islam andalusí. Para ello nos serviremos de los relatos de viaje (*rihla*) de dos peregrinos que representan cada una de estas realidades, el valenciano Ibn Yubayr y el abulense Omar Patún.

**PALABRAS CLAVE:** Musulmanes; mudéjares; Ibn Yubayr; Omar Patún; peregrinaje.

**ABSTRACT:** The pilgrimage to Mecca constitutes the fifth pillar (or obligation) of Islam, which makes it an event of great importance in the experience of the Islamic faith. In this dissertation we intend to analyse how two Muslims, an Almohad and a Mudejar lived it, and thus deepen the question of the Islamic identity of the Mudejar communities that lived their faith in a minority in the face of the dominant expression of Andalusian Islam. For that purpose we will use the travel stories (*rihla*) of two pilgrims who represent each of these realities, Ibn Yubayr from Valencia and Omar Patún from Avila.

**KEYWORDS:** Muslims; mudejares; Ibn Yubayr; Omar Patún; pilgrimage.

En junio de 2020, se publicaba bajo el nombre “Dos expresiones del islam peninsular: andalusíes y mudéjares”<sup>1</sup>, un monográfico en la revista *Studia Historica* de la Universidad de Salamanca. En él, se analizaban diversos aspectos con un eje común que, según la Dra. Villanueva Zubizarreta, se asentaba en tratar de

---

Recibido: 7-12-2020; Aceptado: 16-3-2021; Versión definitiva: 6-4-2021

1. Para encontrar dicho monográfico, *Studia Historica: Historia Medieval*, vol. XXXVIII, núm. 1.

Copyright: © Editorial Universidad de Sevilla. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia de uso y distribución Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0)

nuevo la expresión del islam peninsular poniendo de manifiesto que *no fue una expresión única y monolítica de una sola realidad política, social y cultural, la andalusí*<sup>2</sup>.

Del mismo modo, en la introducción, se planteaban tres categorías del islam peninsular; la primera, el islam dominante (711-1492), la segunda, el “permitido y consentido” bajo dominio cristiano y, para finalizar, el islam prohibido, tras las obligaciones de bautismo en 1496 en Portugal, 1502 en Castilla y veintitrés años después en Aragón. Dentro de la segunda categoría se considera que, a pesar de vivir dominados por otra religión, los musulmanes consiguieron vivir una religiosidad plena, gracias a una institución como la Aljama, que les facilitaba, como ya ha sido ampliamente estudiado, unos espacios propios para el cumplimiento de su fe (como mezquitas, cementerios...)<sup>3</sup>.

Estas aljamas procuraban a sus habitantes musulmanes la capacidad de cumplir satisfactoriamente sus necesidades espirituales, recogidas en los cinco pilares del islam, esto es; la profesión de su fe (*shahada*), una única fe en Allah, la oración (*salat*), la limosna (*zakat*), los ayunos (*sawm*) (teniendo constancia de que los mudéjares castellanos seguían el calendario lunar musulmán) y la peregrinación a La Meca (*hajj*). Precisamente, a través del último pilar, este artículo intenta dilucidar si hay una diferencia real entre la práctica religiosa de dos musulmanes que durante gran parte de la historiografía tradicional se han considerado contrapuestos; el que vive un islam pleno, frente al que lo hace “permitido”.

Para estudiar este aspecto, difícil desde las fuentes materiales, debemos recurrir a las escritas, siendo fundamental a este respecto el género de la *rihla*. Dentro de él se engloban los relatos sobre las peregrinaciones de musulmanes peninsulares, que ofrecen una valiosa (y cuantiosa) información que puede ser analizada. En nuestro caso, escogimos dos *rihla*-s que representasen esa dualidad de islam pleno-islam permitido, la del andalusí Ibn Yubayr y la del mudéjar Omar Patún.

Los manuscritos de ambas *rihla*-s han llegado al público general gracias a traducciones y ediciones del ámbito académico. Por un lado, contamos con el estudio del historiador Maíllo Salgado para Ibn Yubayr y, por otro lado, de la Universidad de Valladolid y la Universidad de Oviedo para Omar Patún. Del abulense, se conservan dos manuscritos (Calanda y Almonacid, por la ubicación donde se hallaron) con ligeras diferencias que han sido transcritos en ediciones diferentes. Así en 2017, Xavier Casassas junto a Olatz Villanueva, Serafín de Tapia, Javier Jiménez y Ana Echevarría daban a luz una traducción junto con un estudio preliminar del ms. de Calanda. Un año después, desde la Universidad de Oviedo y en la colección de Literatura Aljamiado-morisca, Pablo Roza publicó una monografía que cuenta igualmente con un marco general, añadiéndose en esta edición, además del ya transcrito ms. de Calanda, el ms. de Almonacid.

---

2. Villanueva Zubizarreta 2020, p. 3.

3. *Ibidem*, pp. 3-6.

## 1. LA OBLIGACIÓN DE PEREGRINAR A LA MECA: LOS VIAJES DE UN ANDALUSÍ Y UN MUDÉJAR

No obstante, comencemos por el principio; ¿en qué consistía realmente el *haji* y cuáles eran sus orígenes? En primer lugar, hay que decir que la palabra árabe *haji* se refiere a la peregrinación que todo musulmán debe hacer por lo menos una vez en la vida a La Meca. Sin embargo, se debe señalar que el viaje con ese destino no es algo propiamente islámico, dado que este itinerario se encontraba presente incluso antes de la aparición de la nueva fe. Así, en la Arabia preislámica, se hacían peregrinaciones de carácter tradicional a ese punto, tanto anuales como semestrales<sup>4</sup>.

No obstante, la tradición se convirtió en obligación (quinto pilar del islam) una vez que el islam lo asentó como precepto doctrinal. Ciertamente, su cumplimiento podría ser sencillo entre los primeros creyentes de la nueva religión residentes en la Península Arábiga, pero, con la expansión de la religión de Alá por todo el mundo conocido, las condiciones para realizar el viaje variaron.

Como es lógico, la dificultad crecía acorde a la distancia que separaba al musulmán de La Meca; de este modo, un peregrino de la Península Ibérica debía no solo hacer frente a la cuestión económica sino también a la seguridad durante el viaje, que era en muchas ocasiones puesta a prueba. En ese sentido, podían encontrarse tanto problemas humanos como naturales. Respecto a los humanos, el primero destacable sería el paso por tierra de cristianos, que acarrearía en muchas ocasiones inconvenientes económicos por el pago de salvoconductos<sup>5</sup>, junto con la presencia en los caminos de rateros, salteadores o incluso piratas en el Mediterráneo. El *Mare Nostrum* también se presentaba como un peligro natural<sup>6</sup>, debido a los innumerables naufragios registrados en él e inconvenientes durante la travesía, aspectos que acontecieron a nuestros peregrinos. No obstante, también se daban otros problemas, entre los que cabe destacar la dureza de algunas etapas de las caravanas, como la organizada desde Egipto que, debido al poco reposo otorgado al peregrino durante la travesía y la dura climatología de la zona, registraba una gran mortalidad<sup>7</sup>. Tal era el peligro del viaje que, si el viajero no daba señales de vida en cuatro años, *podía ser dado oficialmente por desaparecido (mafqud)*<sup>8</sup>.

No es casualidad que, si el peregrino conseguía volver de estos viajes tan arriesgados a tierras lejanas, lo hiciese como una nueva persona, respetada y con el calificativo honorífico de *haji* (peregrino). De esta manera, al “renacido” se le requería el relato de sus vivencias, raíz de nacimiento de la *rihla*, siendo en un principio una mezcla entre *geografía descriptiva* y *novela de aventuras*<sup>9</sup>. El viaje otorgaba además la posibilidad de que el musulmán acudiese a los grandes centros

4. Villanueva Zubizarreta 2015, p. 204.

5. Casassas Canals et al. 2017, p. 45.

6. Roza Candás 2018, p. 162.

7. Casassas Canals et al. 2017, p. 48.

8. Roza Candás 2018, p. 22.

9. Maíllo Salgado 2007, p. 25.

del saber, respetados y conocidos en el mundo islámico, como Damasco y Alejandría. Por esta razón, dos andalusíes como Ibn Habib o Ibn al-Qallas partieron a cumplir su precepto del islam y a la búsqueda de conocimiento, siendo considerados, como todos los peregrinos al volver, maestros para la enseñanza<sup>10</sup>.

El relato al ser plasmado por escrito fue variando, añadiéndose vivencias, recuerdos o aspectos que causasen curiosidad<sup>11</sup>. En el siglo XII, Abu Bakr, inició este modelo de relatos más ricamente elaborados, siendo seguido por Abu Hamid al-Garnati y nuestro Ibn Yubayr<sup>12</sup>, que llevó su relato a la culminación del género al añadirle un componente más, las reflexiones, pasando de la *erudición a la literatura*<sup>13</sup>.

Tras ellos, llegó la decadencia del género, convirtiéndose en obras puramente dogmáticas y en “guías de viaje” modernas, más descriptivas, que abordaban las distancias, las rutas, el coste al realizarlas o a través de que medios se podían hacer<sup>14</sup>. El problema de las nuevas obras es la copia reiterada de trozos de relatos anteriores, siendo referente respecto al plagio la *rihla* de Ibn Yubayr. Así pues, conocemos que gran parte de la *rihla* del famoso viajero Ibn Battuta reproduce fragmentos exactos de la de nuestro viajero valenciano, pudiendo causar confusiones si se estudia como fuente histórica<sup>15</sup>.

Por otra parte, Omar Patún, nuestro musulmán castellano, rompió la regla al dejar por escrito un relato de otras características, tomando como referencia el concepto de guía de viaje y devoción, pero añadiendo también observaciones propias. La *rihla* del mudéjar además contó con la peculiaridad de estar escrita en aljamiado, es decir, en lengua castellana y grafía árabe<sup>16</sup>.

En definitiva, la obligación de peregrinar se presentaba como la búsqueda de recibir las bendiciones de los Santos Lugares, el cumplimiento de una obligación impuesta a todo musulmán y como un camino de dificultades y experiencias novedosas que al ser plasmadas por escrito crearían un género sumamente interesante, la *rihla*.

Tenemos pues, dos relatos que tienen un importante peso dentro del género y que representan dos realidades de las tres que se planteaban en la introducción. Continuando con ese planteamiento, debemos presentar a los personajes para conocer mejor su procedencia y vivencias, como soporte fundamental para la comparación posterior.

---

10. *Ibidem*, pp. 25-26.

11. *Ibidem*, p. 28.

12. Roza Candás 2018, p. 58.

13. Maíllo Salgado 2007, p. 30.

14. Roza Candás 2018, pp. 59-61.

15. Así nos lo avisa el estudioso y traductor Felipe Maíllo Salgado en diversas notas a pie de página referenciando a partes copiadas. De este carácter en Ibn Yubayr (2007), podemos destacar las referencias de las pp. 396 o 432. Creo que son los pies más significativos respecto al plagio, declarando en el primero que con las descripciones de Ibn Battuta hay que tener un “extremo cuidado” y añadiendo en la 432 que “Es inútil insistir sobre todo lo copiado, prestado o arreglado que se halla en la relación de Ibn Battuta”.

16. Wieggers 1994, p. 2.

Por un lado, Ibn Yubayr (Abu l-Husayn Muhammad b. Ahmad b. Yubayr b. Said b. Yubayr b. Said b. Yubayr b. Muhammad b. Abd as-Salam al-Kinani al-Garnati al-Balansi) es descrito por el historiador al-Maqqari como:

*Hombre de virtudes cívicas, abnegado en arreglar los asuntos de la gente, ardiente en defender los derechos de los musulmanes (y) diligente en acoger y aposentar a los extranjeros*<sup>17</sup>.

Nacido en Valencia el 1 de septiembre de 1145, descendiente por parte paterna de un linaje árabe, la tribu Kinana, que había habitado cerca de La Meca y entrado en la península Ibérica en el 740 con el ejército de Baly b. Bisr<sup>18</sup>. Así pues, Ibn Yubayr vivió los últimos tiempos de la Balansiya islámica, antes de que pasara la ciudad a manos cristianas en 1228 de la mano de Jaime I El Conquistador<sup>19</sup>.

Por otra parte, en el contexto musulmán, Ibn Yubayr nacía en un Imperio originado de la disensión con los almorávides, de la mano de su “bien guiado” (*al-Mahdi*) Ibn Tumart<sup>20</sup>. Pero no fue este sino su sucesor Abd al-Mumin (1130-1163), el que se autoproclamara califa (algo que los almorávides evitaron por respeto) y transformara el sistema tribal almohade en un auténtico imperio dinástico, apoyado en el sistema administrativo andalusí<sup>21</sup>, que adoptó. El periodo vital de Ibn Yubayr discurrió entre las primeras incorporaciones de las taifas post-almorávides al nuevo imperio almohade (1145-1147) hasta la sumisión y unificación de las que se resistieron (la última conquista, Baleares en 1203)<sup>22</sup>.

El padre de Ibn Yubayr, funcionario en Játiva, le llevó a formarse a esa ciudad, destacando en el estudio de las ciencias religiosas y las letras. La pertenencia a un linaje con una buena posición social facilitó su formación en jurisprudencia y tradiciones, mientras que gozaba en su ociosidad del esplendor coetáneo de la poesía y prosa rimada<sup>23</sup>. Su carrera rápidamente despuntó y fue llamado a ser secretario del hijo del califa almohade y gobernador de la ciudad de Granada, Abu Said

17. Citado en Maíllo Salgado, “Ibn Yubayr”.

18. Maíllo Salgado 2007, p. 32.

19. Maíllo Salgado, “Ibn Yubayr”.

20. Este personaje es conocido por comenzar un movimiento de reforma religiosa y moral que terminó desembocando en una auténtica guerra intrínseca contra los almorávides, apoyándose en las tribus del norte de África. La disensión nació por la búsqueda de intensificar en la doctrina el dogma de la unicidad, que fue llevado “hasta sus últimas consecuencias (...) [e] interpretado de la manera más absoluta y estricta” (p. 67). Tanto es así que los reformadores terminaron con el imperio precedente. Vidal Castro 2009-2011, p. 62.

21. Un sistema que no sólo fue reutilizado por los almohades sino también por sus sucesores cristianos, como sabemos gracias a la permanencia de los traductores árabe – castellano tras la pragmática de 1502. Galán Sánchez 2016.

22. La obra antes citada, de Francisco Vidal Castro, a pesar de centrar su investigación en la repercusión del Imperio Almohade en Jaén, hace una interesante introducción histórica donde trata de manera efectiva, somera y concisa la evolución de dicha entidad. Para este apartado se han utilizado las pp. 62-68.

23. Ciertamente, Ibn Yubayr vive en un período de esplendor cultural sin precedentes, donde aparecieron figuras como el pensador Ibn Rusd (Averroes) o el místico Ibn Arabi, entre otros. Vidal Castro 2009-2011, p. 71.

Utman b. Abd al-Mumin, una de las personalidades más importantes del momento. Puesto que conservaría hasta que el sucesor en el cargo de poder, Abu Zayd, en 1183, provocase el episodio que le llevó a la peregrinación; mientras el joven secretario valenciano se encontraba escribiendo una carta, le fue ofrecida una copa de vino por parte del gobernador, que rechazó. Sin embargo, Ibn Yubayr acabó cediendo a las pretensiones de su superior en posteriores ofrecimientos, bebiendo no sólo una copa sino siete, a cambio de siete recipientes iguales llenos de dinares<sup>24</sup>.

El incidente, que supuso caer en pecado, condujo a Ibn Yubayr a abandonar su carrera administrativa y encomendarse a la peregrinación, partiendo con 38 años desde Granada a La Meca. Tras realizar la primera peregrinación, volvió a la península para llevar una vida desahogada y de prestigio, gracias a su título de *haji* y de *iyaza* (que le facultaba para dar clases gracias a los conocimientos adquiridos en Oriente)<sup>25</sup>.

Bien es cierto que la calma fue eventual, retomando el viaje hacia Oriente en 1189, cuando recibió noticias de la conquista de Jerusalén por Saladino (1187). Su estancia fue corta y volvió de su exótico viaje cuatro años después, reanudando su maestría en Granada, Málaga, Ceuta y Fez. Su último viaje en el 1217, a una edad ya avanzada, fue de nuevo a La Meca, muriendo con 72 años en una Alejandría que le había acogido en sus academias como maestro<sup>26</sup>.

En segundo lugar, tenemos al abulense Omar Patún, nuestro peregrino mudéjar. El *haji*, a pesar de vivir bajo una dominación cristiana, seguía siendo importante, como bien demuestra la frase del Breviario de Iça de Gebir, llamando a la peregrinación (*¡Señor! Á tu cumplimiento y población que [vaya a] la romería*<sup>27</sup>). Si bien tenemos algunas referencias de este musulmán, su biografía no cuenta con tantos datos ni tan exactos como la de Ibn Yubayr. El punto positivo es que Patún nos otorga una pista al inicio del relato, declarando ser *vezino de Ávila*.

La referencia sitúa a nuestro peregrino en una de las aljamas más populosas del ámbito “mudéjar”; a pesar de que Ávila había nacido como un bastión cristiano contra Talavera y Coria<sup>28</sup>, a finales del siglo XV contaba con la comunidad musulmana más numerosa en ámbito cristiano, con cerca de un millar de personas, a la que seguía Valladolid, Arévalo y Ágreda. En este contexto, gracias al pago de los impuestos oficiales, la aljama pudo mantener su religiosidad plena, sin grandes incidentes con los cristianos. Una coexistencia que varió con las normativas de 1412 y 1480, cuando se apartó a los moros de los cristianos, recluyéndoles en las “morerías” e imponiendo el distintivo de la medialuna azul en sus capuces<sup>29</sup>. El cambio definitivo fue la pragmática de 1502, que desmanteló la institución, su identidad y sus propiedades. Ciertamente, desconocemos si nuestro peregrino tuvo

---

24. Maillo Salgado 2007, pp. 32-34.

25. Maillo Salgado 2007, pp. 34-35.

26. *Ibidem*, pp. 35-36.

27. Gebir 1853, p. 321.

28. Jiménez Gadea et al. 2011, pp. 7, 19.

29. Casassas Canals et al. 2017, p. 16.

que pasar la dura renuncia de fe y, en el caso de hacerlo, si fue a niveles prácticos o únicamente teóricos, uniéndose a la resistencia criptomusulmana.

En cuanto a su ámbito familiar, Serafín de Tapia en su obra *La comunidad morisca de Ávila* realizó un estudio sobre la población musulmana de la ciudad amurallada. La obra, que cuenta en un apéndice con un listado de nombres musulmanes encontrados en los archivos<sup>30</sup>, presenta varios “Patón” en la lista de moros de Ávila desde el siglo XIV al XV. Así por ejemplo encontramos un (Don) Mahomad Patón en 1403, que tiene como hijo a (don) Yuçefe Patón, registrados ambos como albañiles de prestigio<sup>31</sup>. En 1449, vuelve a aparecer un Mahomad Patón junto con otro personaje llamado Açeite Patón. Pero no será en esos años sino en 1483, cuando nuestro “Omar Patón” haga acto de presencia, al firmar un registro para arrendar unas propiedades de la morería vieja de Ávila que se encontraban bajo la custodia del monasterio *Sancti Spiritus*<sup>32</sup>. De carácter igualmente económico, es el documento encontrado de 1499, donde traspasa a Açeite Cabeça su casa por un escaso precio. Más datos biográficos aparecen a principios del siglo XVI, presentándose como hijo de un tal maestre Alicaro Patón, al firmar el traspaso de la huerta que tenía al capellán<sup>33</sup>.

Su dedicación profesional es aún desconocida, puesto que, si bien hemos señalado que poseía una huerta, este hecho no es indicativo de su profesión como hortelano, y sí podía suponer un suplemento a sus ingresos. Una cita algo más reveladora y que hay que tomar con cierta cautela (al ser una obra de gran antigüedad sin revisión), proviene del docente y pastor de Medina del Campo, Gerardo Moraleja Pinilla, que en una obra póstuma titulada *Historia de Medina del Campo*<sup>34</sup>, afirmaba lo siguiente:

*Que para realizar la cerca e puertas e torres de Medina, “concuraron entre otros Gomar Pato y Abrahin Lotar, moros vecinos de Ávila, maestros de albañilería, con sus oficiales Brayno Abagar y Ali de Bobadilla”<sup>35</sup>.*

Su filiación con el “maestre Alicaro” y si consideramos probable su participación en las obras de Medina, también como maestre, puede llevarnos a pensar que nuestro Patón heredase el oficio de su padre y ejerciese esa profesión. Hay que tener en cuenta que el sector constructivo en aquella época englobaba también a carpinteros, horneros, tejeros y a los propios albañiles, siendo uno de los oficios más destacados de los moros<sup>36</sup>. Así, en un estudio comparativo, de 127 mudéjares

30. El listado corresponde al “Listado I” de Tapia Sánchez 1991, pp. 425-442. Para el caso de los Patón del mismo monográfico se referencia a la p. 438.

31. Casassas Canals et al. 2017, p. 36.

32. Roza Candás 2018, p. 108.

33. Casassas Canals et al. 2017, p. 38.

34. Sánchez del Barrio, *Exposición homenaje a Don Gerardo Moraleja*.

35. Citado por Roza Candás 2017, p. 110.

36. La especialización de las minorías por sectores productivos era evidente en la época, destacando los musulmanes en transportes, pequeño comercio y artesanía del metal, además de la ya nombrada construcción. Casassas Canals et al. 2017, p. 31.



en Ávila (entre 1397-1501), un 29 % se dedicaba a este sector<sup>37</sup>. Su dedicación fue no sólo numerosa sino también notable, sirviendo de ejemplo la gran importancia que tuvo otro abulense también llamado Ali Caro, en la construcción del Castillo de Coca<sup>38</sup>. Dentro de esta famosa obra poliorcética bajo la supervisión de Caro se registra en la cuadrilla de trabajo un tal maestro Patón<sup>39</sup>, que bien pudiera ser tal vez nuestro Omar Patún.

A pesar de todo, nos debemos plantear que los viajes a Oriente no eran comunes entre la población musulmana, realizándolos tan solo aquellos que disponían del suficiente monto como para poder planificar un viaje a largo plazo. Si efectivamente Omar Patún era maestro, un oficio y título que posibilitaba *contactos en otras villas de la Cuenca del Duero y (...) un cierto grado de movilidad*, puede que ello y su consideración profesional le reportase una posición socioeconómica media-alta<sup>40</sup>.

Independientemente de ello, su viaje a La Meca, partiendo de Ávila en 1491 y regresando en 1495, dejó como reliquia una *rihla* que ha llegado a nuestras manos en forma de dos manuscritos, el de Calanda y el de Almonacid, cuyo contenido y alcance serán desgranados en el apartado referente a su viaje.

Ahora bien, una vez presentados, debemos señalar que, aunque ambos viajes responden al cumplimiento de la última de las obligaciones de los musulmanes, existen detrás de ellos particularidades que arrojan interesante información histórica que hace oportuno su análisis individualizado. En síntesis, vemos, por un lado, el viaje de Ibn Yubayr (XII-XIII), andalusí con una relevante posición socioeconómica, formado en las mejores escuelas de la época y viviendo un islam pleno que le fue favorable. Y por otro, Omar Patún (fl. XV), con una posición económica media-alta, seguramente con menor instrucción en la fe y ley islámicas, y que vivió un islam minoritario supeditado a los intereses cristianos.

Así pues, nos encontramos ante dos personajes completamente diferentes, cuyos viajes con todas sus particularidades nos servirán para dar respuesta a la pregunta fundamental de nuestro trabajo: conocer si la expresión religiosa del islam dominante (andalusí) y del islam permitido (mudéjar) en el cumplimiento de la última de las obligaciones del musulmán, fue la misma o tuvo matices particulares como consecuencia de esta dispar condición, socio-religiosa y política.

## 2. CAMINO DEL SABER, EL VIAJE DE IBN YUBAYR<sup>41</sup>

Aunque ya hemos comentado que Ibn Yubayr hizo varios viajes a Oriente, nos ceñiremos al viaje del *hajj* que realizó como penitencia (el primero de los tres). La

37. Tapia Sánchez 1991, pp. 69-70.

38. Tapia Sánchez 2009.

39. Vasallo Toranzo 2014, p. 71.

40. Roza Candás 2018, p. 111.

41. Los mapas encontrados en este apartado (Figura 1, 2 y 3) han sido extraídos de Maíllo Salgado 2005, pp. 491, 494 y 499.



elección viene dada por dos condicionantes, el primero es que este primer viaje tiene el mismo objetivo que el de Patún y, el segundo, es que es la única travesía de la que Ibn Yubayr dejó testimonio escrito.

Su *rihla* se encuentra en un único manuscrito, el de Leiden, cuya traducción y estudio ha tenido un amplio recorrido. Al principio solo se traducían del árabe los pasajes que se consideraban oportunos, como aquellos con gran contenido histórico: la visita de Damasco, la estancia en Sicilia o el trayecto por Egipto. La edición completa del manuscrito vino de mano de W. Wright (1852), en una obra que ha sido de referencia fundamental respecto al viaje del valenciano. Después, M. J. de Goeje, corregiría en 1907 la obra de Wright y la dotaría de una introducción histórica. No obstante, hubo que pasar por otras traducciones como la de Schiaparelli al italiano en 1906, las primeras traducciones francesas (1949-1965) y la traducción al inglés de Broadhurst (1952) para llegar a la española, en 1988. La obra consultada, publicada por Alianza Editorial y cuya traducción pertenece a Felipe Maíllo Salgado (2007), intenta unir todo este legado de traducciones. Por un lado, el historiador salmantino nos declara que usó para su traducción la revisión de Goeje de la obra de Wright rellenando algunas lagunas o haciendo matizaciones gracias al manuscrito *Q (Qarawiyyin de Fez) utilizado por M. Gaudefroy-Demombynes*<sup>42</sup>. Por último, aspectos como la división en epígrafes, fueron tomados de la edición de H. Nassar (1374/1955)<sup>43</sup>.

En este apartado únicamente trataremos las etapas del viaje, para poder contar con un marco conceptual sobre el que trabajar en el siguiente apartado. De este modo, las impresiones de nuestro viajero andalusí o sus vivencias en las etapas serán comparadas en el punto cuatro, únicamente enumerándose en este las mismas.

*La partida de Ahmad b. Hassan y de Muhammad b. Yubayr desde Garnata (Granada) (...) con la intención de llegar al Hiyaz bendito (...) se efectuó en la primera hora del día jueves 8 del referido sawwal, correspondiente al [anochecher del] día 3 del mes no árabe de febrero...*<sup>44</sup>

Aunque así anunciaba Ibn Yubayr el inicio de su viaje, lo cierto es que su partida fue el 14 de febrero de 1183<sup>45</sup>, puesto que antes habían pasado él y su

42. Ibn Yubayr 2007, p. 13.

43. *Ibidem*, pp. 11-15. Estas anotaciones son realizadas por Maíllo Salgado en el preámbulo del libro.

44. Ibn Yubayr 2007, pp. 63-64.

45. Para las fechas hay que señalar que hay cierta confusión entre las fechas presentadas en la introducción de Maíllo (pp. 34-35), su organigrama de sucesos (pp. 50-52) y el propio relato de Ibn Yubayr (Ibn Yubayr 2007). De este modo, por ejemplo, Maíllo afirma que Ibn Yubayr partió de La Meca el 3 de abril de 1184 (p. 34), mientras que en el organigrama se afirma que su partida fue el 15 de marzo (p. 51). O en el caso de Damasco se aboga por su llegada en el organigrama el 11 de julio (p. 52) cuando el relato de Ibn Yubayr dice “llegamos a Dimasq (Damasco), bien entrada la mañana del jueves 24 de rabi I, 5 de julio” (p. 400). Haciendo comparación considero que las más incorrectas son las fechas de la introducción, dado que hay errores como el antes nombrado. Esto es evidente cuando incluso en la llegada (en la vuelta) a Cartagena, se dice en la introducción que “llegaría a Cartagena el 15 de du l-hiyya del 580 (19 de marzo de 1185)” (p. 35, los paréntesis son del autor) cuando en el

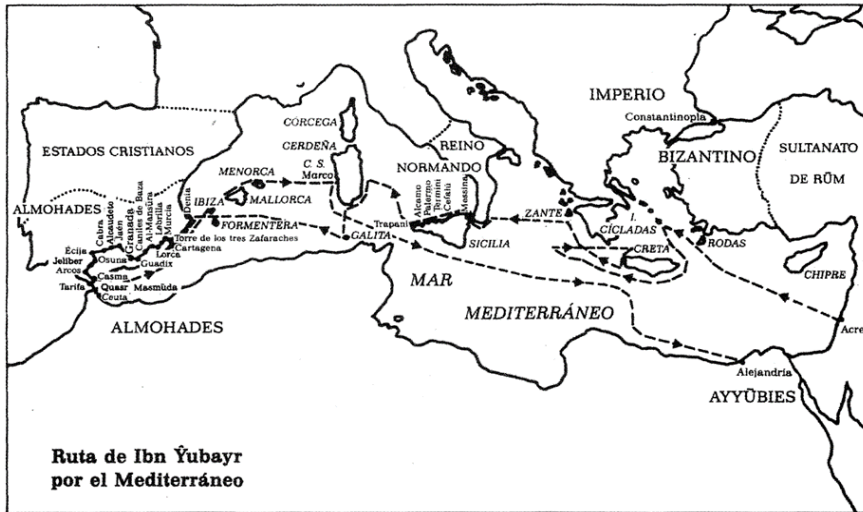


Figura 1.

acompañante Abu Yafar Ahmad b. Hassan b. Ahmad b. al-Hasan al-Qadai por Jaén, para resolver algunos asuntos. Tras esta parada se dirigieron por tierra a Tarifa, pasando antes por Alcaudete, Cabra, Écija, Osuna, Jéliver, Arcos y Casma. De la ciudad tarifeña partieron hacia Alcazarseguir y de allí a la ciudad portuaria de Ceuta, llegando el día 23 de febrero. Al día siguiente (jueves) partieron por mar en una nave genovesa, recorriendo las costas mediterráneas de Al-Ándalus. En ese trayecto es donde Ibn Yubayr relata que *fue comenzada su anotación el día viernes correspondiente al 30 del mes de sawwal del año 578 (25 marzo 1183) sobre la superficie del mar frente al monte Sulayr*<sup>46</sup>. El viaje marítimo le llevó a pasar frente a Daniya (Denia), Manurqa (Menorca) y Sardaniya (Cerdeña) desde la cual descendieron para pasar por el sur de Sicilia, Creta y llegando sin grandes inconvenientes a Alejandría, un 26 de marzo de 1183.

Desde la ciudad fundada por Alejandro Magno partieron por tierra el día siguiente, pasando por ciudades como Sais, Birma, Tanta... hasta llegar al Viejo Cairo (Misr) y al Nuevo Cairo el día 6 de abril. Allí residieron 19 días hasta su partida hacia el Alto Egipto. Este recorrido que se adentraba en el corazón de aquellas tierras fue realizado siguiendo la ribera del Nilo, pasando por Askar, Munity Ibn al-Jasib, Ansina, Asyut... hasta Coptos y Qus, ciudad donde culminaron el 19 de mayo de 1183.

organigrama se plantea que fue en el mes de abril (entre el 4 de abril y el 3 de mayo, p. 52) e incluso el propio Ibn Yubayr afirma su llegada a la ciudad de Cartago Nova el 15 de abril (p. 527). Por ello, se escogerá utilizar como esquema general el organigrama (que da fechas generales sólo para los meses) puesto que se considera más cercano al relato, utilizando para las fechas específicas las otorgadas por el propio Ibn Yubayr.

46. Dicho monte era el nombre que se otorgaba a Sierra Nevada. Ibn Yubayr 2007, p. 63.

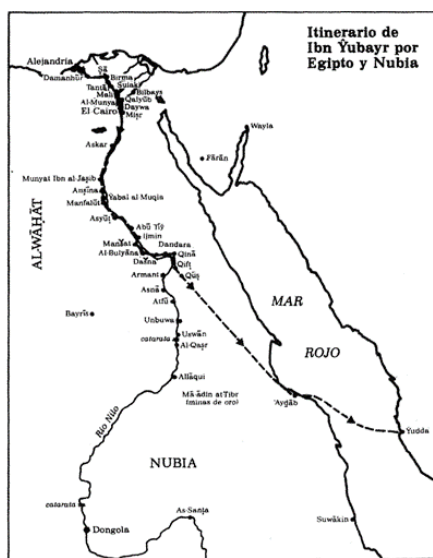


Figura 2.



Figura 3.

Desde ese punto, abandonaron la ribera y atravesaron el desierto hasta llegar al importante puerto del Mar Rojo, Aydad, *punto de encuentro de hombres y depósito de mercancías provenientes del Yemen, Abisinia y la India que fue destruido por el sultán mameluco de Egipto en 1422*<sup>47</sup>. De dicho puerto se hicieron a la mar hacia Yedda, con un viaje algo accidentado por la climatología, donde desembarcaron el 26 de julio. Una vez en este punto el viaje fue en línea hacia La Meca, donde residieron ocho meses (4 agosto 1183 - 3 abril 1184), efectuando tanto la peregrinación menor (*umra*) como la mayor (*haji*) en 1184.

Tras estos hechos reemprendieron el viaje, atravesando la Península Arábiga y parando en múltiples lugares, entre ellos la propia Medina, Fayd, Manarat al-Qurun... hasta llegar a Kufa, atravesando el Éufrates dirección Bagdad. Desde la capital abasí se dirigieron hacia el norte hasta hacer una inflexión en Mosul dirección de nuevo al mar. En este camino pasarían por otras ciudades como Tall Abda, cruzando de nuevo el Éufrates (en esta ocasión por el norte), hasta llegar a Aleppo, desde donde descendieron hasta Damasco, ciudad a la que llegaron el 5 de julio de 1184. Tras estar casi un mes en la ciudad del jazmín partieron hacia Acre, dejándola momentáneamente al llegar para visitar Tiro.

Fue en la cristiana San Juan de Acre donde se embarcaron de vuelta a casa el 18 de octubre, en una nave

con *una multitud incontable de cristianos (...), peregrinos de Jerusalén*<sup>48</sup>. Durante la travesía se encontraron con innumerables episodios aciagos que llegaron

47. Ibn Yubayr 2007, p. 115.

48. *Ibidem*, p. 474.

a poner en peligro la vida de nuestro peregrino, muriendo acompañantes suyos en el mismo barco. En una de estas ocasiones la embarcación se vio seriamente dañada, tras rozar la quilla con el fondo e inutilizar sus dos timones. Fue entonces cuando Ibn Yubayr relata que junto con su compañero *nos levantamos y fajamos nuestras cinturas para la muerte*<sup>49</sup>. Bien es cierto que el posible naufragio se quedó en anecdótico puesto que cuando *se consolidó la aparición del sol* (la mañana siguiente) (...) *vinieron unas barcas en nuestra ayuda, pues la alerta había sido dada en la ciudad* (Mesina). *El rey de Sicilia, Guillermo, salió en persona* (...) *para contemplar aquel acontecimiento*<sup>50</sup>. Tras visitar algunas ciudades de la isla cristiana, como Termini o Palermo, emprendieron la vuelta a la península, haciendo escala en la isla Favignana.

Finalmente, Ibn Yubayr, pisó tierra andalusí en el puerto de Cartagena el 15 de abril, emprendiendo el camino de vuelta por tierra hasta Granada donde llegó el 25 de abril de 1185 (2 años, 2 meses y 11 días, después de su partida).

### 3. LA GRAN ROMERÍA, EL VIAJE DE OMAR PATÚN<sup>51</sup>

Como en el caso anterior, el relato escogido de Omar Patún es su *rihla* a La Meca con motivo del *haji*, del que se han conservado dos manuscritos diferentes, que tienen ciertas diferencias entre sí: los ejemplares encontrados en Almonacid y Calanda. Ambos testimonios son hallazgos fortuitos; el primero fue encontrado entre una auténtica biblioteca de códices árabes, apareciendo parte de la *rihla* de Patún en los folios 317 al 334, mientras que el segundo, fue hallado en la ciudad de Calanda, Teruel, en 1988<sup>52</sup>.

Se trata de unos hallazgos ciertamente increíbles conociendo las prohibiciones de las manifestaciones culturales islámicas, impuestas por el bautismo en 1502 en Castilla y 1525 en Aragón, que buscaron borrar y eliminar el recuerdo de aquella etapa, lo que también incluía la eliminación de sus libros, por lo que, los pocos vestigios que nos han llegado provienen de ocultaciones interesadas<sup>53</sup>. El hallazgo de estos escritos en estos dos lugares no es casual, pues se tiene constancia de que en Almonacid existía el importante taller “de los Escribano” y que Calanda, además de ser un punto de referencia en la ruta de comercio de la lana, era un gran bastión de práctica criptomusulmana. Prueba de ello son los recurrentes expedientes del Santo Oficio en los cuales se decía, aún después de la conversión, que los moriscos de esa ciudad *viven todos como moros*<sup>54</sup>. El manuscrito de la ciudad

49. *Ibidem*, p. 489.

50. Los paréntesis son de factura propia. Ibn Yubayr 2007, p. 490.

51. Del mismo modo, los mapas de este apartado (figura 4 y 5) han sido extraídos de Casassas Canals 2015, pp. 229 y 249. Al igual que en el caso anterior utilizaremos las pautas del itinerario general planteado por Roza Candás 2018 (pp. 148-162) complementándolo con citas del propio relato de Patún.

52. Roza Candás 2018, pp. 72,75 y 81.

53. Casassas Canals et al. 2017 pp. 57-58.

54. Citado por Roza Candás 2018, p. 122.

turoloense, por ello, es muy probable que perteneciese a la biblioteca personal de un alfaquí, si tenemos en cuenta la temática de los códices que acompañan a la *rihla* (textos coránicos, oraciones, pautas para el culto...) <sup>55</sup>.

A pesar de esta posibilidad, la pervivencia de este tipo de escritos no nos debe sorprender, puesto que eran los que más se buscaba conservar. Vivir la fe lo más correctamente posible, fue uno de los factores que pervivió con más fuerza en la mentalidad morisca. En este sentido, estos últimos años se ha estudiado la fundamental actuación del Mancebo de Ávila con sus obras para la resistencia criptomusulmana <sup>56</sup>. Pero tal vez existiera también un conocimiento entre Patún y el Mancebo y que éste pudiese tener referencias del otro porque en su *Tafsira* hablaba de un tal *Muhammad Batun cuando vino de cumplir su alhache (Haji) que todo muçlim está obligado a lo cumplir*, denominándole *onrado sabidor* y enterándose de sus noticias gracias a que lo leyó en Ávila la Real en un *pargamino harto espeso* <sup>57</sup>. Casassas en ese sentido abogó por tener por cierta esa relación, asimilando a este personaje con Omar Patún <sup>58</sup>. Pero Roza, por su parte, encuentra insuficiente basar en la coincidencia del apellido la interpretación de que Muhammad y Omar fueran el mismo peregrino, más si cabe cuando el nombre del profeta era de los más extendidos entre los musulmanes <sup>59</sup>.

Sea como fuere, la presencia del manuscrito de Almonacid es a todas luces excepcional, dado que añade información que no estaba presente en el manuscrito de Calanda. Así, por ejemplo, la falta de datos sobre los compañeros de viaje de Patún, como el desconocido “Muhammad del Corral” en el manuscrito de Calanda, se ve clarificado en el de Almonacid, anotándose que éste provenía de Mérida (corroborado en la licencia de viaje hallada en los libros de la Batllia General de Valencia). Y no sólo eso, sino que hace presente a un tercer personaje, Abdu Allah el Morisco, que según Patún era *mi primo el alfaquí*. A pesar de todo, este último personaje no fue relevante en el viaje, dado que, tras el tiempo que pasaron en Túnez, retornó a Castilla <sup>60</sup>.

En cuanto al itinerario, sabemos que Patún partió de Ávila en otoño de 1491, recorriendo la ribera del Ebro hasta llegar a Tortosa. Desde allí se encaminó hacia Valencia, escala obligada por ser el puerto en el cual estaba reglamentada la salida de peregrinos y donde debían obtener una licencia de viaje. La obtención de esta servía para controlar el flujo de viajeros hacia otras tierras, anotándose el nombre, sus acompañantes, su procedencia y destino <sup>61</sup>. Bien es cierto que para el caso de los mudéjares o moriscos este control suponía algo más que un trámite, por su

55. Roza Candás 2018, pp. 80, 120 y 121; Casassas Canals 2015, p. 252.

56. El Mancebo, personaje trascendental y de gran interés, ha sido estudiado en diversos trabajos, entre los que destacamos Tapia Sánchez 2014-2016.

57. Citado por Roza Candás 2018, p. 112.

58. “Aunque aquí se le llama Muhammad en vez de Omar, se trata, sin duda alguna, del mismo personaje” Casassas Canals 2015, p. 227.

59. Roza Candás 2018, pp. 109-110.

60. *Ibidem*, pp. 112-113.

61. Casassas Canals et al. 2017, pp. 47-48.

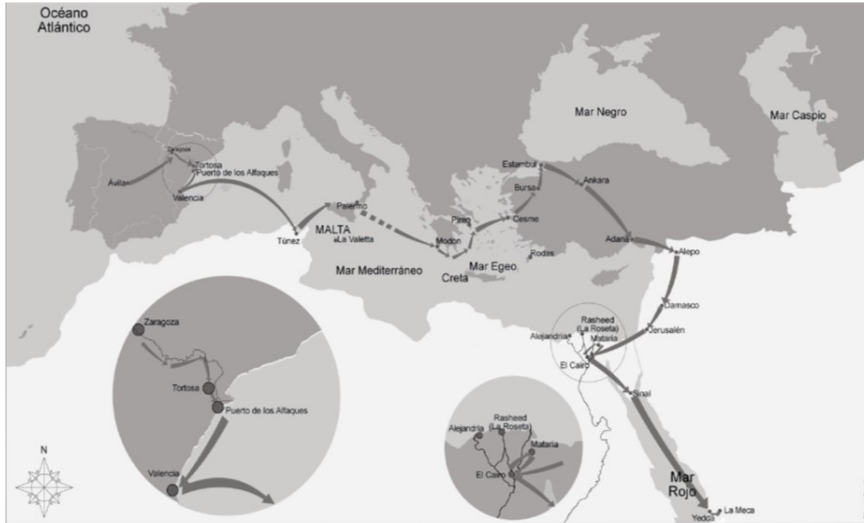


Figura 4.

posible huida a Berbería<sup>62</sup>. Pero la desconfianza, como nos demuestra Muhammad del Corral, era mutua, declarando en la licencia que su viaje era para *mercadejar*. Incluso Patún no reveló su destino final (La Meca) en el mismo documento, declarando que su romería tenía como objetivo un destino más cercano, Túnez, como así era en primera instancia<sup>63</sup>.

Gracias a las mismas licencias conocemos que nuestros peregrinos partieron en una galera veneciana el 20 de noviembre de 1491, en la que llegaron a Túnez, previo paso por Tortosa para recoger la lana aragonesa. En la ciudad tunecina pasaron trece meses (desde su llegada el 25 de diciembre), retornando Abdu Allah el Morisco de vuelta a Castilla y dirigiéndose Patún y Del Corral a Beirut (Líbano). Con ese objetivo se embarcaron en una carraca genovesa, pero durante su viaje sufrieron una gran “peste” que los llevó a modificar el destino, buscando desembarcar en Quíos tras pasar por la isla de la Favignana y Modona. La ciudad

62. Recordemos que esta huida fue aconsejada desde un principio por la doctrina, como lo hizo Abd Allah al-Abdusi, khatib de la mezquita de Fez y uno de los más importantes muftíes de su época. De ese modo dirá “If they are allowed to leave them [sc. The Polytheists] without having to fear for their lives and families, but leaving behind their property, it is their duty to leave, handing over [bitaslim] their properties, on the condition that they [the Polytheists] allow them [a sufficient amount] to reach Muslim territory”. Citado por Wiegiers (1994), p. 86. (Traducción: “Si se les permite abandonarlos [sc. Los Politeístas] sin temer por sus vidas y sus familias, pero dejando atrás su propiedad, es su deber irse, entregando [bitaslim] sus propiedades, con la condición de que ellos (los politeístas) les concedan [una cantidad suficiente] para alcanzar territorio musulmán”). Este precepto, en muchas ocasiones desoído, conllevó después una huida desordenada tras la forzosa conversión, llegando incluso a preocupar a las autoridades por la crisis demográfica (1504 a 1507) potenciada en parte por este factor. Tapia Sánchez 2016, p. 154.

63. Roza Candás 2018, p. 142.



griega les impidió la entrada por el temor a la enfermedad, teniendo que buscar otro lugar para el desembarco, siendo elegido el puerto de Çeşme, en Turquía. Por referencias de la muerte de uno de sus acompañantes, el *alqadi de Wadis*, identificado como Abu l-Hasan Ali al-Bawi, viajero que partió en las mismas fechas de Túnez a Constantinopla, se puede deducir que arribaron en dicha ciudad el 10 de abril (momento de entierro de éste)<sup>64</sup>.

Ya en territorio turco, se dirigieron por medio terrestre hacia La Meca haciendo etapa en ciudades como Bursa, Ankara y Kayseri<sup>65</sup>. De esta última ciudad se dirigieron a Alepo donde tomaron una caravana destino Damasco, al que llegaron tras pasar por Homs y Baalbek.

Después de residir seis meses en la gran capital árabe, emprendieron de nuevo la andadura hacia *Maka*, no sin antes visitar las ciudades más propias del ámbito espiritual cristiano; Galilea, *La Ranbla* (Ramla) [y] *en el camino a manderecha llegamos a Nazaret*<sup>66</sup>. Hasta que al final *llegamos a la ciudad de Jerusalem*<sup>67</sup>.

De la ciudad de las tres religiones partieron a otro destino obligado, El Cairo, pasando por Hebrón (*Val d-Ebrón*) y Gaza, donde *queríamos ir (...) i diserenos que no fuésemos allá, que no era seguro el camino, que abía muchos ladrones* teniendo que *de tornar a la Casa Santa*<sup>68</sup>. Cuando realizaron el retorno, tuvieron un percance con las autoridades (tratado en el siguiente apartado) que, tras resolver, los llevó a volver a Ramla, sufriendo en esta ocasión un conflicto con los ladrones del camino. Tras reponerse, retomaron el camino a Gaza, desde la que partieron a El Cairo, señalándose de ese trayecto únicamente la parada en Qatya.

En la ciudad egipcia *la más grandes que pueda aber i más rica*<sup>69</sup>, se pasaron *en esto siete meses*<sup>70</sup>. Ahora bien, en este punto divergen de la ruta habitual hacia los puertos de sur que atravesaban el Mar Rojo para llegar a Yedda (como Ibn Yubayr), optando por un trayecto a través del Sinaí. En dicha península se embarcaron con el mismo objetivo llegando (a Yedda) *a catorze días del mes de saaban*<sup>71</sup>. Finalmente, desde el puerto árabe se encaminaron hacia La Meca donde pudieron realizar el *hajj*, encaminándose tras su finalización de vuelta a la península. Sin embargo, en este punto el relato se entrecorta y nuestros dos peregrinos

64. *Ibidem*, pp. 148-150.

65. Aquí hay que hacer una pequeña matización, entorno a la interpretación de la expresión del relato que habla de la llegada a Bursa: “A la çibdad de Bruçe, dos jornadas de Constantinople (...) Esta çibdad es de las más ricas que aya en la Turquía” (Roza Candás 2018, p. 334). La referencia a “Esta çibdad” por un lado ha sido interpretada como una parada en la capital de los turcos (tanto en Casassas Canals et al. 2017, como en Casassas Canals 2015, razón por la que en la figura 4 se muestra dicha parada). Mientras que Roza Candás 2018, aboga por la partida directa desde Bursa a Ankara, sin llegar a alcanzar dicha ciudad.

66. Roza Candás 2018, p. 295.

67. *Ibidem*, p. 296. La Ciudad Santa rebosaba en esta época como con anterioridad un gran misticismo, hasta el punto de ser en ocasiones el lugar predilecto donde se realizaba el *ihram* (purificación antes de entrar en La Meca), *Ibidem* p. 153.

68. *Ibidem*, p. 301.

69. *Ibidem*, p. 303.

70. *Ibidem*, p. 305.

71. *Ibidem*, p. 306.



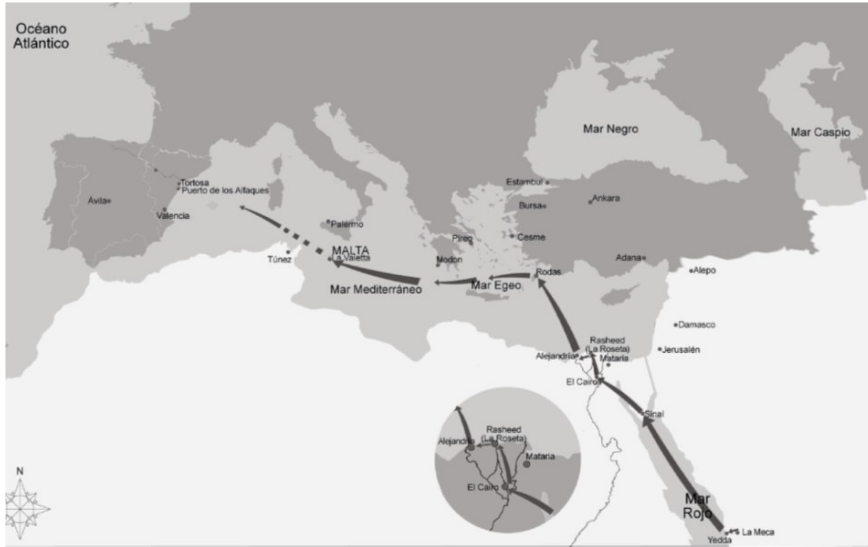


Figura 5.

se encontraron de repente de nuevo en el Mar Rojo entrando *en el prado que se llama Binu Içrail* (desierto del Sinaí)<sup>72</sup>. Desde allí se dirigieron a El Cairo, pero la forma de hacerlo difiere en interpretación según el manuscrito; Casassas respalda una vuelta a la inversa por el Mar Rojo (véase figura 5), mientras que Roza defiende la ruta terrestre, por la posibilidad de visitar Medina y su conveniencia al evitar la violencia marítima que suponen en ese Mar los vientos del norte<sup>73</sup>.

Bien fuese por tierra o por mar, tras el trayecto llegaron a El Cairo, donde esperaron pacientemente las galeras venecianas que tenían como destino Alejandría. Tras embarcarse en una de ellas, hicieron una parada en Rosetta desde la cual tomaron de nuevo la vía terrestre para llegar a su objetivo. Desde la ciudad del faro, tras unas desavenencias con las autoridades (que trataremos en el siguiente punto), se hicieron a la mar (en este caso una galeaza) hacia Venecia. Después de realizar varias escalas en islas *pobladas de griegos* incluso pasando por la isla donde *vevía Paris el troyano*<sup>74</sup>, recorrieron la costa albanesa, pero la llegada a la ciudad de los canales nos es desconocida, al ser omitida en el relato.

Tras este nuevo y desafortunado parón encontramos a nuestros peregrinos en Malta huyendo de unos atacantes marítimos (según Patún, por *miedo que-ran corsarios o de l-armada del rey de França*<sup>75</sup>). Del desenlace del encuentro, el relato tampoco ofrece más datos.

72. La aclaración en este caso es del autor; Roza Candás 2018, p. 320.

73. Roza Candás 2018, p. 157.

74. *Ibidem*, p. 326.

75. *Ibidem*, p. 327.

Bien hacemos en suponer, por haber llegado su testimonio escrito a nosotros, que Patún y del Corral consiguieron sobrevivir y desembarcar en algún puerto de la Corona de Aragón, donde seguro agradecieron a Alá la culminación de un viaje no falto de dificultades.

#### 4. LA ESPIRITUALIDAD DEL VIAJE: SENTIMIENTOS Y ACTITUDES DE LOS PEREGRINOS

Durante todo este itinerario, y a raíz de los cambios en el género de la *rihla* ya comentados al principio del artículo, Omar Patún e Ibn Yubayr van plasmando sus visiones, reflexiones y experiencias, arrojando importante información que puede servir para una comparación de la religiosidad. Así pues, cuando planteamos el presente artículo, se consideraron los múltiples factores que harían posible esa comparación; la disparidad en los trayectos, las impresiones de los lugares, su importancia como fuente... Sin embargo, finalmente hemos optado por centrar este estudio entorno a la cuestión que nos atañe, la práctica religiosa. Es por ello por lo que ciertas cuestiones de otra índole no serán más que nombradas, no profundizando en ellas si no son determinantes para el esclarecimiento de la cuestión central.

De este modo, hemos decidido tratar varios aspectos que pueden influir en la forma de vivir la religiosidad de los personajes. Por un lado, lo cultural, es decir, dilucidar a través de los aspectos culturales contemplados en los escritos si este factor tiene influencia en la práctica religiosa. En segundo lugar, la relación con los cristianos, siendo un apartado relevante, para ver si las diferentes ópticas influyen en el modo de vivir la fe<sup>76</sup>. En tercer y último lugar, qué era para los dos peregrinos ser musulmán y si encontramos alguna muestra escrita de ello.

##### 4.1. La cultura y práctica religiosa

La historiografía ha tratado la cultura “musulmana” como una única etiqueta donde cabían omeyas, almohades, almorávides, mudéjares... Ahora bien, como se ha revisado en los últimos años, el islam ibérico fue plural temporal y geográficamente, y heterogéneo. Y nos preguntamos si ello se observa en las manifestaciones culturales y qué aporta al análisis. La lengua es una de ellas.

Parece que Omar Patún no hablaba árabe en su vida cotidiana, cuando es la lengua de la religión, en la que Dios transmitió su mensaje y por tanto la de la oración; todos los musulmanes rezan en árabe y los mudéjares también. Entre otros, Iça de Gebir contribuyó a su enseñanza y permitió a los “no-enseñados” en madrasas poder alcanzar el conocimiento de la práctica de fe en minoría. Quizá para nosotros no sea importante, pero no se debe pasar por alto un episodio muy

---

76. Preocupación constante de los musulmanes hacia aquellos hermanos que “vivían entre infieles”, como ya hemos tratado.

esclarecedor en cuanto a lo que se podría considerar ser musulmán respecto a la cultura lingüística en la época.

Nos referimos al famoso incidente del arresto que vivieron Omar Patún y su compañero Muhammad del Corral en Jerusalén cuando les *echaron presos diciendo que éramos cristianos i que no teníamos lengua arabi, que íbamos por-enganarlos*<sup>77</sup>. Aunque tras la explicación de que *cómo éramos muçlimes de tierras de cristianos (...) no sabíamos la lengua arábiga, que veníamos en romería*, les soltaron<sup>78</sup>. La cita, refiriéndose a esa confusión, quizá sí que nos puede llevar a pensar que un aspecto “cultural” como el árabe, valía de identificador de la fe.

Por otra parte, la diferencia cultural entre Ibn Yubayr y Patún es evidente. Por un lado, Patún emplea un lenguaje castellano y toma de él términos que se refieren a prácticas religiosas cristianas, que se asemejan en cierta medida con las islámicas. “Romería” o “romeaje” quizá es uno de los más llamativos. Lo utiliza el mudéjar y también aparece en la *Tafsira* del Mancebo<sup>79</sup>.

Otros aspectos propios de la cultura cristiana en la *rihla* de Patún es su parecido al relato piadoso de los cristianos de su época, no faltando referencias clásicas como *la isla de Paris, donde veía Paris el troyano* o su referencia a los *enperio de Troya y enperio de Tropesonda*<sup>80</sup>. Asimismo, es resaltable la ausencia en el relato de Patún de las continuas exhortaciones tras los nombres de los santos (que sí se presentan en Ibn Yubayr) o la escasez de citas del Corán.

Por otro lado, Ibn Yubayr, tiene su raíz literaria más ligada a la cultura oriental, apareciendo numerosas citas del Corán, aleyas o incluso versos árabes<sup>81</sup>. Sin embargo, este factor no libra al valenciano de los errores en “hispanismos”. Sirva de ejemplo el amable caso de los *soldados adobados*, el *al-Qumis* (el conde, adecuado de El *Comes*) o el *artemón*<sup>82</sup>.

#### 4.2. Ser musulmán y relacionarse con cristianos

Este aspecto es uno de los que quizá más atención nos llamó en la lectura de ambas *rihla*-s. Es una cuestión que, si bien se podría considerar “poco importante”, no lo es; no olvidemos la gran preocupación de los *mufties* por la convivencia de los musulmanes con los infieles, considerando incluso laxas y relajadas las prácticas de los *mudayyan*<sup>83</sup>. Ahora bien, ¿la posición de Patún e Ibn Yubayr con sus coetáneos de las otras religiones del Libro era igual? Hay numerosas citas que indican la relación de ambos con cristianos y para nuestro beneficio, muy indicativas.

77. Roza Candás 2018, p. 301.

78. *Ibidem*, pp. 301-302.

79. Tapia Sánchez 2014-2016, p. 199.

80. Roza Candás 2018, p. 326.

81. Ejemplo de ello puede ser los versos de Ibn Rashiq al-Qayrawani en Ibn Yubayr 2007, p. 481.

82. Que son préstamos del romance medieval e hispanismos. *Ibidem*, pp. 279, 472, 476.

83. “No biuas en tierra de ynfieles...”. Citado por Wieggers 1994, p. 132.

En lo referente a Omar Patún es evidente que para él los cristianos (con los que convivía y trataba cotidianamente) eran personas bienvenidas en su viaje, cercanas, incluso más que los musulmanes de Oriente. Quizá el episodio más significativo es el encuentro con los cuatro frailes en Jerusalén, siendo uno *d-España, del reyno de Cataluña, que l-entendíamos muy bien la lengua*<sup>84</sup> que lo acompañó en su visita de la Ciudad Santa. Asimismo, en ese periodo, coincidieron con un *frayre castellano de la villa de Arévalo, que lo llamaban Fray Agustín, de la orden de San Francisco*<sup>85</sup> cuyo trato con él también fue muy amable, facilitándoles incluso unos salvoconductos para pasar por tierra de cristianos. Por añadidura, antes de llegar a la ciudad, contaron con la compañía de un caballero de Andalucía, cristiano, que acogieron con mucha *onra*<sup>86</sup>. Se trataba, por lo tanto, de un trato cordial, excelente y buscado.

Por su parte, Ibn Yubayr, da tanta información sobre los cristianos y plasma tanto su opinión que podrían escribirse varias páginas al respecto, tal vez con los que no estaba acostumbrado a convivir y a los que veía seguramente como hostiles. Muy relevante es la información que nos ofrece de su forzosa estancia en Sicilia, donde había un cierto régimen de convivencia (al estilo del que vivió Omar Patún)<sup>87</sup>. Es en este punto, cuando vemos las diferencias más claras con el abulense. Aunque Ibn Yubayr admite algunas bondades de los cristianos, como su amabilidad *se cruzan con nosotros (...) [y] se apresuran a saludarnos amablemente*. Siempre duda de sus intenciones, argumentando que *la suavidad de actitudes (...) podría arrojar a la confusión (fitna) en las almas ignorantes*<sup>88</sup>. El gran temor por relacionarse con ellos tiene su base en la conversión forzosa, apoyándose en el episodio de abjuración forzada que vivieron los musulmanes en Creta en el 961<sup>89</sup>.

Es por ello por lo que a pesar de que admite el buen trato de los cruzados francos en la costa libanesa con la población musulmana, reniega de ese sistema, debido a que los corazones de esos musulmanes *la mayoría de ellos se han impregnado de seducción (fitna) por su bienestar*. Y apostilla que *ésta es una de las calamidades sobrevenidas sobre los musulmanes (...) que elogien la conducta de sus adversarios y enemigos*<sup>90</sup>. De igual modo, trata con desprecio las conversiones al cristianismo, argumentando que a uno *el demonio no dejó de enloquecerlo e irritarlo, hasta que abandonó la religión del islam*<sup>91</sup>. El recelo hacia los cristianos (a pesar de su buena acogida en el reino de Guillermo) es evidente y su discurso pasa del lirismo, cuando narra las vivencias en Oriente, a un estilo más rudo y enfadado<sup>92</sup>.

84. Roza Candás 2018, p. 299.

85. Roza Candás 2018, p. 300.

86. *Ibidem*, p. 296.

87. Estudiado de manera sincrética e interesante en el artículo de Vanoli 2016.

88. Ibn Yubayr 2007, pp. 500-501.

89. *Ibidem*, pp. 520-521.

90. *Ibidem*, pp. 461-462.

91. *Ibidem*, p. 471.

92. Prueba de ello son los adjetivos usados con los soberanos cristianos, llamando por ejemplo a Balduino IV “cerdo” y “desgraciado” (pp. 471-472). De igual modo que lo son las “maldiciones”:

El último aspecto relevante es el testimonio de la existencia de prácticas criptomusulmanas, destacando los casos entre la oficialidad del Rey Guillermo y el *disimulo de fe* del alcaquí de Palermo<sup>93</sup>.

#### 4.3. La práctica del verdadero islam

Tanto el autoconcepto como la perspectiva subjetiva hacia otros musulmanes es un asunto muy interesante que tratar y plasmado indirectamente en los escritos. La mayoría de las citas de nuestros peregrinos al respecto de lo que es para ellos “ser buen musulmán” están ceñidas a puntualizaciones subjetivas en el relato hacia sus correligionarios. Comprobaremos ahora partiendo de esa premisa qué visión tienen ambos del cumplimiento de la fe.

De Omar Patún contamos, por la extensión del relato, con menor número de referencias a otros musulmanes, pero hay varias muy indicativas. La primera de ellas está encuadrada espacialmente en su paso por Turquía, donde los musulmanes allí asentados les dieron *posada i de comer a todos los gigantes* (peregrinos) *tres días de baldes* por lo que después afirma que *por toda la Turquía son muy buenos muçlimes*<sup>94</sup>. La segunda cita resaltable reafirma la primera, afirmando que hay musulmanes que *no tiene señor sino Allah (...) todos los d-ellos buenos moros que partirán con vos de lo que tienen*<sup>95</sup> añadiendo que a pesar de que algunos de ellos son robados, no toman sus provisiones para que no haya muertes en el desierto. La tercera y última cita no se refiere tanto a los musulmanes ni a su práctica, pero es una muestra para ver que Patún, si bien fue confundido por cristiano, también para otras autoridades era innegablemente “moro”, lo que le impedirá embarcarse en Alejandría en una galera, dado que en ella se había restringido el viaje a las gentes del islam.

Por su parte, nuestro *al-Balansi* Ibn Yubayr, vuelve a dar gran cantidad de datos sobre los musulmanes, juzgando sus prácticas como buenas o malas. En este sentido es muy indicativo un capítulo de su relato en el cual se refiere a los *Sarw* (tribu yemení) y otro posterior a los iraquíes. Ambos conjuntos de musulmanes son criticados por su rudeza a la hora de realizar los rituales en La Meca; rasgan los velos de la Kaaba, se saltan algunos procedimientos o incluso en las fervorosas prosternaciones se propinan “un golpazo”. Ibn Yubayr relata que algunas veces están tan juntos que cuando uno de ellos se sale de la escalera bendita *tiene lugar la caída de todos. El observador así contempla un espectáculo que se presta a la risa*<sup>96</sup>. Del mismo modo trató a los iraquíes, llegando a afirmar que *hicieron olvidar, por su rudeza y su brutalidad, los modales de los Sarw yemeníes*<sup>97</sup>. A pesar de

---

“Dios la haga pedazos” (a una flota cristiana que podría atacar posiciones musulmanas) (p. 512). Ibn Yubayr 2007.

93. Ibn Yubayr 2007, pp. 494 y 517.

94. El paréntesis explicativo es de factura propia. Roza Candás 2018, p. 287.

95. *Ibidem*, p. 319.

96. Ibn Yubayr 2007, p. 219.

97. *Ibidem*, p. 265.

toda la crítica a su ejecución, Ibn Yubayr ve en ambos colectivos una religiosidad tan pura que afirma que *pese a lo que hemos referido acerca de su condición, son gente de sana creencia en materia de fe* y apostilla, apoyándose en un hadiz; *la fe es yemení*<sup>98</sup>. De la misma manera trató a los *chapurreadores de árabe* (refiriéndose a los no-árabes), a los que valora su pureza de intenciones<sup>99</sup>.

Hasta aquí, parece que Ibn Yubayr aprecia a todos los de su religión como buenos musulmanes, incluso a pesar de su poco ortodoxa práctica, pero no es así. Muy indicativo al respecto es la referencia a los almohades, declarando que tienen como objetivo *una purificación que librará a los musulmanes de estas innovaciones* (refiriéndose al cambio de algunas doctrinas, como la omisión de la obligación de peregrinar en el caso de imposibilidad) y afirmando que *no hay [verdadero] islam sino en los países del Magreb (...). En los demás [países], en estas regiones orientales, hay pasiones, innovaciones reprobables (bida), sectas y partidos extraviados*. Toda su argumentación al respecto de este asunto culmina criticando los impuestos entre musulmanes, la expropiación de bienes y las injusticias<sup>100</sup>. La protesta reivindicativa contra la insolidaridad y el peligro de la perversión de la doctrina son aspectos presentes a lo largo de todo el relato. Ejemplo de ello es la crítica a los príncipes musulmanes injustos en Oriente, a la rudeza los funcionarios musulmanes alejandrinos o a las actitudes incorrectas, como la arrogancia bagdadí.

En definitiva, para ambos peregrinos, la fe y su correcto cumplimiento es más una cuestión de actitudes y moralidad que de práctica religiosa únicamente ritual. Patún alaba a aquellos que tienen una gran confraternidad con sus correligionarios e Ibn Yubayr acepta que, a pesar de las carencias respecto a los procedimientos rituales de algunos grupos de musulmanes, su religión es pura, incluso considerando en ocasiones que su fe es mejor que otras, por no estar manchada de innovaciones. Es por esto por lo que, muy probablemente, Ibn Yubayr y Patún tuvieran en su mente un mismo prototipo de buen musulmán. Bien es cierto que en el caso del valenciano este modelo tiene cara y nombre, no siendo otro que el gobernante Saladino, cuya reverencia es constante a lo largo del relato<sup>101</sup>.

En cuanto a la vivencia de la fe por ambos peregrinos únicamente se puede decir que el procedimiento, a pesar de los impedimentos temporales y espaciales, es el mismo; los dos visitaron las tumbas de los santos y las grandes mezquitas, buscaron la barakah y cumplieron los trámites necesarios para completar el *hajj* en La Meca. De igual modo, nuestros dos peninsulares sintieron admiración hacia los grandes conjuntos religiosos de Oriente, si bien en ocasiones se transmite por el relato la sensación de que la visión de Patún y la de Ibn Yubayr no es la misma. En este sentido se puede afirmar que Patún es impresionado de un modo más simple,

98. *Ibidem*, pp. 219-220.

99. *Ibidem*, p. 288.

100. *Ibidem*, pp. 135-136.

101. Incluso le resta responsabilidad ante la actitud ruda de los funcionarios alejandrinos (que estaban bajo su poder), argumentando que “son inevitablemente cosas que se le esconden al gran sultán llamado Salah ad-Din (Saladino), pues si él supiese de eso (...) lo suprimiría”. Ibn Yubayr 2007, p. 73.

ciñéndose en muchas ocasiones a la sorpresa ante las grandes dimensiones de las construcciones, la fertilidad de las tierras o la abundancia material. En el caso de Ibn Yubayr, la admiración se deriva en muchas ocasiones de un estudio técnico, rozando la erudición arquitectónica y traspasando el límite de un asombro primerizo. Un ejemplo paradigmático de esta disonancia es la descripción de los conjuntos monumentales de Damasco, cuya diferencia en la especificación de las cualidades de éstos es evidente.

Además de esta perspectiva dispar respecto a la materialidad, debemos reseñar como diferentes otros dos factores que influyen en el apartado espiritual, Jerusalén y el viaje de Ibn Yubayr por territorio mesopotámico.

La Ciudad Santa era (y es) parada casi obligada tanto para cristianos como para musulmanes en su peregrinación por los Santos Lugares, como bien demuestra la pausa de Omar Patún en ella. En cambio, Ibn Yubayr no la hace, sin citar la “Casa Santa” (*Bayt al-Muqaddas*) más allá que para usarla como referencia geográfica y alabar sus conjuntos religiosos. Podemos dilucidar por la existencia del Reino de Jerusalén, creado a partir de 1099 con la Primera Cruzada, y el segundo viaje del propio Ibn Yubayr en 1189 a esta ciudad, tomada por Saladino dos años antes, que nuestro valenciano no paró en ella debido a la presencia de cristianos. Decisión que no deja de reafirmar la animadversión del andalusí al contacto con estos. Y, por otro lugar, en lo referente a la extensión del recorrido de Ibn Yubayr hacia Mesopotamia y la ausencia de éste en Patún, demuestra el doble significado del viaje, ya tratado anteriormente, para Ibn Yubayr, ausente en el abulense, la peregrinación como mucho más que un trayecto netamente espiritual, remarcando su factor cultural.

## 5. CONCLUSIONES

Estamos acostumbrados, y más aún hoy en día, a escuchar, leer o aceptar generalizaciones en esta materia en cuanto al proceso histórico se refiere, lo que provoca, a nuestro parecer, una distorsión de la realidad pasada. Así, la realidad irreal, se asienta en la conciencia popular, siendo costosa su purgación.

En este sentido uno de los grandes temas en los cuales se podía ahondar era en la presencia de los musulmanes en la península y sus implicaciones socioculturales. A este respecto era notoria la exclusión en el estudio de unos grupos que vivían donde hoy nosotros vivimos y que la mayoría de las veces han pasado desapercibidos, los mudéjares. Era, por tanto, un buen punto por el que comenzar.

Una vez que asentamos el ámbito de estudio sobre el que trabajar, se plantearon diversos y posibles temas; la muerte, la sociedad... Pero eran cuestiones que han sido paulatinamente tratadas y nuestra posible aportación a su investigación hubiera sido mínima. Había que reflexionar por lo tanto sobre un tema poco estudiado y que pudiese aportar algo nuevo al estudio de caso. Fue entonces cuando decidimos abordar uno de los importantes temas presentes en la conciencia colectiva, no sólo hoy en día sino en gran parte de la Historia ¿Eran los musulmanes



que vivían en minoría (mudéjares) peores musulmanes que los que lo hacían en un islam en plenitud (andalusíes)?

Una pregunta muy compleja y cuya refutación o ratificación contaba con pocas pruebas materiales. No obstante, los hallazgos fortuitos de Calanda y Almonacid y la conservación de una *rihla* tan completa como la de Ibn Yubayr, se adecuaban perfectamente a la misión de representar cada una de las realidades.

Era necesario comenzar, antes de llegar al caso particular, por las fuentes generales, para poner en contexto a ambos personajes y conocer el clima sociopolítico y económico en el cual cada uno de ellos desarrolló sus vivencias. A su vez, debimos tratar las etapas del viaje, dado que sus impresiones serían distintas con relación a ellas. Finalmente, examinamos los aspectos referentes a la fe, plasmados de forma indirecta en el relato, desde los cuales llegar a una comparación sin conclusiones determinantes. La ausencia de éstas se justifica por su presencia en este apartado.

Avanzando en nuestro razonamiento en búsqueda de respuesta a la pregunta principal del artículo, nos fuimos dando cuenta de varios aspectos que era necesario remarcar. Primero, la evidencia de la diferencia cultural y la disimilitud a la hora de tratar con otras gentes del Libro. Estas cuestiones alejaban ciertamente a nuestros peregrinos en cuanto a la forma de ver el mundo de cada uno, pero planteaban la siguiente reflexión ¿Era realmente este componente relevante para la “calidad” de la fe?

La cuestión es cuanto menos compleja e incluso lo fue para nuestro erudito Ibn Yubayr. El peregrino valenciano planteaba que a pesar de la diferencia cultural entre musulmanes (sarw e iraquíes) se podía vivir la fe de un mismo modo. No obstante, cuando trataba a aquellos que vivían en minoría (como en el caso de la zona libanesa o en Sicilia) daba por presupuesta una peor expresión de su fe al estar impregnada por la “seducción” de esos temidos cristianos. Partiendo de esa premisa, Ibn Yubayr podía haber juzgado a Patún como un musulmán de segundo rango, al igual que lo hubieran hecho otros teólogos o estudiosos contemporáneos al almohade.

Sin embargo, tan sólo se trata de una generalización incorrecta de Ibn Yubayr, desde nuestro punto de vista, al temer que el contacto con los cristianos, con los que no estaba acostumbrado a tratar, hacía corromper la fe. Lo que ciertamente trasluce de su relato no es la crítica a la falta de ortodoxia práctica en el islam, sino la corrupción del componente moral y de la conducta. Es decir, Ibn Yubayr no consideraba peores musulmanes a aquellos que por desconocimiento cultural olvidaban una oración o una postración en su ritual, sino a aquellos que se habían corrompido en la materialidad o en la ausencia de valores. Es por esta razón por la que consideramos que, si Ibn Yubayr hubiese conocido a del Corral y a Patún en La Meca o en su viaje, desconociendo su procedencia y las condiciones en las que allí vivían, probablemente los hubiese considerado unos buenos musulmanes. Del mismo modo, Patún también valoraba más la pureza moral y de intenciones que la práctica, no profundizando en si aquellos buenos “muslimes” de Turquía vivían o no una ortodoxia estricta.

En consonancia con todo este argumento y en vista de que ambos cumplen con todos los pilares del islam en diferentes contextos, uno gracias a su vida en el seno de una aljama y otro gracias al aparato estatal dominante, no podemos sino rechazar esa relación discriminatoria y de inferioridad respecto a los mudéjares que la historiografía ha marcado. Patún y los musulmanes castellanos, pudieron cumplir con sus preceptos básicos gracias a la aljama como marco institucional de identidad islámica e incluso participar en un peregrinaje en el cual no importaba ni su procedencia ni sus acompañantes, sino el cumplimiento del último pilar de su fe.

## 6. APÉNDICE: CRONOLOGÍA DEL VIAJE

Ibn Yubayr

| Hitos en el viaje                           | Fechas                            |
|---|-----------------------------------|
| Inicio del viaje desde la Península         | 14 febrero 1183                   |
| Llegada a Ceuta                             | 23 febrero 1183                   |
| Comienzo viaje por el Mediterráneo          | 24 febrero 1183                   |
| Anotación para el relato de la <i>rihla</i> | 25 marzo 1183                     |
| Llegada a Alejandría                        | 26 marzo 1183                     |
| Viaje por tierra y entrada en el Cairo      | 6 abril 1183                      |
| Viaje por Egipto hasta entrada en Qus       | 19 mayo 1183                      |
| Desembarco en Yedda                         | 26 de julio 1183                  |
| Estancia en La Meca                         | 4 agosto 1183 – 3 abril 1184      |
| Estancia en Medina                          | 16 abril 1184 – 21 abril 1184     |
| Parada en Kufa                              | 11 mayo 1184                      |
| Estancia en Bagdad                          | 14 mayo 1184 – 28 mayo 1184       |
| Parada en Takrit                            | 1 junio 1184                      |
| Llegada a Mosul                             | 5 junio 1184                      |
| Llegada a Hierápolis                        | 22 junio 1184                     |
| Llegada a Alepo                             | 24 junio 1184                     |
| Estancia en Damasco                         | 5 julio 1184 – 13 septiembre 1184 |
| Llegada a costa libanesa (Acre)             | 18 septiembre 1184                |
| Desembarco de retorno desde Acre            | 18 octubre 1184                   |
| Estancia en Sicilia                         | 10 diciembre 1184 – 25 marzo 1185 |
| Desembarco en Cartagena                     | 15 abril 1185                     |
| Final de trayecto: Granada                  | 25 abril 1185                     |
| Duración del viaje                          | 2 años, 2 meses y 11 días         |

## Omar Patún

| Hitos en el viaje           | Fechas                                    |
|-----------------------------|---|
| Partida de Ávila            | Finales 1491                              |
| Salida puerto de Valencia   | 20 noviembre 1491                         |
| Estancia en Túnez           | 25 diciembre 1491 – 14 febrero 1493       |
| Llegada a Çeşme (Turquía)   | 10 abril 1492                             |
| Estancia en Damasco         | 25 junio 1493 – principios diciembre 1493 |
| Visita Valle de Hebrón      | 2 enero 1494                              |
| Embarque en el Sinaí        | 7 abril 1494                              |
| Estancia en Yedda           | 20 mayo 1494 – 24 mayo 1494               |
| Visita a La Meca            | Agosto 1494                               |
| Ayuno en La Meca            | A partir del 26 mayo 1495                 |
| Regreso                     | Finales 1495                              |
| Duración estimada del viaje | 4 años                                    |

## 7. BIBLIOGRAFÍA

- Casassas Canals, Xavier (2015), “La rihla de Omar Patún: el viaje de peregrinación a la Meca de un musulmán de Ávila a finales del siglo XV (1491–1495)”, *Espacio, Tiempo y Forma*, 28, pp. 221-254.
- Casassas Canals, Xavier; Villanueva Zubizarreta, Olatz; De Tapia Sánchez, Serafín; Jiménez Gadea, Javier; Echevarría Arsuaga, Ana (2017), *De Ávila a la Meca. El relato del viaje de Omar Patún 1491-1495*, Valladolid, Universidad de Valladolid ediciones.
- Galán Sánchez, Ángel (2016), “Identidad e intermediarios culturales. La lengua árabe y el fisco castellano tras la conquista del Reino”, *Edad Media: Revista de Historia*, 17, pp. 109-132.
- Gebir, İçe de (1853), “Suma de los principales mandamientos y devedamientos de la Ley y Çunna”, en Real Academia de la Historia, *Memorial histórico español: Colección de documentos, opúsculos y antigüedades*, Madrid, Imprenta de la Real Academia de la Historia, tomo V, pp. 247-421.
- Ibn Yubayr (2007), *A través del Oriente (Rihla)*, Madrid, Alianza Editorial.
- Jiménez Gadea, Javier; Echevarría Arsuaga, Ana; Tapia Sánchez, Serafín de; Villanueva Zubizarreta, Olatz (2011), *La Memoria de Alá: mudéjares y moriscos de Ávila*, Valladolid, Castilla Ediciones.
- Maíllo Salgado, Felipe (2005), “Viajes del andalusí Ibn Yubayr al Oriente”, *Arbor: Ciencia, pensamiento y cultura*, vol. CLXXX, 711-712, pp. 489-504.
- Maíllo Salgado, Felipe (2007), “Introducción”, en Ibn Yubayr, *A través del Oriente (Rihla)*, Madrid, Alianza Editorial, pp. 25-53.

- Maíllo Salgado, Felipe (2018), “Ibn Yubayr”, en Real Academia de la Historia, *Diccionario Biográfico Español*, Madrid, versión electrónica: *Diccionario Biográfico electrónico* [en línea]. URL: <http://dbe.rah.es/biografias/4547/ibn-yubayr> [Consulta: 14/04/2020].
- Roza Candás, Pablo (2018), *Memorial de ida i venida hasta Maka. La peregrinación de Omar Paton*, Oviedo, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo.
- Sánchez del Barrio, Antonio (2013), *Exposición homenaje a Don Gerardo Moraleja*, Medina del Campo, URL: <https://www.museoferias.net/homenaje-a-don-gerardo-moraleja/> [Consulta: 14/04/2020].
- Tapia Sánchez, Serafín de (1991), *La comunidad morisca de Ávila*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca y Ediciones de la Institución “Gran Duque de Alba”.
- Tapia Sánchez, Serafín de (2009), “Alí Caro, alarife”, en Del Ser Quijano, Gregorio (coord.), *Historia de Ávila: Edad Media siglos XIV-XV*, Ávila, Ediciones de la Institución “Gran Duque de Alba”, vol. IV, pp. 733-736.
- Tapia Sánchez, Serafín de (2014-2016), “Hipótesis sobre las raíces familiares y el entorno social del Mancebo de Arévalo”, *Sharq Al-Andalus*, 21, pp. 165-202.
- Tapia Sánchez, Serafín de (2016), “1502 en Castilla La Vieja, de Mudéjares a Moriscos”, *Edad Media: Revista de Historia*, 17, pp. 133-156.
- Vanoli, Alessandro (2016), “Musulmani in un’isola cristiana. Brevi cenni di una lunga storia”, *Edad Media: Revista de Historia*, 17, pp. 157-169.
- Vasallo Toranzo, Luis (2014), “El castillo de Coca y los Fonseca. Nuevas aportaciones y consideraciones sobre su arquitectura”, *Anales de Historia del Arte*, 24, pp. 61-85.
- Vidal Castro, Francisco (2009-2011), “El imperio almohade: Historia y repercusión en la provincia de Jaén”, *Alcazaba: revista histórico-cultural*, 9-11, pp. 59-90.
- Villanueva Zubizarreta, Olatz (2015), “Los mudéjares del norte de Castilla en visperas del bautismo: expresiones religiosas de un Islam que no fue al-Ándalus”, *eHumanista/Conversos*, 3, pp. 195-209.
- Villanueva Zubizarreta, Olatz (2020), “Introducción”, *Studia Historica: Historia Medieval*, vol. XXXVIII, 1, pp. 3-6.
- Wieggers, Gerard (1994), *Islamic literature in Spanish and Aljamiado: Yça of Segovia (fl. 1450) His Antecedents and Successors*, Leiden, E. J. Brill.