

DOSSIER

LA RELIGIOSIDAD EN AL-ANDALUS NAZARÍ (1232-1492): ESPIRITUALIDAD SUFÍ, CONTEXTO MAGREBÍ Y PERVIVENCIA MUDÉJAR-MORISCA (1492-1616)¹

RELIGIOSITY IN NAŞRID AL-ANDALUS (1232-1492): SUFİ SPIRITUALITY, MAGHRIB CONTEXT AND MUDEJAR-MOORISH SURVIVAL (1492-1616)

RELIGIOSIDADE EM NASRID AL-ANDALUS (1232-1492): ESPIRITUALIDADE SUFI, CONTEXTO MAGREBINO E SOBREVIVÊNCIA MUDÉJAR-MOURISCA (1492-1616)

FRANCISCO VIDAL-CASTRO*

Universidad de Jaén

<https://doi.org/10.46553/EHE.26.2.2024.p100-118>

Resumen

La religiosidad en el Emirato Nazarí de Granada (1232-1492) evoluciona con respecto a etapas anteriores de al-Andalus (711-1492). En época nazarí, se agudiza la amenaza existencial por el aumento del ataque y asedio permanente del enemigo (los reinos cristianos del norte) y la conciencia del peligro e inseguridad vital. Como respuesta, la religiosidad nazarí experimenta una intensificación individual y colectiva que, junto a un mayor recurso y vivencia del yihad (Villaverde-Moreno), desemboca en una espiritualidad ascética y mística, a nivel popular y culto, a nivel social y político. Este sufismo nazarí se desarrolla y cultiva conectado y en paralelo al magrebí (López-Anguita; El Hour), reforzando así la unidad y homogeneidad del Occidente islámico. La andalusidad de mudéjares y moriscos (1492-1616) conserva esa espiritualidad sufi y transmite su influencia a la mística cristiana (Bernabé Pons), mientras la efervescencia sufi del Magrib se acrecienta con el aporte de los emigrados andalusíes.

Palabras clave

Islam, religiosidad, al-Andalus, Magrib, Nazaríes

* Profesor de Estudios Árabes e Islámicos, Grupo de Investigación HUM761 (Sociedades Árabes, Islámicas y Cristianas). Universidad de Jaén. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3691-0896>. Campus Las Lagunillas, edificio D-2, Universidad de Jaén, 23071, Jaén, E-mail: fvidal@ujaen.es

¹ Este artículo se ha desarrollado en el marco de los proyectos I+D+i *La sociedad nazarí en el siglo XV: aplicación del derecho y administración del Estado* (SONADE) (PID2020-118989GB-I00) y PID2021-122872NB-C21. *Transformaciones del espacio magrebí en perspectiva histórica* (TRAMAGHIS), el cual, junto con el proyecto PID2021-122872NB-C22. *Tránsitos y migraciones en el norte de África: análisis diacrónico de la población y su entorno* (DIANA), se integra en el proyecto coordinado de investigación *Tránsitos y transformaciones en el espacio y la población magrebies* (MAGNA II), financiados por MICIN/AEI/10.13039/501100011033 y FEDER Una manera de hacer Europa.

Abstract

Religiosity in the Nasrid Emirate of Granada (1232-1492) evolved with respect to previous stages of al-Andalus (711-1492). During the Nasrid period, the existential threat became more acute due to the increase in attacks and permanent sieges by the enemy (the Christian kingdoms of the north) and the awareness of the danger and insecurity of life. In response, Nasrid religiosity experienced an individual and collective intensification that, together with a greater resource and experience of jihad (Villaverde-Moreno), led to an ascetic and mystical spirituality, at a popular and learned level, at a social and political level. This Nasrid Sufism developed and was cultivated in connection with and in parallel to the Maghrebi Sufism (López-Anguita; El Hour), thus reinforcing the unity and homogeneity of the Islamic West. The Andalusí culture of the Mudejars and Moriscos (1492-1616) preserved this Sufi spirituality and transmitted its influence to Christian mysticism (Bernabé Pons), while the Sufi effervescence of the Maghreb grew with the contribution of the Andalusian emigrants.

Keywords

Islam; religiosity, al-Andalus, Maghrib, Nasrids

Resumo

A religiosidade no Emirado Nasrida de Granada (1232-1492) evoluiu em relação às fases anteriores de al-Andalus (711-1492). Na era Nasrida, a ameaça existencial agravou-se devido ao aumento do ataque e cerco permanente do inimigo (os reinos cristãos do norte) e à consciência do perigo e da insegurança vital. Em resposta, a religiosidade Nasrid experimenta uma intensificação individual e colectiva que, juntamente com um maior recurso e experiência de jihad (Villaverde-Moreno), conduz a uma espiritualidade ascética e mística, a nível popular e de culto, a nível social e político. Este Sufismo Nasrida desenvolve-se e cultiva-se ligado e paralelamente ao Magrebe (López-Anguita; El Hour), reforçando assim a unidade e a homogeneidade do Ocidente Islâmico. A natureza andaluza dos mudéjares e dos mouros (1492-1616) preserva aquela espiritualidade sufi e transmite a sua influência ao misticismo cristão (Bernabé Pons), enquanto a efervescência sufi do Magrebe aumenta com o contributo dos emigrantes andaluzes.

Palavras chave

Islão, religiosidade, al-Andalus, Magrebe, Nasridas

1. Religión, religiosidad y sociedad en al-Andalus nazarí. Un fetua como clave interpretativa²

Uno de los mayores juristas de su época en el Occidente islámico premoderno en la escuela mālikí, Aḥmad al-Wanšarīsī (ca. 834-914/ca. 1430-1508)³, estimó que una fetua (*fatwà*, dictamen jurídico)⁴ sobre el sufismo emitida por el muftí (*muftī*, jurisconsulto de reconocido nivel y capacidad) andalusí al-Saraqustī era lo

² El sistema de transliteración del árabe al español que se ha seguido en este artículo y en esta sección monográfica es, de acuerdo con lo que establecen las normas de la revista *Estudios de Historia de España*, el sistema tradicional de los arabistas españoles (revista *Al-Andalus/Al-Qanṭara*), si bien se ha aceptado igualmente el uso por algunos de los colaboradores de esta sección monográfica del sistema modificado recientemente a partir de 2022) de la revista *Al-Qanṭara* (donde ahora: ŷ=ġ, j=ḥ, g= ġ, supresión de guion ante sufijos pronominales).

³ VIDAL-CASTRO, 1991, 2015a.

⁴ VIDAL-CASTRO, 1998, 2006, 2022b.

suficientemente relevante como para incluirla en su magna y globalizadora recopilación *al-Mi'yār al-mu'rib*.⁵

Este muftí era Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Muḥammad b. Muḥammad al-Anṣārī al-Garnāṭī al-Saraqusṭī (25 de rabī' II de 784—7 de ramadān de 865/8 de julio de 1382—16 de junio de 1461), conocido como al-Saraqusṭī. Fue nombrado para el cargo de la emisión de fetuas en la capital nazarí, Granada, y su extremada religiosidad y ascetismo eran profundamente venerados por el pueblo y los gobernantes, hasta el punto de que el propio sultán, el emir Sa'd (gob. 1454-1455 y 1455-1462)⁶, compareció a su multitudinario funeral.⁷

En cuanto a su fetua, plantea la cuestión de la licitud de las prácticas místicas que realizaba la cofradía sufi (*tarīqa*) de los faquires.

El término faquires (*fuqarā'*) no adopta aquí su significado literal de 'pobres', en el sentido de 'menesterosos' (*masākīn*, sing. *miskīn*, 'mezquino'⁸) o necesitados (*du'āfā'*, sing. *da'if*)⁹ que necesitan de la caridad para vivir por su situación¹⁰ de pobreza involuntaria, sino de "pobres voluntarios"¹¹, en el sentido místico que se usa para designar a la persona que solo vive para Dios con absoluta renuncia a toda propiedad privada (*'adam tamalluk*).¹² En el contexto nazarí, ya desde los inicios (s. XIII), el término *fuqarā'* se utiliza con el significado de místico, es decir, equivalente a 'sufíes', como muestra repetidamente al-Qaṣṭallī¹³, al igual que hace en el siglo siguiente el mayor viajero de la historia, Ibn Baṭṭūṭa (703-779/1303-1377), cuando describe en su relato el viaje que hizo al Emirato Nazarí de Granada y resalta que en la capital viven sufíes de otros lejanos países¹⁴, faquires (*fuqarā'*) extranjeros¹⁵ venidos de Oriente (Samarqanda, Tabriz, Konya o Jorasán, entre otros no citados) y hasta de la India para establecerse en la capital nazarí por la similitud con sus países de origen.

Estas prácticas, según indica la fetua, eran la invocación del nombre de Dios en una recitación repetitiva (*dikr*), a modo de letanía, pronunciada en voz alta (y no para sí mismo, silenciosamente, como era la práctica tradicional ortodoxa) y a coro (en lugar de hacerlo individualmente como también era la tradición ortodoxa), además de danzas y cantos.

El muftí emite una fetua claramente condenatoria y considera estas prácticas una innovación heterodoxa (*bid'a*) por ser una práctica ritual inventada en tiempos modernos,

⁵ VIDAL-CASTRO, 1993-1994, 1995, 2015b, 2023.

⁶ VIDAL-CASTRO, 2013a.

⁷ AL-QALṢĀDĪ, 1978, 164-166, n° 32; BĀBĀ AL-TINBUKTĪ, [1911], 314-315; BĀBĀ AL-TINBUKTĪ, 1989, II, 539-540, n° 655; SECO DE LUCENA, 1959, 14; ÁVILA, 2014-2024, [id 10457](#); FIERRO, 2014-2024, [ID: 1458](#).

⁸ Arabismo que en el castellano s. XVI morisco mantiene el sentido original árabe y conserva la documentación sobre habices: CARBALLEIRA DEBASA, 2022b.

⁹ CARBALLEIRA DEBASA, 2002, 169-177, espec. 172.

¹⁰ CARBALLEIRA DEBASA, 2022a.

¹¹ CARBALLEIRA DEBASA, 2019, 144-146 ("The involuntary poor") y 146-148 ("The voluntary poor").

¹² NIZAMI, 1963.

¹³ EL HOUR, 2011b, 240-241.

¹⁴ IBN BAṬṬŪṬA, 1997, 227, trad. 1997b, 765; VIGUERA MOLINS, 2000, 169.

¹⁵ La traducción española de Fanjul y Arbós (IBN BAṬṬŪṬA, 1997b, 765) interpreta "faquires persas" para el término *'aḡam* ('extranjero', 'persa'), entendiendo el término en un sentido amplio que abarcaría ciudades no estrictamente persas como Konya (Turquía) o Samarqanda (Uzbekistán actual). Sobre el uso del término *'aḡam*, v. LAPIEDRA GUTIÉRREZ, 1997, 258-285. También es preciso advertir de que el texto árabe solo indica la *nisba* de estos faquires, que los traductores, razonablemente, interpretan como gentilicio común y no como parte del nombre propio (es decir: al-Samarqandī, al-Tabrīzī, al-Kūnawī y al-Jurāsānī, lo que no necesariamente implicaría que hubieran nacido o vivido en esas ciudades y fuese una *nisba* familiar heredada), mientras que en el caso de los dos faquires indios, parece más clara la función adjetiva: *al-hindiyyāni* ('los dos indios').

en el sentido negativo que una innovación en este contexto religioso conlleva: adulteración de la pureza, corrupción de la norma, degradación de la buena y correcta práctica. Y para reforzar su argumentación cita el contundente hadiz sobre las innovaciones: ‘Y toda innovación es un extravío y todo extravío [conduce] al infierno’. Se trata de un hadiz *ṣaḥīḥ* (“auténtico”, la máxima categoría de autoridad y veracidad en la clasificación de las colecciones canónicas de tradiciones del Profeta) ampliamente repetido y citado completo o en parte. Está incluido parcialmente en la compilación de Muslim (206-261/821-875)¹⁶ y en forma completa y literal en la compilación de al-Nasā’ī (215-303/830-915).¹⁷

A continuación, se ofrece la traducción de la fetua completa¹⁸, hasta ahora inédita, salvo error.

“[La cofradía de los faquires es una innovación heterodoxa moderna]

Se le preguntó a al-Saraqustī acerca de la cofradía de los faquires.

Y contestó: [He meditado]¹⁹ la pregunta que está al dorso [y mi respuesta es] que la recitación de letanías (*dīkr*) en voz alta y a coro, la danza y el canto son una innovación heterodoxa (*bid‘a*) moderna (*muḥḍata*) que no existía entre los Compañeros del Enviado de Dios, que Dios lo bendiga y salve, ‘Y toda innovación es un extravío y todo extravío [conduce] al infierno’. Quien quiera seguir la tradición ortodoxa (*sunna*) y evitar la innovación heterodoxa en la recitación del nombre de Dios (*dīkr Allāh*) y la oración a su Enviado que las haga individualmente y por sí mismo, sin acoplar su recitación a la recitación de otro, y que haga su recitación de forma silenciosa. La preferible y la mejor recitación es la silenciosa (*al-jafī*)²⁰; en las obras supererogatorias el acto [realizado] en la intimidad es preferible setenta veces al acto [realizado] con pública notoriedad”.²¹

Pero esta fetua de al-Saraqustī no es original o novedosa sino que sigue la línea que otros juristas mālikíes de al-Andalus y de otros lugares del mundo islámico, venían manifestando con respecto al sufismo, varias de cuyas prácticas tachaban de heterodoxas y condenaban. El enfrentamiento de alfaquíes y sufíes, juristas y místicos, en el islam tenía ya una larga trayectoria. Por lo que respecta a al-Andalus, ya desde época almorávide (s. XII) las colecciones de fetuas empiezan a discutir las cuestiones sufíes²² y “muchos sufíes andalusíes buscaron en la emigración una salida a una acogida no demasiado favorable ni por parte tanto de los gobernantes ni por parte de ciertos sectores de los ulemas”.²³

Por tanto, la importancia de la fetua de al-Saraqustī no se debe tanto a su originalidad o novedad de su contenido sino al espacio y tiempo determinados en que se

¹⁶ En el libro de la oración del viernes (*kitāb al-ḡum‘a*), capítulo 13 aunque solo la parte de “y toda innovación es un error”. MUSLIM, 1991, II, 592.

¹⁷ En el libro 18 (*ṣalat al-ṭayn*, oración de las dos fiestas), capítulo 21 (*kayfa al-juḥba*, del modo del sermón), n° 1578. AL-NASĀ’Ī, 2018, III, 295, n° 1578.

¹⁸ Hady Roger Idris realizó una breve traducción-extracto de un par de líneas: “Quid des réunions mystiques (*ṭarīqat al-fuqarā*)? Réponse. Réciter des litanies en choeur, à haute voix, danser et chanter constitue une innovation blâmable (*bid‘a*)”; [IDRIS], 1995, 447. Atribuyo la autoría de este libro a H. R. Idris y no a Vincent Lagardère según se demostró en la reseña de la revista *Al-Qanṭara*, 17/1 (1996) 246-254.

¹⁹ Como ocurre en numerosas ocasiones en *al-Mi‘yār*, se abrevia el texto, como una especie de proceso de “edición” que realiza al-Wanšarīsī sobre el texto original de la fetua. Normalmente, el texto completo del original sería: “ta‘ammaltu al-su‘āl bi-muḥawwali-hi” (como aparece en otras fetuas: *al-Mi‘yār*, I, 160), que en este caso se ha reducido a “al-su‘āl bi-muḥawwali-hi”.

²⁰ Es decir, en voz baja o para sí mismo, mentalmente, frente a la invocación repetida del nombre de Dios en voz alta (externamente, de manera ostensible y pública, que era la que recitaban los sufíes).

²¹ AL-WANŠARĪSĪ, 1983, XI, 148. El texto aparece reproducido en BĀHHŪ, 2007, 72.

²² FIERRO, 1999, 201; VIGUERA MOLINS, 2000, 187, nota 120.

²³ FIERRO, 2012, 293

emite con respecto a una importante realidad. La pregunta que se plantea al muftí está constatando la existencia en al-Andalus nazarí de numerosas prácticas místicas. Además, y sobre todo, la fetua se suma a otras muchas del mismo periodo (s. XIII-XV) que abordan el tema del sufismo en la misma línea²⁴, demostrando así “el auge del misticismo”²⁵ bajo los Nazaríes.

También refleja –frente al sufismo intelectual, libresco y de las élites— la continuidad tanto de la forma de organización del sufismo popular y su actividad a través de cofradías (*ṭarīqa*) como de la tipología de sus miembros, los faquires (*fuqarāʾ*), que son el modelo de sufi del pueblo: el individuo que renuncia a los bienes mundanales y se aleja de las instancias del poder. Ambas cosas, cofradías y faquires, ya habían sido constatadas con esta misma terminología por Ibn Baṭṭūṭa, como se ha indicado más arriba, cuando visita la capital granadina en tiempos del emir Yūsuf I (gob. 733-755/1333-1354)²⁶, en el año 1350. Y todo ello, sin olvidar que el sufismo nazarí era heredero, mantenía y continuaba –aumentándola– la larga tradición de la mística andalusí de siglos anteriores, desde época omeya hasta almohade.²⁷

Este aumento del sufismo tuvo lugar en toda la sociedad, tanto a nivel popular como a nivel de las élites o clases medias y altas, lo que constituye otro síntoma de la efervescencia religiosa y la intensificación de la religiosidad. No obstante, conviene precisar que ambos niveles, el sufismo de las élites y el sufismo popular, aparecen escindidos y de los dos es el segundo el que los alfaquíes critican²⁸, como muestra la fetua de al-Saraqustī.

En este marco social y contexto religioso se desarrolla la presente sección monográfica, que se articula en tres ejes de análisis a modo de hipótesis de trabajo:

- 1- la intensificación de la religiosidad en la etapa nazarí de al-Andalus;
- 2- la unidad y homogeneidad del Occidente islámico premoderno;
- 3- la andalusidad o prolongación de la cultura de al-Andalus en la etapa mudéjar-morisca.

2. La intensificación de la religiosidad en la etapa nazarí

A lo largo de toda la historia de al-Andalus, al igual que en otras sociedades islámicas premodernas, la religión tuvo un peso importante en las dinámicas del Estado, la vida de la población y la formación de un amplio y rico mundo devocional propio, es decir, de “paisajes, espacios y objetos de devoción”.²⁹ Lógicamente, hubo diferencias entre épocas como la de los reinos de taifa (s. XI), con su siglo de oro literario y esplendor sociocultural e intelectual que genera abundantes polémicas religiosas³⁰, y la de las dinastías bereberes de Almorávides (s. XI-XII) y Almohades (s. XII-XIII)³¹ imbuidas de reformismo espiritual y austeridad y en las que se siguen manteniendo las polémicas interreligiosas como muestra el interés de los ulemas musulmanes por los evangelios cristianos.³²

²⁴ FIERRO, 1999, 201-206; CALERO, 2000, 367; VIGUERA MOLINS, 2000, 171-174; ZOMEÑO, 2020, 101, 113.

²⁵ VIGUERA MOLINS, 2000, 168. Véase además ARIÉ, 1973, 420-423; BOLOIX GALLARDO, 2014; RODRÍGUEZ GÓMEZ, 2020, 376-378.

²⁶ VIDAL-CASTRO, 2013b.

²⁷ BELLVER, 2020.

²⁸ VIGUERA MOLINS, 2000, 160, 170-171, 173.

²⁹ ROLDÁN y CONTRERAS, 2017.

³⁰ Tanto entre los propios pensadores musulmanes como con otras religiones: FIERRO, 1994.

³¹ FIERRO, 1998.

³² MONFERRER-SALA, 2022.

Pero, durante la época de la dinastía de los Nazaríes (1232-1492), la importancia y presencia de la religión en toda la sociedad, desde los emires hasta la gente de la *'amma* (pueblo llano), se intensifica e impregna todo; incluso, la fundación del primer hospital andalusí, el Maristán de Granada, por Muḥammad V (gob. 1354-1359 y 1362-1391)³³ en 768/1367 se reviste de religiosidad para reforzar la legitimidad del emir.³⁴

Esto es debido, principalmente, a la situación histórica y existencial de al-Andalus que se enfrenta a una crisis de supervivencia y un futuro incierto, un al-Andalus en retroceso y asediado, sufriendo la agresión y amenaza sobre su territorio, sobre la vida de sus gentes y los medios de subsistencia de la población. Y todo ello a pesar de las numerosas treguas y tratados de paz³⁵ acordados entre al-Andalus y los reinos de Castilla y Aragón que establecían “un acuerdo sobre territorio con un enfoque igualitario”³⁶ para musulmanes y cristianos, al menos sobre el papel; aunque, en el fondo, la percepción de que era un respiro transitorio latía profunda y constante en toda la sociedad nazarí. El “sentimiento de precariedad” que desde siglos atrás expresaban algunos andalusíes³⁷ se agudiza en esta etapa.

Explorar esas formas de intensificación, sus protagonistas, su alcance y otros aspectos como la tradicional práctica del *ribāʿ*³⁸ es sumamente interesante y revelador, por lo que se aborda en varios de los artículos de esta sección monográfica.

El primero de ellos, más global y de conjunto sobre todo el periodo aquí estudiado, lo presenta el profesor Javier Villaverde-Moreno, que viene trabajando en los últimos años sobre el yihad en al-Andalus nazarí.³⁹

En el presente artículo, titulado “La religión en el campo de batalla: ritualidad, creencias y espacios sagrados en el Emirato Nazarí de Granada (1232-1492)”, Villaverde-Moreno plantea que en un al-Andalus nazarí obsidional, replegado y amenazado por varios frentes, el clima de efervescencia religiosa y espiritual convierte el yihad en una de las prácticas más genuinas y reafirmadoras de la identidad islámica. Y lo demuestra detectando certeramente y analizando con precisión los diferentes “vértices de sacralidad” que caracterizaron las creencias, prácticas y rituales de la lucha contra el infiel. Para ello, aborda tanto los rituales individuales (por ejemplo, purificación ritual, “intención”, ascetismo), como los rituales colectivos (por ejemplo, situar la salida del ejército hacia el frente tras una la oración colectiva del viernes o durante el ramadán, realizar fiestas para celebrar la victoria militar, festejar en el campamento de guerra el *Mawlid* –fiesta del nacimiento del Profeta–).

Los resultados que obtiene muestran con elocuencia la fuerte religiosidad con la que se vivía la actividad militar, cómo “la espiritualidad del yihad impregna al individuo y a la sociedad nazarí a través de una gran variedad de rituales que conectan la vida terrenal con Allāh, eterno y trascendental” frente a peligrosa realidad del presente. Relevantes son también sus conclusiones sobre el discurso de los ulemas –que subrayan el ascetismo del guerrero– y sobre la presencia de referencias al tiempo y espacio sagrados como marco referencial del yihad: la importancia del ramadán, la oración del mediodía del viernes o la celebración del *Mawlid* antes, después o durante las campañas militares.

Otra forma de esa intensificación religiosa en época nazarí desemboca en una espiritualidad de tipo ascético y místico que explica el auge del sufismo tanto en los

³³ VIDAL-CASTRO, 2012.

³⁴ PELÁEZ ROVIRA, 2011.

³⁵ MELO, 2015, 2016.

³⁶ HINDI MEDIAVILLA, PELÁEZ ROVIRA y RODRÍGUEZ GÓMEZ, 2022, 168-169.

³⁷ FIERRO, 2012, 308-311.

³⁸ FRANCO-SÁNCHEZ, 2004; FRANCO-SÁNCHEZ, 2015.

³⁹ VILLAVERDE-MORENO, 2021, 2022, 2023.

niveles populares como en los de las élites institucionales y gubernamentales. En este contexto, aparecen cofradías tan importantes como la *ṭarīqa* de los Sīd Būna/Bona asentada en el Albaicín.⁴⁰

Pero este auge sufi constituye un fenómeno que parece ser el signo de los tiempos porque se produce en diversos lugares y momentos del mundo árabo-islámico de Oriente y Occidente⁴¹, especialmente en el Magrib coetáneo: “El fervor místico cundió desde el XI especialmente por todo el Islam, más próximo y lleno de vitalidad popular el del Magreb, comunicado con el andalusí muy intensamente, compartiendo maestros, doctrinas, escritos y efervescencias, pero formando un amplísimo conjunto relacionado desde el lejano Oriente”.⁴²

Como en tantos otros aspectos, la transmisión de Oriente a al-Andalus por las múltiples “vías del conocimiento”⁴³ también se produce en el ámbito del sufismo, pero la simultaneidad del auge místico tiene además otro motivo exógeno: la situación de amenaza y agresión que el Islam está sufriendo por los ataques de la Cristiandad, tanto en Oriente (las cruzadas) como en al-Andalus desde el siglo XI pero especialmente en época nazarí cuando la conciencia de la amenaza es acuciante. Las graves consecuencias de los constantes ataques de Castilla o Aragón, no solo con pérdidas territoriales sino con cotidianas pérdidas materiales y humanas, son demasiado evidentes y presentes como para obviarlas. La vulnerabilidad nazarí es mayor que en etapas anteriores⁴⁴ y la impotencia, angustia y pesimismo ante el futuro tiene su vía de escape, resignación y consuelo en la religión trascendida en ascetismo y misticismo.

Situación similar de amenaza existencial y respuesta sufi se vive en el Magrib, como se ha dicho, pues mientras en los primeros siglos de su historia árabo-islámica había pasado de la “diversidad religiosa a un islam sunní bereber”⁴⁵, en la baja edad media y comienzos de la moderna afronta su lucha contra la expansión europea primero y otomana después mediante “misticismo y jerifismo”.⁴⁶

Con ello entroncamos con el segundo eje e hipótesis de trabajo que articula esta sección monográfica: la unidad del Occidente islámico, según se expone y justifica a continuación.

3. La unidad y homogeneidad del Occidente islámico premoderno bajo el prisma de la religiosidad

La unidad y homogeneidad del Occidente islámico premoderno (al-Andalus y el Magrib entre los siglos VIII y XVI de la era cristiana) es una cuestión a la que me he referido en otros lugares desde la perspectiva jurídica. La argumentación radica en que la escuela mālikī de *fiqh* –con sus numerosos juristas, su extensa literatura y la intensa y relevante actividad social de los alfaquies– constituye el esqueleto que articula el cuerpo de este espacio islamicizado⁴⁷ o islamicado entre la Península Ibérica y el Norte de África.

⁴⁰ CALERO, 1987; FRANCO-SÁNCHEZ, 1992, 2009; RODRÍGUEZ GÓMEZ, 1995; CALERO, 2000, 388; VIGUERA MOLINS, 2000, 171.

⁴¹ KAPLONY, 2024, 249, 403 (Egipto), 275 (Magrib), 304 (Irán, Asica central, norte de la India), 344 (Siria), 358 (Yemen), 386-387 (Iraq), *passim*.

⁴² VIGUERA MOLINS, 2000c, 169.

⁴³ ROLDÁN CASTRO, 2009.

⁴⁴ En las que también existía el sentimiento de precariedad, como se ha mencionado antes; FIERRO, 2012, 308-311.

⁴⁵ BURESI y GHOURGATE, 2024a.

⁴⁶ BURESI y GHOURGATE, 2024b.

⁴⁷ Es decir, moldeado por el islam, aunque no sea dentro de un estado islámico. Sobre el término inglés *islamicate* y su traducción como ‘islamicizado’, véase ROLDÁN CASTRO, 2015, 271-272 y bibliografía

Pero la “historia compartida y paralela”⁴⁸ de ambos lados de este Mediterráneo occidental medieval también puede observarse desde otras perspectivas, como es la religión. De hecho, también en la dinastía de los Benimerines de Fez la religión tuvo un importantísimo papel, tanto en su política interior⁴⁹ como en su política exterior de intervención en al-Andalus⁵⁰ en la que no solo los soldados sino también individuos místicos y santos participaron activamente⁵¹; al mismo tiempo y en sentido inverso, recibían a individuos andalusíes para iniciarlos en el sufismo, como el caso de Ibn Salmūn (669-741/1271-1340), que recibió el hábito de sufi (*jirqat al-taṣawwuf*) de manos de Sāra al-Ḥalabiyya en Marruecos.⁵²

Por tanto, este paralelismo y unidad de ambos lados del Estrecho se puede constatar, precisamente, en la línea señalada en el eje anterior: una intensificación religiosa que se manifiesta en forma de espiritualidad sufi.

Esta integración de los dos ejes de análisis (tendencias místicas y homogeneidad del Occidente islámico) es lo que muestran varios de los artículos que componen esta sección monográfica, en concreto los de El Hour y López Anguita. En ellos se aborda el sufismo a ambos lados del Estrecho, en al-Andalus y la *'Udwa*, para lo cual analizan las relaciones y similitudes de los sufíes magrebíes con los sufíes nazaríes.

Por lo que respecta al artículo que nos ofrece el profesor Rachid El Hour, titulado “Al-Māyārī y al-Yuhānisī: dos expresiones del sufismo en el occidente islámico vistas desde dos obras hagiográficas, magrebí y andalusí del siglo XIII”, escoge muy acertadamente dos figuras que no solo son significativas en el ámbito nazarí y el ámbito magrebí, sino que además mantienen unos trascendentales vínculos de relación maestro-discípulo que evidencian de manera excelente la unidad y homogeneidad que planteamos. Se trata del sufi nazarí de Ohanes (Almería) al-Yuhānisī (m. 667/1268-1269) y del maestro sufi magribí al-Māyārī, también conocido como Abū Muḥammad Ṣāliḥ (550-631/1150-1234), a los que El Hour ha dedicado diversos estudios previos.⁵³

Para su análisis, se basa en dos obras hagiográficas que, para mantener un paralelismo y uniformidad del estudio que evite variables contaminantes, fueron escritas en ambos casos por sendos familiares: *al-Minhāy al-wāḍiḥ* para al-Māyārī, escrita por su bisnieto Aḥmad b. Ibrāhīm b. Aḥmad b. Abī Muḥammad al-Māyārī (v. finales s. XIII) y la *Tuḥfat al-Muḡtarib* para al-Yuhānisī, escrita por su cuñado y discípulo Aḥmad al-Qaštālī (m. post. 670/1271) en el año 647/1249-1250.

Además de abordar las biografías de los dos protagonistas siguiendo su trayectoria intelectual y particularidades, el artículo plantea la relación entre maestro-discípulo que mantuvieron estos dos personajes como dos modelos y ejemplos paradigmáticos de la santidad en el Occidente islámico.

El artículo apunta como una de las grandes aportaciones de al-Māyārī la fundación, tras estudiar durante veinte años en Oriente, de un *ribāṭ* en Safī (Āsafī) y la constitución de su propia *tā'ifa* (grupo) o *ṭarīqa*. Pero, Safī se encuentra lejos y fuera de las rutas habituales a Oriente, en donde, además, al-Yuhānisī había permanecido catorce años. Por tanto, El Hour plantea oportunamente y resuelve con acierto la cuestión de los motivos de un andalusí como al-Yuhānisī para acudir al *ribāṭ* de al-Māyārī; estos motivos serían tres: 1) el apoyo institucional de los Meriníes hacia los grupos sufíes y a sus grandes

allí citada. También podría traducirse al español con la forma ‘islamicado’, como hacen algunos investigadores (LOINAZ, 2018).

⁴⁸ VIDAL-CASTRO, 1995; MELO CARRASCO, 2014.

⁴⁹ VIGUERA MOLINS, 1995.

⁵⁰ MANZANO RODRÍGUEZ, 1998.

⁵¹ MANZANO RODRÍGUEZ, 2018.

⁵² VIDAL-CASTRO, 2022a, 61.

⁵³ EL HOUR, 2011a, 2011b, 2019, 2020, entre otros.

maestros como al-Māyārī; 2) el sufismo magrebí se había convertido desde el s. XI en referencia obligada para la formación y consolidación de la carrera sufi de magrebíes y andalusíes; 3) la fama y prestigio internacional del maestro al-Māyārī y su *ṭā'ifa* Māyariyya también denominada como de los *ḥuṣṣāyāy* (peregrinos).

Asimismo, fue de gran impacto social y religioso la iniciativa de al-Māyārī de recuperar, fomentar e incluso pedir a sus seguidores el cumplimiento del precepto del *ḥaṣṣāy*, la peregrinación a La Meca. Y lo hizo, además, sin tener en cuenta el concepto de *al-istiṭā'a* (“capacidad” de realizar el viaje: salud, medios materiales, etc.). Pero más llamativo es que la iniciativa de al-Māyārī de recuperar el *ḥaṣṣāy* iba contra corriente pues los alfaquíes magrebíes y andalusíes encabezados por Ibn Ruṣd (m. 519/1126) habían dictaminado décadas atrás que ya no era obligatoria la peregrinación por motivos de la inseguridad del viaje en esa época. Y al-Māyārī no se quedó solo en una recomendación y norma, sino que pasó a los hechos y llegó a fundar 19 *ribāṭ* (u otro tipo de establecimientos, casas, mezquitas) a lo largo de la ruta a La Meca para apoyar el viaje de la caravana de peregrinos que también estableció partiendo desde Safí. Todo ello desembocaría en la institución oficial por los Meriníes de la *rakb al-ḥuṣṣāyāy al-māyārī* (la caravana māyārī de peregrinos a La Meca) cuya gestión encomendaron a la cofradía, una concesión que acarrea un enorme impacto social y económico.

Sin duda una de las cimas de las cimas de la intelectualidad y política nazarí e incluso de los ocho siglos de historia de al-Andalus es el polígrafo granadino Ibn al-Jaṭīb (713-776/1313-1374). Igualmente, el historiador y sociólogo o filósofo de la historia Ibn Jaldūn (732-808/1332-1406), tunecino de familia andalusí, es una figura de talla universal. Del mismo modo que el andalusí al-Yuhānisī y el magribí al-Māyārī mantuvieron una importante vinculación desde ambas orillas del Estrecho de Gibraltar, también mantuvieron una relevante relación Ibn al-Jaṭīb e Ibn Jaldūn.

Sin embargo, el artículo que nos aporta la profesora Gracia López Anguita, titulado “Una mirada a la espiritualidad desde el s. XIV: Ibn Ḥaldūn y su visión del sufismo de Ibn al-Ḥaṭīb”, explora y establece esa conexión entre ambos en un aspecto de la relación no estudiado apenas: el sufismo.

Para ello, debe abordar previamente otro aspecto poco conocido e investigado del historiador y jurista Ibn Jaldūn: su pensamiento místico, que contextualiza adecuadamente pues parte del hecho de que “la práctica del sufismo con distinto grado de compromiso o la adscripción a una *ṭarīqa* eran, en el contexto de Ibn Ḥaldūn, características propias del espíritu de su tiempo”.

Ibn Jaldūn –que, aparte de sociólogo y filósofo de la historia, fue también alfaquí mālikí– emitió una fetua en la que condena las ideas de los sufíes tardíos como Ibn ‘Arabī (m. 638/1240), Ibn Sab‘īn (m. ca. 668/1270), e Ibn Barraṣān (m. 536/1141), por considerar que introducen innovaciones heterodoxas en el sufismo y llega a dictaminar que sus libros deben eliminarse quemándolos con fuego o lavándolos con agua hasta borrar su escritura, refiriéndose a obras del misticismo tan relevantes como *Fuṣūṣ al-ḥikam* y *al-Futūḥāt al-makkiyya* de Ibn ‘Arabī, *Budd al-‘arīf* de Ibn Sab‘īn y *Jal‘ al-na‘layn* de Ibn Qasī (m. 545/1151). Así lo expone Gracia López y pone de manifiesto que la condena que hace Ibn Jaldūn del sufismo, no es, como en el caso de otros juristas, una cuestión puramente religiosa (calificar como heterodoxas determinadas doctrinas y prácticas sufíes) sino que esta condena posee también una dimensión social y política: mantener el orden, la paz y la estabilidad de la sociedad y las instituciones, porque, como concluye López, “el sufismo se acepta mientras no lesione los intereses de la comunidad, ya sea a nivel institucional o a nivel doctrinal, creando corrientes de pensamiento que puedan fragmentarla”.

Con respecto a la relación de ambos personajes, argumenta de forma solvente y bien fundamentada, que Ibn al-Jaṭīb fue una autoridad en sufismo para Ibn Jaldūn, y que la obra de este último sobre la materia (*Šifā' al-sā'il*) se apoya bastante en la obra de mística de Ibn al-Jaṭīb, *Rawḍat al-ta'rīf* a pesar de que el tunecino no la mencione. Esta omisión se puede explicar, como plantea muy razonablemente la autora, por una autocensura para proteger su arriesgada posición pública en medio de la inestable y turbulenta situación política del Magrib y sus soberanos y respectivas cortes para los que trabajaba y cuyas procelosas aguas habían desembocado en la ejecución de Ibn al-Jaṭīb, precisamente por acusaciones relacionadas con su pensamiento sufi.

4. La andaluzidad de la etapa mudéjar-morisca: la pervivencia de la religiosidad como clave identitaria

El marco cronológico de esta sección monográfica se centra en la etapa nazarí de al-Andalus (1232-1492) pero esta etapa no puede ser plenamente conocida ni entendida completamente sin la prolongación mudéjar (1492-1501) y morisca (1501-1616) ya que estos dos periodos son los herederos y receptores últimos del acervo de la civilización andalusí mantenida y desarrollada por los nazaríes hasta su final (la producción cultural nazarí no se detuvo hasta 1492).

Con esta extensión cronológica amplia seguimos el planteamiento integral y globalizador que ya han adoptado muchos otros investigadores y obras de síntesis, como el manual de referencia que con motivo del 1300 aniversario de la conquista islámica de al-Andalus (711-2011) se publicó bajo el significativo título de: *711-1616: de árabes a moriscos. Una parte de la Historia de España*.⁵⁴

Pero, además de ello y sobre todo, resulta que la cuestión de la religión y la espiritualidad islámica es una de las cuestiones centrales de la historia, identidad y vida de mudéjares y moriscos, que continúan también la ampliamente extendida tendencia mística del sufismo nazarí. Así aparece tanto en el pueblo llano como entre los moriscos mejor situados entre las élites castellanas, como es el caso del erudito Alonso del Castillo, que mantiene “una espiritualidad y un ascetismo –de orden sufi o casi sufi–”.⁵⁵

Uno de los temas cruciales que ha sido muy estudiado en este campo es el modo en el que los moriscos pudieron mantener su fe a pesar de la persecución y fuerte represión social que ejercieron los cristianos en todo el siglo XVI y que les obligaron a la ocultación de sus creencias islámicas bajo amenaza de la Inquisición y otras formas de acoso y castigo.

También ha hecho correr ríos de tinta la influencia, huella o pervivencia de conocimientos místicos islámicos de los moriscos en la mística carmelitana (San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús) por las imágenes y elementos místicos de origen islámico que aparece en estos textos.

Ambas cuestiones son abordadas por el profesor Luis Fernando Bernabé Pons, uno de los mayores especialistas internacionales en moriscos y que también ha elaborado diversos estudios en esta línea específica.⁵⁶ En el artículo que aquí nos ofrece, titulado muy significativa y magistralmente “Malos tiempos para la mística. La espiritualidad islámica en España más allá de 1492”, no se plantea examinar la casuística de ritos

⁵⁴ FIERRO, MARTOS, MONFERRER y VIGUERA, 2012, 2014; PELÁEZ ROVIRA, 2014.

⁵⁵ BENELHAJ SOULAMI y VILLAYERDE-MORENO, 2022, 132. V. a. VIGUERA MOLINS, 2000, 160.

⁵⁶ BERNABÉ PONS, 2003-2007, 2012a, 2012b, 2021.

islámicos que podían cumplir o no los moriscos y cómo los realizaban⁵⁷, sino que pretende ir más allá del ritual general y entrar en las formas de espiritualidad islámica más profundas e intensas que sabemos existían entre los nazaríes, como el ascetismo o el misticismo.

En principio, las durísimas condiciones de vida y agresivas medidas de aculturación impedirían cualquier complejidad sufi. Sin embargo, Luis Bernabé aporta ciertos datos muy significativos que sugieren algunas supervivencias concretas de un mundo interior islámico de honda espiritualidad en un contexto completamente hostil.

Así, considera bastante seguro que la espiritualidad devocional ascético-mística del islam andalusí y nazarí siguió presente entre mudéjares y moriscos. En cambio, la cuestión del conocimiento de doctrina y terminología específicamente sufíes entre los moriscos hasta ahora no parecía posible ni se solía aceptar por la crítica, de manera que con ello se negaba también la posibilidad de que fueran los moriscos los que transmitieran la espiritualidad mística de tipo sufi a la mística española (es decir, la influencia no podía haber llegado vía morisca).

Por ello, en este artículo Luis Bernabé se plantea revisar los textos susceptibles de ser leídos como místicos que poseyeron y usaron los moriscos. Los resultados de esa revisión es el hallazgo de varios textos para el uso comunitario en cofradías, de otros claramente sufíes pues pertenecen a autores como la *wazīfa* del magribí Ibrāhīm ibn Muḥammad al-Tāzī al-Wahrānī (m. 866/1461) o el famoso y venerado andalusí Ibn ‘Abbād de Ronda (733-790/1332-1390) o incluso un pasaje del Mancebo de Arévalo.

Por otro lado, los textos de la *tarīqa* šāḍilī, presente en el Emirato Nazarí de Granada y en la parte mudéjar de la península Ibérica cristiana, tenía muchas similitudes con el movimiento heterodoxo de los Alumbrados españoles de comienzos del siglo XVI, como demostró Asín Palacios. Pero, como en otros casos de influencia islámica en la literatura cristiana, faltaba la vía de transmisión que Asín no tuvo tiempo de encontrar, ya que la transmisión directa de tipo textual o de maestro a discípulo es muy difícil de comprobar.

Para resolver la cuestión, el profesor Bernabé plantea de manera muy pertinente y bien argumentada que la repentina prohibición absoluta de ritos islámicos y la conversión forzosa al cristianismo a partir de 1501 no podía eliminar de repente la memoria y vida anterior del individuo; la espiritualidad mística de esa primera generación de moriscos no podía borrarse y se mantendría a lo largo de toda su vida. Estos moriscos-cristianos nuevos se pudieron integrar en los grupos de Alumbrados cristianos, una posibilidad altamente verosímil pues resulta que las primeras apariciones de grupos alumbradistas en la primera década del siglo XVI se localizan en zonas de cierta densidad morisca. Además, los primeros testimonios en contra de las prácticas de estos grupos señalan que todo les parecía “cosas de moros”.

5. A modo de conclusión general y recapitulación

La religiosidad en el Emirato Nazarí de Granada experimenta un cambio con respecto a etapas anteriores de la historia de al-Andalus. En época nazarí, se agudiza la amenaza existencial por el ataque de los reinos cristianos del norte y el Islam (como civilización) sobrevive en un pequeño Estado obsidional cuya población sufre el asedio y acoso constantes del enemigo; consecuencia inevitable de ello es la toma conciencia del peligro inminente, de su permanente inseguridad vital e incertidumbre sobre su futuro individual y colectivo. Con ello, al-Andalus nazarí se acompasa, con sus específicas

⁵⁷ Sobre lo que existe abundante bibliografía, como, por ejemplo: GARCÍA-ARENAL, 1975; ECHEVARRÍA ARSUAGA, 2000; BRAMON, 2012; BARROS, 2020; GREEN-MERCADO, 2020.

circunstancias y cronología, al signo de los tiempos en el resto del mundo islámico, pues en Oriente también sufren el ataque de las Cruzadas y viven siglos de ataques y repliegue en esta extensa baja edad media y premoderna.

Esta sección monográfica ha pretendido explorar esas formas o vías de intensificación, sus protagonistas, su imprescindible contexto y relaciones con el Magrib así como su pervivencia y prolongación en el epílogo de la civilización andalusí que constituye la etapa mudéjar morisca.

Como base de partida, una significativa y representativa fetua del muftí al-Saraqustī aporta una clave explicativa que permite detectar el auge del sufismo y observar sus diversas vivencias, visiones y reacciones, así como intuir en el telón de fondo la posición política del emir.

De esta manera, se demuestra que, como vía de evasión de la sociedad y el Estado, la religiosidad nazarí experimenta una intensificación individual y colectiva que, junto a un mayor recurso y vivencia del yihad como desarrolla el artículo del profesor Villaverde-Moreno, desemboca en una espiritualidad ascética y mística, a nivel popular y culto, a nivel social y político.

Por otro lado, este sufismo nazarí se desarrolla y cultiva enlazado y en paralelo al magrebí, como demuestran los trabajos de los profesores El Hour y López Anguita, reforzando así la unidad y homogeneidad del Occidente islámico ahora desde el punto de vista de la espiritualidad que se añade a otros elementos de homogeneidad con los que ya contaba este *al-Garb al-islāmī*, como el derecho de escuela mālikí.

Esta unidad se mantiene en parte incluso más allá del final de al-Andalus con la entrega de la capital nazarí en 1492 porque los mudéjares (hasta 1501 por derecho de las Capitulaciones, el solemne y permanente tratado de paz firmado con los reyes cristianos) y los moriscos (a pesar del incumplimiento de esas Capitulaciones desde 1501) conservan hasta su expulsión final en 1616 esa espiritualidad sufi y transmiten su influencia a la mística cristiana, como expone y demuestra el profesor Bernabé Pons . Y ello mientras la efervescencia sufi del Magrib continúa y se acrecienta, en parte con el aporte de los emigrados andalusíes.

Referencias bibliográficas

Fuentes primarias

BĀBĀ AL-TINBUKTĪ, Aḥmad, *Nayl al-ibtihāy bi-taṭrīz al-Dībāy*, ed. al margen de *al-Dībāy* de Ibn Farḥūn, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, s.d. [198-] (reimpresión de la edición de Cairo, Maṭba‘at al-Sa‘āda, 1329/1911¹, reimp. [Cairo], [Maṭba‘at al-Ma‘āhid], 1351/1932).

BĀBĀ AL-TINBUKTĪ, Aḥmad, *Nayl al-ibtihāy bi-taṭrīz al-Dībāy*, ed. ‘Abd al-Ḥamīd ‘Abd Allāh al-Harrāma, Trípoli (Libia), Kulliyyat al-Da‘wa al-Islāmiyya, 1398 (por 1409)/1989. 2 vols.

IBN BAṬṬŪṬA, *Riḥlat Ibn Baṭṭūṭa*, ed. ‘Abd al-Hādī al-Tāzī, Rabat, Akādīmiyyat al-Mamlaka al-Magribiyya, 1417/1997. 5 vols.

IBN BAṬṬŪṬA, [*Riḥla*] *A través del Islam*, intr. y tr. Serafín Fanjul y Federico Arbós, Madrid, Alianza, 1997b [1981¹].

- MUSLIM B. AL-ḤAYYĀY, *Ṣaḥīḥ Muslim*, ed. Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, El Cairo, Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyya, 'Īsā al-Bābī al-Ḥalabī wa-Ṣurakā-hu (*sic*), Dār al-Ḥadīth, 1412/1991. 4 vols.
- AL-NASĀ'Ī, Aḥmad, *Sunan al-Nasā'ī. Al-Muḥtabā*, ed. Muḥammad Riḍwān al-'Arqasūsī (v. 1, 2, 5, 6) y Muḥammad Anas Muṣṭafā al-Jan (v. 3, 4, 7, 8), Beirut, Dār al-Risāla al-'Ālamiyya, 1439/2018. 9 vols.
- AL-QALSĀDĪ/QALASĀDĪ, 'Alī l-Basṭī, *Riḥlat al-Qalsādī*, ed. Muḥammad Abū l-Ayḫān, Túnez, al-Ṣarika al-Tūnisiyya li-l-Tawzī', 1978.
- AL-WANṢARĪSĪ, Aḥmad, *Al-Mi'yār al-mu'rib wa-l-yāmi' al-mugrib 'an fatāwī 'ulamā' Ifrīqiya wa-l-Andalus wa-l-Magrib*, ed. Muḥammad Ḥayyī et alii (otros 8), Rabat, Wizārat al-Awqāf wa-l-Šu'ūn al-Islāmiyya; Beirut, Dār al-Garb al-Islāmī, 1403/1983. 13 vols.

Fuentes secundarias

- ARIÉ, Rachel, *L'Espagne musulmane au temps des naṣrides (1232-1492)*, París, De Boccard, 1973, (reimp. con *addenda*, 1990).
- ÁVILA, María Luisa (dir.), *Prosopografía de los ulemas de al-Andalus (PUA)* [en línea], 2014-2024, <http://www.eea.csic.es/pua> [Consulta:23/06/2024.].
- BĀḤḤŪ, Muṣṭafā, *'Ulamā' al-Magrib wa-muqāwamatu-hum li-l-bid'a wa-l-taṣawwuf wa-l-qubūriyya wa-l-mawāsim*, Manšūrāt al-Sabīl, 9, Silsilat Buḥūt fī Maḥab al-Mālikiyya, 3, S. 1. [Marruecos], Ŷarīdat al-Sabīl, 1428/2007.
- BARROS, Filomena, "Living as Muslims under Christian rule: the Mudejars", en Fierro, Maribel (ed.), *The Routledge handbook of Muslim Iberia*, Abingdon (RU); Nueva York, Routledge, 2020, 535-551.
- BELLVER, José. "Ascetics and sufis", en Fierro, Maribel (ed.), *The Routledge handbook of Muslim Iberia*, Abingdon (RU); Nueva York, Routledge, 2020, 318-343.
- BENELHAJ SOULAMI, Jaafar (Ben El Haj Soulami, Jaafar) y VILLAVARDE-MORENO, Javier, "El morisco Alonso del Castillo a través de su diario personal. Un hombre en la frontera entre al-Andalus y la España de Felipe II", en Villaverde-Moreno, Javier; Jiménez Rayado, Eduardo (coords.), *Fronteras de la península ibérica en la Edad Media. Nuevos horizontes conceptuales*, Madrid, Dykinson, 2022, 139-159. <https://www.dykinson.com/libros/fronteras-de-la-peninsula-iberica-en-la-edad-media/9788411226653/> [Consulta:23/06/2024.].
- BERNABÉ PONS, Luis F., "Nota sobre una atribución al Mancebo de Arévalo", *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, 8, 2003-2007, 165-171.
- BERNABÉ PONS, Luis F., "Religión y cultura de mudéjares y moriscos. ¿Desheredados de al-Andalus?", en Melo Carrasco, Diego; Vidal-Castro, Francisco (eds.), *A 1300 años de la conquista de al-Andalus (711-2011): Historia, cultura y legado del Islam en la Península Ibérica*, Coquimbo (Chile), Centro Mohammed VI para el Diálogo de Civilizaciones; Santiago de Chile, Cátedra Al-Andalus|Magreb (Universidad Adolfo Ibáñez), 2012a, 495-521.
- BERNABÉ PONS, Luis F., "La producción cultural de mudéjares y moriscos", en Fierro, Maribel; Martos Quesada, Juan; Monferrer Sala, Juan Pedro; Viguera Molins, María

Jesús (eds.), *711-1616: de árabes a moriscos. Una parte de la Historia de España*, Córdoba, Fundación Al-Babtain, 2012b, 161-175.

BERNABÉ PONS, Luis F., “The Moriscos and the Christian Spirituality of Their Era”, en Ingram, K. (ed.), *The Conversos and Moriscos in Late Medieval Spain and Beyond*, vol. 4, *Resistance and Reform*, Leiden, Brill, 2021, 235-256.

BOLOIX GALLARDO, Bárbara, “Ṭarīqas y sufíes en la obra de Ibn al-Jaṭīb: el "almizcle" de la escala social nazarí”, en Rodríguez Gómez, María Dolores; Peláez Rovira, Antonio; Boloix Gallardo, Bárbara (eds.), *Saber y poder en al-Andalus. Ibn al-Jaṭīb (siglo XIV)*, Córdoba, Ediciones Almendro, 2014, 119-140.

BRAMON, Dolors, “La sociedad, la religiosidad y la cultura morisca, en Melo Carrasco, Diego; Vidal-Castro, Francisco (eds.), *A 1300 años de la conquista de al-Andalus (711-2011): Historia, cultura y legado del Islam en la Península Ibérica*, Coquimbo (Chile), Centro Mohammed VI para el Diálogo de Civilizaciones; Santiago de Chile, Cátedra Al-Andalus|Magreb (Universidad Adolfo Ibáñez), 2012, 523-540.

BURESI, Pascal y GHOUIRGATE, Mehdi, “Der Maghreb. Von der religiösen Vielfalt zum berberischen sunnitischen Islam”, en Kaplony, Andreas (ed.), *Geschichte der arabischen Welt*, Munich, C. H. Beck, 2024, 253-275.

BURESI, Pascal y GHOUIRGATE, Mehdi, “Der Maghreb. Der Kampf gegen europäische und osmanische Expansion: Mystik und Scherifentum”, en Kaplony, Andreas (ed.), *Geschichte der arabischen Welt*, Munich, C. H. Beck, 2024, 414-433.

CALERO SECALL, M^a Isabel, “La justicia, cadíes y otros magistrados”, en Viguera Molins, M^a Jesús (coord.) et alii, *El Reino Nazarí de Granada (1232-1492). Sociedad, vida y cultura*, Historia de España Menéndez Pidal, vol. VIII-4, Madrid, Espasa Calpe, 2000, 365-427.

CALERO SECALL, M^a Isabel, “Los Banū Sīd Būna”, *Sharq al-Andalus*, 4, 1987, 35-44.

CARBALLEIRA DEBASA, Ana M^a, *Legados píos y fundaciones familiares en al-Andalus (siglos IV/X-VI/XII)*, Estudios Árabes e Islámicos, Monografías, 2, Madrid, CSIC, 2002.

CARBALLEIRA DEBASA, Ana M^a, “Living on the Margins of Society: Coping with Poverty in al-Andalus”, en Andrade, Amélia Aguiar; Tente, Catarina; Silva, Gonçalo Melo da; Prata, Sara (eds.), *Inclusão e Exclusão na Europa Urbana Medieval / Inclusion and Exclusion in Medieval Urban Europe*, Lisboa, Instituto de Estudos Medievais (Universidade Nova de Lisboa), Câmara Municipal de Castelo de Vide, 2019, 139-158.

CARBALLEIRA DEBASA, Ana M^a, “Caridad y sharía”, *AWRAQ. Revista de análisis y pensamiento sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo. Nueva época*, 20, 2022a, 111-118 (Volumen monográfico sobre “La shari’a o ley sagrada de los musulmanes”, coordinado por Delfina Serrano Ruano), <http://awraq.es/index.aspx?r=59> [Consulta:23/06/2024.].

CARBALLEIRA DEBASA, Ana M^a, “Contribución al estudio de los habices alpujarreños de mezquinos y cautivos (siglos XV-XVI)”, en Aguiar Aguilar, Maravillas; Cabo González, Ana María; Monferrer-Sala, Juan Pedro (coords.), *Labore et constantia. Estudios andalusíes: ensayos selectos*, Estudios Árabo-Islámicos de Almonaster la Real, 22, Córdoba, UCOPress. Editorial Universidad de Córdoba, Editorial Universidad de Sevilla, Servicio de Publicaciones Universidad de La Laguna, 2022b, 247-280.

- ECHEVARRÍA ARSUAGA, Ana, “Mudéjares y moriscos”, en Viguera Molins, M^a Jesús (coord.) *et alii*, *El Reino Nazarí de Granada (1232-1492). Sociedad, vida y cultura*, Historia de España Menéndez Pidal, vol. VIII-4, Madrid, Espasa Calpe, 2000, 365-440.
- EL HOUR, Rachid, “¿Cómo se elabora un texto místico-hagiográfico?: el caso de la *Tuḥfat al-muḡtarib* de al-Qaštālī”, en Monferrer Sala, Juan Pedro; Viguera Molins, M^a Jesús (eds.), *Legendaria medievalia. En honor de C. Castillo*, Córdoba, 2011a, 449-472.
- EL HOUR, Rachid, “El santo y los demás. La caridad en *Tuḥfat al-muḡtarib* de al-Qaštālī”, en Carballeira Debas, Ana M^a (ed.), *Caridad y compasión en biografías islámicas*, Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus, XVI, Madrid, CSIC, 2011b, 231-258.
- EL HOUR, Rachid, “Reflexiones acerca de la formación intelectual de Abū Ya‘zà y al-Yuḥānisī: dos modelos de santidad en el Occidente Islámico medieval”, *Al-Qanṭara*, XI/1, 2019, 103-133.
- EL HOUR, Rachid, “*Al-Minhāy al-wāḍiḥ* y la reivindicación de la identidad cultural y religiosa de la *tā’ifa* de Safī”, en EL Hour, Rachid (ed.), *Hagiografía, sufismo, santos y santidad en el norte de África y Península Ibérica*, Helsinki, Humaniora, 2020, 70-109.
- FIERRO, Maribel. “La religión”, en Viguera Molins, M^a Jesús (coord.) *et alii*, *Los reinos de Taifas. Al-Andalus en el siglo XI*. Historia de España Menéndez Pidal, vol. VIII-1. Madrid: Espasa Calpe, 1994, 397-496.
- FIERRO, Maribel. “La religión”, Viguera Molins, M^a Jesús (coord.) *et alii*, *El retroceso territorial de al-Andalus. Almorávides y almohades. Siglos XI al XIII*, Historia de España Menéndez Pidal, vol. VIII-2, Madrid, Espasa Calpe, 1998, 435-546.
- FIERRO, Maribel, "Opposition to sufism in al-Andalus", en Jong, Frederick de; Radtke, Bernd (eds.), *Islamic mysticism contested. Thirteen centuries of controversies and polemics*, Leiden, Brill, 1999, 174-206.
- FIERRO, Maribel, “Cosmovisión (religión y cultura) en el islam andalusí (ss. VIII-XIII)”, en Melo Carrasco, Diego; Vidal-Castro, Francisco (eds.), *A 1300 años de la conquista de al-Andalus (711-2011): Historia, cultura y legado del Islam en la Península Ibérica*, Coquimbo (Chile), Centro Mohammed VI para el Diálogo de Civilizaciones; Santiago de Chile, Cátedra Al-Andalus|Magreb (Universidad Adolfo Ibáñez), 2012, 267-311.
- FIERRO, Maribel (dir.), *Historia de los Autores y Transmisores Andalusíes (HATA)* [en línea], 2014-2024, <https://www.eea.csic.es/red/hata/index.html> [Consulta: 23/06/2024.]
- FIERRO, Maribel; MARTOS QUESADA, Juan; MONFERRER SALA, Juan Pedro; VIGUERA MOLINS, María Jesús (eds.), *711-1616: de árabes a moriscos. Una parte de la Historia de España*, Córdoba, Fundación Al-Babtain, 2012. Versión árabe: *Fī l-ḥaḍāra al-andalusīyya. Abḥāṭ al-mu’tamar “Bayna ‘āmay 711-1616 m. min ‘arab ilā mūrīskīyyīn. Ŷuz’ min ta’rīj Isbāniyā”*, Kuwait, Mu’assasat Ŷā’izat ‘Abd al-‘Azīz Sa‘ūd al-Bābtayn li-l-Ibdā’ al-Ši’rī, 2014.
- FRANCO-SÁNCHEZ, Francisco, “Andalusíes y magrebíes en torno a los Sid Bono/a de Guadalest y Granada”, en *Actas del II Coloquio Hispano-Marroquí de Ciencias Históricas “Historia, Ciencia y Sociedad” = Buḥūṭ al-muṭtaqā al-isbānī—al-magribī al-tānī li-l-‘ulūm al-ta’rījīyya. Al-ta’rīj, al-‘ilm wa-l-muṣṭama’*, Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional, Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe (AECI-ICMA), 1992, 217-232.
- FRANCO-SÁNCHEZ, Francisco (ed.), *La rābīta en el islam. Estudios interdisciplinarios*.

- Congressos Internacionals de Sant Carles de la Ràpita (1989, 1997)*, [San Carlos de la Rápida (Tarragona)], Ajuntament de Sant Carles de la Ràpita; [Alicante], Universitat d'Alacant, 2004.
- FRANCO-SÁNCHEZ, Francisco, “Los Banū Sīd Bono/a: mística e influencia social entre los siglos XI y XVII”, en González Costa, Amina; López Anguita, Gracia (eds.), *Historia del sufismo en al-Andalus: maestros sufíes de al-Andalus y el Magreb*, Córdoba, Almuzara, 2009, 165-191.
- FRANCO-SÁNCHEZ, Francisco, “Almonastires y Rábitas: espiritualidad islámica individual y defensa colectiva de la comunidad: espiritualidad y geopolítica en los orígenes de Almonaster la Real”, en Roldán Castro, Fátima (ed.), *Culturas de al-Andalus*, Colección Estudios Árabo-Islámicos de Almonaster la Real, 14, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2015, 39-74.
- GARCÍA-ARENAL, Mercedes, *Los moriscos*, Madrid, Editora Nacional, 1975.
- GREEN-MERCADO, Mayte, “The forced conversions and the Moriscos”, en Fierro, Maribel (ed.), *The Routledge handbook of Muslim Iberia*, Abingdon (RU); Nueva York, Routledge, 2020, 552-571.
- HINDI MEDIAVILLA, Nadia; PELÁEZ ROVIRA, Antonio; RODRÍGUEZ GÓMEZ, María Dolores, “Religious Pluralism in Islamic Tradition in Late al-Andalus and in Contemporary Islamic Transnationalism: A Conceptual Approach”, en Pasture, Patrick; Arigita, Elena; Altnurme, Riho (eds.), *Religious Diversity in Europe: Mediating the Past to the Young*, Londres, Bloomsbury, 2022, 159-173, 251-254.
- [IDRIS, Hady Roger] ed. por LAGARDÈRE, Vincent, *Histoire et société en Occident musulman au Moyen Âge. Analyse du Mi‘yār d’al-Wanšarīsī*, Madrid, Casa de Velázquez, CSIC, 1995.
- KAPLONY, Andreas (ed.), *Geschichte der arabischen Welt*, Munich, C. H. Beck, 2024.
- LAPIEDRA GUTIÉRREZ, Eva, *Cómo los musulmanes llamaban a los cristianos hispánicos*, Alicante, Generalitat Valenciana, Diputación Provincial de Alicante, 1997.
- LOINAZ, Theodor, “Apuntes sobre la transmisión andalusí: de astrología arabo-islámica a la Europa cristianada”, *Awraq*, 17-18, 2018, 57-78.
- LÓPEZ ANGUITA, Gracia (ed.), *Ibn ‘Arabī y su época*, Colección Estudios Árabo-Islámicos de Almonaster la Real, 17, Sevilla, Editorial Universidad de Sevilla, 2018.
- MANZANO RODRÍGUEZ, Miguel Ángel, “Del trasfondo religioso en la última invasión norteafricana de la Península: valoración y síntesis”, en Meyuhas Ginio, Alisa; Carrete Parrondo, Carlos (coords.), *Creencias y culturas*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1998, 129-46.
- MANZANO RODRÍGUEZ, Miguel Ángel, “De ulemas y santos magrebíes en la guerra contra los cristianos de la Península durante la baja Edad Media”, en Ayala Martínez, Carlos de; Palacios Ontalva, J. Santiago (eds.), *Hombres de religión y guerra. Cruzada y guerra santa en la Edad Media Peninsular (siglos X-XV)*, Madrid, Sílex, 2018, 297-313.
- MELO CARRASCO, Diego, “Al-Andalus y el Magreb: nazaríes y benimerines; notas en torno a una «historia paralela»”, en Vagni, Juan José; Calle, Leandro (compiladores), *Marruecos y América Latina. Viejas y nuevas confluencias*, Coquimbo (Chile), Centro Mohammed

- VI para el Diálogo de Civilizaciones, Cátedra Al-Andalus|Magreb (Universidad Adolfo Ibáñez), Universidad Nacional de Córdoba (Argentina), etc., 2014, 29-46.
- MELO CARRASCO, Diego, *Las alianzas y negociaciones del sultán. Un recorrido por la historia de las "relaciones internacionales" del Sultanato Nazarí de Granada (Siglos XIII-XV)*, Murcia, Universidad de Murcia, 2015.
- MELO CARRASCO, Diego, *Compendio de cartas, tratados y noticias de paces y treguas entre Granada, Castilla y Aragón (siglos XIII-XV)*, Murcia, Universidad de Murcia, 2016.
- MONFERRER-SALA, Juan Pedro, "Dos textos de *al-Maqāmi 'al-ṣulbān* de al-Ḥazraḡī (s. XII) con citas del evangelio de Juan", en Aguiar Aguilar, Maravillas; Cabo González, Ana María; Monferrer-Sala, Juan Pedro (coords.), *Labore et constantia. Estudios andalusíes: ensayos selectos*, Estudios Árabo-Islámicos de Almonaster la Real, 22, Córdoba, UCOPress. Editorial Universidad de Córdoba, Editorial Universidad de Sevilla, Servicio de Publicaciones Universidad de La Laguna, 2022, 541-564.
- NIZAMI, K. A. "Faḡīr", en *The encyclopaedia of Islam. New edition*). Ed. E. van Donzel et alii, Leiden, Brill, 1960-2009, II, 758-759, s. v. (1963).
- PELÁEZ ROVIRA, Antonio, "El Maristán de Granada al servicio del poder nazarí: el uso político de la caridad", en Carballeira Debas, Ana M^a (ed.), *Caridad y compasión en biografías islámicas*, Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus, XVI, Madrid, CSIC, 2011, 131-170.
- PELÁEZ ROVIRA, Antonio, reseña de Fierro, Maribel; Martos Quesada, Juan; Monferrer Sala, Juan Pedro; Viguera Molins, María Jesús (eds.), *711-1616: de árabes a moriscos. Una parte de la Historia de España*, Córdoba, Fundación Al-Babtain, 2012. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Árabe-Islam*, 63, 2014, 361-366. <https://revistaseug.ugr.es/index.php/meaharabe/article/view/14225> [Consulta:23/06/2024.]
- RODRÍGUEZ GÓMEZ, María Dolores, "The Cultural Environment", en Fábregas, Adela (ed.), *The Nasrid Kingdom of Granada between East and West (Thirteenth to Fifteenth Centuries)*, Handbook of Oriental Studies, 148, Leiden, Brill, 2020, 368-392.
- RODRÍGUEZ GÓMEZ, María Dolores, "Los Banū Būnuh: Una familia de juristas de Almuñécar", en *Homenaje al Profesor José María Fórneas Besteiro*, Granada, Universidad, 1995, I, 607-614.
- ROLDÁN CASTRO, Fátima (ed.), *Culturas de al-Andalus*, Colección Estudios Árabo-Islámicos de Almonaster la Real, 14, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2015.
- ROLDÁN, Fátima; CONTRERAS, Alejandra (eds.), *Paisajes, espacios y objetos de devoción en el Islam*, Colección Estudios Árabo-Islámicos de Almonaster la Real, 16, Sevilla, Universidad de Sevilla, Ayuntamiento de Almonaster la Real, Obra Social La Caixa, 2017.
- ROLDÁN CASTRO, Fátima (ed.), *De Oriente a al-Andalus, las vías del conocimiento*, [Colección Estudios Árabo-Islámicos de Almonaster la Real, 8], Huelva, Universidad de Huelva, 2009.
- VIDAL-CASTRO, Francisco, "Aḡmad al-Wanṣarīsī (m. 914/1508). Principales aspectos de su vida", *Al-Qanṭara*, 12/2, 1991, 315-352.

- VIDAL-CASTRO, Francisco, "El *Mi'yār* de al-Wanšarīsī (m. 914/1508). I: Fuentes, manuscritos, ediciones, traducciones", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, fasc. 1º [Árabe e Islam], 42-43, 1993-1994, 317-361. <https://revistaseug.ugr.es/index.php/meaharabe/article/view/14585> [Consulta:23/06/2024.]
- VIDAL-CASTRO, Francisco, "El *Mi'yār* de al-Wanšarīsī (m. 914/1508). II: Contenido", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Árabe-Islam*, 44, 1995, 213-46. <https://revistaseug.ugr.es/index.php/meaharabe/article/view/14483> [Consulta:23/06/2024.]
- VIDAL-CASTRO, Francisco. "Al-Andalus y Marruecos en la Baja Edad Media (siglos XI-XV): una historia compartida y paralela", en *El zoco. Vida económica y artes tradicionales en al-Andalus y Marruecos*, Granada, El Legado Andalusi, 1995, 17-27.
- VIDAL-CASTRO, Francisco, "El muftí y la fetua en el derecho islámico. Notas para un estudio institucional", *Al-Andalus – Magreb*, 6, 1998, 298-322. <https://revistas.uca.es/index.php/aam/article/view/7868> [Consulta:23/06/2024.]
- VIDAL-CASTRO, Francisco, "Los dictámenes jurídicos: entre la teoría del derecho y la realidad social", en Viguera Molins, M^a Jesús (dir.), *Andalucía en al-Andalus [(711-1246)]*, Historia de Andalucía, III, Sevilla, Fundación José Manuel Lara, Planeta, 2006, 244-251.
- VIDAL-CASTRO, Francisco, "Muḥammad V", en *Diccionario Biográfico Español*, XXXVI, Madrid, Real Academia de la Historia, 2012, 696-702.
- VIDAL-CASTRO, Francisco, "Sa'd", en *Diccionario Biográfico Español*, XLIV, Madrid, Real Academia de la Historia, 2013a, 984-989.
- VIDAL-CASTRO, Francisco, "Yūsuf I", en *Diccionario Biográfico Español*, L, Madrid, Real Academia de la Historia, 2013b, 597-603.
- VIDAL-CASTRO, Francisco, "Al-Wanšarīsī", en Thomas, David; Chesworth, John (eds.) *et alii*, *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 7. Central and Eastern Europe, Asia, Africa and South America (1500-1600)*, Leiden, Boston, Brill, 2015a, 576-578. DOI: http://dx.doi.org/10.1163/2451-9537_cmrii_COM_24752.
- VIDAL-CASTRO, Francisco, "Al-mi'yār al-mu'rib wa-l-jāmi' al-mughrib 'an fatāwā 'ulamā' Ifrīqiya wa-l-Andalus wa-l-Maghrib", en Thomas, David; Chesworth, John (eds.) *et alii*, *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 7. Central and Eastern Europe, Asia, Africa and South America (1500-1600)*, Leiden, Boston, Brill, 2015b, 578-581. DOI: http://dx.doi.org/10.1163/2451-9537_cmrii_COM_24753
- VIDAL-CASTRO, Francisco. "Dos modelos de mártir en el yihad andalusí de época nazarí en el marco de *waqī'at Ṭarīf* (la batalla de Tarifa/el Salado, 1340)", en Villaverde-Moreno, Javier; Jiménez Rayado, Eduardo (coords.), *Fronteras de la península ibérica en la Edad Media. Nuevos horizontes conceptuales*, Madrid, Dykinson, 2022a, 49-67. URL: <https://www.dykinson.com/libros/fronteras-de-la-peninsula-iberica-en-la-edad-media/9788411226653/> [Consulta:23/06/2024.]
- VIDAL-CASTRO, Francisco, "La fetua como producto y vector de la cultura jurídica islámica". *Awraq. Revista de análisis y pensamiento sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo*, 20, 2022b, 31-41. <http://www.awraq.es/indice/resumen-palabras-clave.aspx?a=213> [Consulta:23/06/2024.]

- VIDAL-CASTRO, Francisco, “Al-Wansharīsī, *The clarifying yardstick*”, en Thomas, David (ed.) *et alii*, *Christian-Muslim Relations. Primary Sources 600–1914. Volume n.º. 1: 600-1500*, Londres, Nueva York, Bloomsbury Academic, 2023, 144-146.
<https://www.bloomsbury.com/uk/christianmuslim-relations-9781350233300/>
 [Consulta:23/06/2024.]
- VIGUERA MOLINS, M^a Jesús, “Religión y política de los Benimerines”, *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 0 (1995) 85-88,
<https://revistas.ucm.es/index.php/ILUR/article/view/ILUR9595110285A>
 [Consulta:23/06/2024.]
- VIGUERA MOLINS, M^a Jesús, “La religión y el derecho”, en Viguera Molins, M^a Jesús (coord.) *et alii*, *El Reino Nazarí de Granada (1232-1492). Sociedad, vida y cultura*, Historia de España Menéndez Pidal, vol. VIII-4, Madrid, Espasa Calpe, 2000, 158-190.
- VILLAVERDE-MORENO, Javier, “Identidad y territorio nazaríes: el yihad como distintivo del Reino de Granada”, en Martínez García, Pedro (coord.), *Alteridad ibérica: El otro en la Edad Media*, Murcia, Sociedad Española de Estudios Medievales y Editum, 2021, 179-198.
- VILLAVERDE-MORENO, Javier, “Las mujeres en el yihad: musulmanas y cristianas en el derecho islámico y su participación en la guerra santa de época nazarí (siglos XIII-XV)”, en Jiménez Rayado, Eduardo (coord.), *Espacios de la mujer en la Península Ibérica Medieval*, Madrid, Silex, [2022], 39-62.
- VILLAVERDE-MORENO, Javier, “Traidores, rebeldes, tornadizos y renegados. Los casos de colaboración de musulmanes con el enemigo cristiano en la frontera de Granada”, *eHumanista: Conversos*, 11, 2023, 148-165.
<https://www.ehumanista.ucsb.edu/conversos/11> [Consulta:23/06/2024.]
- ZOMEÑO, Amalia, “Islamic Law and Religion in Nasrid Granada”, en Fábregas, Adela (ed.), *The Nasrid Kingdom of Granada between East and West (Thirteenth to Fifteenth Centuries)*, Handbook of Oriental Studies, 148, Leiden, Brill, 2020, 100-123.