

**ESPACIOS Y MANIFESTACIONES
MATERIALES DE LOS
MUSULMANES CASTELLANOS:
PRESENCIAS Y AUSENCIAS
DE UNA MINORÍA MEDIEVAL***

*Spatial and Material Remains of Castilian Muslims:
Presences and Absences of a Medieval Minority*

Javier JIMÉNEZ GADEA**
Museo de Ávila (España)

RESUMEN: Se aborda en este trabajo una visión de conjunto sobre las aljamas musulmanas del valle del Duero, atendiendo a sus restos materiales: espacios urbanos, edificios y bienes muebles. No es un inventario de los mismos, sino un análisis de las más significativas de estas manifestaciones, buscando en ellas rasgos ideológicos de la pertenencia al Islam de estas comunidades, que, aunque viviendo en un contexto socio-cultural no islámico y en condición de minorías, mantuvieron unas señas de identidad netamente islámicas.

PALABRAS CLAVE: Islam. Musulmanes castellanos. Minorías. Arqueología islámica. Epigrafía árabe. Ciudad medieval.

ABSTRACT: This paper provides an overview on Castilian Muslim *aljamas* on the Douro basin on the basis of their material remains, namely, urban settings, buildings, and movable goods. Not aiming at being an inventory, the essay will analyse the most significant amongst them, searching in them for any ideological traces revealing the Islamic belonging of the communities behind them. These groups, we will see, managed to preserve a purely Islamic identity within a non-Islamic socio-cultural context and in a minority condition.

* Fecha de recepción del artículo: 2015-06-01. Comunicación de evaluación al autor: 2015-06-25. Versión definitiva: 2015-07-06. Fecha de publicación: 2016-04-20.

** Licenciado en Prehistoria y Arqueología. Conservador de Museos. Museo de Ávila, Plaza de Nalvillos, 3, 05001, Ávila (España). C.e.: jimgadja@jcy.es.

Este artículo se inscribe en el Proyecto de Investigación "Islam medieval en Castilla y León: realidades, restos y recursos patrimoniales (siglos XIII-XVI)" (VA058U14).

KEYWORDS: Islam. Castilian Muslims. Minorities. Islamic Archaeology. Arabic Epigraphy. Medieval City.

SUMARIO: 0. Introducción. 1. Cementerios. 2. Morerías. 3. Mezquitas. 4. Baños. 5. Talleres, tiendas... 6. Inscripciones árabes. 7. Las casas. 8. Conclusión.

0. INTRODUCCIÓN

El arte mudéjar castellano y leonés ha sido ampliamente estudiado¹, aunque no podamos afirmar que responda plenamente a lo que podríamos llamar cultura material de los musulmanes castellanos, tanto por arrastrar un conflicto conceptual desde sus mismos orígenes², como porque en gran parte no es sino un reflejo material de la ideología de la élite dominante (monarquía, nobleza y clero), que asume como propio y gusta de un estilo islámico –andalusí–, para la construcción, organización y decoración de sus espacios de poder (palacios, fortalezas y templos).

Pero ¿qué hay de los espacios, manifestaciones materiales y manufacturas, directamente creados por la minoría islámica para su uso, reflejo de sus lugares de habitación, producción y sociabilidad? ¿qué de su ideología –religión, lengua, cultura...– reflejada en restos arqueológicos?

En este trabajo se ofrecerá un acercamiento a estas cuestiones, con una mirada concreta –cuando sea posible– sobre algunos de estos restos materiales; con otra más abocetada –cuando así lo exija la prudencia–, sobre otros³. El recorrido por estos restos materiales irá desde los grandes espacios colectivos (necrópolis y morerías) a los edificios de carácter público (mezquitas, baños y espacios de intercambio y

¹ Como resumen de la abundante bibliografía, véase PÉREZ HIGUERA, M.ª T., *Arquitectura mudéjar en Castilla y León*, Valladolid, Junta Castilla y León, 1993; VALDÉS FERNÁNDEZ, M. (coord.), *Simposio Internacional “El legado de al-Andalus. El arte andalusí en los Reinos de León y Castilla durante la Edad Media”*, Valladolid, Fundación del Patrimonio Histórico de Castilla y León, 2007.

² AMADOR DE LOS RÍOS, J., *El estilo mudéjar en arquitectura*, Discurso de entrada a la Real Academia de San Fernando, Madrid, Imprenta de Manuel Tello, 1872. Para una visión actualizada, RUIZ SOUZA, J. C., «Castilla y al-Andalus. Arquitecturas aljamiadas y otros grados de asimilación», *Anuario del Departamento de Teoría e Historia del Arte*, 2004, XVI, pp. 17-43, como acercamiento a este fenómeno artístico en Castilla y León, donde se cuestiona el término mismo de mudéjar y se introducen otras variables de análisis, relacionadas con el concepto de “asimilación” de lo andalusí por parte de las élites castellanas.

³ El ámbito abarcado se circunscribe *grosso modo* al valle del Duero, debiéndose entender el término Castilla en esa acepción geográfica, sin referencia a la totalidad del espacio geopolítico de la Corona de Castilla. Coincide con la denominada Área Regional I establecida para el estudio de los mudéjares castellanos por LADERO QUESADA, M. Á., *Los mudéjares de Castilla y otros estudios de historia medieval andaluza*, Granada, Universidad de Granada, 1989, formada por los obispos de Burgos, Palencia, Ávila y Segovia, donde se produce una circunstancia poblacional que particulariza a este grupo de musulmanes: a diferencia de las otras zonas, en ésta no tienen un pasado andalusí; se trata, en general, de población proveniente del antiguo reino de Toledo, a partir del siglo XII (pp. 17-19).

producción), estudiando en cada caso tanto los bienes inmuebles como los muebles con ellos relacionados, destacando en apartado específico la identificación visual de muchos de estos lugares y restos a través de la epigrafía; y tras la visión de lo colectivo, se concluye con la del espacio íntimo y doméstico: la casa.

1. CEMENTERIOS

Conocemos por la documentación escrita la existencia de cementerios musulmanes en las principales ciudades castellanas, a los que se suele denominar *onsarios de moros*, pero no contábamos con su evidencia arqueológica hasta los últimos años. Torres Balbás, en su fundamental obra sobre cementerios hispano-musulmanes⁴, reflejó principalmente los andalusíes.

Pero desde los años noventa del siglo XX el panorama ha cambiado sustancialmente. En 1989 se excavaron los restos de un cementerio islámico no andalusí en Cuéllar (Segovia), en la calle Santa Clara, y en 1990 los de otro en Valladolid, en la Casa de la Beneficencia⁵. En el primer caso se documentaron 31 sepulturas y en el segundo 58. Si bien la tipología de las fosas era variada, no lo era el ritual de colocación y orientación de los cuerpos: posición decúbito lateral derecho, extremidades ligeramente flexionadas y mirada del difunto hacia La Meca, que exige, en el caso peninsular, alinear la fosa en un eje este-oeste o noreste-suroeste, y disponer la cabeza en el lado occidental, de manera que el cuerpo depositado quede con la mirada hacia el sur o hacia el sureste.

En el caso vallisoletano las paredes de las fosas estaban reforzadas con adobes, no así en Cuéllar, con fosas abiertas sin más en el terreno. En ambos casos, ausencia de señalización externa y ausencia de ajuares o elementos de adorno personal (salvo un pendiente en el caso segoviano). Se fechan en los siglos XIV y XV.

Este pendiente de Cuéllar está formado por dos láminas triangulares bañadas en oro, soldadas entre sí pero dejando un espacio hueco en medio; mediante filigrana se decora cada uno de los dos lados, con una breve leyenda en árabe y unas *gotas* de relleno. La leyenda parece contener una parte de la *šahāda* (لا إله إلا الله), por lo que cabe pensar que en el otro pendiente (muy deteriorado) estuviera la primera parte de la frase (الله). Se trata, pues, no de un simple objeto de adorno, sino que lleva sobre sí la afirmación del principio islámico de la unicidad de Dios.

⁴ TORRES BALBÁS, L., «Cementerios hispano-musulmanes», *Al-Andalus*, 1957, XXII, pp. 131-191.

⁵ RUIZ DE MARCO, A. *et al.*, «Las necrópolis de rito islámico en Castilla y León», *Numantia*, 1989-1990, 4, pp. 207-218. En esta publicación también se hace referencia a cuatro sepulturas islámicas excavadas en el Alto del Val (Adradas, Soria). Si bien no las incluimos en este trabajo por tratarse, según sus excavadores, de restos de una necrópolis andalusí, la existencia de aljamas en la zona, como Ágreda, Medina del Campo o Deza (CANTERA MONTENEGRO, E., «Las comunidades mudéjares de las diócesis de Osma y Sigüenza a fines de la Edad Media», *Espacio, Tiempo y Forma. Serie III. Historia Medieval*, 1988, 4, pp. 137-174) aconseja, al menos, consignar su existencia, ya que de los restos excavados no se desprende necesariamente una atribución clara a uno u otro período (pp. 213-214).

Entre 1999 y 2003 se excavó en Ávila una gran necrópolis islámica, a raíz del desarrollo urbanístico en la zona sur de la ciudad, entre la iglesia de San Nicolás y el río Adaja. Proporcionó más de tres mil sepulturas, fechadas entre el siglo XIII y 1502, momento del obligado bautismo y consiguiente abandono forzado de los espacios y edificios relacionados con el culto islámico⁶.

Se encontraba situada en las afueras de la ciudad, con fosas alienadas entre sí y abiertas en un eje este-oeste o noreste-suroeste, y los restos colocados en posición decúbito lateral derecho. Practicadas directamente sobre el terreno, en ocasiones llevaban refuerzos laterales, para consolidar las paredes, de piedras o de tabloncillos de madera. También, en algunas, se documentaron tablas que tapaban las sepulturas⁷, circunstancia ya presente en la *maqbara* de la Casa de la Beneficencia de Valladolid⁸.

En algunos casos se documentaron varios individuos enterrados en una misma fosa, sin llegar a producirse reducción de restos, lo que puede indicar espacios de enterramiento familiares. En casi todas las campañas se localizaron algunos elementos de adorno personal, fundamentalmente aretes, anillos, pendientes y pulseras. Estas piezas no presentan un carácter cultural determinado, al carecer de decoración epigráfica o simbólica. Sin embargo, un conjunto de siete pulseras de plata⁹ presenta semejanzas técnicas con los brazaletes también de plata del tesoro nazarí de Mondújar, fechado en los siglos XIV-XV¹⁰. Las piezas en ambos casos son huecas, realizadas con una fina lámina enrollada sobre sí misma. Sobre su superficie, decoración grabada geométrica, en el caso de Ávila, más rica en el de Granada, que también incluye filigrana. A falta de un estudio detenido, este paralelo abundaría en los contactos comerciales o personales con el mundo nazarí.

Pero lo que singulariza la necrópolis abulense de las demás es la presencia en ella de estelas funerarias, aparecidas algunas en contexto arqueológico durante las excavaciones, y en posición secundaria, reutilizadas en tapias y construcciones, el resto¹¹. A este hecho hay que añadir que, en algunas, se grabaron inscripciones en

⁶ RUIZ ENTRECANALES, R., «Excavación arqueológica en el cementerio mudéjar de Ávila», *Revista de Arqueología*, año XXI, 2001, 231, p. 54; MOREDA BLANCO, F. J. y SERRANO NORIEGA, R., «Excavación arqueológica en el cementerio de rito islámico de San Nicolás. Ávila (mayo-junio de 2002)», *Oppidum*, 2008, 4, pp. 185-212. La información relativa a otras campañas se encuentra sin publicar, aunque pueden consultarse los informes correspondientes en la Unidad Técnica de Arqueología del STC de Ávila. En este trabajo se ha consultado especialmente el de ALONSO GREGORIO, O. y CENTENO CEA, I., *La Maqbara de San Nicolás. Trabajos de excavación arqueológica en la Parcela A del Plan Parcial San Nicolas 2 (Ávila)*, Informe inédito, 2006.

⁷ MOREDA y SERRANO, «Excavación arqueológica en el cementerio», p. 206.

⁸ RUIZ DE MARCO *et al.*, «Las necrópolis de rito islámico», p. 212.

⁹ Enterramiento 20901 (ALONSO y CENTENO, *La maqbara de San Nicolás*, p. 67).

¹⁰ Museo Arqueológico Nacional (50866) (ver piezas en <http://ceres.mcu.es/pages/Main>).

¹¹ Se contabilizan varios centenares. Su estudio y antecedentes bibliográficos en JIMÉNEZ GADEA, J., «Estelas funerarias islámicas de Ávila: clasificación e inscripciones», *Espacio, Tiempo y Forma, Serie I, Prehistoria y Arqueología*, 2009, 2, pp. 221-267.

árabe. Todas son de granito, aunque tipológicamente no uniformes, respondiendo al esquema constatado en todo el mundo islámico para indicar los enterramientos, bien con estelas verticales en los extremos de la sepultura, bien con estelas horizontales dispuestas longitudinalmente sobre ellas, bien con la combinación de ambos tipos¹²; todo ello a pesar de las *recomendaciones* en contra de su uso –y de la escritura sobre ellas– por parte de la doctrina jurídica islámica¹³.

Salvo por su estética, responden en su uso y disposición a las conocidas en al-Andalus¹⁴. Con respecto a ésta, es llamativo que no refleja elementos propios del arte islámico, sino recursos decorativos del cristiano coetáneo, fundamentalmente del gótico (bolas, rosetas, cordones), quizá porque probablemente salieron de los talleres de cantería que en ese mismo lugar y momento trabajaban para las grandes obras del gótico final abulense¹⁵. Pero hecha la afirmación, conviene matizar: primero, no todas las piezas están decoradas, muchísimas son lisas; segundo, los elementos tomados del arte “cristiano” en realidad son recursos formales sin ningún tipo de significación religiosa o simbólica. No hay pues una *cristianización* de las estelas, sino simplemente la utilización de unos elementos neutros desde un punto de vista simbólico, que en ese momento se generalizan como recurso decorativo. Su aparición en estas estelas no es más que un modismo regional, como lo fue la adopción de la estela de orejetas en Granada, del cipo cilíndrico en Toledo o de la estela tumular en Almería.

Caso diferente es el de otros elementos que aparecen sobre algunas piezas y que sí parecen tener un carácter simbólico: la media luna y la estrella. Si bien en sí mismos no son símbolos propiamente islámicos, lo cierto es que terminaron por convertirse en tales. Ciertamente, el *hilāl* o creciente lunar era el distintivo que el Ordenamiento de 1412 obligó a llevar sobre la ropa a los musulmanes. Sea por eso o por otra razón, terminó siendo un elemento paraheráldico de identificación colectiva¹⁶. En estas piezas de Ávila se manifiesta materialmente por primera vez¹⁷.

¹² Para el caso andalusí, MARTÍNEZ NÚÑEZ, M.^a A., «La estela funeraria en el mundo andalusí», en DE LA CASA MARTÍNEZ, C. (coord.), *V Congreso Internacional de estelas funerarias. Soria, 28 de mayo al 21 de abril de 1993*, Soria, Diputación Provincial, 1994, pp. 419-444.

¹³ RĀGIB, Y. «Structure de la tombe d'après le droit musulman», *Arabica*, 1992, 39/3, pp. 393-403; FIERRO, M. «El espacio de los muertos: fetuas andalusíes sobre tumbas y cementerios», en FIERRO, M., VAN STAËVEL, J. P., CRESSIER, P. (eds.), *L'urbanisme dans l'Occident musulman au Moyen Âge. Aspects juridiques*, Madrid, Casa de Velázquez, CSIC, 2000, pp. 153-189.

¹⁴ MARTÍNEZ NÚÑEZ, «La estela funeraria», y BARCELÓ, C., *La escritura árabe en el País Valenciano. Inscripciones monumentales*, 2 vols., Valencia, Universidad de Valencia, 1998.

¹⁵ JIMÉNEZ GADEA, J., VILLANUEVA ZUBIZARRETA, O., «Elementos decorativos góticos en lo mudéjar de Ávila: las estelas funerarias», en ALONSO RUIZ, B. (coord.), *La arquitectura tardogótica castellana entre Europa y América*, Madrid, Sílex, 2011, pp. 377-388.

¹⁶ JIMÉNEZ GADEA, «Estelas funerarias islámicas», p. 257-259.

¹⁷ A. Echevarría, considerando las estrellas como soles, interpreta estos símbolos como marcadores de género, aduciendo el género masculino de *hilāl* y el femenino de *šams* (ECHEVARRÍA ARSUAGA, A., «Islamic Confraternities and Funerary Practices: Hallmarks of Mudejar Identity in the Iberian Peninsula?», *Al-Masāq. Journal of the Medieval Mediterranean*, 2013, vol. 25, n. 3, pp. 345-368: 362).

No sabemos cuál sería el nombre de estas piezas. Por ello es preferible utilizar el genérico término de estelas que recurrir a denominaciones no documentadas, ni en al-Andalus ni en la Corona de Castilla¹⁸. Conviene, no obstante, llamar la atención sobre el término *mēxehed* (plural *mexihid*) que aparece en el *Vocabulista árabe en letra castellana*, de Pedro de Alcalá, obra compuesta en 1505, al que se da el significado de *pedra para sepultura*¹⁹. Claramente deriva de la raíz شهد (*šahida*), dar testimonio. Pero el árabe andalusí que recogió Pedro de Alcalá en su diccionario era el granadino, por lo que cabe ser cautos a la hora de considerar si también este término pudieron haberlo utilizado los musulmanes castellanos. Sin embargo, en el registro material hay ciertas concomitancias con lo nazarí, como se verá a lo largo del trabajo; tengamos en cuenta, además, que para la entrada *cementerio de muertos* la obra de Alcalá da la traducción de *maqbara* pl. *macābir* (fol. 71 r); y que éste era un vocablo familiar a los musulmanes castellanos: con este plural se refiere el moro vallisoletano Ramiro Alcalde al cementerio en el que desea ser enterrado, el *almocabyr viejo*²⁰. No sería, pues, extraño que fuera este مشهد \ مشهيد (*mešhed / mešihīd*) la palabra usada por los musulmanes castellanos para referirse a sus estelas funerarias.

La *maqbara* de San Nicolás ha deparado otro dato fundamental, relacionado con su origen. Tanto en la campaña del año 2002 como en la del 2003²¹ se documentaron, en niveles inferiores a los de los enterramientos, restos murarios y estructuras negativas (silos y basureros), fechados por sus niveles de arrasamiento y colmatación entre los siglos XII y XIII, según el material arqueológico en ellos aparecido²². La excavación puso en evidencia que no se trataba de estructuras marginales, sino de una “barriada” completa, desmantelada sistemáticamente, en una operación de acondicionamiento del terreno previa al uso del mismo como cementerio²³. Este hecho, además de datar el inicio de la almacabra, tiene que ponerse en relación con la llegada de los primeros musulmanes a la ciudad de Ávila por esas fechas²⁴ y plantea

¹⁸ BARCELÓ, C., *La escritura árabe en el País Valenciano*, pp. 57-98; JIMÉNEZ GADEA, «Estelas funerarias islámicas», pp. 223-224.

¹⁹ ALCALÁ, P. DE, *Vocabulista arauigo en letra castellana*, Granada, Juan Varela de Salamanca, 1505, f. 205v.

²⁰ VILLANUEVA ZUBIZARRETA, O., ARAUS BALLESTEROS, L., «La identidad musulmana de los mudéjares de la Cuenca del Duero a finales de la Edad Media. Aportaciones desde la aljama de Burgos», *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, H.ª Medieval*, 2014, t. 27, pp. 525-546: 536.

²¹ MOREDA y SERRANO, «Excavación arqueológica en el cementerio», para el primer caso; ALONSO y CENTENO, *La maqbara de San Nicolás*, para el segundo.

²² ALONSO y CENTENO, *La maqbara de San Nicolás*, pp. 48-76 y MOREDA y SERRANO, «Excavación arqueológica en el cementerio», pp. 204-205.

²³ ALONSO y CENTENO, *La maqbara de San Nicolás*, pp. 22-27.

²⁴ Sobre el origen y evolución de la comunidad musulmana abulense, véase JIMÉNEZ GADEA, J., ECHEVARRÍA ARSUAGA, A., TAPIA SÁNCHEZ, S. DE, VILLANUEVA ZUBIZARRETA, O., *La Memoria de Alá. Mudéjares y moriscos de Ávila*, [catálogo de la exposición del mismo título], Valladolid, Castilla Ediciones, 2011, donde se recoge la bibliografía previa.

la interesante cuestión de por qué y cómo se les asignaron unos terrenos ya urbanizados previamente, como lugar para sus enterramientos.

Tanto en el caso de Cuéllar como en el de Ávila se han realizado estudios antropológicos²⁵, que nos indican que en estos cementerios están enterrados individuos de ambos sexos, entre los que el mayor número, en el caso abulense, se sitúa en el grupo de edad de 20 a 40 años²⁶.

Hubo *maqbara*(s) en todas las aljamas, en algunas incluso varias. En Ávila, a pesar de la magnitud de la conocida arqueológicamente, hay constancia documental de otras dos. Gracias a la documentación estudiada por Pablo Ortego²⁷, tenemos el dato añadido, incluso, de la relación de tamaño entre ellas. Con motivo de un pleito iniciado por el monasterio de Santo Tomás a cuenta del perjuicio económico que le supuso la desaparición de la aljama en 1502, aduciendo que hasta ese momento percibía parte de las alcabalas de las carnicerías *moriegas*, fue necesario tasar la piedra de los *onsarios*, para satisfacer ésa y otras deudas. Por ello sabemos que la necrópolis de San Nicolás era la más grande (37 000 maravedíes), siguiéndola la de La Solana (12 000 m.), siendo la más pequeña la situada junto al monasterio del Sancti Spiritus (4 000 m.)²⁸. De estas dos últimas no hay evidencia arqueológica *in situ*, aunque una buena parte de las estelas reutilizadas por toda la ciudad provienen de ellas. De hecho, el documento citado indica a quién se entregaron, en concreto, las del Sancti Spiritus: a la iglesia de Santiago. Y allí, precisamente, se localizan aún 29 estelas reutilizadas²⁹, a las que hay que sumar la de *'Abd Allāh ibn Yūsuf al-Ganiyy*, del Museo de Ávila, que ingresó en éste en 1911 procedente de la iglesia de Santiago³⁰.

²⁵ BARRIO, P. A., TRANCHO, G. J., «Estudio prospectivo: preservación ósea de la población hispanomusulmana de San Nicolás (Ávila)», en NIETO AMADA, J. L., OBÓN NOGUÉS, J. Á., BAENA PINILLA, S. (coords.), *Genes, ambiente y enfermedades en poblaciones humanas*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2008, pp. 85-100; IGLESIAS BEXIGA, J., *Primera aproximación a las características demográficas del cementerio hispanomusulmán de San Nicolás. Ávila (s. XII-XVI)*, 2010, documento en línea de la Biblioteca y Archivo de la Univesidad Autónoma de Madrid, [URI: <http://hdl.handle.net/10486/11373>, Consultado: 23/IV/2015]; HERRERÍN LÓPEZ, J., *La Maqbara de Santa Clara. Estudio de una necrópolis musulmana en Cuéllar*, Segovia, Obra Social y Cultural de Caja Segovia, 2004.

²⁶ IGLESIAS, *Primera aproximación a las características demográficas*; sólo el 15% supera los 40 años (BARRIO y TRANCHO, «Estudio prospectivo»).

²⁷ ORTEGO RICO, P., «Cristianos y mudéjares ante la conversión de 1502. Mercedes a moros. Mercedes de bienes de moros», *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, H.ª Medieval*, 2011, t. 24, pp. 279-318.

²⁸ ORTEGO, «Cristianos y mudéjares», pp. 298-299.

²⁹ JIMÉNEZ GADEA, «Estelas funerarias islámicas», pp. 263-264 y JIMÉNEZ GADEA, J., «Un nuevo testimonio sobre las inscripciones árabes de Ávila, en la obra de Bartolomé Fernández Valencia», *Institución Gran Duque de Alba 1962-2012. 50 años de cultura abulense*, 3 vols., Ávila, Institución Gran Duque de Alba, 2012, vol. 1, pp. 373-388.

³⁰ JIMÉNEZ GADEA, J., «Acercas de cuatro inscripciones árabes abulenses», *Cuadernos Abulenses*, 2002, 31, pp. 25-71.

También en Valladolid hubo otra *maqbara* además de la conocida arqueológicamente. De ella existe evidencia documental en el testamento de un moro de su aljama, el alcaller Ramiro Alcalde, quien expresa su deseo de ser enterrado en el *almocabyr viejo*, cerca de la iglesia de San Pedro³¹, en el año 1497. Evidentemente, la referencia a un cementerio *viejo* nos indica la existencia de otro *nuevo*, que estaría más próximo a la morería de la ciudad donde fue apartada la comunidad musulmana en el siglo XV. En cualquier caso, indica también que –como en Ávila–, debieron mantenerse en uso los dos simultáneamente³².

Para otras aljamas, tenemos constancia material indirecta de la existencia de su necrópolis, gracias a la localización de estelas funerarias reutilizadas. Es el caso de Arévalo (Figura 1) y de El Barco de Ávila, en su castillo³³.

FIGURA 1: Estelas funerarias islámicas (Calle Larga de la Morería, Arévalo)



(Fuente: Javier Jiménez Gadea)

³¹ VILLANUEVA y ARAUS, «La identidad musulmana», p. 536.

³² Con respecto al nuevo *onsario de los moros* y su ubicación, MORATINOS GARCÍA, M., VILLANUEVA ZUBIZARRETA, O., «Consecuencias del decreto de conversión al cristianismo de 1502 en la aljama mora de Valladolid», en *Sharq al-Andalus, Revista de Estudios Mudéjares y Moriscos*, 1999-2002, vol. 16-17 (Homenaje a Leonard P. Harvey), pp. 121-144. Estaría en la zona del antiguo Hospital Militar.

³³ JIMÉNEZ GADEA, J., «Las inscripciones árabes de El Barco de Ávila», *Seminario: De la Alquería a la Aljama. Fundamentos de poder y organización social de las comunidades rurales de matriz islámica en Granada y Castilla*, UNED-Universidad de Granada, 2013 (en prensa).

En definitiva, la primera y más significativa huella material de la presencia de comunidades musulmanas asentadas en la Meseta Norte, durante la Plena y Baja Edad Media, son sus cementerios. De sus restos se desprende una absoluta coincidencia con lo conocido en otras *maqbara(s)* peninsulares, andalusíes³⁴, no pareciendo, pues, que en la materialización del ritual funerario haya elementos o rasgos especialmente diferenciadores entre estos musulmanes castellanos y los andalusíes³⁵. La única diferencia –tipológica– la constituyen las estelas funerarias conocidas hasta el momento, cuyo uso, por otro lado, reproduce una costumbre extendida en toda la *Dār al-Islām*.

2. MORERÍAS

Las amplias medidas restrictivas que para la vida de las comunidades musulmanas castellanas supusieron los Ordenamientos de 1412 y 1480³⁶ se concretaron espacialmente en la obligación de vivir apartados en unas zonas determinadas de las ciudades, las morerías, denominación que en muchos casos se ha mantenido en la toponimia urbana hasta la actualidad.

Sin embargo, para valorar materialmente esta circunstancia debe tenerse en cuenta, por un lado, que con anterioridad a ese momento los musulmanes vivieron mezclados con el resto de la población; por otro, que la necesidad de una segunda norma indica que la primera no se cumplió generalizadamente en todas las aljamas. Por ello, al estudiar los espacios públicos y privados de estas comunidades que la realidad material nos haya dejado, no debemos centrarnos sólo en esos limitados ámbitos espaciales.

Por otro lado, a diferencia del apartado anterior, que se fundamenta en una realidad arqueológica concreta, aquí la información resulta más frágil, debido, fundamentalmente, a las transformaciones sufridas por nuestras ciudades, realizadas en la mayoría de los casos sin respeto por los restos patrimoniales más humildes y sin carácter monumental.

³⁴ TORRES, M.ª P., ACIÉN, M., *Estudios sobre cementerios islámicos andalusíes*, Málaga, Universidad de Málaga, 1995.

³⁵ Por el contrario, hay autores que ven en la presencia de elementos de adorno asociados a los enterramientos un elemento que podría constituirse en seña de identidad de los mudéjares, en cuanto a sus prácticas funerarias (ECHEVARRÍA, «Islamic Confraternities and Funerary», p. 366). Pero, por un lado, los elementos de adorno personal encontrados en las tumbas siempre son escasos (no más de una veintena para un conjunto de más de 3000 sepulturas, en Ávila; un sólo par de pendientes en Cuéllar), constituyendo pues una excepción, no una norma; por otro lado, esa misma realidad arqueológica la encontramos en muchos cementerios andalusíes (véanse sólo los ejemplos recogidos en TORRES y ACIÉN, *Estudios sobre cementerios*), lo que demuestra un similar comportamiento entre musulmanes peninsulares en este punto.

³⁶ Ordenanzas de la reina Catalina de Lancaster (2 de enero de 1412), y Leyes de las Cortes de Toledo (28 de mayo de 1480).

No obstante, en este terreno contamos con un trabajo pionero que tuvo el mérito de lanzar una mirada hasta ese momento inédita sobre el patrimonio urbano de las ciudades medievales. Fue el discurso de ingreso en la Real Academia de la Historia de Leopoldo Torres Balbás, quien por primera vez ofreció una mirada de conjunto sobre los musulmanes de las ciudades medievales en la meseta norte, buscando evidencias materiales de su presencia, diferenciándolas del “mudejarismo artístico”³⁷.

Tanto la tradición oral y la toponimia urbana, como numerosos testimonios escritos, nos aportan referencias sobre dónde se situaban estas morerías. A modo de ejemplo, tenemos, en unos casos, denominaciones como Calle Larga de la Morería, en Arévalo, o Barrio Moro, en Ágreda, suficientemente elocuentes; en otros, estudiosos locales de la primera mitad del XX ubicaron espacialmente las calles o barrios en los que vivieron los moros, como en Burgos, Segovia o El Barco de Ávila³⁸; otras veces, la documentación escrita conservada y estudiada es la que precisa exactamente el espacio de la morería, como en Valladolid³⁹; y en otras ocasiones, esa misma documentación, sin ser tan precisa, nos orienta hacia unos barrios o zonas de las ciudades, como en el caso de Ávila⁴⁰.

Aunque los apartamientos del siglo XV especificaban que estas zonas debían quedar cerradas y disponer de una sola puerta, no quedan evidencias físicas de estas cercas y cierres. Incluso, en algunos casos, como en Ávila, la trama actual de los barrios en los que parece que fue recluida la población mora (entorno de las iglesias de San Nicolás y N.ª Sra. de las Vacas), así como su reflejo en planimetría antigua⁴¹, reflejan áreas urbanas bastante abiertas. Pero debió haberlas, y sus características se intentaban regular, como demuestra una referencia a esta cuestión en las *Ordenanzas Generales de Ávila y su tierra*, de 1487:

Ley ochenta

Que los fieles de la çibdat nyn el alguazill della non prendan a los judíos nyn moros en sus juderías e morerýas, aunque non traygan senales.

Hordenamos e mandamos que de aquí adelante los fieles de la dicha çibdat non se entremetan en manera alguna a prender a los judíos e moros en

³⁷ TORRES BALBÁS, L., *Algunos aspectos del mudejarismo urbano medieval. Discurso leído, el 10 día de enero de 1954 en la recepción pública de Don Leopoldo Torres Balbás y contestación por el Excelentísimo Señor Don Emilio García Gómez*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1954.

³⁸ FUENTE ARRIMADAS, N. DE LA, *Fisiografía e historia del Barco de Ávila*, Ávila, Tipografía y encuadernación de Senén Martín, 1925-1926; LÓPEZ MATA, T., «Morería y judería burgalesa en la Edad Media», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 1951, 129, pp. 335-384; CONTRERAS Y LÓPEZ DE AYALA, J., MARQUÉS DE LOZOYA, *La morería de Segovia* (Conferencia pronunciada en el Salón de Actos del Consejo Superior de Investigaciones Científicas el día 12 de diciembre de 1966), Madrid, CSIC, Instituto de Estudios Africanos, 1967.

³⁹ MORATINOS Y VILLANUEVA, «Consecuencias del decreto de conversión».

⁴⁰ JIMÉNEZ, ECHEVARRÍA, TAPIA y VILLANUEVA, *La memoria de Alá*.

⁴¹ Plano de Francisco Coello, *Ávila de los Caballeros*, 1868.

*sus juderías e morerías de los sitios adentro (...) Pero mandamos que, fasta el día de San Myguel primero siguiente, en todas las calles e sitios donde están vigas en las juderías e morerías, para el apartamiento dellas, fagan sus paredes e arcos de piedra o de ladryllo por donde pu(e)da byen caber una carreta de Madrygal (...)*⁴².

Parece, pues, que había unos lugares en las calles, señalizados con alguna estructura de madera (*vigas*), donde se manda que se hagan o reformen cierres (*paredes e arcos*), con un tamaño determinado (*por donde pueda caber...*). Regulación parecida se constata en Aranda de Duero, donde en 1486 la aljama de la localidad pidió dejar abierta la calle de la morería, alegando que era vía pública y para que por ella pudieran entrar y salir libremente los viandantes y circular las mercancías. El Consejo Real ordenó que en ambos extremos de la calle se mantuvieran puertas suficientemente grandes como para que a través de ellas pudieran pasar carretas y bestias cargadas⁴³.

Tarea pendiente, pues, la de localizar y delimitar con precisión muchos de estos espacios. Sea como fuere, ya se ha indicado que estas morerías sólo aparecen en el siglo XV. Por ello, entre los ejemplos que veremos a continuación, muchos se encuentran fuera de los ámbitos que las fuentes o la tradición describen como morerías.

3. MEZQUITAS

Numerosos textos atestiguan la existencia de mezquitas en las ciudades castellanas, en los que el término más utilizado para denominarlas es *almagí* (o sus derivados), castellanización del árabe المسجد (*al-masjīd*, la mezquita).

Para conocer su aspecto material contamos, en primer lugar, con un testimonio de inestimable valor relativo a la de la aljama vallisoletana⁴⁴. Se trata de una descripción de la mezquita hecha a comienzos del siglo XVI, en el contexto de un pleito surgido entre los moradores de la antigua morería y la Iglesia Mayor de Santa María, a cuenta de los arrendamientos y propiedad de las casas del barrio. Las declaraciones de algunos de los testigos dicen:

– (...) *la mezquita que decían almají e otras casas donde hacían todos ellos sus bodas e otra casa en que moraba el alfaquí e otras que tenían para cocina, e otro circuito a manera de patio en que había dos corredores grandes de más de noventa pies de cada uno e otras casas de pobres.*

– *Tenían en el circuito del dicho barrio una casa grande que llamaban almají donde este testigo vio muchas veces siendo muchacho que hacían*

⁴² MONSALVO ANTÓN, J. M.^a, *Ordenanzas medievales de Ávila y su Tierra*, Ávila, Institución Gran Duque de Alba, 1990.

⁴³ CANTERA, «Las comunidades mudéjares de las diócesis de Osma», p. 155.

⁴⁴ MORATINOS y VILLANUEVA, «Consecuencias del decreto de conversión».

oración los dichos moros del dicho barrio, e otra casa junto a ella, todo dentro de un circuito, donde hacían las bodas de entre ellos con su cocina e aparejos de que tenían necesidad, bien grande e ampliadamente (...) E vio que estaba el dicho almají como a manera de vergel con unos álamos u olmos altos y un pozo grande donde se lavaban los dichos moros para hacer la oración. Y en el dicho almají había una sala grande con sus corredores en que se ponían mujeres y unos corredores grandes cerrados y largos y dentro otras casillas donde vio a algunos moriscos extranjeros y de ellos decían que eran pobres⁴⁵.

Se deduce que se trataba de un espacio amplio, de varias edificaciones, donde además de la sala de oración había un lugar para las bodas, otro para vivienda del alfaquí, cocina, patio con árboles, pozo para las abluciones, galería para las mujeres y un espacio para acogida de pobres, parece que musulmanes foráneos.

El interior debió estar profusamente decorado, ya que en otras partes del pleito se indica que la madera era *muy buena e muy bien labrada e pintada ricamente*⁴⁶; que los edificios estaban *ricamente labrados*⁴⁷; que el edificio estaba labrado de yeso y decorado con *azulejos a la morisca*⁴⁸. Nos podemos imaginar, pues, una sala de oración con zócalos de azulejos, yeserías en sus muros, y una techumbre de madera pintada –probablemente un alfarje–.

Contamos también con una descripción parcial de una de las varias mezquitas que tuvo la aljama de Ávila⁴⁹. En concreto, en una fuente de historia local, de finales del siglo XVI⁵⁰, se dice expresamente:

(...) se fundó el monasterio de santa María de Gracia de la misma ciudad de Ávila (...) el qual monasterio la iglesia del (...) era iglesia de la aduocacion de San Justo, y Pastor, y antes en tiempos de los Moros mezquita suya, según se halló por unas letras Arábicas en el maderamiento de su techumbre,

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 131-132.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 127.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 127.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 131.

⁴⁹ En Ávila hay constancia de, al menos, tres mezquitas. Ya F. Fernández y González publicó un documento escrito en árabe, del siglo XV, de la Colección Gayangos, en el que con motivo de una consulta del abulense 'Abd Allāh ben 'Uṭmān, alfaquí de la mezquita de la Alquibla, acerca de la licitud de usar pieles de animales muertos naturalmente, se denomina a Ávila المدينة ثلاثة جوامع, la ciudad de las tres aljamas (FERNÁNDEZ Y GONZÁLEZ, F., *Estado social y político de los mudéjares de Castilla, considerados en sí mismos y respecto de la civilización española*, Madrid, Imprenta de Joaquín Muñoz, 1866, p. 395). Véase también TAPIA SÁNCHEZ, S. de, *La comunidad morisca de Ávila*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1991, pp. 61-62 y JIMÉNEZ, ECHEVARRÍA, TAPIA, VILLANUEVA, *La memoria de Alá*, pp. 16-18, para la ubicación espacio-cronológica de estas mezquitas.

⁵⁰ CIANCA, A., *Historia de la vida, invención, milagros, y traslación de San Segundo, primero Obispo de Ávila*, (Madrid, Luis Sánchez, 1595), ed. de ARRIBAS, A., Ávila, Institución Gran Duque de Alba, 1993 (f. 97r, pp. 161-162).

derribándole para le hazer de nuevo, en el año de Christo mil y quinientos y ochenta y dos: y computado con este año el que señalaua las letras Árábigas de su año, auía más de quinientos.

Tenemos aquí una techumbre también de madera y con decoración epigráfica árabe (no sabemos si tallada o pintada). Nos da el dato, además, de su ubicación.

Otra cita interesante nos la proporciona otra historia local, en este caso de El Barco de Ávila. En la obra sobre el origen y descripción de la ciudad que escribió en 1625 Luis Álvarez⁵¹, al hablar de la etapa en que *governaban los moros*, se indica:

...No dexó de passar en este tiempo la villa del Barco las calamidades y desvēturas (...) obligando la gran fuerça de los Moros a que sus ciudadanos y naturales se fuessen retirando a las Asturias (...) y desde aquel tiempo algunos lugares de la jurisdiccion del Barco tomaron el nombre que oy tienen, como son, Nauamorisca, Naualmoro, y Nauamur, y la Naua, y otros: y confirma esto la mezquita q se conserua oy de vnas casas con vna torre antigua, que no ay otra en la villa, que llaman la torrecilla.

Aquí vemos que se llama mezquita a varias casas, que tienen una *torrecilla*, ¿alminar?⁵²

¿Queda algún resto de estas mezquitas en las ciudades castellanas? Hay que tener en cuenta que muchas de ellas fueron desmanteladas tras la Pragmática de 1502, que obligó al bautismo de estas poblaciones. Su material constructivo, como el de otros lugares relacionados con su sociabilidad y ritualidad (cementeros, carnicerías, casas de bodas, etc.) fue aprovechado para reutilizarlo en otras edificaciones. En Valladolid, el pleito citado deja ver claramente que la mezquita fue derribada⁵³.

Sin embargo, en Ávila, al menos una de ellas, la de la Alquibla, no se derribó tras 1502, sino que se entregó a Juana de la Torre, antigua ama del príncipe Juan, para que allí construyera un Hospital⁵⁴. Por otro lado, la cita de Luis Álvarez sobre la de El Barco de Ávila indica que aún existía a comienzos del siglo XVII.

Existe, pues, la posibilidad de que algunos de estos antiguos centros de culto islámico –o partes de ellos– se encuentren aún en pie, reformados, reaprovechados algunos de sus elementos o camuflados en otras construcciones posteriores.

Con este punto de partida, y aplicando una metodología de estudio basada en la conjunción de fuentes escritas, toponimia urbana, estudio del parcelario actual e histórico, análisis formal de las parcelas (dimensiones y proporciones), orientación de

⁵¹ ÁLVAREZ, L., *Grandezas, antigüedad y nobleza del Barco de Ávila y su origen*, Madrid, impr. Bernardino de Guzmán, 1625 (ed. facsímil, El Barco de Ávila, Excmo. Ayuntamiento, 1983).

⁵² Sobre este tema y la aljama de El Barco véase JIMÉNEZ GADEA, «Las inscripciones árabes de El Barco».

⁵³ MORATINOS y VILLANUEVA, «Consecuencias del decreto de conversión», p. 132.

⁵⁴ ORTEGO, «Cristianos y mudéjares», p. 293.

las mismas y análisis de fábricas murarias, es posible acercarnos a la localización de alguno de estos lugares⁵⁵.

Uno de ellos es la mezquita de la Alquibla, en Ávila⁵⁶. Numerosos documentos de los siglos XV y XVI ubican este almagí, con ese nombre, en los alrededores de la iglesia de San Nicolás, en el entorno de la C/Empedrada; allí se conserva aún, en el nº 33, un solar con tapia de piedra y albardilla de ladrillo, y varias construcciones en dos de sus lados (NE y SW), flanqueando un espacio vacío al interior. Varios de sus muros son anteriores al siglo XVI, por su relación estratigráfica con los que tienen elementos de este siglo (sillarejo y estelas reutilizadas). El solar tiene forma pentagonal irregular, situándose en total discordancia con el actual callejero, salvo por el lado de la C/Empedrada, reflejando una trama urbana anterior⁵⁷.

La parcela tiene sus vértices hacia los puntos cardinales, lo que proporciona a uno de los lados una dirección NE-SW. Tendría, pues, la orientación correcta para corresponder a la *qibla*; tras él, en su zona central, se encuentra el espacio vacío comentado; y en su extremo E hay una construcción, arruinada, cuadrangular, en dos alturas.

Es el único edificio de la C/Empedrada que tiene una estructura conservada de varias construcciones alrededor de un espacio central vacío, con algunos paramentos fechables con anterioridad al siglo XVI, orientado correctamente para que uno de sus lados pueda ser una qibla, en cuyo extremo precisamente se encuentra un espacio cuadrangular con unas dimensiones que permitirían su uso como sala de oración⁵⁸.

Si bien sería necesaria la realización de una excavación arqueológica que corroborara la hipótesis, es más que probable que este solar de la C/Empedrada 33 y Bajada de San Nicolás 14 corresponda a la ubicación del almagí de la Alquibla, del que al menos el muro exterior de la *qibla* que le dio nombre aún está en pie.

Existen asimismo probabilidades de que queden restos del almagí de la Solana y del de la Villa, especialmente de éste. Del primero ya vimos que nos indicaban las fuentes que se encontraba donde posteriormente se levantó el monasterio de N^a Sra de Gracia. Allí, junto al pórtico de su entrada, a su derecha, aún se conserva un cuerpo de dos plantas, anterior a la iglesia y al propio pórtico, que se apoya en él. Aunque arruinado al interior, sus muros conservados bien pudieran ser del siglo XV.

⁵⁵ Método de análisis desarrollado por J. Passini (PASSINI, J., *Casas y casas principales urbanas. El espacio doméstico en Toledo a fines de la Edad Media*, Toledo, Universidad de castilla La Mancha, 2004 y «Ensayo sobre las mezquitas toledanas», en SÁNCHEZ-CHIQUITO, S. (coord.), *Mezquitas en Toledo, a la luz de los nuevos descubrimientos*, Toledo, Consorcio de la ciudad de Toledo, 2006, pp. 17-33).

⁵⁶ Localizada en el curso de los proyectos I+D+i VA045A09 (2009-2011) (Olatz Villanueva, IP) y HAR2011-24915 (2012-2014) (Ana Echevarría, IP), desarrollando una idea ya avanzada en TAPIA, *La comunidad morisca*, p. 61, nota 84.

⁵⁷ Véase fotografía aérea de la parcela en la web *Duero Mudéjar* (<http://www.jcyl.es/jcyl/patrimoniocultural/dueromudejar/mezquita-de-la-alquibla-avila/index.html>).

⁵⁸ Para una comparativa de las dimensiones de las salas de oración entre varias mezquitas toledanas y ésta de la Alquibla, véase JIMÉNEZ GADEA, «Las inscripciones árabes de El Barco», nota 25).

Pero más interesante resulta que, intramuros, en el espacio en el que la documentación sitúa el almagí de la Villa⁵⁹, aún se conserva en pie un edificio, actualmente vivienda, con portada de jambas graníticas aboceladas, doble arco de ladrillo y alfiz, que la tradición local conoce como sinagoga. Nunca, no obstante, se ha aportado justificación material o escrita sobre esta atribución⁶⁰.

Se trata del nº 2 de la calle Pocillo, que corresponde a un solar de 83 m², en dos alturas, cuadrangular, con los lados orientados a los puntos cardinales, y amplio patio trasero. Su portada puede fecharse en el siglo XIII⁶¹, lo que coincidiría con la antigüedad de este almagí, ya citado en 1303 en el *Libro Becerro de Visitaciones de Casas y Heredades* de la Catedral de Ávila⁶² (Figura 2).

FIGURA 2: Posible *almagid* mayor (Pocillo, 2, Ávila)



(Fuente: Grupo de Investigación *Mudéjares y Moriscos de Ávila*)

⁵⁹ TAPIA, *La comunidad morisca*, p. 61.

⁶⁰ La identificación de este inmueble con la mezquita de la Villa es hipótesis actualmente en estudio por Serafin de Tapia Sánchez y Javier Jiménez Gadea.

⁶¹ GÓMEZ-MORENO, M., *Catálogo Monumental de la Provincia de Ávila*, 3 vols., Ávila, Institución Gran Duque de Alba, 2ª ed., 2002: vol. I, pp. 171-172 y vol. II, fót. 362.

⁶² Con el nombre de *almagid mayor*, al describir las casas que van desde San Silvestre a la Rúa de Zapateros y callejada de Román Pérez (BARRIOS GARCÍA, A., *Documentación medieval de la catedral de Ávila*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1981, p. 230).

La cronología de su portada, sus proporciones y dimensiones, la existencia de un amplio patio en su parte trasera y la orientación de uno de sus lados al sur, permiten suponer y avanzar en la hipótesis sugerida. Por otro lado, la *qibla* orientada al sur corroboraría la antigüedad de esta mezquita con respecto a la de la Alquibla, que lo está al SE, en coincidencia con la doble orientación de las sepulturas de la necrópolis de San Nicolás, donde las más antiguas están trazadas este-oeste, disponiendo los cuerpos con la mirada al sur, mientras que las más tardías orientan ésta al sureste⁶³.

También se conservan restos de la mezquita de El Barco de Ávila. En la calle Mayor, 8, existe un inmueble donde los datos de proporciones, dimensiones y orientación de la parcela, se refuerzan con la presencia en su fachada (que una portada y una ventana con arcos conopiales sitúan cronológicamente en el siglo XV) de una inscripción árabe, grabada *in situ* a izquierda y derecha del arco de la portada. Se trata de un *takbīr*, doxología omnipresente en el Islam y que repetida tres veces sirve de comienzo a la llamada a la oración⁶⁴.

4. BAÑOS

Uno de los espacios de la sociabilidad característicos del mundo antiguo fueron los baños, cuyo uso continuó en al-Andalus. También la costumbre se mantuvo en las ciudades cristianas peninsulares, si bien con tendencia a su desaparición al final de la Edad Media⁶⁵.

En el actual territorio castellano y leonés se conocen principalmente referencias a baños en las localidades de Ávila, Burgos, Carrión de los Condes, Sahagún, Sepúlveda, Soria, Valladolid y Zamora⁶⁶. Sin embargo, a pesar de la posible influencia andalusí de la mayoría, lo cierto es que no se pueden vincular única y exclusivamente a la población musulmana de estas ciudades.

⁶³ En el ámbito andalusí el problema de la orientación al sur de las primeras mezquitas, es tema conocido y estudiado (RIUS PINIÉS, M., *La Alquibla en al-Andalus y al-Magrib al-Aqsa*, Barcelona, Institut 'Millás Vallicrosa' d'Història de la Ciència Àrab, 2000). Parece que entre los musulmanes abulenses se repitió este mismo caso, aunque en el siglo XIII, momento en el que en al-Andalus ya se conocen mezquitas correctamente orientadas al SE; dado su origen toledano, y dado que en las mezquitas toledanas se encuentran las dos orientaciones, quizá haya que ver en esto una preferencia religiosa, entre los musulmanes que llegaron a Ávila, por la interpretación más tradicional, que fue seguir el modelo cordobés, repetido también en la mezquita aljama toledana (RIUS PINIÉS, M., «Orientación de las mezquitas en Toledo», *Tulaytula*, 1999, 4, pp. 67-75: 72-73).

⁶⁴ JIMÉNEZ GADEA, «Las inscripciones árabes de El Barco».

⁶⁵ RUIZ-MORENO, A., «Los baños públicos en los fueros municipales españoles», *Cuadernos de Historia de España*, 1945, 3, pp. 152-157.

⁶⁶ TORRES BALBÁS, *Algunos aspectos del mudejarismo*, pp. 46-68; SANTO TOMÁS PÉREZ, M., *Los baños públicos en Valladolid. Agua, higiene y salud en el Valladolid medieval*, Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid, 2002; BARRIOS GARCÍA, *Documentación medieval*, pp. 225, 232.

El único conservado es el del conjunto palaciego de Santa Clara, en Tordesillas. Tipológicamente andalusí, su uso está vinculado al palacio real de Pedro I⁶⁷, enlazando con la idea comentada inicialmente de la adopción de espacios y formas andalusíes para la materialización de los espacios de poder castellanos. No es pues representativo de un espacio público que podamos poner en relación con la sociabilidad de las comunidades musulmanas aquí estudiadas.

Salvo éste, no quedan restos materiales de baños en las ciudades castellanas. Sin embargo, la relativa abundancia de sus citas y la generalización de controles y excavaciones arqueológicas pueden deparar ciertas sorpresas.

En Ávila, por ejemplo, el ya citado *Libro Becerro* de la Catedral, de 1303, ofrece una referencia a un baño situado, precisamente, en uno de los espacios urbanos considerados como morería, el barrio de San Nicolás, al que documentación posterior denomina *baño viejo*⁶⁸. Se situaba junto a la desaparecida iglesia de Santa Cruz.

En ese punto de la ciudad, concretamente en el solar de la C/ de la Cruz, 2, esquina con Covachuelas, unas excavaciones arqueológicas realizadas en 1986⁶⁹, pusieron al descubierto una estructura hidráulica. Se trataba de la salida de un curso de agua, dirección norte-sur, controlado a través de una atarjea, y dos muros paralelos que servían para canalizar ese mismo curso al aire libre. Los materiales arqueológicos asociados nos llevan al intervalo de los ss. XV-XVI.

No puede situarse el *baño viejo* muy lejos de este punto, por la coincidencia de datos arqueológicos y escritos. La estructura hidráulica parece recoger y canalizar agua de la parte superior (es zona de fuerte pendiente), siguiendo un eje norte-sur, y las dos canalizaciones la distribuyen. Los baños deben situarse en el entorno de estas instalaciones, quizá relacionadas con su entrada o salida de aguas. Precisamente, en el plano de Francisco Coello, de 1864, se aprecian en esta zona, a la izquierda de la iglesia de Santiago, unas estructuras que parecen arruinadas, formadas por dos espacios cuadrangulares en línea y un tercero en ángulo recto con ellos, que recuerdan

⁶⁷ TORRES BALBÁS, L., «El baño de doña Leonor de Guzmán», *Al-Andalus*, 1959, 24, pp. 409-425; RUIZ SOUZA, J. C., «Santa Clara de Tordesillas. Restos de dos palacios medievales contrapuestos (ss. XIII-XV)», *Actas del V Congreso de Arqueología Medieval Española*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 2001, vol. 2, pp. 851-860.

⁶⁸ Agradezco a Serafin de Tapia estas referencias: en 1303, *El banno que dio la Cozinera* (BARRIOS GARCÍA, *Documentación medieval*, p. 232); en 1402, *fuelle al Vaño Viejo y do una fuente, que llaman al Vaño Viejo* (TENA GARCÍA, S., *Libro de Arrendamientos de casas de la Catedral de Ávila (1387-1446)*, Ávila, Institución Gran Duque de Alba, 2004, pp. 19 y 174). Este baño se encuentra citado junto a casas ocupadas por musulmanes: *Reyna, hija de Hamat el Peco, Yuçaf el Covo, Abezeyte el Gordo y Çale* (en 1303) y *Yuçaf Patón, Adimelque* y el propio *almagid de la Alquibla* (en 1402). Además de este baño, se cita otro en la zona noreste de la ciudad, *el banno de Sant Viceynte* (BARRIOS GARCÍA, *Documentación medieval*, p. 225).

⁶⁹ LARRÉN IZQUIERDO, H., TERÉS NAVARRO, E., «Excavaciones de urgencia y documentación de hallazgos arqueológicos en la ciudad de Ávila. 1986», *Cuadernos Abulenses*, 1987, 7, pp. 165-218: 179-190.

la disposición en planta de este tipo de instalaciones. Es muy probable que estos restos dibujados sean los del baño citado en 1303 y 1402.

Este lugar era propiedad, al menos en 1303, de la Catedral. Sobre quiénes lo usaban, no podemos asegurar nada, aunque lo cierto es que se encontraba situado en el ámbito de la morería (Figura 3).

En resumen, por ser la del baño una costumbre generalizada entre toda la población, no podemos asegurar que estos espacios fueran patrimonio exclusivo de los musulmanes, pero su existencia les permitiría contar, en los lugares en que vivían, con uno de los espacios prototípicos de la sociabilidad en las ciudades islámicas medievales.

FIGURA 3: Posible ubicación del *baño viejo* de Ávila y su relación con otros espacios de la ciudad

1. *Almagid* de la Alquibla 2. Baño (restos arqueológicos de estructuras hidráulicas) 3. *Almagid* de La Solana 4. *Maqbara* de San Nicolás 5. Iglesia de San Nicolás 6. Iglesia de Santiago 7. Alcázar.



(Fuente: Javier Jiménez Gadea)

5. TALLERES, TIENDAS...

La mayoría de los musulmanes castellanos desempeñaron oficios de servicio a la comunidad (alfareros, herreros, caldereros, carpinteros, albañiles, yeseros, etc.) actividades que en algunos casos implicaban disponer de espacios de trabajo (horno, fragua, taller) y en otros de comercialización, tiendas.

La documentación escrita nos habla a menudo de hornos, que suponemos relacionados con la actividad alfarera en general (cerámicas, tejas, ladrillos), distribuidos por toda el área urbana. La casuística es amplia y no podemos entrar en ella aquí. Baste decir que ha sido posible, en algunas ciudades, localizar algunos de estos lugares a través de excavaciones arqueológicas, bien por la localización de testares y desechos de alfar, bien por la de alguna de sus instalaciones.

En Ávila, por ejemplo, en el ámbito de la morería del barrio de las Vacas⁷⁰, excavaciones de los años 2002 y 2005 descubrieron los restos de un testar y horno, con piezas de engobes rojizos y vidriadas en verde, coincidiendo con el lugar en que la documentación escrita sitúa el *horno del morisco*. Éste figura, en el siglo XVI, como lugar censatario del monasterio de Sancti Spiritus, constando que desde 1482 estaba a cargo del *moro Yuçafe*⁷¹. Se da aquí un caso de continuidad en el uso del espacio entre el siglo XV y el XVI, época ya morisca.

En la morería de Arévalo se localizaron los restos de otro alfar, con abundantísimos atifles y piezas bizcochadas, desechadas, en excavaciones realizadas en la C/Tercias⁷².

El caso mejor estudiado es el de Valladolid, donde se han localizado restos de instalaciones y desechos de alfar tanto en el interior de la morería como fuera de ella, en la antigua calle Olleros⁷³, con continuidad también en época morisca⁷⁴.

Los restos cerámicos recuperados en las excavaciones urbanas son abundantísimos y podemos decir que estas manufacturas monopolizan la producción y el consumo en los siglos bajo medievales, siendo producciones que tanto técnica como formal y decorativamente se pueden considerar herederas de tradiciones andalusíes⁷⁵.

Entre estas piezas de alfares locales, las excavaciones arqueológicas revelan también la existencia de piezas importadas, igualmente de tradición islámica, pero que se deben a alfares valencianos o granadinos. Es la loza dorada, producción selecta, que por su mismo carácter aparece en condición minoritaria, salvo cuando se relaciona claramente con un ámbito cortesano, como el caso de los casi mil fragmentos de la serie coronada aparecidos en Arévalo, y relacionables con la presencia allí de

⁷⁰ Calles Cruz de Alcaravaca y Jesús del Gran Poder c/v Cuesta Antigua.

⁷¹ AJO GONZÁLEZ, C., *Historia de Ávila y su tierra, de sus hombres y sus instituciones, por toda su geografía provincial y diocesana*, Alcalá de Henares, Institución Alonso de Madrigal, 1991, t. III, pp. 279-281.

⁷² JIMÉNEZ GADEA, J., «Alfar de la calle Tercias, Arévalo», en M.^a MARINÉ (dir.), *Cien piezas del Museo de Ávila*, Ávila, Junta de Castilla y León, 2011, p. 79.

⁷³ Actual Duque de la Victoria.

⁷⁴ VILLANUEVA ZUBIZARRETA, O., *Actividad alfarera en el Valladolid bajomedieval*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1998; MORATINOS GARCÍA, M., VILLANUEVA ZUBIZARRETA, O., «Los alcañeres moriscos vecinos de Valladolid», en *VIIe Congrès International sur la Céramique Médiévale en Méditerranée*, Atenas, Caisse des Recettes Archéologiques, 2003, pp. 351-362.

⁷⁵ CRUZ SÁNCHEZ, P. J., «Las ciudades de Castilla a finales de la Edad Media: el caso de Ávila», en SANCHIDRIÁN GALLEGO J. M. y RUIZ ENTRECANALES, R. (eds.), *Mercado Grande. Excavación arqueológica y aproximación cultural a una plaza*, Ávila, Ayuntamiento de Ávila, 2003, pp. 97-149, para cuestiones técnico-tipológicas y VILLANUEVA, *Actividad alfarera*, como modelo de estudio histórico integral a partir de las producciones cerámicas.

la Corte de Juan II⁷⁶. Si bien la procedencia mayoritaria de este tipo es Manises y Paterna, alguna pieza tiene paralelos en producciones nazaríes⁷⁷.

Producción selecta no significa que estuviera sólo al alcance de la élite cristiana. También determinados miembros de la minoría islámica con cierto poder adquisitivo accedieron a ella. Es el caso del mercader abulense *‘Abd Allāh de Santo Tomé*, de quien conocemos un inventario de sus bienes a su muerte, en 1492, entre los que se encontraban *nueve platos valençianos*⁷⁸.

En general, podemos asegurar que estas producciones eran consumidas por toda la sociedad, pero ¿cabría decir lo mismo de aquellas piezas que sobre ellas llevan palabras en árabe? (Figura 4).

Poco indican al respecto sus lugares de aparición, pues hemos visto que estos musulmanes no sólo vivieron en las morerías, pero podríamos profundizar en la cuestión con el análisis de sus grafías. Así, las hay que tienen expresiones simplemente propiciatorias (*al-yumn*, *al-‘āfiya*, *baraka*, felicidad, salud, bendición), que carecen de significación netamente islámica y que las hacen perfectamente susceptibles de ser usadas por cristianos. Aunque estén en árabe, no son frases coránicas ni expresiones islámicas. Caso diferente presenta la pieza en la que consta parte de la *šahāda* (Figura 4b), o profesión de fe islámica. Piezas como ésta, por su significado religioso, son las que sólo tendrían sentido en el ajuar de una casa islámica.

Otra cuestión es si estas piezas epigráficas fueron o no realizadas en los propios alfares castellanos: a día de hoy, existen suficientes testimonios sobre el conocimiento del árabe en estas comunidades para dar por válida la hipótesis⁷⁹.

Más difícil que la localización de los hornos resulta la identificación física de otros espacios públicos, como los mesones o las tiendas, en el caso de que subsista algo de ellos, ya que lo normal es que hayan sido transformados o embebidos en otras construcciones. Dentro de este tipo de espacios, cabe mencionar las carnicerías (citadas a menudo en los textos como carnicerías *moriegas*), por tratarse de lugares relacionados directamente con la religiosidad del grupo. Parece normal que a partir

⁷⁶ VILLANUEVA ZUBIZARRETA, O., CABRERA GONZÁLEZ, B., DÍAZ DE LA TORRE, J., JIMÉNEZ GADEA, J., «La loza dorada en la corte de Arévalo (Ávila, España)», en *Atti del IX Congresso Internazionale sulla Cerámica Medievale nel Mediterraneo (Venezia, 23-27 novembre 2009)*, Florencia, All’Insegna del Giglio, 2012, pp. 495-497.

⁷⁷ Caso de un fragmento de loza dorada epigráfica, procedente de un solar de la C/Alemania, 4 (Museo de Ávila, 01.59.238.4346, Figura 6c), con paralelo exacto en piezas nazaríes (BORREGO SOTO, M. Á., *Epigrafía andalusí. Inscripciones árabes de Jerez de la Frontera*, Jerez de la Frontera, Periepias Libros, 2014, p. 106, lám. 62).

⁷⁸ PASCUAL CABRERO, J. L., «Pleito por la herencia de Abdallá de Santo Tomé, según ‘la ley e açunna de moros’», *Espacio, Tiempo, Forma, Serie III, Historia Medieval*, 2013, 26, pp. 275-302, p. 291.

⁷⁹ A las inscripciones árabes conocidas hay que sumar testimonios recién descubiertos de firmas y fórmulas en árabe, en la propia documentación castellana (VILLANUEVA y ARAUS, «La identidad musulmana»).

del siglo XV se localicen en el interior de las morerías, pero con anterioridad a los apartamentos estarían dispersas por otras áreas de las ciudades.

FIGURA 4: Fragmentos cerámicos (Museo de Ávila):

- a) *al-baraka*, la bendición; b) *lā ilaha* (comienzo de *šahada*); c) *al-‘āfiya*, la salud; d) Allāh; e) *al-yumn*, la felicidad; f) *[al-mu]lk lillāh*, el Poder es de Dios.



(Fuente: Javier Jiménez Gadea)

En la calle Mayor de El Barco de Ávila, además de la inscripción الله أكبر ya vista en su nº 8, que permite identificar el lugar como mezquita, existen otras dos casas, n. 43 y 57, en cuyas portadas, en su parte central, campean sendas inscripciones con la palabra الله. Pueden tratarse de viviendas, que recurren a símbolos paraheráldicos –la palabra Allāh y ciertos elementos florales– de identificación grupal⁸⁰. Pero cabe pensar también que, en vez de singularizar elementos individuales, estén marcando en el espacio urbano elementos pertenecientes a la colectividad islámica, igual que el *takbīr* del n. 8 señala el almagí. La morfología de estos inmuebles es similar a la de la mayoría de los restantes de la calle Mayor, estando contruidos sobre fincas rectangulares, alargadas y estrechas, que se abren a la calle mediante una tienda, con la vivienda en la planta superior. Algunos de sus elementos constructivos y decorativos –especialmente los detalles góticos de sus portadas–, junto a la mínima evolución parcelaria que se aprecia en esta calle desde el plano de Coello (1864), nos indican que esa disposición se ha perpetuado así desde la conformación de la calle en la Edad Media. Cabría pensar, pues, que eran tiendas o establecimientos que marcaban su carácter islámico con la inscripción de su fachada.

⁸⁰ JIMÉNEZ GADEA, «Las inscripciones árabes de El Barco».

6. INSCRIPCIONES ÁRABES

Las inscripciones árabes son el siguiente testimonio material propio de los musulmanes castellanos que es necesario reseñar, por ser elementos visuales que marcaban los espacios urbanos vistos⁸¹. Conocemos catorce ejemplos, de los que ocho son funerarios (Ávila, procedentes de las *maqbara(s)*⁸², tres edificios (El Barco de Ávila)⁸³ y otros tres de carácter popular (Navacepeda de Tormes)⁸⁴, a modo de *grafiti*. A estos ejemplos habría que añadir los perdidos, caso de la viga de madera epigráfica de la mezquita abulense de La Solana (véase más arriba), y una pieza citada por Gómez-Moreno⁸⁵.

Las inscripciones están grabadas en hueco y utilizan letra cursiva⁸⁶. Excepto en el caso de la inscripción de 'Abd Allāh el Rico, la letra es de mala calidad, con incorrecciones ortográficas. Por sus soportes (estelas funerarias de las *maqbara(s)*, portadas de edificios bajo medievales, viga de una de las mezquitas citadas a partir del siglo XIV, etc.) se sitúan entre los siglos XIV y XV, siendo concretamente de 1492 la citada de 'Abd Allāh.

Esta cronología se refuerza por el tipo de letra, por la utilización de determinadas palabras (علم en vez de سنة para “año”) y por la utilización de la fórmula *gālība*, presente en epigrafía árabe peninsular desde que se convirtió en lema de los reyes nazaríes⁸⁷.

⁸¹ En relación con la escritura árabe es necesario mencionar que, junto a las inscripciones, un estudio de otro tipo debería incluir asimismo la producción de textos aljamiados. No lo hacemos aquí debido a varios factores: en primer lugar, por un límite cronológico, ya que buena parte de los textos aljamiados se realizaron en el siglo XVI; en segundo lugar, por uno geográfico, ya que hasta la fecha no se ha localizado ningún ejemplar en el territorio objeto de estudio, procediendo mayoritariamente de la Corona de Aragón; y en tercer lugar por uno metodológico, ya que el objeto de análisis son los restos materiales y no los documentos escritos (MATEOS PARAMIO, A., VILLAVERDE AMIEVA, J. C. (coords.), *Memoria de los moriscos: escritos y relatos de una diáspora cultural*, Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2010). Cabe mencionar asimismo la figura de *Iça de Gebir*, alfaquí de la aljama de Segovia y autor del *Kitāb Segoviano*, de 1462, quizá la primera obra escrita en aljamía, compendio de los principales preceptos de la religión islámica (WIEGERS, G. A., *Islamic literature in Spanish and Aljamiado: Yça of Segovia (fl. 1450), his antecedents and successors*, Leiden, E. J. Brill, 1994).

⁸² JIMÉNEZ GADEA, «Acerca de cuatro inscripciones», «Estelas funerarias islámicas» y «Un nuevo testimonio sobre las inscripciones», más uno pendiente de estudio procedente del solar de la C/Empedrada 7.

⁸³ JIMÉNEZ GADEA, «Las inscripciones árabes de El Barco».

⁸⁴ Una doxología y dos nombres propios, grabados en sendas piedras reutilizadas en construcciones de la localidad, en estudio.

⁸⁵ Un cipo en cuya parte superior el autor leyó ابراهيم (*Ibrāhīm*), reutilizado en el convento de Santa Ana (GÓMEZ-MORENO, *Catálogo monumental*, t. 1, 51).

⁸⁶ Salvo la de la C/Mayor 43 de El Barco de Ávila, labrada en resalte y con la palabra الله según modelos cúficos (OCAÑA JIMÉNEZ, M., *El cúfico hispano y su evolución*, Madrid, Instituto Hispano-árabe de Cultura, 1970, p. 48).

⁸⁷ MARTÍNEZ ENAMORADO, V., «Lema de príncipes. Sobre la *gālība* y algunas evidencias epigráficas de su uso fuera del ámbito nazarí», *Al-Qantara*, 2006, 27/2, pp. 529-550.

En cuanto al contenido, excepcional es la de ‘*Abd Allāh el Rico*, que nos informa incluso de las circunstancias de su muerte (asesinato). En el conjunto de las funerarias, encontramos nombres (*Abd Allāh b. Yūsuf al-Ganyy*, *K*rum Yūsuf al-Ganyy*, *Ibrāhīm*), referencias cronológicas (a la Hégira, al mes de *muḥarram*), fórmulas religiosas (*taṣliya*, *gāliba*, *lā hawlā wa lā quwa...*) y dos citas coránicas (final de la Sura 28, 88 en los dos casos)⁸⁸. En las que están sobre inmuebles, *takbīr* y ‘*aiz lillāh*⁸⁹.

Se trata pues de un conjunto epigráfico netamente islámico, no ya por estar en árabe, sino fundamentalmente por su contenido. Esto es lo que diferencia este inicial corpus epigráfico de los musulmanes castellanos de la epigrafía árabe presente en edificios cristianos, realizada por encargo y al gusto de los clientes (monarquía, clero, nobleza), donde será difícil encontrar frases o expresiones que no puedan ser asumidas por la religión dominante⁹⁰.

7. LAS CASAS

Es difícil conocer cómo sería el aspecto de estas casas de la minoría islámica debido a la ausencia de restos conservados claramente relacionables con ellos y a la falta de estudios al respecto.

En 1900, Manuel Gómez-Moreno⁹¹ llegó a ver en Ávila un grupo de casas humildes “que se distinguen por sus puertas en arco de herradura”, teniendo jambas de piedra –a plomo de los arranques–, rosca de ladrillo y alfiz. No se conservan hoy en día. Sin embargo, en 2007 unas obras de rehabilitación de un inmueble en la C/Empedrada, 8, descubrieron tras el revoco de su fachada, restos de una decoración esgrafiada con motivos florales y las trazas de un arco de herradura, de las características del descrito por Gómez-Moreno (Figura 5a).

En la misma calle, en su n. 7, otras obras (2013-2014) han desvelado, en el interior de una manzana, restos de dos estructuras afrontadas entre sí, una torre cuadrangular de pocos vanos y una casa con galería voladiza, de ladrillo, adobes, madera y teja curva. Torres Balbás, en su citado trabajo sobre el *Mudejarismo urbano* llamó la atención sobre un elemento que la documentación medieval abulense denomina *almojaba*: “Derivará del vocablo árabe *al-muḡā`iza*, que significa viga o

⁸⁸ Aunque este versículo tiene una clara significación funeraria, no es de los más habituales en la epigrafía andalusí. De hecho, Lévi-Provençal no recoge ningún ejemplo (LÉVI-PROVENÇAL, E., *Inscriptions arabes d’Espagne*, Leyden/París, E. J. Brill/E. Larose, 1931) y Carmen Barceló sólo uno (BARCELÓ, C., *La escritura árabe en el País Valenciano. Inscripciones monumentales*, Valencia, Universidad de Valencia, 1998, vol. I, p. 197). Su repetición en Ávila quizá nos hable de un fenómeno local.

⁸⁹ Éste en Navacepeda de Tormes.

⁹⁰ VALENCIA, R., «Las inscripciones árabes en el arte mudéjar», en BORRÁS GUALÍS, G. (ed.), *Mudéjar. El legado andalusí en la cultura española (Catálogo de la exposición)*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 2010, pp. 293-305.

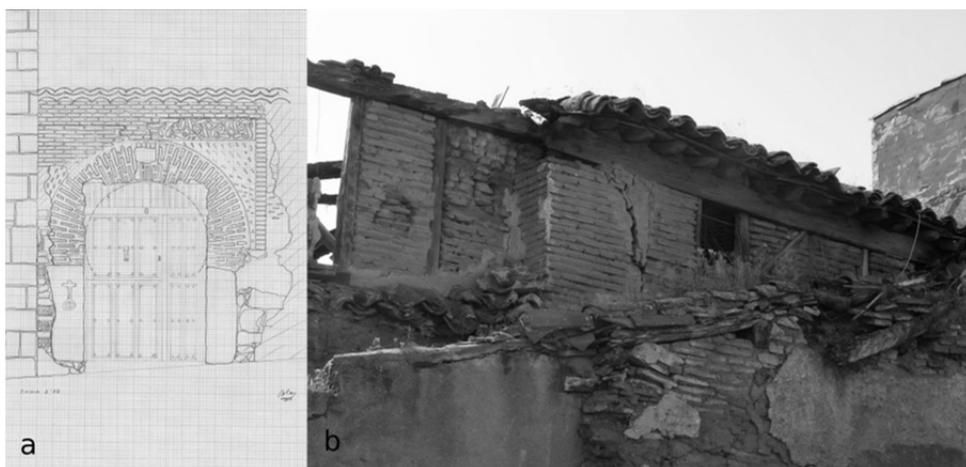
⁹¹ GÓMEZ-MORENO, *Catálogo monumental*, t. I, 171.

madero saliente de un muro. Almojaba sería, pues, el cuerpo de madera, volado sobre la calle, del desván o sobrado de la viviendas. Es elemento desaparecido por completo del panorama urbano de Ávila”⁹².

Con estos cuerpos saledizos en altura se ganaba espacio a las casas a costa de invadir la vía pública, quitándole salubridad. Por ello, en 1512, una Provisión de la reina Juana ordenó su destrucción, argumentando que *salen por gran trecho en sus calles que estaban muy tristes y sombrías y no podía entrar claridad ni sol y estaban muy sumidas e lodosas e sucias*⁹³.

En la morería de la C/Empedrada quedó, pues, una de estas *almojabas*. Ha pasado desapercibida al haber permanecido en el interior de una parcela, sin vistas desde el exterior, tras las reformas que la calle y el barrio han sufrido desde el siglo XVI (Figura 5b). Y lo mismo le sucedió a la torre que se encontraba afrontada a ella, derribada en la actualidad⁹⁴. Esta torre era elemento igual de singular, pues tampoco se ha conservado ninguna similar. Su asociación a la almojaba convertía este conjunto en un espacio relicto, fosilizado, de la morería de la ciudad.

FIGURA 5: a) Arco en fachada y b) almojaba, en la Calle Empedrada de Ávila.



(Fuente: (a) *Castellum, Sdad. Coop.* (b) Grupo de Investigación *Mudéjares y Moriscos de Ávila*)

⁹² TORRES BALBÁS, *Algunos aspectos del mudejarismo*, p. 45.

⁹³ Citado en TAPIA SÁNCHEZ, S. de, «Personalidad étnica y trabajo artístico. Los mudéjares abulenses y su relación con las actividades de la construcción en el siglo XV», en GUTIÉRREZ ROBLEDO, J. L. y NAVASCUÉS PALACIO, P., (coords.), *Medievalismo y neomedievalismo en la arquitectura española. Aspectos generales*, Salamanca-Ávila, Universidad de Salamanca-UNED, 1990, pp. 245-252.

⁹⁴ Ver su estado antes del derribo en la entrada “Conjunto de arquitectura doméstica de Ávila”, de la Web *Duero Mudéjar* (<http://www.jcyl.es/jcyl/patrimoniocultural/dueromudejar/conjunto-de-arquitectura-domestica-de-avila/index.html>).

La imagen exterior de las morerías, pues, sería discreta y sencilla, de arquitectura popular, armonizando probablemente con el resto de las construcciones humildes de estas ciudades.

Pero, ¿y el interior de las viviendas? Por lo visto hasta ahora, sabemos que estas comunidades disponían de unos espacios públicos que, a pesar de encontrarse en ciudades cristianas, satisfacían perfectamente las necesidades religiosas y de sociabilidad derivadas de la práctica del Islam. Si bien es cierto que el espacio urbano en que vivieron no respondía a la imagen prototípica de la ciudad islámica medieval⁹⁵, sí que lo es que algunos de los elementos urbanos de ésta se encontraban presentes en las ciudades castellanas: espacio de los muertos (*maqbara(s)*), espacios para la oración (*almagíes*), para la socialización (casas de bodas, reuniones de la aljama, baños) y para la garantía de los preceptos religiosos (carnicerías *moriegas*), etc.

Ante esto, ¿cabe pensar que las casas de los musulmanes castellanos no responderían igualmente a los esquemas que conocemos por innumerables ejemplos en al-Andalus? Puerta de entrada descentrada de la fachada; accesos indirectos a través de recodos o zaguanes; patio interior con galería sólo en uno o dos de sus lados; una estancia grande que se abre al patio, a veces con alcobas –alhanías– en los extremos; ausencia de ventanas al exterior, etc., son disposiciones que se repiten sistemáticamente en este tipo de casas⁹⁶, que las aleja de la tradición romana.

En el ámbito de Castilla y León no contamos con excavaciones arqueológicas que hayan documentado, en extensión, viviendas que podamos identificar claramente con la minoría islámica. Tampoco, a día de hoy, contamos con trabajos similares a los realizados en Toledo⁹⁷.

Sin embargo, tanto la documentación escrita conocida de antiguo como los nuevos documentos que poco a poco van siendo estudiados, y su contraste con la realidad urbana actual, pueden proporcionar no pocas sorpresas.

A modo de ejemplo, vamos a fijarnos de nuevo en Ávila, donde contamos con la valiosísima información que aporta el *Libro Becerro de Visitaciones* de la Catedral,

⁹⁵ El modelo de ciudad islámica, no obstante, fue idealizado por la historiografía francesa del siglo XIX y principios del XX, y en España por Torres Balbás, respondiendo la realidad a una imagen no tan monolítica (GUICHARD, P., «Conclusions», en CRESSIER, P., FIERRO, M. I., VAN STAËVEL, J.-P., (eds.), *L'urbanisme dans l'Occident musulman au Moyen Âge. Aspects juridiques*, Madrid, CSIC, Casa de Velázquez, 2000, pp. 285-292).

⁹⁶ TORRES BALBÁS, L., «Algunos aspectos de la vivienda hispanomusulmana», en *Mélanges d'Histoire et Archéologie de l'Occident Musulman. Hommage a George Marçais*, Argel, Gouvernement Général de L'Algérie, 1957, vol. II, pp. 169-175; BERMÚDEZ LÓPEZ, J., BAZZANA, A. (coords.), *La casa hispano-musulmana. Aportaciones de la arqueología. La maison hispano-musulmane. Apports de l'archéologie*, Granada, Patronato de la Alhambra y Generalife, 1990; NAVARRO PALAZÓN, J., JIMÉNEZ CASTILLO, P., *Šiyāsa. Estudio arqueológico del despoblado andalusí (ss. XI-XIII)*, Granada, Fundación El Legado Andalusi, 2007.

⁹⁷ PASSINI, *Casas y casas principales*.

de 1303⁹⁸. Al tratarse de un inventario con intención recaudatoria su descripción es minuciosa⁹⁹. Y aunque se fija especialmente en la ubicación de los inmuebles y en su estado físico, aporta también una serie de datos que nos acercan a su distribución interna; con el añadido de que una parte importante de los arrendatarios son musulmanes.

En alguna ocasión esta misma información se ha utilizado para concluir que, al menos en Ávila, estos musulmanes viven en el mismo tipo de casas que los cristianos, adoptando la morfología de la vivienda de éstos¹⁰⁰. Pero debemos pensar, por un lado, que no todos los musulmanes vivirían en estas casas de la catedral y, por otro, que resultaría extraño que manteniendo su personalidad religioso-cultural tan viva con el cementerio, mezquita/s y otros espacios ya vistos, en el ámbito de la vivienda doméstica se apartaran de los patrones conocidos en otras poblaciones musulmanas peninsulares.

Si analizamos la veintena de casos en que aparecen citadas casas de moros, veremos que en todas las ocasiones en que de la descripción se puede deducir algo de la estructura interna de la vivienda, hay datos que permiten suponer que el acceso no era directo desde la calle, que las estancias se distribuyen en torno a un patio o corral o que una vez en el interior de los recintos debía realizarse algún tipo de recorrido tortuoso para llegar a todas las estancias, con giros, patios traseros, callejones, etc.

Lo importante, independientemente de que estas circunstancias pudieran darse también en algunas viviendas de cristianos o judíos, es tener en cuenta que, en lo que respecta a los musulmanes, sí parece que nos encontramos con unas disposiciones domésticas que resultan similares a lo conocido arqueológicamente en otros lugares de al-Andalus. Por otro lado, en varios casos, el documento deja constancia de que los inquilinos –moros– habían hecho obras de acondicionamiento. También se citan a menudo estancias sólidas y bien construidas, que, como en Toledo, reciben el nombre de *palacios*¹⁰¹.

Veamos algunos ejemplos. En la zona de la ulterior morería, junto al baño citado, están las casas donde vive una musulmana:

⁹⁸ LAGUZZI, M.^a P., «Ávila a comienzos del siglo XIV», *Cuadernos de Historia de España*, 1949, XII, pp. 145-180; BARRIOS GARCÍA, *Documentación medieval*.

⁹⁹ Con estos datos se puede realizar una reconstrucción geográfica histórica de la ciudad (VILLAR CASTRO, J., «Organización espacial y paisaje arquitectónico en la ciudad medieval. Una aportación geográfica a la historia del urbanismo abulense», *Cuadernos Abulenses*, 1984, 1, pp. 69-89).

¹⁰⁰ ECHEVARRÍA ARSUAGA, A., *The City of the three Mosques: Ávila and its Muslims in the Middle Ages*, Wiesbaden, Reichert, 2011, pp. 60-61.

¹⁰¹ Estos *palacios* toledanos son salas principales de las casas con patio, con una o dos alcobas en sus extremos, de origen islámico. Suelen tener muros de espesor notable y se abren al patio mediante una puerta amplia (PASSINI, J., «Los palacios en las casas medievales de Toledo a final de la Edad Media», en PASSINI, J. e IZQUIERDO BENITO, R. (coords.), *La ciudad medieval de Toledo: historia, arqueología y rehabilitación de la casa. El edificio Madre de Dios*, Universidad de Castilla-La Mancha, Toledo, Universidad de Castilla La Mancha, 2007, pp. 75-91).

(...) las casas en que mora Reyna, fija de Hamat el Peco, que son en la calle que va de Santa Cruz a Sant Marcos commo van a man siniestra; el corral con puertas comunales. Dentro dos casas; un buen palacio con buenas puertas e todo bien adobado, salvo sobre la puerta que devió ser paret e es de ripia serradiza. Delantrel palacio una casa colgadiza en que á XII cabriadas, con sus puertas pequennas comunales, toda bien adobada. El corral delante bien cercado de dos tapias en alto e bien vardado; l. la calle e casas de Yuçaf el Covo e de Abzeyte el Gordo e otra de Çale¹⁰².

Rānyā bint Hamād vive, pues, rodeada de viviendas de otros musulmanes, y vemos que lo hace en dos casas, a las que se accede pasando las puertas del recinto (corral). Éste está bien guardado por una cerca alta, rematada en albardilla. Al entrar, a un lado tenemos una de las casas, *palacio*, con buenas puertas; y al otro lado, afrontada a la anterior, otra casa más humilde. Las viviendas no tienen, pues, acceso directo desde la calle, sino desde el patio.

En el siguiente ejemplo, en la parte opuesta de la ciudad, vemos cómo la estructura se complica más, incluyendo varios callejones:

...Las casas de Cal Destrada, a la puerta de don Gil, fijo de don Cantín; una tienda con dos pares de puertas comunales sin cerraduras e es de seys cabriadas; las unas puertas faza la calle fizo el moro e las otras faza las casas; buenas paredes de dos tapias en alto e en ancho e de quatro en luengo; está bien parada. A las espaldas una calleja pequeña, cubierta de tejado; con su puerta de tablas serradizas. E luego un buen palacio de tres tapias de alto e de dos en an e de dos en ancho (sic) e de quatro en luengo, sobre un buen cimientto, e buenas tapias e buen tejado e buenas puertas con cerradura; todo bien adobado. Y delante un portal, en que está I^a camareta, de ripia serradiza; e dize el moro que la fizo a su costa. E luego en su equal otro portal que llega ante la puerta de fuera que dize este moro que él fizo, e las puertas de fuera viejas e rezias. E entrante de la puerta a man derecha otro portal colgadizo a dos partes con dos pies en medio. El corral pequenno en que á un pozo con boclar de piedra e cerca del pozo una cozina pequenna con I^a tapia de cerradura e lo al de tablado, que fizo el moro, con puertas pequennas de tablas serradizas; mora en ella Abrahen, carpintero; l. casas de Santi Spiritus e la bodega que fue de Domingo Munnoz e la calle pública.

(...)...Y cerca las de la callejada en que mora Ali; las puertas de fuera comunales e con cerradura de adaba e el anteumbral de piedra e luego entrante una casa portal de siete cabriadas e de dos tapias en alto e dos en ancho e quatro en luengo, con buen tejado e de buenas paredes. En la mangada una coziniella colgadiza con cerradura; apartamento de tablado con puerta de tabla serradiza e en par della una establia con calleja en equal de colgadizo e con tablados de serradizas e con puertas pequennas e

¹⁰² BARRIOS GARCÍA, *Documentación medieval*, ff. 106v y 107, p. 433.

*apartamento en ella de ripia vana. En entrante destas casas a man esquierda un cillero pequenno de tres cabriadas e de dos tapias e media en alto e dos en ancho, buenas paredes e buen tejado e puertas pequennas e todas bien paradas; l. casas de Viceynta Blasco e la callejada*¹⁰³.

En el primer caso, el de las casas del carpintero *Ibrāhīm*, vemos que el moro ha hecho obras de acondicionamiento. La tienda es la que se abre a la calle, y desde la tienda se accede a la vivienda, compuesta de varias casas. Para llegar a ellas, hay que pasar primero por un callejón cubierto, con puerta; se llega así a un pequeño patio con pozo y brocal, donde hay una estancia hecha de maderas que sirve de cocina. A él se abren, al menos, dos *portales* y un *palacio* bien construido y bien cimentado.

En el segundo, las casas de '*Alī*, más modestas, parece que se disponen en un eje longitudinal: anteumbral, casa portal y a continuación espacio abierto (*mangada*) con cocina, establo y unas estancias de madera. Pero lo que interesa es comprobar que tampoco hay acceso directo desde la calle (C/Estrada, aún existente) sino que sus puertas se abren a una *callejada* que enlaza con ésta, y una vez traspasadas las puertas aún hay que atravesar el anteumbral, a cuya izquierda hay un pequeño almacén.

Los vistos son ejemplos suficientes para comprobar no sólo que se corresponden con un tipo de vivienda asemejable al de otros ámbitos urbanos islámicos, sino que pudieron dejar su impronta en el entramado urbano, a través de estos tipos de accesos indirectos que constituyen los callejones (*adarves* o *impasses*, en la bibliografía)¹⁰⁴.

Lo más sorprendente es que aún hoy, en ese mismo punto de la ciudad, al comienzo de la C/Estrada, se ha conservado un callejón, que da acceso a la trasera de una finca absolutamente independiente de sus colindantes de la calle Estrada (Figura 6a). ¿Sería arriesgado pensar que está ahí desde la Edad Media y que pudiera relacionarse con alguna de estas viviendas citadas u otras similares?

Volviendo a la C/Empedrada, 7, donde la almojaba y torre, la limpieza y realización de sondeos en el año 2014¹⁰⁵, simultáneos al derribo de la torre, pusieron al descubierto la existencia de un callejón precisamente entre las dos estructuras, al que se accedía mediante un arco (figura 6b). Callejón que en algún momento, con la reforma de ese espacio urbano, se amortizó, quedando embutido en una construcción posterior y perdiendo su carácter público¹⁰⁶.

En definitiva, el cotejo de los datos escritos con la realidad urbana y arqueológica puede en el futuro seguir deparando interesantes casos. De momento, creo que podemos sugerir, con la prudencia a que obligan datos tan iniciales, que

¹⁰³ BARRIOS GARCÍA, *Documentación medieval*, ff. 111-112, pp. 437-438.

¹⁰⁴ Si bien estas soluciones urbanísticas no son exclusivas del ámbito islámico medieval.

¹⁰⁵ Realizados por la empresa Castellum, S. C., a quien agradezco los datos y la visita al lugar.

¹⁰⁶ Se da este mismo fenómeno en Toledo, donde estos callejones sin salida, allí de origen andalusí, fueron privatizándose paulatinamente entre los siglos XII y XV (PASSINI, J., «L'urbanisme médiéval toledan: décisions des juristes mālikites et ordonnances municipales chrétiennes de la construction», en CRESSIER, FIERRO y VAN STAËVEL, (eds.), *L'urbanisme dans l'Occident musulman*, pp. 201-213, p. 211).

algunas casas de los musulmanes abulenses sí respondieron a esquemas constructivos y urbanísticos similares a los conocidos para otros ámbitos islámicos peninsulares.

FIGURA 6: Adarves en la calle Estrada y en la calle Empedrada, de Ávila.



(Fuente/autoría: (a) Javier Jiménez Gadea (b) Grupo de Investigación *Mudéjares y Moriscos de Ávila*)

8. CONCLUSIÓN

El recorrido realizado hasta aquí por los restos materiales asociados a los musulmanes castellanos no ha pretendido ser un inventario; habrá cosas, sin duda, que se habrán quedado por el camino; otras, apenas empezamos a conocerlas. Pero de lo visto se puede extraer una conclusión: tanto por sus restos muebles como por los inmuebles no cabe duda de que estas comunidades, a pesar de su condición de minoría y de vivir bajo unas imposiciones económicas y sociales que restringieron fuertemente sus libertades, fueron capaces de mantener su rasgo cultural más significativo: la pertenencia al Islam.

Así, mantuvieron sus prácticas funerarias; el uso y el conocimiento del árabe, al menos sus élites; relaciones y contactos no sólo con otras aljamas, sino incluso con el reino nazarí; y se rodearon de unos espacios urbanos (colectivos e individuales) que les permitieron llevar una vida conforme a las necesidades de cualquier sociedad islámica. Al tiempo, no tuvieron ningún reparo en adoptar para determinados elementos –las estelas funerarias– la estética dominante de la sociedad en que vivían, sin temor a perder con ello su identidad cultural y religiosa. Quizá esto fuera algo que ni siquiera se plantearon realmente, y responde más a un problema suscitado por los historiadores actuales.