

Reconstruir la historia del islam a través del patrimonio. El legado *post-andalusí* en la Comunidad Valenciana

Belén Cuenca Abellán¹
Universidad Pablo de Olavide de Sevilla

1. Introducción²

El patrimonio material *post-andalusí*³ en el territorio valenciano constituye uno de los documentos históricos más importantes para reconstruir la vida cotidiana y espiritual de las comunidades mudéjares y moriscas que habitaron este espacio hasta 1609-1611. La conservación de diferentes realidades patrimoniales –consideradas artísticas por su calidad, excepcionalidad y antigüedad–⁴ de este periodo demuestra que el islam peninsular continuó desarrollándose con otro tipo de expresiones adaptadas a los nuevos tiempos en los albores de la modernidad.

La problemática reside, en primer lugar, en la falta de una prospección sistemática y organizada de todo lo que se conserva; en segundo lugar, en que esta realidad documental y artística ha sido relegada a un segundo plano, a una periferia, por la historiografía. Específicamente, en cuanto a la historiografía del arte se refiere, la estética oficial cristiana desarrollada a partir del reinado de Jaime I ha ocupado la mayor parte del interés de la investigación en este campo. Por tanto, el patrimonio islámico de época mudéjar y morisca, que se preserva de forma excepcional sobre todo en el contexto rural, de montaña y de pequeños núcleos de población (Donoso, 20), continúa siendo un patrimonio olvidado, como se observará a lo largo del presente trabajo.

El propósito del presente artículo es tratar de llamar la atención sobre la presencia del paisaje monumental islámico en su continuidad y transformación tras la progresiva cristianización de los antiguos territorios andalusíes (Barceló, 52). En concreto, resulta muy ilustrativo el patrimonio arqueológico, artístico, escrito y, en definitiva, documental, que se conserva en el antiguo Reino de Valencia y que ofrece interesantes datos sobre la vida cotidiana y espiritual de las sociedades islámicas hispanas premodernas y modernas, conocidas como mudéjares y moriscos.

Como es conocido en el ámbito académico, pero, a nuestro juicio, menos cercano a la sociedad actual, mudéjares y moriscos constituyen una realidad islámica entendida y descrita desde el contexto mayoritario cristiano. No obstante, los reinos cristianos se codifican política y territorialmente como entidades sustancialmente diferentes, por lo cual es importante atender a sus particularidades para observar cómo interactuaron con las citadas comunidades islámicas. Estas distinciones entre los musulmanes que habitan

¹ La autora pertenece al Equipo de Trabajo del Proyecto I+D+i RTI2018-093880-B-I00 *Al-Acmes: al-Andalus, arte, ciencia y contextos en un Mediterráneo abierto. De Occidente a Egipto y Siria*, de la Universidad Complutense de Madrid. IPs Dra. Susana Calvo Capilla y Dr. Juan Carlos Ruiz Souza (1969-2021). Financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España.

² Esta publicación ha sido financiada por la Unión Europea “NextGenerationEU,” por el Plan de Recuperación, Transformación y Resiliencia y por el Ministerio de Universidades, en el marco de las Ayudas Margarita Salas para la Recualificación del sistema universitario español 2021-2023 convocadas por la Universidad Pablo de Olavide, de Sevilla.

³ Expresión acuñada por el profesor Luis Bernabé Pons para definir el patrimonio islámico peninsular sin al-Andalus, de mudéjares y moriscos.

⁴ “Integran el Patrimonio Histórico Español los inmuebles y objetos muebles de interés artístico, histórico, paleontológico, arqueológico, etnográfico, científico o técnico. También forman parte del mismo el patrimonio documental y bibliográfico, los yacimientos y zonas arqueológicas, así como los sitios naturales, jardines y parques, que tengan valor artístico, histórico o antropológico.” Ley 16/1985, de 25 de junio, del Patrimonio Histórico Español. En línea: [Enlace](#) [Comprobado: 1/10/2022].

en unos reinos y otros se reflejan también en sus manifestaciones artísticas, donde se incluye una extraordinaria cantidad de expresiones propias de carácter material e inmaterial, que hoy día se califican como patrimonio documental, histórico y/o artístico. Una de las manifestaciones más elocuentes de la presencia de estas comunidades perfectamente integradas en las sociedades cristianas, y que se muestra en el paisaje monumental, es el espacio de culto: la mezquita, vinculada al desarrollo de las morerías. Precisamente es en el territorio de la hoy Comunidad Valenciana donde se encuentran los oratorios islámicos mudéjares y moriscos más antiguos que se han rastreado hasta ahora, levantados *ex novo* o reformados en los siglos XIV, XV y XVI.

Sin embargo, la investigación en historia del arte islámico en muy escasas ocasiones ha abordado de forma exhaustiva la realidad material de estos lugares, fundamentales para comprender el urbanismo de este periodo, existiendo, como trataremos de demostrar en posteriores artículos, una gran cantidad de datos materiales *in situ* así como recogidos en textos modernos vinculados a la división de tierras cuando se desmantelan las mezquitas, los cambios de propietario de las tierras donde se encuentran, qué ocurre con los ornatos de las mismas, etc. Tal vez, la problemática principal y el poco interés que generan estos lugares se deba a su posición geográfica, esencialmente rural, y a su “falta de monumentalidad” según las instituciones, afirmación de la cual se lamenta en un reciente artículo el profesor Bernabé Pons (56).

Así pues, en el presente trabajo se pretende realizar un breve análisis que comienza en un estado de la cuestión sobre la consideración de las obras artísticas realizadas por estas comunidades mudéjares y moriscas, extraídas o anuladas de su contexto cultural para, a continuación, mostrar una panorámica del potencial que tiene este patrimonio islámico de mudéjares y moriscos.

Este legado post-andalusí, consecuencia del andalusí, comprende el desarrollo urbano, el paisaje natural, el panorama arqueológico, literario, etc., los cuales sirven para comprender el complejo desarrollo y pluralidad de las sociedades pre-modernas y modernas ibéricas. Sin embargo, la escasez de fuentes específicas para el estudio de casos concretos sobre el arte mudéjar y morisco abre otras posibilidades de acercamiento y permite establecer metodologías comparativas entre morerías, baños, viviendas o mezquitas que se conservan en el territorio valenciano con otros lugares de la península Ibérica y también del norte de África. Todos los ejemplos, en pie o registrados en la documentación, más o menos visibles, son de gran ayuda para avanzar y generar más hipótesis.

2. La historia del islam a través del arte

La historiografía tradicional del arte se ha ocupado, con carácter científico, de las manifestaciones artísticas⁵ vinculadas al fenómeno religioso islámico a partir de la segunda mitad del siglo XX. Sin embargo, y como han apuntado Grabar (1973), Dodds (1992), Calvo Capilla (2014) o Ruiz Souza (2004), estos primeros acercamientos a la cultura visual del islam han estado íntimamente ligados a aquellas tradiciones literarias que tienen que ver con los preceptos de la ortodoxia musulmana. Por tanto, la tradición religiosa y la puesta en valor de las crónicas escritas, por encima de otras fuentes documentales, han marcado de manera muy contundente las interpretaciones de los edificios de culto islámico, buscando sus precedentes, por ejemplo, en los textos coránicos y en las tradiciones del Profeta. Como consecuencia, parece haberse interiorizado que el arte islámico solamente puede comprenderse desde los preceptos de

⁵ En el ámbito de las manifestaciones artísticas se incluye todo aquello que se trabaja desde la Historia del Arte: arquitectura, urbanismo, materialidad, técnicas, elementos domésticos, arqueológicos, etc.

la religión⁶. A pesar de que es indiscutible la labor positiva de este fenómeno historiográfico, los resultados del avance por este camino han llevado a pensar –o eso parece– que el arte islámico se compone de unos cánones estéticos ajenos a las culturas precedentes –preislámicas– y a sus propios contextos de desarrollo.

En el caso de al-Andalus, un fenómeno desconectado de la cultura visual mediterránea, de la cultura europea, de carácter orientalizante y únicamente ornamental, y en ocasiones tildado de escasa originalidad y pobreza material (Rosser-Owen, 216). En definitiva, salvando el ámbito académico, el arte islámico de al-Andalus ha sido interiorizado por la sociedad como algo extraño, homogéneo y monolítico, que marcó una ruptura con el orden clásico establecido en la estética mediterránea hasta que se extingue en 1492. Esta forma de concebir el desarrollo del arte islámico se apoyaba, esencialmente, en la interpretación de las fuentes documentales escritas sobre la conquista islámica, en tanto que imposición cultural⁷, a las cuales se subordinaba la interpretación de la estética islámica.

Por fortuna, como se ha mencionado, los ejercicios intelectuales de repensar sobre el arte islámico, y en concreto sobre el arte de al-Andalus, dieron un vuelco a las interpretaciones más tradicionales. En esencia, un nutrido grupo de historiadores del arte tomaron la decisión de interpretar la cultura visual desde la continuidad y transformación paulatina de las formas artísticas; y, además, dejando a un lado la “vanidad” con la que se escriben las crónicas y teniendo en cuenta que estas crónicas fueron escritas en tiempo posterior a los hechos que narran. Se incluyeron aquí muchas variables que se compartieron y pusieron en común en calurosos debates -ver nota 7- en las *V Jornadas Complutenses de Arte Medieval*, en el año 2011. Aquí, se considera que fueron fundamentales las intervenciones, que posteriormente fueron publicadas, de Ruiz Souza y Uscatescu Barrón (2012) o Calvo Capilla (2012) a colación de la herencia clásica presente en Medina Azahara. A pesar de las discordancias entre escuelas académicas, una de las principales conclusiones, que en la actualidad ha creado escuela, fue que el primer arte de al-Andalus se comprende desde el territorio en el que se gesta, la Península Ibérica, que tenía un riquísimo paisaje monumental tardorromano. Y por ello, la Mezquita de Córdoba se presenta como una construcción de canon estético tardorromano, canon existente antes de la llegada de los Omeyas (Ruiz & Uscatescu 2014, 96).

La mención a dichas conclusiones tiene que ver con el título del presente epígrafe: ¿por qué no una Historia del Islam a través de Arte? Con este cambio de perspectiva, el paradigma y la forma de comprensión del fenómeno religioso cambian sustancialmente. En esta propuesta metodológica, que Oleg Grabar (132) ya puso de manifiesto en sus

⁶ Como ejemplo, podríamos tomar el trabajo de Creswell (1979). Sin duda, unos estudios brillantes y modernos para abordar la historia del arte islámico. No obstante, desde los años setenta se ha avanzado mucho en este asunto y se han superado muchas de las hipótesis planteadas en aquellos años. Creswell tomó como caso de estudio la descripción de algunos elementos de la mezquita de los textos de Ibn Jaldūn, del siglo XIV, pero con una particularidad y es que promueve una visión sesgada tanto de lo que describe el célebre historiador tunecino como de la realidad de dichos elementos. Creswell parece basar sus argumentos, esencialmente, en leyendas transmitidas por la tradición islámica. Sin embargo, si se retorna al texto de Ibn Jaldūn, en sus *Prolegómenos* admite y reconoce que la arquitectura islámica -y también la simbología de los elementos de poder de los califas- procede de la admiración del mundo romano-oriental y de las ruinas romanas que pueblan cada territorio de la cuenca mediterránea (Cuenca, 12-13).

⁷ Famoso fue el debate que se gestó en las *V Jornadas Complutenses de Arte Medieval* entre el arqueólogo Luis Caballero Zoreda y los profesores Isidro Bango y Juan Carlos Ruiz. El centro del debate giraba en torno a la posibilidad o no de que el arte generado por los Omeyas fuera el que influyó, desde Damasco, al arte de los reinos cristianos en los siglos VIII y IX –argumentos defendidos por Caballero (2012)–, o, por el contrario, si el arte islámico inicial andalusí se codificó bebiendo del paisaje monumental romano y tardorromano presente en la península Ibérica sin necesidad de un “canal de transmisión Omeya” –hipótesis defendida por Bango (2012), Ruiz & Uscatescu (2012).

estudios, se considera que el arte islámico inicial, si se atiende al lenguaje formal, es parte del contexto visual y estético de la Antigüedad Tardía. Sirva como ejemplo comparativo para ilustrar esta breve explicación el caso de los primeros templos de culto islámico en India o en Persia. La estética arquitectónica cambia sustancialmente con respecto a los edificios de la cuenca mediterránea, ligándose a un paisaje monumental previo de tradición hindú o sasánida, respectivamente (Fernández del Campo 283-286). Un edificio con un mismo uso, pero que se manifiesta con un canon estético muy diferente. Un primer punto de partida en ese cambio de paradigma, aunque pueda parecer una evidencia se debe recordar, es que la religión y la cultura islámicas, absorben, heredan y transforman, de un modo natural y progresivo un sinfín de elementos previos que componen de manera compleja la estructura social y cultural del territorio en el que se desarrolla (González, 60).

En la península Ibérica, que es el territorio geográfico que ocupa al presente estudio –y más en concretamente en el Šarq al-Andalus–, el seguimiento que puede hacerse desde los primeros edificios islámicos hasta el tiempo morisco es continuo. Cánones estéticos, todos ellos reconocidos como islámicos, que conforman un variado paisaje monumental que comienza en las transformaciones artísticas de la Antigüedad tardía mediterránea de los siglos VI-IX (Cuenca, 341-359), viajando de oriente a occidente, y viceversa, generando cambios vanguardistas en los siglos X-XI, con reacciones más clásicas en algunos casos (Rabasco, 387) revolucionando y evolucionando con almorávides y almohades, y cristalizando en un diálogo perpetuo una estética que hoy día se reconoce como nazarí, que solamente puede entenderse por completo desde una madrasa meriní de Fez (Ruiz, 2001).

Más allá de lo que podría catalogarse como arte andalusí por su vinculación con el fenómeno religioso musulmán, la estética islámica o *islamicate* (Hogdson, 3) trascendió las fronteras de la religiosidad, incluso cuando el tiempo andalusí se había extinguido (Bernabé, 54). Por ello, se insiste en la continuidad y la presencia de lo islámico, asimilado como algo propio del territorio peninsular, que puede corroborarse tanto en las fuentes escritas como en las fuentes documentales artísticas. Por citar unos pocos ejemplos de ello, son esenciales los escritos del arzobispo de Toledo Jiménez de Rada (Ruiz 2021) tal vez el caso más paradigmático dado el carácter legendario del que se ha dotado a este personaje como combatiente del islam, o los datos que ofrece el *Repartiment* de Jaume I (Calvo 2016, 129).

Por supuesto, existen también ejemplos de innumerables fuentes documentales artísticas, de carácter visual, que demuestran la citada presencia y asimilación de lo islámico como parte de la identidad de otros reinos peninsulares cristianos: la Capilla Real de Enrique II de Castilla, para su padre y su abuelo, en el corazón de la Mezquita de Córdoba; la Capilla de la Asunción del Monasterio de las Huelgas Reales de Burgos, con sendas cúpulas de mocárabes y de crucería califal, esta última similar a las que se encuentran en el cimborrio de la Catedral de Jaca o en el Claustro de la Catedral Nueva de Salamanca; el triforio *neocalifal* de la Catedral Primada de Toledo (Ruiz 2013, 224) o la Iglesia de San Román de Toledo (Fig. 1), con sus magníficas inscripciones en árabe (Abad 2004; Ruiz 2021, 278-280); el claustro de la Iglesia de San Juan de Duero en Soria, los mocárabes incorporados a la Sala de los Reyes del Alcázar de Segovia, el alarde de estética islámica en el Alcázar de Sevilla de Pedro I de Castilla, en el Palacio de Fernando de Aragón de la Aljafería de Zaragoza; o, por lo impresionante de su fuerza, la tumba original de Isabel I de Castilla, con una *qubba* –hoy en el Convento de San Francisco de la Alhambra– cubierta con una exquisita cúpula de mocárabes (Fig. 2).



Figura 1. Vano interior de la Iglesia de San Román de Toledo, siglo XIII. Imagen de la autora.

Por tanto, una cuestión que parece encontrarse en el foco del debate sería preguntarse si puede existir arte islámico sin al-Andalus. Teniendo en cuenta que el tiempo andalusí no finaliza al mismo tiempo en Toledo, siglo XI, donde las fuentes llamaban “mudéjares viejos” a los musulmanes que desde 1085 quedan bajo la tutela de Castilla (Vincent, 34), que en Murcia, Valencia o Granada. Visto lo anterior, se podría optar por la respuesta afirmativa.

Las etiquetas estilísticas, en la mayor parte de las ocasiones, no terminan de definir aquello que pretenden describir, ya que se tiende a una homogeneización –a nuestro juicio anticuada–, que ha quedado demostrado que suele ser bastante excluyente, como ha sucedido con la catalogación de arte mudéjar⁸. Empero, la denominación *post-andalusí* (Bernabé 56) parece cercana, adecuada y, dada su neutralidad, muy flexible a la hora de definir el fenómeno de presencia, continuidad y transformación de lo islámico en las sociedades hispanas medievales y pre-modernas.

⁸ Sobre la problemática de la definición del estilo mudéjar, remitimos a la Tesis Doctoral de Elena Paulino (2015). En línea: [Enlace](#) [Comprobado: 1/10/2022].



Figura 2. *Qubba* tumba original de Isabel I de Castilla, que se encontraba en el Convento de San Francisco de la Alhambra. Imagen de la autora, 2018.

Una segunda cuestión, que podría apoyar la acuñación de post-andalusí, se deriva de lo anterior: ¿es islámica, en cuanto a cánones estéticos, la producción artística de mudéjares y moriscos? Esta pregunta es mucho más complicada de responder; no obstante, se insiste en que fundamentalmente depende del tiempo y del espacio, de un islam vivido en minorías (Echevarría & Fábregas, 53; Villanueva 2020, 3) de forma progresiva, en territorios con políticas muy diferentes, las cuales también se encuentran en constante cambio. Como explicaba Villanueva (2018, 304-305) con respecto a la cerámica realizada por musulmanes bajo el control de poderes cristianos, resulta muy difícil establecer una relación entre la creencia personal de estos artesanos y sus producciones artísticas, que evolucionan y se adaptan dependiendo de los gustos de la época. Por tanto, son productos de mercado, muy distintos en lo que respecta al espacio-tiempo y extremadamente variados, que no siempre tendrían por qué evocar, visualmente, los recuerdos del pasado andalusí, como sí lo hacían, aunque parezca paradójico, los monarcas cristianos en las obras anteriormente citadas. Musulmanes, conocidos como mudéjares, que eran propietarios de alfarerías, talleres de carpintería y otras industrias, como la jabonera (Serrano, 229-235), donde se realizaban manufacturas, hoy en día consideradas manifestaciones artísticas, que circulaban gracias a la demanda peninsular, mediterránea, e incluso transatlántica (Serra, 41), y que era variadísima. Como se puede observar, a medida que se indaga en el lenguaje visual y artístico, poniendo el foco en la

realidad misma de estas obras, en sus características materiales y formales, se deduce que la creencia en extrañas ocasiones influye en el buen hacer de estas cerámicas, arquitecturas, obras de ingeniería, etc. No obstante, la impronta de la creencia sí queda reflejada, como indica Villanueva (2018, 299-301), en aquellos elementos de uso personal, doméstico o de carácter trascendental, como los ajuares funerarios, vajillas o la continuidad en la forma de proceder en los rituales de enterramiento.

En definitiva, nos encontramos ante realidades históricas, antropológicas y sociales plurales y muy complejas que la historiografía tradicional ha tratado, a nuestro juicio hasta el momento, sin una visión comparativa, de conjunto y de puesta en común de los distintos factores que deben estar presentes en la reconstrucción de este espacio y tiempo post-andalusíes. Y se considera que en el contexto del Reino de Valencia queda mucho trabajo por realizar, como se observará en los dos próximos epígrafes.

3. El patrimonio islámico en el Šarq al-Andalus. Una panorámica en transformación, “adaptación, revolución y cambios artísticos”⁹ (siglos X-XV)

En la honestidad que debe caracterizar al trabajo de investigación, es un deber recordar que los datos recogidos por la Corona de Aragón en sus reinos en muy pocas ocasiones dejan lugar a dudas sobre lo que compete a los repartos de tierras y a la recomposición administrativa de los antiguos territorios andalusíes del Šarq al-Andalus o Levante peninsular. Si bien es cierto que el paisaje monumental religioso islámico ha decaído sustancialmente en lo que respecta a las grandiosas mezquitas aljamas como las de Valencia, Alicante, Elche, Xàtiva o Alcoy, no es menos cierto que se conserva una buena cantidad de patrimonio arqueológico islámico que permite rastrear la evolución de este territorio progresivamente islamizado desde finales del siglo VIII hasta el siglo XVII, cuando se produce la expulsión.

Este patrimonio se puede clasificar en ecos de arquitecturas funerarias, estructuras militares, alquerías rurales, elementos de uso doméstico, urbanismo, espacios de carácter espiritual, botánica, sistemas de riego o baños de vapor (Moreno 2016). Todo ello se conserva en el territorio de la Comunidad Valenciana, solo que, en muchas ocasiones, este patrimonio material se ha preservado fuera de las grandes urbes contemporáneas. En este capítulo se pretende dar un breve repaso a las estructuras más destacadas, dando especial relevancia a aquellas obras de carácter islámico realizadas en tiempo post-andalusí (a partir del siglo XIII).

Como se ha comentado, la Comunidad Valenciana puede presumir de preservar un legado islámico material de primer orden, como demuestra, por ejemplo, en el plano

⁹ Hemos tomado estas palabras del profesor Ruiz (2021, 270), en referencia a cómo al-Andalus en sus diferentes etapas, incluso en su permanencia cultural post-andalusí, fue capaz de transformar el paisaje monumental de la Península Ibérica dejando su impronta en las ciudades, los edificios religiosos vinculados al poder cristiano, en el desarrollo del hábitat rural, etc. Todo ello convertido en arquitectura y elementos patrimoniales hoy día y que caracteriza el territorio peninsular como heredero del legado islamizado. En sus palabras: “Todo ello ha constituido uno de los hitos historiográficos más dinámico y fecundo de la historia del arte medieval hispano y, a modo de intenso foco de luz, podríamos decir incluso que nos ha deslumbrado sin posibilidad de ver aspectos esenciales que se produjeron en aquellos años referidos a la Historia del Arte”

espiritual, la conocida como Rábita de Guardamar del Segura (Fig. 3) en la provincia de Alicante.



Figura 3. Detalle de *mihrāb* de la mezquita fundacional de la conocida como Rábita de Guardamar del Segura. Imagen de la autora, 2022.

Esta estructura de *rābiṭa*, en la cual pueden profundizar por medio de las últimas publicaciones del profesor Franco-Sánchez (2004b; 2004a), es de las pocas rábitas del siglo X que se conserva a lo largo del Mediterráneo islámico en unas condiciones óptimas. En los últimos años se ha intervenido de forma intensiva en buena parte del yacimiento, pudiendo incluso levantar algunas celdas para que cualquier espectador pueda tomar conciencia de cómo era la vida de los morabitos y peregrinos que hasta allí acudían. Merece la pena mencionar la completa conservación de la mezquita comunitaria de la rábita, con sus pinturas, algo deterioradas, en el muro de alquibla. Estas pinturas, formalmente, mantienen un canon estético vinculado a las representaciones simbólicas habituales en el contexto emiral y califal peninsulares (Rallo 1999, 218-219), al igual que la estructura arquitectónica de los *mihrābs* y la orientación de la alquibla hacia el sursureste.

Es preciso mencionar también la importancia de la representación algunos temas iconográficos de larga trayectoria en el ámbito islámico, como bien destacó la profesora María Jesús Rubiera (2004) a propósito del hallazgo de unas posibles figuras de pájaros en una de las celdas de la Rábita de Guardamar del Segura; estos pájaros, presentes en diversos espacios religiosos islámicos del periodo andalusí (Rubiera 2004, 29-30), tienen un significado paradisiaco, como las aves verdes que portaban en su buche las almas de los compañeros del Profeta y que se refugiaban en las lámparas del Trono de Dios. Este tema de las almas vinculadas a aves está recogido en algunos hadices del siglo IX y

posiblemente constituya una relectura de tradiciones religiosas anteriores presentes en el Mediterráneo tardoantiguo:

Las almas de los mártires se encuentran en los buches de pájaros verdes que pastan en los jardines del Paraíso; luego se refugian en las lámparas que cuelgan del Trono (Rubiera 2004, 30).

Tal vez, la Rábida califal sea el espacio patrimonial y artístico más llamativo, por su antigüedad, monumentalidad y su estado de conservación, de toda la época andalusí, que permite reconstruir una parte importante la vida espiritual islámica del Šarq al-Andalus en este periodo.

Un interés similar se presenta en otros edificios también de carácter monumental y civil, como puede ser el yacimiento del Castellar de Elche, posiblemente el inicio de la ciudad de época andalusí (Menéndez, Gutiérrez & Guichard, 17-25) o la Torre de la Calahorra de Elche¹⁰, una de las dos –junto con la de Córdoba– que mejor se conserva de época almohade. Levantada en el siglo XII y reformada intensamente en el transcurso de los siglos XVIII, XIX y XX, la Torre de la Calahorra es el edificio en pie más antiguo de la ciudad de Elche. Su posición ayuda a comprender la refortificación de muchos núcleos urbanos andalusíes en época almohade, siguiendo una política que había comenzado en al-Magreb y se había extendido por al-Andalus hasta alcanzar el Levante peninsular (Fierro, 162; Villalba, 99). El control del agua de las acequias y la sofisticación de sistemas hidráulicos previos que también se recoge en la citada Elche, a propósito del desarrollo andalusí de los huertos de palmeras (Verdú 2011), resulta de interés para entender la vinculación entre el espacio urbano, su entorno periurbano y el ámbito rural.

En la misma ciudad, se conserva parte de la muralla, una de las puertas de acceso a la medina, el *ḥammām* del Convento de Santa Lucía con sus magníficas pinturas (Fig. 4) o, en la zona de la Plaça de la Fruita, otros baños de tamaño considerable junto con una *maqbara* andalusí descubierta en las excavaciones del mercado central que comenzaron en 2014 (López, Valero & Verdú, 138).

A pesar de la complejidad de los datos archivísticos y arqueológicos, y sus contradicciones, lo cierto es que estos edificios iniciados en época andalusí, en uso en el periodo post-andalusí y transformados a lo largo del tiempo continúan estando presentes en el día a día de la ciudad. Se podría continuar, aunque por razones de longitud únicamente se hace mención, con otras ciudades donde la actividad arqueológica es intensa y los restos de época andalusí son muy llamativos: Aspe¹¹, Crevillente, Orihuela, la propia Alicante, donde llama especial atención el tamaño de la Puerta Ferrisa, Novelda y su importante *fossar* (Bernabé, 62) o los restos en La Mola (Navarro, 44), los *ḥuṣūn* del Vinalopó, el Castillo de Denia y su impronta en la historia del territorio como uno de los reinos taifas más poderosos de la península Ibérica en el siglo XI (Rubiera 1985); numerosas alquerías -conocidas en algunos casos por los topónimos- y almunias, conservadas parcialmente, como indican los restos del Palacio de Pinohermoso en Xàtiva (Torres, 299). En la capital del reino también se conserva buena parte de la muralla taifa de Balansiya, que perimetra el entramado principal del hoy Barrio del Carmen, así como los restos de la medina en el yacimiento de la Almoína. Este museo arqueológico

¹⁰ En breve, el Instituto Alicantino de Cultura “Juan Gil Albert” publicará un monográfico sobre la Torre de la Calahorra de Elche, de los autores Pedro Félix Jover y Jerónimo Campello, a los cuales agradecemos enormemente su ayuda.

¹¹ Queremos agradecer al arqueólogo Felipe Mejías su disposición siempre para compartir información de las nuevas excavaciones en los enterramientos de Aspe (Mejías, 155-161).

constituye un ejemplo magnífico de cómo se transforma y se aprovechan los recursos de una ciudad desde época romana, visigoda y cristaliza en una medina andalusí.



Figura. 4. Detalle de la bóveda policromada de los baños árabes del Convento de Santa Lucía, Elche. Imagen de la autora, 2022.

La inclusión de los restos materiales extraídos en las excavaciones y que acompañan a los yacimientos es fundamental. La mayor parte de estas piezas se conservan en los museos provinciales y locales de la Comunidad Valenciana y pertenecen al ámbito funerario y doméstico. Merece la pena destacar los fragmentos de lápidas funerarias de los siglos X-XI (Pérez, 225) custodiadas en el Museo Arqueológico Municipal Camil Visedo Moltó de Alcoy, así como las preservadas en el MARQ o el MAHE. Del mismo modo, los restos cerámicos que se pueden localizar en estos museos abarcan una cronología amplia y sus características formales son muy variadas.

De nuevo, en cuanto a los espacios espirituales, la escasa preservación de mezquitas de época andalusí en la –hoy– Comunidad Valenciana no debe desanimar, pues los restos mencionados sirven indudablemente como pistas que ayudan a contextualizar el papel que jugaban dichos centros espirituales en el entorno urbano. Como argumentaba Mikel de Epalza (1996, 504), la codificación de las ciudades islámicas y de los núcleos de poblamiento rurales está, en muchos aspectos, ligada a la constitución de la mezquita aljama, y los datos de su transformación en iglesias posteriormente son de igual manera interesantes para imaginar cómo fueron estos espacios (Epalza 1996, 501). Es por ello que, como rezaba el objetivo del artículo referido, se hace fundamental atender a la

reestructuración de las ciudades islámicas en urbes cristianizadas en el periodo post-andalusí y al proceso de composición de las aljamas. Y no solamente a través de las fuentes escritas, que son esenciales, sino también por medio de los ecos arqueológicos que se preservan, que se evidencian con la mera observación (Donoso, 17-19). Como aclaraba Torró en 1995

Las fuentes de archivo, con ser de uso inexcusable, presentan lagunas que no se pueden salvar y sólo ofrecen un conocimiento sumario de los edificios. Ahora bien, el registro material no puede concebirse como un recurso para subsanar o complementar los datos textuales. En un discurso referido a lo material –a la casa– debe constituir la fuente primaria de conocimiento y el marco de la síntesis final (554).

3.1. *La continuidad de las alquerías y la reconstrucción de aljamas y morerías*

En la Comunidad Valenciana uno de los elementos que más llama la atención, además de la composición de las aljamas, y que salpica por doquier el paisaje rural, son las alquerías.

Estas alquerías, desde un núcleo pequeño destinado a una familia, podían desarrollar una planificación que se podría calificar de “urbana” en el corazón del entorno rural y de montaña, como ya apuntaban Josep Torró (536) e Isaac Donoso (21). El sistema de alquerías debe ser tenido muy en cuenta a la hora de analizar la vida cotidiana y espiritual de las comunidades musulmanas en época post-andalusí mudéjar y morisca. Entre otras cosas, porque se han preservado restos suficientes de espacios y elementos de índole espiritual vinculados a estas construcciones, como sucede en Simat de Valldigna. Así pues, se puede afirmar que la religión islámica se vivía de forma natural en tiempo cristiano (Epalza 1996, 513; Calvo 2016, 129) incluso cuando las problemáticas se acentúan a partir del siglo XVI. Las alquerías estuvieron protegidas, precisamente, por su carácter alejado de las ciudades.

Además de las particularidades de Guardamar, en la provincia de Alicante se conserva una mezquita de alquería conocida como la mezquita –o *zāwiya*–¹² de la Almiserà (Fig. 5) en el camino entre Villajoyosa y Finestrat.

Las primeras excavaciones arqueológicas determinaron que esta *zāwiya* estaba conectada con otros cinco asentamientos rurales, donde aparecieron restos de cerámica almohade del siglo XII. Según Calvo (2014, 495), la *zāwiya* podría haber hecho las funciones de mezquita central del conjunto de alquerías que la circundan, por ser el único edificio de estas características hallado en la zona. Entre 2002 y 2003 el perímetro de la *zāwiya* fue excavado de forma más exhaustiva y se concluyó que la misma constituía el centro espiritual de tres alquerías, desarrolladas desde época califal según los materiales encontrados, y una extensión del poblamiento islámico hasta el siglo XIII (García, Pérez & Llorens, 83-105). Las fuentes ofrecen datos de muchas otras, pero la razón de haber elegido esta recae en su paupérrimo estado de conservación y sirve como magnífico ejemplo de la escasa atención que se le presta al patrimonio arquitectónico islámico en estas regiones. Cierto es que los restos que se mantienen en pie son escasos y, además, debía de ser un edificio de dimensiones bastante reducidas; sin embargo, se puede recorrer todo el perímetro de la sala de oración, se advierte un pequeño vestíbulo de acceso y, además, se preserva el *mihrāb* con su planta semicircular en el muro de alquibla, con una orientación sur-sureste. Más significativo, si cabe, es que este *mihrāb*, del cual se

¹² Por las particularidades que presentan los oratorios musulmanes fuera del contexto urbano, F. Franco-Sánchez (2004) propone que, en la mayor parte de los casos, los restos que se han venido denominando como “mezquita rural” han de ser considerados como ejemplos de *zāwiya*.

conserva en ángulo sur, y el muro de alquibla, en su exterior, están acompañados de setenta y nueve tumbas (Calvo 2014, 495), lo cual es propio de una *zāwiya*. Según la citada investigadora, en los albores de la conquista cristiana, parece que se hicieron enterramientos en el interior de la sala de oración. También se encontraron restos de una torre vigía, elemento defensivo que acompañaba a los grupos de alquerías, y que se evitó en lo que Torró (538) llama la época colonizadora –a partir del siglo XIII.



Figura 5. Mezquita, *zāwiya*, de l'Almiserà (Villajoyosa). Detalle del muro de alquibla y de las tumbas exteriores. Imagen de la autora, 2018.

Este ejemplo permite entroncar con la continuidad de esta forma de vida ligada a las alquerías en época mudéjar y posteriormente morisca y, además, observar cómo se vivía la religiosidad en estos contextos rurales, siempre y cuando estuvieran alejados de un núcleo urbano, pues, en este caso, la mezquita aljama parece que se situaba en ese espacio. Por otra parte, resulta poco prudente generalizar y afirmar que esto siempre seguía el mismo patrón en el antiguo Reino de Valencia, ya que por ejemplo en el caso de la Vall d'Alfandech, o de la Vall d'igna, las alquerías que se distribuían por el valle parece que tenían su propia mezquita, pero, en ciertas festividades, la conocida como mezquita de la Xara era la que aglutinaba a los fieles de las seis alquerías (García-Oliver 2003).

El caso de los sistemas de alquerías a principios del tiempo andalusí y sus constantes reformas posteriores es muy elocuente. Estas alquerías, en muchos casos, se convirtieron en núcleos poblacionales que continúan existiendo hoy día. Este fenómeno se recoge, por ejemplo, en la Vall de Gallinera o la Vall de Guadalest, donde localidades como Benirrama, Benialí, Benifato, etc., gracias a sus topónimos, parecen tener sus inicios en

los asentamientos rurales de distintas familias arabizadas. Progresivamente, a partir del siglo XIII, estos lugares se cristianizan con el asentamiento de familias cristianas del norte de Aragón (Donoso, 17-19) y las comunidades islámicas de las alquerías próximas entre sí se regían por las normas de las aljamas y morerías de las ciudades cercanas (Barceló, 54).

Llegados a este punto, es esencial recordar que la espiritualidad islámica vivida en minoría durante este proceso de cristianización pudo darse gracias al reconocimiento de los espacios urbanos destinados a los musulmanes, conocidos como mudéjares, en la citada institución de la aljama y también de la morería, por supuesto con su correspondiente espacio de culto (Ferrer, 85). Incluso, se insiste, por la continuidad del sistema de alquerías. Gracias a la recopilación de información de la Corona de Aragón, custodiada en diferentes archivos, se tiene constancia de un buen número de estas alquerías, aljamas y morerías y su funcionamiento. Como se ha señalado con anterioridad, existen diferencias sustanciales entre estas instituciones islámicas en el reino de Castilla y la Corona de Aragón y, en el seno de esta última, también se recogen algunas distinciones dependiendo del territorio (Echevarría 2003, 139-141). Para el caso que ocupa al presente escrito, en referencia al Reino de Valencia, se debe insistir en que desde su incorporación a la Corona de Aragón y gracias a la habilidad diplomática de Jaume I (Barceló, 51) se respetaron las formas de vida de los musulmanes en lo que concierne a propiedades, espiritualidad y mantenimiento de la lengua árabe hasta bien entrado el siglo XV, aunque con el tiempo se vigilarán y se limitarán algunas de sus manifestaciones (Barceló, 51-53). No obstante, lo más importante es que esta nueva reestructuración e institucionalización de las aljamas, morerías y alquerías, así como el reconocimiento de sus privilegios, han dejado una impronta más o menos visible en el urbanismo actual; y, por otra parte, la religión islámica permaneció en la vida pública en el territorio valenciano hasta el siglo XVI y, de forma clandestina, hasta el siglo XVII (Bernabé, 56). Sea como fuere, estaba presente y, como explica Carmen Barceló: “El Islam que vivió bajo tutela cristiana no permaneció anquilosado, sino que, como toda sociedad, evolucionó” (54).

Otra de las cuestiones esenciales, retornando al objetivo que se planteaba al inicio, es cómo se puede reconocer la presencia de este islam post-andalusí en el paisaje actual. A pesar, como se ha insistido, de la supuesta falta de monumentalidad, este hecho no debería marcar la pauta de reconocimiento de una huella imborrable de las sociedades islámicas en el patrimonio actual. Se podría hacer un ejercicio de comprobación para observar si verdaderamente existe esa escasa monumentalidad. Si se pone el foco sobre el patrimonio post-andalusí, la Comunidad Valenciana conserva una cantidad considerable de restos de las alquerías que se han mencionado con anterioridad. Siguiendo el criterio de Josep Torró (564-565), las alquerías de época mudéjar constarían de agrupaciones de cien o ciento cincuenta casas vinculadas a la actividad agropecuaria y campesina. En la montaña de la hoy provincia de Valencia se conservan alquerías que explican cómo pudo ser el ámbito doméstico en el que desarrollaban su cotidianidad rural de las familias mudéjares, como por ejemplo en el caso de la alquería de Benialí, del siglo XIV, localizada en la Serra d'Espadà, o en la alquería de Bofilla, en la huerta de Valencia. Ésta última sería una alquería andalusí que fue utilizada en continuidad en el periodo mudéjar (Torró, 559). Estas dos alquerías son interesantes porque, como señala el autor, dejan muestra de la variedad tipológica en cuanto a viviendas que se pueden registrar en época mudéjar en este contexto campesino. Un caso similar encontramos en Pego, provincia de Alicante, y sus alquerías circundantes, también en Alcalá de la Jovada, que en sus inicios fue alquería o las cincuenta y siete alquerías de las montañas de Coll de Rates, datadas en el siglo XIV, donde destacan Tárbeno, Rellu o Finestrat (Torró, 565).

Siguiendo con el contexto rural, las muestras de arquitectura que podrían ser más paradigmáticas, y que además gozan de cierta monumentalidad, son los llamados despoblados moriscos, cuya realidad se corresponde más con una estructura andalusí en evolución mudéjar y morisca que con el *romanticismo* de “drama morisco” del nombre con el que se conocen, que parece haber sido la forma habitual de acercarse a su conocimiento. No obstante, la realidad vital de las comunidades moriscas no fue sencilla:

La població morisca valenciana és una comunitat sotmesa, la dels andalusins que no van eixir d'al-Andalus i que per tant van sofrir, primer, una alienació material amb el Repartiment (s. XIII), i deprés, una alienació espiritual amb la conversió forçosa (1525) (Donoso, 17).

El estado de conservación de los despoblados moriscos (Fig. 6) es, hoy en día, bastante aceptable, y conforma lo que se llama un *paisaje reliquia* (Soler, 13). Urge protegerlos y realizar las labores de mantenimiento oportunas, ya ni siquiera solicitar un permiso de excavación, que sería lo ideal. Estos despoblados mantienen la estructura de la alquería con diferentes agrupaciones de casas con establo, llamadas “islas” (Ivars, 101). Cabe destacar que durante el siglo XIV muchas de estas estructuras fueron ampliadas en época mudéjar debido, seguramente, al crecimiento poblacional (Lapeyre, 40-41)¹³, ya que en sus inicios andalusíes constituían núcleos de población rural pequeños como han demostrado los hallazgos de cerámicas (Soler, 38). Ampliadas posiblemente gracias a la estabilización política, progresiva, de los territorios que se iban incorporando a la Corona de Aragón (Soler, 10) y al establecimiento de muchas familias musulmanas que se marchaban al ámbito rural, de seguro mucho menos controlado que las grandes ciudades (Ferrer, 91-93). Uno de los despoblados de este tipo que mejor conserva su estructura es la alquería de Adzuvietta, cerca de Alcalá de la Jovada, en la provincia de Alicante.



Figura 6. Despoblado morisco. Imagen de Luis Bernabé Pons.

¹³ La densidad de población mudéjar y morisca en el Reino de Valencia superaba la de cualquier otro territorio peninsular, según datos de Lapeyre (96-122).

Parece ser, según Torró (564), que la estructura más antigua se corresponde con la isla IV, que se componía de una manzana de casas que se fue ampliando, adaptándose a las irregularidades del terreno. Es interesante ver cómo, conforme se amplían las manzanas de viviendas, se va reproduciendo un plano urbanístico con sus azucaques y retranqueos. Otro de los aspectos a destacar, esencial para el registro documental del patrimonio material, es la excepcional conservación de cubiertas con tejas, algunos restos de mortero, argamasa o mampuesto, e, incluso, restos del enlucido exterior de los muros (Soler, 71-73). Estos elementos materiales, si se pueden recuperar, ayudarían a completar el estudio de los sistemas constructivos, así como saber a qué tipo de materiales tenían acceso estas familias mudéjares o dónde podían haberlos obtenido.

Similar lógica de desarrollo urbano parece haber seguido la propia Alcalá de la Jovada, que finalmente desde una alquería que creció y se constituyó como un núcleo urbano hasta la actualidad (Torró, 565; Donoso, 82). Por tanto, se preservan interesantes muestras de patrimonio comparables: una, detenida en el tiempo; y otra, que evoluciona y continúa en uso. Cabe colegir aquí, aunque pueda parecer reiterativo, que son ejemplos que solamente se registran, en este estado de conservación, en la hoy Comunidad Valenciana. Por supuesto que el registro documental de archivos deja constancia de su existencia en otros muchos territorios peninsulares, pero con un estado de conservación como este, escasean fuera del antiguo Reino de Valencia.

Además de la citada alquería de Adzuvietta, a menos de seis kilómetros, se encuentra la alquería de La Cairola, en un estado de preservación similar y con una lógica distributiva parecida. Parece, según la documentación que la menciona, que llegó a contar con diecisiete casas en 1369 y estuvo en uso hasta 1609 (Ivars, 92). Otros despoblados que conservan un importante número de casas son el de Benalí o Capaimona; para finalizar, existe registro material, además visitable, de otros despoblados donde se registra un menor número de viviendas: Serra, Llombo, Alcudia, Solana Benissili, Benimarsoc, Aialt, Solana Carroja. En definitiva, en la Comunidad Valenciana, y especialmente en la provincia de Alicante, se pueden ver en pie, hoy día, más de una decena de despoblados moriscos abandonados (Donoso, 62-115).

Otro elemento importante de la codificación de las ciudades andalusíes transformadas durante el proceso de cristianización es la constitución de las aljamas. En algunas ciudades todavía se puede trazar el perímetro que ocupaban las aljamas y morerías y que continúa siendo utilitario en época actual. En el caso de urbes como Toledo, la imaginaria romántica propia de los siglos XVIII y XIX –que se prolonga hasta nuestros días– hizo –y hace– pensar que las callejuelas intrincadas y en cuesta recordaban claramente a un urbanismo “árabe” o “musulmán”¹⁴, como en el caso de Toledo en la actualidad. No obstante, cuando se visitan ciudades como Xàtiva, Valencia o Cocentaina, en escasas ocasiones se repara en que buena parte de su centro histórico sí mantiene el trazado original de la aljama islámica o de la morería. Tal vez, como recordaba siempre que se presentaba ocasión el profesor Ruiz Souza, porque todo aquello ligado a la Corona de Aragón ha pasado a la historiografía española como algo periférico, no teniendo la misma importancia que la supremacía identitaria de los casos vinculados al reino de Castilla (Álvarez, 14-15). En consecuencia, se considera importante atender, de forma breve, a las principales morerías desarrolladas en época cristiana que se pueden recorrer, hoy día, en importantes ciudades de la Comunidad Valenciana.

Las aljamas del Reino de Valencia eran consideradas espacios importantes en el contexto de la ciudad, llegando a estar cercadas o amuralladas para evitar conflictos

¹⁴ En muchas ocasiones se utilizan los términos como sinónimos, un error propio del siglo XIX, y que genera ciertas imprecisiones de comprensión.

armados con los cristianos (Torró, 575). La mayor parte de ellas supusieron una continuidad con las antiguas formas de control institucional y fiscal de época andalusí vigiladas por musulmanes al servicio de la Corona. A medida que avanza el tiempo, esos vigilantes musulmanes fueron sustituidos por oficiales cristianos (Barceló, 54). Constituían una fuente de ingresos importante para la Corona de Aragón, pues surtía a la ciudad y el entorno periurbano de artesanos, comerciantes y labradores (Torró, 572). La conformación de las aljamas y morerías también repercutía en transformaciones urbanísticas importantes (Epalza 1996, 505), sobre todo en lo que tenía que ver con la definición del nuevo espacio de culto islámico. Estos hechos quedaron recogidos en el siglo XIII en los *Libros del Repartimiento* del Reino de Valencia de Jaime I, donde se especificaba que los musulmanes valencianos podían tener sus casas, labrar sus tierras, practicar la religión islámica, así como enseñarla, mantener las mezquitas y sus bienes, etc. (Barceló, 53).

3.1.1. Valencia y Xàtiva

Las aljamas más antiguas que se conocen en el Reino de Valencia son las de la capital y la de Xàtiva. La de Valencia, localizada en el entorno del carrer Baix actual, carrer de la Corona y carrer Quart, fue constituida en época de Jaime I y, según el *Repartiment*, a los musulmanes les fue entregada una casa para edificar la mezquita mudéjar como indicó Pertegas en 1925 (Torró, 570) que posteriormente será la Iglesia de San Miguel. La morería de Valencia, según estudios previos de Torres Balbás, pudo llegar a tener hasta 150 *focs* (Barceló, 53). En Valencia, la comunidad mudéjar contaba con alcadíes, alamines y alfaqués, que se convirtieron, como indica Barceló (63) en auténticas oligarquías locales. La morería de Valencia contaba con cuatro puertas de acceso y estaba rodeada por el foso de la antigua muralla (Torró, 571). En la parte norte, según Torró, se encontraba la acequia de los Tints Majors y, tras ella, la *maqbara*, o cementerio. La peculiaridad de esta morería reside en la cantidad de chorros de agua que se mencionan en las fuentes y que proceden de la acequia Na Rovella, una de las principales acequias de la ciudad y que es protagonista en el Tribunal de las Aguas. La morería de la capital del reino contaba con alhóndiga, construida en el siglo XIII, con una carnicería provista de matadero, un horno de 1273 y un molino.

La aljama que Josep Torró (572-573) menciona como “la más importante del Reino de Valencia” sería la de Xàtiva, fundada en 1252 en uno de los arrabales extramuros de época andalusí. Se localiza, como indica la carta de poblamiento, entre la ladera del castillo y el actual carrer Sant Roc, donde se encontraba el acceso. Parece ser, según la investigación de González Baldoví, de 1988, citada por Torró (572), que la aljama de Xàtiva se localizaba en uno de los grandes arrabales previos de época andalusí, regado por la *séquia* de la Vila cuya agua era esencial para el funcionamiento del baño, las tenerías, la almazara o la mezquita (Torró, 572). En la carta de 1292 se menciona que existen numerosos negocios que pueden aportar buenas sumas de dinero a la Corona, por lo que el rey impondrá impuestos sobre las carnicerías, los tintes, el uso del *hammām*, hornos y molinos, así como a las alfarerías y la almazara para obtener cera y hacer jabones. Interesante es el tema de la industria del papel, que como menciona Torró (573), fue prohibida su fabricación a los mudéjares del reino salvo el caso de los de Xàtiva. De nuevo, se debe insistir en la importancia del entorno periurbano de la ciudad (Epalza 1985, 139), compuesto por huertas que son esenciales para la vida de la población urbana (Lapeyre, 29). El caso de Xàtiva es muy complejo debido a su posición geográfica estratégica sobre las zonas rurales y como ciudad de paso hacia la montaña y hacia la costa, además de haber sido el modelo de aljama seguido por las que se encontraban al sur del Júcar (Barceló, 54).

Tanto la morería de Valencia como la de Xàtiva fueron asaltadas en ciertas ocasiones por los cristianos (Barceló, 64), por lo que se vieron obligadas a reforzar sus murallas y a ser protegidas por la Corona. Como se puede suponer, estos espacios urbanos mudéjares surtían tanto de mano de obra como de fuentes de ingresos a los monarcas, por lo que debían de ser protegidos. Toda esta información despeja las dudas sobre las definiciones antiguas sobre cómo era, en realidad, esta población musulmana integrada en las nuevas ciudades cristianizadas y que fabricaba y comerciaba con productos de lujo, como textiles de exquisita calidad, en las morerías reales (Barceló, 76-77). Incluso, hasta finales del siglo XIII, se podría afirmar, sin temor a la equivocación, que la mayor parte de la población del Reino de Valencia era musulmana. Ramón Despont, obispo de Valencia en este periodo, apunta a que en Valencia había más mezquitas que iglesias (Barceló, 95). Como señala la citada autora (63) los mudéjares valencianos deben de dejar de ser considerados por la historiografía como pobres campesinos o campesinos pobres.

Otras morerías importantes para el Reino de Valencia merecen una breve mención en este artículo, ya que, como se decía, se pueden reconstruir en el plano actual de importantes ciudades. Son las morerías de Castellón, Alzira y Gandía, constituidas en el siglo XV con su propio alcadí y con su *funduq* (Barceló, 52; Torró, 567). El caso de Gandía suscita curiosidad porque fue una de las morerías más pobladas del reino por ser una zona de regadío y huerta. En estos contextos los musulmanes solían ser más numerosos que los cristianos y, además de la morería urbana, se ubicaban en agrupaciones grandes de *râfols* y alquerías periurbanas (Lapeyre, 37). Según Barceló (95) en Gandía, hasta 1403, se estipuló que todos los musulmanes de las alquerías podían acudir a la *ḥuṭba* en la mezquita de la morería de Gandía, y que debían pagar un impuesto para el sueldo del alfaquí y para el mantenimiento de la mezquita. Por otro lado, fueron importantes las morerías de Chelva, Oliva o Ayora, pues controlaban unos valles extensos. La morería de Oliva tuvo un desarrollo particular, situada muy cerca del Palacio de los Condes de Gandía. Según Torró, la mezquita quedaría localizada, casi sin duda, donde se encuentra la Iglesia de San Roque (565), y en Oliva se conservan importantes elementos urbanos de época post-andalusí, como algún azucaque y un trazado urbano que ha evolucionado poco, por lo que se puede transitar la totalidad de la morería. Oliva fue importante por la plantación de caña de azúcar y la existencia de patronos de barco, mudéjares, que poseían barcos pequeños para transporte comercial (Barceló, 77).

3.1.2. *Las morerías del sur del Reino de Valencia*

Al sur del Reino de Valencia, en la hoy provincia de Alicante, destacan la morería de Elche en el actual Raval de San Juan, con una autonomía singular entre 1471-1609 (Serrano 2019) y que ha conservado una distribución urbana muy particular directamente heredada del periodo post-andalusí, así como la de Orihuela, que podía juzgar a los mudéjares según la ley islámica, además de tener un alfaquí y llamar a la oración a toque de trompeta hasta 1451 (Barceló, 55). Esta morería de Orihuela fue poblada a finales del siglo XVI por moriscos granadinos. También es importante la morería de Alicante, escasamente estudiada, cuya mezquita se encontraba, parece ser, en el entorno de la calle Maldonado. Villena también constituye un caso interesante, ya que en el siglo XIII concentró a una buena cantidad de musulmanes valencianos desplazados después de que las tropas de Jaume I sofocaran la revuelta de al-Azraq (Barceló, 64-65). Igualmente tuvieron un tamaño considerable las morerías de Alcoy, Aspe, Crevillente, Elda y Novelda¹⁵. En estas cuatro últimas los mudéjares gozaban de privilegios comerciales

¹⁵ Consultar las tablas de Lapeyre (106-112), donde recoge una relación fiscal de 1602 sobre la población morisca en los diferentes municipios, despoblados y poblaciones mixtas del Reino de Valencia.

asignados por Jaime I y corroborados por Martín I (Barceló, 76) y donde destacaba el comercio de productos de esparto, llamativos por los colores. Unas manufacturas que, hoy día, continúan fabricándose y de las cuales ya se hizo eco, en el siglo XII, al-Idrīsī cuando describe la ciudad de *Laqant* (Epalza 1985, 215).

El caso de la morería de Cocentaina (Fig. 7) es excepcional por su fácil reconstrucción en la actualidad y también por su relación directa con un espacio espiritual muy importante en época mudéjar y morisca: la *ṭarīqa* de los Sīd Būnuh (Franco-Sánchez, 1992-1993) en la alquería de Adzeneta (en Benifato) y la continuidad de las peregrinaciones a su tumba en periodo post-andalusí (Franco-Sánchez, 2022). La de Cocentaina fue una morería con un aspecto fiscal propio de las llamadas “morerías ciudadanas:” tenía alcadī real, varias industrias artesanales prósperas y un sistema comercial que aglutinaba y controlaba las manufacturas de la propia morería y de las alquerías¹⁶ que dependían de ella (Barceló, 53). La aljama de Cocentaina fue constituida en el siglo XIII. En el siglo XIV obtuvo un privilegio de la reina que le otorgaba permiso para regirse de un modo similar a la morería de Valencia imitando sus “buenos usos” (Barceló, 54).



Figura 7. Sobre vista aérea actual, se señala parte del perímetro que ocupaba la morería de Cocentaina, en el entorno de la Iglesia del Salvador. Imagen tomada de Google Maps 14/10/2022, 12:16 horas.

Según el análisis de Josep Torró (568), la morería de Cocentaina se situaba en el lado suroeste de la ciudad –delimitada por los barrancos de Alberri y Santa Bárbara– cerca del palacio señorial. La mezquita también fue construida en el siglo XIII. Parece ser que se encontraba en el solar que ocupa la Iglesia del Salvador.

La morería de Cocentaina también contaba con mercado, horno, tenerías y almazara de cera. También contaba con cuatro hornos de cerámica. Torró (569) argumenta con documentación sobre rentas del siglo XIV que la morería carecía de baño y que los

¹⁶ Las alquerías dependientes de Cocentaina, también localidades visitables hoy día, fueron Planes, Alcalá de la Jovada, Gallinera, Guadalest, Confrides, Tàrbena, Polop y Penáguila (Barceló 1984, 54).

musulmanes iban a la villa cristiana a hacer uso del que se construyó allí, que estaba dirigido por un mudéjar. El autor insiste en que la evolución de la ciudad actual todavía ha permitido reconstruir el parcelario y las calles que conformaban la parte de la morería en época mudéjar, incluso localizar algún azucaque y contornos irregulares. También se han hallado restos de una torre en el barranco de Santa Bárbara y una cerca que delimitaba el perímetro de la morería. En definitiva, Cocentaina supone un caso de estudio muy importante para conocer, en la actualidad, cómo era la distribución de una morería ciudadana en época post-andalusí, con un perfil muy distinto, se insiste, al que la historiografía tradicional ha hecho referencia, y muy presente en la conformación de las ciudades modernas.

Cocentaina es, actualmente, una ciudad que debe ser muy tenida en cuenta a la hora de abordar la reconstrucción de la vida cotidiana de las comunidades musulmanas por el control que ejerció en época andalusí y post-andalusí sobre algunas alquerías importantes (señaladas en la nota dieciséis), y también por los datos visuales tan relevantes que ofrece en su trazado para conocer parte de la distribución urbanística de las morerías del Reino de Valencia a partir del siglo XIII. Y, por supuesto, Cocentaina es uno de los casos de estudio esenciales para la reconstrucción de la vida espiritual de mudéjares y moriscos por su vinculación directa entre esta medina y posterior aljama y la tumba del maestro sufí Sīd Bono (Franco-Sánchez 1988, 184). Así pues, Cocentaina y sus redes de comunicación con las alquerías cercanas permiten reconstruir parte de la vida espiritual de los musulmanes mudéjares y moriscos en el periodo post-andalusí. A esto habría que añadirse (y se hará en los próximos meses en otra publicación) la información que podría extraerse de las mezquitas mudéjares y moriscas que se conservan en un estado aceptable en la Comunidad Valenciana, como por ejemplo las mezquitas de Benaçea, la Xara o Castelló de Rugat.

4. Conclusiones

La puesta en valor y puesta en común del patrimonio mudéjar y morisco de la Comunidad Valenciana supone un reto para las investigaciones abiertas en la actualidad a este respecto. La pequeña muestra de espacios patrimoniales de este tiempo post-andalusí descrita en los párrafos anteriores trata de reflejar que esta realidad, habiendo sido abordada por trabajos previos, necesita un nuevo empuje metodológico donde cooperen diferentes campos de investigación. Por parte de quien escribe este artículo, como ya se ha realizado con el tiempo andalusí y sus manifestaciones artísticas, se considera que la Historia del Arte puede ayudar a conocer más profundamente las sociedades mudéjares y moriscas del territorio valenciano, por medio de su cultura visual.

En primer lugar, será imprescindible una superación de los discursos propuestos por la historiografía tradicional del Arte, donde la estética post-andalusí mudéjar y morisca, aún siendo una realidad, ha quedado desdibujada. En este contexto, se precisa de una revisión de lo que hasta el momento se ha denominado como “arte mudéjar.” Esta narrativa definitoria de un estilo mudéjar se codificó al servicio de unos argumentos que trataban de ocultar, más si cabe, la cultura visual andalusí asimilada por los reinos cristianos. Por lo tanto, se diluye la verdadera realidad de lo que significa un arte o una estética verdaderamente mudéjar, que definiría a aquellos objetos o muestras culturales al servicio de los usos, costumbres y necesidades de las prácticas islámicas que continuaban presentes en el tiempo post-andalusí. En consecuencia, la religiosidad y cultura islámicas, junto con sus expresiones cotidianas, laborales y/o espirituales, que gozan a ojos del historiador del arte de cariz artístico, se van transformando y adaptando a los nuevos tiempos y a los nuevos gustos. Esta evolución en el gusto también fue asimilada por las sociedades cristianas. Estos hechos se reflejan tanto en la

documentación de archivo, como en el material extraído de los espacios arqueológicos y artísticos vinculados al desarrollo de esos contextos mudéjares y moriscos (Villanueva 2018, 301). Mezquitas transformadas, distribución urbana, cementerios, restos de muralla, torres, baños, acequias, partidas o las alquerías de montaña son elementos que, en suma, se convierten en fuentes documentales descriptivas del pasado.

En segundo lugar, lo citado anteriormente puede confirmarse a través del patrimonio islámico urbano y rural, palpable, que hoy día permanece vivo. A pesar de esto, dicho patrimonio permanece oculto y es desconocido por la mayor parte de la sociedad. Los espacios patrimoniales de época andalusí y post-andalusí en la Comunidad Valenciana son, a nuestro juicio, sobre los que se genera menos interés turístico, siendo el territorio de la península Ibérica donde más patrimonio de estas características parece registrarse. Afortunadamente, en el caso de la Rábita Califal de Guardamar del Segura, tras la última intervención arqueológica y de consolidación del yacimiento, se están realizando labores de transmisión de conocimiento y divulgación muy necesarias y eficaces¹⁷. Sin embargo, como se ha podido observar con otros casos como la *zāwiya* de l'Almisserà o los despoblados moriscos, otros yacimientos adolecen de esta falta de interés. Espacios andalusíes y post-andalusíes que codifican las ciudades, como los casos de Elche, Alicante, Orihuela, las poblaciones del Vinalopó, etc., son conocidos de forma parcial y no existe una puesta en común de todos ellos. Empero, hay que tener en cuenta que muchos historiadores e historiadoras locales se han preocupado por investigar y publicar sobre aspectos concretos de sus ciudades. Empero, se continúa sin una prospección sistemática que ponga en común a todos ellos. Como, por ejemplo, un catálogo. Por otra parte, la cuestión del entorno rural y de montaña es también importante, ya que la propia orografía del terreno ha sido favorable para la conservación actual de muchos de estos lugares vitales para mudéjares y moriscos. Por contra, no facilitan su visita cultural la dificultad en cuanto a la accesibilidad actual y la dispersión de estos sitios históricos. De todos modos, son espacios absolutamente imprescindibles para reconstruir la vida cotidiana y espiritual de mudéjares y moriscos. A nuestro parecer, estos yacimientos suponen una oportunidad única de investigación y fuente de riqueza que se debería valorar y aprovechar en los próximos años.

Por último, la cuestión de las aljamas y morerías en particular, es un tema, en nuestra opinión, esencial para conocer el urbanismo de las ciudades valencianas actuales. La presencia constante en las fuentes documentales de las morerías y la situación fiscal de las aljamas, incluso de los datos que indican dónde estaban, permite reconstruir buena parte de las ciudades valencianas en el periodo bajomedieval y premoderno. Además, gracias a ellas, se permite la posibilidad de una deconstrucción de ciertos mitos y prejuicios que han acompañado a la transmisión de la historia del islam en la península Ibérica, como el pensar que lo islámico desaparece con la capitulación de Granada en 1492.

Lo más importante, tal vez, sea que la reconstrucción de estos espacios islámicos en el corazón de las urbes cristianas abra nuevos caminos para la asimilación de la cultura islamizada como parte de la identidad española y europea. Discursos de integración que, a través del urbanismo, la arquitectura y el arte, por la importancia de la que goza la cultura visual en el siglo XXI, ayuden a avanzar en el conocimiento del pasado islámico, sobre todo mudéjar y morisco por su cercanía al tiempo actual, y sea reconocido y puesto en valor por las sociedades contemporáneas.

¹⁷ Queremos dar las gracias por su disposición y trabajo impecable al arqueólogo Francisco Parres Moreno, responsable del Museo Arqueológico de Guardamar del Segura.

Obras citadas

- Abad Castro, Concepción. *La Iglesia de San Román de Toledo*. Toledo: Fundación Cultura y Deporte de Castilla-La Mancha, 2004.
- Álvarez Junco, José. *Mater Dolorosa: la idea de España en el siglo XIX*. Madrid: Marcial Pons, 2001.
- Barceló, María del Carmen. *Minorías islámicas en el País Valenciano. Historia y dialecto*. Valencia: Universidad de Valencia, 1984.
- Bango Torviso, Isidro. “711/842. Siglo y medio de la cultura material de la España cristiana desde la invasión. Musulmanes y cristianos determinantes de una mixtificación “histórico-cultural” que no cesa.” En *Anales de Historia del Arte* 22 (2012): 57-90. Núm. Extraordinario II. *V Jornadas Complutenses de Arte Medieval. 711: el Arte entre la Hégira y el Califato Omeya de al-Andalus*.
- Bernabé Pons, Luis. “Paisaje islámico post-andalusí. ¿Un patrimonio clandestino?” En Christine Mazzoli ed. *Patrimonio andalusí: cultura, documentos y paisaje*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2021. 53-70. Colección de Estudios Árabo-Islámicos de Almonaster la Real.
- Caballero Zoreda, Luis. “A propósito del centenario del 711. Apuntes sobre método de la Arqueología de la Arquitectura.” En *Anales de Historia del Arte* 22 (2012): 187-214. Núm. Extraordinario II. *V Jornadas Complutenses de Arte Medieval. 711: el Arte entre la Hégira y el Califato Omeya de al-Andalus*.
- Calvo Capilla, Susana. “De mezquita a iglesia: el proceso de cristianización de los lugares de culto de al-Andalus.” En Pilar Giráldez & Màrius Vendrell coords. *Transformació, destrucció i restauración dels espais medievals*. Barcelona: Patrimoni Edicions, 2016. 129-148.
- . *Las Mezquitas de al-Andalus*. Almería: Fundación Ibn Tufayl, 2014.
- Creswell, K. A. C. *Compendio de arquitectura paleoislámica*. Sevilla: Publicaciones Universidad de Sevilla, 1979.
- Cuenca Abellán, Belén. *La macsura de al-Hakam II y la formación del arte islámico peninsular*. Teseo. Repositorio de Tesis Doctorales. Emilio González & Elena Muñoz dirs. Sevilla: Universidad Pablo de Olavide de Sevilla, 2021. Leída el 1 de junio de 2021. En línea: [enlace](#) [Consulta: 1/10/2022].
- Donoso, Isaac. *Hàbitat morisc a la muntanya d’Alacant. Etnografia històrica del espai morisc*. Onda: Ayuntamiento de Onda, 2006.
- Dodds, Jerrilynn. “The Great Mosque of Cordoba.” En Jerrilynn Dodds coord. *Al-Andalus. The Art of Islamic Spain*. Nueva York: Metropolitan Museum of New York, 1992. 11-25.
- Echevarría Arsuaga, Ana & Adela Fábregas García. *De la alquería a la aljama*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2016.
- Echevarría Arsuaga, Ana. “De cadí a alcalde mayor. La élite judicial mudéjar en el siglo XV.” *Al-Qanṭara* 24 (2003): 139-168.
- Epalza Ferrer, Mikel de. “Mutaciones urbanísticas debidas a la transformación de las mezquitas en iglesias.” *VI Simposio Internacional de Mudejarismo*. Teruel: Instituto de Estudios Turolenses, 1996. 501-518.
- . “Un modelo operativo de urbanismo musulmán.” *Sharq al-Andalus. Estudios árabes* 2 (1985): 137-149.
- Fernández del Campo Barbadillo, Eva. *El Arte de India. Historia e Historias*. Madrid: Akal, 2013.

- Ferrer i Mallol, María Teresa. *Els sarraïns de la Corona catalano-aragonesa en el segle XIV. Segregació i discriminació*. Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1987.
- Fierro Bello, María Isabel. “Revolución y tradición: algunos aspectos del mundo del saber en época almohade.” *Al-Qanṭara* 35 (2000): 131-165.
- Franco-Sánchez, Francisco. “Identificación de la tumba de los Sīd Bono en Benifato (Alicante).” *Sharq Al-Andalus. Estudios árabes* 5 (1988): 181-186.
- . “Cocentaina en el período islámico: poblamiento y geopolítica.” *Historia Medieval. Anales de la Universidad de Alicante* 9 (1992-1993): 69-99.
- . “Rábitas y almonastir(es) en el norte y levante de la Península de al-Andalus.” En Francisco Franco-Sánchez & Mikel de Epalza coords. *La Rábita en el islam: estudios interdisciplinarios. Congressos internacionals de San Carles de la Ràpita (1989-1997)*. Alicante/Sant Carles de la Ràpita: Universidad de Alicante/Ajuntament de La Ràpita, 2004a. 95-110.
- . “Rābiṭa-s, ribāṭ-es y al-munastīr-es. Bibliografía comentada con una introducción historiográfica.” En Francisco Franco-Sánchez & Mikel de Epalza coords. *La Rábita en el islam: estudios interdisciplinarios. Congressos internacionals de San Carles de la Ràpita (1989-1997)*. Alicante/Sant Carles de la Ràpita: Universidad de Alicante/Ajuntament de La Ràpita, 2004b. 349-377.
- . “Pervivencia de la devoción en época mudéjar y morisca en la mezquita-mausoleo de los Sīd Bono en Adzeneta (Valle de Guadalest, Alicante).” En Abdeljelil Temimi ed. *Mélanges d’archéologie & d’histoire offerts à Abdelhakim Slama Gafsi*. Túnez: Publications de la Fondation Temimi pour la Recherche Scientifique et l’Information, 2022. 119-153.
- García Gandía, José Ramón, Germán Pérez Botí & Sergio Llorens Campello. “L’Almisserà: territorio castral y espacio rural en época islámica.” En Francisco Javier Jover & Concepción Navarro coords. *De la Medina a la Vila*, Alicante: Museo Arqueológico de Alicante, 2003. 83-105.
- García-Oliver, Ferrán. *La Vall de les Sis Mesquites. El treball i la vida a la Vall digna medieval*. Valencia: Universitat de València. 2003.
- González Alcantud, José Antonio. *El mito de al-Andalus. Orígenes y actualidad de un ideal cultural*. Córdoba: Almuzara, 2014.
- Grabar, Oleg. *The formation of Islamic art*. New Haven: Yale University Press, 1973.
- Hodgson, Marshall. *The venture of Islam. Conscience and history in a world Civilization*. Chicago: Chicago University Press, 1974. Vol. 1.
- Ivars Pérez, Josep. “El despoblament d’Atzuvieta (la Vall d’Alcalà): introducció als anàlisis tipomorfològics al País Valencià.” *Sharq al-Andalus. Estudios árabes* 2 (1985): 101-114.
- Lapeyre, Henry. *Geografía de la España Morisca*. Valencia: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Zaragoza, 2009.
- López Serrano, David, Ana Valero Climent & Carmina Verdú Cano. “Els banys àrabs d’Elx (segles XI-XVI). Una lectura des de l’arqueologia i les fonts documentals.” *La Rella: Anuari de L’Institut d’Estudis Comarcals del Baix Vinalopó* 33 (2020): 137-166.
- Mejías López, Felipe. “Excavación arqueológica de los enterramientos bajomedievales localizados en las calles Virgen de las Nieves y San Agustín, en Aspe (Alicante). Primeros resultados.” *La Serranica* 55 (2022): 155-161.
- Menéndez Fueyo, José Luís, Sonia Gutiérrez Lloret & Pierre Guichard. “El Castellar d’Elx. Un projecte d’arqueologia medieval per a Elx i el seu territori.” En José Luis

- Menéndez, Sonia Gutiérrez & Pierre Guichard coords. *El Castellar d'Elx. L'origen de la ciutat medieval*. Elche: Ajuntament d'Elx, 2010. 17-25.
- Moreno Coll, Araceli. "Diferentes percepciones del arte islámico: una primera aproximación a través del baño de vapor (ss. XV-XX)." *Sharq al-Andalus. Estudios mudéjares y moriscos* 21 (2014-2016): 53-77.
- Navarro Poveda, Concepción. "Análisis arqueológico del poblamiento." En Rafael Azuar & José Hinojosa coords. *Historia de la ciudad de Alicante en la Edad Media*. Alicante: Patronato Municipal para la Conmemoración del Quinto Centenario de la ciudad de Alicante, 1990. Vol. 2: 43-56.
- Paulino Montero, Elena. *El Patrocinio Arquitectónico de los Velasco (1313-1512). Construcción y un contexto de un linaje en la Corona de Castilla*. Juan Carlos Ruiz dir. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2015. Tesis Doctoral. Leída el 1 de octubre de 2015. En línea: [enlace](#) [Consulta: 1/10/2022].
- Pérez Botí, Germán. "El hallazgo de la lápida islámica en el barrio del Sagrado Corazón de Alcoi, 40 años después." *Recerques del Museu d'Alcoi* 17-18 (2008-2009): 223-226.
- Rabasco García, Víctor. "Arte para legitimar reinos. La ideología política y su reflejo en las Taifas." En Universidad de Salamanca & Comité Español de Historia del Arte eds. *Universitas. Las Artes ante el tiempo*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2020. 385-393.
- Rallo Gruss, Carmen. *Aportaciones a la técnica y estilística de la Pintura Mural en Castilla a final de la Edad Media. Tradición e Influencia Islámica*. María de los Ángeles Blanca Piquero dir. Tesis Doctoral, Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 1999. Leída el 15 de diciembre de 1999. En línea: [enlace](#) [Consulta: 1/10/2022].
- Rosser-Owen, Mariam. *Arte islámico de España*. Sevilla: Fundación Tres Culturas del Mediterráneo, 2010.
- Rubiera Mata, María Jesús. "Los pájaros verdes de las rábitas de las dunas de Guardamar del Segura." *Locus Amoenus* 7 (2004): 27-33.
- . *La Taifa de Denia*. Alicante: Instituto de Cultura Alicantina Juan Gil Albert, 1986.
- Ruiz Souza, Juan Carlos. "Alfonso X y el triunfo de la visualización del poder." *Alcanate: Revista de Estudios Alfonsíes* 8 (2013): 221-259.
- . "El Palacio de los Leones de la Alhambra. ¿Madrassa, Zawiya y Tumba de Muhammad V? Estudio para un debate." *Al-Qanṭara* 22/1 (2001): 77-120.
- . "Rodrigo Jiménez de Rada y la valoración del patrimonio de al-Andalus como algo propio. Arabización e islamización." *Anuario de Estudios Medievales* 51/1 (2021): 269-301.
- Ruiz Souza, Juan Carlos & Alexandra Uscatescu Barrón. "El Occidentalismo de Hispania y la koiné artística mediterránea." *Goya: Revista de Arte* 347 (2014): 95-115.
- . "Orientalismos y entanglement cultural. Estímulos y desenfoques historiográficos." *Anales de Historia del Arte* 22 (2012): 297-308. Vol. extraordinario 2. V *Jornadas Complutenses de Arte Medieval. 711 El arte entre la Hégira y el Califato Omeya de al-Andalus*.
- Serra Desfilis, Amadeo. "Convivencia, asimilación y rechazo: el arte islámico en el Reino de Valencia desde la conquista cristiana hasta las Germanías (circa 1230-circa 1525)." En Luis Arciniega coord. *Quaderns Ars Longa* 3. Valencia: Universidad de Valencia, 2013. 33-60. Col. Memoria y significado: uso y recepción de los vestigios del pasado.
- Serrano, Joaquim. *Una convivència truncada. Els moriscos al senyoriu d'Elx (1471-1609)*. Alicante: Afers/Publicacions de la Universitat d'Alacant, 2019.

- Soler Estrela, Alba. *La arquitectura de los despoblados moriscos en los valles de la Marina Alta*. dir. por Francisco Juan Tesis Doctoral. Valencia: Universidad Politécnica de Valencia, 2009. Leída el 01 de julio de 2009. En línea: [enlace](#) [Consulta: 1/10/2022].
- Torres-Balbás, Leopoldo. “Játiva y los restos del Palacio de Pinohermoso.” *Al-Andalus* 23 (1958): 264-300.
- Torró i Abad, Josep. “El urbanismo mudéjar como forma de resistencia. Las alquerías y morerías en el Reino de Valencia (siglos XIII-XVI).” En *VI Simposio Internacional de Mudéjarismo*. Teruel: Instituto de Estudios Turolenses, 1995. 535-598.
- Verdú Cano, Carmina. *El palmeral de Elche: un paisaje andalusí*. Granada: Ahulia, 2011.
- Villalba Sola, Dolores. *La senda de los almohades: arquitectura y patrimonio*. Granada: Universidad de Granada, 2015.
- Villanueva Zubizarreta, Olatz. “De la arqueología mudéjar a la arqueología morisca: del islam permitido al islam prohibido.” En Juan Antonio Quirós ed. *Treinta años de Arqueología Medieval en España*. Oxford: Archaeopress, 2018. 295-315.
- . “Introducción.” *Studia Historica: Historia Medieval* 38 (2020): 3-6. Monográfico *Dos expresiones del islam peninsular andalusíes y mudéjares, II*. Vol. 1. En línea: [enlace](#) [Consulta: 1/10/2022].
- Vincent, Bernard. “La geografía de la expulsión de los moriscos: estudio cuantitativo.” En Mercedes García-Arenal & Gerard Wiegers coords. *Los moriscos, expulsión y diáspora. Una perspectiva internacional*. Valencia: Universidad de Valencia, Granada: Universidad de Granada, Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 2016. 27-44.