

Los mudéjares hispánicos

Proyección sociocultural de una minoría [siglos XII-XVI]

Autor:

Mendizábal, María Florencia

Tutor:

Presta, Ana Maria

2014

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Historia

Posgrado



**Universidad de Buenos Aires
Facultad de Filosofía y Letras**

*Los mudéjares hispánicos: entre la asimilación y el rechazo en la sociedad cristiana.
Estudio sobre la integración y resistencia (siglos XIV-XVI)*

Tesis Doctoral

Doctoranda

María Florencia Mendizábal
DNI 24.561.013

DIRECTORA: Dra. Ana María Presta

CO-DIRECTOR: Dr. Ariel Guance

BUENOS AIRES

Julio, 2014

AGRADECIMIENTOS

La Tesis de Doctorado en Historia que presento concluye un largo camino de formación que transité en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, institución pública que continúa garantizando una educación gratuita, plural y de probada calidad y de reconocimiento nacional e internacional.

A esta institución debo agradecer la obtención de una beca doctoral para la realización de este trabajo de investigación, en el marco del programa de Becas Universidad de Buenos Aires-Ciencia y Técnica, otorgado por esta casa de estudios.

Es mi deseo agradecer a la Universidad de Buenos Aires por haber obtenido una beca de viaje de investigación en el marco del Programa de Movilidad Académica Internacional para Investigadores (PROMAI) con destino a la Universidad de Valencia. En la universidad española fui recibida y patrocinada por el Prof. Dr. Manuel Ginés Ruzafa García, quien avaló mi postulación y fue un sostén fundamental en la búsqueda y recolección del material documental para esta investigación. Agradezco también al Director del Departamento de Historia Medieval de la Universidad de Valencia, Prof. Dr. Rafael Narbona Vizcaíno, por haberme recibido en esa Casa de estudios.

El derrotero transitado no ha sido fácil ni mucho menos sencillo, pero sin el apoyo de las personas que mencionaré a continuación, esta ardua tarea no hubiera sido posible. Debo expresar mi profunda y sincera gratitud a la Prof. Dra. Ana María Presta quien me brindó todo su apoyo y su confianza para que esta tesis llegara a su fin y al Dr. Ariel Guiance codirector de este trabajo.

Vaya mi agradecimiento a la Prof. Dra. María Estela González de Fauve quien me estimuló para abordar el camino de la investigación de “mis moros”. También a la Prof. Patricia de Forteza, pilar fundamental en mi camino de la docencia universitaria y quien acompañó con generosidad y paciencia mi tarea educativa y académica.

Por otra parte, deseo mencionar también al Dr. Sergio H. Angeli y a la Dra. Fernanda Molina, entrañables amigos y colegas, por brindarme sostén y acompañarme incondicionalmente durante estos años de investigación. A ellos vaya mi más sentido agradecimiento. También debo dar las gracias y reconocer al equipo del PROHAL

dirigido por Ana María Presta, que siempre extendieron su mano generosa y tuvieron palabras de aliento en este camino. Gracias a los doctores: Laura Quiroga, Carolina Jurado, Ariel Morrone y Guillermina Oliveto.

También debo destacar la ayuda brindada por las investigadoras del Instituto de Historia Antigua y Medieval “*Prof. José Luis Romero*”, las profesoras Dra. Corina Luchía y la Dra. María de la Paz Estévez, fieles escuchas de mis avatares académicos y administrativos universitarios, quienes me cobijaron y brindaron su mano generosa en muchas oportunidades. A estas nobles personas, gracias.

Asimismo, deseo expresar un reconocimiento a los siguientes profesores: al Dr. Darío Roldán por sus certeros consejos y sugerencias a la hora de organizar una tesis de doctorado; y al Dr. Fabián A. Campagne por sus puntuales comentarios e indicaciones en el momento de desarrollar el proceso analítico-comparativo en un trabajo de investigación.

A Lautaro Tomaño, bibliotecario del Instituto de Historia de España “*Claudio Sánchez-Albornoz*” también debo dedicarle un agradecimiento, ya que durante años me facilitó la búsqueda del material para mis investigaciones. También debo reconocer el apoyo constante de los profesores Ezequiel Borgognoni y Esteban Herrera.

Por otro lado, debo mencionar a quienes me posibilitaron las herramientas para la comprensión y entendimiento de la lengua catalana, los profesores de *Albatroç Servicios Lingüísticos*: Quim Obrador, Ester Barnet, Jordi Amor y Pau Arranz. *Moltes gràcies*.

Vaya mi agradecimiento al Lic. Jacobo Setton, director del Colegio Paideia, y a la Prof. Ana María Vázquez Ferro de Chardon, directora del Colegio Río de la Plata. Instituciones en las que me desempeñé en la docencia secundaria y a las cuales guardo un profundo cariño.

Finalmente, deseo expresar mi gratitud a mis amigos y familia. A Pablo Seckel, Cecilia Bari y Santiago Caviglia, *amigos de fierro* que me acompañan hace años y que siempre supieron hacerme reír en los momentos críticos del proceso de escritura. A mi hermana de la vida la Dra. Marcela Lucci, que a pesar de la distancia, estuvo siempre conteniendo, apoyando y estimulando el desarrollo de esta tesis. Ella y su marido Enrique Copelli, fueron los “*ojos frescos*” que me ayudaron en la corrección de este trabajo. Amigos queridos, gracias.

También va mi gratitud a Eleonora Cavazzini, Andrea Donato, Silvia Orueta, Mariana Paz, Sergio Sagristá, Ezequiel Gruber, Belén Montoya Jiménez, Brian Gruber y María Angélica Finocci. Gracias amigos y primos por estar siempre a mi lado.

Por último, a mis padres, Lidia y Francisco quienes me apoyaron y me dieron fuerzas en todo momento para continuar este camino. Gracias también a mis hermanos Daniel y Marcelo, que siempre tuvieron palabras de aliento. A *Francisca*, por su silenciosa y fiel compañía. A todos los que contribuyeron en este largo, hermoso, caótico y sacrificado camino, muchas gracias.

INDICE

INTRODUCCIÓN.....	7
CAPITULO I. LOS MUDÉJARES EN ESPAÑA Y SU HISTORIOGRAFÍA: PASADO Y PRESENTE.....	21
<i>“Re-descubriendo” al Islam español (ss. XVIII-XIX).....</i>	<i>23</i>
<i>El pasado islámico en las plumas de Claudio Sánchez -Albornoz y Américo Castro..</i>	<i>28</i>
<i>El estudio de las minorías religiosas en la España medieval: la irrupción de los mudéjares, moros y sarracenos.....</i>	<i>32</i>
<i>Entre la convivencia, la coexistencia y la tolerancia. Viejos conceptos, nuevas interpretaciones.....</i>	<i>51</i>
<i>Introducción a la voz mudéjar y sarraceno.....</i>	<i>59</i>
<i>El arte islámico: de lo islámico a lo nacional.....</i>	<i>60</i>
<i>El vocablo mudéjar y su historia</i>	<i>62</i>
<i>El término sarraceno en el contexto catalano-aragonés.....</i>	<i>70</i>
<i>Usos y contextos cambiantes: mudéjar, la pervivencia de un concepto.....</i>	<i>74</i>
CAPITULO II. GEOGRAFÍA MUDÉJAR.....	78
<i>Estructura interna de las comunidades islámicas: las aljamas de moros y sus funcionarios.....</i>	<i>80</i>
<i>Geografía mudéjar castellana.....</i>	<i>87</i>
<i>Geografía islámica catalano-aragonesa.....</i>	<i>111</i>
<i>Los moros en Cataluña.....</i>	<i>113</i>
<i>Musulmanes en Aragón.....</i>	<i>118</i>
<i>Sarracenos en Valencia.....</i>	<i>132</i>

CAPITULO III. MOVILIDAD Y DESPLAZAMIENTOS DE LOS MUSULMANES HISPÁNICOS..... 148

Introducción..... 149

Las imágenes legislativas y normativas respecto de la movilidad de los moros..... 151

Sujeción y movilidad: dos caras de un mismo problema..... 163

Desplazamientos en Castilla: perspectivas individuales y grupales..... 170

Permisos y guiatges: legislación y movilidad por el interior de los reinos catalano-aragoneses..... 179

Los guiatges y la marcha ilegal..... 191

Movilidad y comercio: un binomio inseparable..... 195

Movilidad y frontera: espejos del peligro y la libertad 202

CAPITULO IV. CONVERSIONES AL CRISTIANISMO: ENTRE LA RESISTENCIA Y LA INTEGRACIÓN..... 210

Introducción..... 211

Continuidades y rupturas en el sur peninsular: “los nuevos mudéjares” granadinos..... 213

La palabra como arma y la desconfianza como defensa: campañas de evangelización para la población musulmana.....220

Negociar y coexistir: el colaboracionismo mudéjar..... 224

El quebranto de las Capitulaciones: Cisneros y los bautismos masivos en Granada..... 231

Las consecuencias de la ruptura en las comunidades musulmanas: hacia el edicto de expulsión..... 240

Palabras preliminares para el análisis de la conversión en Aragón y Valencia..... 248

Ecos en Aragón y Valencia: el deterioro de la coexistencia entre moros y cristianos..... 250

Valencia y la conflictividad latente contra los musulmanes..... 254

La vuelta al islam y el edicto de conversión general..... 260

CONCLUSIONES.....	267
BIBLIOGRAFIA.....	280

INTRODUCCIÓN

La historia de las relaciones entre cristianos y musulmanes en la Edad Media hispánica atrajo la atención de clérigos, reyes y cronistas desde el momento iniciático del contacto entre ambas sociedades y, con el correr de los siglos, se configuró como un tópico historiográfico estudiado y analizado desde las más diversas aristas y posturas. Así, el Islam y la Cristiandad latina occidental se imbricaron en un espacio geográfico determinado, la península ibérica, que junto con el Mediterráneo y las costas del norte de África delimitaron un ámbito de acción e interacción constante, donde la guerra entre unos y otros coadyuvó a redefinir continuamente las fronteras interiores y exteriores de un mundo que se presentaba antagónico, distinto y peligroso.

Los contactos violentos -aunque con etapas pacíficas-, entre moros y cristianos, se inscriben en lo que la historiografía denominó “*Reconquista*”¹. Este vocablo, que de por sí tiene su propia historia llena de críticas, contrastes, reafirmaciones e impugnaciones, continúa indudablemente siendo utilizado para hacer referencia a un período concreto de avances y retrocesos fronterizos, de treguas y pactos, así como también de la cambiante situación sociopolítica que atravesaron las comunidades musulmanas asentadas en territorios cristianos. En tal sentido, abordar las difíciles y complicadas relaciones entre musulmanes y cristianos exige de nuestra parte una profunda reflexión sobre los tópicos que se vertieron y sobre las imágenes que se construyeron sobre los moros en el periodo bajomedieval español.

El objetivo general de esta tesis fue establecer la relación entre las prácticas socioreligiosas de los musulmanes sometidos al dominio cristiano en España entre los siglos XIV y XVI, y los contextos socioculturales que les otorgaron una espiritualidad específica y coherente. Considero que este aporte es de utilidad en dos ámbitos académicos diferentes. Para la historiografía argentina representa la incorporación de espacios de análisis y estudio de los territorios catalano-aragoneses, los que rara vez son abordados en los ámbitos locales que se dedican al medievalismo. Este hecho nos posibilita incursionar en un área escasamente trabajada de los estudios medievales de la Academia argentina, donde los ejes que guiaron y guían estos estudios están centrados en los distintos momentos y procesos de la historia castellana y, a la vez, nos posibilita

¹ Ríos Saloma M.F., *La Reconquista. Una construcción historiográfica (siglos XVI-XIX)*, Marcial Pons Historia, Madrid, 2011.

incluir y difundir los estudios islámicos en los principales centros de investigación local. Por otro lado, significa contribuir a los estudios del medievalismo peninsular con un análisis que profundice el estudio de las comunidades mudéjares hispánicas desde una perspectiva comparada y, a la vez, aportar nueva documentación al campo de los trabajos sobre el medievalismo islámico bajomedieval.

Por otro lado, el objetivo particular de esta investigación fue estudiar las principales comunidades musulmanas de Aragón, Castilla y Valencia entre los siglos XIV y XVI. La elección de este amplio recorte temporal no fue una cuestión aleatoria. Por el contrario, el comienzo de nuestro análisis se centró en el siglo XIV porque sostenemos que, a partir de este período, las comunidades islámicas ya se encontraban consolidadas internamente y también ensambladas en las organizaciones administrativas del reino castellano, aragonés y valenciano. Por otra parte, en lo que respecta al siglo XVI nuestra decisión está fundada en la necesidad de reflejar un punto de inflexión sociocultural y político, un corte obligado y abrupto en el devenir de las comunidades musulmanes que coexistieron bajo dominio cristiano, ya que a comienzos de la modernidad comenzaron a ponerse en marcha los procesos de conversión al cristianismo.

Nuestra investigación está centrada en el estudio y análisis de las comunidades musulmanas sometidas al dominio cristiano en España entre los siglos XIV y XVI. Dentro de este margen cronológico hacemos hincapié en dos aspectos: por un lado, profundizamos las investigaciones sobre la modalidad en que se fueron estructurando entre los años 1300 y 1400 las pautas de organización y el desarrollo económico, social, político y religioso de los grupos mudéjares hispánicos. Por otro lado, cotejamos y analizamos qué mecanismos implementaron los conglomerados islámicos aragoneses, valencianos y castellanos hacia el siglo XVI, momento en el que se proclamaron los edictos de conversión o expulsión de los musulmanes de cada reino. Nuestra hipótesis pretende demostrar la existencia de conexiones en las conductas de resistencia islámica frente a la imposición de una nueva forma de vida.

Por otra parte, toda nuestra investigación está guiada por las constantes oscilaciones y actitudes pendulares de los monarcas cristianos hacia los musulmanes. Pero, por otro lado, sostenemos nuestras afirmaciones a partir del juego especular basado en la integración y la resistencia por parte del conglomerado musulmán. En este sentido, la resistencia se imbrica en nuestro análisis no sólo como la antítesis de la integración, sino que a la vez se convierte en una herramienta que posibilitó el desarrollo de las

recomposiciones sociales y de las alianzas que permitieron el mantenimiento y la pervivencia de las identidades². Consideramos que las categorías de integración y resistencia no pueden desvincularse de la cristalización de la identidad del grupo, cuya definición debe incluir los rasgos que caracterizan a los miembros de una colectividad frente a los otros que no pertenecen a la misma³. Esto nos posibilita establecer y definir las características propias de los mudéjares desde una doble perspectiva: en tanto grupos tolerados pero no asimilados y parcialmente marginados por la sociedad cristiana, y como colectivos que desarrollaron procesos y comportamientos de autoexclusión a partir de la autoafirmación identitaria islámica. Posicionados en la Historia Social, nuestra propuesta se sustenta en profundizar el estudio ya existente de las estructuras políticas, religiosas, culturales y económicas de las comunidades islámicas bajomedievales y, a la vez, abordar en perspectiva comparativa la complejidad diferencial de los procesos de movilidad espacial y de conversión al cristianismo implementados por los mudéjares aragoneses, castellanos y valencianos, respectivamente. Consideramos que el análisis de estos procesos deben ser cotejados no solamente para evidenciar diferencias intracomunitarias, sino para comprobar la reproducción de conductas y comportamientos que trascendieron las fronteras interiores de los reinos hispánicos.

Los mudéjares, sarracenos o moros, - denominaciones genéricas que se utilizaron para designar a las comunidades musulmanas luego de la conquista cristiana en los distintos reinos peninsulares-, se nos presentan como un grupo propicio para analizar los variados comportamientos de un colectivo socio-religioso que era percibido como ajeno y extraño al cuerpo social mayoritario. Estos conglomerados musulmanes no permanecieron inmutables en los siglos que estudiamos; por el contrario, desarrollaron características específicas y distintivas en las áreas castellana, valenciana y aragonesa. Por esa razón, su análisis debe contemplar estas aristas y, a la vez, focalizar su estudio en las vicisitudes propias de cada comunidad islámica, a fin de establecer parámetros comparativos que nos permitan distinguir y contrastar lo característico de cada una de ellas. Para llevar a cabo este proyecto resulta fundamental imbricar en nuestra investigación los presupuestos teóricos de la historia comparada que nos permite

² García Canclini, N., “¿De qué hablamos cuando hablamos de resistencia?”, *Estudios Visuales. Ensayo, teoría y crítica de la cultura visual y el arte contemporáneo*, CENDEAC, N° 7, diciembre 2009, p. 17.

³ Szurmuk M., - Mckee Irwin, R., (coord.), *Diccionario de Estudios Culturales Latinoamericanos*, Siglo XXI – Instituto Mora, México, 2009, p. 140.

integrar al análisis perspectivas, actores y geografías heterogéneas y diversas, pues detectamos nichos históricos que aún pueden ser explorados a la luz de la nueva documentación.

Los musulmanes que coexistieron con los cristianos en los distintos reinos donde se toleró su presencia fueron denominados de distintas maneras. Así, en la documentación se los encuentra en general como “moros” o “sarracenos”, en particular para las áreas catalana y valenciana. Sin embargo, en el reino castellano el término moro fue suplantado por el vocablo mudéjar, del cual la historiografía especializada generalizó su uso⁴. El término mudéjar se documentó en castellano hacia mediados del siglo XV pero fue escasamente utilizado, tanto en las fuentes cristianas de la época como en las árabes. La aparición de este término estuvo asociado al proceso bélico que culminó con la conquista del reino musulmán de Granada y con la incorporación a la corona castellana de gran cantidad de ‘nuevos’ musulmanes a sus territorios y haciendas. De modo que el vocablo mudéjar facilitó la difusión de un nuevo tratamiento para identificar a los musulmanes recientemente vencidos y conquistados.

En tanto grupos incorporados luego de guerras de conquistas, los moros fueron tolerados en los reinos castellanos y catalano-aragoneses a partir de pactos, pleitesías y acuerdos con los monarcas. Estos hechos fueron clave para el devenir histórico de los musulmanes hispánicos, pues el desarrollo de las comunidades islámicas no fue homogéneo y presentó características propias de acuerdo a los territorios donde se habían instalado, fueran estos señoríos nobiliarios laicos o eclesiásticos, tierras pertenecientes a las órdenes militares o bien tierras realengas. Por lo tanto, debemos analizar la coexistencia de los moros en los reinos hispánicos cristianos en tanto grupos integrados pero no asimilados, que rechazaban la incorporación en la sociedad cristiana dominante. Las comunidades mudéjares estuvieron sujetas a múltiples variaciones a lo largo de los siglos y, pese a sufrir cambios y mutaciones, algunos rasgos conductuales y sociales del período andalusí lograron pervivir. Los quiebres y continuidades de sus estructuras socio-religiosas, más presentes en áreas mediterráneas y próximas a tierras del Islam –como fue el caso de los moros valencianos-, y menos frecuentes en el centro castellano, nos sitúan en un observatorio privilegiado para abordar las tensiones entre moros y cristianos.

⁴ Maíllo Salgado F., “Acerca del uso, significado y referente del término “mudéjar””, en: Carrete Parrondo C., (Ed.) *Actas IV Congreso Internacional Encuentro de las tres Culturas*, Toledo, 1988, p. 103. Maíllo Salgado F., *Vocabulario de Historia árabe e islámica*, Ed. Akal, Madrid, 1996, p. 160.

El contenido de la investigación se ordena al amparo de tres ejes: el cronológico, el geográfico y el comparativo. Respecto del primero, nos situamos de forma general en la Baja Edad Media y la temprana Modernidad española, entre los siglos XIV y XVI. Dentro de este amplio margen centramos nuestro análisis tras dos cortes temporales. El primero, entre los siglos XIV y XV, porque representan, a nuestro juicio, las centurias más relevantes para el estudio sobre el desarrollo y la consolidación de las comunidades musulmanas en tierras cristianas. La trascendencia de estos siglos se impone al verificar en la variada documentación una progresiva sucesión de dispositivos normativos y jurídicos que preanunciaron la marginación real y espacial de los moros en los distintos sitios donde habían permanecido al final del ciclo enunciado. Por otro lado, el segundo período se focaliza en el primer cuarto del siglo XVI, el cual debe considerarse como una divisoria de aguas en la historia de las comunidades mudéjares y sarracenas hispánicas, a causa de la influencia que ejerció la imposición de los decretos de conversión o expulsión en 1502 y 1521 a 1526, respectivamente.

En relación con el marco geográfico, el trabajo se inserta en las áreas aragonesa, castellana y valenciana, articulado cuando corresponda con el macro espacio mediterráneo occidental y norteafricano. Por último, efectuamos un abordaje comparativo entre algunas comunidades musulmanas de Valencia, Castilla y Aragón. Estos tres ejes estructuran nuestra investigación, cuya utilización integrada constituye el acercamiento metodológico más favorable para llevar a cabo nuestra propuesta. Los recortes temporales escogidos, sumados a las variables descritas, resultan fundamentales para organizar esta investigación y lograr, a partir del análisis de la documentación y la utilización de la bibliografía, una comprensión más acabada de la problemática y el devenir histórico de los mudéjares hispánicos.

El corpus documental con el trabajamos es variado y voluminoso. Contamos para nuestra investigación con un corpus de fuentes editadas muy heterogéneo. En primer lugar, trabajamos las crónicas regias, a las que examinamos de manera separada respecto de los tratados legislativos (cortes y ordenanzas). Las crónicas regias se configuraron como un género literario político, de corte propagandístico y de autoafirmación monárquica desde en el siglo X. Para el periodo aludido, utilizamos las crónicas castellanas y catalano-aragonesas. Agrupamos bajo el nombre de tratados legislativos las compilaciones jurídicas y legislativas que los monarcas confeccionaron para el “*buen gobierno de los mios regnos*”. Así, las disposiciones de cortes, ordenanzas

y pragmáticas legislaron sobre la sociedad cristiana y establecieron el modo de ordenamiento de las minorías religiosas, moros y judíos. A través de esta documentación atisbamos los cambios acaecidos en el tratamiento de los musulmanes, en especial hacia el siglo XV, ya que en ellas puede detectarse el aumento de las medidas segregacionistas.

Estudiamos además las fuentes eclesiásticas, las constituciones desprendidas de los concilios en general y las desprendidas de los numerosos sínodos realizados en distintos obispados hispánicos. Estos reglamentaban, ordenaban y penalizaban las conductas públicas y privadas de los de los cristianos y, a la vez, sancionaban los comportamientos de los moros y de los judíos, según el calendario litúrgico cristiano. Asimismo, también utilizamos documentación concejil y municipal, porque nos proporcionan información por región o ciudad en series de distintos periodos. En ellas pueden recogerse cuestiones relacionadas con las actividades comerciales, mercantiles, hacendísticas e impositivas que involucraban a los musulmanes. El potencial de esta documentación, discriminada por áreas y periodos, nos permitió la cuantificación de actividades comerciales, oficios y transacciones realizadas por los moros.

Nuestra investigación está fundamentada también en documentación inédita. Durante más de dos años, consultamos los fondos documentales del Archivo de la Corona de Aragón (ACA, Barcelona), del Archivo del Reino de Valencia (ARV, Valencia) y del Archivo Municipal de la Ciudad de Valencia (AMV). Efectuamos esta elección con el fin de incorporar los asentamientos mudéjares menos trabajados por la historiografía tradicional a nuestras investigaciones. Abordamos en primer lugar el Archivo de la Corona de Aragón, específicamente la sección de la *Cancillería*, que contiene los *Procesos en cuarto (Processos en Quart)* de los años 1318, 1326 y 1327. Consideramos apropiado este recorte temporal, ya que durante el primer cuarto del siglo XIV asistimos a la consolidación interna de las comunidades musulmanas aragonesas hecho que nos posibilita verificar el comportamiento de los grupos islámicos y su interacción con los cristianos a través de este tipo de documentación de naturaleza jurídica.

En el Archivo del Reino de Valencia consultamos la sección de la *Bailía* que cuenta con los registros denominados Letras y Privilegios (*Lletres i Privilegis*), los cuales contienen las correspondencias recibidas y emitidas por los bailes generales, en este caso el baile general del reino de Valencia para los años 1360-1361, 1404-1409 y 1454-

1459. Respecto de la selección temporal escogida, el criterio que utilizamos fue el siguiente: tomar los años que coincidían con los primeros momentos de la guerra que enfrentó a los castellanos y aragoneses, conocida también como guerra de los dos Pedros y que posibilita visualizar en las zonas fronterizas de Valencia y Castilla los desplazamientos espaciales de los sarracenos levantinos. En cuanto al segundo recorte temporal, la elección de los años de 1404-1409 evidencia un sostenido crecimiento de las tasas de movilidad por el interior y exterior del reino valenciano así como también un paulatino aumento de las disposiciones restrictivas hacia los mudéjares de estos territorios. Por último, escogemos el quinquenio 1454-1459, ya que nos posiciona en los momentos previos al asalto de la morería de Valencia, acaecido en 1455. Y por otro lado, atraviesa las consecuencias de la violencia hacia los sarracenos de la capital valenciana, y proporcionan información sobre la dispersión poblacional, así como también, información de los sectores encumbrados de la morería citada y de los mudéjares del común, en clara vinculación con la movilidad espacio-territorial.

De la sección de la *Bailía*, se consultó un volumen perteneciente al Mastre Racional de los años 1404-1434. Esta institución de clara naturaleza económica tuvo a su cargo la administración y control de todos los bienes del reino, es por esto que en los minuciosos detalles de esta documentación pueden identificarse a los mudéjares valencianos en sintonía con las ocupaciones comerciales. Asimismo, en lo referente al periodo escogido, optamos por los años iniciales en los que se configura dicha institución para verificar las actividades productivas de los moros y así poder contrastarla con los periodos siguientes. Para complementar los datos del Maestre Racional, consultamos de la *Bailía* para el periodo 1404-1434 los siguientes volúmenes: 243, 245, 247, 248, 248-B, 249, 253, 261, 264 y 269. Estos documentos se focalizan en el otorgamiento o denegatoria de las licencias de viajes (*guiatges*) que solicitaban los musulmanes para salir de las tierras cristianas, previo pago de tasas impositivas, así como también, certifican quienes fueron los garantes de las transacciones, los destinos, las mercancías y los motivos de los desplazamientos. Los mismos nos acercan a los diversos momentos por los cuales atravesaban los moros al momento de decidir marcharse de sus hogares, el traslado por motivos económicos, familiares o bien religiosos.

También hemos utilizado material del Archivo Municipal de la Ciudad de Valencia (AMV) y sus secciones: Cartas Misivas (*Cartes Missives*) para los años de 1398-1400 y de 1400-1403. Y el Manual de los Consejeros (*Manuals dels Consells*) para el período

1450-1455 y 1455-1460. La información contenida en los registros de este archivo municipal se relaciona con todas las actividades comerciales y transacciones mercantiles que se realizaban en la ciudad de Valencia durante el periodo bajomedieval. En ellos se hallan contenidas, de manera fragmentaria, noticias que vinculan a los mudéjares con las actividades productivas urbanas y los distintos gravámenes fiscales a los que estaban sujetos. La correspondencia de los años utilizados está asociada por un lado, a la consolidación interna de la aljama citada y sus vínculos mercantiles con los cristianos, y por otro, a los momentos previos del ataque a la morería y sus inmediatas repercusiones demográficas. Los registros documentales citados se encuentran detallados por años y archivos al final del trabajo, en la sección de documentación utilizada.

En cuanto al citado de las fuentes utilizamos los siguientes idiomas: el castellano y el catalán antiguo, y se han hecho algunas referencias en latín y en árabe. Respecto de las transcripciones de la documentación en catalán, hemos optado por realizarlas en el cuerpo principal del texto, reservando para el pie de página las traducciones al castellano.

Respecto de la categoría ‘islam’ que utilizamos en transcripciones de fuentes y en nuestro análisis, diferenciamos *Islam* con mayúscula cuando nos referimos a la entidad cultural y política, e *islam* con minúscula cuando se hace referencia a la religión.

El copioso corpus documental, junto a la bibliografía general y específica de nuestra área de estudio posibilitó, como sostuviera Wachtel:

“situar a los individuos en sus trayectorias, en sus estrategias y en sus relaciones con los demás dentro de la sociedad global: más allá de la idiosincrasia de cada uno, representan mucho más que a ellos mismos y, cada cual a su manera, expresan algo del colectivo del cual no pueden abstraerse”⁵.

La organización de la tesis se estructura de la siguiente manera: una Introducción, cuatro capítulos divididos en los acápites señalados en el Índice y una Conclusión, seguida por las partes para especificar las fuentes y la bibliografía utilizadas. El trabajo se acompaña con mapas que permiten una mejor ubicación geográfica de los

⁵ Wachtel N., *La fe en el recuerdo. Laberintos marranos*, FCE, Buenos Aires, 2007, p. 31.

emplazamientos musulmanes, de los desplazamientos, así como también de los cambios y situaciones de ocupación territorial.

El primero de los capítulos representa una puesta a punto sobre el cual se centra esta tesis. En él se da cuenta de los principales lineamientos historiográficos que han estructurado el campo de las investigaciones sobre los mudéjares, moros o sarracenos. En primer lugar, establecimos la división sobre la conformación teórica de los estudios árabes e islámicos en España asociados a las primeras producciones historiográficas. Asimismo, damos cuenta de las interpretaciones clásicas sobre la herencia islámica hispánica y la aparición de los primeros trabajos sobre las comunidades mudéjares (S. XIX). Seguidamente, revisamos los alcances y las limitaciones teóricas que se desprendieron de la disputa estructurada en relación al “*verdadero ser español*” y a la herencia medieval islámica en función de la re-escritura de la historia española hacia mediados del siglo XX.

En tercer lugar, nos abocamos a la producción historiográfica sobre las comunidades mudéjares y a la conformación del campo específico de estos estudios. Utilizando un criterio regional, exponemos las principales líneas de investigación que se desarrollaron sobre las sociedades mudéjares y sarracenas, señalando críticamente los avances, limitaciones y aportes de estos estudios desde los trabajos clásicos hasta las producciones más recientes. Por último, nos detenemos en las categorías de “*convivencia*” y “*coexistencia*” que se aplicaron a la temática de las minorías religiosas en el período estudiado. Para tal fin, verificamos las contribuciones historiográficas realizadas sobre estos dos conceptos, así como también las controversias que convivencia y coexistencia presentan en los trabajos de las últimas décadas.

Finalmente, en el primer capítulo establecemos algunas puntualizaciones sobre el uso del vocablo ‘mudéjar’. Hacemos notar que es una denominación que alude a los musulmanes preferentemente castellanos y que surgió en la Baja Edad Media. Por tal motivo, realizamos una aproximación etimológica a los vocablos “mudéjar” y “sarraceno”, a fin de contemplar las connotaciones peyorativas que concentraron los mismos, y por otro lado, analizamos su evolución en el tiempo.

El segundo de los capítulos tiene como objetivo general analizar las estructuras organizativas de los musulmanes hispánicos sometidos al dominio cristiano. El eje vertebrador de este apartado se asienta en lo que denominamos “geografía mudéjar” y

resulta en un análisis pormenorizado de las instituciones islámicas que pervivieron durante la dominación cristiana, sobre las cuales se estructuró el mundo de los musulmanes que estudiamos hacia los siglos XIV y XV. La idea de presentar una “geografía” posee una doble motivación. En primer lugar, estimamos que las variables demográficas de las comunidades de moros de Aragón, Castilla y Valencia pueden ser abordadas a través del uso de documentación de distinta naturaleza, sea jurídica, fiscal y cronística y relatos de viajeros, en virtud de cotejar las fuentes en perspectiva comparada. Asimismo, el análisis de estos conglomerados musulmanes nos brinda un observatorio privilegiado para ahondar en el andamiaje institucional que cobijó los destinos de los musulmanes y que permitió la pervivencia de sus expresiones identitarias. De este modo, el estudio de las aljamas, de los cadíes y de los alfaquíes, en tanto órganos y funcionarios representativos de las comunidades islámicas en tierras cristianas, nos sitúa en el contexto adecuado para verificar el impacto que generó, de forma lenta y progresiva hacia la Baja Edad Media, la intromisión de los poderes cristianos.

En el Capítulo tercero nos acercamos a una de las características más relevantes de las comunidades mudéjares hispánicas: la movilidad espacial y los desplazamientos territoriales. Para consumir la reconstrucción de esas tendencias analizamos los distintos mecanismos legislativos y normativos que implementaron las autoridades cristianas para regular, permitir, denegar o multar la movilidad espacial de los moros. La complejidad de estos procesos de larga duración suelen abordarse y reconstruirse mediante la ardua tarea de recopilación, selección, valoración e interpretación de las fuentes inéditas y editadas, tras las que recuperamos y comparamos el accionar individual y colectivo de los moros valencianos, castellanos y aragoneses.

Los musulmanes instalados en tierras cristianas durante el periodo medieval implementaron una plural variedad de movimientos y desplazamientos internos y externos, de carácter legal e ilegal. En tanto grupo inserto y parcialmente tolerado, pero no asimilado en la sociedad cristiana y perteneciente a una comunidad supra, la *umma*⁶, conocían internamente la cuestión de la movilidad, pues debían peregrinar una vez en la vida a La Meca. Al margen de la normativa coránica, los mudéjares, especialmente los

⁶ Esta palabra hace referencia a la comunidad de los musulmanes. La palabra *umma* connota el concepto de una “comunidad matriz”, portadora de todos los valores religiosos que anticipan de alguna manera el reino de Dios sobre la tierra. La *umma* fue la comunidad fundada por el profeta Mahoma en Medina. Tomado de Maíllo Salgado F., *Vocabulario*, pp. 250-251.

valencianos, estuvieron en constante movimiento terrestre y marítimo, ya que al sortear las fronteras internas y externas arribaban a la “*terra de moros*”⁷.

El estudio de la movilidad y los desplazamientos de los mudéjares se enmarca dentro de los parámetros de una sociedad cristiana mayoritaria que hacia el XIV, y sobre todo en el siglo XV, desplegó en los distintos reinos mecanismos normativos que tendieron a cercenar progresivamente la capacidad de maniobras de los moros a través de sus aljamas. Es por esto que sostenemos la importancia de la investigación sobre los desplazamientos en una doble perspectiva. Por un lado, para constatar cómo la movilidad de corto y mediano radio, ligado a cuestiones comerciales o mercantiles, posibilitó el contacto entre moros de distintos reinos o comunidades y les permitió extender sus lazos de parentesco más allá de sus propias fronteras territoriales. Por otro lado, estos traslados deben ser comprendidos como formas de evasión a los controles impuestos y como expresiones de resistencia al dominio cristiano.

En el último capítulo nos abocamos a la problemática de la conversión al cristianismo o la expulsión del territorio hispánico de los mudéjares aragoneses, castellanos y valencianos. La decisión de tornar cristianos a los moros de Castilla primero y de Aragón/Valencia unos años más tarde, debe contextualizarse dentro de un proceso en el cual confluyeron distintas políticas regias y eclesiásticas. En primer lugar, con la finalización en 1492 de la Guerra de Granada y la caída del último bastión musulmán de la península, se produjo la incorporación de una masa de *nuevos musulmanes* que quedaron sometidos a los cristianos. Así, estos mudéjares “*recientes*” pasaron a integrar las filas de los nobles y señores cristianos que obtuvieron tierras y mercedes como reconocimiento a su colaboración en las campañas militares a fin de consumar la conquista del territorio granadino. En segunda instancia, la finalización del proceso de “*Reconquista*” y de unificación territorial coincidió con la ejecución del decreto de expulsión o conversión de los judíos, que tuvo por objetivo completar la ulterior unidad religiosa que deseaba la monarquía católica.

Por otra parte, asistimos a un proceso por el cual progresivamente se fueron deteriorando los pactos establecidos tras la conquista granadina, lo que motivó lentamente el quebranto de las relaciones entre cristianos y musulmanes. Finalmente, el accionar inquisitorial para vigilar y custodiar el desenvolvimiento cotidiano de los

⁷ Esta expresión, muy frecuente en la documentación de la época, hacía referencia al Norte de África, principalmente al actual territorio marroquí.

cristianos nuevos y el inicio de las campañas de evangelización desplegadas por fray Hernando de Talavera y por fray Francisco Jiménez de Cisneros más tarde, socavaron los endeble acuerdos preexistentes y propiciaron el levantamiento musulmán del Albaicín de 1499 y 1501⁸. Este fue el contexto en el cual se llevó a cabo, en 1502, el decreto de conversión o expulsión de los mudéjares de Castilla.

En Aragón y Valencia, esos procesos fueron más tardíos, en tanto se dieron en el primer cuarto del siglo XVI. Como exponemos en la tesis, los convulsionados episodios castellanos tuvieron eco en la numerosísima población sarracena valenciana y sobre las pequeñas comunidades islámicas del área del Bajo Aragón. La situación en el área valenciana evidenció algunas diferencias respecto de la castellana. Por un lado, la frontera interior y exterior del reino valenciano generó una preocupación constante en el rey Fernando, ya que las incursiones terrestres de los sarracenos valencianos hacia Granada fueron frecuentes. Y, por otra parte, el *limes* marítimo del Mediterráneo estaba dominado por los berberiscos del Norte de África, hecho que aumentó el peligro en la zona costera. Esta situación devino en la preocupación de una porción considerable de la nobleza valenciana, que petitionó al monarca en reiteradas ocasiones, por la salvaguarda y protección de sus vasallos moros frente a la posibilidad de un edicto de conversión masiva y generalizada que pudiera provocar el abandono de tierras, la despoblación y el descenso de rentas.

Otra variable a tener presente a la hora de analizar los procesos de conversión al cristianismo en la zona valenciana está relacionada con los sucesos políticos de la segunda década del siglo XVI. Las consecuencias desprendidas del conflicto de las Germanías plantearon a las comunidades sarracenas valencianas la disyuntiva de la conversión o expulsión en 1525-1526⁹. Esta medida, emanada en una coyuntura específica trajo como corolario la extinción del estatuto mudéjar en Aragón y Valencia, complementando el proceso iniciado por los Reyes Católicos en 1502. Nuestro objetivo, estará centrado en analizar el decurso de estos episodios para contrastar las respuestas diferenciales que experimentaron las comunidades islámicas de las distintas áreas que

⁸ El Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición o Inquisición Española fue promulgada por el Papa Sixto IV el 1 de noviembre de 1478. Así, Fernando e Isabel contaron con un instrumento que consideraron eficaz para controlar la ortodoxia católica. El Tribunal no tuvo bajo su órbita ni a los judíos ni a los musulmanes, pero sí a aquellos que decidían abrazar la religión cristiana: los conversos o cristianos nuevos.

⁹ La rebelión de las *Germanías* fue el conflicto armado que se produjo en los reinos de Mallorca y Valencia a comienzos del reinado de Carlos I, entre 1520 y 1522. Se desarrollaron en paralelo a la rebelión de las *Comunidades de Castilla*, que se extendieron entre 1519 y 1523.

estudiamos. De modo que será de capital importancia analizar los mecanismos de conversión al cristianismo o de convención comunitaria para continuar viviendo en el Islam.

CAPITULO I

LOS MUDÉJARES EN ESPAÑA Y SU HISTORIOGRAFÍA: PASADO Y PRESENTE

La temática de los mudéjares se enmarca dentro de la historia medieval española en una cuestión aún mayor que es la de los musulmanes en España y a la vez, en el macro espacio del Islam mediterráneo. Partiendo de estos presupuestos iniciales resulta operativo evaluar las investigaciones y estudios realizados sobre los musulmanes, para lo cual seguimos un orden cronológico segmentado en las siguientes partes. La primera está dedicada a rastrear los orígenes modernos de las investigaciones sobre los musulmanes en la España medieval, etapa primigenia en que el campo de las investigaciones sobre lo islámico y lo musulmán estuvo focalizado en los tópicos del arabismo y del orientalismo. En este sentido es necesario señalar que los trabajos realizados durante la segunda mitad del siglo XVIII y el XIX buscaron armar las piezas de un rompecabezas que debían confluir en el pasado, pero con miras a construir una historia nacional en la que el legado islámico se erigió como parte fundamental de aquellos relatos. De esta manera la iniciática producción de los estudios orientales/islámicos en la España liberal decimonónica fue confiada, en palabras de Ignacio Peiró, a la Real Academia de la Historia un establecimiento oficialmente reconocido cuyos miembros lo constituían un heterogéneo grupo de personajes que poseían el saber y el poder¹⁰. Este selecto núcleo de eruditos que monopolizó hasta los primeros años del siglo XX el manejo, la difusión y la producción del conocimiento histórico basó gran parte de sus estudios en el terreno del medievalismo.

En segunda instancia, presentamos la polémica que tuvo lugar a mediados del siglo XX entre dos intelectuales, Claudio Sánchez-Albornoz y Américo Castro, que rehabilitaron, cada uno a su modo, al Islam en el curso de los estudios medievales españoles. En tercer lugar, exponemos la producción historiográfica específica sobre los mudéjares y nos introducimos en la revisión de las categorías de convivencia, coexistencia y tolerancia. Finalmente, concluimos con un análisis crítico respecto de las categorías de mudéjar y sarraceno.

¹⁰ Peiró Martín I., “Valores patrióticos y conocimiento científico: la construcción histórica de España”, en Forcadell C., (Ed.), *Nacionalismo e Historia*, CSIC, Diputación de Zaragoza, 1998, p. 33.

“Re-descubriendo” al Islam español (ss. XVIII-XIX)

Comencemos por advertir que los estudios españoles sobre los moros a lo largo de los siglos XVIII y XIX fueron variados y presentaron tendencias y contenidos disímiles que recogemos críticamente en las siguientes páginas. Así, el re-descubrimiento del Islam se fraguó durante el periodo ilustrado y se conectó con el reformismo borbónico que presentó el “tiempo de los moros” como un periodo floreciente¹¹. La afirmación expuesta nos induce a pensar que frente a los periodos de crisis y atrasos, de estancamientos y retrocesos económicos y productivos en los que se sumió España durante el antiguo régimen, así como la constante mirada hacia un pasado imperial glorioso, llevó a las elites letradas al servicio de la corte, a elogiar a un islam pretérito que confundían con el que tenían allende el mediterráneo.

En tal sentido, el interés político por el Mediterráneo y Norte de África de los Borbones fomentó una incipiente afición oriental a partir de los reinados de Fernando VI y Carlos III, quienes promovieron las primeras empresas de traducción y excavaciones arqueológicas en la Alhambra con las improntas amateurs de la época. De este modo, durante el siglo XVIII se promovieron los estudios árabes con el arribo de los padres maronitas del Líbano y de Siria como P. Ferhat, P. Hodair y E. Scidiaie, este último intérprete en la corte. Pero sobre todo fue Miguel Casiri, quien llegó a España en 1748 y alcanzó el lugar de intérprete real de lenguas orientales¹². Este sacerdote libanés fue el autor del célebre catálogo de los fondos árabes de la Biblioteca del Escorial¹³.

¹¹ Cabe destacar que el orientalismo español moderno, en su faceta árabe, fue una criatura del siglo XVIII. Se alejaba así, del viejo orientalismo apologético y misional del Medievo y del Renacimiento. La clave estribó en el interés político por el Mediterráneo y el Norte de África de los borbones. López García B. “Arabismo y orientalismo en España: radiografía y diagnóstico de un gremio escaso y apartadizo”, *Awraq*, Vol. XI, 1990, p.39.

¹² López García B., “Orientalismo y traducción en los orígenes del arabismo moderno en España”, Fernández Parrilla G. y Feria García Manuel C., (Coord.), *Orientalismo, exotismo y traducción*, Escuela de Traductores de Toledo, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca 2000, p. 153. Respecto de la labor de Miguel Casiri (1710-1791) véase, Fernández P., “Expediente personal de Miguel Casiri en la Biblioteca Nacional”, *Al-Andalus-Magreb*, N°4, 1996, pp. 105-133.

¹³ Nos referimos a la *Bibliotheca Arabico-Hispana Escorialensis*, aparecida entre 1760-1770.

En este contexto emergió la figura de José Antonio Conde, precursor del orientalismo moderno español¹⁴. Fue el primero en abordar los textos árabes y los cotejó con las fuentes latinas, este procedimiento de confrontación documental le permitió revisar el pasado islámico español. Por otro lado, fue el primer orientalista hispano en tomar contacto con uno de los padres del orientalismo moderno europeo, como fue Silvestre de Sacy, quien en palabras de Edward Said proporcionó a la profesión de orientalista todo un cuerpo sistemático de textos, una práctica pedagógica, una tradición erudita y un importante nexo de unión entre la erudición oriental y el interés público¹⁵. Las pioneras contribuciones de Conde fueron criticadas por el arabista holandés Reihart Dozy¹⁶, para quien los errores en las traducciones e interpretación documental, junto a la falta de explicación de los materiales biográficos utilizados y la carencia de notas explicativas hechas por Conde carecían de rigurosidad y eran inadmisibles. Sin embargo, a pesar del descrédito sufrido por Conde, su obra tuvo una gran repercusión en la España en la primera mitad del siglo XIX. Transcurrirían dos décadas hasta que los estudios de la historia árabe-hispana volvieran a producir obras destacables, ya que el interés por el pasado islámico peninsular era todavía escaso y patrimonio exclusivo de eruditos liberales afrancesados.

Las corrientes liberales y románticas de la primera mitad del siglo XIX retomaron la temática del Islam y lo musulmán en España. La victoria española en la guerra hispano-marroquí generó la ocupación de gran parte de ese territorio norafricano y reavivó el interés por los estudios árabes, que fueron capitalizados sobre todo por los expertos nucleados en torno a la Academia de la Historia de Madrid¹⁷. El vector que rigió los nuevos caminos del arabismo estuvo ligado al romanticismo hispano, del cual Pascual de Gayangos fue uno de sus exponentes principales. Con una formación y preparación académica y lingüística más sólida que la de Conde, Gayangos enriqueció sus conocimientos islámicos en las reiteradas estancias que realizó en Inglaterra y en París, las que le posibilitaron consultar diversos corpus bibliográficos. Para esta investigación, la mención de Gayangos resulta central, ya que dentro de su magno

¹⁴ Conde J.A., *Historia de la Dominación de los árabes en España. Sacada de varios manuscritos y memorias árabigas*, III Vol. Madrid, 1820-1821. Destacamos que esta magna obra es de publicación póstuma. Cfr. Manzanares de Cirre M., *Arabistas españoles del siglo XIX*, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, Madrid, 1972, pp. 49-63.

¹⁵ Said E., *El Orientalismo*, Ed. De Bolsillo, Barcelona, (1º ed. 1978), 2002, p. 176.

¹⁶ Dozy R., *Historia de los musulmanes de España. Hasta la conquista de los almorávides*, Leiden, 1861.

¹⁷ La Guerra de África o Primera Guerra de Marruecos fue el conflicto bélico que enfrentó a España con el sultanato de Marruecos entre 1859 y 1860.

corpus bibliográfico, contenido dentro del Memorial Histórico Español, destacó en su momento un trabajo que aún hoy continúa siendo obra de consulta y referencia: la aparición de dos manuscritos englobados bajo el común título de *Tratados de Legislación Musulmana*. 1º. *Leyes de Moros del siglo XIV*. 2º. *Suma de los principales mandamientos y devedamientos de la ley y Çunna*. Por D. Iça de Gebir, Alfaquí Mayor y Muftí de la Aljama de Segovia. Año de 1462. Se trata, según expone Gayangos en la introducción del primer texto, de un códice del siglo XIV que contiene:

*"una de esas compilaciones legales que tan comunes debieron ser entre los mudéjares de Castilla y Aragón sujetos a nuestra dominación, y que habiendo con el tiempo olvidado su propia lengua, hubieron necesariamente de valerse de la castellana en sus escritos, así como en toda clase de contratos civiles"*¹⁸.

El interés de esta obra radicó en el conocimiento general de las leyes islámicas de las comunidades musulmanas que vivieron en tierras cristianas. Por otra parte, el segundo texto logró notable repercusión al dar a conocer los hábitos religiosos entre los mudéjares castellanos en el siglo XV, haciendo especial hincapié en las costumbres de los moros segovianos y en las funciones del experto en religión, el alfaquí Iça de Gebir¹⁹.

La década del '60 del siglo XIX fue testigo de la primera irrupción de los mudéjares en el terreno historiográfico. El erudito Francisco Fernández y González se instaló en Granada donde se desempeñó como Catedrático de Literatura donde fundó en 1860 la "Sociedad Histórica y Filológica de Amigos del Oriente", entidad del estilo de las sociedades orientalistas que surgieron por ese tiempo en toda Europa²⁰. El proyecto pretendía convertirse en una recopilación de fuentes útiles para el estudio de la historia,

¹⁸ Gayangos, P. de. *Tratados de legislación musulmana*. 1º *Leyes de moros del siglo XIV*. 2º *Suma de los principales mandamientos y devedamientos de la ley y la çunna, por don Içe de Gebir, alfaquí mayor y muftí de la Aljama de Segovia, año de 1462*. Memorial Histórico Español. Colección de documentos, opúsculos y antigüedades, Real Academia de la Historia, T. V., Madrid, 1853, p. 4.

¹⁹ La figura del alfaquí de Segovia Iça de Gebir o Iça Gidelli, luego de los trabajos de crítica y edición de Pascual de Gayangos, ha sido rehabilitada en el siglo XX por Darío Cabanelas en la obra, *Juan de Segovia y el Problema islámico*, Madrid, 1952. El análisis que realizó Cabanelas sobre la primera traducción trilingüe del Corán, llevada a cabo por el salmantino Juan de Segovia en 1456. Este sacerdote convocó al muftí Iça Chebir/Iça Gidelli para confeccionar la traducción del árabe al latín. Sobre esta temática véase: Wieggers G., *Islamic literature in Spanish and Aljamiado. Iça of Segovia (fl.1450), his antecedents and successors*, Brill, Leiden, 1994. Respecto de las traducciones medievales del Corán en la Europa Cristiana, puede consultarse Martínez Gázquez J., "Las traducciones latinas del Corán, arma antislámica en la cristiandad medieval", *Cuadernos del CEMyR*, 13, diciembre, 2005, pp. 11-27.

²⁰ López García B., "Orientalismo...", p. 161.

la geografía, la literatura y la filosofía de la España musulmana en sus diversos períodos. Fernández y González contribuyó a la historiografía sobre los mudéjares peninsulares con *Estado social y político de los mudéjares de Castilla* (1866)²¹, obra de la que se nutrió esta investigación. Heredero de las tradiciones de Gayangos y Conde, rehabilitó la figura de la comunidad islámica anclada en suelo cristiano, a la vez que la incorporó como herencia del pasado andalusí en tanto historia general de España. Asimismo, procuró destacar la visión de los vencidos mudéjares, atacando los prejuicios creados por una historia realizada por y para el “vencedor”. La obra de González continúa siendo el punto de arranque para el abordaje analítico de los mudéjares castellanos en el que debe destacarse el copioso apéndice documental que integra el libro.

La llegada del positivismo a España propició el inicio de las bases teóricas para la realización práctica de los trabajos históricos. La erudición se postuló como norma metodológica suprema, y comenzó una lenta articulación de saberes humanísticos que adquirieron su especificidad definitiva. De este modo, el medievalismo, la historia del Derecho, la arqueología, la archivística y la bibliografía desarrollaron un gran auge y a la vez experimentaron cambios metodológicos como resultado de la especialización que demandó el rigor y la monografía erudita²². En lo que respecta al desarrollo de los estudios árabes o islámicos, en este periodo sobresalió la presencia de Francisco Codera²³, creador de la moderna Escuela de Arabistas y formador, entre otros, de Julián Ribera y Miguel Asín²⁴. La rehabilitación de lo árabe a través de traducciones de

²¹ La obra de Fernández y González viene a completar el trabajo realizado una década antes por Florencio Janer autor de *Condición social de los moriscos de España: causas de su expulsión y consecuencias que produjo esta en el orden económico*, Real Academia de la Historia, 1857, Madrid.

²² Sanmartín Bastida R., *Imágenes de la Edad Media. La mirada del realismo*, CSIC, Madrid, 2002, pp. 42-43.

²³ Marín M. “Refelexiones sobre el arabismo español: tradiciones, renovaciones y secuestros”, *Hamsa. Journal of Judaic and Islamic Studies*, 1, 2014, pp. 1-17.

²⁴ Asín Palacios M., (1871 - 1944). Arabista y sacerdote. En Zaragoza estudió hasta el Seminario, ordenándose en 1895, y en la Facultad de Filosofía y Letras se doctoró en 1896. Integrado, a través de su maestro Ribera Tarragó. Su tesis sobre Algacel inició el rumbo de su ingente labor investigadora sobre teología, filosofía y espiritualidad musulmanas: los fundamentos del Islam español en la escuela de Ibn Masarra, sus ramificaciones en Ibn Arabi (*El Islam cristianizado*; Madrid, 1931), sus alcances hasta Lulio, o hasta Dante (*La Escatología musulmana en la Divina Comedia*; Madrid, 1919; 3.ª ed., 1961); la figura clave de Ibn Hazm (*Historia crítica de las ideas religiosas*; 5 t., Madrid, 1927-32); la influencia del Islam en la espiritualidad cristiana (*Huellas del Islam*; Madrid, 1941); o el origen de los Alumbados. Dirigió asimismo la Escuela de Estudios Árabes y su revista *Al-Andalus* (desde 1933). <https://sites.google.com/site/earabistasyafricanistas/indice-de-autores/miguelasinpacios1871-1944>. Fecha de acceso: 6/5/2013.

fuentes arábigas y estudios eruditos que las emplearon devino en una realidad pero, por otro lado, persistió un foso científico entre estos arabistas-filólogos y los historiadores del Medioevo. Es conveniente puntualizar que pese a las prominentes carreras desarrolladas por algunos de los personajes mencionados, el ámbito de los estudios sobre el pasado islámico y la paralela construcción de un relato nacional con un fuerte anclaje en el periodo medieval se produjo por fuera de los espacios universitarios. En tal sentido, los arabistas, los filólogos y numismáticos que atesoraban en sus bibliotecas particulares innumerables cantidades de documentación y bibliografía especializada desarrollaron sus estudios y producción en el marco de la elitista Academia de la Historia madrileña. Este ámbito de notables y encumbrados personajes políticos vio lentamente socavado su dominio a finales de la centuria con la aparición de la profesionalización y la fundación de la comunidad de historiadores. Se trató de un proceso de reformas representado en sus niveles institucionales por la supresión de la Escuela Superior de Diplomática (1900) y la integración de sus enseñanzas en la Universidad. Este gradual proceso estuvo acompañado en el seno de la Junta de Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas de dos establecimientos que comenzaron a promover la investigación: el Centro de Estudios Históricos y la Comisión de Investigaciones Paleontológicas y Prehistóricas²⁵.

Así, es factible comprender los caminos divergentes por los cuales transitó el estudio de la historia de la España musulmana, no solamente como sustrato pretérito de la historia española sino también como parte integradora de las raíces socioculturales de Europa.

Ribera y Tarragó J., (1858 - 1934). Discípulo de Codera desde 1882 .En 1887 ganó la recién fundada cátedra de Árabe de la Universidad de Zaragoza, que ocupó hasta 1905. Fue trasladado entonces a la Universidad de Madrid para enseñar Historia de la civilización de los judíos y musulmanes, y en 1913 pasó a ocupar, en la misma Universidad, la cátedra de Literatura árabe-española. Su interés por la historia de Al-Ándalus no se limitó a los aspectos políticos, sino que abarcó distintas facetas de su historia cultural. Estudió la historia de las instituciones docentes, la bibliofilia, las instituciones jurídicas, la filosofía, la lengua romance entre los árabes andaluces, los orígenes de la lírica y la épica y la música árabe y su influjo en la española, aportando en todos sus estudios ideas creativas y tesis audaces que han estimulado a la investigación posterior. Entre sus obras pueden destacarse: *La enseñanza entre los musulmanes españoles* (1893); *Bibliófilos y bibliotecas en la España musulmana* (1895); *Lo científico en la Historia*; *La crónica de Aljoxaní Abenalcotía y su crónica*; *La música de las Cantigas* (1922); *Épica andaluza romanceada*, *Estudio del cancionero de Abencuzmán*, etc. <https://sites.google.com/site/earabistasyafricanistas/indice-de-autores/julian-ribera>. Fecha de acceso: 6/5/2013.

²⁵ Peiró Martín I., *Historiadores en España. Historia de la Historia y memoria de la profesión*, Ed. Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2013, p. 33.

Llegados a este punto, convendría realizar algunas precisiones antes de adentrarnos en la ya mencionada polémica del siglo XX en torno al pasado islámico español. En primer lugar, debemos precisar la variopinta pero exclusiva impronta que tuvieron los primeros trabajos analíticos sobre el islam peninsular. Centrados específicamente en la órbita del arabismo, los estudios se fueron apartando y sesgando del conjunto general del Medioevo. Así, el arabismo hispano de estos primeros momentos fue excesivamente tributario del extranjero, que fue el que aportó las traducciones de las grandes obras clásicas del Islam. En contraposición, el “arabismo español” se consolidó como un compartimiento estanco reducido a una visión casticista de lo musulmán, en completa desconexión con el islam Mediterráneo. En segunda instancia, el arabismo fue definiendo su campo por la temática árabe de sus estudios, por la entidad geográfica de su objeto (al-Ándalus), más que por la problemática específica y metodológica de una disciplina concreta. Finalmente, el gremio español del arabismo permaneció desconectado y separado de la universidad, de los estudios medievales, y del orientalismo europeo hasta mediados del siglo XX. Este hecho puede constatarse hoy en día, cuando el medievalismo islámico y el arabismo hispánico parecen transitar por caminos separados.

El pasado islámico en las plumas de Claudio Sánchez-Albornoz y Américo Castro

La controversia científica a la que nos referimos fue la que confrontó las posiciones de Claudio Sánchez-Albornoz y Américo Castro. Como señaló Carlos Astarita, los escritos del primero generaron seguidores desde 1950 a 1975 y a la vez condicionaron la investigación del último cuarto del siglo XX. Con la llegada de la democracia española y el nacimiento de un generalizado revisionismo de su obra, su herencia intelectual transitó un involuntario y curioso camino que se convirtió, también, en una limitación. Si hasta los años setenta se quería pensar como Sánchez-Albornoz, después se trató de pensar en oposición a él²⁶.

Debemos recordar asimismo que ambos intelectuales habían echado raíces fuera de España: Castro halló cobijo en los Estados Unidos y Sánchez-Albornoz en la Argentina. Ambos personajes combatieron desde el exilio al franquismo y,

²⁶ Astarita C., “Visiones nacionales en el Medievalismo”, *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, Vol. 40, 2008, p. 121.

paralelamente, postularon en sus monumentales obras las correspondencias entre el pasado y el presente español. En la perspectiva histórica de estos dos exiliados, el pasado musulmán y la resistencia cristiana fueron las claves para construir una *verdadera historia española*. En líneas generales y breves, la postura de los autores fue la siguiente: Castro sostuvo que la cultura española fue el resultado de la interacción entre musulmanes, cristianos y judíos. La temprana visión de la *convivencia* entre las tres culturas tuvo una excelente recepción en la Academia norteamericana²⁷. En su concepción teórica los españoles eran el resultado del “cruce” de esas “tres castas” de creyentes. Asimismo, su noción de *convivencia* se alimentó de otro concepto integrador: el de *tolerancia*, al que le imprimió un matiz específico. Efectivamente, si Castro postuló que los “*españoles cristianos vivían bajo el horizonte de tolerancia trazado por el islam*”²⁸, sentenció desde su pluma, que la “*tolerancia española fue islámica y no cristiana*”²⁹. Puede observarse que el tándem “*convivencia-tolerancia*” que según Castro los moros implementaron en Al-Ándalus y extendieron a sus dominios, fue quebrantado hacia la Baja Edad Media. De modo que,

*“el empuje popular, desde fines del siglo XIV, echó a un lado al moro y arremetió contra el judío. Desde fines del siglo XV, España estuvo regida por una sola creencia, que había absorbido el ímpetu de las otras dos. Así concibo la creación y la ruina de la tolerancia hispánica, sin cabida en la Edad Media europea”*³⁰.

Los conceptos desarrollados por Américo Castro en torno a la *convivencia* y la *tolerancia* han sido utilizados por algunos investigadores en décadas posteriores para contradecir esos argumentos, lo que llevó a trasponer el uso de esas categorías. En tal sentido, se buscó destacar la armoniosa cotidianidad entre moros, cristianos y judíos en el marco de la estable y *tolerante* sociedad cristiana bajomedieval. Cómo expresó Simon R. Doubleday, la misma idea de *convivencia* ha sido fuertemente criticada por generaciones más jóvenes de académicos e investigadores³¹. Por otro lado, cabe señalar que las ideas de *convivencia* y *tolerancia* occidentales no se corresponden con la percepción de los grupos no cristianos en la sociedad hispánica medieval. Las

²⁷ Doubleday S.R., “Hacia la descolonización del concepto de *convivencia*: algunos apuntes sobre el contexto norteamericano”, en: Guance A., (dir.), *La influencia de la historiografía española en la producción americana*, Instituto Universitario Simancas-Marcial Pons Historia, 2011, p. 60.

²⁸ Castro A., *España en su Historia. Cristianos, moros y judíos*, Ed. Losada, Buenos Aires, 1948, p. 207.

²⁹ Castro A., *España*, p. 210.

³⁰ Castro A., *España*, p. 211.

³¹ Doubleday S.R., “Hacia...” p. 65.

apreciaciones que unos y otros grupos establecían o imaginaban de los otros, eran disímiles y se fueron configurando como parte de un proceso constructivo de imágenes, prácticas, discursos y representaciones. Estimamos que debatir qué sociedad fue más tolerante en la España medieval constituye un debate estéril e infructuoso, que corre serios riesgos de caer en el anacronismo histórico.

Por su parte, Sánchez-Albornoz argumentó que los contactos entre cristianos y musulmanes habían sido complejos y conflictivos. Sin embargo, destacó que

*“si en España coincidieron, se opusieron y se influyeron recíprocamente durante la Edad Media las contexturas vitales de tres comunidades históricas distintas, es seguro que España fue a la sazón una encrucijada de culturas. Sólo de esa encrucijada pudo arrancar el camino real de las formas culturales y de las formas de vida hispana”*³².

También argumentó que el *espíritu español* ya estaba perfilado antes de la invasión musulmana. Por lo tanto, *“no puede sorprender que hallemos en los españoles anteriores a la invasión muslim varios rasgos más o menos parejos de los que caracterizaron a los españoles de fines del Medioevo y de los tiempos nuevos”*³³.

Las tesis presentadas por Albornoz se sustentaron en el proceso denominado *“Reconquista”* que aunó motivaciones religiosas, económicas y políticas. Martín Ríos Saloma sostuvo que el término *reconquista* posee una connotación polisémica, y a la vez contiene cinco acepciones distintas. Aunque relacionadas entre sí. En primer lugar, la Reconquista se ha entendido como un *proceso histórico* de lucha entre cristianos y musulmanes que transcurrió en la península ibérica a lo largo de la Edad Media. En segunda instancia, designó a un *período histórico* particular que por lo general se asimiló con la Edad Media y que comprendió desde la Batalla de Covadonga en el 718 hasta la conquista de Granada en 1492. Asimismo, también definió un *momento preciso* en la historia hispana determinado por la conquista militar de una fortaleza, villa o ciudad realizada por los cristianos y su posterior reorganización política, administrativa y religiosa. En cuarto lugar, refiere a un *proyecto ideológico* implementado principalmente por la monarquía astur-leonesa, primero, y castellana, después, a lo largo de la plena Edad Media. Este proceso contempló la restauración del antiguo orden político visigodo y la implantación de la soberanía cristiana sobre la totalidad de la

³² Sánchez-Albornoz C., *España un enigma histórico*, T. I, Ed. Edhasa, Barcelona, (1º ed. 1956), 1973, p. 99.

³³ Sánchez-Albornoz C., *España*, p. 113.

península ibérica. Por último, con el término *reconquista* se hizo referencia a una *categoría historiográfica* que sirvió para definir y analizar el mencionado proceso de conquista y repoblación y sus implicaciones ideológicas³⁴.

Por otra parte, Sánchez-Albornoz sentenció que la *reconquista* contribuyó a profundizar los rasgos diferenciadores de los españoles y a bloquear su potencial islamización, sin negar el elevado nivel de la cultura islámica³⁵, mientras afirmaba que “*durante los siglos XII y XIII la España cristiana, aunque inserta ya dentro de la órbita de la cristiandad occidental, se sintió en verdad tironeada con fuerza por el brillo de la cultura islámica*”³⁶.

No obstante, la admiración vertida hacia lo musulmán en clave artística, arquitectónica y literaria que expresó Sánchez-Albornoz, contrastó con otra imagen que este autor desplegó sobre las relaciones entre moros y cristianos: “*la relación de musulmanes y cristianos españoles fue, durante muchos siglos, superficial y hostil y solo alcanzó intensidad tardíamente, cuando la cristiandad española estaba estrechamente vinculada a la cultura occidental*”³⁷. La ligazón que presentó Sánchez-Albornoz entre España y la cultura occidental no solo reforzaba el sustrato cristiano del *homo hispanicus* medieval, sino robustecía los lazos con una Europa cruzada que guerreaba contra el enemigo de la cristiandad y que lo expulsaba de sus fronteras interiores.

Al actuar en contextos académicos y políticos diferentes, Castro y Sánchez-Albornoz aportaron a los estudios sobre el pasado español improntas divergentes, las cuales fueron recogidas por las escuelas que continuaron sus obras³⁸. Asimismo, la polémica entre Castro y Sánchez-Albornoz enfrentó dos formas de concebir la Historia y los modos de hacer Historia. Pero sin lugar a dudas, lo que subyacía en el fondo de estos dos intelectuales fue un punto clave del pensamiento español, que fue el problema de la identidad ibérica y de la propia España como nación. La iniciadora de este debate

³⁴ Ríos Saloma M.F., *La Reconquista*, p. 30. Otras interpretaciones sobre la categoría *Reconquista* pueden hallarse en Benito Ruano E., “La Reconquista. Una categoría histórica e historiográfica”, *Medievalismo*, N° 12, 2000, pp. 91-98. Véase el estudio que entrecruza la noción de *Reconquista* con las concepciones de guerra santa y guerra justa contra el Islam, García Fitz F., *La Reconquista*, Ed. Universidad de Granada, Granada, 2010.

³⁵ Gil Cuadrado L. T., “La influencia musulmana en la cultura hispano-cristiana medieval”, *Anaquel de Estudios Árabes*, Vol. 13, 2002, pp.38-39. Puede consultarse Abad F., “El Islam y el concepto de España en la Edad Media”, *Anaquel de Estudios Árabes*, Vol. 3, 1992, pp.61-72.

³⁶ Sánchez-Albornoz C., *España*, p. 187.

³⁷ *Ibidem* p. 177.

³⁸ González de Fauve M.E., “El medievalismo en la República Argentina”, *Medievalismo*, N° 12, 2002, pp. 273- 289.

fue, sin dudas, la llamada Generación del '98, signada por el desastre del imperio colonial y la necesidad de hallar una respuesta a ese declive³⁹. Por otra parte, es importante señalar que tanto Sánchez-Albornoz como Castro, no se ocuparon particularmente de los mudéjares, es decir de la población musulmana que quedó sometida al dominio cristiano en los reinos de Aragón, Castilla y Valencia. El principal interés de Albornoz y Castro estribó en analizar a la sociedad islámica en el apogeo de su desarrollo político en el Al-Ándalus. Basta mencionar que el combate teórico entre ambos ha sido superado por la historiografía, pero su transcendencia y significación es un paso ineludible cuando se pretende abordar el orbe islámico en la España de la Edad Media.

El estudio de las minorías religiosas en la España medieval: la irrupción de los moros, mudéjares y sarracenos

Apuntamos en líneas precedentes que la profesionalización de la disciplina histórica en España fue tardía y que atravesó largos periodos de conflictividad política. Así, en los comienzos del siglo XX fue cuando la historia consiguió introducirse y desarrollarse como disciplina autónoma en el ámbito de los estudios universitarios españoles. El inicio de este proceso se remonta a las primeras décadas de la centuria y quedó violentamente interrumpido, a finales de los años treinta, con la instauración de la dictadura de Franco⁴⁰.

Al filo de 1950, los profesionales de la historia se acantonaban en España en unas estructuras universitarias y de investigación renovadas por el Régimen y que estaban al margen de influencias extranjeras que no se relacionaran con las corrientes de aire tradicionalistas que ponderaban la idea de España, como aquella cimentada durante el periodo de la *reconquista* culminado por los Reyes Católicos. Estos monarcas se erigieron como los verdaderos restauradores de la nación española, y se edificaron imágenes y representaciones en donde los valores de España y la supremacía castellana, entendida esta última no sólo como la región centralizada de la península, sino la lengua se unieron para dar forma a la historia tradicional.

³⁹ Guance A., "Medio siglo de una polémica inconclusa: tolerancia y convivencia en la España Medieval", *Cuadernos de Historia de España*, LXXXV-LXXXVI, 2011-2012, p. 330.

⁴⁰ Otero Carvajal L.E., *La destrucción de la ciencia en España: depuración universitaria en el franquismo*, Editorial UCM, Madrid, 2006, pp. 73-153.

La historiografía del período de entreguerras quedó truncada por una contienda que arruinó logros y, quizá, frustró sus posibilidades de evolucionar⁴¹. En este contexto apareció, en dos volúmenes, el libro *Los mudéjares. Minorías étnico-religiosas de la Edad Media española*, de Isidoro de las Cagigas⁴². La obra de este abogado y diplomático andaluz exploró sin demasiados criterios metodológicos, los aspectos sociales, políticos, religiosos, culturales y económicos de los mudéjares hispánicos. Podemos establecer una vinculación de la obra de Cagigas con los aportes que se vertieron a finales de la centuria anterior y que se filiaron con los sectores tradicionales instalados en la Academia Nacional de la Historia. Asimismo, en estos volúmenes se hizo hincapié en la noción de convivencia y como sostuvo Reyna Pastor, la obra de Cagigas se desplegó con un tono procristiano e hispanizante, intentando erigirse como un manual sobre los mudéjares en toda la península ibérica⁴³.

Los cambios comenzaron a percibirse con la renovación historiográfica que se materializó a través de la influencia de la escuela francesa de los *Annales*. Pedro Ruiz Torres señaló la fecha de 1950 para dar cuenta del inicio de esta transformación en España, cuando Jaime Vicens Vives acudió al IX Congreso Internacional de Ciencias Históricas celebrado en París. Allí tomó contacto con la nueva corriente nacida en Francia. De este modo, siguiendo el ejemplo del historiador catalán, un pequeño grupo de historiadores en torno suyo y algunos otros de modo aislado adoptaron los nuevos métodos y concepciones de la escuela de *Annales* en las décadas siguientes. Con esta impronta renovarían lentamente el campo de la historia y romperían gradualmente los lazos con la historiografía tradicional⁴⁴. Comenzó entonces un pausado camino que contempló a la historia económica como un ámbito especializado de la historia general distinta de la tendencia dominante de la historia política. Por su parte, Julio Valdeón remarcó que los frutos de la escuela francesa fueron visibles a partir de 1970 que coincide con el final del franquismo y la normalización institucional española, que

⁴¹ Martínez Sopena P., “Tradiciones...”, p. 5.

⁴² *Los mudéjares. Minorías étnico-religiosas de la Edad Media española*, Madrid, 1948.

⁴³ Pastor de Togneri R., *Del Islam al Cristianismo. En las fronteras de dos formaciones económico-sociales. Toledo, siglos XI-XIII*, Ed. Península, Barcelona, 1975, p. 111.

⁴⁴ Ruiz Torres P., “De la síntesis histórica a la historia de *Annales*. La influencia francesa en los inicios de la renovación historiográfica española”, en: Pellistrandi B., (ed.), *La historiografía francesa del siglo XX y su acogida en España*, Colección de la Casa de Velázquez, (80), Madrid, 2002, p. 83.

permitió una progresiva apertura temática, teórica y metodológica de la ciencia histórica⁴⁵.

En este sentido, el periplo transitado en la renovación historiográfica de España desde mediados de 1950 hasta finales de 1970, promovió el conocimiento de los mecanismos del despegue industrial catalán, las características de las crisis financieras de la monarquía absoluta, la importancia de la formación tardía del mercado nacional o la conexión entre las fluctuaciones económicas, los componentes demográficos y las agitaciones sociales. Como sostuvo Julián Casanovas, la historia de España no era ya, definitivamente, un mero relato de las hazañas bélicas en defensa de los valores católicos contra las innumerables conjuras externas⁴⁶.

Convendría destacar que el paulatino ascendente que trazó la escuela francesa en la historiografía hispana dedicada al Medievo promovió el estudio sobre las minorías sociales en Europa en general y en España en particular. El incipiente análisis de las minorías en su conjunto estuvo centrado sobre los tópicos de la marginalidad, es decir, sobre el análisis de algunos sectores sociales que fueron percibidos como ajenos o extraños, o bien potencialmente peligrosos para el cuerpo social durante la Edad Media⁴⁷. En este contexto, comenzaron a desarrollarse los estudios sobre las minorías religiosas: judíos y, en menor medida, musulmanes, así como también distintas investigaciones que indagaban sobre los pobres y la pobreza⁴⁸. No obstante la circulación de nuevos estudios centrados en el pasado medieval español, los trabajos sobre los musulmanes entre los siglos XIII a XVI continuaron eclipsados por la copiosa producción de estudios y monografías dedicadas a los judíos.

Los moros y los judíos se constituyeron en los dos colectivos socio-religiosos que compartieron espacios, normativas legislativas, regias, concejiles y municipales, así

⁴⁵Valdeón Baroque J., “La Historia social en España. Edad Media”, en: Castillo S., (Coord.), *La Historia Social en España. Actualidad y Perspectivas*, Ed. Siglo XXI, Madrid, 1991, pp. 155-156.

⁴⁶Casanovas J. *La historia social y los historiadores*, Ed. Crítica, Barcelona, (1ªed. 1991), 2003, p. 192.

⁴⁷Jacques Le Goff afirmaba hacia 1964 que el concepto de marginado todavía no había surgido en el campo de la Historia, utilizándose en cambio el término de excluido. Véase Le Goff J., *La civilisation de l'Occident médiéval*, Paris, Arthaud, 1964. Del mismo autor, véase, “Los marginados en el Occidente medieval”, en: *Lo maravilloso y lo cotidiano en el occidente medieval*, Ed. Gedisa, Barcelona, 1994, pp. 129-135. Guglielmi N., *La marginalidad en la Edad Media*, Ed. Biblos, Buenos Aires, 1998.

⁴⁸Véase, Geremek B., *Los marginados parisinos en los siglos XIV y XV*, Varsovia, 1971. *La piedad y la horca. Historia de la miseria y de la caridad en Europa*, Alianza, Madrid, 1998. Mollat M., *Pobres, humildes y miserables en la Edad Media: un estudio social*, FCE, México, 1988. Una visión de conjunto ofrece el artículo de García Pardo M., “Los marginados en el mundo medieval y moderno”, en: Martínez San Pedro M.D., (coord.), *Los marginados en el mundo medieval y moderno*, Instituto de Estudios Almerienses, Almería, 2000, pp. 13-24.

como también eclesiásticas y canónicas en la España medieval. Sin embargo, la atención de los especialistas fue desigual porque, como sostuvo José Hinojosa⁴⁹, los medievalistas pusieron su mirada primero en los judíos y durante mucho tiempo descuidaron el estudio de los mudéjares, una minoría y unos marginales mucho más numerosos que los judíos en determinados territorios peninsulares.

La actividad historiográfica del medievalismo que se dedicó al estudio de los mudéjares encontró a mediados de la década del '70 un punto de quiebre e inflexión asociado a los cambios enmarcados con la democratización española. De ello surgió un nuevo interés por lo local, por la búsqueda y rescate del patrimonio cultural e histórico de cada región, por sus señas de identidad. De este modo, nuevas fuentes y archivos se abrieron al investigador, como los archivos locales o los de protocolos notariales⁵⁰. Ello redundó en el desarrollo de nuevos temas y abordajes que soslayaron la arquitectura y el arte musulmán para dar cuenta de la demografía o los aspectos socio-económicos de las poblaciones musulmanas.

Uno de los agentes del cambio fue Miguel Ángel Ladero Quesada, que con una prolífica producción de libros y artículos insufló para el universo mudéjar castellano aires de renovación⁵¹. Ladero fue el primero en exponer en sus investigaciones una visión general y moderna sobre el tema mudejarista castellano, el cual hizo hincapié en mostrar las condiciones de vida, -tanto legales como reales-, y las actividades económicas del colectivo islámico bajo el dominio cristiano. Este inicial estudio de corte cuantitativo que buscó mostrar el reparto territorial de los moros castellanos, se apoyó en un corpus documental, hasta ese momento inédito del Archivo General de Simancas. Así, Ladero despuntó y fomentó la transcripción y la edición de fuentes para estudiar a los moros sobre todo en el siglo XV.

Desde mediados de la década de 1970, el aporte de Ladero Quesada estuvo acompañado por un esfuerzo científico colectivo para desarrollar estos estudios en los Simposios Internacionales de Mudejarismo, cuya primera edición se llevó a cabo en

⁴⁹ Hinojosa Montalvo J., "Balance y perspectiva de los estudios mudéjares en España: 1975-2005", en: *Actas X Simposio Internacional de Mudejarismo. Memoria y Futuro (1975-2005)*, Centro de Estudios Mudéjares, Instituto de Estudios Turolenses, Teruel, 2007, p. 24.

⁵⁰ Hinojosa Montalvo J., *Los Mudéjares. La voz del Islam en la España cristiana*, Vol. I, Centro de Estudios Mudéjares, Instituto de Estudios Turolenses, Teruel, 2002, p. 17.

⁵¹ Ladero Quesada M.A., "Los mudéjares de Castilla en la Baja Edad Media", *Historia. Instituciones. Documentos*, Nº 5, 1978, pp. 257-304.

Teruel en el año 1975⁵². El saldo que arrojó esta primigenia convocatoria se plasmó en la elaboración de estudios generales que abordaron a los mudéjares de los distintos reinos. De este modo, comenzó a vislumbrarse un panorama genérico sobre los mudéjares andaluces en el siglo XIII donde se expusieron de manera descriptiva las características demográficas, económicas, sociales y religiosas. Actividad similar ocurrió con las presentaciones dedicadas a los estudios del mudejarismo en Valencia y Aragón, donde las temáticas demográficas y fiscales fueron las únicas variables para abordar a estos nutridos conglomerados islámicos.

Esta primera oleada general de trabajos sobre los mudéjares estuvo asociada a la coyuntura de la organización del Estado de las Autonomías que, desde 1978, no sólo había permitido inyectar recursos públicos para la investigación de las nuevas entidades territoriales de la división administrativa española, sino que además estimuló un mercado editorial propio, sin olvidar que en el sistema educativo se hizo obligatoria la enseñanza de las ciencias sociales desde la perspectiva de los diferentes entornos autonómicos. A esto se sumó el renovado protagonismo de los ayuntamientos democráticos desde 1979, con sus respectivas concejalías de cultura, entidades que fomentaron la historia local con fines divulgativos, de extensión cultural y también con propósitos de ajustar ciertas señas de identidad municipal⁵³.

Si tomamos en cuenta lo expuesto en el párrafo anterior conjuntamente con los resultados del primer Simposio de Mudejarismo es posible señalar algunas cuestiones. En primer lugar, los estudios sobre los moros apuntaron al esbozo general de las condiciones materiales de vida en los reinos de Castilla, Aragón y Valencia. La mirada regional y homogénea que se imprimió en estos trabajos estuvo desconectada con acercamientos comparativos, pero, a la vez, posicionó a los mudéjares como un componente significativo de la historia medieval española en el plano de la larga duración. Por otra parte, la normalización gradual de las instituciones españolas y la

⁵² En 1975 a partir de una iniciativa de la Excm. Diputación Provincial de Teruel recogida y materializada por los profesores Emilio Sáez y Santiago Sebastián, tuvo lugar en Teruel el I Simposio Internacional de Mudejarismo, aprovechando un momento de especial interés por la investigación sobre lo mudéjar y la publicación de numerosos trabajos sobre el tema. En este contexto los objetivos básicos a alcanzar se centraron en convertir a Teruel en la capital de los estudios sobre mudejarismo y celebrar periódicamente este encuentro, como vehículo difusor de las investigaciones realizadas y estímulo para los jóvenes investigadores. En 1996 el Simposio coincidió con el décimo aniversario del reconocimiento por parte de la UNESCO del mudéjar de Teruel como Patrimonio de la Humanidad.

⁵³ Véase Pérez Garzón J. S., “Sobre el esplendor y la pluralidad de la historiografía española: reflexiones para el optimismo y contra la fragmentación”, en: Granja J. L. de la., *Homenaje a Tuñón de Lara*, Ed. Siglo XXI, Madrid, 1999, pp. 335-354.

apertura de los archivos y repositorios documentales favoreció la investigación de los mudéjares en los reinos mencionados, aunque prevaleció un enfoque descriptivo y totalizador.

Para finales de 1970, Mercedes García Arenal realizó un relevamiento documental sobre los mudéjares conquenses⁵⁴. La autora, además de sacar a la luz a la diminuta comunidad de moros de Cuenca, hizo notar tempranamente las dificultades que presentaba el estudio de los mudéjares y, señaló, como problema los relacionados con la documentación. En tanto indicó la escasez de documentación de tipo general, como la ordenación de las aljamas, normativas sobre impuestos, a la vez destacó la riqueza y cantidad de fuentes jurídicas que trataban casos particulares. Por otra parte, García Arenal remarcó el avance para esos años de los estudios sobre la documentación en árabe procedente de los propios mudéjares y que fue y es patrimonio analítico de los arabistas. En este sentido, podemos señalar que las contribuciones provenientes desde fuera del campo del medievalismo compensaron en parte las lagunas de conocimiento sobre las comunidades mudéjares. Las transcripciones y ediciones de las fuentes en árabe aportaron información sobre distintos aspectos del funcionamiento interno de estas comunidades como ser: cartas de compra-venta, testamentos, dotes y correspondencia privada y comercial.

A mediados de los años '80 continuó la profusión de estudios sobre los mudéjares, pero la tendencia que predominó fue la presentación de monografías o análisis regionales, sin ahondar en una sólida visión de conjunto. Tal fue el caso de Manuel González Jiménez que propuso un repaso historiográfico sobre los mudéjares andaluces centrados en los siglos XIII y XIV⁵⁵. Nos parece conveniente mencionar que el estudio de González Jiménez continuó dentro de las líneas de la generalidad con que se abordaba a los moros. Es decir, un tratamiento meramente descriptivo y cuantitativo con una desconexión respecto de lo acaecido con los moros granadinos del siglo XV. Si observamos la producción y los estudios sobre los mudéjares castellanos pero en las regiones centrales de España, verificamos que en la década del '90 se produjo un leve

⁵⁴ García Arenal M., "La aljama de moros de Cuenca en el siglo XV", *Historia. Instituciones. Documentos*, N° 4, Universidad de Sevilla, 1977, pp. 35-48; "Dos documentos sobre los moros de Uclés en 1501", *Al-Andalus*, Vol. XLII, Fasc. 1, CSIC, Madrid-Granada, 1977, pp. 167-182. Otra obra interesante donde la autora resume los aportes de los mudéjares al reino de Castilla es, "El hundimiento del conllevare. La Castilla de las tres Culturas I. Minorías Religiosas", en: García Simón A., (ed.) *Historia de una Cultura*, Vol. 3, Junta de Castilla y León, Valladolid, 1995, pp. 9-53.

⁵⁵ Véase "La condición social y actividades económicas de los mudéjares andaluces", *Actas IV Simposio Internacional de Mudejarismo. La Economía*, IET, Teruel, 1987, pp. 411-426.

incremento respecto de años anteriores. En tal sentido la comunidad de moros de Ávila recibió atención de la mano de Serafin de Tapia Sánchez⁵⁶. Valga esta aclaración ya que los estudios de Tapia estuvieron focalizados en los nuevos cristianos abulenses, es decir, en los moros que se convirtieron al cristianismo y pasaron a integrar el colectivo denominado moriscos. De modo que sirviéndose de fuentes inquisitoriales y contrastándolas con otras de tipo concejil y fiscal, Tapia verificó los oficios, los asentamientos, las ocupaciones y costumbres de los moros abulenses, hechos que le permitieron comprobar pervivencias islámicas en el entramado cristiano de comienzos del siglo XVI. Consideramos que la línea retrospectiva utilizada por este investigador sirve en parte para suplir lagunas documentales del periodo bajomedieval, pero persiste en su análisis un enfoque localista y una falta de contrastación con otras comunidades mudéjares de la llamada Extremadura castellano-leonesa. Respecto de Valladolid, Mar Gómez Renau⁵⁷ exploró en distintos estudios de carácter monográfico a la comunidad mudéjar vallisoletana. La autora se inscribe dentro del campo de la filología árabe, hecho que se hace palpable en sus trabajos ya que parece no advertir la diferencia que existió entre mudéjares y moriscos. No es solamente una cuestión semántica la división entre unos y otros, es ante todo una diferencia de sociedades y del uso de categorías históricas. Consideramos que la homogenización de ambas no sólo borra particularidades de cada una, sino que evidencia un limitado conocimiento tanto del universo mudéjar como del morisco.

Con la llegada del año 2000 continuó la difusión y el incremento de los estudios mudéjares castellanos. Así, Jean- Pierre Molénat⁵⁸ en una soledad bastante llamativa, incursionó en la comunidad mudéjar de Toledo. Hacemos notar el solitario camino del investigador francés que fue el único que se dedicó a esta pequeña sociedad musulmana, e hizo hincapié en el temprano momento de la conquista cristiana de la taifa toledana en el siglo XI. Si bien sus trabajos contribuyeron con extensos apéndices documentales,

⁵⁶ Véase del mismo autor *La comunidad Morisca de Ávila*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1991.

⁵⁷ Citamos de la autora los siguientes trabajos “Alarifes musulmanes en Valladolid”, *Al-Ándalus-Magreb. Estudios Árabes e Islámicos*, N° 4, 1996, pp. 223-238; *Comunidades marginadas en Valladolid: Mudéjares y Moriscos (siglos XV-XVI)*, Diputación Provincial de Valladolid, 1993; “Contribución al estudio de los moriscos de Valladolid”, *Al-Qantara*, Vol. XII, Fasc.1, 1991, pp. 181-200.

⁵⁸ Molénat J. P., “Des musulmans aux mudéjars”, *Actas IX Simposio Internacional de Mudejarismo. Mudéjares y moriscos. Cambios sociales y culturales*. Centro de Estudios Mudéjares, Instituto de Estudios Turolenses, Teruel, 2004, pp. 5-17. “À propos des noms et des mosqueés des “vieux mudéjars” de Castille après l’édit de février 1502”, *Actas VIII Simposio Internacional de Mudejarismo. De mudéjares a moriscos: una conversión forzada*, Vol. I, Centro de Estudios Mudéjares, Instituto de Estudios Turolenses, Teruel, 2002, pp. 543-554.

adolecen del mismo problema que comentamos en líneas precedentes, y que se vincula a estudios muy puntuales, locales y que no presentan ninguna mención a comunidades mudéjares vecinas o próximas. Distinto del caso toledano fue la propuesta de Isabel Montes Romero Camacho⁵⁹. Esta medievalista decantó por realizar estudios generales sobre los mudéjares castellanos. Realizó trabajos a modo de compilaciones temáticas que si bien pueden ser útiles por lo compacto de la información que brindan, pecan sin embargo, de extrema generalidad, en donde escasean los análisis, las discusiones en torno a las categorías de convivencia, coexistencia y tolerancia, tan criticadas y revisadas en los últimos años que Romero utiliza sin ningún tipo de soporte teórico, así como tampoco da cuenta de los aportes y señalamientos de la historiografía anglosajona.

Señalamos que en relación con los trabajos sobre los mudéjares predominaron los enfoques descriptivos sobre un perfil determinado de las comunidades mudéjares. No obstante, fue relevante la contribución de Ana Echevarría⁶⁰, quien no solo brindó información comparativa sobre distintas comunidades de moros en Castilla sino que, a nuestro criterio, incursionó en la microhistoria. Esta “reducción de escala” analítica, en términos Carlo Guinzburg⁶¹, junto a la implementación de los tópicos de la biografía, le posibilitaron a Echevarría las herramientas necesarias para visualizar a las “minorías” dentro de las “minorías”. Con esta expresión aludimos al trabajo sobre las redes familiares y parentales que se consolidaron en el siglo XV en la comunidad de moros de Ávila. De tal modo, el estudio del clan de los Alí Caro y su extensa parentela, no sólo hizo palmario los cargos que estos detentaban en la aljama, sino que a la vez puso de manifiesto las complejas redes clientelares que poseían los Caro y los negocios económicos que monopolizaban, no sólo al interior del territorio abulense sino más allá de sus fronteras. Consideramos este tipo de trabajos, los que la autora continúa desarrollando, como una nota distintiva frente a la abundante producción de los mudéjares, que para el ámbito castellano, parece quedar atrapada solo en notas

⁵⁹ Esta autora ha realizado una serie de artículos entre los que se destacan: “Judíos y mudéjares”, *Medievalismo*, Año 14, N° 13-14, 2004, pp. 241-274; “Las comunidades mudéjares en la Corona de Castilla durante el siglo XV”, en: *Actas VIII Simposio Internacional de Mudejarismo. De mudéjares a moriscos: una conversión forzada*. Actas I, Centro de Estudios Mudéjares, Instituto de Estudios Turolenses, Teruel, 2002, pp. 367-480.

⁶⁰ Echevarría Arsuaga A., (coord.) *Biografías mudéjares o La experiencia de ser minoría: biografías islámicas en la España cristiana*, CSIC, Madrid, 2008, pp. 203-232.

⁶¹ Guinzburg C., “Microhistoria: dos o tres cosas que sé de ella”, *Manuscrits*, n° 12, gener 1994, p. 19.

descriptivas. Asimismo, estimamos oportuno incluir a Olatz Villanueva⁶², que desde la arqueología medieval contribuyó a clarificar el panorama de las actividades profesionales más destacadas de los integrantes de la minoría mudéjar: la alfarería y los oficios relacionados con la construcción edilicia, con la obra pública y con la decoración arquitectónica, en particular, la azulejería, en las ciudades de Ávila y Valladolid.

El área granadina y sus “*nuevos mudéjares*” expresión que designa, por una tácita convención entre los especialistas, a los musulmanes incorporados luego de la conquista del último bastión musulmán castellano, tuvo una paulatina renovación de la mano de Ángel Galán Sánchez⁶³. Destacamos de este investigador no sólo sus aportes respecto de la desigualdad fiscal y la discriminación impositiva de los musulmanes en su breve periodo como mudéjares, sino que evidenciamos relevante los análisis en clave teológica respecto de las capitulaciones de Granada. En tal sentido, Galán Sánchez evitó caer en la reducción simplista hecha por algunos de sus predecesores que soslayaron las tradiciones filosófico-políticas medievales en las complejas decisiones que se plasmaron en las capitulaciones de Granada y que segregaron durante la década que existió el mudejarismo granadino 1492-1502 a una población vencida y extenuada económicamente.

Dentro del universo mudéjar aragonés, los profesores José María Lacarra y María Luisa Ledesma Rubio fueron quienes modernizaron e iniciaron la profundización sobre el conocimiento de esta minoría, promediando los años 60⁶⁴. Lacarra hizo hincapié en el mundo socio-económico de los mudéjares, desde su distribución poblacional a su dedicación profesional, sin olvidar la organización política y el régimen fiscal. Además, Lacarra precisó en distintos trabajos monográficos la

⁶² Villanueva Zubizarreta O., “La alcallería mudéjar en Valladolid con nombres propios. La familia Alcalde”, en M^a I. del Val Valdivieso y P. Martínez Sopena (coords.), *Castilla y el mundo feudal. Homenaje al profesor Julio Valdeón Baroque*. Valladolid, 2009, II, pp. 69-86. “Elementos decorativos góticos en lo mudéjar de Ávila: Las estelas funerarias”, en; Alonso Ruiz B., (coord.) *La arquitectura tardogótica castellana entre Europa y América*, Ed. Sílex, Madrid, 2011, pp. 377-388.

⁶³ Sobre la copiosa producción de este autor, destacamos los siguientes trabajos: Galán Sánchez A., *Una sociedad en transición: los granadinos de mudéjares a moriscos*, Editorial Universidad de Granada, Granada, 2010. *Los mudéjares del Reino de Granada*, Universidad de Granada, Granada, 1991.

⁶⁴ Hasta la fecha indicada sólo había dos trabajos que contemplaron el mundo mudéjar medieval aragonés. Uno fue el de Eduardo Hinojosa, “Mezquinos y Exaricos. Datos para la historia de la servidumbre en Navarra y Aragón”, en: *Homenaje a Francisco Codera*, M. Escar Tipográfico, Zaragoza 1904, pp. 523-531. El otro fue el Francisco Macho y Ortega, *Condición social de los mudéjares aragoneses (siglo XV)*, Memorias de la Facultad de filosofía y Letras, Universidad de Zaragoza, Zaragoza, T. 1, 1922-1923. El trabajo de Ortega cuenta con un apéndice documental que utilizamos en esta tesis.

abundante documentación que se conservaba en los archivos y aguardaba a que fuera utilizada. Estos catálogos de fuentes buscaron atraer a los futuros investigadores en ésta área que comenzaban su formación en la Universidad de Zaragoza. Por su parte, Ledesma Rubio inició una serie de trabajos y estudios y sentó las bases iniciales para el estudio de este grupo social en ámbitos académicos aragoneses. Sus trabajos *Los mudéjares aragoneses*⁶⁵ y *Vidas mudéjares*⁶⁶, estuvieron focalizados en visibilizar a los moros agricultores en los dominios de las Órdenes Militares, el reparto habitacional en los núcleos rurales junto a la edición de cartas pueblas y franquicias del reino. Para finales de 1970, John Boswell y su *The Royal Treasure* tuvo una buena acogida en el ámbito mudéjar zaragozano⁶⁷. El clásico trabajo de Boswell centró su análisis en el comportamiento social de las diferentes comunidades de moros y su vinculación con la sociedad y el poder cristiano, a partir de la fiscalidad. Esta obra cuenta con una extensa base documental del Archivo de la Corona de Aragón (ACA), y está contextualizada en un breve periodo de tiempo que se enmarcó entre 1355 y 1366 en la denominada Guerra de los dos Pedros⁶⁸, contienda que enfrentó al monarca castellano y aragonés. Si bien el trabajo de Boswell fue importante y continúa siendo una obra de referencia para el abordaje de los mudéjares aragoneses junto a la riqueza de su apéndice documental, la aparición de Boswell marcó el inicio en estos tópicos de los especialistas norteamericanos, a quienes años más tarde se sumarían algunos investigadores canadienses⁶⁹.

La incursión de los hispanistas anglosajones en los estudios sobre los mudéjares, contrasta con la relativa indiferencia de los historiadores franceses por estas temáticas⁷⁰. Como sostuvo Pascal Buresi, las causas que explican esta debilidad de la historiografía

⁶⁵ Ledesma M.L., *Los mudéjares aragoneses*, Zaragoza, Anubar, 1979.

⁶⁶ Ledesma M.L., *Vidas mudéjares*, Zaragoza, Mira, 1994.

⁶⁷ Boswell J., *The royal treasure. Muslim Communities under the Crown of Aragon in the Fourteen Century*, Londres, 1977.

⁶⁸ Este prolongado conflicto enfrentó a los monarcas Pedro I de Castilla y Pedro IV de Aragón entre 1355 y 1366. Véase, Hinojosa Montalvo J., *Diccionario de Historia medieval del Reino de Valencia*, T. III, Generalitat Valenciana, Valencia, 2002, pp. 366-369.

⁶⁹ Meyerson M., “Los historiadores norteamericanos y los mudéjares”, en; *Actas XII Simposio Internacional de Mudejarismo*, Centro de Estudios Mudéjares, Teruel, 2013, pp. 371-384. La propuesta de este autor es interesante ya que está centrada en el análisis y recopilación del panorama historiográfico del ámbito científico norteamericano y canadiense durante los últimos 30 años. Los hispanistas de estas latitudes se han interesado más por los mudéjares de la Corona de Aragón y Valencia, y en menor medida han centrado su atención en las comunidades musulmana castellanas.

⁷⁰ Véase el análisis propuesto por Buresi P., “El mudejarismo en el hispanismo francés (siglos XX y XXI)”, en; *Actas XII Simposio Internacional de Mudejarismo*, Centro de Estudios Mudéjares, Teruel, 2013, p. 353.

francesa respecto a un tema importante de la historia -no sólo ibérica sino también europea- fueron muy variados. En este sentido, la primera constatación que se impone es que los estudios mudéjares son masivamente españoles: más de las tres cuartas partes de los títulos están en español, aunque el autor no lo sea. Por ejemplo, Pierre Guichard y Robert I. Burns, respectivamente francés y estadounidense, han publicado, o mandado traducir, parte de su producción al español. La segunda constatación es que los estudios mudéjares han alcanzado realmente su apogeo a partir de la década de 1980, tras un primer desarrollo durante la década anterior. El hecho de que este fenómeno se observe por igual en los dos sondeos, asociado a la importancia de las publicaciones en español, pone en evidencia que esta evolución se debe a los cambios del contexto ibérico y no a la influencia exterior⁷¹. Asimismo, fue en la Península Ibérica donde se encuentran los vestigios artísticos o arquitectónicos que testimonian la presencia o influencia de los musulmanes ibéricos, y el mudejarismo atestigua, en cierto modo, las raíces locales de la investigación. Sin embargo, este factor determinante explica sólo en parte la representación relativamente débil de la historiografía francesa respecto a la aportación de los trabajos realizados en el mundo anglosajón.

Por otra parte, la bibliografía sobre los mudéjares de algunos eminentes medievalistas franceses se repartió entre los siguientes investigadores: Pierre Guichard, Patrice Cressier, Jean Passini, Philippe Araguas y Jean-Pierre Molénat. Incontestablemente, tan sólo los dos últimos se pueden considerar a justo título como especialistas de los mudéjares, mientras que los dos primeros han trabajado fundamentalmente sobre el Islam antes, o durante, la conquista cristiana, y muy poco sobre la situación de las poblaciones musulmanas tras su integración en los principados y reinos cristianos nacidos de la *Reconquista*⁷².

Sin embargo, durante este período existió una desconexión de trabajos que aunaran el universo mudéjar aragonés con el castellano. Los selectos ambientes académicos fueron celosos de esbozar estudios comparativos o bien visiones de conjunto. Sin embargo, hay que destacar que el estudio del nutrido conglomerado islámico aragonés se insertó en España no como una singularidad regional, sino como un núcleo más del islam mediterráneo.

⁷¹ Buresi P., “El mudejarismo...”, p. 358.

⁷² *Ibid.*, p. 359.

A partir de la década de los años ochenta 80 el interés por el conocimiento de las comunidades mudéjares fue en aumento y quien contribuyó con nuevos aportes fue María Teresa Ferrer i Mallol, historiadora que se unió al grupo de investigadores aragoneses al trabajar minuciosamente los fondos documentales de la Corona de Aragón⁷³. Los análisis de Ferrer i Mallol abarcaron casi la totalidad de aspectos de las comunidades sarracenas aragonesas y valencianas, y comprendieron las siguientes temáticas: las migraciones y los desplazamientos, las restricciones internas y externas a la movilidad mudéjar, la demografía y la fiscalidad, ataques y violencias a determinadas morerías, así como también las múltiples facetas de la práctica religiosa musulmana y los intentos de conversión por parte de los cristianos. Otro autor a destacar es Esteban Sarasa Sánchez, historiador del reino de aragonés. Sus aportes recorren la historia institucional, demográfica y fiscal hasta la organización y configuración de las aljamas mudéjares⁷⁴.

La última década del siglo XX y los inicios del siglo XXI han sido testigos del aumento en la producción historiográfica que se materializó en la aparición de trabajos generales sobre el reino aragonés y también surgieron estudios monográficos muy localizados que fueron difundidos por el Centro de Estudios Mudéjares⁷⁵. Ejemplo de ello fueron los realizados por Germán Navarro Espinach y Concepción Villanueva Morte, quienes tomando la prosopografía como herramienta aliada sacaron a la luz las comunidades mudéjares de Albarracín, Teruel y las del Valle del Ebro⁷⁶. La exploración

⁷³ Véase *Els sarraïns de la Corona catalano-aragonesa. Segregació i discriminació*, CSIC, Barcelona, 1987. Esta obra cuenta además con un apéndice documental. *La frontera amb l'Islam en el segle XIV. Cristians i sarraïns al País Valencià*, CSIC, Institució Milà i Fontanals, Barcelona, 1988. En la obra que se editó con motivo de la jubilación de esta investigadora, están citadas todos sus trabajos de investigación. Remitimos a Mutgé i Vives J. – Salicrú i Luch R. – Vela Aulesa C., (eds.), *La Corona Catalano-Aragonesa, L'Islam i el món Mediterrani. Estudis d'Història Medieval en Homenatge a la Doctora Maria Teresa Ferrer i Mallol*, CSIC, Barcelona, 2013, pp. XVII-XLVI.

⁷⁴ Véase “La sociedad aragonesa en la Baja Edad Media. Conflictividad latente”, *Destierros Aragoneses*, Vol. I, Institución Fernando El Católico, Zaragoza, 1988, pp. 329-343. “Los mudéjares. Pervivencia del mundo islámico en Aragón. Veinticinco años de estudios”, *Revista d'Història Medieval*, N° 12, Universidad de Valencia, 2001-2002, pp. 79-90.

⁷⁵ El Centro de Estudios Mudéjares (CEM) fue creado en 1993 para dar garantía de continuidad a la labor realizada por el Instituto de Estudios Turolenses (IET) durante muchos años dirigida a fomentar el conocimiento del mundo mudéjar y morisco, tanto de la propia Comunidad Autónoma de Aragón como del resto de España. El CEM es una institución promovida por la Diputación Provincial de Teruel, el Ayuntamiento de Teruel, el Gobierno de Aragón y la Caja de Ahorros de la Inmaculada.

⁷⁶ Las obras de conjunto de estos autores son las siguientes: “Por un estudio prosopográfico y genealógico de los mudéjares de Aragón en la Edad Media: las tierras turolenses y dos ejemplos concretos del valle del Ebro (Alborge y Codo)”, en; *IX Actas Simposio Internacional de Mudejarismo. Mudéjares y moriscos. Cambios sociales y culturales*. Centro de Estudios Mudéjares, Instituto de Estudios Turolenses, Teruel, 2004, pp. 61-112. *Los mudéjares de Teruel y Albarracín. Familia, Trabajo y riqueza en la Edad Media*, Centro de Estudios Mudéjares, Instituto de Estudios Turolenses, Teruel, 2003. “Los mudéjares de

documental en archivos locales realizada por estos historiadores en las citadas comarcas del Bajo Aragón, les permitió la confección de registros y bases de datos de centenares de mudéjares que habían pasado inadvertidos para las generaciones anteriores de investigadores. La propuesta de Espinach y Morte contribuyó a la visualización de los tempranos procesos de conversión al cristianismo en la Corona de Aragón apenas comenzado el siglo XVI. Otras contribuciones las realizaron Blanca Basañez Villaluenga y Anchel Conte Cazcarro, quienes trabajaron sobre la aljama de moros de Huesca⁷⁷. Los aportes de estas investigadoras deben ser considerados ya que pusieron de manifiesto la vida cotidiana de los moros en una comunidad que no destacó por su volumen demográfico pero sí lo hizo en función de la movilidad espacial de corto y largo radio de sus moros.

Los moros de Cataluña recibieron una atención menor que sus pares aragoneses y levantinos, hecho que se explica por la escasa dominación islámica que se produjo en la región. El poco interés sobre estos sarracenos está vinculado a su exigua cantidad y, a la vez, a las vicisitudes que padecieron estos pequeños núcleos islámicos tras la conquista cristiana. De modo que tras estos episodios algunos optaron por emigrar al norte de África y Valencia, y otros fueron reducidos a la cautividad y vendidos como esclavos⁷⁸. Esto quedó reflejado en una debilidad historiográfica y analítica, ya que solamente focalizó los estudios sobre estos sarracenos en puntos muy localizados de la geografía catalana. No obstante, los estudios sobre los sarracenos en Cataluña estuvieron concentrados en los núcleos urbanos más importantes como la aljama realenga de Lérida⁷⁹ y la comunidad sarracena de Tortosa⁸⁰, así como también en las

Teruel, Albarracín y Gea”, *Revista d’Història Medieval*, N° 12, 2001-2002, pp. 91-154. Interesante trabajo individual es el que realiza Navarro Espinach, G. “Los mudéjares de Teruel en el siglo XV”, en: *Actas VIII Simposio Internacional de Mudejarismo. De mudéjares a moriscos: una conversión forzada*, Vol. 1, Centro de Estudios Mudéjares, Instituto de Estudios Turolenses, Teruel, 2002, pp. 155-180.

⁷⁷ Véase los artículos de Basañez Villaluenga B., “Las transmisiones patrimoniales entre los mudéjares aragoneses en época de Jaime II”, *Anuario de Estudios Medievales*, N° 29, 1999, pp. 59-78. *Las morerías aragonesas durante el reinado de Jaime II. Catalogo de la documentación de la Cancillería Real, Vol. I (1291-1310)*, Centro de Estudios Mudéjares, 1999. Véase Conte Cazcarro A., *La aljama de moros de Huesca*, Instituto de Estudios Altoaragoneses, Huesca, 1992.

⁷⁸ La temática de la esclavitud de los moros, también ha sido copiosa en los últimos años. Marzal Palacios F.J., se ha ocupado de este tópico. Véase su tesis doctoral en línea, *La esclavitud en Valencia durante la Baja Edad Media (1375-1425)*. Universidad de Valencia. 2007. <http://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/9996/marzal.pdf?sequence=1>. Fecha de acceso: 11/5/2013.

⁷⁹ Mutgé i Vives J., *L’Aljama Sarraïna de Lleida a l’Edat Mitjana. Aproximació a la seva història*, CSIC, Barcelona, 1992. “La aljama sarracena de la Lérida cristiana: noticias y conclusiones”, en *Actas VII Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, 1999, pp. 101-112.

comunidades rurales asentadas de manera dispersa a lo largo del río Ebro⁸¹, entre los siglos XIII y XV. Los trabajos sobre Lérida y Tortosa posibilitan conocer la vida cotidiana y la fiscalidad de estos moros urbanos, mientras que el estudio sobre los moros preferentemente rurales, ponen de manifiesto la organización comercial y mercantil que mantenían al interior del propio territorio y con el puerto de Valencia. Valga mencionar que los pocos trabajos existentes sobre los sarracenos instalados en el suroeste de Cataluña se abordan como una prolongación de las comunidades aragonesas o bien como nexo mercantil de los moros valencianos en sus frecuentes desplazamientos territoriales hacia el interior de las comarcas diseminadas por el río Ebro.

En lo que respecta a los mudéjares valencianos, el punto de arranque estuvo dado por trabajos que se publicaron a mediados del siglo XX. Dos de estos breves estudios fueron los de Miguel Gual Camarena y Leopoldo Piles Ros. En cuanto al primero⁸², hay que destacar la función de guía documental que sustentó parte de su trabajo, adoleció de ciertas falencias temporales y colocó a los moros valencianos en una situación idílica respecto de la coexistencia con los cristianos. Estimamos relevante esta apreciación ya que los sarracenos del reino valenciano se configuraron como el grupo más numeroso si los comparamos con los moros aragoneses y la dispersa población mudéjar castellana hasta la conquista de Granada a finales del siglo XV. Los moros valencianos fueron los que padecieron durante los siglos XIV al XVI, las mayores normativas segregacionistas que emanaron los poderes centrales y la Iglesia. De modo que el análisis propuesto en 1949 por Gual Camarena no logró estudiar a todas las comunidades urbanas y rurales de moros del reino valenciano. Por otra parte, el trabajo de Leopoldo Piles Ros fue más concreto en sus objetivos, ya que focalizó su análisis en las comunidades de moros de realengo en suelo valenciano. Con una consistente base documental continúa siendo un texto de consulta, aunque, fue ampliado

⁸⁰ Ferrer i Mallol M.T., “L’ aljama islàmica de Tortosa a la Baixa Edat Mitjana”, *Recerca*, 7, 2003, 179-230.

⁸¹ Ortega P., *Musulmanes en Cataluña. Las comunidades musulmanas de las encomiendas Templarias y Hospitalarias de Ascó y Miravet (siglos XII-XIV)*, CSIC, Barcelona, 2000. Un trabajo general que recoge la historia de los moros y moriscos fue el de Biarnès i Biarnès C., *Moros i moriscos a la Ribera de L’Ebre (710-1615)*, Ed. Rafael Dalmau, Barcelona, 2004.

⁸² Gual Camarena M., “Mudéjares valencianos. Aportaciones para su estudio”, *Saitabi*, VII, 1949, pp. 165-199. Otro estudio posterior fue “Los mudéjares valencianos en la época del Magnánimo”, en; *IV Congreso de Historia de la Corona de Aragón*, Palma de Mallorca, vol. I, 1959, pp. 467-494.

por los especialistas en las décadas siguientes⁸³. Finalmente, un tercer estudio asomó en los años '50. Nos referimos a la obra de Francisco Roca Traver que centró su análisis en la comunidad de moros de Valencia, contextualizado en un arco temporal de un siglo (1228-1338)⁸⁴. Este trabajo cuenta con un minucioso soporte documental y está focalizado en los momentos de la conquista del reino y el desmembramiento de la población islámica valenciana, donde el tratamiento de los núcleos musulmanes vencidos le dejó poco espacio analítico a la observación de la reconfiguración del mundo mudéjar valenciano.

Pero será en la década del '70 cuando la historiografía valenciana experimente el cambio a raíz de las influencias y los análisis de dos historiadores extranjeros: nos referimos a R. I. Burns y Pierre Guichard. El primero fue un jesuita norteamericano que realizó un extenso trabajo en el Archivo de la Corona de Aragón, y centró la mayoría de sus estudios sobre los sarracenos valencianos del siglo XIII, momento crucial de la historia levantina cuando se consumó la conquista cristiana y la formación del reino valenciano. Uno de los ejes que guiaron el trabajo de Burns fue la aplicación del concepto de colonialismo a la expansión de la sociedad feudal cristiana en la Península, principalmente en el área valenciana⁸⁵. Por su parte, Pierre Guichard, hispanista francés de orientación marxista, combinó el trabajo documental propio de los medievalistas con el recurso a la arqueología y a la aplicación del análisis toponímico⁸⁶. Asimismo, Guichard introdujo la antropología para el análisis de los conglomerados tribales islámicos y las relaciones endogámicas intrafamiliares. El hispanista rompió el molde del estudio del mudejarismo valenciano, extrayéndolo de lo meramente descriptivo y

⁸³ Piles Ros L., "La situación social de los moros de realengo en la Valencia del siglo XV", *Estudios de Historia Social de España*, I, 1949, pp. 225-274.

⁸⁴ Roca Traver F. A., "Un siglo de vida mudéjar en la Valencia medieval (1238-1338)", *Estudios de edad media de la Corona de Aragón*, vol. 5, 1952, p. 115-208.

⁸⁵ Las obras más destacadas son: Burns R.I., *Islam under crusades. Colonial survival in the thirteenth century Kingdom of Valencia*, Princeton, 1974. *Medieval Colonialism. Postcrusade Exploitation of Islamic Valencia*, Princeton, 1975. *Moros, cristians i jueus en el regne croat de València*, Valencia, 1987. *Societat i documentació (Diplomatari I. Introducció)*, Valencia, 1988. *The worlds of Alfonso the Learned and James the Conqueror. Intellect and force in the Middle Ages*, Princeton, 1985. Puede consultarse también la semblanza realizada por Ma. Teresa Ferrer i Mallol con motivo de su fallecimiento donde se especifican la totalidad de sus obras, los múltiples aportes a la historia valenciana y sus trabajos, "Robert Ignatius Burns (1921-2008). In memoriam", *Catalan Historical Review*, 2, 2009, pp. 239-245.

⁸⁶ Las obras más relevantes de Guichard han sido: *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*, Seix Barral, Barcelona, 1976. *Al-Andalus frente a la conquista cristiana: los musulmanes de Valencia (siglos XI-XIII)*, Universidad de Valencia, Valencia, 2001. *El Islam y Occidente*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2009.

generó modelos de interacción entre los sarracenos valencianos y los magrebíes - bereberes del norte de África.

Acertada es la apreciación realizada por José Hinojosa, que expuso que la irrupción de estos investigadores -que aportaron unos planteamientos renovadores al anquilosado panorama de la historia local-, provocó un auténtico terremoto en la historiografía valenciana. Con el paso del tiempo, algunas de sus propuestas han sido criticadas y discutidas, pero nadie cuestionó el giro radical que su arribo supuso para la historia del *Sharq al-Andalus* y los mudéjares⁸⁷.

Valga reiterar que nuestra investigación no está centrada en al-Ándalus ni en la conquista cristiana de los territorios musulmanes entre el siglo XII y el XIII en la región catalano-aragonesa y valenciana. Sin embargo, no podemos omitir el impacto que generaron los postulados de Guichard y Burns en la conformación de las tendencias “*continuistas*” y “*rupturistas*” para la historia e historiografía medieval valenciana. Mientras que Burns abonó con sus trabajos la idea de un continuismo velado, o sea una transformación y adaptación de los moros al mundo cristiano y recalcó los efectos de la conquista cristiana del siglo XIII. Por su parte, Guichard propuso un modelo diferente, según el cual la conquista cristiana y posterior colonización representaron un corte sustancial en la estructura social, económica y étnica de los pobladores musulmanes. Así, el cambio traumático y violento, el hispanista puso el foco en el impacto de la transición de la sociedad andalusí a la cristiana, y el cambio en los modos de producción. Si bien la construcción modélica realizada por Guichard levantó una polvareda académica y sumó detractores y seguidores a la historiografía valenciana dedicada al siglo XIII, su obra se erigió como un parte aguas para analizar la complejidad del proceso de la conquista cristiana en esa región. Asimismo, nos parece oportuno resaltar que frente a los postulados Guichard no hubo durante mucho tiempo en la historiografía valenciana medieval otras propuestas alternativas a su modelo para estudiar el siglo XIII. Años más tarde, los análisis propuestos por Thomas F. Glick⁸⁸, Enric Guinot⁸⁹ y Josep Torró⁹⁰ han contribuido, matizando algunos postulados de

⁸⁷ Hinojosa Montalvo J., “Balance y perspectivas...”, p. 34.

⁸⁸ *Regadío y sociedad en la Valencia Medieval*, Biblioteca Valenciana, Valencia, 2003.

⁸⁹ *Feudalismo en expansión en el Norte valenciano. Antecedentes y desarrollo del señorío de la Orden de Montesa (siglos XIII y XIV)*, Castellón, Diputación Provincial, 1986.

⁹⁰ “Vall de Laguar. Asentamientos, terrazas de cultivo e irrigación en los montañas del Sarq al-Andalus: un estudio local”, *Recerques del Museu d'Alcoi*, Nº 16, 2007, pp. 151-182. “Producció, reproducció i

Guichard, a reinterpretar la inserción de las comunidades musulmanas en las nuevas estructuras y dinámicas de la sociedad feudal cristiana.

Hacia la década de 1980, la producción sobre el mudejarismo valenciano continuaba en expansión y prueba de ello fueron los significativos aportes de María del Carmen Barceló Torres⁹¹, Dolors Bramon⁹² y de la mencionada María Teresa Ferrer i Mallol⁹³. Cada una de estas investigadoras destacó por presentar diversos aspectos de la comunidad mudéjar valenciana en cuanto a su organización socioeconómica, y sobre todo, en lo referente a sus características lingüísticas. Este punto merece tenerse en cuenta, pues los aportes en el campo de la lengua árabe del periodo bajomedieval provocaron cambios en la forma de leer e interpretar la documentación producida por los notarios musulmanes. La relevancia de los estudios lingüísticos coadyuva a reinterpretar los clásicos postulados sobre la lengua de los sarracenos valencianos, que solían afirmar que, excepto en el reino de Granada, la lengua árabe había dejado de ser vehículo de cultura y, aunque perduró algún tiempo en su forma oral, posteriormente les fue prohibida y por eso surgió la literatura aljamiada. Sin embargo, estas líneas generales de fenómenos propios de algunas partes de Castilla y Aragón no pueden hacerse extensivas al reino valenciano. Por el contrario, el nutrido conglomerado musulmán instalado en Valencia mantuvo el árabe dialectal y el árabe clásico hasta comienzos del siglo XVII⁹⁴, además del catalán y, en menor medida el uso del castellano.

Entrado los años '90, quienes se destacaron en la historiografía mudéjar del reino han sido el canadiense Mark Meyerson⁹⁵, y los españoles Manuel Ruzafa García y José Hinojosa Montalvo. Meyerson focalizó su estudio a finales del siglo XV, especialmente en la época del monarca Fernando el católico. Las premisas de este autor estaban centradas en las complejas y complementarias relaciones de los moros valencianos y sus pares cristianos, en un contexto de radicalización de la violencia cristiana.

colonització: uns comentaris a propòsit de l'obra de Pierre Guichard "Les musulmans de Valence et la reconquête", *Revista d'història Medieval*, N° 4, 1993, pp. 229-242.

⁹¹ *Minorías islámicas en el País Valenciano. Historia y Dialecto*, Ed. Universidad de Valencia, Valencia, 1984.

⁹² Véase *Contra moros i jueus*, Eliseu Clement, València, 1986.

⁹³ *La frontera amb l'Islam en el segle XIV, Cristians i sarrains al País Valencia*, CSIC, Barcelona, 1988.

⁹⁴ Labarta A.- Barceló C., *Archivos moriscos. textos árabes de la minoría islámica valenciana 1401-1608*, PUV, Valencia, 2009, p. 63.

⁹⁵ Meyerson M., *Els musulmans de València en l'època de Ferran i Isabel*, València, Ed. Alfons el Magnànim, 1994.

Ruzafa García proporcionó importantes noticias acerca de la fiscalidad de la morería de la ciudad de Valencia, así como también profundizó en el estudio de las relaciones fronterizas con Granada⁹⁶. Por otro lado, fue quien investigó la trayectoria familiar de los Xupió, la familia mudéjar más importante que vivió en la morería de Valencia durante casi un siglo. Los situamos entre la segunda mitad del siglo XIV y mediados del XV. La importancia de este estudio familiar permitió establecer las redes familiares y clientelares que garantizaron la posición oligárquica de los Xupió y su oportuna promoción social en la sociedad cristiana⁹⁷. Por su parte, José Hinojosa⁹⁸ realizó una espléndida obra de síntesis dedicada a los mudéjares hispánicos en general. Repartido en dos volúmenes, el estudio sistematizó los múltiples aspectos de la vida de los moros en tierras cristianas. Si bien el texto recopila una cantidad formidable de información, adolece de las mismas características de la mayoría de las obras académicas presentadas por los investigadores españoles sobre esta temática: continúa el análisis de la temática de los musulmanes de cada reino como colectivos sin ninguna interacción entre sí. Por otro lado, el segundo volumen es un extenso y útil apéndice documental que siguiendo un eje temático incorpora para cada uno de estos las fuentes en las cuales están presentes los mudéjares. El arco temporal escogido en esta obra se extiende entre los siglos XII al XV. Valga señalar que hemos utilizado de este apéndice documental gran cantidad de material para nuestra investigación.

⁹⁶ Véase “Los mudéjares valencianos en el desarrollo mercantil valenciano del cuatrocientos”, *Revista d’Història Medieval*, Universidad de Valencia, Nº 2, 1991, pp. 179-192; “El matrimonio en la familia mudéjar valenciana”, *Sharq al-Andalus. Estudios mudéjares y moriscos*, Nº 9, Centro de Estudios Mudéjares-Universidad de Alicante, 1992, pp. 165-176; “Elites valencianas y minorías sociales: la elite mudéjar y sus actividades (1370-1500)”, *Revista d’Història Medieval*, Nº 11, 2000, pp. 163-188; “Los mudéjares valencianos en los umbrales de la modernidad y de la conversión (1470-1530)”, en; *Actas VIII Simposio Internacional de Mudejarismo. De mudéjares a moriscos: una conversión forzada*, Vol. I, Centro de Estudios Mudéjares, Instituto de Estudios Turolenses, Teruel, 2002, pp. 229-240; “En torno al término “mudéjar”. Concepto y realidad de una exclusión social y cultural en la Baja Edad Media”, en; *Actas IX Simposio Internacional de Mudejarismo. Mudéjares y moriscos. Cambios sociales y culturales*, Centro de Estudios Mudéjares, Instituto de Estudios Turolenses, Teruel, 2004, pp. 19-26.

⁹⁷ Ruzafa García M., “La familia Xupió en la morería de Valencia (1362-1463)”, en: Echevarría Arsuaga A., (ed), *Biografías mudéjares o la experiencia de ser minoría: biografías islámicas en la España cristiana*, CSIC, Madrid, 2008, p. 237.

⁹⁸ Véase “Ares y Beniloba (Alicante): dos comunidades mudéjares valencianas a fines de la edad media”, en; *Sharq al-Andalus. Estudios mudéjares y moriscos*, Nº 16, Centro de Estudios Mudéjares-Universidad de Alicante, 1999-2002; Los Mudéjares. *La voz del Islam en la España Cristiana*, Vol.-II, Centro de Estudios Mudéjares, Instituto de Estudios Turolenses, 2002; “Cristianos contra musulmanes: la situación de los mudéjares”, en: Iglesia Duarte de la J.I. (coord.), *Conflictos sociales, políticos e intelectuales en la España de los siglos XIV y XV*, Actas XVI Semana de Estudios Medievales, Nájera 2003, Logroño 2004.

Para finalizar, dos investigadores contribuyeron a ampliar el campo de estudios generales sobre los mudéjares y el Islam. Mikel de Epalza Ferrer⁹⁹ y L.P. Harvey¹⁰⁰. Estos autores aportaron durante más de cuatro décadas múltiples estudios y traducciones de obras islámicas del periodo bajomedieval y temprano-moderno español. Ambos arabistas y filólogos se ocuparon en sus diversos trabajos de las producciones escritas de los moros y los distintos vehículos de circulación de las mismas, no solo por el interior de Valencia y Aragón, sino por Túnez y Marruecos. Así, Harvey dedicó años al estudio histórico y filológico del mancebo de Arévalo y Epalza hizo lo propio con las distintas ediciones de los ejemplares coránicos que circulaban en Aragón y el Norte de África.

En lo que hace a las revistas científicas, son notables los aportes de las revistas *Al-Qantara*¹⁰¹ y *Sharq Al-Andalus*¹⁰², que recogen en sus páginas las contribuciones de los más diversos especialistas e investigadores del mundo mudéjar y morisco, acercan al lector novedades bibliográficas, reseñas de textos, propuestas metodológicas e invitan a la cooperación interdisciplinaria de historiadores, antropólogos, filólogos y lingüistas.

Para concluir es necesario señalar que los trabajos sobre los mudéjares se incrementaron en las últimas tres décadas, hecho que muestra que el estudio de los mudéjares en general obtuvo una notable visibilidad en el conjunto de los estudios

⁹⁹ Epalza Ferrer M. de., Fue considerado uno de los arabistas más importantes de la segunda mitad del siglo XX. Su producción abarcó todos los aspectos del Islam medieval y moderno español, así como también magrebí y tunecino. Realizó la primera traducción del Corán al catalán (2001) y fue el impulsor de la *Islamología*. Disciplina dedicada íntegramente al conocimiento del Islam como religión, cultura e historia.

¹⁰⁰ Harvey L.P., se ha dedicado especialmente a la producción literaria de los moriscos. Para el interés de esta investigación destacamos *Islamic Spain 1250 to 1500*, Chicago, University Press, 1990 e *Muslims in Spain 1500 to 1614*, Chicago, University Press, 2005.

¹⁰¹ La revista *Al-Qantara* es la nueva versión de *Al-Andalus*, la cual vio la luz entre los años 1933 a 1978, y ha sido el resultado de la interacción de las escuelas de árabe de Madrid y Granada, editada por el Instituto Miguel Asín. Tras la desaparición de la misma comienza a publicarse *Al-Qantara* a cargo del CSIC (Consejo Superior de Investigaciones Científicas), en la que se mantiene la dedicación a los estudios sobre el Islam en la Península Ibérica, en todos sus aspectos históricos, culturales y sociales, junto a la apertura hacia temas y ámbitos geográficos más amplios, especialmente al Norte de África y al Islam clásico. Los límites cronológicos son VII al XVII. Además incluye artículos de arqueología y arte islámico. En el segundo fascículo de cada año hay una sección monográfica de temas propuestos y coordinados por el Consejo de Redacción y se publica en dos fascículos anuales (sale en julio y diciembre) en español, francés e inglés. Tomado de www.dialnet.unirioja.es. Fecha de acceso: 3/7/2013.

¹⁰² *Sharq Al-Andalus* es una publicación anual que se origina en el año 1984 y es editada por la Universidad de Alicante, Área de Estudios Árabes e Islámicos del Departamento de Filologías Integradas en conjunto con el Instituto de Estudios Turolenses y el Centro de Estudios Mudéjares de Teruel. Tomado de: www.dialnet.unirioja.es y www.cervantesvirtual.com. Fecha de acceso: 4/7/2013.

históricos del medievalismo hispano¹⁰³. Sin embargo, debemos resaltar que este aumento, a veces desproporcionado y con una notoria debilidad analítica evidencian, además, desequilibrios regionales en cuanto a los ámbitos de producción. Así, es posible sostener que continúan siendo más abundantes los trabajos que refieren al área aragonesa y valenciana en donde se arraigó de forma más visible los cuestionamientos a los tópicos de la convivencia, coexistencia y tolerancia. Esta situación difiere de lo acaecido en la historiografía castellana para los mudéjares donde, salvo escasas excepciones que señalamos en este apartado, continúan prevaleciendo los enfoques descriptivos.

Entre la convivencia, la tolerancia y la coexistencia. Viejos conceptos, nuevas interpretaciones

Otro momento a destacar en la producción historiográfica que se interesó por la problemática de los mudéjares, coincidió con la celebración del V Centenario del descubrimiento de América¹⁰⁴, hecho que corrió en paralelo con los quinientos años de la expulsión de los judíos de España. Así, el año 1992 generó una variada selección de obras sobre la presencia de los musulmanes y sobre todo de los judíos en la España medieval. Las obras, seminarios, congresos, debates y coloquios se iniciaron con el tópico de la “*España de las tres culturas o religiones*”; entendiendo ello la confluencia de las culturas cristiana, musulmana y judía. Esta visión trinitaria de la sociedad bajomedieval reflejó algunos de los aspectos integrantes de la realidad historiográfica, pero de ningún modo los agotó.

Fue en este contexto, pero desde la órbita de los hispanistas, que comenzó la revisión de las categorías de la *convivencia* y la incorporación de la *coexistencia*, en el marco de una sociedad que osciló, en determinados momentos, entre las antinomias

¹⁰³ Sobre la “*histórica visibilidad*” del conglomerado mudéjar español, véase la propuesta de Ruzafa García M., “La historia de los mudéjares y los historiadores. Reflexiones y perspectivas”, en: *Actas XII Simposio Internacional de Mudejarismo*, Centro de Estudios Mudéjares, Teruel, 2013, p. 387 y p. 394.

¹⁰⁴ En el contexto del V Centenario podemos destacar la celebración del magno congreso *Proyección Histórica de España en sus tres culturas: Castilla y León, América y el Mediterráneo*, tuvo lugar en la ciudad de Medina del Campo, y estuvo organizada por la Junta de Castilla y León y la Consejería de Cultura y Turismo. Puede destacarse también las *III Jornadas Hispano-Portuguesas de Historia Medieval*, las cuales se desarrollaron en Sevilla, y estuvieron consagradas al estudio de la Península Ibérica en la era de los Descubrimientos. En sus Actas se recogen artículos sobre los mudéjares y judíos.

segregación/rechazo, segregación/exclusión, protección/conveniencia, tanto para con los musulmanes cuanto para con los judíos bajomedievales.

A partir de los debates generados sobre la reinterpretación conceptual ajustada al contexto de las minorías ibéricas y, en particular sobre el estudio de los moros, aparecieron las nociones de convivencia/coexistencia para compartir escena con los de alteridad/otredad¹⁰⁵. Así, la aparición del trabajo de Ron Barkai, cuyo periodo de indagación no coincide con el nuestro, es pertinente en tanto su propuesta de cómo se crearon y consolidaron las imágenes de moros y cristianos en la España medieval a partir del estudio y análisis del genero cronístico provocó disimiles reacciones¹⁰⁶. Mientras que la obra de Barkai gozó de una excelente acogida en los ámbitos académicos anglosajones, recibió una matizada atención en la comunidad de medievalistas españoles. Si bien la mayoría de ellos en sus trabajos mencionan o citan la introducción de la otredad para sus trabajos de moros y judíos, no problematizan sobre esta categoría, y tampoco lo hacen respecto de la alteridad o los mecanismos discursivos que construyeron alteridad socio-religiosa en la España Bajomedieval. En tal sentido, la historiografía española que se ocupa de los grupos segregados por la mayoría cristiana, o sea los moros y los judíos, continúa siendo descriptiva, carente de marcos conceptuales, poco permeable a introducir nuevas formas de interpretación, así como tampoco se atreve a debatir con otras historiografías.

Por lo tanto, el uso de *convivencia* y de su contraparte *coexistencia*, comenzaron a emerger intentando procurar un carácter diferenciador al estudio de los musulmanes en el periodo que nos ocupa. Como sostuvo Ana I. Carrasco¹⁰⁷, la elección de una u otra categoría generó una “querrela terminológica” de la que fue testigo Salvador Martínez¹⁰⁸. Este investigador, de formación literaria y arraigo académico en los Estados Unidos, publicó una extensa obra que se tituló *La convivencia en la España del siglo XIII. Perspectivas Alfonsíes*. Si bien el arco temporal de este trabajo no concuerda con el nuestro, creemos conveniente señalar que Salvador Martínez problematizó sobre la convivencia, la coexistencia y la tolerancia. Ahora bien, consciente de que estas

¹⁰⁵ Sobre el tópico de la otredad, la profusión de trabajos y estudios se vieron multiplicados a partir de la aparición del trabajo de Todorov T., *La conquista de América. El problema del otro*, Siglo XXI, 1997.

¹⁰⁶ Barkai R., *Cristianos y musulmanes en la España Medieval. (El enemigo en el Espejo)*, Ed. Rialp, Madrid, 1991.

¹⁰⁷ Carrasco Manchado A.I., *De la convivencia a la exclusión. imágenes legislativas de mudéjares y moriscos. Siglos XIII-XVII*, Ed. Sílex, Madrid, 2012, p. 19.

¹⁰⁸ Salvador Martínez H., *La convivencia en la España del siglo XIII. Perspectivas alfonsíes*, Ed. Polifemo, Madrid, 2006, pp. 13-17.

categorías tienen su propia historia y están en constante reformulación para ser aplicadas al periodo medieval, Martínez llevó adelante una definición de cada una de ellas. Así, la convivencia fue entendida como cohabitación, que significa vivir con otro o junto a otros. A lo que se agregó durante el reinado de Alfonso X, en la medida que existió una compenetración mutua y un influjo creativo que aunaba a los tres grupos (cristianos, moros y judíos), haciendo posible un intenso intercambio cultural, aún en medio de rivalidades, conflictos, a veces sangrientos, y una constante sospecha hacia estos otros, es posible hablar de “convivencia pacífica” o “conflictiva”¹⁰⁹. En referencia a estas afirmaciones creemos que no es posible aplicar la categoría de convivencia al periodo medieval, inclusive al específico momento al que hace alusión Martínez, el cual se ubicó en el siglo XIII. No debemos olvidar que la impronta escrituraria que dejó Alfonso X y el exiguo círculo de selectos musulmanes y judíos de que se rodeó, no es representativo de todo el colectivo islámico y judío. En todo caso, la connotación de ambigüedad subyacente de la convivencia estribó en mostrar una interculturalidad de estos tres grupos, pero de manera unidireccional, donde se impone en primera instancia el cristianismo y su presión sociocultural.

Por otra parte, en referencia a la coexistencia, Martínez sostuvo que la misma ancló en los estudios medievales para reemplazar o bien matizar las connotaciones de vida armoniosa e idílica que algunos autores españoles aplicaron para referirse a la cotidianidad que practicaron las tres culturas. Aquí es donde Martínez expone que hubo una cierta convivencia paralela, pero que, al mismo tiempo, se verificaron intercambios importantes en la cultura de los tres grupos, como resultado de la coexistencia. El autor plantea la idea de un trasvase cultural de un grupo a otro¹¹⁰. Si bien Martínez no puntualizó una definición de coexistencia, creemos que en la medida en que los dos grupos, musulmanes y judíos, acabarán siendo expulsados, no fueron nunca asimilados por el grupo cristiano. Es por esto, que coexistencia implica una integración parcial de los colectivos señalados en determinados momentos, de acuerdo a coyunturas específicas, pero enfatiza sobre todo la no asimilación.

Finalmente, en cuanto a la tolerancia, Martínez indicó que la era de Alfonso X fue una época de tolerancia cultural, donde el sabio rey hizo todo lo posible por promover la convivencia cultural entre sus súbditos. Primero hay que destacar que en el siglo XIII

¹⁰⁹ Salvador Martínez H., *La convivencia*, p. 13.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 15.

tanto la sociedad musulmana, la cristiana y la judía se autoexcluían y negaban mutuamente. Por lo tanto, se hace imposible hablar de tolerancia social o cultural en un periodo donde se estaban consolidando, tanto en Castilla como en Valencia, los poderes cristianos, hecho que implicaba un enfrentamiento efectivo con los musulmanes.

Además, consideramos que para el periodo temporal que escogimos para esta investigación, solo es factible la aplicación de la categoría de coexistencia. Conviene señalar que estas herramientas conceptuales, -convivencia, tolerancia y coexistencia-, se forjaron desde una visión retrospectiva de los procesos históricos, es decir, tomando como parámetros los momentos de conversión o expulsión de los musulmanes o los judíos, práctica que contribuyó a construir una imagen *disfuncional* de la *convivencia*¹¹¹. En este sentido, el término convivencia es utilizado de manera creciente para indicar una interacción pacífica y local entre los diferentes grupos religiosos¹¹². Sin embargo, debemos destacar que la noción de convivencia exige revisar la idea de la tolerancia durante el periodo medieval¹¹³. Por lo tanto, deben matizarse las visiones generales dicotómicas de tolerancia/intolerancia, pues esa polarización no contribuye al análisis de los moros en el periodo bajomedieval. Sin embargo, como señaló David Niremberg, el uso y abuso del “discurso persecutorio” en el periodo que estudiamos, merece una reflexión. En este sentido, ese discurso sobre las minorías no era sino uno entre los disponibles y el hecho de invocarlo en una situación determinada no garantizaba que triunfara o fuera aceptado. Pero, sin dudas, contribuyó en espacios y tiempos determinados a la marginación y segregación¹¹⁴. Niremberg postuló que la violencia fue un aspecto central y sistémico de la coexistencia entre mayorías y minorías. La convivencia fue predicada sobre la violencia. La violencia obtuvo su sentido de la coexistencia, no en oposición a ella¹¹⁵.

¹¹¹ Meyerson M. D., “Introduction”, en: Meyerson M. D. - English E.D., (eds.) *Christians, Muslims, and Jews in Medieval and Early Modern Spain. Interaction and Cultural Change*, Notre Dame Press, Indiana, 2000, p. 15. Puede consultarse sobre la convivencia Glick, T., *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages*, Princeton University Press, New Jersey, 1979, pp. 281-284. En cuanto a la categoría de aculturación, véase Glick, T. – Pi Sunyer, O., “Acculturation as an Explanatory concept in Spanish History”, *Comparative Studies in Society and History*, vol. 11, 1969, pp. 136-154.

¹¹² Doubleday S.R., “Hacia la descolonización...”, p. 65.

¹¹³ Véase, Bejczy I., “*Tolerantia*. A Medieval Concept”, *Journal of a History of Ideas*, Vol. 58, N° 3, Julio 1997, pp. 365-384. Morín A., “Principios limitativos de la coerción y la tolerancia en el cristianismo bajomedieval”, *Cuadernos Medievales*, Cuadernos de Cátedra, 11, Mar del Plata-Bahía Blanca, Junio 2011, pp. 50-65.

¹¹⁴ Niremberg D., *Comunidades de violencia. La persecución de las minorías en la Edad Media*, Ediciones Península, Barcelona, 2000, p. 16.

¹¹⁵ Niremberg D., *Comunidades*, p. 245.

Por su parte, Maya Soifer se refirió al concepto de convivencia como inviable e impracticable¹¹⁶. Además, agregó que la maleabilidad del término junto a su presencia obstinada en la historiográfica ibérica, oculta su naturaleza esencialmente vacía. En un tono más crítico que Niremberg, Soifer sugirió que la idea de “convivencia sobrevive, pero permanece con ayuda vital”¹¹⁷. A su juicio, la clave del problema reside en la propia idea de convivencia a emplear. Soifer señaló que ésta

*“puede ser nada y todo: una retórica próspera, un asentimiento nostálgico a una rica tradición historiográfica, al igual que una noción ambiciosa que aspira a resumir el ámbito entero de experiencias de las minorías religiosas en la España Medieval”*¹¹⁸.

Sin embargo, otros sectores han optado por insertar la noción de convivencia dentro del concepto de coexistencia. En esta línea, se insertó el canadiense Brian Catlos¹¹⁹, investigador de los moros en la Corona de Aragón, quien rechazó enteramente la idea de convivencia, argumentando que la matriz de las relaciones interreligiosas se mantuvo gracias a intereses recíprocos y a arreglos de tipo utilitarios o pragmáticos: es decir por una *conveniencia económica*¹²⁰. Catlos argumentó también que la utilización de la noción de tolerancia, como una virtud progresista moderna atribuida a la sociedad hispánica en general, debería ya descartarse por resultar simplemente anacrónica¹²¹. En lo que respecta a la viabilidad o no del uso de la categoría tolerancia utilizada para este periodo, sumamos lo expuesto por John Tolan para quien tolerancia en sus dos sentidos – de aceptación de lo distinto y en el sentido represivo-, se complementan, ya que garantizan y refuerzan la inferioridad religiosa de los otros y su combate¹²².

Con estas afirmaciones podemos verificar la complejidad que encierran estas clasificaciones, al momento de aplicarlas o utilizarlas al estudio de los moros, así como también de los judíos. Consideramos que si bien resultan operativas para determinados análisis de los comportamientos y manifestaciones del colectivo musulmán y judío

¹¹⁶ Soifer M., “Beyond *convivencia*: critical reflections on the historiography of interfaith relations in Christian Spain”, *Journal of Medieval Iberian Studies*, Vol. I, Michigan, 2009, pp. 19- 35.

¹¹⁷ Soifer M., “Beyond *convivencia*...”, p. 21.

¹¹⁸ *Ibíd.*, pp. 21-22.

¹¹⁹ Catlos B., *Vencedores y vencidos. Cristianos y musulmanes de Cataluña y Aragón, 1050-1300*, Publicaciones Universidad de Valencia, Valencia, 2010.

¹²⁰ *Ibíd.*, p. 449.

¹²¹ *Ibíd.*, p. 438.

¹²² Tolan J., “Une *conviencia* bien précaire: la place des juifs et des musulmans dans les sociétés chrétiennes ibériques au Moyen Age”, en: Saupin G., Fabre R., Launay M., (eds.), *La Tolérance. Colloque International de Nantes. Quatrième centenaire de l’édit de Nantes*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 1999, p. 386.

medieval, corren el riesgo de generalizar y subsumir las praxis de estos sectores parcialmente segregados de la sociedad cristiana anulando la capacidad de visualizar las relaciones e interacciones constantes entre moros, cristianos y judíos.

Al respecto de la categoría de coexistencia, el medievalista argentino Ariel Guance en un artículo historiográfico donde recoge los aciertos, críticas y relecturas de los últimos cincuenta años en torno a la convivencia, refirió a modo de conclusión que la coexistencia aplicada a los colectivos socio-religiosos de moros y judíos busca subrayar cierta integración social pero, a la vez, se formula una distinción entre grupos, considerando el papel subordinado o dominante que cada uno de ellos cumplió en las distintas etapas históricas¹²³.

Sin dejar de lado los aportes, las críticas o las revisiones teóricas y analíticas acerca de las categorías de convivencia, tolerancia y coexistencia, es necesario advertir que los últimos veinte años han estado marcados por un antagonismo creciente en España hacia la historiografía producida en el contexto anglosajón, particularmente si ésta llega de los Estados Unidos. En la academia norteamericana no sólo se mantuvo un debate respecto a la validez de las concepciones de Américo Castro, sino que ante los ojos de los estudiosos españoles las comparaciones realizadas por el hispanismo norteamericano tendieron progresivamente a cotejos anacrónicos.

Asimismo, no es menos cierto que la mayoría de los estudios españoles acerca de los moros y también de los judíos minimizan las categorías, las utilizan de modo intercambiable al punto de igualar convivencia y coexistencia, sin importar en que siglos medievales uno se encuentre. Y en lo que hace referencia a la tolerancia o más bien a la ruptura de la misma, sólo parece estar reservada a los estudios sobre los judíos y su expulsión a finales del siglo XV.

En tal sentido, respecto de la tolerancia Ladero Quesada sugirió hace algunos años que:

“la tolerancia medieval no tiene mucho que ver con el concepto contemporáneo del derecho a la libertad religiosa, porque partía de un concepto esencialmente distinto sobre la capacidad coactiva del poder político para intervenir en materia de verdad o error religioso. En aquella situación lo que había era tolerancia como forma de vida,

¹²³ Guance A., “Medio siglo...”, p. 336.

*puesto que se consideraba que era una secta errónea y al error no se le podían conceder derechos que sólo correspondían a la verdad*¹²⁴.

Coincidimos con Ladero cuando refiere a la distinción entre lo que se entendía en el mundo medieval sobre tolerancia y la distinción con la modernidad. Sin embargo, nos parece oportuno señalar que argumentar que lo que sucedía en aquel tiempo era una *tolerancia como forma de vida*, no se corresponde con la legislación segregacionista de los siglos XIV y XV para con los colectivos socio-religiosos distintos a los cristianos.

Por su parte, Francisco García Fitz sostuvo que:

*“resulta un error identificar los procesos de intercambio cultural con la coexistencia y la tolerancia. Los intercambios y préstamos culturales, las influencias mutuas, incluso los más complejos fenómenos de simbiosis cultural o aculturación, no requieren casi nunca de la existencia previa de aceptación social en plano de igualdad o de respeto de las partes”*¹²⁵.

Acordamos con Fitz que tanto la coexistencia como la tolerancia se imbrican en planos diferentes de las complejas relaciones socioreligiosas que involucraron a cristianos, moros y judíos en el periodo medieval. De tal manera que la utilización de estas categorías se imponen en los estudios sobre las minorías religiosas medievales que son prácticamente imposibles de hallar en la documentación del periodo.

En consecuencia, es posible afirmar que gran parte de los estudios referidos a los moros, así como también a los judíos, realizados por la historiografía española continúan utilizando las categorías de convivencia, coexistencia y tolerancia y, en la mayoría de los casos, no realizan la distinción teórica ni analítica que los mismos conllevan. Ya sea por practicidad, funcionalidad o convención, lo cierto es que el binomio convivencia-tolerancia prosigue inundando las páginas dedicadas al estudio de las *minorías religiosas* en la España medieval.

En palabras de Ariel Guance, estos análisis nos llevan desde la convivencia a la coexistencia y, de allí, a la conveniencia. Por lo demás, estas tres nociones parecen subsumir, por su parte, a la idea de tolerancia. Así, unas y otras, si bien se encuentran parcialmente vinculadas, claramente, no son la misma cosa. La tolerancia implica la

¹²⁴ Ladero Quesada M.A., “Las relaciones con los musulmanes en la Baja Edad Media: rechazo, coexistencia, proselitismo”, en *Cristianos y musulmanes en la Península Ibérica: la guerra, la frontera y la convivencia*, Fundación Sánchez-Albornoz, Ávila, 2009, p. 63.

¹²⁵ García Fitz F., “Las minorías religiosas y la tolerancia en la Edad Media hispánica: ¿mito o realidad”, en: García Sanjuán A., (ed.), *Tolerancia y convivencia étnico-religiosa en la Península Ibérica durante la Edad Media*, III Jornadas de cultura Islámica, Universidad de Huelva, Huelva, 2003, p. 46.

capacidad de soportar algo, aunque puede incluso ser sinónimo de respeto y comprensión, pero a la vez de sometimiento y debilidad¹²⁶.

En síntesis, la reactualización teórica, analítica y discursiva de la que fueron objeto los conceptos de *convivencia* y *tolerancia* aplicados tanto a moros como a judíos en el espacio medieval hispánico deben suponer un ajuste y una adecuación al marco temporal al cual se aplican, ya que no son sinónimos y tampoco pueden ser utilizados de manera homogénea para abordar la cuestión de la sociedad musulmana así como tampoco sobre la cuestión del judaísmo medieval. Por otra parte, consideramos que de ser utilizados, siempre debe precisarse la cuestión temporal, ya que si la “*edad de oro de la convivencia medieval*” como argumentan algunos autores españoles en el siglo XIII, hablar de convivencia o tolerancia en el siglo XV no sólo que no es lo mismo, sino que además parecería que estuvieran abordando a los moros y a los judíos como sociedades inmutables en el tiempo.

Asimismo, estimamos que la categoría de coexistencia puede ser la que mejor se encuadre en los procesos de interacción cultural entre moros, cristianos y judíos. Claro que con las salvedades de cada caso, la manera de estudiar y analizar las relaciones entre las tres culturas en la España bajomedieval debería ser desde una perspectiva multiculturalista.

Hasta aquí hemos confeccionado una síntesis de la historiografía de los mudéjares. Hemos ofrecido un panorama sobre el abordaje de los mudéjares y las distintas líneas interpretativas que sobre ellos se vertieron. Por otra parte, estimamos necesario incluir el derrotero del vocablo mudéjar y sarraceno.

Estas voces que no sólo indican la presencia de musulmanes bajo dominio cristiano en los territorios de la Corona castellana y catalano-aragonesa, sino que ambos contienen una carga de significados, -sobre todo en lo que al término mudéjar se refiere-, cuyo uso fue discutido y criticado. Articulado con la producción historiográfica, es perentorio realizar las puntualizaciones y especificaciones necesarias respecto de estas voces, a fin de clarificar y ordenar el panorama historiográfico.

¹²⁶ Guiance A., “Medio siglo...”, p. 336.

Introducción a la voz mudéjar y sarraceno

Hemos recalcado en la Introducción que una de las peculiaridades del conglomerado musulmán hispánico de los siglos medievales estuvo asociada a la forma en la que fueron identificados los musulmanes durante ese periodo. De modo que denominar a los musulmanes como ‘mudéjares’ llevaba implícito la subordinación de los moros bajo el dominio cristiano en los planos de la política, de la religión, de la economía y de lo social. La aparición de esta categoría, que no existió realmente hasta el siglo XV, posibilitó las condiciones para identificar a una población heterogénea bajo un estatuto legal específico. De modo que hubo mudéjares, como indicó Ladero Quesada, desde finales del siglo XI hasta mediados del siglo XVI; luego, con los procesos de conversión, surgieron los moriscos, los cuales pervivieron hasta la primera década del siglo XVII¹²⁷. En este contexto, el vocablo mudéjar surgió tardíamente en el siglo XV en la documentación de la época y fue escasamente utilizado, preferentemente en el ámbito castellano¹²⁸. Sin embargo, cuando desde mediados del siglo XIX comenzaron a estudiarse las comunidades de moros en el periodo bajomedieval, se procedió a una revisión etimológica y crítica de la voz ‘mudéjar’, al igual que del vocablo ‘sarraceno’.

Conforme se avanzaba en las obras de traducción, de autenticidad y de verificación documental del corpus arabo-islámico, conjuntamente con la difusión de la lengua árabe y su estudio en algunas academias españolas, comenzó una paulatina exploración de la voz mudéjar y sus variadas acepciones. Esta investigación continuó su camino a lo largo del siglo pasado y generó la atención de los especialistas, hecho que produjo una notable diferencia con los estudios dedicados a la palabra sarraceno, los cuales no escasean, pero son inferiores numéricamente a los dedicados a la voz mudéjar. De modo que en este apartado profundizamos el análisis de estos vocablos a partir de su incorporación al discurso histórico, desde una doble perspectiva. Por un lado, verificaremos la irrupción de lo mudéjar como elemento artístico y arquitectónico. Por

¹²⁷ Ladero Quesada M.A., “Grupos Marginales”, *La Historia Medieval en España. Un balance Historiográfico, (1968-1998)*, XXV Semana de Estudios Medievales Estella, Departamento de Educación y Cultura, Pamplona, 1999, p. 535.

¹²⁸ Echevarría Arsuaga A., *La minoría Islámica de los reinos medievales. Moros, sarracenos, mudéjares*, Ed. Sarriá, Málaga, 2004, pp. 13-14.

otro, nos abocamos a los múltiples significados y connotaciones de los términos mudéjar y sarraceno.

El arte mudéjar: de lo islámico a lo nacional

Como postuló Felipe Maíllo el vocablo mudéjar estuvo asociado a un fenómeno cultural de influencia arabo islámica, desarrollado en diversas zonas de los reinos cristianos perceptible sobre todo en la arquitectura. Así, la voz *mudejarismo* fue el resultado del injerto de elementos decorativos arabo-musulmanes en la ornamentación edilicia de la sociedad cristiano-occidental¹²⁹. Además de esta definición general, la conformación del “arte mudéjar” no implicaba necesariamente la presencia efectiva de los moros, pues estos criterios estéticos, decorativos y arquitectónicos habían sido asumidos como propios por los cristianos¹³⁰.

De modo que, al igual de lo que ocurrió con la revisión histórica del pasado español, la incorporación de lo islámico hacia el siglo XIX y la conformación de un campo específico que todavía carecía de estándares científicos -como fue el arabismo-, se amalgamó en esta centuria el “*estilo mudéjar*” aplicado a la arquitectura ‘nacional’ hispánica. La primera formulación de este concepto estuvo a cargo de José Amador de los Ríos en su discurso de ingreso a la Academia de Bellas Artes de San Fernando el 19 de junio de 1859. Bajo el título de “*El estilo mudéjar en Arquitectura*”, el texto partía de la intención explícita de acuñar el concepto y promover su uso en el espacio que entonces centralizaba en España la investigación sobre Historia del Arte en clara asociación con los trabajos arqueológicos. Amador de los Ríos sostuvo que:

*“(…) aquel estilo, que tenido en poco, ú visto con absoluto menosprecio por los ultr-clásicos del pasado siglo, comienza hoy á ser designado, no sin exactitud histórica y filosófica, con nombre de mudéjar, nombre que presentando á la contemplación de la crítica una de las más interesantes fases de la civilización española, bastará sin duda á revelar la existencia de un arte, que no tiene par ni semejante en las demás naciones meridionales (...)”*¹³¹.

¹²⁹ Maíllo Salgado F., “Acerca del uso...” p. 101.

¹³⁰ Ladero Quesada M.A., “Grupos...”, p. 536.

¹³¹ De Los Ríos A.J., *Discursos leídos en las recepciones y actos públicos celebrados por la Real Academia de las Tres Nobles Artes de San Fernando desde el 19 de Junio de 1859*, Madrid, Imprenta y Fundición de Manuel Tello, 1872, pp. 3-4. Texto disponible en el Depòsit Digital de Documents de la Universitat Autònoma de Barcelona (UAB): <http://ddd.uab.cat/record/72377?ln=ca>. Fecha de acceso: 20/06/2013.

Acorde a las formas y estilos decimonónicos, Amador de los Ríos reseñó y cuantificó con precisión absoluta la gran cantidad de edificios, palacios, residencias y fortalezas, preferentemente en el área castellana, que combinaron los elementos estilísticos propios de los musulmanes y los realizados por manos islámicas en suelo y propiedades cristianas. No obstante, como señaló Antonio Urquizar, Amador de los Ríos no ofreció una definición precisa de las características formales del mudéjar arquitectónico, ni una argumentación teórica de su categorización como estilo. En este sentido, la noción estética del mudéjar concebida por Amador de los Ríos combinó estructuras cristianas y ornamentación islámica, propiciando un territorio estético de hibridación¹³². El término hibridación refiere de forma general a todo lo que es producto de elementos de distinta naturaleza, sin embargo, el uso de esta categoría en el plano de lo estético posee una connotación un tanto peyorativa porque evidencia la presencia mayoritaria de los elementos cristianos que vendrían a imponerse sobre una ornamentación islámica, que si bien es preciso elogiar, también simbólicamente es necesario ubicarla visualmente en un lugar subordinado al cristiano. Como postuló Serge Gruzinski “*lo híbrido es también el resultado espectacular de una ‘simpatía’ en el seno de un universo lleno de uniones y de enfrentamientos. Estas reglas de la simpatía y la antipatía que ordenan el mundo pautan igualmente las imágenes*”¹³³.

La preponderancia de lo cristiano por sobre lo musulmán destacó en las conceptualizaciones realizadas por Amador de los Ríos, en el cual primó la idea de la superioridad cristiana que, durante el siglo XIX, fue enlazada con la exaltación de los valores nacionales españoles. En este sentido, el arte mudéjar vendría a integrar lo diferente, lo que durante el pasado medieval fue condenado y combatido, en suma un islam lejano pero rehabilitado por Ríos que le otorgaba un lugar en la Historia. Por otra parte, la terminología acuñada por Amador de los Ríos tuvo una amplia y rápida expansión en los selectos ambientes de la Academia madrileña.

Los caminos institucionales y políticos de las disciplinas ligadas a la historia del arte en España exceden los marcos de esta investigación. Sin embargo, debemos mencionar que la noción de arte mudéjar acuñada en clave decimonónica tuvo su reconfiguración a lo largo del siglo XX. Este proceso se aceleró con la normalización

¹³² Urquizar Herrera A., “La caracterización política del concepto mudéjar en España durante el siglo XIX”, *Espacio. Tiempo y Forma, Serie VII, Hª del Arte*, T. 22-23, 2009-2010, pp. 203-205.

¹³³ Gruzinski S., *El pensamiento mestizo. Cultura amerindia y civilización del renacimiento*, Ed. Paidós, Barcelona, 2007, p. 213.

política española, como señalamos oportunamente, cuando el mudejarismo se afianzó como una disciplina específica en el campo de los estudios artísticos, arquitectónicos y arqueológicos peninsulares. En este sentido, la consolidación de grupos de trabajo, junto al avance en la difusión de catálogos y los modernos sistemas de restauración y conservación del patrimonio artístico mudéjar español, fueron claves para despojar de las connotaciones nacionalistas al tan trillado arte mudéjar¹³⁴. Además, el campo de estos estudios se vio rebasado en sus límites geográficos al desarrollarse en otras latitudes el arte mudéjar americano como un espacio propio de análisis e investigación¹³⁵.

El vocablo mudéjar y su historia

En plena concordancia con las apreciaciones expresadas por Michel Foucault en relación con las variadas funciones del lenguaje¹³⁶, podemos aseverar que identificar a alguien o algo con un nombre es una tarea natural y casi automática de los seres humanos. Este acto no sólo posibilita reconocer para individualizar sino que también sirvió para clasificar o referirse a determinados grupos sociales en el pasado. Esta aseveración nos permite introducir a la voz mudéjar, que fue testigo de innumerables mutaciones y variaciones en el tiempo. De modo que esta palabra se fue conformando a lo largo de los siglos como un concepto genérico aplicable a un grupo social en un marco temporal amplio y, a la vez, se posicionó como el que definía a un colectivo étnico general, anulando las diferencias internas y las peculiaridades de cada comunidad islámica en territorio cristiano. Se advierte entonces un criterio homogeneizador. Por lo tanto, resulta necesario exponer los derroteros históricos de las voces mudéjar y sarraceno, a fin de cotejar sus significados y su evolución temporal.

¹³⁴ Sobre el patrimonio mudéjar español pueden consultarse los siguientes trabajos: Pacios Lozano A.R., *Bibliografía de arquitectura y techumbres mudéjares, 1857-1991*, Serie Estudios Mudéjares, Teruel, 1993. Borrás Gualis G.M., *El arte mudéjar*, Serie Estudios Mudéjares, Teruel, 1990; “Historiografía (1975-2005) y prospectiva de los estudios sobre arte mudéjar”, en; *Actas X Simposio Internacional de Mudejarismo. 30 años de Mudejarismo: memoria y futuro (1975-2005)*, Centro de Estudios Mudéjares, Teruel, 2007, pp. 685-693.

¹³⁵ Para un panorama general sobre el arte mudéjar en América véase el trabajo de López Guzmán R., “Los estudios sobre arte mudéjar en América”, en; *Actas X Simposio Internacional de Mudejarismo. 30 años de Mudejarismo: memoria y futuro (1975-2005)*, Centro de Estudios Mudéjares, Teruel, 2007, pp. 695-711.

¹³⁶ Foucault M., *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2002, p. 122.

Los musulmanes fueron identificados en la documentación de distintas maneras entre los siglos XI al XIII en latín, se los denominó como *mauri pacis* (moros de paz) o *mauri regis* (moros del rey), las cuales denotaban una situación de conquista. Estas designaciones primero coexistieron y luego fueron reemplazadas por los siguientes nombres: en latín *maurus* o *sarracenos*; *moros* en los ámbitos castellanos y navarros; *sarraïn* o *sarraceno* en el área catalano-aragonesa y valenciana.

En primer lugar es necesario señalar que el vocablo castellano mudéjar proviene del árabe *mudayyan*. Felipe Maíllo definió a esta voz como “domesticado, domeñado, al que se le ha permitido quedarse”¹³⁷. En este contexto se hizo referencia, en los reinos hispanos medievales al “moro sometido a quien se le permitió quedar en su lugar tras la conquista cristiana, bajo determinadas condiciones y pagando tributos”¹³⁸, pasó a integrar el difuso e inexistente estatuto de mudéjar. Por otra parte, a los musulmanes vencidos que continuaron viviendo entre los triunfantes cristianos, conservando su religión, no se los llamaba en las fuentes árabes *ahl ad-dayn* o *mudayyanun*, términos que equivalen a “gente que permanece, que se domeña”¹³⁹. Por lo expuesto, ninguno de los términos detallados refleja la realidad de los siglos bajomedievales. Por el contrario, la voz mudéjar hace expresa alusión a una situación particular, la cual se remonta hacia mediados del siglo XV y específicamente al contexto de la guerra de Granada que puso fin a la empresa *reconquistadora* castellana. Además, la categoría mudéjar presentó dos características que deben ser tenidas en cuenta: una fue la intermitencia de su irrupción en el lenguaje de la época y lo tardío de su concreta aparición. Asimismo, conviene resaltar también que el *ahl ad-dayn* o *mudayyan* no se encuentran en el Corán ni tampoco se han hallado referencias en los hadices¹⁴⁰.

Conviene señalar que el término árabe *mudayyan* estuvo sujeto a diversas interpretaciones desprendidas de su traducción y, a la vez, no escapó de las

¹³⁷ Maíllo Salgado F., *Vocabulario*, p. 160. Véase Bramon D., *Una introducción al Islam: historia, religión y cultura*, Ed. Crítica, Barcelona, 2009, p. 176.

¹³⁸ Maíllo Salgado F., *Vocabulario*, p. 160.

¹³⁹ Lapiedra E., “Sobre el *ahl ad-dayn* y *mudayyan* en el discurso histórico literario”, *Sharq al-Andalus. Estudios mudéjares y moriscos*, Nº 16-17, 1999-2002, p. 23.

¹⁴⁰ Lapiedra E., “Sobre...”, p. 27. Respecto de los *hadices*, proviene del árabe *hadit* que es traducido como: narración relativa a hechos o dichos del Profeta o de sus compañeros, según testimonios contemporáneos. Consta de una introducción, que consigna los nombres de los transmisores, seguida del texto propiamente dicho. Las seis colecciones recopiladas en el siglo IX, son las reconocidas oficialmente y constituyen la *sunna* o tradición islámica, que es considerada fuente de derecho y complemento de la Revelación. Tomado de Bramon D., *Una introducción*, p. 169. Cfr. Maíllo Salgado F., *Vocabulario*, pp. 96-97, Vernet J., *Los orígenes del Islam*, Ed. El Acentilado, Barcelona, 2001, p. 128.

connotaciones peyorativas que se le atribuyeron. En el relato de Luis del Mármol Carvajal puede observarse lo siguiente:

“(…) los mudéjares vienen de los alarabes, y de los agemes africanos, y de otras naciones; y son los que se quedaron en España en los lugares rendidos por vasallos de los Reyes Christianos, a los quales, porque servían y hacían guerra contra los otros moros, los llamaron por oprobio Mudegelin, nombre tomado de Degel, que es en Arabigo el Antichristo (...)”¹⁴¹.

Por su parte, Fernández y González recogió el testimonio de Mármol, donde se apreció que mudéjar era nombre de oprobio, con que los señalaban sus mismos correligionarios del islam, como derivado de *degel* o *ad-degel*, palabra de execración que los árabes usan para designar al Anticristo¹⁴². Por otra parte, Isidoro de las Cagigas, retomó las premisas del polemista del siglo XIII Ramón Martí, quien tradujo mudéjar como tributario y le imprimió la noción de “*gente rezagada*”¹⁴³. En tanto que Reinhardt Dozy, sostuvo que el término se generalizó un siglo más tarde y halló la referencia mudéjar en autores del siglo XIV como Ibn al-Jatib e Ibn Jaldun¹⁴⁴.

Asimismo, L.P. Harvey resaltó la idea general de “*gente que permanece*” pero destacó que mudéjar debió tener una carga negativa por la forma en que lo definió el jurista magrebí del XV al-Wansarīsī, quien emitió una fetua muy puntual para los mudéjares granadinos, de los cuales poseía una imagen negativa¹⁴⁵. La opción de permanecer o bien de emigrar a territorios norafricanos islámicos derivó en el *statu quo* diferencial de los moros granadinos y, por consiguiente, en la aparición de un vocablo específico que indicaba una situación concreta.

Como planteó Maribel Fierro, en términos generales se puede decir que el derecho islámico clásico dividió al mundo en dos partes: *dar al-islam* y *la dar al-kufri/dar al-harb*, aquellos enclaves en los que predomina el Islam y aquellos otros en los que predomina la infidelidad (*kufri*) y que estaban, por lo tanto, bajo amenaza bélica

¹⁴¹ Mármol Carvajal L. del., *Historia de la Rebelión y Castigo de los Moriscos del Reyno de Granada*, T.I, Imprenta de Sancha, Madrid, 1822, p. 131.

¹⁴² Fernández y González F., *Estado social y político de los mudéjares de Castilla, considerados en sí mismos y respecto de la civilización española*, Imprenta de Joaquín Muñoz, Madrid, 1866, p. 2.

¹⁴³ De las Cagigas I., *Minorías étnico-religiosas de la Edad Media española II. Los mudéjares*, T. I, Madrid, 1948, pp. 57-69.

¹⁴⁴ Dozy R. - Engelmann W.H., *Glossaire des mots Espagnols et Portugais dérivés de l'arabe*, Oriental Press, Amsterdam, 1965, p. 322.

¹⁴⁵ Harvey L. P., *Islamic Spain, 1250 to 1500*, The University of Chicago Press, Chicago-Londres, 1990, p. 4.

del Islam¹⁴⁶. A nadie debe extrañarle que tanto del lado cristiano como del musulmán, la percepción de unos y otros como “*enemigos en el espejo*”¹⁴⁷ fuera un sentimiento compartido. Bajo estos postulados, y conforme avanzaban los cristianos sobre los territorios musulmanes de la península ibérica, la situación de las poblaciones musulmanas que quedaron bajo dominio cristiano cambiaron radicalmente. Este proceso dio origen a una literatura relativamente abundante, constituida por las fetuas en las que se planteaba el problema de si se debía abandonar un territorio gobernado por no musulmanes¹⁴⁸.

La pregunta que vehiculiza esta problemática es la siguiente: ¿podían los musulmanes en general y, en especial, los situados en territorios fronterizos permanecer bajo dominio cristiano? La respuesta a este interrogante no es sencilla. En primer lugar, debemos precisar que los musulmanes, en cuanto colectivo social y religioso sumiso a la voluntad de Allah, debían acatar teóricamente, las sentencias que se desprendían de las fetuas (*fatwà*)¹⁴⁹, es decir opiniones personales de los alfaquíes o especialistas en ley islámica respecto a un problema concreto que se les planteaba. En segunda instancia, no debemos perder de vista que para el periodo que nos ocupa, el Corán y la Sunna no contenían toda la casuística universal¹⁵⁰. En este sentido, los alfaquíes fueron los encargados de amoldar estas nuevas realidades a los preceptos de la ley islámica o, en su caso, rechazarlas o prohibirlas si las juzgaban contrarias a su doctrina.

De modo que las posturas se dividieron. Por un lado, un grupo de alfaquíes se decantó claramente por la obligatoriedad de la emigración para todos aquellos que pudieran realizarla, estableciendo una analogía (*qiyas*) con los musulmanes de la Meca en la época del Profeta. Así, las razones que determinaron la emisión de las sentencias fueron las siguientes: a) el sentimiento de que el Islam debía mantener su superioridad con respecto a otras religiones, sentimiento nacido en época en la que existió realmente tal superioridad, b) temor a que los musulmanes colaborasen con el enemigo cristiano en el terreno militar, c) temor a que los preceptos islámicos no pudiesen ser cumplidos y a que las mujeres musulmanas pudiesen quedar expuestas a matrimonios con cristianos;

¹⁴⁶ Fierro M., “La emigración en el Islam: conceptos antiguos, nuevos problemas”, *Awraq*, 12, 1991, p. 11.

¹⁴⁷ Tomamos esta afirmación de la obra de Barkaï, R. *Cristianos y musulmanes en la España medieval. El enemigo en el espejo*, Ed. Rialp, Madrid, 1984.

¹⁴⁸ Fierro M., “La emigración...”, p. 20.

¹⁴⁹ Maíllo Salgado F., *Vocabulario*, p. 85.

¹⁵⁰ García Sanjuán A., “Del Dar Al-Islam al Dar Al-Harb: la cuestión mudéjar y la legalidad islámica”, *Archivo hispalense: Revista histórica, literaria y artística*, Nº 243-245, 1997, p. 178.

d) temor a que la convivencia con los cristianos llevase a los musulmanes a imitarlos en sus formas de vestir, en las costumbres, en la lengua, y que esa imitación, aculturación o asimilación acabase conduciendo a la apostasía¹⁵¹.

Del lado opuesto, se hallaron quienes se inclinaron por la idea de la permanencia en territorio no musulmán, lógicamente mientras no estuviera amenazada la religión musulmana. Quien representó esta postura fue el muftí de Orán, que además admitió el recurso a la *taqiyya*, es decir el disimulo religioso.

Felipe Maíllo concluyó que el dictamen de Al-Wansarīsī fue excesivamente duro y severo¹⁵², pues concedió la máxima importancia a disposiciones legales que informaban de situaciones de tiempos pasados y no se adecuaban a la realidad de su tiempo. De esta manera, la emigración de los musulmanes a territorio islámico fue contemplada como un deber religioso. Pero es necesario aclarar que quienes acataban estos dictámenes y emprendían el camino de la emigración eran los sectores notables de la comunidad islámica. Al resto les quedaba el camino de la marcha legal, con la extensión de permisos y licencias de viaje o la opción de las huídas clandestinas.

En este sentido, el dilema se discernía postulando que existía un mundo libre que era el del dominio islámico y otro que era el de los cristianos que representaba la opresión. Por lo tanto, la conclusión residía en que los musulmanes debían abandonar el mundo tiránico y opresivo en el cual estaban insertos. Asimismo, cabe mencionar que estos dictámenes corrían en paralelo con las coyunturas políticas del momento, pues en contextos de “relativa” paz se imponía la línea pragmática -favorable a la permanencia de los musulmanes en tierras cristianas-, mientras que en contextos bélicos y de exacerbación de los sentimientos religiosos, la postura radicalizada predominó, como lo demostró la fetua de Al-Wansarīsī. Sin embargo, nos interesa señalar que desde el pleno Medioevo existió una pluralidad de tratados islámicos que analizaban el tema de permanecer o no en tierras de cristianos. De modo que no debe extrañarnos el comentario negativo sobre los mudéjares granadinos que permanecieron en el territorio conquistado, tal como lo expresó al- Wansarīsī.

Otra de las variantes terminológicas asociadas al término mudéjar fue recogida por Montgomery Watt, que argumentó que en la época se le atribuía al ‘mudéjar’ un

¹⁵¹ Fierro M., “La emigración...”, p. 20-21.

¹⁵² Maíllo Salgado F., “Consideraciones acerca de una fatwà de al- Wansarīsī”, *Studia Historica. Hª Medieval*, III-2, 1985, p. 183.

matiz de “*manso, domesticado*”¹⁵³. Las polisémicas connotaciones que tuvo alimentaron su significación asociada a los animales domésticos, especialmente a las aves de corral o de granja¹⁵⁴. Esta construcción de la animalidad sobre el moro no hace más que poner en condiciones de inferioridad al musulmán, vincula al mudéjar a nivel de uno o varios animales y lo subordina discursiva y socialmente, estigmatizando su figura y construyendo la percepción de alteridad. Conviene recordar que la caracterización de los musulmanes en sintonía con diversos animales -e incluso con la monstruosidad-, fue una edificación teórica y discursiva que comenzó a desarrollarse en el occidente medieval tempranamente. Así puede advertirse que el estereotipo monstruoso del musulmán responde a una construcción que en algunos puntos se vincula o incluso se fusiona con las otras imágenes que la Cristiandad medieval fue generando a lo largo de los siglos de hostil convivencia con el Islam¹⁵⁵. No resulta extraño que la mimesis *moros-animales* responda al fluir político asociado a los particulares *progresos* bélicos de los cristianos. Estos tópicos caerán en desuso hacia la Baja Edad Media y asomarán con ímpetu en los albores de la modernidad. De modo que el “*otro*” será generalmente animalizado cuando su presencia, su olor y sobre todo su sonido se perciban como un factor de diferencia. Así, cuando Diego de Haedo describió la ciudad de Argel asoció el llamado a la oración de los moros por la tarde desde los minaretes y los catalogó como una colección de “*aullidos de lobos y perros, propio del vocear de los morabitos*”¹⁵⁶. Nuevamente el estereotipo de relegar a un papel subordinado y de alteridad a lo musulmán, se hace presente para evidenciar las connotaciones casi barbáricas de un colectivo que al decir del cronista Haedo parecería emitir sonidos animales, que nada tendrían que ver con una lengua. Esta asociación podemos vincularla con lo expuesto por Roger Bartra para quien “*el salvaje decía palabras que no tenían significado literal, pero que eran elocuentes y comunicaban sensaciones que la lengua civilizada no podía expresar. Las palabras del hombre salvaje no tenían sentido, pero expresaban sentimientos*”¹⁵⁷.

¹⁵³ Watt M., *Historia de la España Islámica*, Cambio 16, Madrid, 1991, p. 162.

¹⁵⁴ Lapiedra E., “Sobre...”, p. 24.

¹⁵⁵ Morín A., “Cynocephalus in comentario? El carácter monstruoso o salvaje de los infieles como argumento jurídico”, *Mirabilia* 10, 2010, p. 48.

¹⁵⁶ Pérez de Perceval J.M., “Animalitos del Señor. Aproximación a una teoría de las animalizaciones propias y del otro, sea enemigo o siervo, en la España Imperial (1550-1650)”, *Areas*, N° 14, 1992, p. 174.

¹⁵⁷ Bartra R., *El salvaje en el Espejo*, Ed. Era, México, 1992, p. 115.

Enfatizamos que lo expuesto por Haedo en este breve pasaje se inserta dentro de una larga tradición discursiva y de representaciones cristianas en las que la aparición de los canes desempeñó un rol importante en la muerte del profeta Mahoma:

“anunció que resucitaría al tercer día mediante la intervención del ángel Gabriel, el cual solía aparecersele en forma de buitre (...). Dejaron el cadáver sin custodia, e inmediatamente, en lugar de los ángeles vinieron los perros atraídos por el hedor y devoraron su costado. Cuando la gente descubrió lo que había pasado, enterraron lo que quedaba del cadáver. Y para vengar esta injuria acordaron que cada año matarían unos perros. Fue conveniente que un profeta de esta calaña, llenara el estómago de unos perros”¹⁵⁸.

Estas construcciones de la alteridad en Diego de Haedo y en el fragmento medieval del siglo X no pueden desvincularse de las imágenes que se proyectaron durante todo el Medievo respecto del Islam y los musulmanes. En tal sentido, no sólo es significativo el hecho de introducir el binomio perros-lobos, en una actitud casi salvaje, asociado al islam sino que esta representación se vincula al hecho de que no hablaran una lengua conocida por el cronista. O sea la irracionalidad de los animales, junto a sus impulsos bestiales y la imposibilidad de articular palabra se asocian al islam en clara oposición al cristianismo, que se consolidó como un poder letrado y formando parte de una cultura escrita superior y en consecuencia racional.

De acuerdo a lo expuesto, podemos verificar cómo la categoría de mudéjar confluye para definir una situación de permanencia, de sujeción en un determinado lugar a un colectivo étnico y socio-religioso específico. Es por esto que cuando se utiliza *mudayyan* en las fuentes árabes, debería ser traducido no como “domesticado”, sino como el que “opta por quedarse contra su voluntad”¹⁵⁹. Por lo tanto, por la carga cultural que él mismo lleva, mudéjar, se convirtió en un marcador identitario, en un vector de la alteridad, en suma en un disparador de la diferencia.

Por otro lado, el vocablo mudéjar fue aplicado preferentemente para indicar la realidad de los moros castellanos hacia el siglo XV, siendo infrecuente su uso antes de esa fecha, tal como lo expresó Maíllo Salgado. En este sentido, se detectó con mayor claridad en los momentos de la guerra de Granada, pero continuó predominando el término “moros”. Sin embargo, en la sentencia de Medina del Campo de 1465 se detecta la voz mudéjar:

¹⁵⁸ Tolán J., *Sarracenos*, p. 123.

¹⁵⁹ Carrasco Manchado A.I., *De la convivencia*, p. 57.

“e ordenamos e declaramos que los moros de los sobredichos que fueran mudéjares, se vayan en dicho tiempo a las morerías e logares donde son vecinos e naturales, e que de aqui en adelante el dicho señor rey non les de racion nin quitacion nin dativa nin merced nin aposentamiento a ellos nin a los otros, nin ellos las resciban de su señoria nin de otro por él”¹⁶⁰.

Lo relevante de este fragmento es cómo se visibiliza la diferencia respecto del mudéjar. Si recordamos que todo el colectivo islámico era tenido bajo la protección regia, aquí lo que se evidencia no sólo es la desprotección real sino, una clara marginación en donde se conminó a los poderes públicos del momento a no socorrer a los mudéjares.

Los registros documentales en los cuales aparece la categoría mudéjar se recogen en su mayoría en los testimonios jurídicos-legislativos y en los cronísticos. Así, Fernando del Pulgar narró hacia 1484:

“acaesçio que el año pasado estando el rey con su hueste, los de la villa de Benamaquis, trataron con el marques de Calis que querían ser mudéjares, súbditos del rey, e acodirle con los tributos que acodian al rey moro, e que el rey les segurase sus personas e bienes”¹⁶¹.

Por su parte, Diego de Valera informó hacia 1488 sobre la capitulación de Vera, en la que el marqués de Cádiz prometió a los notables que si le entregaban la fortaleza al rey *“los dexaria en sus casas e haciendas, e quedarían así pos sus vasallos mudéjares”¹⁶².*

Los extractos citados, contextualizados durante las campañas bélicas que culminaron con la toma de Granada, ponen de manifiesto la aparición de lo mudéjar en tanto colectivo vasallo, sometido, vencido, y además enfatizan una clara dicotomía con el mundo islámico al cual pertenecían los musulmanes de Cádiz y sus áreas circundantes. No debemos perder de vista que los textos cronísticos tuvieron la función propagandística y de exaltación de las virtudes y logros de los monarcas cristianos. Sin embargo, si ahondamos más allá del relato, es posible identificar esta situación como una clara distinción entre dos mundos: el del Islam, tiránico y opresivo, y el Cristiano, que prometía seguridad material y religiosa. La insistencia en la diferencia cultural y por

¹⁶⁰ *Memorias de don Enrique IV de Castilla*, T. II, RAH, Madrid, 1835-1913, pp. 364-367. Véase Carrasco Manchado A.I., *De la convivencia*, p. 197. Documento 58.

¹⁶¹ Carriazo J.de. M., (Ed.) *Crónica de los Reyes Católicos*, II, Madrid, 1953, p. 153.

¹⁶² Carriazo J.de. M., (Ed.) *Crónica de los Reyes Católicos*, Madrid, 1927, cap. XV, p. 278.

extensión en la forma de vida de estos dos mundos, queda plasmada en la mención de que “querían ser mudéjares” en clara asociación al vasallaje y la sumisión de unos sobre *Otros*.

Naturalmente, las discrepancias derivadas acerca de las interpretaciones de la categoría mudéjar nos sitúan en un camino donde la semántica y la lingüística han jugado un rol capital. Y hacemos referencia a estas dos disciplinas, ya que desde los estudios históricos y, específicamente desde el medievalismo español, hubo un silencio respecto de la problemática, no solo discursiva, en la cual se insertó el término mudéjar. Consideramos que existió y aún prevalece una omisión en cuanto a una correcta interpretación de esta categoría, y que no fueron lo mismo los moros del siglo XI, fecha que estableció la historiografía peninsular como fundacional de la aparición de los mudéjares; con la realidad sociopolítica y religiosa del siglo XV. Sostenemos que hacer traspasar durante los siglos mencionados lo mudéjar solo indicando la connotación de un colectivo religioso diferente como vasallos de los cristianos, es sencillamente un error porque además coloca a lo mudéjar como una categoría inmutable que no tiene en cuenta todos los cambios, las adaptaciones, las transformaciones y los reajustes de la coexistencia de los moros y los cristianos. Además, si la categoría mudéjar designó en la Baja Edad Media la condición jurídica del o los moros sujetos al vasallaje regio, esto es un mero reduccionismo que los coloca solamente como sujetos económicos, anulando su identidad como grupo e invalida la propia pervivencia del islam en suelo cristiano. El devenir de la categoría mudéjar si bien estuvo asociado a una situación histórica particular en las postrimerías del siglo XV, también se asoció a una historiografía que la creó para dar sentido a una realidad bien diferente.

El término sarraceno en el contexto catalano-aragonés

Las referencias al término sarraceno, su raíz y sus derivados parecen, a simple vista, poseer menos complicaciones de interpretación que la categoría mudéjar. Sin embargo, como comprobaremos a continuación, sarraceno posee su propia historia a pesar de que no presentó cuestionamientos tan significativos en cuanto a su precisión terminológica y su significado, si lo comparamos con el de mudéjar.

El uso indistinto de estas categorías fue analizado también por Francisco Macho y Ortega, quien en sus investigaciones no halló el término mudéjar en los documentos

aragoneses oficiales ni particulares, todos invariablemente, denominan al musulmán sometido *maurus* o *sarracenus* si están escritos en latín, y moros si lo están en castellano¹⁶³. Por su parte, José Hinojosa postuló que en la documentación valenciana se los denominó como ‘*moros*’ o ‘*sarraí*’, pero nunca se utilizó el término mudéjar. El autor sostuvo que una de las razones fue para contraponerlo al más conocido de morisco¹⁶⁴.

El diccionario Alcover ofrece para su primera acepción de *sarraí* la siguiente definición: “*Sarraí-ina: adj. Mahometà, moro, no cristià. En castellano, sarraceno*”¹⁶⁵. En su segunda entrada, afirma: “*sarraí ant. “Deformació de Sarai, primer nom de la dona d'Abraham, canviat després en el de Sara”*”. Por su parte, el Tesoro de la Lengua Castellana indica para la voz sarraceno lo siguiente: “*se dicen los moros, porque pretenden descendir de Sarra, muger del Patriarca Abraham, lo más cierto es ser descendiente de su sierva Agar*”¹⁶⁶. Podemos señalar que en esta acepción de Sebastian de Covarrubias, se inscribe en una larga tradición medieval, -como expusimos en el apartado anterior para el caso de Mahoma-, en la cual se asevera la condición servil de Agar. Esta construcción, que tuvo sus orígenes en los escritos medievales sobre la biografía del Profeta y sus descendientes, no solo es retomada para filiar la ascendencia de los sarracenos sino sobre todo para darles una caracterización de inferioridad *ab origine*. Es oportuno señalar aquí que la disociación con Sara es para diferenciarlos de los judíos, como queda expuesto en el siguiente fragmento:

“*Llegaron a una ciudad llamada Sarras, entre Babilonia y Salamandra. Esta es la ciudad de donde vinieron primero los sarracenos; y ellos deben el nombre de sarracenos a esta ciudad de Sarras. Y no creáis a quienes dicen que deben su nombre a Sara, la esposa de Abraham, porque se trata de una invención y no parece razonable. Se sabe que Sara era judía y su hijo Isaac, era judío y todos sus descendientes fueron judíos. Los sarracenos en Sarras aprendieron a adorar e inventaron y fundaron la secta que conservaron después de la llegada de Mahomet, que fue enviado para salvarlos, aun que él mismo, antes o después, se condenó por su glotonería*”¹⁶⁷.

¹⁶³ Macho y Ortega F., *Condición social de los mudéjares aragoneses*, Memorias de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Zaragoza, Zaragoza, T. 1, 1922-1923, pp. 141-142.

¹⁶⁴ Hinojosa Montalvo J., *Diccionario de Historia medieval del Reino de Valencia*, T. III, Generalitat Valenciana, Valencia, 2002, pp.197-214.

¹⁶⁵ Alcover d’A. M.- Moll B. i F. de., *Diccionari català - valencià- balear*. <http://dcvb.iecat.net/>. fecha de acceso: 8/7/2013.

¹⁶⁶ Covarrubias Horozco S.de., *Tesoro de la Lengua Castellana y Española, según impresión de 1611, con adiciones de Benito Remigio Noydens publicado en 1674*, Ed. Horta, Barcelona, 1943, p. 1289.

¹⁶⁷ Tolan J., *Sarracenos*, p. 164.

Conforme el texto citado, podemos constatar cómo el relato separa a los judíos indicando su filiación y descendencia, otorgándoles una identidad propia de los musulmanes a los cuales se les atribuye dos características recurrentes de los tópicos antimusulmanes medievales: la insistencia en el paganismo, dando a entender que estos sarracenos son paganos, y por otra parte, el carácter sectario de la nueva religión fundada por Mahoma. Si bien aquí no se halla la impronta de los animales, si se encuentra la ‘glotonería’, la cual posee una carga negativa, ya que se inscribe en la tradición cristiana caracterizados por la embriaguez, los excesos y el desenfreno.

En la obra de Eguilaz, el término sarraceno se documenta en catalán, castellano y portugués, junto con otras variantes dialectales¹⁶⁸. Mientras que para Oliver Pérez este vocablo proviene del bajo latín *sarracenus* y éste del árabe *xarquín*, plural de *xarquí* que es traducido como ‘oriental’¹⁶⁹. Sin embargo, esta última apreciación ha sido criticada por la arabista Dolors Bramón, para quien la etimología de la palabra sarraceno no tiene nada que ver con el término árabe *sarqi*, pl. *sarqiyyun*, al cual se le ha atribuido significado de ‘oriental’. En todo caso, sería correcta su traducción como ‘habitantes del desierto’¹⁷⁰.

No obstante, en los siglos bajomedievales la palabra ‘*sarracenus*’ halló progresivamente un vocablo que por momentos lo sustituyó. Así, la aparición de la voz ‘*maurus*’ definió de modo vulgar, e incluso peyorativo, a los que profesaban la religión musulmana¹⁷¹. Asimismo, Corominas atribuyó a la forma femenina de sarracina que se definía como “pelea confusa y tumultuosa” del anticuado sarracino, sarraceno, moro por el griterío que hacían cuando peleaban¹⁷².

Al margen de las numerosas precisiones que los filólogos y arabistas hicieron de esta categoría, existe la plena concordancia en cuanto al contenido sémico de sarraceno, voz a la que los lexicógrafos atribuyen uno o varios de los tres significados que se presentan a continuación: 1- “árabe” o “*natural de Arabia Feliz u oriundo de ella*”; 2- “*musulmán*”; 3- “*moro*”, definición ambigua que también se utilizó denominar a los

¹⁶⁸ Eguilaz y Yanguas L. de., *Glosario etimológico de las palabras españolas (castellanas, catalanas, gallegas, mallorquinas, portuguesas y vascongadas) de origen oriental (árabe, hebreo, malayo, persa y turco)*, Imprenta La Lealtad, Granada, 1886, p. 491.

¹⁶⁹ Oliver Pérez D., “Sarraceno: su etimología e historia”, *Al-Qantara*, Vol. XV, Fasc. 1, 1994, p. 102.

¹⁷⁰ Bramon D., *Una introducción*, p. 179.

¹⁷¹ Ortuño Arregui M., “Los vocablos «*sarracenus*» vs. «*maurus*» en las cartas pueblas valencianas”, *Revista de Historia Medieval*, N° 15, 2006-2008, p. 259.

¹⁷² Corominas J., *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, Madrid, Gredos, Vol. V, 1983, p. 167.

“árabes” o “bereberes”. De modo que, como sostuvo Dolores Oliver, no existe ninguna base que anime a apoyar el nacimiento del vocablo ‘sarracenos’ a partir del nombre propio de Sara o de esas voces que lo designaban como ‘ladrón’, ‘inútil aparcerero’ o como meros ‘habitantes del desierto’. Tampoco, sostiene la autora, es posible dar con el verdadero origen de *sarraceno* si nos limitamos al plano estrictamente lingüístico. Las noticias que aportan los diccionarios no permiten descubrir cuándo y cómo aparece en lengua castellana, ni en qué momento y lugar se pasó del sentido ‘oriental’ al de ‘musulmán’¹⁷³. Si nos apartamos un momento de la propuesta lingüística que ofreció Oliver, es plausible de identificar en la taxonomía de la categoría sarraceno un claro *constructo* de alteridad, de diferencia, cuando refiere al calificativo de ‘ladrón’ o de ‘inútil aparcerero’. Estas construcciones peyorativas se edificaron en oposición a otros, y la referencia que no aparece en el texto es evidentemente la cristiana. Así, las cargas derogatorias que se vertieron sobre lo sarraceno construyen sentido y no pueden ser ignoradas por los investigadores de estos temas.

Por otra parte, debemos señalar que *sarrahí*, *sarraceno* y *moro* no nacieron para nominar una realidad inexistente como fue el caso del término mudéjar. Puede corroborarse la maleabilidad del término y su utilización en el relato cronístico de Ramón Muntaner:

*“e trovas ab los moros qui eran grans gents ala canal Dallcoy, els mena tots a mort, e a perdicio” (...) “E axi que mena tant forment la guerra, quels Sarrahins no fabien ques fessen, que lla hon cuydauen, en aquell lloch los prenien, els oceyen e catiuauen aquells ques volie”*¹⁷⁴.

En la descripción se utiliza indistintamente moros y sarrahíns, ambos hacen alusión a los musulmanes y, se destaca, su belicosidad y peligrosidad. Asimismo, puede hallarse a los musulmanes catalano-aragoneses identificados de la siguiente manera en las disposiciones de Pedro IV en las Cortes de Valencia de 1342: “*que lo batle general*

¹⁷³ Oliver Pérez O., “Sarraceno...”, pp. 104-105.

¹⁷⁴ Muntaner R., *Chronica o descripcio dels fets e hazanyes de l'inclyt rey don Jaume Primer, rey d'Aragó, de Mallorques e de València, compte de Barcelona e de Muntpesller, e de molts de los descendents*, 2ª Edició a cargo de Jaume Cortey, Barcelona 1562, en: Molas Ribalta P., (comp.), *Textos clásicos para la Historia de Cataluña I*, Serie IV, Vol.,5, Colección Clásicos Tavera, CD-ROM, Nº 39, 2000, Capitol X, Fol. viii. “Y encuentras a los moros que eran grandes gentes en el canal de Alcoy, y conducen a todos a la muerte y a la perdición”. “Y así que dirigen tanto la guerra que los sarracenos no sabían quiénes eran, que cuidaban ese lugar, y en aquel lugar los capturaban, los prendían y cautivaban a aquellos que quisieran”. T.de. A.

*ha juredictio tan solament sobre los moros habitants en los lochs realenchs e de ordens*¹⁷⁵. A su vez, también son mencionados “*con encara sarrahíns, e jamés no y haja haüt ne hi deja haver sino un mustaçaff en cascuna de les dites ciutats, viles e lochs*”¹⁷⁶. Apreciamos que la información documental utiliza de manera indistinta uno u otro término: moros o *sarrahíns*.

Conforme a los estudios expuestos, los vocablos ‘*sarrceno*’ y ‘*maurus/moro*’ para el ámbito geográfico aragonés y valenciano, fueron atribuidos tempranamente a aquellos que adherían a la religión de Mahoma, o sea los musulmanes. Sin embargo, las menciones documentales certifican el significado de ‘sarraceno’ como musulmán o musulmanes que permanecieron en los territorios conquistados por los cristianos bajo dependencia monárquica catalano-aragonesa, como “*nostres naturals sarrahíns*” (nuestros naturales sarracenos)¹⁷⁷.

Usos y contextos cambiantes: mudéjar, la pervivencia de un concepto

Para concluir retomemos la categoría de mudéjar a fin de analizar su pervivencia y usos. Ana Echevarría postuló:

*“Lo mismo que el término “reconquista”, la palabra “mudéjar” se ha convertido en un incómodo tecnicismo que debe justificarse cada vez que se comienza un trabajo de investigación sobre el tema. La diversidad de apelativos utilizados en las fuentes de las distintas cancillerías cristianas han condicionado la necesidad de esta convención, pero su uso colisiona con el deseo de los propios mudéjares de autodefinirse como simples “musulmanes”, miembros de la comunidad islámica y descendientes directos de la tradición andalusí, más allá del hecho de vivir en uno u otro reino o demarcación geográfica precisa. A la hora de reconocer los códigos culturales de este grupo, la palabra “mudéjar” supone un impedimento, por poner el énfasis en la diferenciación respecto a la comunidad musulmana en general”*¹⁷⁸.

¹⁷⁵ *Fori secundi conditi per dominum regem Petrum in civitate Valentie in Curia Generali quam regniculis dicti regni celebravit prima die kalendas ianuarii anno domini M.CCC.XL. secundo*, en BNE, Sign. I/1312(7) fol. 106v.-107r. Tomado de apéndice documental, Carrasco Manchado A., *De la convivencia*, p. 156. Documento 38. “*Que el Baile general ha dado jurisdicción y de órdenes solamente sobre los moros habitantes en los lugares de realengo*”. T.de. A.

¹⁷⁶ *Furs e ordinacions del regne de Valencia*, Valencia, Lambert Palmart, 1482, en BNE, I/1312 (14), fol. 137v. Tomado de apéndice documental, Carrasco Manchado A., *De la convivencia*, p. 165. Documento 45. “*Todavía los sarracenos, deben tener y haber un mustaçaf en cada una de las dichas ciudades, villas y logares*”. T.de. A.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 171.

¹⁷⁸ Echevarría Arsuaga A., “Los Mudéjares: ¿Minoría, Marginados o “grupos culturales privilegiados”?”, *Medievalismo*, Nº 18, 2008, p. 48.

Destacamos que la autora fue una de las pocas medievalistas española que formuló en los últimos años este tipo de cuestionamiento para el ámbito castellano. Si bien su intención no es cuestionable, si lo es la referencia de lo mudéjar como una palabra. Por el contrario, sostenemos que mudéjar, al igual que sarraceno y morisco, deben ser tenidas en cuenta como categorías históricas.

Por lo tanto, en el afán taxonómico de extender esta categoría a periodos anteriores al siglo XV, se incurre en un encasillamiento y en una extrapolación histórica, que casi siempre, está indebidamente justificada tanto teórica como conceptualmente. Con lo cual, si mudéjar se posicionó en los trabajos de los especialistas de las últimas décadas como un indicador de los signos externos para una genérica nominación, también es verificable su contra argumento. Manuel Ruzafa sostuvo que,

“nos preocupa menos el uso del término, como planteó hace ya algunos años Teresa Ferrer i Mallol, al recomendar el empleo del vocablo ‘moro’, que en las diversas lenguas peninsulares, particularmente en la catalana afirmaba la autora, podía ser más definitorio e ilustrativo que el de mudéjar”¹⁷⁹.

El investigador valenciano concluyó que estas apreciaciones serían más una cuestión de inscripción concreta a una corriente historiográfica más que una cuestión fundamental de fondo. Sin embargo, es de notar que la categoría mudéjar pervivió en la historiografía española de manera continua entre el siglo XI al XVI, como si los musulmanes que fueron sometidos y los que continuaron por un inexorable camino de segregación y presión cultural, -que estuvo relacionada con la pérdida de su libertad a lo largo de los siglos bajomedievales-, hayan sido todos exactamente iguales. De modo que si bien la categoría mudéjar se adecua fácilmente para su uso y aplicación, los efectos del abuso de la misma provocaron la igualación de las conductas y de los comportamientos de las comunidades islámicas castellanas, valencianas y aragonesas, homogenizando al colectivo en su totalidad y borrando las diferencias y las particularidades que tuvo cada comunidad de moros.

Hacia los comienzos de la modernidad constatamos cómo pervivió el uso de la categoría mudéjar aplicado claramente a una realidad muy diferente: se lo utilizó para

¹⁷⁹ Ruzafa García M., “En torno al término “mudéjar”. Concepto y realidad de una exclusión social y cultural en la Baja Edad Media”, *Actas IX Simposio Internacional de Mudejarismo. Mudéjares y moriscos. Cambios sociales y culturales*, Centro de Estudios Mudéjares, Teruel, 2004, p. 24.

nominar a los musulmanes asentados en el norte de África¹⁸⁰. A esto podemos añadir una información recogida de una compilación sinodal, donde se los nomina como ‘mudéjares’ hacia 1554:

*“por las visitas que avemos hecho nos consta que muchos de los que llaman mudéjares (...) acostumbran a estarse paseando por las plaças o estarse en sus casas o ocuparse en juegos o en otras cosas desta manera, mientras la missa mayor se celebra los días que son oblygados a oírla”*¹⁸¹.

Además de resultar un tanto anacrónica la identificación de los moros con mudéjares, es aún más llamativo que la visita realizada en Guadix está dirigida a verificar las prácticas de los cristianos nuevos, o sea de los moriscos. Esto nos conduce a afirmar la pervivencia de un islam soterrado, enmascarado bajo la apariencia de cristiano. Además, el fragmento ilustra las faltas de un correcto adoctrinamiento, del cual también eran afectos los cristianos viejos.

Por otra parte, durante el Siglo de Oro la expansión española sobre el Mediterráneo occidental y la presencia de los turcos, redefinieron otra vez al musulmán como el enemigo que acecha a la cristiandad, aunque queda claro que en estas centurias los moros, árabes, turcos, bereberes y corsarios demostraron una capacidad guerrera y conquistadora superior a la de musulmanes en el periodo medieval. Sin embargo, persistió en el imaginario de viajeros, cronistas y literatos cautivos un tópico antiguo que aunaba desde el punto de vista de las creencias a los musulmanes como los que profesaban un erróneo falso y credo. En tanto que desde la órbita política, los moros se definían como enemigos declarados del orden político cristiano, que para estas épocas estaba amenazado también por los protestantes¹⁸².

La continuidad del uso y significado de mudéjar remitió en los siglos XVI y XVII, en líneas generales, a moros hispanos o de ascendencia hispana establecidos en el Norte de África, y así fueron denominados en Argel, Túnez, Trípoli y Marruecos. El escenario norafricano y mediterráneo en el periodo moderno propició la circulación de antiguos elementos musulmanes procedentes de la península ibérica. Por su parte, Felipe Maíllo postuló que en Berbería denominaron mudéjares a los que habían llegado

¹⁸⁰ Maíllo Salgado F., “Acerca del uso...”, p. 108.

¹⁸¹ García y García A., *Synodicon Hispanum, Alcalá la Real (Abadía), Guadix y Jaén*, T. IX, BAC, Madrid, 2010, p. 370. Documento 254. *De la cuenta que se ha de tener con los mudéjares o christianos viejos que fueren rebeldes en el venir a missa los domingos y fiestas, para los empadronar, si fuera menester.*

¹⁸² Véase Bunes Ibarra M.A., de, “La visión de los musulmanes en el Siglo de Oro: las bases de una hostilidad”, *Torre de los Lujanes*, N° 47, Abril 2002, pp. 61-72.

procedentes de Granada y Andalucía, mientras otros fueron nombrados tagarinos en expresa referencia a los de Aragón, Valencia y Cataluña¹⁸³.

¹⁸³ Maillo Salgado F., *Vocabulario*, p. 162. Maillo Salgado F., “Acerca del uso...”, p. 110.

CAPITULO II
GEOGRAFÍA MUDÉJAR

En este capítulo de la investigación nos abocamos a lo que denominamos “geografía mudéjar”. La elección del término ‘geografía’ no es aleatorio. Por el contrario, nuestra propuesta se sustenta a partir de una doble valoración. Por un lado, consideramos adecuado el vocablo para profundizar en el análisis del ámbito que ocupaban las comunidades musulmanas sujetas a la dominación cristiana en los distintos espacios donde permanecieron toleradas, pero no asimiladas y parcialmente excluidas. Por otro, resulta extraño que en la copiosa bibliografía sobre esta temática, sólo en casos aislados aparezca la evolución de las sociedades musulmanas en el periodo elegido sin hacer una sola referencia a la configuración de una estructura general que se insertó en un amplio marco territorial, o sea la conformación de una ‘geografía mudéjar’. De modo que la reconfiguración de un espacio propio musulmán requiere, a nuestro juicio, de una profundización en su análisis, teniendo en cuenta para definirlo no solo las variables demográficas, sino las institucionales y fiscales islámicas en clara conjunción y yuxtaposición con las cristianas.

Ahondar en el análisis del microcosmos de las comunidades islámicas de los siglos bajomedievales españoles necesita, ineludiblemente, el manejo de un corpus documental que permita renovar la visión de conjunto y, al tiempo, abrir vías de indagación a escala regional con el fin de que posteriormente sea posible cotejarlas con las comunidades musulmanas de otras áreas. Conducir la investigación del modo que proponemos permite que la “desigualdad” en el tratamiento y conocimiento de los moros castellanos frente a los aragoneses y valencianos, se pueda suplir desde una perspectiva de historia comparada.

Estructura interna de las comunidades islámicas: las aljamas de moros y sus funcionarios

Las conquistas cristianas sobre los territorios musulmanes provocaron distintos grados de *desestructuración* no solamente en lo que respecta a la religión, sino también en lo que concierne a los cimientos organizativos de las comunidades islámicas. Consideramos de suma importancia apoyarnos en el concepto propuesto por Nathan Wachtel, ya que como sostiene este autor, “por el término “*desestructuración*” entendemos la supervivencia de estructuras antiguas o de elementos parciales de ellas, pero fuera del contexto relativamente coherente en el cual se situaban”¹⁸⁴. El lento e intransigente camino que tendió hacia una radical mutación de sus formas de vida involucró todos los aspectos del devenir de las comunidades islámicas que pervivieron en suelo cristiano. En este sentido, el inicial reacomodamiento musulmán produjo distintas reacciones que se expresaron en formas que van desde la resistencia fiscal hasta unos pocos casos de conversión al cristianismo, pasando por las huidas clandestinas, el bandolerismo y los desmembramientos familiares. Estas manifestaciones, junto a otras, formaron parte de un vitalismo compartido que los pertenecientes a la *umma* proclamaban en sus acciones a modo de una autoafirmación identitaria y cultural distinta a la que impuso la mayoría dominante cristiana.

De modo que la consolidación de las *aljamas* hacia el siglo XIV posibilitó la reorganización de los musulmanes en los ámbitos castellano, aragonés y valenciano. Las aljamas resistieron, a su modo, el embate conquistador cristiano, ya que en época musulmana eran las instituciones socio-políticas que aparecían asociadas a una organización territorial al amparo de un castillo con las alquerías de su término¹⁸⁵. La palabra aljama proviene de la raíz árabe *y-m-*, que significa reunir, congregar¹⁸⁶. Esta institución, que se reconfiguró al amparo de los pactos de capitulación y pleitesías de los moros vencidos, se articuló de forma general como la “*comunidad de moros o de*

¹⁸⁴ Wachtel N., *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*, Ed. Alianza, Madrid, 1976, p. 135.

¹⁸⁵ Hinojosa Montalvo J., *Diccionario de Historia medieval del Reino de Valencia*, T.I, Ed. Generalitat Valenciana, Valencia, 2002, p. 174.

¹⁸⁶ Este vocablo aparece tempranamente en el mundo cristiano y se utilizó para denominar a los musulmanes dominados. Se lo encuentra en un pergamino de Alfonso el Batallador (1174): “*aljema, id est populus sarracenorum qui modo habitatores sunt dertuse*” (Aljama, es decir, el conjunto del pueblo sarraceno que habitan un lugar, en este caso, Tortosa). Esta voz se generalizó hacia el siglo XIII y se la encuentra en documentos castellanos, catalanes y portugueses, y pasó a designar por extensión a los *cahal-es* o *calls* judíos de la península. Véase Echevarría Arsuaga A., *La minoría islámica*, p. 61.

judíos” que los gobernaba y representaba¹⁸⁷. La *aljama* personificó a la institución de cada comunidad islámica que poseía todos los elementos de una *corporación* de corte municipal, y que estuvo supeditada al concejo cristiano de cada ciudad. Debe tenerse presente que la aljama no encarnaba un lugar físico o edificio determinado: su nombre hacía expresa referencia a un tipo concreto de institución musulmana ensamblada en el esquema organizativo cristiano de gobierno.

Al frente de esta corporación se encontraban los *jeques* o “viejos” de la comunidad; luego estaba su principal representante, el *cadí*, que tenía como funciones ser el defensor de sus intereses y el portavoz de los problemas de la aljama ante las autoridades cristianas. Su pericia en materia de ley lo convirtió en un experto en la administración de justicia y en dirimir conflictos entre moros. También se lo denominó alcalde mayor de la aljama-cargo honorífico y de origen coránico-, y a la vez fue el que más tiempo pervivió durante todo el periodo ‘mudéjar’ dentro del contexto macro del Islam español bajomedieval¹⁸⁸. Los cadíes pertenecían a la clase de los *ulemas*, que fueron los que poseían el saber, la ciencia en general. También se los denominaba como sabios, eruditos y doctores especialistas en el estudio del Corán, de la Sunna y de sus comentarios, hecho que los convertía en los mayores conocedores de la ley musulmana (*saria*)¹⁸⁹. La posesión de este cargo derivó a través de los siglos en la conformación de una pequeña elite de corte familiar al interior de las comunidades islámicas hispánicas, de modo que quienes ostentaban el cargo disfrutaban de amplios poderes, pertenecían a los linajes más importantes y se posicionaron en una situación social de privilegio respecto de sus pares del común. Abu Muhammad ‘Abd Allah al-‘Abdusi1442/1445, muftí de Fez a través de una fetua, relató cómo era el mecanismo para la elección del cadí:

“Respecto al cadí que se encuentra allí, si la aljama de los musulmanes de ese lugar lo elige, su cadiazgo es lícito, lo mismo que la práctica (‘amal) basada en su firma, que verifica la validez, si es seguro que ellos lo nombraron y que esa es su escritura, porque la comunidad ejerce todo el poder en caso de que el sultán esté impedido. En caso que el gobernante de los cristianos lo nombre, ni su nombramiento ni su veredicto será aceptado a no ser que la aljama de los musulmanes lo acepte de buen grado, y no bajo presión. En ese caso su veredicto es aceptable como si hubiera sido elegido por ellos en

¹⁸⁷ Maillo Salgado F., *Vocabulario*, p. 27.

¹⁸⁸ Remitimos al clásico estudio de Torres Fontes J., “El Alcalde entre moros y cristianos en el Reino de Murcia”, *Hispania*, T. XX, N° LXXVIII, Madrid, 1960, pp. 55-80.

¹⁸⁹ Maillo Salgado F., *Vocabulario*, pp. 248-249.

*primera instancia por su propia voluntad, y esto lo convierte en su elección y no el nombramiento de la autoridad cristiana*¹⁹⁰.

Otra figura importante fue el *zalmedina*, también denominado *mustaḥaf*, que tuvo como tarea primordial la vigilancia de los mercados. Este cargo estuvo presente en las distintas comunidades musulmanas de España y evidenció una característica diferenciadora en las pequeñas aljamas de Navarra¹⁹¹. Aquí emergió como la función más importante, que ostentaba la jurisdicción sobre los asuntos criminales y de seguridad de la aljama¹⁹². Junto a éstos, se encontraba el *alfaquí*, hombre de religión y experto en leyes, que a su vez impartía funciones docentes en las escuelas de las comunidades islámicas: las *madrasas*. El alfaquí era el guía espiritual de sus pares, a la vez que asesoraba al *alcadí* o *alcalde mayor* y, en las aljamas pequeñas, podía aparecer como su máximo representante, en sustitución del *alamín*. La figura del alfaquí evolucionó notablemente durante el periodo que trabajamos; traspasó, inclusive, las barreras de la conversión y algunos de ellos constituyeron, en el sur peninsular y en el área valenciana, los puntos de referencia del *criptoislamismo* del siglo XVI.

Por otro lado, el prestigio social, político y parental del que gozaron estos personajes aumentó por ser los depositarios y practicantes que dominaban la lengua árabe clásica, herramienta cultural fundamental que les permitió redactar los documentos y formularios islámicos, así como la recitación y de las obras de derecho malikí conjuntamente con el aprendizaje memorístico del Corán. Como ejemplo de la relevancia de que gozaron estos personajes podemos citar el caso de uno de ellos que traspasó las fronteras geográficas y culturales de su grupo y entabló una relación personal y laboral con el cardenal Juan de Segovia. Nos referimos a Yça Yabir o Yça Gidelli, alfaquí de la aljama segoviana que fue consultado por Segovia para realizar la primera versión de un *Alcorán* trilingüe en Saboya¹⁹³. El alfaquí redactó también el

¹⁹⁰ Wiegiers G.A., *Islamic Literature*, pp. 87-88.

¹⁹¹ Sobre las pequeñas aljamas de Navarra, especialmente la de Tudela, véase: Ozaki A., “El régimen tributario y la vida económica de los mudéjares de Navarra”, *Príncipe de Viana*, Año XLVII, N° 178, Mayo-Agostos 1986, pp. 437-484. Respecto de los moros de la merindad de la Ribera, véase para el siglo XIV, Segura Urra F., “Los mudéjares navarros y la justicia regia: cuestiones penales y peculiaridades delictivas en el siglo XIV”, *Anaquel de Estudios Árabes*, N°14, 2003, PP. 239-257.

¹⁹² Hinojosa Montalvo J., *Los mudéjares*, p 109.

¹⁹³ Durante el transcurso de la Edad Media se llevaron a cabo distintas traducciones del Corán. Entre ellas destacó la primera traducción latina impulsada por el Abad de Cluny, Pedro el Venerable mientras estaba en Toledo entre 1141-1142. El encargado de realizar esta primera versión fue Robert de Ketton. Sobre la primera traducción, véase, Martínez Gázquez J., “Finalidad de la primera traducción latina del Corán”, en Barceló M.- Martínez Gázquez J., (eds.). *Musulmanes y cristianos*, pp. 71-77. En el siglo XIII, Marcos de

Breviario Sunni para orientar a la comunidad musulmana castellana, en su mayoría hispanoparlante:

“dixo el onrado sabidor, mofti y alfaki de la aljama de los moros de la noble y leal ciudad de Segovia don Iça Jedih: compendiosas causas me movieron á interpretar la divinal gracia del alcoran de lengua arábigo en alchamía sobre que algunos cardenales me escribieron que lo teníamos encogido y escondido como cosa no ossada placear, porque no sin grande causa desamparé mi nación para las partes del Levante, por la qual causa me puse a sacarlo en lengua castellana. Y porque los moros de Castilla con grande subjeccion y apremio grande y muchos tributos, fatigas y trabajos han descaecido de sus riquezas y an perdido las escuelas del arábigo y para reparo desos daños me rogaron que quiesiese en romance recopilar y traducir tan señalada escritura de nuestra sancta Ley y Çunna de todo aquello que todo buen moro debe saber y usar”¹⁹⁴.

La redacción de este tratado debe encuadrarse en los procesos de fragmentación e intromisión cristiana en los asuntos jurídicos de las aljamas castellanas. A la vez, en la segunda mitad del siglo XV las posturas regias hacia los moros tendieron progresivamente a limitar su radio de acción y su autonomía, de modo tal que quedaban desprovistos de la posibilidad de acudir a su alcalde para resolver cuestiones de tipo teológico moral¹⁹⁵.

Al complejo entramado organizativo y de control islámico que pervivió, con modificaciones, en el mundo cristiano, deben agregarse personajes como el alamín, los consejeros, los notarios y los traductores, entre otros. El alamín, en líneas generales, era el encargado de presidir y convocar las sesiones de las aljamas. También se desempeñaron como administradores de las rentas y bienes de las aljamas. Es importante mencionar que este cargo tendió progresivamente a estar concentrado en una misma familia, hecho que generó diferencias en el interior de la propia comunidad islámica. Respecto de los consejeros o *próceres* en el caso valenciano, pervivieron como herencia de las asambleas de la época islámica que sufrieron progresivamente un proceso de sincretismo institucional con los consejos cristianos. Así, estos prohombres

Toledo realizó la segunda traducción medieval del Corán. Pueden consultarse las siguientes obras de referencia, Tolan J., “Las traducciones y la ideología de reconquista: Marcos de Toledo”, *Ibíd.*, pp. 79-85. Petrus i Pons N., “Marcos de Toledo y la segunda traducción latina del Corán”, en *Ibíd.* pp. 87-94.

Por su parte, el salmantino Juan de Segovia, realizó en el siglo XV una versión del Corán Trilingüe (árabe, latina, romance). Véase para este tópico el formidable trabajo de Cabanelas Rodríguez D., *Juan de Segovia y el problema Islámico*, Universidad de Madrid, Facultad de Filosofía y Letras, Madrid, 1952. Cfr. Wieggers G.A., *Islamic Literature*, pp. 69-151 y 197-209.

¹⁹⁴ Içe de Gebir, *Suma de los principales mandamiento y devedamientos de la Ley y Çunna*, Ed. Gayangos P. de., *Memorial Histórico Español, Colección de documentos, opúsculos y antigüedades*, T. V, Real Academia de la Historia, Madrid, 1853, pp. 247-248.

¹⁹⁵ Echevarria Arsuaga A., *La minoría islámica*, p. 76.

estuvieron presentes en las grandes aglomeraciones musulmanas de Aragón, como fue el caso de la aljama de Zaragoza y en la poderosa aljama de la ciudad de Valencia. Sus funciones se repartieron entre dar consejo y expresar su parecer en las reuniones con los representantes cristianos. No se los menciona para el área castellana y estuvieron ausentes en las pequeñas aljamas rurales del levante peninsular.

En referencia al tema de la lengua y la escritura debemos mencionar a los *torcymans* o traductores. Durante la Edad Media, para que pudieran entrar en contacto y comunicarse correctamente realidades distintas, resultó imprescindible la existencia de figuras equiparables a lo que hoy podríamos denominar *mediadores culturales*, es decir intermediarios de la comunicación entre las autoridades y el resto del entramado social, cuya función traspasó los *limes* de la mera mediación lingüística. En la medida en que el entorno de la negociación –tanto diplomática como mercantil-, dependía del intercambio de información y del correcto contacto entre las partes, su actuación resulta un observatorio particularmente fértil para caracterizar a esos agentes medievales de la mediación y para analizar sus mecanismos de actuación¹⁹⁶. La negociación dependía ineludiblemente del uso de la palabra, de modo que, a menudo, no podía desarrollarse sino recurriendo a sus principales agentes mediadores: los intérpretes o trujamanes. En algunos casos y gracias a sus conocimientos lingüísticos, los mudéjares podían aparecer como trujamanes de las embajadas o en los interrogatorios para determinar si los cautivos apresados lo habían sido legítimamente o, incluso, como lectores o intérpretes de la correspondencia recibida en árabe. Estos traductores pueden ser caracterizados como los nexos entre musulmanes y cristianos, preferentemente en los sitios donde se conservaba el árabe dialectal¹⁹⁷.

En líneas generales, este esquema compacto resume las principales autoridades de las comunidades islámicas hispánicas. Así, las aljamas de moros estuvieron provistas de todas las condiciones legales relacionadas con instituciones propias, como ser: las mezquitas, los cementerios u “*osarios de moros*”, sus baños o sus carnicerías, etc. De modo que las aljamas tuvieron como objetivo primordial mantener la independencia y la identidad del grupo, y fueron las piezas claves de la inserción de las comunidades de moros en el sistema político-administrativo cristiano. Por lo tanto, las aljamas se fueron

¹⁹⁶ Salicrú i Lluch R., “Más allá de la mediación de la palabra: negociación con los infieles y mediación cultural en la Baja Edad Media”, en: Ferrer i Mallol M.T - Moeglin J.M -Péquignot S. - Sánchez Martínez M., (eds.), *Negociar en la Edad Media*, CSIC, Barcelona, 2005, p. 410.

¹⁹⁷ Hinojosa Montalvo J., *Los mudéjares*, p. 110.

estructurando como el núcleo que englobaba a la comunidad religiosa y a la institución jurídica. Además, regulaban el funcionamiento del sistema fiscal que recaía sobre los moros, ya que a través de ellas las autoridades cristianas pudieron asegurarse la participación de los musulmanes en la Hacienda, tanto en la real, concejil y señorial como en la eclesiástica. Pese a que gozaron de una considerable autonomía jurídica y administrativa, los avatares políticos del siglo XIV fueron horadando la independencia de las prácticas institucionales de las aljamas, hasta ser cooptadas por funcionarios cristianos.

Al contrastar cómo ha sido el desarrollo histórico de las aljamas de moros en territorios cristianos no debe perderse de vista la tajante división existente en los territorios de las distintas coronas hispánicas. Así, puede observarse que en Aragón, Cataluña y Valencia las aljamas contaron con una superestructura cristiana por encima de su propia organización islámica, hecho que evidenció hacia el siglo XIV la progresiva intromisión cristiana a partir de la injerencia administrativa del baile (*batlle*) o bien del lugarteniente (*llochtinent*) del baile. Así, hallamos al baile general del reino en las aljamas reales que pertenecía a la más encumbrada nobleza, en cambio en los señoríos laicos el funcionario que se encargaba de los sarracenos era el alcaide en Aragón, manteniéndose el baile en Valencia y Cataluña. En Castilla no se halla esta estructura, sino que en tiempos de Enrique II la preeminencia del autogobierno de las aljamas castellanas fue socavada con la intromisión de un funcionario cristiano que suplantó al alcalde mayor de los moros. Sostenemos que estas diferencias en cuanto a la composición de los funcionarios cristianos y su lenta pero progresiva intromisión en los asuntos de las aljamas musulmanas, se produjeron por el peso demográfico de cada una de ellas. En este sentido, la dispersa y heterogénea composición musulmana en Castilla contrasta con el tupido conglomerado islámico catalano-aragónes, en donde se requirió de una organización más compleja y coactiva para evitar el drenaje hacia las tierras del Islam de la población asentada en estos lugares.

No obstante estas precisiones no debe confundirse, como es casi habitual en la bibliografía hispánica sobre esta temática, a la aljama con el barrio de moros o la morería, entendida esta última como un recinto apartado y segregado dentro de la propia estructura urbana amurallada. La utilización a modo de sinónimos entre unas y otras ha tendido a cristalizar una confusión teórica que parece ser ignorada, o bien tolerada por los especialistas en estos estudios. Por otro lado, es conveniente resaltar que los moros

castellanos vivían en aljamas urbanas y bastante dispersas, mientras que en los dominios aragoneses y valencianos las aljamas eran más grandes e importantes debido al denso poblamiento islámico y se distribuían tanto en el ámbito citadino como rural, en clara composición mixta (cristianos y moros), así como también compuestas íntegramente por musulmanes. En Castilla, mientras tanto, la única aljama enteramente musulmana fue la de Hornachos¹⁹⁸, que representó un caso bastante particular.

La evolución histórica de las aljamas ha sido muy distinta hacia el interior de los espacios que estamos analizando. Un buen ejemplo de ello ha sido el caso valenciano, que contó hacia la Baja Edad Media con dos tipos bien diferenciados de aljamas: las nuevas y las autónomas. Estas unidades tuvieron como característica principal la permanencia y el mantenimiento de sus *patrimonios* anteriores a la conquista cristiana. Los patrimonios deben ser entendidos como la capacidad renovable de organizar y dirigir el trabajo de la tierra sin coacciones directas sobre las unidades campesinas individualizadas. Por otro lado, el carácter autonómico de las mismas se manifestó en una estructura fiscal peculiar heredada del aparato impositivo islámico. Estos conglomerados musulmanes pueden ser analizados desde una doble perspectiva. Por un lado, este tipo particular de aljama se encuadró tempranamente hacia el 1300 como un claro indicio de resistencia islámica y de preservación identitaria frente al poder cristiano, que buscó con las razias esporádicas la usurpación del suelo y la deportación de sus habitantes. Por otro lado, la aceptación de este *modus vivendi* por parte de los cristianos se debió a que el emplazamiento de estos enclaves islámicos se halló en zonas montañosas como Montesa, Alfàndec, Beniopa, Biar y en el norte de Alicante, las cuales eran conocidas como las '*mntanyes de València*'. Contaban además con un difícil acceso y con una productividad agraria poco significativa comparada con la de los colonos cristianos. Con respecto al segundo tipo de aljamas, las denominadas 'nuevas', se desarrollaron tras la conquista y los innumerables traslados de población islámica. De modo que sobre una base de población desplazada y bajo estricto control de los vencedores cristianos tuvieron, a diferencia de las autónomas, una base patrimonial mínima. Estas se localizaban en sitios rurales de manera satélite sobre las periferias de las grandes aljamas de Xátiva y Cocentaina, al sur del reino valenciano¹⁹⁹.

¹⁹⁸ Molénat J-P., "Hornachos fin XVe-début XVIe siècles", *En la España Medieval*, Vol. 31, 2008, pp. 161-176.

¹⁹⁹ Hinojosa Montalvo J., *Diccionario*, p. 175.

Geografía mudéjar castellana

Es factible acceder a un panorama acabado sobre el componente demográfico islámico en suelo cristiano castellano a partir de la distribución poblacional musulmana que planteó hace algunos años el profesor Ladero Quesada²⁰⁰. Debido a su condición de minorías étnico-religiosas, tanto los mudéjares como los judíos estuvieron sometidos a un régimen fiscal especial dentro de la Hacienda Real Castellana. Los moros, al igual que los judíos, no eran “verdaderos” naturales del reino. Estaban obligados como los naturales, los cristianos, a ser leales al rey y, por supuesto, obedientes. Además cumplían con el *ius soli* y el *ius sanguini*, pero su nula integración en el cuerpo místico impidió su plena participación en la concepción corporativa de la corona. En esta dirección, ambos grupos religiosos no cristianos eran ‘extranjeros’ en su propia tierra y pertenecían al rey pero no al reino. En tal sentido, unos y otros debían pagar al fisco regio una serie de capitaciones propias. Hacia el siglo XV los impuestos especiales pagados por ambos grupos fueron los siguientes: la *cabeza de pecho*, el *servicio y medio servicio* y el *castellano de oro*.

La primera de estas contribuciones consistió en una cantidad anual que todo moro estaba obligado a dar en reconocimiento del señorío real y de la protección especial que, en teoría, el monarca le garantizaba. Esta capitación era la más antigua que gravaba a moros y judíos, y el monto a pagar osciló en unos 24.200 mrs. El *servicio y medio servicio* comenzaron siendo impuestos extraordinarios que se recaudaban a través del sistema de capitación, para todos los cabeza de familia varones mayores de veinte años. Hacia el siglo XV se convirtió en un tributo ordinario, de carácter anual, que solía fluctuar, aunque rondaba la cantidad de 150.000 maravedíes (mrs.), hecho que determinaba que su importancia fuese mucho mayor que la de la *cabeza de pecho*. Para obtener una aproximación sobre la fluctuante población islámica en tierras castellanas, contamos con tres repartos pormenorizados, correspondientes a los años 1463, 1464 y 1501²⁰¹.

Por otro lado, el denominado *castellano de oro* fue el impuesto especial que los judíos, y sobre todo los moros, debieron afrontar para contribuir a la guerra de la

²⁰⁰ Ladero Quesada M.A., “Datos demográficos sobre los musulmanes de Granada y Castilla en el siglo XV”, *Anuario de Estudios Medievales*, N° 8, 1972-1973, pp. 481-490.

²⁰¹ Ladero Quesada M.A., *La Hacienda Real de Castilla en el siglo XV*, Ed. Universidad de la Laguna, 1973, pp. 218-219.

Conquista de Granada, y sustituyó al gravamen extraordinario de la Hermandad. De modo que cada cabeza de familia o vecino mudéjar que tuviera bienes suficientes pagaba el *castellano de oro*, que equivalía a 485 mrs. Las vicisitudes de la guerra y el constante drenaje de recursos, determinaron un salto cualitativo de la pecha de los mudéjares en la época de los Reyes Católicos, ya que hacia 1485 este pecho se incrementó en *dos castellanos de oro*, duplicando el valor anterior y fijando la suma en 970 mrs. Es notable y paradójico, a la vez, que los mudéjares castellanos hayan continuado abonando este impuesto una vez concluida y finalizada la guerra de Granada. Esta '*discriminación fiscal*' robusteció a los 'vencedores' cristianos y cohesionó en un bloque homogéneo a los 'vencidos' y recién incorporados 'mudéjares nuevos' o granadinos. Las noticias sobre estos impuestos datan de 1495 y 1501.

Debido a que los musulmanes sometidos al dominio cristiano en Castilla no dejaron testimonios del funcionamiento de sus estructuras organizativas, la reconstrucción y el análisis de su devenir histórico debe contemplar el manejo de distintos tipos de documentación. Así, a las listas impositivas que enunciamos en líneas precedentes debemos agregar otras fuentes de tipo municipal y concejil, eclesiásticas, regias y cronísticas a fin de visibilizar a las comunidades de moros de Castilla. Por otro lado, otros datos que se han conservado están organizados por obispados, en los cuales se detallaron pormenorizadamente las distintas localidades en las cuales había comunidades de musulmanes hacia el siglo XV. Por lo tanto, pueden establecerse las siguientes áreas regionales, cuyas demarcaciones no necesariamente coinciden con la división por obispados: 1.- Burgos, Palencia, Ávila y Segovia; 2.- Osma, Calahorra y Sigüenza; 3.- Castilla La Nueva y Extremadura; 4.- Andalucía y 5.- Murcia²⁰².

Se hace necesario aclarar que luego del caso murciano hemos agregado, para acceder a una completa y sistemática aproximación a la geografía mudéjar, el caso granadino. Si bien los moros granadinos, en vísperas de la conquista cristiana, son tomados siempre como un caso aislado o aparte del resto del *mudejarismo castellano*, consideramos que su elisión no ayuda a una concepción global y general del proceso posterior que traerá la conquista cristiana. De modo que en nuestro análisis incluimos a este colectivo musulmán a fin de cotejar acabadamente los volúmenes demográficos, trabajo que será de capital importancia en el momento en que estudiemos de manera

²⁰² Ladero Quesada M.A., *Los mudéjares de Castilla y otros estudios de Historia Medieval Andaluza*, Universidad de Granada, Granada, 1989, p.17.

pormenorizada los sucesos de la conversión al cristianismo, proceso que analizamos en el Capítulo 4 de esta tesis.

En relación con los núcleos cristianos que acabamos de mencionar y en los cuales veremos asentadas a las comunidades musulmanas, advertimos que las mismas han variado su composición poblacional y hacendística, así como también la pertenencia realenga, señorial, eclesiástica o a órdenes militares. Por otro lado, es necesario contemplar que, debido a las vicisitudes propias de esta época de guerras, enfrentamientos y constantes movimientos de población y recursos, finalizando el siglo XIII se llevó a cabo la consolidación de las comunidades islámicas, sobre todo al norte del sistema central. Así, con el inicio de la siguiente centuria hallamos en esta área a los colectivos musulmanes asentados, no como parte de un “islam residual”²⁰³, sino transformados a partir de la coyuntura política específica que generó un reacomodamiento de las estructuras internas sociales, políticas y religiosas de los moros.

Respecto de la primera agrupación territorial que englobó a Burgos, Palencia, Ávila y Segovia, los asentamientos se han erigido como lugares significativos de población musulmana (Ver mapa 1). Así, Valladolid, Palencia, Medina del Campo y sobre todo Ávila aparecen como sitios con una densa población islámica desde mediados del siglo XIV hasta el momento del Edicto de Conversión de 1502. Valladolid se posicionó hacia la Baja Edad Media, como un ámbito que posibilitó que los musulmanes un crecimiento demográfico sostenido en el periodo, a la par que un continuo enriquecimiento material al obtener la aljama un privilegio de exención fiscal en el año 1466²⁰⁴. La aljama de los moros vallisoletanos se constituyó en el barrio de Santa María,

“para vivir en esta villa con ciertas condiciones” donde “vivían carpinteros y otros oficiales de carpintería con la obligación de que las treinta personas que habitasen las dichas casas se obligasen a asistir con las erramientas que fuese menester para atajar los fuegos que en la dicha villa hubiese”²⁰⁵.

²⁰³ Maíllo Salgado F., “Del Islam residual mudéjar”, en Maíllo Salgado, F. (Ed.), *España, Al-Andalus, Sefarad: síntesis y nuevas perspectivas*, Ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 1991, pp. 129-140.

²⁰⁴ Rucquoi A., *Valladolid en la Edad Media. El mundo abreviado (1367-1474)*, T. II, Junta de Castilla y León, Valladolid, 1997, p. 468.

²⁰⁵ Agapito y Revilla J., *Las calles de Valladolid, Valladolid*, 1937, p. 547.

Por lo expuesto, es necesario mencionar que el concejo de esta ciudad era consciente del peligro que causaban los reiterados incendios y reclutó a determinadas personas para extinguirlos. Los individuos escogidos fueron del barrio de la morería y constituyeron el primer el primer cuerpo de bomberos integrado por *mudéjares*. La primera noticia data del año de 1497 y hace referencia a un permiso para comprar madera que se dio “a los moros que son obligados al fuego”²⁰⁶. Vale aclarar que el privilegio es posterior a la conformación de este cuerpo integrado por musulmanes; y lo que llama la atención es que continuaron siendo designados como *moros* inclusive entrado el siglo XVI, cuando ya se había proclamado el edicto de conversión o expulsión de los moros castellanos²⁰⁷.

Intentar reconstruir los valores numéricos de este conglomerado social resulta complejo, ya que sólo podemos remitirnos a un único padrón de conversos de 1506, que comprendió exclusivamente a los del barrio de Santa María, sitio donde se emplazó la antigua morería. De los 196 nombres que aparecen en el documento, muchos están repetidos varias veces, otros en cambio señalan el nombre del marido separado del de la mujer, hecho que conlleva a la reducción de esta cifra a la de 160 personas. Este número de cabezas de familia analizados por Ladero Quesada coincide con los ofrecidos por Rucquoi confirmando la existencia de una comunidad musulmana total de unas 200 a 350 personas, aproximadamente²⁰⁸.

Fue sin dudas la zona abulense la que mantuvo un abigarrado, constante y sostenido poblamiento de moros distribuido en las zonas circundantes de Arévalo y el señorío de Valdecorneja, que incluía las villas de Piedrahita, el Barco de Ávila y La Moraña. Para cuantificar a este grupo social es fundamental tener en cuenta el censo de las posesiones del Cabildo de Ávila, tanto en la ciudad como en el conjunto de la diócesis. El censo, realizado a comienzos del siglo XIV, certificó la importancia numérica de los moros en la región. En el censo se relacionan las casas que poseía el Cabildo en el núcleo urbano y sus ocupantes considerando la personalidad étnica de la

²⁰⁶ Gómez Renau M., *Comunidades marginadas en Valladolid: mudéjares y moriscos (s. XV-XVI)*, Diputación Provincial de Valladolid, Valladolid, 1993, pp. 58-59.

²⁰⁷ La carta real fue de Dña. Juana firmada por su padre y fechada en Valladolid el 5 de enero de 1515. AMV, L, 5, nº 44 Libros de Actas de los años 1561-1568, Valladolid. Tomado de Gómez Renau M., *Comunidades marginadas*, p. 60.

²⁰⁸ Ladero Quesada M.L., “Los mudéjares de Castilla en la Baja Edad Media”, *Historia. Instituciones. Documentos*, Nº 5, 1978, p. 301.

población, razón por la cual encontramos que de los 139 vecinos, 44 eran judíos o moros y el resto cristianos. A partir de estos datos podemos establecer que había dos cristianos por cada moro o judío y que, además, los judíos eran el doble que los moros. De esta forma, podemos afirmar que cristianos, judíos y musulmanes representaban respectivamente el 68, el 22 y el 10 por ciento de la población de la ciudad²⁰⁹.

La atracción de los conglomerados musulmanes en esta área se debió fundamentalmente al papel jugado por los señoríos nobiliarios y la *protección* hacia las “gentes de otra ley”. Valdecorneja fue el primer gran señorío nobiliario y uno de los más antiguos del alfoz abulense y estuvo organizado y controlado por los Álvarez de Toledo hacia la Baja Edad Media²¹⁰. Los moros de esta aldea suponían el 36 por ciento del total de sus vecinos y, por lo tanto, eran más numerosos que los de la villa de Piedrahita²¹¹. Así, las comunidades de moros de Piedrahita y el Barco de Ávila crecieron hacia el siglo XV estimuladas por las exenciones fiscales y las facilidades de avecindamiento dadas por los Álvarez de Toledo en tiempos de Juan II y Enrique IV²¹². Al norte de la provincia de Ávila se asentó otro grupo de musulmanes en La Moraña, situado en la comarca de Arévalo. Este grupo, a diferencia del anterior, se destacó por acumular un gran potencial económico, que puede rastrearse en el momento de la expulsión definitiva, cuando se evidenció que eran dueños de importantes propiedades territoriales, de molinos, de casas, etc. Estos datos contrastan con los atribuidos a los moros que se habían asentado en la ciudad de Ávila, los cuales se dedicaban a las actividades comerciales o “empresariales” familiares²¹³. Por otro lado, el tercer núcleo de moros se hallaba instalado en la ciudad abulense. Esta comunidad se posicionó en el siglo XV como una de las más importantes de la corona castellana y, sin dudas, como la más significativa de Castilla la Vieja. Reflejo de su crecimiento y del peso que tuvo este grupo hacia la Baja Edad Media fue la construcción de “*tres mezquitas cada una con su alfaquí*”²¹⁴, así como también contó con tres cementerios que se encontraban extramuros de la ciudad, al sudoeste del recinto amurallado, entre la iglesia de San Nicolás y el río

²⁰⁹ Tapia Sánchez S. de., *La comunidad morisca de Ávila*, Ed. Universidad de Salamanca- Institución Gran Duque de Alba, Salamanca, 1991, p. 54.

²¹⁰ Luis López C., *Formación del territorio y sociedad en Ávila (siglos XII-XV)*, Diputación Provincial de Ávila - Institución Gran Duque de Alba, Ávila, 2010, p. 157.

²¹¹ Tapia Sánchez S. de., *La comunidad*, p. 58.

²¹² Ladero Quesada M.A., *Los mudéjares de Castilla*, p. 23.

²¹³ Tapia Sánchez S. de., *La comunidad*, p. 60.

²¹⁴ Fernández y González F., *Estado social*, pp. 393-395. Documento LXXIV, *Dictamen consultado de un alfaquí de la aljama de Ávila, sobre lo lícito o ilícito de la oración o azala hecha sobre pieles sin curtir*.

Adaja, en un paraje conocido con el nombre de Vado de San Mateo. Fue descubierto en 1999 en las intervenciones arqueológicas realizadas con carácter previo a la urbanización de la zona. Desde el momento de su aparición quedó de manifiesto que se trataba de una necrópolis islámica (*maqbara*), debido al tipo de enterramiento documentado, con los cuerpos colocados en posición decúbito lateral derecho y la mirada del difunto hacia La Meca. Las fosas que para ello se practicaron en la tierra eran simples y estrechas, orientadas este-oeste o noreste-sudoeste, con las paredes a veces reforzadas con piedras o ladrillos. También conforme al ritual islámico, los cuerpos se enterraban generalmente sin ajuar, siendo excepcionales los elementos de adorno aparecidos, como algunas pulseras o pendientes. Se pusieron al descubierto más de 3000 sepulturas, lo que convierte a esta *maqbara* abulense no sólo en la más importante en tamaño del ámbito mudéjar sino incluso del propiamente andalusí²¹⁵.

Por otro lado, el destacado potencial para diversificar distintas actividades económicas, políticas y socio-religiosas en esta zona abulense estuvo transitoriamente monopolizado por una familia de moros, los Caro-Alfageme. El primer miembro fue Alí Caro, que dispuso de dos propiedades en el centro de la ciudad abulense, -todas ellas tomadas a censo del Cabildo-, y que comenzó lentamente a concentrar propiedades y rentas²¹⁶. Esta expansión económica estuvo acompañada posteriormente por la obtención de los cargos religiosos más importantes de las aljamas y de las mezquitas: nos referimos al alcalde de moros que hacia 1371 recayó en Alí Caro, hijo de Hamad²¹⁷. En el siglo XV, el sector familiar nucleado en torno a Hamad amplió su radio de acción hasta las afueras de la propia urbe abulense especializándose en la construcción en Piedrahita. Así, “*alý caro ferrador recibio quatrocientos e cenquenta maravedíes de su soldada*”²¹⁸, y en 1432, “*andovieron en esta obra a jornal el moro Conde, yerno de Alí Caro, e Haçam, el yerno de Rreyna, que labró el dicho Haçam*”²¹⁹. La otra parte del linaje Alfageme se dedicó al comercio, particularmente a las carnicerías:

²¹⁵ Jiménez Gadea J. – Echevarría Arsuaga A. – Tapia Sánchez S. de. – Villanueva Zubizarreta O., *La memoria de Alá. Mudéjares y moriscos de Ávila*, Castilla Ediciones, Valladolid, 2011, pp. 18-20.

²¹⁶ Echevarría Arsuaga A., “Los Caro-Alfageme de Ávila, una familia de alfaquíes y comerciantes mudéjares”, en; Echevarría Arsuaga A., (ed.) *Biografías mudéjares o la experiencia de ser minoría: biografías islámicas en la España cristiana*, CSIC, Madrid, 2008, p. 205.

²¹⁷ Echevarría Arsuaga A., “Los Caro-Alfageme...”, p. 208.

²¹⁸ Calleja Puerta M., *Las finanzas de un concejo castellano Piedrahita, siglos XV-XVI. Estudios y Documentos, Vol. 1 (1413-1433)*, Fuentes Históricas Abulenses, Nº 82, Ed. Institución Gran Duque de Alba, Ávila, 2010, p. 61.

²¹⁹ Calleja Puerta M., *Las finanzas de un concejo*, p. 241.

*“maestre Ali caro alfajeme fijo de maestro Yça moro vesino de avila, en nombre de Hamad su hermano, fijo del dicho maestro Yça, e de Moharrache fijo de don Abrahen Camino e de don Algas Cantihueso, moros vecinos de avila por los quales se obligó de estar e faser estar, sobre rason de todos los pleitos e demandas e debates e contiendas e querellas e contraveniensyas e partiçiones e abçiones e questiones sobre los cueros vacunos de las carniçerías de Talavera”*²²⁰.

También se registra el tráfico de sal, al mismo tiempo la barbería en la botica que abastecía de productos medicinales y aromáticos a los moros, situada en el Mercado Grande²²¹.

De este modo, la necesidad de mano de obra especializada para la construcción de fortalezas y murallas hizo de estas zonas un polo de atracción de moros, preferentemente de *alarifes*, voz que tiende a identificar a distintos niveles de cualificación profesional relacionadas con el arte-oficio de la construcción y que en el mundo bajomedieval hispánico estuvo monopolizado, en su gran mayoría, por musulmanes²²². Resulta evidente, al analizar la documentación municipal que prima en las urbes, este oficio y la patrimonialización del cargo en manos de moros y sus descendientes. Pero, la forma en que debían realizarse los trabajos está contenida en el *Libro del Peso de los Alarifes y Balanza de los menstrales*, datado aproximadamente hacia fines del XIII y principios del XIV en Sevilla. El prólogo del libro sostiene que:

*“aqueste libro fue compartido en XLI capítulos de juyzios, para juzgar las frogas, y otras cosas que pertenesçen ser juzgadas por los alarifes, y pusieron fin deste libro, cosas que son seguidas de aquesta arte, que son de Geometria, que las han los alarifes mucho de menester, y son figuradas porque se entienda mucho mejor”*²²³.

²²⁰ AHPAv, Protocolo 460, 53r (cat.438), en Echevarría Arsuaga A., “Los Caro-Alfageme...”, p. 226.

²²¹ “En avila a miércoles trese días del dicho mes de agosto del dicho año se obligo a Diego Sanches, fijo de Blasco Sanches, vesino de Villatoro, de traer a mestre Ali Caro Alfageme del Mercado Grande fijo de don Mahomad, dos cargos de sal colorado de las salinas de Atiença a esta çibdad que haya en cada cargo dose fanegas e media e gelo dar puesto aquí en Avila fasta un mes primero siguiente, por rason que le dio en alquiler por lo traer quatroçientos maravedís e mas que resçibio del los maravedís para pagar los portadgos acostumbrados elos maravedís para pagar la sal en las salinas”. AHPAv, Protocolo 460, 76v (cat.641), en Tapia Sánchez S. de., *La comunidad*, p. 73 y Echevarría Arsuaga A., “Los Caro-Alfageme...”, p. 231.

²²² El nombre árabe es *al-arif*, “el entendido”, el conoecedor, lo que ha pasado a significar en castellano “arquitecto”, “maestro de obras” o “albañil”, Tomado de Gómez Renau M., “Alarifes musulmanes en Valladolid”, *Al-Andalus – Magreb, Estudios Arabes e Islámicos*, Nº 4, Cádiz, 1996, p.227. Otra definición sostiene: *Alarife, sabio en las artes mecánicas, juez de obras de alvañilería*, Covarrubias S. de., *Tesoro*, p.65. Alarife: arquitecto, hombre entendido en construcción, del hispanoárabe *arif* (en árabe clásico “conoecedor”), Véase Corominas J., *Diccionario Crítico etimológico de la lengua castellana*, Vol. I, Ed. Gredos, Madrid, 1954, p. 80.

²²³ Gómez Ramos R., “El Libro del Peso de los Alarifes”, *Actas I Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel-Madrid, 1981, p. 266.

En líneas generales, los alarifes desempeñaron funciones orientadas a la regulación de las obras públicas y a la preservación de los “*bienes del común*”. De modo que estas obligaciones estuvieron vinculadas con la supervisión y peritaje en el desempeño de la labor manual y si bien se les exigía ser entendidos en Geometría, también debían tener destrezas en “*fazer ingenios*” y “*otras sotilezas*”, a fin de poder “*fazer, derribar, reparar y mantener*” los edificios²²⁴.

En contraposición con el caso abulense, que al día de hoy continúa siendo el mejor documentado casi sin interrupciones entre los siglos XIII al XVI, registramos notable la carencia documental y, por consiguiente, de información poblacional en las regiones de Burgos y Palencia, así como también de sus zonas aledañas (Ver mapa 1). El barrio musulmán burgalés se localizó en el sector occidental de la ciudad, colindante por el oeste con la judería. Existió una morería superior “*encima de la calle tenebregosa en contacto con la calle de las Armas y Barrio Quemadillo*”²²⁵, y una ‘morería inferior’ o ‘morería nueva’ desde el siglo XV desde la “*Tenebregosa a las murallas, entre la alhóndiga y las cercanías de la Iglesia de Santa Agueda*”²²⁶. Otro foco de población mora en Burgos se localizó en Las Huelgas, directamente dependiente de la abadesa del monasterio²²⁷. Señalamos que las referencias a dos ‘barrios de moros’ nos indican que esta población fue en aumento, sobre todo en el segundo cuarto del siglo XV. Pese a estas escuetas informaciones, no se poseen datos demográficos concretos sobre los moros burgaleses hasta la segunda década del siglo XVI, donde al igual que en otras ciudades castellanas con contingentes musulmanes, los listados, censos o padrones de conversos posibilitan al menos una leve reconstrucción retrospectiva a falta de datos para la Baja Edad Media.

Si bien la comunidad islámica de Burgos fue poco significativa en términos demográficos, su estudio evidencia la tensión que existió entre los moros que habitaban la ciudad y los que dependían del Monasterio. En este contexto, se produjeron distintos pleitos entre ellos. Así:

²²⁴ Gómez López C., “Los alarifes en los oficios de la construcción (siglos XV-XVIII)”, *Espacio, Tiempo y Forma, Serie VII, Hª del Arte*, T. 4, 1991, p. 41.

²²⁵ López Mata T., “Morería y Judería”, *BRAH*, CXXXIX, 1951, p. 335. Véase Villanueva Zubizarreta O. – Araus Ballesteros L., “La identidad musulmana de los mudéjares de la Cuenca del Duero a fines de la Edad Media. Aportaciones desde la aljama de Burgos”, *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Hª Medieval*, t. 27, 2014, pp. 538-539.

²²⁶ López Mata T., “Morería...”, p. 338.

²²⁷ Bonachía Hernando J., A. *El Concejo de Burgos en la Baja Edad Media (1345-1476)*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 1978, p. 63.

“sepades que la inffant donna Blanca, mi cormana ssennora de las Huelgas et Abbadessa et el conuento del mio monasterio de Ssancta maria la Real desse mismo lugar me mostraron en como sus moros fforros oficiales de y del monasterio que nunca pecharon. Et agora algunos de vos que les queredes demandar pechar et peydrarles por ello. Et yo por ruego de la dicha inffante et por fazer bien et merçed al dicho monesterio tengo por bien que dose moros fforros sus oficiales que moraren en el dicho monesterio o en el mio ospital que dicen del Rey que ssean escusados de los sserviçios que me ouyeren a dar lo dela mi tierra et de todos los otros pechos e pedido de qualquier manera que sean”²²⁸.

La existencia de una jurisdicción diferente para cada uno de estos grupos dio lugar a varios enfrentamientos entre ellos hacia los años de 1429 y 1430, los cuales deben ser enmarcados en las tensas relaciones entre el gobierno de la ciudad y la abadesa de Las Huelgas²²⁹.

Fuera del ámbito ciudadano burgalés, otro foco de población musulmana fue Aranda de Duero. Las noticias de este pequeño conglomerado islámico situado en la ribera del río Duero son, al igual que en otras partes, escasas y fragmentarias. No obstante, destacó en este lugar el maestro Amete de Torres, quien entre 1486 y 1494 fue,

“alcalde de moros de la dicha villa, e podays usar e useys dicho oficio de nuestro alcalde e lleuar e lleueys todos los derechos e salarios e otras cosas del dicho oficio de alcaldía anexos e pertenecientes e que pertenecer deuen en qualquier manera e gozar de todas las honras e franquezas de que gozaran los otros alcaldes de la dicha aljama”²³⁰.

Una aproximación cuantitativa sobre los habitantes musulmanes arroja que hacia 1495 había unas 29 familias; en 1498, 37; y de 1499 a 1501, 40. Al producirse la conversión obligatoria en 1502, podemos constatar que el proceso dio por resultado la incorporación de unos 200 nuevos habitantes, ahora *moriscos*, sobre un total de población de unos 1.500 vecinos²³¹.

Respecto de los moros de Palencia podemos aseverar que su exiguo peso poblacional conjuntamente con las breves y pocas referencias en la documentación, hicieron que este minúsculo grupo social haya desaparecido casi por completo de la

²²⁸ Archivo del Real Monasterio, Leg. 6, núm. 193. Tomado de: Rodríguez López A., *El Real Monasterio de las Huelgas de Burgos y el Hospital del Rey*, T. I, Centro Católico, Burgos, 1907, pp. 506-507.

²²⁹ Bonachía Hernando J., A. *El Concejo*, p.64.

²³⁰ RGS. T. VII, nº 2.838, en: Cadiñanos Bardeci I., “Judíos y moros en Aranda de Duero”, *Sefarad*, Año L, Fasc. 2, 1990, pp. 308-309.

²³¹ Cadiñanos Bardeci I., “Judíos y moros en Aranda de Duero”, *Sefarad*, Año L, Fasc. 1, 1990, p.64.

historia²³². Como ha señalado Ángel Molina, si las fuentes son escuetas en lo referente a los judíos, las mismas prácticamente ignoran a los mudéjares²³³.

La balanza parece equilibrarse cuando observamos el caso segoviano, que contó con una población musulmana considerable, aunque menor que la abulense y sobre todo con menos recursos económicos que la comunidad judía de la misma ciudad, excepción hecha de los maestros y artesanos musulmanes que participaron en distintos trabajos en la Catedral de Segovia. Estos personajes monopolizaban los cargos de maestro o veedor de obras, los transmitían a sus hijos y enseñaban este arte-oficio en el seno de sus grupos familiares. Se distinguió el moro Roxo “*a quien se le pagó tresientos mrs. por maestro e veedor de los hedeñios de la iglesia*”, como alarife y carpintero activo en la catedral entre 1459 a 1468²³⁴. La cifra que más se aproxima ha sido la de unos 250 a 300 habitantes musulmanes repartidos por las colaciones extramuros de la ciudad: San Millán, Santa Coloma y San Marcos y San Gil²³⁵. Estos datos fueron recopilados por Marcel Bataillon²³⁶, que publicó el padrón de conversos o *crístianos nuevos* de Segovia de 1510.

En lo que respecta al área comprendida por los obispados de Osma, Calahorra y Sigüenza, esta se diferenció de la recién citada por la proximidad fronteriza al territorio aragonés y al navarro, hecho que facilitaba el desplazamiento de los musulmanes hacia estas zonas (Ver mapa 1). De modo que la escasez de población islámica y la dispersión de estos núcleos, coadyuvan a reafirmar que el caso de estos musulmanes se constituyó en un fenómeno complementario y como prolongación del cuantioso volumen islámico aragonés²³⁷. Un ejemplo de lo expuesto ha sido el caso de Molina de Aragón, que contó con aljamas judías y moras importantes hacia la Baja Edad Media y sabemos de su existencia por las distintas reacciones de los musulmanes ante la regia solicitud en 1480 cuando en las Cortes de Toledo se dispuso el apartamiento espacial de moros y judíos de los cristianos. Para el caso que nos ocupa, no hubo una reubicación o traslado de los

²³² Fuente Pérez M. J., *Palencia. Cien años de vida y gobierno de la Ciudad (1421-1521) a través de las Actas Municipales*, Diputación Provincial, Palencia, 1987, p. 88.

²³³ Molina Molina A.L., *La vida cotidiana en la Palencia Medieval*, Diputación Provincial de Palencia, Palencia, 1998, p. 50.

²³⁴ A.C.Sg. Libro de Fabrica, C-201, citado en: López Díez., “Judíos y mudéjares en la Catedral de Segovia (1458-1502)”, *Espacio. Tiempo y Forma, Serie III, Hª Medieval*, T. 18., 2005, pp. 178-179.

²³⁵ Asenjo M., *Segovia. La ciudad y su tierra a fines del Medievo*, Excelentísima Diputación de Segovia, Segovia, 1986, p. 337.

²³⁶ Bataillon M., “Les nouveaux chrétiens de Ségovie en 1510”, *Bulletin Hispanique*, T. 58, N°2, 1956. pp. 207-231.

²³⁷ Ladero Quesada M.A., *Los mudéjares de Castilla*, p. 24.

moros sino un ensanchamiento de su recinto. Sin embargo, como ocurrió en otras urbes, el tema de la separación física entre moros, judíos y cristianos tuvo distintas recepciones y se efectivizó en gran medida en la última década del siglo XV. En Molina de Aragón, la modificación urbana de sus viviendas afectó el trabajo de los moros, especialmente en días festivos cristianos. De este modo, la aljama se quejó ante el Consejo de que el alguacil y otras justicias de la villa les prohibían trabajar en días festivos, a pesar de que “*las dichas labores se fazen dentro de la morería, donde están apartados, e en sus casas propias*”. La sentencia del Consejo fue que, en conformidad con la ley de apartamiento de 1480, los moros pudieran trabajar los domingos y días festivos siempre que lo hicieran en la morería y dentro de sus casas²³⁸.

Así, en la zona conocida como *los tres obispados* se destacaron veintidós lugares con presencia mudéjar. Destaca de entre ellos la urbe de Agreda, que contó con un volumen demográfico musulmán importante para la zona (Ver mapa 1). Resulta difícil esbozar un cálculo para contabilizar a esta población por la ausencia de documentación específica que permita esta operación. No obstante, podemos afirmar que a lo largo del siglo XV la morería ocupó en Agreda una parte importante de la antigua fortaleza califal, pues hacia 1468 la aljama, el alguacil y los adelantados mudéjares de Agreda se dirigieron a Enrique IV para exponerle el mal estado en que se encontraba la fortaleza, y especialmente la torre del homenaje, que “*non tiene menas ni petril e están caydos dos terminados de la dicha torre, en tal manera señor que della non se puede fazer defensyon nin guarda, nin el alcayde della se puede aprovechar*”²³⁹. Esta petición tiene una especial originalidad, porque una parte significativa de los moros de Agreda residió en el recinto del castillo. Otro dato a evaluar en la comunidad islámica de Agreda fue el uso, si bien escaso, del idioma árabe entre sus habitantes. Esto se corrobora en la toma del juramento en un pleito criminal que debió hacerse en árabe para que tuviera validez, a lo que se suman unas cartas en *moriego*, que *Audalla Ferón* había escrito a *Mahoma de la Huerta*²⁴⁰. La pervivencia del uso de la lengua árabe en Castilla fue escasa, salvo los casos de Hornachos y Granada. Sostenemos que el mantenimiento y duración en lo que respecta al uso de esta lengua se relaciona con la proximidad a las tierras

²³⁸ Cantera Montenegro E., “El apartamiento de judíos y mudéjares en las diócesis de Osma y Sigüenza a fines del siglo XV”, *Anuario de Estudios Medievales*, N° 17, 1987, p.509.

²³⁹ AHN, Diversos: Concejos y Ciudades, leg. 1, n° 1. Citado en: Cantera Montenegro E., “El apartamiento...”, pp. 505-506.

²⁴⁰ Abboud-Haggag S., “Conflicto de jurisdicción en un pleito entre mudéjares. Agreda 1501”, *Cuadernos de Historia del Derecho*, N° 6, 1999, p. 424.

aragonesas en donde se mantuvo el árabe dialectal y el clásico hasta bien entrado el siglo XVI.

Por otro lado también destacaron en la zona riojana las comunidades islámicas de Calahorra y de Haro, de antiguo asentamiento en esta área y de prolongada permanencia, incluso luego de los decretos de conversión y posterior expulsión, en los siglos XVI y XVII respectivamente. Es fragmentario el conocimiento sobre las villas riojanas con población islámica, debido a que en el registro de pechas de 1495-1501 no figuran ni Calahorra ni Haro, acaso porque tuviera algún tipo de exención fiscal. Sin embargo, en la villa condal de Haro la población musulmana, a diferencia de otras, fue confinada tempranamente en un recinto exclusivo, en una morería. Así, el 9 de mayo de 1465 Pedro Fernández de Velasco confirmó otra vez las ordenanzas restrictivas contra los mudéjares y se inició el lento proceso de creación de un recinto especial apartado para los moros de Haro. Un año más tarde se ordenó su pregón por toda el municipio “*e mandaron que se pregonasen e se fisiesen por quadrillas e que así se cumpliesen*”²⁴¹. Un dato a tener presente es el que aportó Enrique Cantera, quien comentó que en el padrón del 6 de septiembre de 1499 figuran como vecinos de Haro siete clérigos, cinco pobres, 32 hidalgos y 263 pecheros, entre los que no figuran los vecinos que residían extramuros, ni tampoco los mudéjares²⁴². Resulta particularmente llamativo que no estén incluidos los moros en el padrón mencionado, hecho que recuerda que la población islámica, al igual que la judía, tampoco estuvo contemplada en el fuero municipal del siglo XII concedido por Alfonso VIII.

Otro lugar que contó con musulmanes castellanos es la jurisdicción comprendida por el Arzobispado de Toledo y el Obispado de Cuenca (Ver mapa 1). Como hemos apuntado en el apartado anterior en referencia a la voz mudéjar, su origen, nacimiento y sus polisémicas definiciones, la región toledana se configuró como el sitio que dio inicio a lo que denominamos “*fenómeno mudéjar*” a partir de la conquista de Alfonso VI, hacia 1085. En este sentido, cabe recordar que con la ocupación de la ciudad de Toledo se instrumentaron las normativas por las cuales se estipuló la forma y condición bajo las cuales vivieron los sometidos al poder cristiano. Es por esto que los

²⁴¹ Goicolea Julián F.J., “Los judíos y mudéjares de Haro a finales de la Edad Media: análisis del proceso de exclusión social de ambas comunidades en el siglo XV”, *Historia. Instituciones y Documentos*, N° 23, 1996, p. 322.

²⁴² Cantera Montenegro E., “La comunidad mudéjar de Haro (La Rioja) en el siglo XV”, *En la España Medieval*, N° 4, 1984, p. 157.

musulmanes que lo desearan podían permanecer en la villa según lo acordado en la capitulación de la urbe, conservando su libertad, sus propiedades y el ejercicio de su religión. De esta manera, la incorporación al dominio cristiano de nuevos territorios y focos de población musulmana de mayor o menor importancia se realizó de acuerdo con dos modalidades: por capitulación, tras una resistencia más o menos prolongada, o por pactos, pleitos o pleitesías²⁴³.

En Cuenca se produjo un proceso bastante peculiar no sólo con los moros, sino también con los judíos del lugar. La lenta e inexorable extinción hacia el siglo XV de ambas minorías dejó, un vacío demográfico y documental que reconstruimos a partir de información fragmentaria e inclusive de años posteriores al edicto general castellano de conversión al cristianismo. De modo que el doble declive de estas poblaciones estuvo asociado a las consecuencias del *pogrom* de 1391 en lo que respecta a los judíos, mientras que la morería dejó de existir como espacio propio y específico hacia finales del siglo XIV²⁴⁴. No obstante, los escasos moros que permanecieron en el área conuense estuvieron diseminados por distintos puntos de la ciudad. Reflejo de su dispersión habitacional y laboral y del factible contacto con los cristianos en una atmósfera que radicalizó sus posturas hacia las minorías religiosas, es que en el sínodo de 1446 se establece que:

*“e por tanto grave e detestable cosa es que algunos christianos e christianas, en grand contumelia de Nuestro señor e oprobio de nuestra fee católica non han verguença de vivir e biven con moros e judíos, sierviendolos e comiendo e bebiendo con ellos continuadamente dentro de sus casas. E por quanto de tal conversación, allende de lo suso dicho, a las animas de los christianos e christianas que lo tal fazen se pueden seguir grandes peligros, por ende estableçemos e ordenamos que cualquier christiano e christiana que de aquí en adelante viviere con judío o con moro sirviéndole, comiendo e dormiendo con el dentro en su casa, que por ese mesmo fecho incurran en sentençia de excomunió”*²⁴⁵.

El continuo descenso demográfico puede constatarse para mediados del siglo XV cuando habitaban en Cuenca 25 familias de moros, registrándose hacia 1462 sólo diez moros casados²⁴⁶. Frente a esta situación, el Consejo de Cuenca pidió al Rey que

²⁴³ Echavarría Arsuaga A., “Pautas de adaptación de los mudéjares a la sociedad castellana bajomedieval”, *IX Actas Simposio Internacional de Mudejarismo. Mudéjares y Moriscos. Cambios sociales y culturales*, Centro de Estudios Mudéjares, Instituto de Estudios Turolenses, Teruel, 2004, p. 47.

²⁴⁴ Sánchez Benito J.M., *El espacio urbano de Cuenca en el siglo XV*, Diputación de Cuenca, Cuenca, 1997, p. 78.

²⁴⁵ García y García A., *Synodicon Hispanum, X, Cuenca-Toledo*, BAC, Madrid, 2011, pp. 319-320

²⁴⁶ García Arenal M., *Inquisición y moriscos. Los procesos del Tribunal de Cuenca*, Madrid, 1978, p. 8.

rebajara los impuestos de los moros pecheros, ya que eran muy pocos y el pago les resultaba oneroso. De modo que:

“al muy alto e muy poderoso príncipe rey e señor. El conçejo, corregidor, regidores, caualleros, escuderos, oficiales e omes buenos de la vuestra noble cibdad de Cuenca, besamos vuestras manos e nos ecomendamos a vuestra merçed a la qual, señor, plega saber que en el tiempo que fueron tasadas las sumas de mrvs del serviçio e pecho que los moros de vuestros regnos vos avian de pagar, avya en esta cibdad veyte e cinco moros casados e en el Aldeuela, termino e jurisdicción desta cibdad , quinze moros casados, a los quales, por ser pobres e non tener tanta facultad, les impusieron de servicio mil mrvs en cada un año e ochoçientos de cabeza de pecho de año en dos pagas.

“E señor, de dose o quinse años a esta parte la población de los dichos moros es tomada en tanta disminución que enla dicha Aldeuela no quedo ni ay moro alguno y en esta cibdad an quedado fasta diez moros casados, los cuales por la grand cabeza e suma de pecho segund la su facultad e pobreza, están a punto de se yr beuir a otra parte; lo qual señor a esta cibdad vernia daño.

“Señor, notificaremos a la vuestra alteça e senoria a la qual muy omildemente suplicamos quiera mandar proveer a los dichos moros descargándoles alguna parte de la dicha caloña de pecho e serviçio en que puedan complir segund la su facultad e se non ayan de yr a beuir e morar a otras partes, lo qual, creemos que an dejado de fazer fasta aquí por causa de ser tant pobres e menesterosos e aun por que nos les auemos rogado e tenido con ellos algunas vías de gelo estoruar, en lo qual señor, vuestra senoria ferá merced e limosna a los dichos moros e a esta cibdad e a nos bien merçed segund la necesidad de que los oficios de los dichos moros auemos e porque los dichos moros les suplican a vuestra señoria e fazen sauer por la dicha suplicaçion e por necesitar largamente de su trabajo e probessa”²⁴⁷.

La transparencia del documento que expusimos en las líneas precedentes ilustra la situación de los moros conqueses en la Baja Edad Media castellana. El veloz descenso demográfico de los musulmanes en esta ciudad y sus alrededores fue un proceso que no se detuvo hasta los albores de la modernidad y que estuvo acompañado por el edicto de conversión. Dos décadas después de la petición concejil al monarca se extinguió la institución que los nucleaba, la aljama, razón por la cual quedaron en la ciudad de Cuenca un puñado de moros dispersos.

El caso toledano debe abordarse teniendo en cuenta las siguientes variables. En primer lugar porque Toledo se erigió, en los estudios que estamos analizando como el lugar que dio origen al denominado ‘fenómeno mudéjar’, a partir del avance ‘reconquistador’ cristiano acaecido en el último cuarto del siglo XI. Pero, a la vez, debe tenerse en cuenta la significación simbólica, política y estratégica que tuvo la ocupación

²⁴⁷ AMC, Leg. 195-5-82. *Petición que otorgó el conçejo para el rey nuestro señor sobre la aljama de moros de la cibdad, 4 de agosto de 1462.* Tomado de: García Arenal M., “La aljama de los moros de Cuenca en el siglo XV”, *Historia, Instituciones, Documentos*, N°4, 1977, p. 42.

de la nueva plaza cristiana en la evolución del movimiento de avance y retroceso de la frontera cristiano-islámica. En este sentido, conforme al devenir de los siglos bajomedievales, los moros que permanecieron en Toledo sufrieron un deterioro constante y sistemático de sus condiciones de vida, que causó inevitablemente una erosión de su cultura debido a la contaminación con la sociedad cristiana dominante²⁴⁸. Este hecho llevó a una paulatina emigración de este pequeño núcleo hacia las zonas del sur de la península. De modo que la rápida disminución de la población islámica de Toledo y su reino posee características similares al recién mencionado caso conquense. No obstante, la fragmentaria documentación que nos posibilita detectar a los moros y su pequeña aljama son del siglo XIV y sobre todo del XV.

En lo que respecta a la zona de “*Castilla la Nueva*”, la situación demográfica de los musulmanes difirió de las expuestas en líneas precedentes, ya que en estos sitios los musulmanes que permanecieron y los que arribaron hacia el siglo XIV, quedaron bajo la dominación cristiana en los extensos señoríos pertenecientes a las Órdenes Militares, señoríos de la familia real y señoríos nobiliarios (Ver mapa 1). Ejemplo de ello fue el núcleo santiaguista de Uclés, donde se conformó una de las aljamas de moros más antigua y numerosa del área de *Castilla la Nueva*. Asimismo “*hay que notar que Uclés ha sido muchos años de cristianos y en el vivían moros y judíos en su ley cada uno y tenían sus sinagogas, mezquitas e iglesias y cada uno su carnicería*”²⁴⁹. Este centro se configuró como uno de los más importantes en las tierras que en la Mancha tenían las Órdenes Militares. El volumen demográfico de los moros de Uclés continúa siendo importante en la Baja Edad Media si se lo compara con otras morerías de la zona. García Arenal constató unas 77 cabezas de pecho²⁵⁰, en tanto que Ladero Quesada unas 94 hacia 1500, que en vísperas de la conversión de la comunidad de moros de Uclés contaba con unos 90 vecinos²⁵¹. Esta cantidad es considerable si se pone en relación con las exiguas y disminuidas aljamas castellanas.

En la Extremadura cacereña sobresalió la comunidad islámica de Hornachos, que contó con la mayor población musulmana de todo el reino con más de 400 pechas en el siglo XV, compitiendo con la voluminosa morería abulense. Pero a diferencia de

²⁴⁸ Molénat J.P., “Des musulmans aux mudéjars”, *Actas IX Simposio Internacional de Mudéjarismo. Mudéjares y moriscos. Cambios sociales y culturales*, CEM-IET, Teruel, 2004, p. 17.

²⁴⁹ García Arenal M., “Sobre los moros de Uclés en 1501”, *Al-Andalus*, Vol. XLII, Fasc. 1, 1977, p. 169.

²⁵⁰ García Arenal M., “Sobre los moros...”, p. 170.

²⁵¹ Ladero Quesada M.A. *Los mudéjares de Castilla*, p. 33.

esta última, el caso de Hornachos predominó en el estudio del *mudejarismo* castellano, ya que fue un caso único de población exclusivamente musulmana. El libro de la visita de 1494 asegura que “no hallaron que avía en la dicha villa, ni en su término, iglesia ni hermita, porque todos son moros, saluo vna capilleja pequeña, que está en la fortaleza, e que oye misa el comendador e los suyos”²⁵². Destaca en este breve extracto que sólo un puñado de cristianos vivían en este enclave musulmán²⁵³. Esto es importante porque este tipo de configuración demográfica sostenida a lo largo de los siglos bajomedievales sólo puede ser detectada en las zonas aragonesas y valencianas. Como indicó Ladero Quesada, es evidente que la administración señorial resultó bastante más atractiva y ventajosa que la realenga para los musulmanes que permanecieron en Castilla la Nueva y Extremadura, en cuyas amplias y relativamente poco pobladas tierras vivía la mitad de la población islámica castellana²⁵⁴.

Si nos desplazamos hacia el sur y nos adentramos en la zona de Andalucía, nos es posible verificar cómo la población musulmana de estas latitudes fue en clara disminución luego de la “*gran revuelta mudéjar*” de la segunda mitad del siglo XIII, en que los musulmanes andaluces se aliaron con los granadinos y bereberes norteafricanos. Esta alianza *pan-islámica* estuvo a punto de quebrantar el dominio cristiano en Andalucía y Murcia. No obstante, la reconfiguración de las aisladas comunidades islámicas se consolidó durante el transcurso del siglo XIV. En este caso, el mejor ejemplo de un reasentamiento musulmán en territorio cristiano fue el caso de la de los moros de Sevilla de pertenencia realenga, si la comparamos con las aljamas de Córdoba y Écija, empobrecidas y con escasa población, o la extinta de Jaén (Ver mapa 1). Podemos afirmar que a diferencia de lo que ocurrió con los judíos sevillanos, hasta entrado el siglo XV no existió alusión alguna a ningún barrio mudéjar o morería. Las primeras menciones sobre los moros al comienzo de esta centuria los ubicaron diseminados en diferentes jurisdicciones eclesiásticas, denominadas collaciones. En ese sentido, la primera mención en la toponimia urbana de un posible barrio habitado por mudéjares se registró para el año de 1410, en “*las casas que dizen de la Morería*”, entre

²⁵² AHN, Ordenes Militares, Libro 1101 C, fº 158. Citado en Molénat J.P., “Hornachos fin XVe-debut XVIe siècle”, *En la España Medieval*, 2008, Vol. 31, p. 164.

²⁵³ Respecto de la estructura de la Orden de Santiago véase, Rodríguez Blanco D., “La organización institucional de la Orden de Santiago en la Edad Media”, *Historia, Instituciones y Documentos*, Nº 12, 1985, pp. 167-192. Especialmente los acápites dedicados a los comendadores y a los visitantes.

²⁵⁴ Ladero Quesada M.A., *Los mudéjares*, p. 34.

las parroquias de San Bartolomé y Santa María la Blanca²⁵⁵. Este perímetro comprendió la judería hasta el año 1391 cuando el *pogrom* trajo como consecuencia la dispersión de sus habitantes por distintos lugares de la ciudad. Valga recordar que el asalto a la judería sevillana de Écija, que tuvo sus réplicas por sobre otras comunidades aledañas, fue instigado por el arcediano Ferrand Martínez que emprendió de modo virulento las prédicas y las campañas de conversión contra los judíos sevillanos²⁵⁶. Los tumultuosos años finales del siglo XIV, conjuntamente con la inestabilidad y fragmentación política en la centuria siguiente, depararon un cambio radical en la legislación regia para las minorías étnico-religiosas de Castilla, promoviendo una aceleración en el arsenal discursivo que actualizaba las medidas restrictivas y segregacionistas hacia moros y judíos. De estos episodios no escaparon los moros sevillanos que, al igual que sus pares castellanos, fueron objeto de una relocalización espacial dentro de la ciudad, en clara sintonía con las normativas políticas de exclusión socio-espacial y profesional.

En este contexto, en el año 1405 se sancionó el Ordenamiento de Valladolid, que refrendó lo contenido en el anterior de 1348. Ambos ordenamientos se ocuparon de la complejidad social que acarreó en Castilla la aparición paulatina de grupos conversos de judíos o cristianos nuevos. El converso pasó integrar en la sociedad castellana bajomedieval, no un problema como lo presentó la historiografía tradicional sobre el tema. Por el contrario, el converso quedó situado en un *limes* donde la integración y el rechazo jugaron un papel relevante en su devenir histórico; pues marginados por la comunidad religiosa que dejaban atrás, la judía, buscaron ensamblarse en la comunidad de acogida, los cristianos viejos, que los veía con desconfianza y como una amenaza al orden establecido. Fue en ese contexto que las leyes contenidas en el Ordenamiento de 1408 se presentaron más duras que las anteriores y, si bien, los destinatarios fueron los judíos y conversos, también afectaron a los mudéjares. Años más tarde, la monarca regente Catalina de Lancaster ratificó y volvió a insistir en el Ordenamiento de 1408 con la obligación del uso distintivo y traje especial para moros y judíos. La identificación pública y distintiva de las ropas para moros y judíos buscó hacer visible la diferencia, la alteridad y la segregación de estos ‘otros’ cotidianos y cercanos frente a

²⁵⁵Collantes de Terán A., “Los mudéjares sevillanos”, *Actas I Simposio Internacional de Mudjerismo*, Madrid-Teruel, 1978, p. 227.

²⁵⁶Sobre esta cuestión remitimos a Amran R., *Judíos y conversos en el reino de Castilla. Propaganda y mensajes políticos, sociales y religiosos (siglos XIV-XVI)*, Junta de Castilla y León, Valladolid, 2009, pp. 65-78.

los cristianos. En tal sentido, la señal que utilizaron los moros fue: una luneta azul sobre el hombro derecho, tanto para mujeres como para hombres, y los últimos estarían obligados a llevar un capuz de color amarillento-verdoso. Juan Torres Fontes apuntó que el propósito de este ordenamiento era el de poner al día todas las disposiciones antiguas, concretándolas, agrupándolas y adaptándolas para diferenciar públicamente a los mudéjares de los cristianos²⁵⁷.

Esta escalada legislativa fue continuada con el Ordenamiento de 1412, donde se estableció la separación de judíos y mudéjares en barrios especiales:

*“Todos los judíos, moros y moras del reino vivan separados de los cristianos en lugar retirado de las ciudades y villas donde habiten, formando un barrio aparte que había de estar circunvalado por una cerca o muralla, y en esta había de haber una sola puerta para el servicio”*²⁵⁸.

La puesta en práctica de la marginación edilicia se aplicó en Sevilla por decisión de la reina regente Catalina de Lancaster, *“e porque en este tiempo rexía la reina en Sevilla e en Cordoba e en Jaen, envio sus cartas para estas ciudades, que lo ficiesen e ordenasen luego así”*²⁵⁹. No es casual que la segregación espacial de moros y judíos comenzara en Sevilla, ya que allí fue donde la violencia desatada por la prédica del arcediano Ferrand Martínez, desató una devastadora ola antijudía y, a la vez, fue donde comenzaron las primeras conversiones. A esto debemos agregar las campañas de evangelización y predicación que en 1411-1412 desarrolló el dominico Vicente Ferrer en Castilla. El itinerario de la virulenta verborragia cristiana de Ferrer se inició en Murcia, continuó en Sevilla, para luego encaminarse hacia la región de La Mancha, Toledo, Salamanca y Ávila. Valga recordar que estas ciudades contaban con una gran

²⁵⁷ Torres Fontes J., “Moros, judíos y conversos en la regencia de Don Fernando de Antequera”, *Cuadernos de Historia de España*, XXXI-XXXII, 1960, p. 62.

²⁵⁸ Este documento recibe el nombre de Leyes de Ayllón ya que fue promulgado en la villa vallisoletana el 2 de enero de 1412, por lo que también ha dado en llamarse Segundo Ordenamiento de Valladolid. Pragmática de la Reina Doña Catalina respecto de los judíos y moros: *“(…) E yo considerando (…) que en los dichos mis regnos e sennorios hay muchos judíos é judías é moros é moras infieles, que moran entre los christianos é christianas (…) ordeno é mando é tengo por bien que se guarde agora é daqui a adelante en la manera que sigue: 1º Primeramente que de aquí adelante todos los judíos é moros é moras de los mis Regnos é Sennorios sean é vivan apartados de los Christianos, en un logar aparte de la Çibdad, villa o logar, donde fueren vecinos (...). 2º Otrosí: Que ninguno ni algunos judíos é judías é moros é moras sean especieros, ni boticarios, ni çirujanos, ni físicos, ni vendan pan, vino nin farina, nin aceyte, nin manteca nin otra alguna de comer á christianos nin tengan tiendas con botica, nin mesas en publico, nin en escondido, para vender viandas algunas que sean de comer. 7º Otrosí que las aljamas de los judíos é moros de los mis Regnos é Sennorios non puedan aver nin ayan jueçes judíos nin moros (...)*”, González de Fauve M. E., *Documentos para la Historia de España. Siglos VIII-XV*, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 2002, p.14.

²⁵⁹ Collantes de Terán A., “Los mudéjares sevillanos”, p. 230.

cantidad de población judía y musulmana. Aseveramos por lo tanto que el Ordenamiento de 1412 fue inspirado en la campaña del dominico Vicente Ferrer, quien fuera uno de los principales impulsores en la península de la reforma eclesiástica, la persecución y la conversión de los judíos, así como también de los moros.

A los moros sevillanos los habían reconcentrado, luego de dos traslados fallidos en los extremos opuestos de la antigua judería, en torno al denominado *adarvejo* de San Pedro bien entrado el siglo XV. Este barrio, de proporciones muy reducidas, contó con poco más de 30 casas y una mezquita. Una imagen que ilustra fehacientemente la pobreza material y la reducida capacidad económica debido a la constante y exagerada presión fiscal cristiana de los escasos moros sevillanos es la siguiente:

“en la dicha mesquita se falló lo syguiente: dos laparadas de açofar, un pedintorio de madera, dos puertas nuevas, diez e seys esteras nuevas e viejas de junco, un aceite, un carrillo, e una sogá, trese tablillas de amostrar mochachos, un lecho de madera para enterrar, una lança, dos lebrillos viejos, una tinaja pequeña de de agua”²⁶⁰.

A estos datos podemos agregar que al término de la Baja Edad Media la población musulmana de la Andalucía Bética era muy exigua ya que, al finalizar el siglo XV estaba en torno a las 350 familias y, hacia 1500, los moros andaluces no superaban las 2.000 almas²⁶¹.

Aseveramos que a medida que nos desplazamos hacia el sur del territorio peninsular las relaciones entre cristianos y moros se complejizan más, porque la frontera interna que configuró el reino nazarí de Granada y la externa marítima pusieron en contacto las diferentes realidades del Islam y de la Cristiandad bajomedieval. De modo que no sólo la frontera marcó el *limes* divisible entre unos y otros, sino que también delimitó y, a la vez, posibilitó el accionar de unos y otros. Por otra parte, no podemos hablar de una sola frontera como algo inmutable y monolítico en el tiempo, ni tampoco ceñirla a su carácter geográfico o geopolítico. La o las fronteras fueron y son más que un simple límite, borde o separación. De modo que las fronteras separan, unen, delimitan, marcan la diferencia y la similitud, pero también producen espacios intersticiales, nuevos espacios que inauguran relaciones. Pueden ser burladas, acatadas,

²⁶⁰ APS, Oficio IX de Luis García de Celada, Libro de 1500-1501, s.f. Citado y transcripto en: Wagner C., “Un padrón desconocido de los mudéjares de Sevilla y la Expulsión de 1502”, *Al-Andalus*, Vol. XXXVI, Fasc. 2, 1971, p.381.

²⁶¹ González Jiménez M. – Montes Romero-Camacho I., “Los mudéjares andaluces (siglos XIII-XV). Aproximación al estado de la cuestión y propuesta de un modelo teórico”, en: Ruzafa García M., (coord.), *Los mudéjares valencianos y peninsulares, Revista d’Història Medieval*, N° 12, 2001-2002, p. 63.

cruzadas, transgredidas, imaginadas, reales, reinventadas y destruidas. Confinan y liberan. Protegen y segregan. Otorgan sentido a la identidad y al espacio²⁶².

De modo que la frontera delimita espacios, circunscribe poblaciones y grupos religiosos y posibilita contactos comerciales, así como también es factor de luchas, desplazamientos y huidas forzadas sin retorno al lugar de origen. La frontera coadyuva a reflexionar sobre una experiencia que protege y expulsa, integra y segrega, a comunidades diferentes. Así, la frontera actuó como un *limes* permeable, y al ser controlado, separó mundos diferentes. Esta separación y similitud se reprodujo al interior de la frontera mediterránea, donde existió un juego especular extremo y tensionado entre identidades y alteridades en permanente elaboración y cristalización²⁶³.

En tal sentido, las razones de la dispersión de la población musulmana en estos sitios se debió no solamente a los resabios de la conquista cristiana del siglo XIII, sino que la presión fiscal y el recrudecimiento de la legislación contra moros y judíos aceleró la huida clandestina de algunos conglomerados urbanos y rurales musulmanes hacia Granada o bien más allá de la frontera islámica con dirección a Orihuela. En definitiva, se buscaba el amparo en la *terra de moros* o bien acudiendo al socorro de las redes familiares levantinas, o bien recurriendo al anonimato en los conglomerados islámicos del sur valenciano.

Los sucesos mencionados que alcanzaron en términos generales a las poblaciones islámicas andaluzas, fueron particularmente negativos para los grupos islámicos de Murcia -sobre todo los de su capital-, que fueron reubicados en el arrabal de la Arrixaca. De modo que hacia 1305 los moros de la capital murciana fueron depositarios de una “verdadera carta foral” que determinó su situación jurídica y social con respecto a la población cristiana, al margen de las disposiciones que con carácter general los afectaron al igual que al resto de los moros del territorio castellano²⁶⁴. Hacia 1308, una carta del monarca Fernando IV testimonia la disminución de la población islámica en el reino de Murcia: “*por razón de las guerras e de los otros males que son acaescidos en tierra de Murcia, la mayor parte de los moros son muertos y los otros*

²⁶² Szurmuk M., - McKee Irwin R., *Diccionario de Estudios Culturales Latinoamericanos*, Siglo XXI, México, pp.106-111.

²⁶³ González Alcantud J. A., *Lo moro. Las lógicas de la derrota y la formación del estereotipo islámico*, Ed. Anthropos, Barcelona, 2002, p. 54.

²⁶⁴ Molina A. L – Veas Arteseros M. d. C., “Situación de los mudéjares en el reino de Murcia (siglos XIII-XV)”, *Areas*, Nº 14, 1992, p. 93.

*fuydos, por las quales cosas la tierra es muy despoblada e menguada de ellos*²⁶⁵. Así, durante el transcurso del siglo XIV los musulmanes de Murcia se transformaron en una verdadera minoría, muy disminuida, de extrema pobreza y con escasas posibilidades de mejorar su estado y condición.

Lo peculiar del caso murciano y su constante descenso demográfico puede verificarse hacia mediados del siglo XV con los datos de la morería citadina, que osciló entre quince y veinte familias²⁶⁶. Sin embargo, el último cuarto de siglo evidenció un tenue repunte por la mayor estabilidad política, social, económica y monetaria que se implementó con la llegada de los Reyes Católicos, a la par de la seguridad que ofreció el alejamiento de la frontera granadina. De esta manera, entre 1471 y 1501, las actas capitulares registraron un total de 54 nuevas vecindades que aportaron al contingente poblacional de la morería una cifra de 142 habitantes²⁶⁷.

Otra de las particularidades de los asentamientos musulmanes en la región murciana fue la *refundación* de sus enclaves rurales, principalmente promovidos por los dueños de la tierra para asegurarse mano de obra que, a cambio de rentas y prestaciones varias, cedían el dominio útil de las mismas al campesinado musulmán. Esta imagen se contrapuso con la lenta pero inexorable decadencia de los moros que resistieron en el valle del Ricote. Los moros allí instalados dependieron de la Orden de Santiago, en donde la presión fiscal sobre los mudéjares era muy superior a lo que pagaban los cristianos. A esto debemos agregar que el diezmo conglomerado islámico murciano, sobre todo el de su capital, se reconfiguró al calor de las tirantes relaciones fronterizas con el reino de Granada y, a la vez, con el extremo oriental del reino de Valencia y su abundante demografía sarracena. En tal sentido se estableció que:

*“todos los moros y moras que agora byuen en esta dicha çibdad e su jurydiçion o en otro qualquier lugar del reyno de Murcia, o byueren de aquí en adelante, que non sean osados de se yr a las partes de Aragón ni a otras partes algunas*²⁶⁸”.

²⁶⁵ Ferrer i Mallol M.T., *Entre la Paz y la Guerra. La Corona Catalano-Aragonesa y Castilla en la Baja Edad Media*, CSIC, Barcelona, 2005, p. 257.

²⁶⁶ Torres Fontes J., “Los mudéjares murcianos en la Edad Media”, *Actas III Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, 1986, p. 65.

²⁶⁷ *Ibíd.* p. 70.

²⁶⁸ AMM-AC, 1484-1485, Sesión, 1484-XII-30, Tomado de Veas Arteseros M. d. C., “Mudéjares de Murcia a fines del siglo XV”, en: González Jiménez J., (ed.), *La Península Ibérica en la Era de los Descubrimientos 1391-1492. Actas III Jornadas Hispano-Portuguesas de Historia Medieval*, T. II., Junta de Andalucía, Sevilla, 1992, p. 1675.

Por otro lado, a diferencia de las comunidades musulmanas de la meseta central, las murcianas destacaron por su eminente carácter rural, en clara dependencia jurisdiccional señorial, o como colonos dependientes del patriciado de la ciudad. Nuestra insistencia en remarcar lo exiguo de la población musulmana en estas latitudes queda justificada a causa de que hacia finales del siglo XV se verifica que los moros de la capital murciana no superaron los 200 individuos sobre una población total en la urbe cercana a los diez mil habitantes. A estos datos debe agregarse que esta representación de los moros oscilaba entre el 7% y el 8% de la población total del reino, y si bien se configuraron como una de las minorías musulmanas más numerosas de Castilla, no debemos perder de vista que estaban situadas en el reino menos poblado de la Corona²⁶⁹.

Para finalizar abordamos la cuestión del Reino de Granada, último bastión musulmán castellano. Esta elección no es fortuita ni aleatoria. Muy por el contrario, creemos que describir brevemente el componente demográfico en esta zona islámica fronteriza coadyuvará a comprender, en todas sus dimensiones, el proceso de conversión al cristianismo hacia comienzos del siglo XVI, así como también a profundizar en las complejas y tirantes relaciones entre moros y cristianos, y en los mecanismos de resistencia de los primeros frente a una presión cultural y de una discriminación fiscal muy elocuente. Debemos tener presente que, al igual que en el resto de Castilla, ha sido difícil calcular la población que vivía en el reino de Granada poco antes de su conquista, ya que muchos datos solo atañen a abigarrados núcleos urbanos, y prescinden de contabilizar la densa población rural distribuida en alquerías y lugares abiertos de la frontera. Las estimaciones elevan a unas 100.000 personas la población rural y a unas 150.000 la que estuvo asentada en núcleos de mayor importancia como La Alpujarra, y en los términos de Vélez de Málaga y Málaga²⁷⁰.

En este aspecto, la crónica refleja una exageración cuantitativa que no puede ser disociada del inseparable espíritu que los autores plasmaron en estas narrativas victoriosas y de legitimación. Málaga constituyó la segunda ciudad del reino y Fernando del Pulgar nos ilustra cómo fue el repartimiento de los moros de esta ciudad:

²⁶⁹ Ladero Quesada M.A., *Los mudéjares*, p. 47.

²⁷⁰ Ladero Quesada M.A., "Datos demográficos sobre los musulmanes de Granada y Castilla en el siglo XV", *Anuario de Estudios Medievales*, N° 8, 1972-1973, pp.481-486.

“Como la çibdad de malaga fue limpia, luego entraron en ella el Rey e la Reyna e con ellos el cardenal de España, acompañados de los señores e caualleros que estaban en el real (...), e fueron en una solemne procesión a la mequita mayor. El rey e la reyna mandaron repartir los moros que allí tomaron en tres partes. La una ofrecieron, por amor de Dios, para redención de los cristianos cautiuos que estauan en tierra de moros, en las partes de Africa. E para lo poner en obra, mandaron a todos los que tenían fus fijos o deudos cautiuos en aquellas partes, que los fiziesen escreuir en una copia, para que fuesen rescatados. La otra terçia parte mandaron repartir por todos los caualleros, e por los de su Consejo, e por los capitanes, e por fijosdalgo, e oficiales e otras personas castellanos, aragoneses e valencianos, e portugueses, e a todas las naciones que vinieron a aquella guerra. La otra terçia parte tomaron ara algund ayuda de los grandes gastos que se fizieron en el tiempo que duró el çerco.

“E primeramente enbiaron al Papa çient moros de aquellos e enbiaron a la reyna de Napoles çinquenta moras doncellas e enbiaron a la reyna de Portugal otras treinta doncellas. E la reyna fizo merçed e repartió otra grand cantidad de moras por algunas dueñas de su reyno e por otras que continuauan en su palaçio”²⁷¹.

Ladero Quesada ha estimado la población de Málaga en unos 20.000 musulmanes, la mayoría de ellos reducidos a la cautividad tras el asedio de la ciudad²⁷².

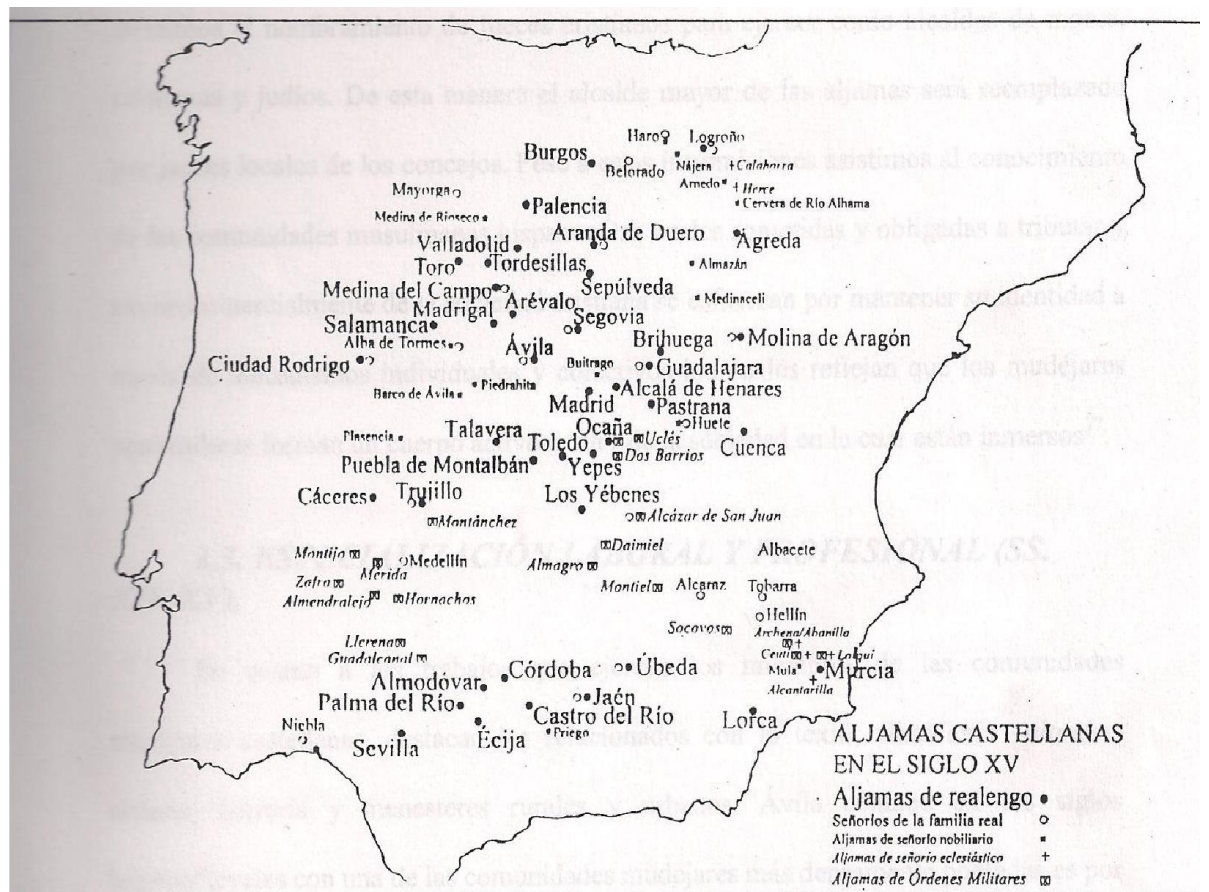
De modo general podemos apuntar que la incorporación de Granada a Castilla supuso que unos 300.000 habitantes pasaron a ser vasallos del rey castellano, quebrando el equilibrio del estatus de mudéjar en Castilla y precipitándolo hacia su disolución. No debemos perder de vista que este largo proceso de “*Reconquista*” cristiana en toda la península se debió en momentos a la necesidad de una respuesta por parte de la Cristiandad, que se hizo más urgente cuanto que la caída de Constantinopla había exacerbado, aunque solo fuese a nivel intelectual, la idea de Cruzada, porque asistimos al inicio de un periodo en el que Europa se enfrentará a un Islam progresivamente unificado bajo los otomanos²⁷³.

²⁷¹ Fernando del Pulgar, *Crónica de los Reyes Católicos*, ed. Carriazo J. de M., Ed. Espasa-Calpe, Madrid, 1943, pp. 334-335.

²⁷² Ladero Quesada M.A., “La esclavitud por guerra a fines del siglo XV: el caso de Málaga”, *Hispania*, Nº 105, 1967, pp. 63-88. Del mismo autor, *Granada. Historia de un país islámico (1232-1571)*, Ed. Gredos, Madrid, 1989, pp. 196-205.

²⁷³ Galán Sánchez A., *Una sociedad en transición: los granadinos de mudéjares a moriscos*, Ed. Universidad de Granada, Granada, 2010, pp. 54-55.

Mapa 1. Distribución de las aljamas castellanas en el siglo XV



Tomado de: Echevarría Arsuaga, A. "Las aljamas mudéjares castellanas en el siglo XV: redes de poder y conflictos internos", *Espacio. Tiempo y Forma, Serie III, Hª Medieval*, T. 14, 2001, p. 97.

Geografía sarracena catalano-aragonesa

El heterogéneo y tupido conglomerado demográfico islámico que abordamos a continuación está concentrado en los siglos XIV y XV y circunscripto a las regiones que comprendían el Principado de Cataluña y los reinos de Aragón y Valencia. En cada uno de ellas el volumen demográfico de los sarracenos fue diferente y su permanencia en estos lugares difirió, como veremos, de lo acaecido en el área castellana.

Una reconstrucción aproximada de tipo cuantitativo de este colectivo socioreligioso puede ser abordada a partir del uso de distintas fuentes. Entre ellas figuran los fuegos (*fogatges*), que fueron decretados en cortes para reunir el importe de donativos concedidos al rey. Estos impuestos directos se crearon en tiempos del monarca Pedro “el Ceremonioso”. Fue pactado en las Cortes de Barcelona de 1358 y su alcance fue total, pues se cobraba en tierras de dominio eclesiástico y señorial, junto con los dominios del rey. Cada fuego equivalía a una familia o casa que se traducía en una unidad fiscal. Los fuegos eran recuentos con fines fiscales y proporcionan una visión incompleta de la sociedad de su tiempo. Esta dificultad responde a la diversidad de criterios con que fueron aplicados, hecho que se tradujo en la exclusión u ocultación de determinados sectores sociales²⁷⁴. En este sentido, podemos puntualizar una caracterización básica. Mientras que los *fogatges* de Aragón contenían las listas nominales de los titulares de los fuegos, los de Valencia son nominales sólo en parte. Al igual que en el caso castellano, en estas regiones la documentación tiende a estar más completa hacia finales del siglo XV. Los *fogatges* más completos que disponemos son los de Aragón de 1495, Cataluña de 1497 y el valenciano de 1510. Estas tres listas de donaciones constituyen la base para el estudio de la ‘*geografía sarracena*’ y se completan con otros registros documentales.

También son de importancia los gravámenes conocidos como *coronatge* y *maridatge*, contribuciones exigidas con motivo de la coronación de un nuevo soberano o en las bodas de los miembros de la familia real²⁷⁵. A veces ofrecen datos de fuegos, pero la información que contienen es menos específica y más escueta. Acompañan a estos impuestos los denominados *morabatí* o *monedaje*, que se exigían cada siete años

²⁷⁴ Feliu i Montfort G., “La demografia Baixmedieval catalana: estat de la qüestió i propostes de futur”, *Revista d’Història Medieval*, N°10, 1999, pp. 29-30.

²⁷⁵ Macho y Ortega F., *Condición social de los mudéjares aragoneses*, pp. 186-187.

en Aragón y seis en Valencia, para que el rey mantuviese la ley de la moneda²⁷⁶. Además de estas cargas existieron otras específicas para los musulmanes como el *besante*, que era pagado cada año por las familias sarracenas del reino de Valencia. Para su percepción se confeccionaban listas de moros obligados a pagar ante las autoridades de cada aljama. El besante era una moneda de plata de la que se eximía a los pobres y a las autoridades de las aljamas, como fueron el cadí, subcadí y zalmedina²⁷⁷. Todos los impuestos que mencionamos son valiosos para los estudios demográficos, porque a través de ellos puede avizorarse el número de contribuyentes sino la riqueza o pobreza de cada grupo, así como también evidenciar las diferencias socioeconómicas al interior de cada comunidad de moros.

En el extremo oriental del reino de Valencia se configuró la gobernación *dellà Xixona*, una subdivisión territorial especial que tuvo un abigarrado poblamiento islámico. De esta zona destacaron las listas de impuestos como el “*cabeçatge*”²⁷⁸, el “*dret de gallines*”²⁷⁹, entre otros. El primero afectó a los varones mayores de 15 ó 16 años, dependiendo de la jurisdicción. Estas obligaciones no eran exactamente fuegos y, si bien contribuyen a una aproximación cuantitativa de la población, sus datos a veces pueden ser incompletos, porque había jóvenes de esas edades que vivían todavía de sus familias. El segundo impuesto, el “*dret de gallines*” se pagaba por casas, conjuntamente con el *alfatrà* que afectaba a toda la población mudéjar incluido los niños: “*per cada cabeça de moro o mora, çubay o çubaya, grans o petits*”²⁸⁰. Este último tributo posibilita obtener la cifra casi exacta de la población de una aljama.

²⁷⁶ Este gravamen fiscal surgió hacia el siglo XIII. Se impuso en Aragón en 1236 y en Valencia en 1266. Fue un impuesto fijo que se debía pagar y recayó sobre gran parte de la población musulmana, cristiana y judía. Véase, Hinojosa Montalvo J., *Diccionario del Historia Medieval del Reino de Valencia*, T. III, Generalitat Valenciana, Valencia, 2002, p. 172.

²⁷⁷ Impuesto de periodicidad anual que recayó sobre la población islámica de Valencia. Es importante su análisis ya que los datos proporcionados por la cantidad tributada en concepto de besante pueden utilizarse con fines demográficos, permitiendo hacer una aproximación al posible número de fuegos de los lugares con población musulmana. Véase, Hinojosa Montalvo J., *Diccionario*, T. I, pp.347-348. Cfr. Ferrer i Mallol M.T., “Las comunidades mudéjares...”, p. 32.

²⁷⁸ Impuesto abonado por cada cabeza de ganado. Recayó principalmente sobre las alquerías islámicas situadas en áreas rurales. Véase, Hinojosa Montalvo J., *Diccionario*, T. I, p. 405.

²⁷⁹ Esta tributación recayó sobre los musulmanes que debían pagar al señor, en especie o su equivalente en dinero por cada casa poblada. Véase, Hinojosa Montalvo J., *Diccionario*, T. II, p.98.

²⁸⁰ *Ibid.* p. 97. “*Por cada cabeza de moro o mora, niño o niña, grande o pequeño*”. T.de.A. Lo pagaban todos los mudéjares mayores de 3 años.

Los moros en Cataluña

Si nos circunscribimos al área catalana, podemos afirmar que la población musulmana residente estuvo contemplada en el *fogatge* de 1496-1497, que arrojó un total de 788 fuegos moros; representando un 1,5% del total de población de toda Cataluña²⁸¹. Los musulmanes estaban asentados en los valles del Ebro y de su afluente el Segre; en esta última zona destacó la morería de Lleida (Lérida), que era seguida de dos villas con moros en Serós y Aitona (Ver mapa 2). Estas dos últimas contaron con elevada población musulmana, la primera con 93 fuegos sobre un total de 129, mientras que la segunda tuvo 105 fuegos de moros sobre un total de 145.

Como apuntamos en el apartado anterior al referimos a las aljamas exclusivamente islámicas, aquí predominó esta configuración en las localidades de Benissanet, Riba-roja y Vilanova de Mora²⁸², que se extendieron a lo largo del río Ebro. Completan esta descripción las comunidades con población mixtas con alto porcentaje de poblamiento islámico, como fueron Flix, Vinebre, Ascó, Mora, Tivissa, Miravet, Benifallet, Tivenys y Tortosa (Ver napa 2). La subregión ebrense reunió unos 568 fuegos de los 788 que había en total en Cataluña. De los sitios mencionados, Riba-roja, Ascó, Vinebre, Benissanet y Miravet pertenecieron en un primer momento a la orden del Temple y, luego de su abolición, pasaron al dominio de la del Hospital repartidas entre las encomiendas de Ascó y Miravet²⁸³. Estos sitios reportaron especial importancia por estar ubicados en caminos atravesados por el Ebro, que facilitaba no sólo el desplazamiento por el río, sino la gran circulación de productos y recursos agrícolas.

La permanencia de las comunidades islámicas en la Ribera d'Ebre fue expuesta en el Concilio Provincial de Tarragona en 1307, donde se constató que había “*más judíos y sarracenos que ninguna otra parte de mar*”²⁸⁴. Entre estas poblaciones destacó Flix, que tuvo una posición estratégica debido a su ubicación como ciudad puerto y que contó con una población sarracena que fue disminuyendo parcialmente a lo largo del

²⁸¹ Ferrer i Mallol M.T., “Las comunidades...”, p. 36.

²⁸² *Ibid.*, p. 38.

²⁸³ Ortega P., *Musulmanes en Cataluña*, p. 19.

²⁸⁴ Bayerri y Bertumeu E., *Historia de Tortosa y su comarca*, T. III, Imprenta moderna de Algueró y Baiges, 1935, p. 293; citado en: Biarnès i Biarnès C., *Moros i moriscos a la ribera de l'ebre (710-1615)*, ed. Rafael Dalmau, Barcelona, 2004, p. 36.

siglo XIV²⁸⁵. Luego de un extenso conflicto entre Barcelona y Tortosa por la propiedad de Flix, la Ciudad Condal la anexó y evitó que Tortosa pudiera confiscar el trigo que bajaba por el río y comprometiera el abastecimiento barcelonés. De esta manera, el 23 de noviembre de 1400, cuando la ciudad de Barcelona había adquirido la Baronía de Flix, el total de “*caps de casa*” de la comunidad sarracena que le prestaron homenaje y juramento de fidelidad ascendió a 41 moros y un judío²⁸⁶. Estas comunidades de moros asentadas a lo largo de la ribera del Ebro salpicaron el paisaje rural y se caracterizaron por conformar pequeños “islotes” islámicos en suelo cristiano que dominaron a la vez las actividades agrícolas y comerciales de toda la comarca. En oposición a estos diminutos núcleos de población se encontraba la comunidad mora de Tortosa, que junto con la de Lérida constituyó el par de morerías urbanas de Cataluña que tuvieron una indudable importancia demográfica.

Si bien los musulmanes de Tortosa vieron progresivamente recortados sus privilegios, desarrollaron distintos mecanismos de negociación con las autoridades cristianas a fin de evitar la paulatina exclusión de la que eran objeto. En teoría, tenían la libertad de endeudarse y vender censales a particulares, pero este permiso fue escasamente permitido y conllevó al gradual empobrecimiento de esta comunidad islámica. Esta situación quedó reflejada en la petición que citamos, donde los moros de Tortosa exponen a las autoridades locales y del reino su gravosa situación económica y fiscal:

*“Com los moros de la ciutat de Tortosa sien molt oppresos e encarregats, axí per talles, peytes e altres càrrechs com per molts e diverses contretes necessàriament per peytes, tributs e demandes reyles e altres subvencions feytes al senyors molt alts rey e reyna d’Aragó, presents e passats, en tant que envides ab tot ço que continuament e inestable, nit e dia, se esforçen treballar, poden cumplir als dits càrrechs e trespasament de lur proba vida, segons és manifest e notori en la ciutat de Tortosa e tèrmes de aquella. Supliquem a vós, honorables senyors e honorable consell, com pus affectuosament poden, que girants los ulls de vostra pietat envers los dits pobres moros, encarregats e oppressos en tant que ja a les usures e censals, peytes e altres càrrechs lurs béns bastar no poden”*²⁸⁷.

²⁸⁵ Ferrer i Mallol M.T., “Las comunidades...”, p.42.

²⁸⁶ Serrano Daura J., “L’Onomàstica sarraïna i dels cristians nous de Flix (Baronía de Barcelona, a la Ribera D’Ebre), els segles XIV al XVII”, *Butlletí interior. Societat d’Onomàstica*, 66, 1996, p. 39.

²⁸⁷ ACA, C, reg. 2194, f. 157 r. (1400, maig 22), en: Ferrer i Mallol M.T., “L’Aljama islàmica de Tortosa a la Baixa Edat Mitjana”, *Recerca*, 7, Centre d’Estudis Històrics del Baix Ebre, 2003, pp. 212-213. “*Como los moros de la ciudad de Tortosa sienten opresión y cargados, así por tallas, pechas y otros cargos como por muchos y diversos pechos, tributos y demandas contraidos necesariamente por reales y otras subvenciones hechas a los señores y muy alto rey y reyna de Aragón presentes y pasados, en cuanto que envian sobre todo lo que continuamente e inestable, noche e día, y se esfuerzan por trabajar, pueden cumplir en los dichos cargos e traspasan de su propia vida, según es manifiesto e notorio en la ciudad de*

El otro foco de población islámica urbana fue Lérida, que junto con Tortosa tuvo hacia la Baja Edad Media una considerable demografía musulmana citadina. Las estimaciones oscilaron entre los años de 1491 y 1497 en unas 100 personas, lo que equivalía a un porcentaje de un 2,8% de la población total²⁸⁸. No obstante, al igual que en otros casos, estas cifras deben tomarse con algo de precaución, ya que a veces en las listas de la recaudación de impuestos no figuraban todos los moros. Sin embargo, es necesario remarcar que el volumen poblacional sarraceno de Lérida debió haber sido bastante más numeroso, pues se registró una preocupación sostenida por parte de las autoridades cristianas de la ciudad y de la corona sobre la coexistencia urbana de cristianos y moros a través de las Ordenanzas de 1436, que llevaron por título “*manera de vivir y convivir de los sarracenos de la ciudad de Lleida con los cristianos*”²⁸⁹.

Algunos personajes de esta comunidad islámica, al igual que muchos otros de la de Valencia, y de modo similar al caso de Castilla, conservaron el conocimiento y dominio de la lengua árabe. Quien poseía esta habilidad debía estar al servicio de la corona como traductor o *torcimany* del árabe. En la aljama de Lérida había un moro conocedor del árabe que fue convocado por el monarca Pedro el Ceremonioso a través del baile de la ciudad, el 13 de enero de 1363. El rey solicitó que le enviaran a esta persona porque tenía conocimiento que “*aquí a Leyda ha i moro que sap liger e esplanar lletre morisca*”²⁹⁰. La regia petición estaba vinculada a la necesidad del soberano de que le tradujeran una carta que había recibido del sultán de Damasco²⁹¹. En tanto grupos segregados jurídicamente y, en muchos casos, espacialmente, los moros que poseían determinados conocimientos o bien eran de utilidad al funcionariado cristiano, debían acudir de manera coercitiva a estos llamados, ya que si el moro se

Tortosa e en los términos de aquella. Suplicamos a vos, honorables señores e honorable consejo, como vos afecctuosamente puedas que girando los ojos de vuestra piedad hacia los dichos pobres moros, cargados e oprimidos en cuanto que ya a las usuras e censaes, pechos e otras cargas de sus bienes no pueden bastar”. T. de A.

²⁸⁸ Mutgé i Vives J., “La aljama sarracena en la Lleida cristiana: noticias y conclusiones”, *Actas VII Simposio Internacional de Mudejarismo*, CEM-IET, Teruel, 1999, p. 106.

²⁸⁹ “*Modus vivendi et conversandi sarracenorum civitatis Llerde inter cristianos*”, ACA, C, reg., 3127, ff. 85v – 86 v. (1436), en: Mutgé i Vives J., *L’aljama sarraina de Lleida a l’Edat Mitjana. Aproximació a la seva historia*, CSIC, Barcelona, 1992, pp. 380-382.

²⁹⁰ “*que aquí en Lérida hay un moro que sabe leer y explicar la letra morisca*”. T. de A.

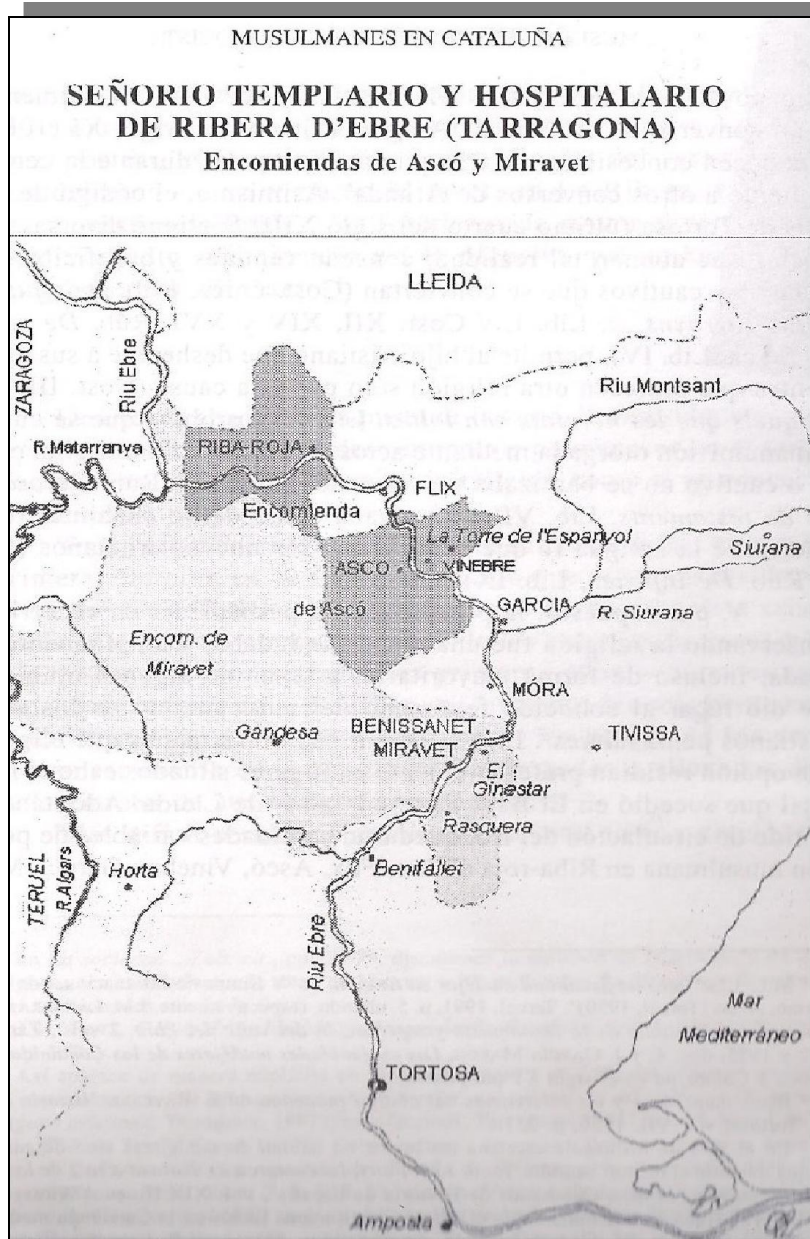
²⁹¹ Boswell J., *The Royal*, p. 382. Especialmente la cita 42. Véase además, Mutgé i Vives J., “Els sarraïns de Lleida i la seva activitat”, *Actes 380è Aniversari de l’Expulsió dels Moriscos*, Generalitat de Catalunya, Departament de Cultura, 1994, p. 224.

resistía al encuentro real, era el baile el encargado de los castigos corporales y pecuniarios que se le imponían.

En este sentido podemos afirmar que la sociedad musulmana del valle del Ebro en el período que estudiamos resultó compleja y variada; y lejos de ser una reliquia fosilizada del pasado andalusí constituyó un componente dinámico dentro de la sociedad de la Corona de Aragón²⁹². Es notorio cómo la supervivencia del árabe y la adopción del latín y del romance entre los moros, por lo menos hasta finales del siglo XV, evidenció la reconfiguración de una sociedad que era lo suficientemente coherente para apropiarse de rasgos, conductas, comportamientos y prácticas del grupo dominante y resignificarlas para su propia reproducción identitaria y, a la vez, para ensamblarse en la estructura cristiana. En suma, estrategias de negociación e integración que tuvieron por finalidad evitar la marginación y el rechazo.

²⁹² Catlos B., *Vencedores*, p. 294.

Mapa 2. Distribución de las poblaciones musulmanas en Cataluña



Tomado de: Ortega P., *Musulmanes en Cataluña. Las comunidades musulmanas de las encomiendas Templarias y Hospitalarias de Ascó y Miravet (siglos XII-XIV)*, CSIC, Barcelona, 2000, p. 18.

Musulmanes en Aragón

Para establecer aproximadamente el número de moros que habitó Aragón en la Baja Edad Media disponemos del censo de 1495 que se articuló en circunscripciones territoriales denominadas “*sobrecollidas*”, el censo condensa a doce de ellas. El sistema impositivo en la Corona de Aragón estuvo organizado a partir de los “*fuegos*”, las “*sisas*” y las “*generalidades*”. Como señalamos en el apartado anterior, los fuegos eran contribuciones directas y cada fuego equivalía a una familia o casa que se traducía en una unidad fiscal. Mientras que las sisas eran los impuestos que gravaban la venta de productos al por menor, de imposición directa y se extendieron tanto en la Corona Castellana como en la de Aragón. Por su parte, las generalidades eran impuestos o aranceles que gravaban las mercancías que entraban y salían del Reino y se destinaban a cubrir las necesidades generales -de ahí su nombre-, a través de la “*Generalidad del Reino*”. Si bien “*fuegos*” y “*sisas*” permanecieron como formas tributarias, fueron las “*generalidades*” las que se mostraron como el método más idóneo y seguro para la percepción de subsidios extraordinarios. Pero para ello hubo que organizar un sistema de cobro, implementado en todas las fronteras de puestos aduaneros, las “*collidas*”. El reparto de las mismas por casi todos los rincones del territorio aragonés tuvo como objetivo final asegurarse los cobros y evitar los mecanismos de fraude. A fin de obtener adelantos para las siempre deficitarias áreas del reino, las “*collidas*” fueron arrendadas y sus titulares temporarios organizaron el sistema en función de centros coordinadores denominados “*sobrecollidas*”²⁹³. Estamos hablando de un total de 5.675 fuegos moros repartidos entre 139 localidades que suponen el 11.11% de los 1.424 lugares del reino, los cuales suman a su vez una población total de 51.056 fuegos²⁹⁴. De modo que la mayor concentración de fuegos islámicos se encontró en la “*sobrecollida*” de Zaragoza, seguida de Tarazona y Calatayud, conjuntamente con las circunscripciones que abarcaron estas zonas. Por otro lado, también hubo asentamientos musulmanes más

²⁹³ Ubieto Arteta A., *Cómo se formó Aragón*, Ed. Instituto Ciencias de la Educación, Zaragoza, 1982, pp. 48-50.

²⁹⁴ Navarro Espinach G.- Villanueva Morte C., “La población mudéjar de Aragón en el siglo XV”, en Sesma Muñoz J.A. – Laliena Corbera C., (coord.), *La población de Aragón en la Edad Media (siglos XIII-XV)*, Ed. Leyere, Zaragoza, 2004, p. 171.

reducidos en Huesca, Barbastro, Teruel, Daroca, Ribagorza, Jaca y Aínsa²⁹⁵ (Ver mapa 3).

Naturalmente que estos enclaves islámicos fueron pequeños y se localizaron de manera dispersa en la geografía aragonesa. En muchos casos, estos núcleos poblacionales dependieron de otros de mayor tamaño para la percepción de impuestos. En tal sentido, además de la importante aljama de la ciudad de Zaragoza, la fuerza numérica de los mudéjares fue muy intensa a lo largo del curso del Ebro, analizados en el apartado anterior. De modo que, que por más exiguas que hayan sido estas comunidades islámicas, hicieron sentir su presencia en determinados lugares, hecho que promovió a las Cortes de 1301 a disponer un capítulo en donde se estipuló que los moros llevaran un signo exterior para reconocer su condición:

“porque los moros de Aragon no van signados, antes van a manera de cristianos, por lo qual cosa muytos pecados et scandalos sen siguen et muytos no son conocidos por moros. Establecio el senyor rey de voluntat e consentimiento de toda la cort que daqui avant todos los moros del regno d’Aragón et de Ribagorça et le Litera, entro al clamor d’Almacellas, de qualquier senyor sian, que vayan menos de garceta sercenado a la deredor, assi que por moros puedan seyer judgados et no ayan ocasión de pecar”²⁹⁶.

La identificación externa que se les exigió a los moros aragoneses fue para distinguirlos de los cristianos, o mejor dicho, para que los cristianos se distingan de ellos. Entonces, ¿a simple vista parecían iguales moros y cristianos? ¿Era tan necesaria la segregación en la vestimenta y en el cabello?. Interrogantes que nos plantean cómo se fue construyendo la alteridad en el Medievo aragonés, donde la identidad del otro y la externalidad corporal debieron ajustarse para ser reconocidos por los parámetros identitarios de los cristianos.

En tal sentido, los inicios de la identificación y la segregación física y espacial entre moros y cristianos se precipitó por las latitudes que estudiamos a comienzos del siglo XIV, cuando hacia 1306 se conminó a los moros de Burbáguena que abandonaran las viviendas que tenían porque estaban situadas entre las de los cristianos:

²⁹⁵ Ferrer i Mallol M.T., “Las comunidades...”, p.43.

²⁹⁶ *Fueros y Observancias y actas de Corte del Reino de Aragón*, Savall y Dronda P. – Penén y Debesa S., (Eds.), T. II, Establecimiento Tipográfico de Francisco Castro y Bosque, Zaragoza, 1866, p. 114. Véase, Lacarra J.M., “Introducción al estudio de los mudéjares aragoneses”, *Actas I Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel-Madrid, 1978, p. 21.

“Entendemos que los musulmanes que viven en el lugar de Burbáguena, aldea de Daroca, no disponen de una aljama, sino que viven entre los cristianos de ese municipio y tienen sus casas dispersas por el susodicho lugar. Por lo cual, decretamos y ordenamos que vayáis personalmente a la localidad mencionada de Burbáguena y asignéis como creáis más conveniente a los musulmanes a alguna parte de ese municipio que les sea suficiente para tener una aljama que puedan habitar, y en donde puedan construir sus hogares apartados de las viviendas de los cristianos, y no en cualquier otra parte”²⁹⁷.

La solicitud de dejar las viviendas a los moros y reubicarlos en otro sitio, respondió no sólo a evitar que cohabiten cristianos y musulmanes en una misma localidad, sino al deseo real de mantener la aljama bien delimitada como fuente contributiva para las arcas reales, en clara asociación con un utilitarismo fiscal y económico.

Por otra parte, los monarcas respondieron positivamente a los diversos reclamos y pedidos de distintas ciudades o villas para apartar, segregar o conminar a los moros a un determinado lugar. Pero por otro lado, en tanto “tesoros del rey”, los sarracenos fueron en cierto modo amparados por la legislación regia, claro que con un objetivo netamente económico y fiscal para evitar la despoblación en determinadas áreas. Este motivo se reflejó en las cortes de 1307 donde se prohibió que los moros fuesen apresados por deudas contraídas con sus señores:

“Ordanamos que daqui avant los moros de qualquier lugar que cativos no sian, no sian presos en las personas por ningunos deudos que devan sus señores, si ya aquellos moros no fuesen deudores o obligados fianças por sus señores o por otros”²⁹⁸.

Respecto de esta última zona, los asentamientos más septentrionales estuvieron centrados en torno a la ciudad de Huesca y sus alrededores. En ellos se concentró una considerable población musulmana. Debe tenerse en cuenta que esta última aljama era de pertenencia realenga y formó parte de la cámara de las reinas. La aljama de moros de Huesca contó con dos mezquitas ubicadas en el barrio de los moros del que se dice que “no ha salida”²⁹⁹. Anexo a una de las mezquitas se localizó un hospital. Este emplazamiento data de 1451 y su manutención estuvo a cargo de la aljama. Valga recordar que la palabra ‘hospital’, durante la Edad Media, no remite necesariamente a instituciones donde se prestaba asistencia médica. En muchos casos, solía tratarse de

²⁹⁷ ACA, C., reg. 138, f. 148r (16 de abril de 1306), citado en: Catlos B., *Vencedores*, p. 339.

²⁹⁸ *Fueros y Observancias y actas de Corte del Reino de Aragón*, p. 115.

²⁹⁹ Conte Cazarro A., *La Aljama de Moros de Huesca*, Ed. Instituto de Estudios Altoaragoneses, Huesca, 1989, p. 140.

albergues, lugares de acogida o sitios donde se prestaban ayuda y manutención alimentaria a las personas más necesitadas, como pobres, enfermos, huérfanos, etc. En suma, se trataba de centros de beneficencia, piedad y caridad entre cuyas funciones, además, figuraba la de curar, pero no de modo exclusivo, esto se complementaba con las funciones de hospedería, asilo y refugio. Esta breve descripción que sirve para caracterizar a los hospitales cristianos, pueden ser útiles para comprender la función del hospital musulmán de Huesca. Así, la “*casa del spital*” estaba destinada a amparar y cuidar a los miembros de la comunidad islámica oscense³⁰⁰.

La coexistencia entre moros y cristianos en estas comarcas adoptó distintas formas. Así, se configuraron barrios de moros en espacios abiertos, en sitios cerrados, intramuros, extramuros, e inclusive algunos fueron relocalizados. Los sarracenos fueron también conminados a ‘compartir’ con los cristianos y judíos determinados emplazamientos. Ejemplo de ello hallamos en Borja, donde luego de la conquista cristiana se obligó a los moros a vivir en barrios apartados, a lo que se agregó la partición de su huerta en dos mitades. Se aplicó siete días de riego para la huerta de los cristianos y otros siete para los moros³⁰¹. Este ‘equitativo’ sistema continuó hasta el siglo XVI, luego de la conversión de los musulmanes.

Las áreas comprendidas por los cursos fluviales del Jiloca, el valle del Huerva y el valle del Jalón concentraron, al igual que la zona del delta del Ebro, una gran cantidad de población exclusivamente islámica. Los sitios como Daroca, Burbáguena y Calatayud, todas comunidades de realengo fueron muy castigados con la guerra de los dos Pedros en el siglo XIV (Ver mapa 3). Este conflicto que enfrentó al monarca castellano y aragonés se extendió entre 1356 y 1369. No debe perderse de vista que además del enfrentamiento armado este recibió el impacto de la “Peste Negra” que asoló distintas partes de Europa. Estos procesos provocaron un descenso demográfico que pudo ser compensado en parte, hacia finales del siglo XV, por los desplazamientos migratorios de los musulmanes a partir de la concesión de licencias de viajes denominadas *guiatges*, de las que nos ocuparemos en el siguiente capítulo.

La aljama de moros de Zaragoza fue una de las más importantes del reino de Aragón. El viajero Münzer la describió de la siguiente manera:

³⁰⁰ Conte Cazcarro A., *La Aljama*, p. 145.

³⁰¹ Lacarra J.M., “Introducción al estudio...”, p. 22.

*“entre todos los reinos de España, es el de Aragón el que más sarracenos tiene, porque son muy diligentes en el cultivo de la tierra. Los nobles perciben de ellos un crecidísimo tributo, que consiste en la cuarta parte de todos los frutos, sin contar con las otras exacciones”*³⁰².

La comunidad de moros de Zaragoza contó a finales del siglo XV con 120 fuegos moros, ya que el endeudamiento progresivo de su aljama, sumado a las consecuencias de la peste y la guerra, diezmaron a esta comunidad³⁰³. Los moros zaragozanos contaron tempranamente con un barrio propio dentro del ejido urbano, conformándose una morería conocida como de la “*calle cerrada*” o morería cerrada, por estar aislada por un muro de tapial o de adobe. Consideramos que la ubicación espacial de los moros en un barrio propio y amurallado, se vinculó con las necesidades inherentes al momento de la conquista de la ciudad. En tal sentido:

*“ajustados los moros de la morería de Çaragoça en la mezquita viella: Ibrayin d’Azuer, Alí de Riela, adelantados, Mahoma Açafar, Çalema Alhaig, Amet de Cepta, Alí de Junez, Alí de Muet, Mahoma Facho, Jahie de Morés, Mahoma Rafacem, Alí Albaleni, Mahoma Don, Ibraym Açani, Ibraym de Azuer, Alí d’Omar, Mahoma Terror, Mahoma Cotiu, Alí de Roden; et dessi todos los moros de la dita aljama”*³⁰⁴.

Por otra parte, el barrio de los moros se fue estructurando en torno a la vida mercantil que giró alrededor de la calle del Azogue, entre la plaza de la Alhóndiga y la Mezquita mayor. Así, el distrito adquirió una fisonomía propia, constituyendo el punto neurálgico de la vida social, religiosa y económica de esta comunidad islámica³⁰⁵. De modo que, la configuración del barrio moro de Zaragoza podemos visualizarlo a partir de las impresiones de Jerónimo Münzer. El viajero alemán visitó la urbe hacia 1495 y sus impresiones de la morería fueron las siguientes:

*“los sarracenos, más debajo del monasterio de los frailes menores, en la parte nueva de la ciudad, tienen un espacio reservado y una ciudad donde habitan, en bellas y limpias casas, con tiendas para vender y una hermosa mezquita”*³⁰⁶.

³⁰² Münzer J., *Viaje por España y Portugal (1494-1495)*, Colección Almenara, Madrid, 1951, p. 123.

³⁰³ Ferrer i Mallol M.T., “Las comunidades...”, p. 56. De la misma autora, “El endeudamiento de la aljama islámica de Zaragoza a fines del siglo XIV”, *Aragón en la Edad Media*, Nº 19, 2006, pp. 173-180.

³⁰⁴ APZ, Ximeno de Alberueis, 1400-21-4, en: Macho y Ortega F., *Condición*, pp. 212-213. Documento 1.

³⁰⁵ Ledesma Rubio M.L., “Los mudéjares aragoneses...”, p. 176.

³⁰⁶ Münzer J., *Viaje*, p. 122.

Además, Münzer indicó con respecto a los moros zaragozanos que:

“los sarracenos son hombres muy fuertes y bien proporcionado, y soportan los trabajos más duros. Se consagran especialmente a los trabajos y artes manuales. Son herreros, alfareros, albañiles, carpinteros, molineros y lagareros de vino y aceite, etc”³⁰⁷.

Las descripciones del viajero alemán no sólo deben leerse en clave elogiosa para con los moros zaragozanos. Por el contrario, hay una velada crítica al mundo cristiano que Münzer está contemplando, que contrasta la imagen del barrio moro por su higiene en relación a la endémica suciedad de las urbes cristianas medievales. En la misma línea, destacó la laboriosidad de los musulmanes en cuanto a las arduas tareas agrícolas y la especialización en determinados oficios manuales que, como mencionamos para el caso castellano, también aquí estaban en manos islámicas. La representación de los sarracenos zaragozanos como diligentes trabajadores se contrapone con la reticencia cristiana a casi todos los trabajos manuales y a la mentalidad española medieval de lograr el ennoblecimiento a fin de sustraerse de los impuestos y pechas

Ahora bien, las notas y detalles del viajero Münzer respecto de los moros del común sirven para ilustrar una porción de la vida de la comunidad musulmana de Zaragoza. Otra forma de acercarnos a las relaciones intracomunitarias es a partir de las divisiones internas que se sucedieron dentro de la misma. Así, un puñado de moros notables que se articularon en dos grandes familias: los Bellito y los Galip, se distinguieron del resto de sus pares por ser moros francos y encontrarse sujetos bajo la jurisdicción de las órdenes de los dominicos y de los hospitalarios, privilegios que se remontaban al siglo XIII. Las contribuciones exigidas por el fisco real a los moros del común, fueran estas ordinarias o extraordinarias, resultaban extremadamente gravosas, por ello los miembros de la aljama mostraron gran animosidad contra los que, por diversas razones, se libraron del pago de esas contribuciones alegando franquicias. Los privilegiados que tenían franquicias solían ser, además, los que gozaban de una mejor posición social y económica, lo que agravaba las consecuencias de su falta de colaboración en las cargas de la comunidad. Tenían franquicia, mientras se encontraban en funciones, los cargos de la aljama, algunas personas -por concesión real y por servicios concretos- y determinadas familias que dependían de señorío eclesiástico, a pesar de formar parte de la aljama zaragozana.

³⁰⁷ *Ibíd.*, p. 123.

¿Cuál era el problema entre los grupos Bellito y Galip, la aljama de moros y las autoridades cristianas? Se trató de la resistencia a contribuir con la aljama zaragozana, alegando una antigua franquicia o privilegio. En este caso y para el grupo de los moros privilegiados, el monarca ordenó lo siguiente:

“recusan de contribuir en sus peytes e otras cargas de la dita aljama. E aquesto no contrastant, se esfuerçan de intrar en las mezquitas e de participar con los moros de la dita aljama en sus oraciones, en sus bodas, sepulturas e otras solemnidades de la dita aljama, la qual cosa no les deve seyer softierta mas vedada, como alguno non deva sentir ni haver proveyto de lo que non quiere sostener la carga. Porque voz dezimos e mandamos expressament e de cierta sciencia que algunos de los sobreditos ni otros moros recusantes pagar e pretendientes seyer franchos de la dita contribución non dexedes antes les vededes intrar en les dites mezquitas ni haver con los otros de la dita aljama participación ni conversación alguna”³⁰⁸.

El conflicto entablado entre los Bellito y Gallip y la aljama de moros zaragozana no solo pone de manifiesto la diferenciación interna de esta comunidad islámica, sino la marginación intracomunitaria entre unos y otros. Ya que al no contribuir con las exigencias que solicitaba la aljama para el mantenimiento de la mezquita y el cementerio, los miembros musulmanes de las familias Bellito y Gallip se vieron excluidos de sus espacios de pertenencia socioreligiosa. Además, esas familias al contar con *fanquicias* gozaron durante casi un siglo de una posición de preeminencia social, profesional y económica por encima de sus pares, ya que no sólo habían acumulado propiedades que arrendaban a cristianos sino que estaban eximidos de ciertas contribuciones que sí recaían sobre los moros del común, como ser: hueste y cabalgada, pechas, prestamos, servicios, donativos, etc. Por lo tanto, la relación de asimetría socioeconómica entre unos y otros grupos de moros se vio regulada y arbitrada por las autoridades cristianas de la ciudad e inclusive por los monarcas. En este sentido los Bellito y los Galip evidenciaron la falta de colaboración en el reparto de las cargas de la comunidad islámica zaragozana. La clave de sus privilegios estribó en lo que Brian Catlos denominó como *“identidad fiscal”*³⁰⁹ por encima de su identidad confesional. Pero por otro lado, estos minúsculos grupos mudéjares que destacaron en algunas ciudades - como los Bellvís en su rama castellana y los que analizamos más adelante para el caso

³⁰⁸ ACA, C, reg. 876, f. 8r-10r. (1344, enero, 10, Zaragoza), citado en: Ferrer i Mallol M.T., “Francos, pero excluidos de la mezquita y del cementerio: los Bellito y los Galip de la morería de Zaragoza”, en: González de la Peña M^a del Val., (coord.), *Estudios en memoria del Profesor Dr. Carlos Sáez*, Universidad de Alcalá, Servicio de Publicaciones, 2007, p. 351.

³⁰⁹ Catlos B., *Vencedores*, pp. 365-374.

valenciano-, justificaron su accionar por fuera de sus redes intracomunitarias. El hecho de ser una “*minoría*” dentro de otra les permitió plasmar mecanismos de autodefensa frente a los cristianos y sobre todo frente a los moros zaragozanos.

Un poco más al sur de Zaragoza aparecen las ciudades de Daroca, Calatayud, Teruel y Albarreín, se engloban dentro de la región conocida como Bajo Aragón (Ver mapa 3). En estas latitudes de la *extremadura* aragonesa se registró un sostenido poblamiento islámico circunscripto a la ciudad de Teruel y su comarca, en conjunto con los núcleos congregados en torno a la región de Albarracín. En el fogaje de 1495 se contabilizaron unos 200 fuegos moros distribuidos en Gea, Teruel y Albarracín. Podemos contrastar esta información con las investigaciones realizadas por Navarro Espinach y Villanueva Morte, quienes tras cotejar y comparar numerosos fuentes documentales confeccionaron un nuevo censo prosopográfico para estas tres localidades a partir de lo cual triplicaron la cifra del fogaje de finales del siglo XV³¹⁰. Por otro lado, debemos resaltar que las comunidades de Gea y Albarracín estuvieron sometidas a la jurisdicción señorial de los Fernández de Heredia, mientras que la comarca turolense y su capital estuvieron sujetas a la dominación real.

Esta zona del bajo Aragón se configuró como un *limes* conquistado por los cristianos colindantes con la Valencia islámica hacia comienzos el siglo XIII. De modo que el hecho de coexistir con los musulmanes evidenció una hostilidad manifiesta en la legislación de los cristianos. Si bien el período de la conquista cristiana el Aragón islámico no es parte de nuestra investigación y análisis, no podemos dejar de resaltar los procesos que se desprendieron del avance cristiano sobre el musulmán. En este sentido las disposiciones sobre los moros que contienen los fueros de Teruel y Albarracín contemplan un clima de violencia manifiesta, al referirse a los asesinatos y heridas cometidos entre cristianos³¹¹ y moros, hacia moros cautivos³¹² o moros de paz³¹³, entre otros.

³¹⁰ Navarro Espinach G. – Villanueva Morte C., *Los mudéjares de Teruel y Albarracín. Familia, trabajo y riqueza en la Edad Media*, Centro de Estudios Mudéjares-Instituto de Estudios Turolenses, Teruel, 2003, pp. 77-154.

³¹¹ Gorosch M., *El Fuero de Teruel*, Almquist & Wiksells Boktryckeri, Uppsalla, 1950, p. 107. Documento nº 36. Riba y García C., *Carta de población de la ciudad de Santa María de Albarracín, según el Códice romanceado de Castiel existente en la Biblioteca Nacional de Madrid*, Zaragoza, Tipografía de Pedro Carra, 1915, p. 14.

³¹² Gorosch M., *El Fuero de Teruel*, p. 107. Documento nº 35. Riba y García C., *Carta de población*, pp. 160, 169 y 185.

³¹³ Gorosch M., *El Fuero de Teruel*, p. 106. Documentos nº37 y 38. Riba y García C., *Carta de población*, p. 15.

Los moros que se asentaron en Teruel, Gea y Albarracín y sus zonas aledañas habían llegado desde otros lugares a comienzos del siglo XIV, y lograron cohesionar su identidad colectiva en contextos migratorios y de movilidad³¹⁴. Cabe preguntarse el porqué de esta situación. Podemos aseverar que tras las conquistas cristianas sobre la taifa de Teruel y sus zonas circundantes, la mayoría de la población era islámica. Sólo un puñado permaneció bajo las condiciones de vida impuestas por los cristianos. De modo que, conforme avanzó el proceso de avance-retroceso de la guerra hacia el sur, Valencia, Teruel y Albarracín atrajeron población islámica debido a las ventajas normativas que poseían ya que gozaban de cierta autonomía jurisdiccional³¹⁵. De modo que los fueros locales de Teruel y Albarracín, junto con sus respectivas comunidades de aldeas, se configuraron como un sistema jurídico diferenciado del resto de Aragón. Estos factores fueron los que contribuyeron a la conformación de estos núcleos de población islámicos al sur del reino aragonés.

Los espacios urbanos habitados por estos conglomerados islámicos se estructuraron de forma heterogénea. El barrio moro de Albarracín se ubicó “*en la plaça de la dicha ciutat e en el barrio de Sant Jorge, quera morería antes*”³¹⁶. Por otro lado, el barrio moro de Teruel estuvo localizado, en la Baja Edad Media, en el extremo norte de la ciudad, colindante con las Puertas de Daroca y de Zaragoza, arterias de circulación y enclaves comerciales importantes que los ubicaban en un área de elevado valor mercantil. Es importante destacar que ni en la toponimia turolense ni en los restos urbanos se ha conservado alusión alguna a la morería, al contrario de lo que ocurrió con la judería de Teruel³¹⁷. A diferencia de otros recintos de moros -hayan sido estos castellanos, aragoneses o valencianos-, el turolense se configuró como un espacio abierto, de modo que no estuvo emplazado extramuros, ni fue un espacio cerrado. Esta particularidad derivó, con el paso del tiempo, en un incremento poblacional, que a la par que el cristiano, provocó la dispersión de los sarracenos en áreas de notable vitalidad comercial. Frente a esta situación las autoridades del Concejo de la ciudad expusieron el 23 de septiembre de 1417:

³¹⁴ Navarro Espinach G., “Los mudéjares de Teruel y Albarracín”, *Actas X Simposio Internacional de Mudejarismo. 30 años de mudejarismo: memoria y futuro (1975-2005)*, CET-IET, Teruel, 2007, pp. 874-877.

³¹⁵ Castán Esteban J.L., *El final de los Fueros*, pp. 13-14. Destaca el autor que esta peculiar situación permitió que hacia el siglo XVI existieran tres fueros en el reino: El fuero de Aragón, y los fueros de Teruel y Albarracín.

³¹⁶ Navarro Espinach G.- Villanueva Morte C., *Los mudéjares de Teruel*, p. 186.

³¹⁷ *Ibid.* pp. 177-178.

*“en que mandaron a los honrados Francisco de Galve, menor, y Pedro Lorent, síndicos et procuradores e a qualquiere dellos, que a consello de advogado de la dita ciutat requiriesen a todos e qualesquiere moros que extra lur la morería habitan por las carreras de la dita ciutat, excediendo la sententia e provisió del senyor Rey, que entren dentro de lur morería e limite d’aquella a havitar, protestando contra aquellos e qualesquiere de aquellos de las penas de la dita sententia contenidas.
“Et do no quieran entrar, que requieran al Juez, alcaldes et bayle que fagan e executen las ditas penas e bienes de los obtemperantes la dita requisition e protestación”³¹⁸.*

Las presiones cristianas y la tensión creciente hacia moros y judíos que comenzó a incrementarse a comienzos del siglo XV, llevó a que el procurador de la ciudad presentase quejas ante el rey hacia 1427-1428 para que *“los moros e iodios de la dita ciutat de Teruel devan y seyan tiniidos morar e habitar dentro de los límites de la morería e ioderia”³¹⁹*. Este sucinto fragmento coadyuva a pensar sobre las distintas maneras en que los moros -así como también los judíos-, estuvieron constantemente sujetos al dilema de la integración y el rechazo. De lo expuesto, podemos concluir que la exclusión comercial implementada por la mayoría cristiana dominante a estos grupos minoritarios formaba parte de su cosmovisión, en la que la segregación y marginación socio-religiosa los ubicaba en una situación pendular de integración, pero al mismo tiempo de rechazo. Por otro lado, los variados mecanismos de segregación -entendidos como procesos de aislamiento y subordinación de un cuerpo social extraño al de los cristianos-, eran percibidos y considerados no sólo como útiles desde el punto de vista de la administración del poder y la extracción de la renta, sino también como un elemento de amenaza, en tanto encarnaba la alteridad étnica y religiosa³²⁰.

En conjunción con lo expuesto, la manera en que se amalgamó la población islámica en estos lugares distó en gran medida de las imágenes forales mencionadas líneas arriba. Lo descrito en relación a las normativas legales se aplicó a un contexto y situación específica, mediada claro por las consabidas cuestiones bélicas de la guerra contra los *adversus fidei*. Conforme avanzaron los siglos bajomedievales, la coexistencia entre moros y cristianos se entrecruzó en diversos espacios urbanos,

³¹⁸ AMT, documento 40, Muñoz Garrido V., “La comunidad mudéjar de Teruel de 1350 a 1495 desde la documentación eclesiástica y el morabedí (1384-1387)”, *Actas VIII Simposio Internacional e Mudejarismo*, Vol. I, CEM-IET, Teruel, 2002, p. 188.

³¹⁹ Navarro Espinach G., “Los mudéjares de Teruel en el siglo XV”, *Actas VIII Simposio Internacional e Mudejarismo*, Vol. I, CEM-IET, Teruel, 2002, p. 161.

³²⁰ Laliena Corbera C., “La antroponimia de los mudéjares: resistencia y aculturación de una minoría étnico-religiosa”, en; AA.VV. *L’anthroponymie, document e l’histoire sociale des mondes méditerranéens médiévaux*, Roma, 1996, pp. 143-166.

preferentemente los relacionados con la construcción, que como también hemos señalado abarcaba la reparación, obras y refacciones ciudadanas, y que fue una característica común de los mudéjares hispánicos. Así, en Teruel destacaron *Hedam Alcaudi*³²¹, *Avdalla Lancero*³²², *Alí Maço*³²³ y los maestros *Brahem*³²⁴ y *Famet de Caragoça*³²⁵.

Resta mencionar un caso que consideramos excepcional: el del alfaquí de los moros de Teruel, dedicado a la construcción. Así lo justifica el documento del 5 de agosto de 1373: “*costaron de adobar los ditos cinco capaços et tres otros con sogas d’esparto los cuales adobo el alfaquí de los moros de la dita ciudat por tal que fuessen de mejor durada*”³²⁶. Este fragmento nos permite ahondar en otra arista del cargo de los alfaquíes. Si bien las tareas de estos expertos en leyes parecerían en teoría incompatibles con otra función u oficio, podemos comprobar que en una aljama como la de Teruel resulta particularmente novedoso que se puedan aunar ambas funciones. También debemos destacar que el número de integrantes de esta pequeña comunidad no era elevado –razón por la cual seguramente se verificó la superposición de actividades que indicamos-, y agregar que las ocupaciones de los moros turolenses estaban más asociadas con la agricultura, el comercio y la construcción que con el mundo selecto de las letras y el conocimiento jurídico, filosófico y teológico islámico. En este sentido, podemos aseverar que el alfaquí en cuestión aunó el arte-oficio de alarife con su pericia y praxis jurídico-legal por cuestiones de necesidad y ayuda a sus pares en la fe y en las destrezas de la albañilería.

³²¹ A *Hedam Alcaudi* se lo encuentra activo en los años de 1371, 1384-1387. Moro de Teruel. Recibió 30 sueldos por parte del procurador de la Comunidad de Teruel, Pedro Zarzuela, como parte de pago por 500 tejas que Serrano Abril le compró para arreglar las casas del común de Teruel, trayéndolas de Tortajada. Era titular de fuego. Véase Navarro Espinach G.- Villanueva Morte C., *Los mudéjares de Teruel y Albarracín. Familia, riqueza y trabajo en la Edad Media*, CEM-IET, Teruel, 2003, p. 87. Cfr. Abad Asensio J.M., “Los mudéjares...”, p. 435.

³²² *Avdallá el Lancero*, aparece registrado en 1384 y en 1420. Titular de fuego de Teruel. Tomado de Navarro Espinach G.- Villanueva Morte C., *Los mudéjares de Teruel*, p. 128. Cfr. Abad Asensio, J.M. “Los mudéjares...”, p. 439.

³²³ *Alí Maço*, activo en 1384 y en 1406. Titular de fuego en Teruel, con casa en la morería y tierras en la Vega Dornos. *Ibid.*, p. 132.

³²⁴ *Mahoma Brahem*, documentado en 1442 y en 1462. Habitante en la morería de Teruel. *Ibid.*, p. 105.

³²⁵ Abad Asensio J.M., “Los mudéjares...”, p. 442.

³²⁶ ACT, secc. III-1, doc. 35, f. 38 v., *Ibid.*, p. 450

Las relaciones intracomunitarias de estos grupos se vieron reflejadas en los contactos frecuentes que mantuvo la aljama de Teruel con las de Gea y Albarracín, e inclusive más allá de sus propias fronteras. Las actividades derivadas del transporte, la de los trajineros, pueden ser corroboradas hacia 1446 cuando “*Yuce de Vera que miso por via de Las Barraquas con remensa en las bestias de Pero Borega huna carga de cueros*”³²⁷. Mientras tanto, a comienzos del siglo XVI, en 1502:

*“lope cabdeman moro carretero de Bezas expide una carta de procuración a favor de su hijo Yuce cabdeman, de Xea, para llevar sus bueyes, carros, fustas, mercaderías de panes, lanas, con el titulo de franqueza que posee”*³²⁸.

El enclave socio-comercial conformado por el corredor Daroca-Teruel-Valencia propició en estas latitudes un alto grado de movilidad de los moros del bajo Aragón hacia el sur; asimismo promovió la migración de los sarracenos valencianos hacia el norte. Este intenso movimiento de moros en ambos sentidos confirma las altas tasas de movilidad en esta región, temática sobre la cual nos explayaremos en el capítulo siguiente.

Al margen de las cuestiones numéricas que ilustran el proceso de poblamiento y distribución en el territorio, las comunidades musulmanas de Aragón pasaron de “mayoría” a “minoría” no solamente como consecuencia de las guerras y ciclos de peste, sino que se debió a distintos procesos de reubicación de la población a instancias de las peticiones de los cristianos. En este sentido puede afirmarse, que la tan aseverada disminución demográfica de los moros afectó especialmente a las aljamas reales, que tuvieron que soportar el peso de las distintas deudas públicas, las cuales ascendían conforme disminuía su población. Por otro lado, los moros asentados en tierras de señoríos pudieron afrontar de distinta manera los costos de su organización comunitaria, los cuales eran menos onerosos y podían resolverse a nivel local, sin necesidad de costear los procesos y mensajería a la corte. De modo que el sustraerse del control regio fue utilizado por estos conglomerados islámicos como modo de preservación de su identidad y, a la vez, como medio de resistencia frente a las intromisiones cristianas que se aceleraron entrado el siglo XV.

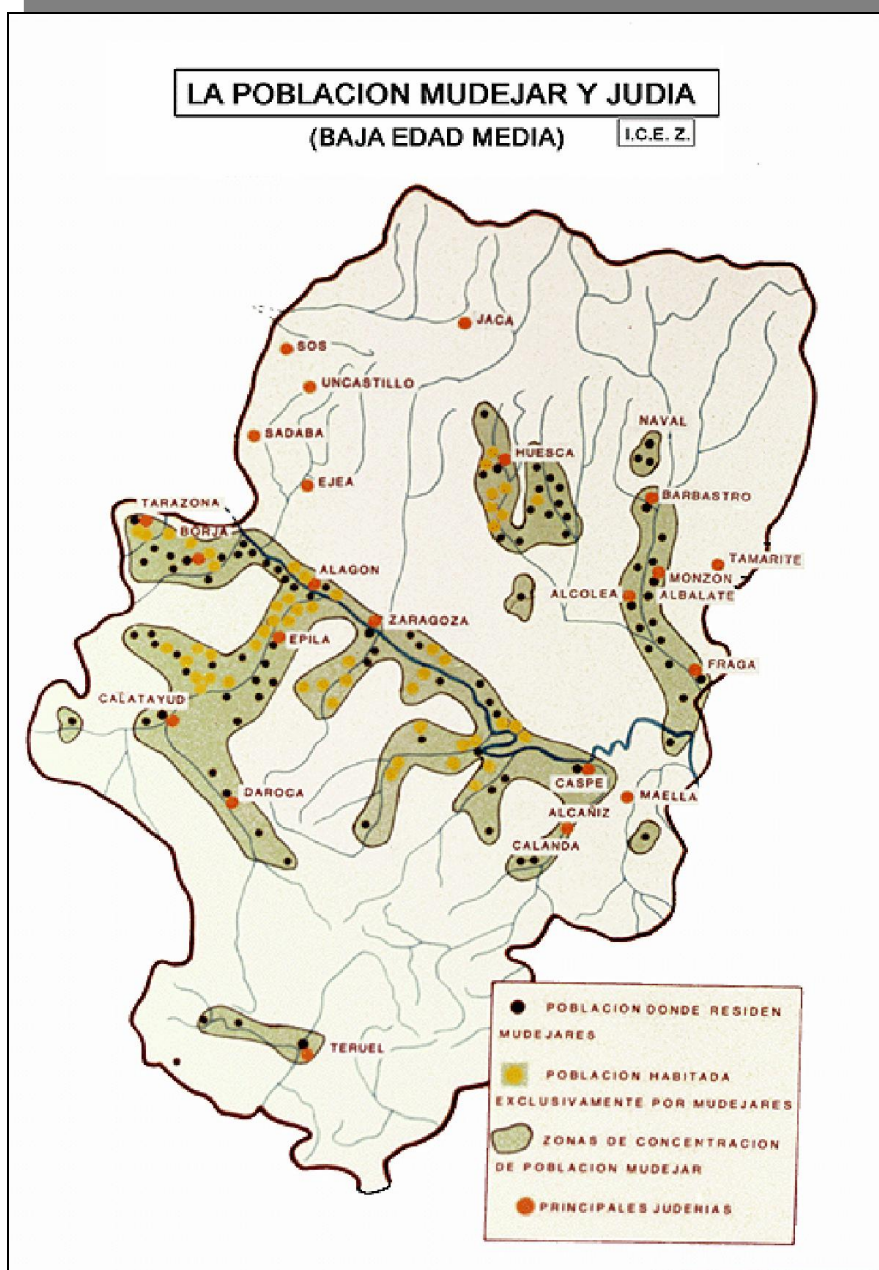
³²⁷ ADZ, *Libro de Collida de Albarracín*, Legajo 759.2, f. 30. Tomado de Bergés Sánchez J.M., “Las comunidades mudéjares de Gea y Albarracín según la documentación notarial del siglo XV. Notas para su estudio”, *Actas VIII Simposio Internacional de Mudejarismo*, T. I, CEM-IET, Teruel, 2002, p. 350.

³²⁸ AM Gea, Sección III-1, documento 13, f. 94.v. Bergés Sánchez J.M., “Las comunidades mudéjares...”, p. 351.

Este comportamiento pendular que evidenciaron algunos moros puede englobarse dentro de los parámetros de la marginación que con frecuencia fueron utilizados para aislar a una minoría. Resultó bastante frecuente que los propios grupos étnicos minoritarios se congregaran para preservar la identidad y la ortodoxia comunitaria o, en casos extremos, para protegerse de una posible violencia³²⁹. En suma, los mudéjares aragoneses representaron un grupo étnico diferente, que se distinguía de los cristianos en las tradiciones, en el idioma y en la ley; y aunque puede que la interacción hubiera sido ‘suave’, en época de tensión económica o política, o en escenarios de rivalidad o inseguridad, no obstante, debieron haber sufrido recordatorios humillantes de su posición subordinada en la sociedad cristiano-feudal.

³²⁹ Carlos B., *Vencedores*, p. 338.

Mapa 3. Distribución población mudéjar en Aragón



Tomado de: Atlas Histórico de Aragón. Versión digital:
http://ifc.dpz.es/webs/atlash/indice_epocas.htm#media. Fecha de acceso: 8/9/2013.

Sarracenos en Valencia

Como sostuvo Antoni Furió, hacia el año 1400 una cuarta parte del millón de habitantes que tenía la Corona de Aragón vivían en el '*País valenciano*'³³⁰. Esto representaba un volumen demográfico de envergadura, sólo comparable al total de la población aragonesa o al de Andalucía, -que era ligeramente superior-, y sin tener en cuenta, claro, al reino musulmán de Granada. Era, asimismo, tres veces mayor que el volumen poblacional del Reino de Navarra, aunque sutilmente inferior a la población de Sicilia. La dinámica demográfica, con ritmos locales divergentes, y a la vez complementarios, se caracteriza en este período por un amplio proceso de redistribución geográfica de marcado crecimiento en el sur y en la capital, Valencia, que contrasta de manera evidente con el retroceso que puede observarse en el norte y en el centro de la península. En este contexto, es claro apreciar que la población total del Reino de Valencia superaba ligeramente las 250.000 personas, de las cuales los musulmanes representaban, aproximadamente, el 30%³³¹.

A diferencia de los detalles que expusimos de las listas tributarias para el caso castellano y aragonés, la cuestión valenciana, sobre todo en lo que hace a la modalidad de registro de la población islámica presenta problemas y divergencias entre los autores que abordaron la temática³³². La dificultad más evidente es que el único cómputo completo para el reino de Valencia fue el citado *fogatge* de 1510, que proporciona los totales de población de cada lugar, villa o ciudad del reino agrupados según la

³³⁰ Furió A., *Història del País Valencià*, Ed. Tres i Quatre, València, 2001, pp. 183-184. Es muy frecuente que los historiadores valencianos y catalanes utilicen en sus textos y artículos la denominación de país valenciano, así como también la de países catalanes. Respecto del tema valenciano, es importante señalar que el uso de país valenciano responde al Estatuto de Autonomía de la Comunidad Valenciana, que fue aprobado en las Cortes Generales de España en 1982 y 2006 para otorgar la autonomía y fijar los márgenes del autogobierno de ese territorio. Así, el artículo 1º declara que: "*El pueblo valenciano, antiguamente organizado como Reino de Valencia cuando todavía tenía rey propio, o también País Valenciano, se constituye en Comunidad Autónoma, dentro de la unidad de la Nación española, como expresión de su identidad diferenciada como nacionalidad histórica y en el ejercicio del derecho de autogobierno que la Constitución Española reconoce a toda nacionalidad, con la denominación de Comunitat Valenciana*". El subrayado es de la autora. Tomado de: <http://www.enciclopèdia.cat/>. Fecha de acceso: 4/2/2014.

³³¹ Furió A., *Història*, p. 185.

³³² Las controversias derivadas del censo de 1510 han sido expuestas hace algunos años por García Cárcel R., para quien las estimaciones de la población islámica rondaron en un 22% sobre el total. De este autor, véase, "El censo de 1510 y la población valenciana de la primera mitad del siglo XVI", *Saitabi*, Nº 26, 1976, p. 177. Por su parte, Barceló C., impugnó esta afirmación y sostuvo que en 1510 los fuegos de moros eran 13.056 en todo el Reino de Valencia de un total de 55.631 casas. Véase de esta autora, *Minorías islámicas en el País Valenciano. Historia y Dialecto*, Ed. Universidad de Valencia, Valencia, 1984, p. 69.

jurisdicción a la que pertenecían: brazo eclesiástico, real y militar. A esto deben sumarse las localidades de realengo y las de señorío eclesiástico, pero éstas últimas adolecen de la falta de mención de la relación de las localidades de señorío nobiliario, donde se encontraba la mayor parte de la población sarracena valenciana. Teniendo en cuenta lo expuesto, pueden estimarse los fuegos moros en unos 17.257 para todo el reino³³³. La importancia de este censo radicó en que se confeccionó específicamente como instrumento para contabilizar a la población para un determinado objetivo: obtener a la mayor brevedad posible los recursos necesarios de hombres, armas y contribuciones para la conquista de África y la lucha contra el Islam en el Mediterráneo³³⁴.

Hechas las salvedades precedentes, nos ocupamos a continuación de explicar las características de la población islámica valenciana. Para llevar a cabo este análisis utilizamos el mismo criterio de organización desarrollado hasta el momento: cual es privilegiar un eje geográfico. La región de Castellón de la Plana, que conforma un litoral marítimo hacia el exterior y fluvial hacia el interior, contó con localidades de población mixta, tal como hemos apuntado en el apartado de las aljamas (Ver mapa 4). La propia capital refundó su morería a comienzos del siglo XV, ya que la misma había desaparecido a comienzos del siglo anterior. Así, el 25 de noviembre de 1402 el rey Martín el Humano formalizó un privilegio para la creación de una nueva morería en Castellón. Si bien esta no se materializó hasta mediados del siglo XV, los términos para el avecindamiento musulmán fueron los siguientes:

(VIII) “... lo loch de Borriol té molt poch terme e fragós lo demás e no fétil de les coses desús dites ni de viures, e no y ha habundàncias dels arbres e de les coses de les quals la dita vila de Castelló era e és habundosa, fétil e delitosa”.

(X) “...per la dita rahó molts moros e vehins de Borriol, desijosos de conrear e de cultivar e de cullir fruyts axí com són olives, figues e ametles, garrofes e d’altres maneres de fruyts, e de gran temps ençà han comprat diverses terres, figuerals e garroferals e altres terres de molts dies ençà e se són fets terratenients de la dita vila, axí per via de compra com loguer e a certa part de fruyts e moltes maneres e guises”.

(XI) “... Y los dits moros qui eren vehins del dit loch de Borriol e senyaladament los que après se són avehinats en la dita vila de Castelló e se són fets vassalls del molt alt senyor rey, abans del lur vehinatge, lauraven, conreaven, regaven e procuraven axí com a terratenients e són stats vists laurar, conrear, regar e procurar lurs possessions

³³³ Ferrer i Mallol M.T., “Las comunidades...”, p. 65.

³³⁴ Valldecabres Rodrigo R., *El Cens de 1510. Relació dels focs valencians ordenada per les Corts de Montsó*, Ed. Universitat de València, 2002, València, p. 16.

comprades o logades o atorgades o donades a certa part de fruyts o renda o violari en lo terme de la dita vila de Castelló e treballs e cullints moltes natures de splets”.

(XII) “...per causes de les dites coses e per ses necessitats e mesters los dits moros e vehins de Borriol venen molt sovint a la dita vila de Castelló, adés dos, adés tres, quatre, cinch e tants com se volen per conrear, laurar e per curar ses terres e possessions e per vendre ses coses, ço és, spardenyes, mel, fruyts, draps de lil e altres mercaderies.”

(XIII) “... la dita vila de Castelló en la Plana és tenguda por bona vila que és quasi un cap de aquella part, per la qual rahó venen, convenen e conflueixen moltes gents de Morella, del Maestrat e de altres parts per comprar salses, mercaderies, jengibre, pebre, çafrà, clavells, calces, çabates, capells, correges e altres mercaderies e altres tendes, e senyaladament hi venen moltes gents de Borriol axí christians com moros o mores ab lurs fills, e quasi tenen a la dita vila axí com a maestra e a manera de una ciutat, e per tal era e és haüida, tenguda e reputada per tots los sabents les dites coses.”

(XX) “...Y en veritat que stá que lo moro o moros que anaren del dit loch de Burriol a la dita vila de Castelló ab ses mullers, fills e familia tots hi són anats aprés del dit vehinatge e presentació de aquell feta al senyor e tots los que se són anats del dit loch a la dita vila ab mullers, fills e familia junts hi són anats separadament e cascún casat per si sens que jamás sen anaren dos casats juntats del dit loch e los casats que sen anaren aprés la presentació del dit vehinatge de dia palesament e publica vehent-ho lo dit senyor e sos oficials sens fer hi contradicció”.

(XXIII) “...Y los dits moros ses són fets vassalls del dit senyor rey e vehins de la dita vila ab lurs mullers, fills, familia e béns eren e són exepes de la jurisdicció del dit noble mossén Anthoni en lo dit nom, e foren e són en senyoria e propietat del dit senyor rey, eren e són sots la dita salvaguarda e protecció del dit molt alt senyor rey en virtut de les dites provisions reals et alias de justicia”.

(XXXI) “...los dits moros eren bones persones no bregoses ni scandaloses ne inobedients, mas molt obedients a la senyoria e eren e só grans treballadors e conreadors axí de les heretats que tenien e tenen en lo terme de Borriol com les que tienen e tenen en lo terme de la vila de Castelló”³³⁵.

³³⁵ AMC, Pleitos moros de Borriol, tomado de Hinojosa Montalvo J., *Los mudéjares*, T. II, pp. 229-233. Documento 155, lleva por título: *Fragmentos de la documentación del proceso de traslado de diversos vecinos musulmanes de Borriol a la villa de Castelló (1459, Castellón de la Plana)*. “(VIII) El lugar de Burriol tiene pocos términos y muy fragosos ni es fértil y es difícil de vivir, e no hay abundancia de arboles e de las quales cosas la dicha villa de Castelló era y es en abundancia, fértil y dichosa”. (X) “por la dicha razón muchos moros e vecinos de Burriol, dichosos de crear e cultivar e de recoger frutos asi como olivas, higos e avellanas, garrofes e de muchas maneras de frutas, e de gran tiempo que ha pasado han comprado diversas tierras, de ciruelos e de garrofer es son hechos terratenientes de la dicha vila, así por via de compra como de alquiler o como de alquiler de cierta parte de frutales de muchas maneras y formas”. (XI) “Y los dichos moros que eran vecinos del dicho lugar de Burriol e los que recién se han avecindado en la dicha vila de Castellón e son hechos vasallos del muy alto señor rey, e antes de su avecindamiento laboraban, corveavan, regavan e procuraraban así como terratenientes sus posesiones compradas o heredadas u otorgadas o donadas cierta parte de los frutos a renta o violario en los términos de la dicha vila de Castellón e trabajaban e recogían muchas cosas naturales”. (XII) “por causa de las dichas cosas e por necesidad e menesteres los dichos moros y vecinos de Burriol vienen muy seguido a la dicha vila de Castellón, de a dos, de a tres, de a cuatro, cinco y tantos como se quieran para trabajar e labrar e por procurase estas posesiones y para vender sus cosas, como es, spardenyes, miel, frutas, tejidos de lino y otras mercaderias”. (XIII) “la dicha vila de Castellón en la Plana, es tendia por buena vila que es casi una parte de aquella, por esta razón vienen, convienen e confluyen mucha gente de Morella, del Maestrazgo e de otras partes para comprar salsas, mercaderias, jengibre, pimienta, azafrán, clavos, calzas, zapatos, sombreros, correas e otras mercaderias e otras tiendas. E señaladamente vienen muchas personas de Burriol, así como christianos, así como moros e mores con sus hijos, e todos tienen a la dicha vila como maestra de una ciudad, e por eso es y era tenuta por todos los sabidores de las dichas cosas”. “(XX) y en verdad que los moros que van del dicho lugar de Burriol a la dicha vila de Castelló con sus mujeres, hijos e familia e todos van a aprender del avecindamiento e de

Como vemos, la documentación evidencia el comportamiento social de los musulmanes, sus costumbres económicas y las razones por las que migraban de una ciudad a otra. Describen asimismo la conjunción de recursos agrícolas y oportunidades comerciales que caracterizaban a la urbe de Castellón y fijan las causas que marcaron el establecimiento de relaciones de vasallaje en la región. La documentación que presentamos, por lo tanto, realza y justifica la decisión del monarca Martín el Humano para formalizar la creación de la morería castellonense.

La reinstalación de población islámica se llevó a cabo hacia 1438 cuando se decidió dotar de pequeñas parcelas de tierra a veinte parejas musulmanas. La presión y la coacción ejercida por el señor del lugar devino en abandonos temporarios y huidas de los moros³³⁶. De modo que en esta centuria los hogares islámicos de la morería de Castellón oscilaron entre 30 y 47 fuegos³³⁷. Tal como apuntamos, los moros castellonenses aprovecharon las ventajas de la ubicación en que se reasentaron, beneficiándose del intercambio comarcal y, a la vez, de la explotación de los cultivos y el dominio de los regadíos, actividades que los posicionaron sobre el eje mercantil del levante interno y externo valenciano.

Respecto de las tierras pertenecientes a las Órdenes Militares, la Villa de Onda experimentó un proceso similar al de Castellón. Onda perteneció en primer término a la orden del Hospital y “*despues fue abolida la orden del Temple, y de su patrimonio fue fundada la orden de Montesa, año de M.ccc.xvj*”³³⁸, y de la que pasó a depender la villa de Onda a partir del siglo XIV. La presencia islámica era fuerte, ya que como indica el cronista Martín de Viciano “*se verifica que las obras de los edificios denotan ser obras*

la presentación que le hacen al senyor, e todos los que van del dicho lugar a la dicha vila con mujeres, hijos e familia juntos, o los que van separados y cada uno casado, e si jamás irían los casados e los que van solos, irán a la presentación del avecindamiento de día e públicamente serían vecinos del dicho senyor e de sus oficiales, para que no haya contradicción”. (XXIII) “ y los dichos moros si son vasallos del dicho senyor rey e vecinos de la dicha vila con sus mujeres, hijos, familias e bienes, fueron e serán exentos de la jurisdicción del dicho noble mosén Antoni, e fueron e seán en senyoria e propiedad del dicho senyor rey, fueron e serán baja la dicha salvaguarda e protección del muy alto senyor rey en virtud de las dichas provisiones reales y de la justicia”. (XXXI) “...los dichos moros eran buenas personas no ruidosas ni escandalosas y no desobedientes, eran muchos más obedientes a la senyoria y eran y son grandes trabajadores así de las heredades que tenían y tienen en el término de Burriol, como las que tienen en el término de la vila de Castellón”. T.de.A.

³³⁶ Ferrer i Mallol M.T., “Las comunidades...”, p. 79.

³³⁷ Rábago Hernández C. de., “La propiedad de tierras en la morería de Castellón. 1462-1527”, *Sharq Al-Andalus: Estudios mudéjares y moriscos*, N° 9, 1992, p.159.

³³⁸ Viciano M.de., *Crónica de la inclita y coronada Ciudad de Valencia*, T. III, Ed. Sociedad Valenciana de Bibliófilos, Valencia, 1852, p. 352.

de Agarenos”³³⁹. El poblamiento de Onda osciló entre 75 y 80 fuegos moros a mediados del siglo XV, y en sus alquerías cercanas se produjo un constante drenaje de población hacia la *terra de moros*, como respuesta a los excesivos trabajos que se les imponían y a la progresiva marginación de la que fueron objeto³⁴⁰ (Ver mapa 4).

El abigarrado poblamiento islámico hacia los valles interiores de esta comarca tuvo como enclave principal las zonas aledañas a la Serra d’Espadà, habitadas en forma casi exclusiva por musulmanes contando hacia 1412 con 2.900 habitantes moros³⁴¹. Los núcleos demográficos dispersos por la orografía de esta zona estuvieron, en cierta manera, poco afectados por la instalación de pobladores cristianos, hecho que en algunos casos posibilitó el mantenimiento de las formas materiales del hábitat musulmán, aunque desposeídas de casi todo el contenido socio-económico y genealógico que las había caracterizado en los tiempos previos a la conquista.

En este sitio predominaron las villas de Vila-real y Burriana, donde cada una tuvo en sus términos a pobladores musulmanes. Se puede verificar a sus pobladores a través del padrón de riqueza de Vila-real de 1360, que arrojó unas 44 alquerías distribuidas por el término de la villa, asociadas principalmente a los sistemas hidráulicos y de explotación agraria³⁴². También fueron numerosas las alquerías en el término de Burriana, las cuales están recogidas en el siguiente relato cronístico:

*“en la parte de Burriana solamente quedaron los lugares de Seca, Uinarragell, Carabona, Palau, Alcaramit, Benichola, Alcoçayba, y Lombay, y hasta trecientas casas de labradores que nombran alquerías, que eran muy ricos y pomposos heredamientos: porque todo era huerta como lo es, y se riega del agua del río de Millàs”*³⁴³.

Sobre las elevaciones montañosas y la costa del Mediterráneo se encuentra la villa de Artana, que al igual que los núcleos de la sierra de Espadán, mantuvo una población enteramente islámica desde la conquista cristiana hasta la conversión en las postrimerías del siglo XVI. El único *xcrestià* documentado en Artana para finales del siglo XV fue Marín Romero³⁴⁴. Por otra parte, en lo que respecta a los datos globales

³³⁹ *Ibíd.*, p. 349.

³⁴⁰ Ferrer i Mallol M.T., “Las comunidades...”, p. 80.

³⁴¹ *Ibíd.*, p. 81.

³⁴² Aparici Martí J., “De molinos, alquerías y *poblas*. Hábitat mudéjar disperso en la Plana de Vila-real y Burriana (SS. XIV-XVI)”, *Actas IX Simposio Internacional de Mudejarismo*, CEM-IET, Teruel, 2009, p. 710.

³⁴³ Viciana R.M. de., *Crónica*, p. 325.

³⁴⁴ AMVlr, Libro de peita, núm. 1074, f. 56.v. año 1483. Datos extraídos de Aparici Martí J., “Aproximación socio-económica a los mudéjares y moriscos de Artana”, *Actas IX Simposio Internacional*

acerca de la población islámica en esta comarca, el censo de 1510 indicó para Artana la existencia de unas 132 casas de moros³⁴⁵. De manera que a esta zona podemos circunscribirla dentro del régimen de alquerías o morerías habitadas exclusivamente por población musulmana. (Ver mapa 4).

En lo que respecta a la zona central del territorio valenciano, en paralelo a la costa mediterránea, se asentaron los enclaves mixtos e íntegramente islámicos del Reino. En este sentido, la comarca de la Horta de Valencia, muy rica desde el punto de vista agrícola, había conservado a los habitantes musulmanes tanto en la capital como en la huerta. El barrio moro de la ciudad de Valencia se configuró primero como un arrabal extramuros de la urbe que a partir de 1350 formó parte del conjunto amurallado definitivo de la ciudad y se ubicó en la parroquia de Sant Nicolau³⁴⁶. El hábitat sarraceno de la urbe valenciana contó con carnicerías, baños, cementerio que fue denominado *fossar morisch*, cárcel y mezquitas³⁴⁷. En concordancia con los sitios de oración musulmanes y las manifestaciones externas de su credo, las protestas de los cristianos tuvieron su acogida en la legislación:

“en alcuna ciutat, vila o loch del dit regne no sia o puxa ésser cridat, ab veu hom, en torres, mesquites o altres lochs publicament, lo infeel e reprovat nom de Mahomet. E en la ciutat de València no sia sonada nafill o altre instrument per fer la çala o altre acte en publich, segons la denmada secta Mahomètica. E si lo contrari de les dites coses serà fet, aquell que la dita crida farà en qualsevol ciutat, vila o loch del braç eclesiàstich o reial sea punit per mort, sens alcuna gràcia o merçè”³⁴⁸.

de Mudejarismo. Mudejares y moriscos. Cambios sociales y culturales, CEM-IET, Teruel, 2004, p. 145. El vocablo *peita* es sinónimo de *pecha*. Se define como la tributación que todo vecino aportaba de acuerdo a sus bienes. Lo pagaban los cristianos, los moros y los judíos. Véase Hinojosa Montalvo J., *Diccionario*, T. III, pp. 372-373.

³⁴⁵ García Cárcel R., “El censo de 1510...”, p. 175.

³⁴⁶ Ruzafa García M., “La morería de Valencia: centro económico mudéjar en área de convergencia cristiana y musulmana mediterránea (1370-1500)”, *Actas XXXVIII Settimana di Studi: Relazioni economiche fra Europa e Mondo Islamico. Seccoli XIII - XVIII*, Prato, 2006, pp. 330-331.

³⁴⁷ Roca Traver F., “Un siglo de vida en la Valencia Medieval (1238-1338)”, *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, Vol. V, CISC-Zaragoza, 1952, pp. 132-138. Otros aspectos de la morería valenciana en el siglo XIV pueden consultarse en Vidal Beltrán E., *Valencia en la época de Juan I*, Universidad de Valencia, Valencia, 1974, p. 19 y pp. 75-84.

³⁴⁸ *Furs feyts per lo senyor Rey en Marti en la ciutat de Valentia en l'any M.CCC.III, rúb. XLVI.1. De sarrahins, que la çala no sia cridada publicament*. Citado en apéndice documental de Carrasco Manchado A.I., *De la convivencia*, p. 171. “*Que la llamada de los sarracenos no sea pública. En alguna ciudad, villa o lugar del dicho reino no sea pública la llamada de ningún hombre en torres, mezquitas u otros sitios públicamente, al infiel y reprobado nombre de Mahoma. Y que en la ciudad de Valencia no sea sonada ninguna trompeta u otro instrumento para la llamada u otro acto en público de la denominada secta de Mahoma. Y si lo contrario de las dichas cosas se hacen aquel que llame a la oración en cualquier ciudad, villa o lugar, el brazo eclesiástico y real podrá castigarlo con la muerte sin ninguna gracia o merced*”. T.de A.

Años más tarde el Concilio de Vienne de 1311 informó a todos los príncipes de la cristiandad de la ofensa pública que continuaban realizando los sarracenos y prohibió que los musulmanes invocaran públicamente al *pérfido* Mahoma³⁴⁹.

La morería de Valencia no descolló por ser populosa sino por su prolongada existencia, ya que hacia 1409 se contabilizaron 60 *casats* o *focs*. Esta cifra es pequeña si la comparamos con la vecina ciudad de “*Xatiua que dista déla ciudad de Ualencia nueue leguas*”³⁵⁰, y que para el mismo año contó con respecto de la morería de Valencia con 300 *casats* o *focs*³⁵¹, mientras que en 1424 esta morería poseía 425 casas y obradores, según las contribuciones del impuesto del besante³⁵². Teniendo en cuenta estos datos, podemos afirmar que la comunidad islámica de Játiva se posicionó como la mayor morería del Reino de Valencia. Tuvo por concesión regia el permiso para la construcción de casas, plazas, mezquitas y cementerio, baños y obradores. La particularidad de este núcleo islámico en el contexto valenciano radicó en la importancia que tuvo su morería urbana, pero también las numerosas villas y alquerías que contribuyeron con 716 fuegos más a este potente enclave mudéjar, cifras que se traducen para el periodo bajomedieval en unos 1.300 a 1.500 habitantes musulmanes³⁵³.

La violencia que se materializó a finales del siglo XIV en el contexto con la guerra contra Castilla y de la Peste, arrojó diversos ataques a las comunidades islámicas de Játiva (1369), Segorbe (1375) y Elda (1386). Además del ataque a la judería de la capital valenciana en 1391, episodio que coincidió con el asalto a la comunidad judía de Sevilla a instancias del arcediano Ferrand Martínez, como señalamos oportunamente en el apartado castellano. Los esporádicos pero violentos asaltos a morerías, alquerías y barrios de judíos continuaron durante el siglo XV en la Corona de Aragón y en el Reino de Valencia, los cuales no debe ser un factor desechable para avizorar el aspecto demográfico de estas poblaciones, que alcanzó de manera abrupta a las morerías de

³⁴⁹ Roca Traver F., “Un siglo...”, p. 141.

³⁵⁰ Viciana M.de., *Crónica*, p. 366.

³⁵¹ Ferrer i Mallol M.T., “El patrimoni Reial i la recuperació dels senyorijs jurisdiccionals en els Estats catalano-aragonesos a la fi del segle XIV”, *Anuario de Estudios Medievales*, N°7, 1970-1971, p. 404.

³⁵² Ferrer i Mallol M.T., “Las comunidades...”, p. 98.

³⁵³ Ferrer i Mallol M.T., “La morería de Xàtiva”, en: AA.VV. *Xàtiva, els Borja: una projecció europea*, 1. Catàleg de l'exposició, Museu de l'Almodí, Xàtiva 1995, pp.194-200. Por su parte M. Ruzafa García aseguró que hacia finales de la Edad Media la morería de Xàtiva no sólo fue la más poblada del reino valenciano y de la corona aragonesa, sino la más nutrida de toda la Península Ibérica. Contó con más de 1.900 habitantes musulmanes hacia finales del siglo XV. Véase del mismo autor, “La morería de Xàtiva en el siglo XV”, AA.VV. *Història de Xàtiva*, Universitat de València, 2006, p. 266.

Játiva y Valencia capital. En este contexto se produjo el asalto nocturno a la morería de Játiva en febrero de 1386 cuando algunos,

“singulars e mals hòmes de la Ciutat de Xàtiva, sens tota rahó e no havents temor de Deu ne de la nostra senyoria reyal, han mogut e fet contra vosaltres, els moros, de què havem haüt gran desplaer, del qual havien resultat morts i ferits diversos moros i robats uns altres”³⁵⁴.

En este sentido los moros de Játiva, al igual que sus pares de otras latitudes, trasuntaron de forma episódica entre la violencia y marginación o el rechazo y la protección. Conforme al desastre humano y material acaecido en esta localidad, las autoridades dispusieron que *“vosaltres podets estar segurs e los culpables d’ells hauran aquella punició que merexen, e en special havem presa en general l’aljama e cascú en singular e vosaltres en nostre guarda e protecció especial”³⁵⁵.*

El asalto a la morería de la capital valenciana generó un golpe importante para esta comunidad y demoró años su recuperación, a pesar de las exenciones fiscales concedidas por los monarcas³⁵⁶. La violencia que se desató en la capital valenciana contra los moros tuvo efectos liquidadores de la larga duración³⁵⁷. Al grito de *façen-se cristians los moros o muyren!*³⁵⁸ se desató la furia cristiana sobre el barrio de los moros:

³⁵⁴ ACA, C. reg. 1108, f. 162r.-v. Tomado de Ferrer i Mallol M.T., *La frontera amb L’Islam en el segle XIV. Cristians i sarraïns al País Valencià*, CSIC, Barcelona, 1988, pp. 360-361. Documento 137, lleva por título: *Pere el Ceremoniós promet a l’aljama sarraïna de Xàtiva que castigarà rigurosament els culpables de l’avalot contra la morería de la ciutat*. Traducción del título y del documento. *“Pedro el Ceremonioso promete a la aljama sarracena de Játiva que castigará rigurosamente a los culpables del disturbio contra la morería de la ciudad. “Singulares y malos hombres de la ciudad de Játiva, sin razón y no teniendo temor de Dios ni de la nuestra señoría real, han movido hechos contra vosotros, los moros, y que han causado gran desplacer, del cual habían resultado muertos y heridos diversos moros y robado algunas cosas”*. T. de A.

³⁵⁵ ACA, C. reg. 1108, f. 190v. Tomado de Ferrer i Mallol M.T., *La frontera*, p. 363. Documento 140, lleva por título: *Pere el Ceremoniós promet a l’aljama sarraïna de Xàtiva de castigar els culpables de l’avalot contra la morería i prendre les mesures neccessàries perquè no es pugui repetir. Per tant, els demana que no es traslladin en un altre lloc*. Traducción del título y del documento. *“Pedro el Ceremonioso promete a la aljama sarracena de Játiva de castigar a los culpables del disturbio contra la morería y toma las medidas necesarias para que no se puedan repetir. Por lo tanto, les pide que no se trasladen a otro lugar. Vosotros pueden estar seguros e los culpables de ello harán aquella punición que merecen, y en especial hacemos presa en general a la aljama y a cada uno en singular, y vosotros están en nuestra guarda y protección”*. T. de A.

³⁵⁶ Ferrer i Mallol M.T., “Las comunidades...”, p. 89. Véase Barceló C., *Minorías islámicas*, pp. 68-69.

³⁵⁷ Ruzafa García M., “Façen-se cristians los moros o muyren!”, *Revista d’Història Medieval*, N° 12, 2001-2002, p. 88.

³⁵⁸ “háganse cristianos los moros o mueran”, *Ibid.*, p. 91.

“quant los officials eren en la una part, los dits malfaytors eren a l'altra, e axí feren molts portells e forats en les parets de la dita moreria, e encara romperen les portes e portals de aquella, hoc encara derrocaren moltes parets de les cases dels dits moros, e en la casa de l'alcadí (Mahomat de Bellvís) meteren foch e cremaren aquella per entrar e robar la dita casa”³⁵⁹.

El intenso poblamiento islámico se hizo notar en el extremo meridional del país valenciano, en las comarcas de Alicante, la cuenca del Vinalopó y la región de Orihuela. (Ver mapa 5). El agrupamiento de estas poblaciones fue denominado en la Edad Media como la *Gobernació “dellà Xixona”*, que comprendió las comarcas anexadas por Jaime II en 1308 y tuvo su capital en Orihuela³⁶⁰. De modo que la organización de este nuevo distrito político, administrativo, defensivo y fiscal se conformó entre las posesiones del reino de Valencia y Granada, quedando a modo de “estado tapón” el adelantamiento de Murcia. Este reordenamiento general del mapa político se dio como consecuencia de la guerra de la corona de Aragón contra Castilla. Esta subdivisión territorial surgió, en teoría, como una barrera protectora en un posible enfrentamiento entre estos reinos o bien frente a las incursiones regulares de los granadinos³⁶¹. Uno de los sellos que distinguieron a esta región y le imprimieron un carácter diferenciador fue que estas comarcas valencianas estaban situadas a escasa distancia del Reino de Granada. A esto debemos agregarle el carácter de frontera marítima y terrestre, conjuntamente con la elevada densidad islámica de su población hacia finales de la Baja Edad Media. Si tenemos en cuenta lo que acabamos de exponer, es evidente que las fronteras cumplen con la función dual de ser barreras y membranas permeables a la vez. Bajo ciertas circunstancias, actúan como particiones para bloquear el movimiento de personas de un lado a otro, y en otras ocasiones sirven como un tipo de filtro o tamiz cuyo propósito, hasta cierto punto, es controlar el movimiento a través de sus límites³⁶². Con el Islam

³⁵⁹ *Ibíd.*, pp. 93-94. “Cuando los oficiales eran a una parte, los dichos malhechores estaban en la otra, y así en muchas puertas y paredes de la dicha morería, y asimismo rompemos las puertas y portales de aquella, donde ahora derrocaremos muchas paredes de las casas de los dichos moros, y en la casa del Alcadí (Mahomat de Bellvís), meteremos fuego y quemaremos para entrar y robar la dicha casa”. T.de.A.

³⁶⁰ El territorio valenciano estuvo estructurado en dos grandes gobernaciones: la del Reino de Valencia y la del Reino de Valencia dellà Xixona (*más allá de Jijona*). Estuvieron comandadas primeramente por un procurador general y, más tarde, tuvieron al frente a un gobernador general denominado *portantveus* (portavoz). Este cargo era ejercido por el primogénito del rey. Esta unidad territorial, fiscal y administrativa estaba en el límite fronterizo con Murcia. Tomado de Furió A., *Història*, pp. 57-58.

³⁶¹ Hinojosa Montalvo J., “Cristianos, mudéjares y granadinos en la Gobernación de Orihuela”, *IV Coloquio de Historia Medieval andaluza*, Almería, 1988, p. 324.

³⁶² Taylor L.D., “El concepto histórico de la frontera”, en: Olmos Aguilera M., (coord.), *Antropología de la frontera. Alteridad, historia e identidad más allá de la línea*, Ed. El Colegio de la Frontera Norte, México, 2007, p. 236.

tan presente no es extraño que dichas zonas se hayan conformado al calor de las tensiones y violencias entre cristianos y granadinos, así como también entre cristianos y moros valencianos.

Tal era la preocupación por la proximidad del *limes* contra los *adversus fidei*, que:

“... si aytal guerra senyor, volets que facen vostres sotmeses (...) en esta frontera, no es servir vostre ni profitosa als sotmeses vostres de la dita frontera, ans és molt perjudicial a vostre servir e en gran despoblació dels habitants en la dita frontera, per ço car, vivent en pau (...), sia aquesta terra de laudadors, la orta e la montanya tota se laura e als cuns van segurs per tot, e crexen e multipliquen; e, estant en guerra, en la montanya ni encara en gran part de la orta no gossen laurar ne criar, que hun dia troven la-un degollat e l'altre cativat, e la lauró e el criar cesa, ve tot a perdició...”³⁶³.

Pero debemos remarcar que la constante preocupación por las fronteras no fue exclusivo patrimonio de los cristianos. Así, la guarda de las fronteras en un ‘país islámico’ no fue solamente incumbencia de los dirigentes sino que, por el contrario, se evidencia como un deber religioso que involucraba a toda la comunidad de los fieles. Esta afirmación se confirma en el tratado de *hisba* de Ibn Addun, donde se afirma que:

“Si el príncipe quisiese emprender alguna empresa meritoria como reparar algún punto de la frontera (...) podrá el cadí entregarle del tesoro de los musulmanes la cantidad que le parezca oportuna, en concepto de ayuda pecuniaria para mejorar la situación de los musulmanes”³⁶⁴.

Creemos que la necesidad de la defensa trasciende los parámetros de la política o la diplomacia y muestra un claro objetivo de preservación y cuidado de sus “ciudadanos” porque, en definitiva, se trata de mantener la integridad del *dar al-Islam* (la casa del islam).

³⁶³ ACA, C, CR Alfonso IV, caja 6, núm. 719. 17 de enero de 1418. Orihuela. Citado en Salicrú i Lluch R., ““En gran despoblació dels habitants en la dita frontera”. Retórica y discurso demográfico en torno a la frontera cristiano-musulmana en el mediterráneo bajo-medieval”, *Actas VI Estudios de Frontera. Población y poblamiento. Homenaje a Don Manuel González Jiménez*, Diputación Provincial de Jaén, Jaén, 2006, pp. 685-686. Traducción del documento: “Si queréis, señor, que vuestros súbditos hagan guerra en esta frontera, no beneficiará a vuestro servicio ni será en modo alguno provechosa a vuestros súbditos de la frontera, sino que la guerra es muy perjudicial a vuestro servicio y acarrea gran despoblación de los habitantes de la dicha frontera, porque, viviendo en paz, esta tierra es de labradores, toda la huerta y montaña se cultivan y las gentes van seguras por todas partes, y crecen y se multiplican; en cambio, estando en guerra, la gente no se atreve ni a labrar ni a criar ni en la montaña ni tampoco en gran parte de la huerta, puesto que un día encuentran al uno degollado y al otro capturado, y cesan la aradura y la cría, y todo viene a perdición”. T. de A.

³⁶⁴ Carmona González A., “La frontera: doctrina islámica e instituciones nazaries”, en Segura Artero, P., (coord.), *Actas del Congreso*, pp. 47-48.

Las fronteras y los límites se imbricaron en complejos procesos sociales, económicos, culturales, simbólicos y políticos de muchas maneras y formas a lo largo de distintos periodos históricos. El que nos ocupa en esta oportunidad desarrolló características específicas al que debemos agregar dos componentes más, de modo de comprender en todas sus dimensiones las aristas fluctuantes del poblamiento islámico en esta zona sur del territorio valenciano. Una breve descripción es necesaria para comprender en sus múltiples aristas, el porqué de las constantes y tardías reubicaciones de la población sarracena valenciana.

Nos referimos puntualmente a las infiltraciones y cabalgadas granadinas hacia el interior de la frontera *dellà xixona*. Estos delitos consistían en la captura de personas para venderlas como cautivos o para pedir rescate por ellos. Este delito recibió el nombre antiguo de “*plagi*”, que quería decir exactamente “*acto de robar un hombre libre y venderlo como esclavo*”. Sin embargo, en los siglos XIV y XV las prácticas violentas a las que nos referimos fueron denominadas “*collera*” y “*collerats*”³⁶⁵. Ambos términos hacían referencia a la acción y al sujeto que cometía este delito. Además, el *collerat* era el individuo que conformaba una banda o sociedad para llevar a cabo salteamientos de caminos, bandolerismo y cautivar gente libre. El vocablo en cuestión es antiguo, pero hacia comienzos del siglo XIV se lo utilizó para designar a las personas que formaban parte de una *colla* (pandilla)³⁶⁶. Quienes azotaban a las dispersas poblaciones en busca de botín fueron los *almogàvers*. Según el cronista Bernat Desclòt:

*“aquestes gents qui han nom almogàvers són unes gents qui no viuen sinó d’armes e no están en ciutats ne en viles, sinó en muntanyes i en bosc, e guerregen tots jorns ab sarraïns, e entren dins la terra dels sarraïns una jornada o dues enlladroit e apresant, e entraen molts sarraïns preses e molt d’altre haver e d’aquell gasany viuen”*³⁶⁷.

³⁶⁵ Ferrer i Mallol M.T., *La frontera amb*, p.50.

³⁶⁶ Hinojosa Montalvo J., *Diccionario*, T. I, pp. 607-608.

³⁶⁷ Respecto de este cuerpo militar cristiano el cronista Bernat Desclot ha mencionado lo siguiente: *“aquestes gents qui han nom almogàvers són unes gents qui no viuen sinó d’armes e no están en ciutats ne en viles, sinó en muntanyes i en bosc, e guerregen tots jorns ab sarraïns, e entren dins la terra dels sarraïns una jornada o dues enlladroit e apresant, e entraen molts sarraïns preses e molt d’altre haver e d’aquell gasany viuen. E sofren de grans malanances que altre hom no podria sofrir, que ben estarán dos jorns sens menjar, si mester llur és, o menjaran de les herbs del camps, que sol no s’ho preen res. E los adelils són cells qui els guien, e saben les terres e els camins. E no portan una gonella o una camisa, sia estiu o hivern, molt curta, e en les cames unes calces ben estretas de cuir e als peus bones avarques de cuir; e porten bon coltell, e bona correja e un foguer a la cintura, e porta cascú una bona llança e dos dards. E són molt fort gents e lleugers per fugir e per ecalçar: e són catalans e aragonesos e serrans”*. Citado en Hinojosa Montalvo J. *Los mudéjares*, pp. 86-87. *“Estas gentes que tienen nombre de almogávares, son unas gentes que no viven sino de las armas y no están ni en ciudades ni en villas, sino en montañas y en bosques y guerrean todos juntos contra los sarracenos, y entran en la tierra de los*

Eran profesionales cristianos de la guerra que conformaron originalmente un cuerpo militar estable bajo las órdenes de los reyes de Aragón.

Los sucesos violentos en los que estos grupos participaban relacionados con la toma de moros hicieron que su nombre se fusionara con el de *collerats*. Así, hacia 1400 se mencionaba que “*almogàvers, vulgarment dits acollerats*”, o también “*si durante la dita paz algunos almogàvers o collorados de la senyoria de vos*”. Resta mencionar que la mimesis que sufrieron estos vocablos para el siglo XV designaron las praxis violentas y atemorizantes llevadas a cabo tanto por cristianos como por musulmanes en territorios fronterizos. En estos sitios el poblamiento islámico fue oscilante, ya que los desplazamientos tras la conquista conjuntamente con las sucesivas guerras entre los monarcas castellanos y aragoneses generaron despoblamientos esporádicos y, por consiguiente, nuevas repoblaciones.

Al margen de este proceso general que hemos comentado a lo largo de todo el apartado dedicado a los moros del reino de Valencia, arribamos a una cuantificación aproximada del número de moros residentes en Alicante y su término. Los sarracenos que se encontraban asentados entre el arrabal y la huerta alicantina configuraron casi 1.000 personas a mediados del siglo XIV, según las cifras del impuesto del *cabeçatge*³⁶⁸. Sin embargo, es de notar que tanto en la villa de Alicante como en sus entornos este proceso tendió a un descenso constante y sostenido durante el siglo XV. En lo que respecta a Elche y su término, los moros sumaron unos 2.100 a 2.450 habitantes hacia el año 1315³⁶⁹.

Los datos cuantitativos nos posibilitan efectuar una aproximación para corroborar el poblamiento islámico, pero a la vez ilustran de forma elocuente el peculiar proceso de reubicación demográfica del sur valenciano. En este sentido, la conformación de nuevos focos habitacionales moros que se configuraron con una intermitencia notable, coexistieron con los que pervivieron tras las conquistas cristianas.

sarracenos una jornada o dos, robando y apresando y traen muchos sarracenos presos y viven de muchas de esas cosas. Y sufren de graves percances que otro hombre no podría sufrir, que pueden estar dos jornadas sin comer, y si menester es, comerán de las hierbas del campo y que solos no pueden más. Y los adalids son gente que los guían, y saben de las tierras y caminos, Y no llevan una camisa o saco, sea verano o invierno, tienen muy curtidas las piernas y portan unas calzas estrechas de cuero y en los pies buenas botas de cuero. Y llevan un buen cuello, una buena correa y foguera a la cintura, y cada uno lleva una lanza y dos dardos. Son gente muy fuerte y ligeros para huir y cabalgar: y son catalanes, aragoneses y serranos”. T.de.A.

³⁶⁸ Ferrer i Mallol M.T., *Entre la paz y la guerra. La Corona catalano-aragonesa y Castilla en la Baja Edad Media*, CSIC-Institución Milà y Fontanals, Barcelona, 2005, p. 264.

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 266.

Estos conglomerados compartieron a comienzos del siglo XV sentimientos de inseguridad respecto de los cristianos, que los incesantes ataques a morerías y alquerías se traducían en la despoblación de sitios recientemente creados. Es por esa razón que los documentos nos revelan la siguiente petición que recibió el gobernador de Valencia:

*“entés havem que vós stàvets per anar visitar les moreries d’aquexa comarca. E com vós, mossén, sabets, són gent qui leument se desbaraten e fugen, de què-s poria seguir despoblació dels lochs e gran dan dels senyors, e molt se’n farian per persones de siniestre intenció. Per què, mossén molt noble, conselleriem que, si u tenits per bé, lexassets la visitació de les dites moreries, e així us ne pregam; e no res menys, e que us plagués aturar aquén, e no moure-us per anar avant”*³⁷⁰.

De todos modos, mientras que algunos sitios veían descender la población islámica, otros en cambio aumentaban los contingentes de musulmanes, como fue el caso de los lugares de señorío de Monforte, Crevillent, Asp, Elda y Novelda (Ver mapa 5). Así, para 1460 había en este valle de 700 a 1000 familias o “*casats de moros*”, datos que contribuyen a estimar una población de aproximadamente entre 2520 a 3600 habitantes³⁷¹. En este punto es necesario aclarar que estos enclaves islámicos se desarrollaron tardíamente favorecidos por las iniciativas monárquicas para hacer frente a la preocupación que generaba la proximidad de la frontera granadina por un lado, y castellana por el otro. Los temores reales e imaginarios de los cristianos respecto de los ataques de los almogávares y *collerats* fueron claves para Juan II quien aprobó en 1459 la creación de la morería de Monforte, que atrajo pobladores islámicos procedentes de Xarch, Crevillente, Aspe, Elda y Novelda, los cuales se convirtieron en súbditos del rey y estuvieron obligados a “*fer vassallatge en lo dit lloch*”³⁷².

Por su parte, la villa de Elche contó con abundante población islámica que según el censo de 1510, se contabilizó en unas 600 casas³⁷³. Este núcleo demográfico se conformó como el más importante de la Gobernación de Orihuela, lo que articuló a la

³⁷⁰ AMV, Lletres missives, 10, f.66v. 14-10-1410. Rubio Vela A., *Epistolari de la València Medieval*, T. I, Institut Universitari de Filologia Valenciana-Publicacions de L’Abadia de Montserrat, València-Barcelona, 2003, pp. 243-244. Documento 115. “*Sabemos que vos estabas por ir a visitar las morerías de aquella comarca. E como vos, mosén, sabes que son gente que levanta y se alborotan y fugan, de que se podría seguir despoblación de los lugares e gran daño a los señores, e muchos se harían personas de siniestra intención. Porque, muy alto noble, aconsejaríamos que si tenéis por bien dejases la visitación de las dichas morerías, y así, te rogamos que puedas capturar algunos y no mueras cuando regreses*”. T.de.A.

³⁷¹ Ferrer i Mallol M.T., “Las comunidades...”, p.113.

³⁷² Barrio Barrio J.A., “La difícil convivencia entre cristianos y musulmanes en un territorio fronterizo: la gobernación de Orihuela en el siglo XV”, *Sharq Al-Andalus*, Nº 13, 1996, pp. 20-22.

³⁷³ Ferrer i Mallol M.T., “Las comunidades...”, p. 114.

villa de Elche con el resto de las alquerías cercanas y que dependían políticamente de la misma. La situación limítrofe que ocupó Elche en el período que nos ocupa la corroboramos con las estampas de Münzer, que indicó “*que la villa de Elche se sitió entre las fronteras de Granada y Valencia, parte favorecía a los cristianos, parte a los sarracenos*”³⁷⁴. Estas morerías del interior albergaban una importante población musulmana que proporcionaba anualmente elevadas rentas a la Corona y muy especialmente a los respectivos señores de las morerías situadas en el territorio. En las primeras décadas del siglo XIV los impuestos obtenidos de los mudéjares de Elche y Crevillente aportaron a la Corona la principal fuente de ingresos de las rentas reales obtenidas en la Procuración de Orihuela.

³⁷⁴ Münzer T., *Viaje*, p. 25.

CAPITULO III

MOVILIDAD Y DESPLAZAMIENTOS DE LOS MUSULMANES HISPÁNICOS

Introducción

En este capítulo nos abocamos a abordar la movilidad y los desplazamientos de los moros hispánicos durante el período estudiado. Partimos de características generales y, a la vez, particulares de algunas comunidades de moros castellanos, aragoneses y valencianos, para luego dedicarnos a los traslados que se recuperan como nota distintiva de determinados colectivos islámicos que analizamos en el periodo bajomedieval.

Como hemos señalado en el capítulo II, los musulmanes tenían internalizada la práctica de la movilidad a través de su religión. Para ello basta recordar que el mandato de cumplimentar los cinco pilares de la religión, entre los que se encuentra el desplazamiento, era obligatoria para todo *muslim* – una práctica que continúa en plena vigencia hasta el día de hoy-, debido a que constituye tradicionalmente uno de los puntales que sostienen a la *umma* o comunidad de fieles³⁷⁵. De estos cinco deberes, el *haġġ* o peregrinación se corresponde con el traslado o la movilidad, porque “*Dios ha impuesto a los hombres el deber del peregrinaje a la Kabah para todos los que puedan conseguir los medios para hacerlo*”³⁷⁶. Este precepto estipuló la obligación de que todo fiel adulto, sano de mente y de cuerpo y con posibilidades económicas, debía viajar a La Meca por lo menos una vez en la vida.

Sin embargo, apartándonos de los dogmatismos coránicos y partiendo de una perspectiva científica desde la cual analizar los siglos que nos ocupan, podemos avizorar dos cuestiones a tener en cuenta. Por un lado, las comunidades musulmanas que analizamos en los reinos hispánicos no contaron, la gran mayoría de ellas, con grandes riquezas y padecieron del drenaje constante de sus recursos hacia los de los señores cristianos laicos, eclesiásticos y del rey. Por otra parte –y contraponiendo esta imagen de aljamas carentes a otra que nos proporciona un elemento de análisis opuesto-, en algunas de ellas, como sostuviéramos, destacaron los personajes guías de las comunidades, cadíes y alfaquíes, que en muchos casos, generaron una estratificación

³⁷⁵ Los otros pilares que conformaron parte de la teología y el dogma en el Islam, han sido los siguientes: 1)- la profesión de fe que consistió en la expresión oral mediante la cual se afirma la creencia en un Dios único y en la misión profética de Muhammad. 2)- la oración ritual que debe hacerse cinco veces al día. 3)- el impuesto coránico o azaque. El Islam parte del principio de que el dinero es de Dios y que los hombres lo tienen sólo en usufructo. Este precepto prohíbe la usura y el cobro de intereses, y es obligatorio y se realizaba como una contribución a la comunidad. 4)- la abstención temporal en el mes de Ramadán. Es decir, la abstención de comer, de beber, de fumar y de mantener relaciones sexuales durante el noveno mes del calendario islámico. Bramons D., *Una introducción*, pp. 85-96.

³⁷⁶ *Corán*, 3, 91/97, Ed. Traducido por Vernet J., Barcelona, Planeta, 1963.

que provocó la desigualdad interna. Nos referimos a los casos de las familias mudéjares que traspasaron las barreras de la marginación y se ensamblaron en las redes clientelares de poder del mundo cristiano. Así, las familias de los Bellvís, la de los Ripoll o los Xupió, desarrollaron una capacidad de movimiento y traslado diferencial que el resto de sus pares. Dicha diferenciación estuvo vinculada a la obtención de los permisos para los desplazamientos por el interior del territorio hispánico, así como también por el exterior, como fue el Norte de África y el Mediterráneo. Por otra parte, los Bellvís, los Ripoll y los Xupió desplegaron desde la aljama valenciana una tupida red de contactos que se extendieron más allá de sus fronteras llegando, inclusive, a determinadas aljamas castellanas. Y, finalmente, la consolidación de vínculos con los poderes cristianos, los posicionaron por encima de sus pares, convirtiéndolos en una privilegiada elite que los ubicó en una frontera sociocultural entre los cristianos y sus pares sarracenos.

Aún cuando las elites mudéjares bajomedievales se diferenciaron en gran medida de sus correligionarias en cuanto a la acumulación de recursos y a la capitalización de caudales políticos, entre otros bienes materiales y simbólicos, el factor común que las igualó fue la pertenencia a la *umma* y la interiorización, grupal o individual, de los desplazamientos. En este punto coincidimos con los análisis de Giorgio Vercellín para quien “*en el mundo musulmán el desplazamiento y el movimiento se producía entre un ‘adentro’ y un ‘afuera’, más que entre un ‘abajo’ y un ‘arriba’, como fue el caso del mundo cristiano occidental*”³⁷⁷. Esto se relaciona con los orígenes del Islam en tanto religión que no se basó en la jerarquía, como sí se estructuró el mundo Cristiano medieval. Por otra parte, es importante subrayar que el propio Profeta, cuando llevó a cabo su ‘emigración’ en el 622 (*hijra*), salió de un territorio (La Meca) para dirigirse a otro (Medina). En este sentido, es sintomática la importancia básica atribuida en la cultura islámica al movimiento horizontal el hecho de que, precisamente, ese episodio haya sido elegido como fecha de inicio de la era islámica (Hégira). De todos modos, aunque el islam formativo no sea exactamente similar al mundo musulmán bajomedieval, es notorio cómo una característica constante de la vida social musulmana explica tanto la capacidad de absorción por parte de *dar al-islam* de componentes étnicos heterogéneos, como la mayor movilidad social que siempre la ha caracterizado³⁷⁸.

³⁷⁷ Vercellín G., *Instituciones*, p. 46.

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 47.

El rasgo distintivo en el islam fue una pieza clave en el devenir sociopolítico de las aljamas hispanas medievales, en tanto institución que rigió los destinos colectivos de sus miembros. Sin embargo, estimamos que las comunidades islámicas padecieron de manera disímil las consecuencias demográficas de la movilidad de sus integrantes: algunas zonas fueron más propensas a los desplazamientos y, por lo tanto, algunas aljamas se vieron afectadas de manera más específica.

Partiendo de estos presupuestos, nos focalizamos en los siguientes ejes vertebradores. En primer lugar, damos cuenta de las normativas legislativas respecto del movimiento de los moros en suelo cristiano. En segunda instancia, cotejamos y puntualizamos determinados casos castellanos, aragoneses y valencianos a fin de profundizar los conocimientos existentes sobre la temática de los desplazamientos, traslados, huídas o viajes, todo lo cual sostenemos con documentación inédita.

Las imágenes legislativas y normativas respecto de la movilidad

Como señalamos en el capítulo II, la consideración jurídica general de los moros hispánicos estuvo enmarcada dentro de los parámetros de la protección, en tanto comunidades vencidas en combate, hecho que quedó sujeto en los distintos procesos de capitulación, pactos o pleitesías. Asimismo, los musulmanes sometidos fueron englobados bajo el rótulo que postuló hace unos años John Boswell como “*tesoros del rey*”³⁷⁹, lo que les permitió acogerse a un marco de abrigo frente a determinados abusos que pudieran existir. De modo que el amparo o la salvaguarda legal de la que fueron objeto pervivieron mientras determinadas condiciones coyunturales posibilitaron y garantizaron que pudieran acogerse al estatuto jurídico de “mudéjares”.

En este contexto, las normativas legales establecían y sostenían la libre circulación de los musulmanes en el interior de los territorios del reino, siempre que no practicaran exteriormente su religión, ya que se lo entendía como ofensa a la cristiana. Además debemos tener presente, como remarcamos en el apartado previo, que las manifestaciones públicas del islam estaban sancionadas por el concilio de Viena de 1311³⁸⁰. La regulación conciliar establecía una vinculación entre estas praxis con los

³⁷⁹ Boswell J., *The Royal*, p. 12.

³⁸⁰ Fernández y González F., *Estado social*, pp. 376-377. Documento LXII. *Constitución de Clemente V en el Concilio de Viena, prohibiendo a los sarracenos sometidos a los cristianos las invocaciones*

traslados de los moros, ya que también prohibía los desplazamientos a los sepulcros de los ‘santones’. No es una contradicción postular los principios de esta peculiar forma de santidad en el mundo islámico sabiendo que en el Islam no existen intermediarios entre el creyente y Dios. Sin embargo, desde los primigenios momentos de la irrupción del Islam contemplamos un inevitable proceso de veneración y de glorificación de Mahoma. Esta tendencia fue retomada a posteriori por los cuatro califas ortodoxos y luego con personajes que en cierto modo se habían distinguido por su gran devoción o por haber caído en la lucha contra los enemigos del islam. Otros, en cambio por haber demostrado poderes taumaturgicos.

En este sentido, la propuesta de nuestra investigación no sólo tiene por objetivo demostrar la integración o el rechazo de que fueron objeto los musulmanes en los reinos de Castilla, Aragón y Valencia lo cual constituiría una propuesta incompleta. Proponemos un planteo más abarcador, ya que contemplamos otras aristas del complejo fenómeno de las relaciones Islam-Cristiandad durante el periodo bajomedieval. De allí que estimamos fundamental recalcar la relevancia del binomio santidad islámica-desplazamientos, que fue trascendente en zonas próximas al mediterráneo, como fue el caso de Alicante. Este fue el caso de Atzeneta, una localidad situada en el valle del Guadalest, donde se situó el sepulcro de un miembro de la familia de los Sid Bono³⁸¹. Este personaje murió luego de la conquista del territorio llevada a cabo por Jaime I en el siglo XIII. El miembro de esta familia islámica había participado activamente en la defensa de los musulmanes y luego de su muerte había conseguido gran fama entre los primeros seguidores islámicos que, cada año acudían a la mezquita de Atzeneta para orar frente a su tumba. Hasta allí se desplazaban cientos de moros de todas partes del reino de Valencia, así como también de Granada y Berbería. Esta práctica continuó hasta el año 1400, cuando el monarca Martín el Humano decretó la prohibición de estas manifestaciones de los infieles que contradecían lo estipulado por la Iglesia y, a la par, ordenó que quienes infringiesen esta prohibición fueran castigados³⁸².

públicas a Mahoma, para convocar á los suyos a las mezquitas y las romerías á los sepulcros de los santones (1311).

³⁸¹ Sánchez F. F., “Identificación de la tumba de los Sid Bono en Benifato (Alicante), en: *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, Nº 5, 1988, pp. 181-186. Sobre la idea de los santos locales, pero desde la perspectiva marroquí, véase Geertz C., *Observando el Islam*, Paidós, Barcelona, 1994, pp. 25-26.

³⁸² Ferrer M.T., “La minoría islámica a les comarques meridionals valencianes”, *Canelobre. Revista del Instituto Alicantino de Cultura*, 52, 2007, pp. 34-35.

El mundo cultural islámico difiere teológicamente del cristiano, el cual está ligado a una religión con un culto jerarquizado donde lo sagrado, sinónimo de santo, equivale a consagrado e implica a hombres u objetos dotados de poderes sobrenaturales que mantienen un vínculo privilegiado con Dios y con su doctrina. En el Islam esto no existe: la noción de un vínculo privilegiado con la divinidad es absolutamente ajena a él. Ello obedece a que conferir cualidades especiales a un individuo específico significa disminuir la omnipresencia de Dios, a menos que la cualidad no sea conferida por Dios mismo, tal es el caso de la *baraka*³⁸³. En su calidad de hombres de Dios se les atribuye un poder espiritual³⁸⁴. Felipe Maíllo definió la voz *baraka* como bendición, fluido psíquico invisible que emana de todo objeto sacro, y también como fuerza benéfica de origen divino que, provocando la superabundancia en el dominio físico y la prosperidad y la felicidad en el orden psíquico, mora en un santo o profeta. A su vez, estas figuras podían comunicar sus efluvios a gentes comunes a través del contacto o, de modo especial, al visitar su tumba. Esa “fuerza”, ese poder concebido como un fluido casi físico, era un privilegio hereditario, una herencia de orden carnal o espiritual que pasaba con alguna atenuación a sus descendientes o a ciertos seguidores inmediatos. La *baraka*, que no tiene origen coránico, favoreció el culto de los santos. La búsqueda de *baraka* propició las visitas de los sarracenos a las tumbas y cenotafios de santos o de hombres reputados en vida por su piedad, esperando recibir en retribución tanto el beneficio espiritual como el material³⁸⁵.

Una vez apuntada esta vinculación entre desplazamiento y religión en la cosmovisión musulmana podemos continuar especificando que efectivamente rigió taxativamente una prohibición para salir de los reinos o trasladar la vecindad dentro de los mismos en la España bajomedieval. Sin embargo, las disparidades internas que hacen referencia al tema del movimiento fueron abordadas de diferente manera en los lugares donde se *toleró* la presencia de los musulmanes. Esta inicial disparidad estuvo vinculada con el volumen demográfico de cada área y, a la vez, con las proximidades a las zonas fronterizas o a las tierras del islam. En este sentido, contraponemos normativas valencianas y castellanas en relación con el central tópico de la movilidad.

³⁸³ Vercellin G., *Instituciones*, p.183.

³⁸⁴ Douglas M., *Pureza y Peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Ed. Siglo XXI, Madrid, 1973, p. 149.

³⁸⁵ Maíllo Salgado F., *Vocabulario*, p. 46.

Así, la relación con el espacio en los señoríos valencianos no se expresó solamente a través de la segregación sino por medio de la sujeción al propio lugar, a fin de que cumplieran con sus obligaciones laborales y la respectiva tributación. Prueba de esto fue la intervención de los señores para evitar la movilidad de los musulmanes en 1365 en las Cortes de Murviedro, quienes solicitaron al rey que no concediera licencias de viaje, bajo el argumento de necesidad fiscal y laboral:

“Gran part del dits moros se ixen del dit regne e buyden la terra, e, huy en dia, la hagueren buydada (...) e açó per tal com la terra s’és despoblada per ocasió de mortaldats grans e guerres. Si los dits moros ixen de la terra vos senyor no porets haver del dit braç o braçes servi alcu, car si los dits moros sen van los dits prelats cavallers persones generoses e homens de ciutats e viles no hauran ne poran haver de qui viven ne puxen servir a vos, senyor, en vostres neccessitats. Plau al senyor rey que no puguen ésser dades les dites licències d’aquests deu anys, del present dia avant comptadors”³⁸⁶.

Esta imagen puede contraponerse con las inhibiciones que estuvieron vigentes para los dominios castellanos, en los cuales se estipuló la pena de cautiverio para los que infringieran esta regia normativa. Nuestra aseveración se sustenta en que:

“moros y moras de los nuestros Reynos e Senorios que se fueren fuera dellos, y fueren tomados en el camino, ó en otro lugar qualquier, que pierdan por ese mismo fecho todo los bienes que llevaren, y sean para aquel o aquellos que los tomaren; y ellos sean nuestro captivos para siempre”³⁸⁷.

Por otro lado, también se penó con sanciones a los señores que acogieran en sus lugares a moros forasteros:

³⁸⁶ *Furs feyts per lo senyor rey en Pere IV en lo setge de Murvedre en l’any M.CCC.LXV, en Furs e ordinacions del regne de València*, citado en Carrasco Manchado A.I., *Imágenes*, pp.163-164. Documento 43. Disposición dada en las Cortes de Murviedro de 1365 por Pedro IV. Título: *Sobre la prohibición de otorgar licencias reales de viajes a los moros vasallos del reino. Disposición para evitar la huida del reino de Valencia de aquellos moros vasallos de señores, eclesiásticos y ricos hombres. En adelante, y durante un plazo de dos años contados, se prohíbe el otorgamiento de licencias de viaje a dichos moros, a cambio del pago de cierto derecho, por parte de ningún oficial real. “Gran parte de los dichos moros se van del dicho reino y vacían la tierra, y hoy en día, la hallaran vaciada (...), y así como tal se encuentra la tierra despoblada por ocasión de grandes mortandades y guerras. Si los dichos moros dejan de la tierra, vos señor, no puedes dejar a los brazos sin siervos, porque si los dichos moros se van, los dichos prelados y caballeros, personas generosas y hombres de ciudad y de villas, no tendrán ni podrán tener quienes vivan y sirvan a vos, señor, en vuestras necesidades. Place al señor rey que no pueda darles las dichas licencias desde el presente día hasta dos años contados”*. T.de. A.

³⁸⁷ *Ordenanzas Reales de Castilla*, Recopiladas y compuestas por el Doctor Díaz de Montalvo A., Imprenta La Publicidad, Madrid, 1849, Ley XXII, p. 502.

“Ningun señor, cavallero o escudero, no sea osado de acoger en su villa o logar a moro o mora de los que se fueren de un lugar a otra parte. E si alguno o algunos han acogido que los envíen á donde antes era morardores con todo lo que llevaren. E si alguno los acogieren, o rescibieren en sus lugares, y no los enbiaren como dicho es, que por la primera vegada cayan en pena de cinquenta mil maravedís; por la segunda en pena de cien mil maravedís y por la tercera vegada que pierda lugar donde el tal moro o mora acogieren, como dicho es”³⁸⁸.

Las disposiciones regias adquirieron un cariz más coactivo en función de los desplazamientos hacia el sur peninsular, especialmente los que se realizaban hacia Granada. Los traslados se acrecentaron a lo largo de todo el siglo XV. El aumento de las migraciones promovió el incremento de las normativas legislativas y supusieron para estos delitos diversos castigos y confiscaciones³⁸⁹. Sin embargo, como destacamos a lo largo de estas páginas, las normativas regias que se reiteraban sin cesar eran de escaso cumplimiento, razón por la cual, en ese sentido, la legislación sobre los moros puede ser reinterpretada desde una doble perspectiva. Por un lado, la política pendular de los monarcas y sus intentos por integrar a estos elementos al cuerpo social cristiano generaron una saturación de la capacidad de reacción en algunas comunidades de moros. Pero, desde otro lado, la inestabilidad y la efervescencia política del siglo XV fomentaron la creación de intersticios legislativos que permitieron actuar a los mecanismos de solidaridad interna de los moros.

En este circuito de permitir y denegar los movimientos esporádicos, aislados, grupales e individuales de los musulmanes, se generó una actualización de los dispositivos de poder que se plasmaron en el Ordenamiento de 1412³⁹⁰. Como indicamos en el apartado anterior, este ordenamiento lo promulgó la monarca regente Catalina de Lancaster y, estuvo estrechamente vinculado, a las campaña castellana de predicación del dominico Vicente Ferrer, que arremetió contra moros y judíos en sus verborrágicos sermones. Fue en este contexto donde insertamos la virulencia de este

³⁸⁸ *Ordenanzas Reales de Castilla, Ley XXXIX*, p. 505.

³⁸⁹ RGS, 2, VI-1479, fol.3, *Merced al adelantado de Andalucía de la persona y bienes de cuantos mudéjares intentasen pasar al Reino de Granada*. Tomado de Ladero Quesada M.A., *Los mudéjares de Castilla en tiempos de Isabel I*, Instituto “Isabel la Católica” de Historia Eclesiástica, Valladolid, 1969, p. 25.

³⁹⁰ El nuevo cuerpo de leyes contra moros y judíos tuvo varias denominaciones: *Ordenamiento o Pragmática de la reina doña Catalina, Leyes de Ayllón o Segundo Ordenamiento de Valladolid*. Tuvo como inspirador al dominico Vicente Ferrer y fue redactado por el influyente converso Pablo de Santa María, obispo de Burgos. Véase Montes Romero-Camacho I., “Las comunidades mudéjares de la Corona de Castilla en el siglo XV”, *Actas VIII Simposio Internacional de Mudejarismo. De mudéjares a moriscos. Una conversión forzada*, CEM-IET, Teruel, 2002, pp. 399-400.

nuevo corpus legislativo que abrió una nueva etapa en la política de la monarquía castellana respecto de las minorías étnico-religiosas, ya que fue concebido con el firme propósito de llevarse a la práctica y porque, por encima de toda otra cualidad distintiva, se convirtió en el modelo para el resto de la legislación del reino que se promulgó en la segunda mitad del siglo XV. De los copiosos apartados dedicados a la segregación espacial, laboral, física, cotidiana y religiosa de moros y judíos, se estipuló lo siguiente en relación con la movilidad: “*que ningún moro ni mora, no se vaia de Valladolid ni de otra parte del logar donde morare á morar a otra parte, so penna que pierda por esse mismo fecho sus vienes, é el cuerpo que esté á la mi merçed*”³⁹¹.

La escalada legislativa *antimusulmana* que continuó en aumento durante el siglo XV puede ser reinterpretada a la luz de su conexión con dos sucesos de capital importancia para la monarquía castellana, así como también para la corona aragonesa. En primera instancia sostenemos que lo emanado de las Cortes de Toledo de 1480 actualizó, potenció y efectivizó los apartamientos físicos de moros y judíos – establecidos con el fin de terminar la mentada promiscuidad social y cotidiana de las urbes-, y a su vez buscó extinguir el drenaje, aunque ínfimo, de población islámica de las ciudades castellanas. En segundo lugar, el inicio de la Guerra de Granada y la tan ansiada finalización de la “*reconquista*” peninsular evidenció la necesidad de reajustar los mecanismos prácticos y discursivos para mantener controlada a la población islámica. Este hecho se reveló de capital importancia al extender, lenta pero inexorablemente, la línea fronteriza hasta alcanzar la propia *terra de moros*, proceso gradual y paulatino que reavivó las tensiones entre el Islam y la Cristiandad en las postrimerías de la Baja Edad Media.

Si la década del '80 del siglo XV significó un cambio relevante en lo concerniente a la legislación sobre moros y judíos, consideramos oportuno ir más allá de las posturas tradicionales para encuadrar a las Cortes de Toledo como clausura y comienzo de una nueva etapa que afectó de manera irreversible el devenir de los grupos minoritarios hispánicos, fueran moros o judíos. Estimamos abordar lo emanado de estas cortes como un momento de cierre respecto de las medidas regias y eclesiásticas pretéritas que no lograron el objetivo que se habían planteado. Si tenemos en cuenta que

³⁹¹ Fernández y González F., *Estado social*, p. 403. Documento LXXVII. *Leyes establecidas contra los judíos y moros á nombre de Don Juan II, por la Reina Gobernadora Doña Catalina de Lancaster, madre de Don Juan II (Año de 1412)*.

desde el IV Concilio de Letrán se legisló sobre la disrupción social que acaeció en las monarquías europeas al contar entre sus habitantes con “*gentes de otra ley*”, junto con el potencial peligro de contaminación social que suponía compartir espacios con los “*pérfidos mahometanos*” y los deicidas “*israelitas*”, es evidente que, en ese sentido, evitar el “*contagio*” con el error se posicionó desde el siglo XIII como un tópico que rodeó la legislación sobre moros y judíos³⁹². Estos postulados se adecuaron a la realidad española medieval, que fue actualizando las restricciones y prohibiciones a los moros –y a los judíos-, a través de los distintos sínodos y concilios provinciales³⁹³.

Por esa razón sostenemos que, 1480 dio inicio a una nueva forma práctica y coactiva al tratamiento legislativo-normativo respecto de los musulmanes – y también en lo que hace a los judíos. Porque no solamente se restablecieron y entraron en vigor antiguas y olvidadas disposiciones, sino porque lo que marcó un cambio de rumbo fue la férrea voluntad política de llevar a cabo este proceso. En suma, comenzaba una nueva etapa en la cual la disidencia religiosa no sería tolerada y menos aún la transigencia para los que profesaban otra fe.

Dentro de este contexto, las Cortes de Toledo de 1480 emanaron lo siguiente:

“e lo dichos procurados nos han suplicado mandassemos proueer, ordenamos e mandamos que todos los judíos e moros de todas e quales quier cibdades e uillas e logares destos nuestros reynos, quier sean de realengo o sennorios, e behetrías e ordenes e abadengos, tengan sus juderías e morerías distintas e apartadas sobre si, e no moren a vueltas con los christianos, ni ayan barrios con ellos, lo qual mandamos que se faga e cumpla dentro de dos annos primeros siguientes contando desde el dia que fueron publicadas e pregonadas estas nuestra leyes en la nuestra corte, para lo qual fazer e complir nos luego entendemos nombrar personas fiables para que fagan el dicho apartamiento, sennalando los suelos e casas e sitios donde buenamente puedan viuir e contractar en sus oficios con las gentes”.

³⁹² *Ibíd.*, pp. 307-308. Documento XII.

³⁹³ Los Concilios provinciales que legislaron sobre moros y judíos, e implementaron diversas restricciones han sido los siguientes: El Provincial de Zamora 1312 estableció las primeras leyes para los mudéjares sobre el uso de señal distintiva en la ropa, ampliando la normativa del Concilio de Vienne de 1311, que la extendió sólo a los judíos. El Concilio de Valladolid 1322, prohibió cualquier tipo de actividad relacionada con la medicina, y remarcó las tradicionales prohibiciones respecto del régimen alimentario de moros, judíos y cristianos. El Concilio de Salamanca 1335, fue el primero en establecer como norma general, una regulación del apartamiento de los moros, al decretar que no se arrendaran casas a mudéjares en las proximidades de las iglesias o cementerios cristianos. El Concilio de Palencia 1388, insistió sobre lo tópicos mencionados e instó con urgencia la separación espacial de moros, judíos y cristianos. El Sínodo Diocesano de Toledo de 1323 reiteró disposiciones anteriores, prohibiendo que moros y judíos no entrasen en templos cristianos mientras se estuvieran realizando los sagrados oficios. Por su parte, el Sínodo de Valladolid de 1322 intentó facilitar al máximo la conversión de los mudéjares, llegando a establecer incluso, alguna compensación económica. Montes Romero-Camacho I., “Las comunidades mudéjares...”, pp. 394-397.

“e mandamos a las aljamas de judíos e moros que cada uno de ellos pongan en el dicho apartamiento tal diligencia en den tal orden e viuen e moren en ellas, e dende en adelante no tengan sus moradas entre los christianos ni en otra parte fuera de los circuitos e logares que les fueran deputados para las dichas judería e morería, so pena de que qualquier judío o judía, moro o mora, que dende adelante fuera fallado que viue o mora fuera de tales circuitos e apartamientos, pierda e haya perdido por el mismo fecho sus bienes, e sean para la nuestra cámara, e sea su persona ala nuestra merçed, e qualquier justicia los pueda prender en su jurisdicción, donde quieran que fueran fallados”³⁹⁴.

Lo dispuesto en 1480 se aplicó con rigurosidad, hecho que fomentó la conformación de las morerías castellanas a partir de esa fecha. Volvemos a reiterar lo que ya sostuvimos en el apartado de las aljamas y la conformación de las dinámicas internas de las comunidades islámicas en general, acerca del tratamiento erróneo que la mayoría de los especialistas exponen cuando argumentan sobre ‘morerías’. Las morerías al igual que las juderías, hacían referencia al nuevo emplazamiento edilicio en el cual se ubicarían los moros y judíos a partir de 1480, conformando un recinto apartado, con puertas de acceso y tapias, que sólo es posible detectar en fechas posteriores a la legislación recién citada. La reubicación espacial de los moros y judíos trajo aparejada la aparición de la morería y la judería en tanto recinto apartado del de los cristianos en las ciudades. Así, se materializó la segregación y discriminación espacial de la que fueron objeto los colectivos mencionados. Por lo tanto, sostenemos que no es posible hablar de morerías entre los siglos XII al XV, debiéndose utilizar la denominación de barrios de moros o barrios de judíos.

Por otro lado, se puntualizó en estas cortes respecto del tema de la movilidad de los moros donde se puso en práctica normas que nunca se habían cumplido. Los musulmanes castellanos desarrollaron en menor medida que los valencianos, diversos mecanismos para trasladarse hacia distintos lugares. Por lo tanto, lo que distinguió a esta normativa de las anteriores no fue únicamente el cumplimiento efectivo sino que, además, tuvo plena vigencia en una coyuntura marcada por procesos de cambio y coincidió con el desarrollo de la guerra en el sur peninsular, que aceleró las disposiciones normativas y coactivas contra los moros y los judíos.

De modo que la legislación toledana reajustó los mecanismos de negociación entre moros y cristianos que continuaban manifestándose en la praxis cotidiana a través del ambiguo engranaje político de la integración y el rechazo. Así, en distintas ciudades

³⁹⁴ *Cortes de los antiguos reinos de León y de Castilla*, T. IV, RAH, Establecimiento Tipográfico de los sucesores de Rivadaneira, Madrid, 1882, pp.149-151. Capítulo 76.

comenzó una puja de intereses entre los funcionarios municipales y reales con los representantes de las comunidades islámicas, cadíes y alfaquíes, para evitar los descensos demográficos con la consecuente pérdida de ingresos fiscales. En tal sentido, en Aranda de Duero, en Molina de Aragón y en Madrid se registraron reclamos en virtud de los apartamientos³⁹⁵. Estas quejas estuvieron vinculadas no solamente con la reubicación de los barrios de moros, la construcción de tapias, puertas o accesos, sino también con las temáticas laborales, especialmente las relacionadas con la herrería. Tal como hemos destacado en el apartado anterior, este oficio estaba monopolizado por mudéjares.

La decisión de apartar a los elementos ajenos al tejido social, colisionó en algunos casos con una permisividad y benevolencia que contradecía la legislación de los apartamientos. Esto puede corroborarse con el caso conquense, en donde el cumplimiento de lo dispuesto en 1480 provocó que el concejo intercediera por los moros pidiendo que se exceptúe de dicha ley a la aljama de la ciudad. Los moros eran necesarios donde vivían y trabajaban y estaban diseminados entre el resto de la población. La petición a la reina Isabel fue la siguiente:

*“sabran nuestras altezas que en esta çibdad ny en su tierra no puede ny puede beuir ningun judio y asi mismo en ella no ay aljama de moros, saluo cinco o seys herreros y caldereros de que la çibdad tiene gran nesçesidad dellos (...) Por ende, muy poderosos señores, muy humildemente suplicamos a vuestra alteza los mande estar e quedar en sus casas al presente biuen e moran y en sus ofiçios”*³⁹⁶.

³⁹⁵ El conflicto en la comunidad islámica de Aranda de Duero comenzó en 1480 y se prolongó hasta 1484. Los moros reclamaban porque sus fraguas y asientos se encontraban fuera del emplazamiento de la morería, lugar que no solo utilizaban para trabajar, pues a veces vivían allí. Esto iba en perjuicio de los que tenían sus tiendas y fraguas dentro del barrio moro. Por otro lado también, esta situación generó tensiones y problemas entre los moros de Aranda y además, el poseer sus lugares de trabajo y vivienda en distintos sitios hacía que circularan por el resto de la ciudad. Lo dispuesto en las Cortes de Toledo, venía a controlar también la circulación de moros por el resto de la ciudad. Véase Cantera Montenegro E., “Apartamiento de judíos y mudéjares...”, pp. 506-507. Sobre la conformación de la nueva morería, véase Cardañaños Bardeci I., “Judíos y moros en...”, pp. 65-66. Respecto de Molina de Aragón las modificaciones del barrio moro se demoraron hasta 1493-1494, donde se procedió a un alargamiento del recinto debido al incremento demográfico. A la vez, se realizaron nuevas puertas de acceso y una tapia que alteraron el trazado original de las viviendas, tiendas y calles de los moros. Tomado de Cantera Montenegro E., “Apartamiento de judíos y mudéjares...”, p. 508. Para el caso de Madrid, Millares Carlo A. – Artiles Rodríguez J., *Libros de Acuerdos del Concejo Madrileño 1464-1600*, T. I, 1464-1485, Madrid, 1970, p. 176.

³⁹⁶ García Arenal M., “La aljama...”, pp. 42-43.

La respuesta fue:

“(...) ordeno e mando del apartamiento de los moros (...) que no son mas que siete vecinos moros (...) son los cinco dellos tan pobres que no tienen facultad ni cabdales para faser casas ni comprarlas (...) e que por esta causa non se les puede dar sitio en circuyto apartado (...) e mando que los dichos moros bivan e moren agora de aqui en adelante e tengan por morería donde agora biuen en las casas de Abdella de Molina, moro que les tiene alquiladas”³⁹⁷.

Desplegar políticas de condescendencia y permisividad, de negociaciones y de acuerdos contrasta con lo ocurrido en Segovia, donde el apartamiento dejó fuera del nuevo recinto el “*almagí*” de los moros³⁹⁸. En los ejemplos expuestos en este camino oscilante de políticas no cumplidas y de longevas reiteraciones, la máxima autoridad eclesiástica refrendó el poder de la monarquía castellana. En 1484 el papa Sixto IV publicó la bula *Ad perpetuam rei memoriam*, en la que se ordenaba que moros y judíos no viviesen mezclados con los cristianos, no utilizasen sus vestidos, y a la vez declaraba nulo cualquier privilegio que se opusiere a todas estas disposiciones³⁹⁹. Si pasados cuatro años de lo emanado por las cortes de Toledo se precisó de la reafirmación pontificia para el cumplimiento de los apartamientos, es signo evidente que las disposiciones no se cumplían o bien que los moros y los judíos a través de los portavoces de sus comunidades intentaban frenar, negociando con los cristianos, la reubicación edilicia de sus correligionarios. Agrupar a los moros y judíos en lugares apartados dentro las urbes, no solo visibilizaba la diferencia y la separación entre unos y otros, sino que la sanción en cuanto al uso de vestidos y ropas jerarquizaba la diferencia y hacía visible las marcas de identidad.

Ahora bien, las normativas que acabamos de mencionar contrastan categóricamente con la recepción, tránsito y acogida que tuvieron en Castilla los *mouros*

³⁹⁷ *Ibíd.*, pp. 43-44.

³⁹⁸ En el caso de los moros de Segovia, lo dispuesto en las cortes de Toledo tuvo un cumplimiento inmediato. Esto provocó que “*se apartaran los dichos moros de la dicha çibdad fuera della e les fue dado e asignado logar donde pudiesen faser su mezquita e almagí fuera de la dicha çibdad*”. Pero la mayoría continuaba asistiendo a la mezquita o almagí viejo, hecho que molestaba al resto de la población cristiana. R.G.S noviembre 1480, fol. 123. Citado en Ladero Quesada M.A., *Los mudéjares de Castilla*, pp. 93-94. Documento 5. *Los mudéjares de Segovia utilizan un “almagí” que tienen en la collación de San Martín, no obstante su apartamiento a los nuevos barrios.*

³⁹⁹ Llorca B., *Bulario pontificio de la Inquisición española en su periodo constitucional (1478-1525), según los fondos del Archivo Nacional de Madrid*, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1949, pp. 106-108. Documento 18. Véase Montes Romero-Camacho I., “Las comunidades mudéjares...”, p. 414.

portugueses expulsados unos años más tarde por el monarca Manuel I. Para el gobernante lusitano:

“o mouros obstinados no odio de Nossa Sancta Fe Catholica de Christo nosso Senhor, e filhos da maldiçao, cometem grandes males e balsfemias, o que é causa de mais condenação para o reino”. Por estas causas, “e outras mui grandes e necesarias razoes, o soberano, após madura deliberaçam com o seu conselho e letrado, determina que todos judeus e mouros forros saíssem do reino, sob ameaça de morte natural”⁴⁰⁰.

La misiva de los soberanos castellanos indicaba lo siguiente:

“Por quanto por parte de vos las aljamas e moros del reyno de Portogal nos fue fecha relación diciendo que por el serenísimo rey de Portogal, nuestro muy caro e amado primo, vos estáis mandando que dentro de cierto termino todos salidesen fuera de sus regnos e señoríos, e que no podiades salir dellos a alguna parte syn yr e pasar por nuestros reynos e señoríos nin menos venir a bevir a los dichos nuestros reynos”.
“mandásemos dar licencia para que vosotros e vuestras mujeres e fijos e omes e criados e vuestros bienes pudiesedes venir a estos nuestros reynos y señoríos e estar en ellos el tiempo que vosotros quisieredes, e asy mesmo para que pudiesedes pasar por los dichos nuestros reynos e por sus términos, asy por la mar como por la tierra”.

La carta concluyó con que:

“podais entrar e estar e bevir en estos dichos nuestros reynos e señoríos todo el tiempo que quisieredes e por bien tovieredes, e si quisieredes salir dellos lo podas fazer e sacar todos los bienes que en ellos tovieredes a los reynos e partes e logares a donde vosotros quisieredes, syn que ello vos sea puesto nin mandado poner embargo ni impedimento alguno, con tanto que no podays sacar ni llevar fuera destos nuestros reynos oro ni plata ni las otras cosas por nos vedadas, (...), a vosotros e a vuestros bienes so nuestra guarda e hanparro e defendemiento real”⁴⁰¹.

La elocuencia del fragmento que acabamos de citar contrasta con la manera estricta y compulsiva de las normativas jurídico-legislativas que se aplicaron en el siglo XV respecto de los moros castellanos. Ladero Quesada sostuvo que la carta real no fue un permiso de tránsito, sino de permanencia, hecho que compartimos en tanto

⁴⁰⁰ *Ordenações Manuelinas*, livro II, Tit. XLI, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, pp. 212-214. Citado en Lopes de Barros M.F., “De mudéjares a mouriscos: o caso Portugués”, *Actas VIII Simposio Internacional de Mudéjares. De mudéjares a moriscos. Una conversión forzada*, Vol. I, CIM-IET, Teruel, 1999, p. 568. El fragmento dice lo siguiente: “Los moros obstinados en el odio de nuestra Santa Fe Catolica y de Cristo, Nuestro Señor, y como hijos de una maldición, cometen grandes males y blasfemias, que son causa de la condenación para el reino. Por estas causas y otras razones, el soberano luego de deliberar con su consejo letrado, determina que todos los judíos y moros libres abandonen el reino bajo amenaza de muerte natural”. T.de A.

⁴⁰¹ Patr. Real, L. 28, fol. 3, Burgos, 20 de abril de 1497. Carta real en que se permite a los mudéjares expulsados de Portugal que se establezcan en los reinos de Castilla. Citado en Ladero Quesada M.A., *Los mudéjares de Castilla*, pp. 213-214. Documento 72.

observamos el pendular mecanismo político que adoptó la monarquía castellana respecto de los moros así como también de los judíos⁴⁰². Pero, a diferencia de Ladero, no debemos perder de vista que los *mouros* portugueses fueron parte de un colectivo segregado y expulsado. El contingente lusitano islámico que obtuvo el permiso regio se asentó transitoriamente en la vecina localidad cacereña de Plasencia, ya que luego de 1498 esta pequeña urbe vio incrementada su población⁴⁰³. El correlato de este aumento demográfico se plasmó en la ampliación de su número de pechas – que treparon de ochenta a más de cien-, proceso derivado por la incorporación del colectivo musulmán expulsado del reino de Portugal.

La temática de la expulsión de los moros de tierras lusitanas pasó inadvertida durante mucho tiempo para algunos investigadores, salvo para François Soyer, para quien este peculiar pero trascendente suceso fue eclipsado por la conversión forzosa de los judíos portugueses. La historiografía de la expulsión apenas menciona a los moros portugueses y aún en los estudios más recientes el silencio sobre el tema es total. Soyer sostuvo que la luz sobre este acontecimiento debería provenir del análisis de las fuentes musulmanas para esclarecer la expulsión sin conversión previa de la minoría musulmana portuguesa que se presentó como un acto sin precedentes en la península⁴⁰⁴.

En la misma línea argumentativa, L.P. Harvey abordó la expulsión de los musulmanes portugueses para apuntar a la firmeza de la política lusitana, pues

*“fue curiosamente en Portugal y no en cualquiera de los reinos emparentados con la corona española, donde por primera vez se insistió en la aplicación de una política de monolítica unidad de los cristianos como corolario para la eliminación de los otras religiones”*⁴⁰⁵.

No deja de ser significativa la expulsión de los moros portugueses en el contexto de la radicalización regia frente a quienes profesaban una religión distinta, y a la vez, de quienes eran súbditos y sujetos fiscales de ambas monarquías.

⁴⁰² *Ibíd.*, p. 25.

⁴⁰³ Redondo Jarillo M.C., “La comunidad mudéjar de Plasencia durante el Reinado de los Reyes Católicos”, *Medievalismo*, Nº 23, 2013, p. 325.

⁴⁰⁴ Soyer F., *The persecution of the jews of muslims of Portugal. King Manuel I and the end Religious Tolerance (1496-1497)*, Brill, Leiden, 2007, p. 241.

⁴⁰⁵ Harvey L. P., *Muslims in Spain, 1500 to 1614*, University of Chicago Press, Chicago, 2005, p. 15. Similares conclusiones sobre la temática de la expulsión de los moros portugueses están contenidas en un breve artículo del mismo autor. “When Portugal expelled its remaining muslims (1497)”, *Portuguese Studies*, Vol. 11, 1995, pp. 1-14.

De este modo podemos filiar los motivos que llevaron al monarca portugués a la expulsión de los moros, estuvieron vinculados a la aparición de los turcos en el Mediterráneo junto a la consolidación de los reinos del norte de África. Conjuntamente con la política de cruzada y expansión territorial norteafricana y *antiislámica* desplegada por el monarca lusitano a fin de obtener el apoyo del papado. Por otro lado, la medida obedeció a la presión ejercida por sus vecinos y parientes los Reyes Católicos⁴⁰⁶.

La variable portuguesa resulta relevante sobre nuestro análisis a partir de una doble valoración. Por un lado, por oposición coadyuva a visualizar la oscilante política castellana en materia de permitir o denegar los desplazamientos de sus súbditos musulmanes, en el contexto de la movilidad de los moros castellanos y su correlato legislativo, que fue en aumento hacia finales del siglo XV. Por otro lado, los dispositivos de poder emanados a través de las normativas jurídicas contrastarán, como vemos, con lo acaecido en la corona de Aragón. Los complejos entramados políticos del momento refuerzan nuestra postura acerca del pendular mecanismo de integrar o segregar a estos cuerpos ajenos al tejido social dominante.

Finalmente, podemos mencionar que si bien el contingente islámico portugués fue menos numeroso que el castellano, emprendió un lento y penoso exilio hacia Castilla, en busca de puertos para embarcarse al norte de África y alcanzar el *dar al-islam* marroquí.

Sujeción y movilidad: dos caras de un mismo problema

En el apartado anterior observamos cómo distintas normativas buscaron, por diversos medios, arraigar a los moros en sus lugares de residencia. Sin embargo, no es menos cierto, que los desplazamientos existieron y que los moros, en general, fueron un colectivo que, a diferencia de los judíos, tuvo índices elevados de movilidad por el interior del territorio peninsular a lo largo de la Baja Edad Media. En tal sentido, los moros hispánicos vieron acelerado su tráfico y actividad migratoria a comienzos de la temprana modernidad.

⁴⁰⁶ Soyer F., "King Manuel I and the expulsion of the Castilian *Conversos* and Muslims from Portugal in 1497: new perspectives", *Cadernos de Estudos Sefarditas*, Nº 8, 2008, pp. 60-61.

Los lineamientos generales respecto de la movilidad fueron compartidos en los reinos castellanos, aragonés y valenciano. En las tres jurisdicciones se estableció un criterio común que en la práctica permitía los desplazamientos de los moros siempre que no causaran daños u ofensas a los cristianos y se comprometieran frente a las autoridades cristianas a regresar. Sin embargo, la legalidad y la realidad, no siempre se acompañaron. Un ejemplo de lo que exponemos se produjo en Cuenca donde el 9 de marzo de 1448 el concejo concedió la vecindad a un moro físico, procedente de Granada:

“se avia venido bevir e morar del dicho regno de Granada a esta dicha çibdad e se avia avecindado en la aljama de los moros desta dicha çibdad e avia pechado e pechaba con ellos (...) el dicho maestre Hamet dixo que daua e dio por su fiador para mantener la dicha vecindad a maestro Alii Caçan, moro, ferrero, morador en esta dicha çibdad”⁴⁰⁷.

La particularidad de este caso radica en la movilidad del moro, porque siendo oriundo de la diminuta aljama conquense emigró a la Granada islámica y regresó atraído por la fluctuante política que venimos sosteniendo impartían los reyes castellanos. Así, el

“mestre Hamet moro, físico, fijo de maestre Abrahan, çapatero morador de la dicha çibdad de Cuenca, e dixo que por quanto el avia venido e morado en çibdad de Granada ocho años pocos mas o menos, e estando e biviendo alla avia sabido en como el dicho señor rey avia fecho merçed a todos los extranjeros que beniesen a veuir o morar a los sus regnos e exentos de non pagar monedas en los dichos sus regnos por diez años, fazendo vecindad e dando fiadores de bevir e morar en los dichos sus regnos los dichos diez años. E aora, por gozar de la dicha exençion e tentando proteger a la aljama de moros y paliar los efectos de restricciones e impuestos excivos”⁴⁰⁸.

Conviene recordar que tanto moros como judíos, tuvieron una destacada participación como físicos (médicos) en los reinos hispánicos durante los siglos que estudiamos⁴⁰⁹. Como miembros de las dos minorías étnico religiosas sometidas y parcialmente toleradas por los cristianos, les estaba vedado el ingreso a cualquier tipo de estudios. De modo que el aprendizaje de algún saber se vinculaba dentro de las esferas familiares y parentales. En este sentido no sería extraño que los desplazamientos del

⁴⁰⁷ AMC. Leg. 191-5, García Arenal M., “La aljama de los moros...”, p. 40.

⁴⁰⁸ AMC. Leg. 191-5, *Ibíd.*, pp. 41-42.

⁴⁰⁹ Para la temática de la medicina medieval hispana remitimos a González de Fauve M.E., (coord.), *Medicina y sociedad: curar y sanar en la España de los siglos XIII-XVI*, Ed. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 1996. Especialmente las pp. 47-80.

moro Hamet estuvieran relacionados con aprender en las *madrasas* granadinas y en el seno de los núcleos familiares el antiguo oficio de médico, de físico.

Otro caso que ilustra el grado de movilidad de algunos moros y que sustenta nuestras afirmaciones es el del alfaquí segoviano Yça Gidelli, moro encumbrado de la sociedad de su tiempo y un experto conocedor de la *ley* y *çunna*. La vida Yça Gidelli es bastante difícil de reconstruir, ya que los datos que poseemos son indirectos y provienen del salmantino Juan de Segovia. Recordamos que Juan de Segovia fue quien solicitó la ayuda del alfaquí para confeccionar el Corán trilingüe en latín, castellano y árabe. Como destacamos en líneas precedentes, la información para rastrear a los moros es escueta, y muchas veces indirecta, hecho que lleva a desconocer los años de nacimiento y muerte del alfaquí. Sin embargo, Yça Gidelli gozó de gran reputación entre los moros de Castilla entre 1454 y 1462⁴¹⁰. La relevancia de este personaje trascendió las barreras confesionales de su tiempo, pues el monarca castellano fue quien accedió a la petición de Segovia para realizar la primera traducción trilingüe del Corán y recomendó a “uno de los más renombrados alfaquíes de mi reino”⁴¹¹.

El alfaquí se trasladó a Italia “el 5 de diciembre de 1455 llegó a esta mi residencia del priorato de Aitón, obligado por el hambre, el más célebre entre todos los musulmanes del reino de Castilla, Iça Gidelli, alfaquí de Segovia”⁴¹². El moro permaneció cuatro meses en Aitón y, según lo expuesto por el franciscano, repartió su tiempo de la siguiente manera:

*“en el primero copia el texto árabe del Alcorán; en el segundo lo vocaliza; en el tercero escribe por su propia mano la versión castellana, y en el cuarto confrontan ambos la traducción, viendo el alfaquí el texto árabe y Segovia el español”*⁴¹³.

El resultado del trabajo del alfaquí fue la confección del *Alcorán* trilingüe, del cual sólo se conoce el prólogo, que contiene gran información, pues el ejemplar en tres lenguas se ha perdido. La tarea de traducción emprendida por el musulmán se completó con la confección de un sumario explicativo de cada una de las suras del *Alcorán* y una exposición de los trece artículos de la fe Islámica⁴¹⁴.

⁴¹⁰ Wieggers G., *Islamic*, pp. 142-143.

⁴¹¹ Cabanelas D., *Juan de Segovia y el problema islámico*, Universidad de Madrid, Madrid, 1952, p. 140.

⁴¹² Prólogo, Vat. Lat. 2.923, f.190, *Ibid.*, p. 145.

⁴¹³ Prólogo, Vat.lat. 2.923, f.190, *Ibid.*, p. 142.

⁴¹⁴ *Suma de los principales mandamientos*, pp.254-260.

Antes de abandonar Aitón, el musulmán escribió una breve versión de la vida y genealogía de Mahoma, junto con otros opúsculos referidos al Islam. Nuevamente en Segovia, el alfaquí retomó sus actividades religiosas y de escritura. Para 1462 redactó el *Kitab Segoviano* o *Breviario Sunni*, el cual ha llegado hasta nosotros a través de cinco manuscritos conservados, cuatro en escritura latina y uno en escritura árabe/aljamiado. La obra editada por Pascual Gayangos refleja en su introducción algunos datos relevantes acerca de la situación de los moros castellanos:

“Plegue á la inmensa piedad de Allah darme gracia con su ayuda, como teniendo el atasfir del Alcorán delante, lo haga y que sea guía á los que del arábigo son ynorantes, así como a los propios como á los estraños; y para mayor declaración hará un traslado de los artículos que ay en nuestro onrrado Alcorán y otras sumas de las sus sentencias, fines y hechos más importantes debajo de cuya guía y governación tantos y tan grandes príncipes y reyes y tan ynnumerables gentíos biven en libertad y franqueza en las tierras de Promisión y casas santas de Meca y en otras diversas partes donde se mantiene verdad y justicia”.

“Me esforcé y pensé dirigir á los venideros y sucessores esta compilación, trayendo á la memoria la brevedad de nuestra vida y el fin deste presente siglo, declarando por capítulos como se debe y han de cumplir los mandamientos de nuestra Ley y Açunna quanto vaste a la necesidad; porque la prolexidad no sea excusa á los oyentes, ni fastio a las tres potencias del anima, porque las grandes escripturas pertenecen aquellos que tienen sus mantenimientos seguros, y aquesto cesa en los moros de Castilla”⁴¹⁵.

Finalmente, la oposición armada del príncipe Enrique IV contra su padre el rey Juan II, junto a los bandos ciudadanos que tomaron partido en contienda y que arrastraron en ella a la aljama segoviana, condujeron a parte de la familia del alfaquí a huir de Segovia y refugiarse en Granada, de donde no regresarían hasta 1480⁴¹⁶.

El cuadro de los traslados islámicos en este periodo no sólo estuvo dado por casos individuales, sino también por pequeños grupos que se congregaron en torno de los monarcas castellanos. Nos referimos puntualmente a la conformación de la guardia personal de Juan II y Enrique IV, integrada por “*caballeros moriscos*”. Debemos aclarar que la denominación de *moriscos* respondía, por un lado, a que una parte de los moros que formaban la guardia se habían convertido tempranamente al cristianismo y a la vez desempeñaban en sus antiguas comunidades de pertenencia puestos o cargos relacionados con el mando en la guerra. Los *tornadizos* del islam al cristianismo pasaban a ocupar puestos en los ejércitos del enemigo y pueden ser incluidos dentro del

⁴¹⁵ *Suma de los principales mandamientos*, pp. 248-249.

⁴¹⁶ Echevarría Arsuaga A., “Las aljamas mudéjares castellanos...”, p. 101.

espectro de la “*conversión utilitaria*”, que respondió en esos años a motivos políticos vinculados con las luchas y posteriores treguas entre Castilla y el reino de Granada⁴¹⁷. Por otro lado, el nombre de *moriscos* respondió a los atuendos, vestimentas y colores que se utilizaban en esa época, tanto para cristianos como para moros en los ambientes cortesanos de los monarcas cristianos y de los emires granadinos. La conformación de esta institución militar fue un instrumento al servicio del rey, tal como ocurrió con sus homólogas de Egipto, Turquía o Túnez⁴¹⁸.

Los personajes que integraron esta milicia real provenían tanto de la cautividad cuanto de la libertad. En el primer caso, los acontecimientos bélicos en el sur peninsular hacían que la toma de las ciudades les deparara a los cristianos numerosos contingentes de moros que eran reducidos a la cautividad. En este punto debemos distinguir que quienes pasaron a integrar la guardia morisca provenían de la elite islámica de la urbe conquistada. Luego de pactos y acuerdos entre las partes, algunos de estos moros emprendían la marcha hacia el alcázar donde residía el rey. La procedencia de los nuevos integrantes estuvo vinculada a la toma de las ciudades de Jaén en 1408; Cambil en 1431; Écija y Guadix en 1436 y Archidona en 1462, entre otras⁴¹⁹.

Sin embargo, el aporte numérico más importante para la conformación de este cuerpo militar estuvo relacionado con las ciudades castellanas en donde residían mudéjares, como fue el caso de Valladolid, Madrid y Baeza. Los moros de estas urbes eran libres y si bien en sus lugares de residencia hacía tiempo había concluido el periodo de conquistas y guerras, se acoplaron de forma voluntaria a este cuerpo militar itinerante, implicando para ello el desplazamiento desde sus sitios de residencia. Finalmente, otra porción de estos guerreros procedió directamente del reino de Granada, integrando de forma temporal esta milicia, ya que regresaron luego de un tiempo a su lugar de origen.

Las referencias en las fuentes sobre este peculiar cuerpo militar *morisco* e islámico no son muy abundantes. Ello dificulta cuantificar el volumen y la procedencia de sus integrantes, pues bajo el genérico rótulo de ‘moriscos’ se calificaba tanto a los que habían renegado del islam como a los que todavía eran ‘moros’. Los registros

⁴¹⁷ Echevarría Arsuaga A., “La guardia morisca: un cuerpo desconocido del ejército medieval español”, *Revista de Historia Militar*, N° 90, 2001, p. 59.

⁴¹⁸ Echevarría Arsuaga A., “Conversión y ascenso social en la Castilla del siglo XV: los casos de Farax de Belvís y García Ramírez de Jaén” *Actas VIII Simposio Internacional de Mudéjarismo. De mudéjares a moriscos. Una conversión forzada*, Vol. 1, CEM-IET, Teruel, 1999, p. 556.

⁴¹⁹ Echevarría Arsuaga A., “La guardia...”, p. 60.

documentales proporcionan información disímil ya que en la Crónica del Halconero se menciona a unos quinientos caballeros musulmanes:

*“deste camino se pasaron al Rey don Johan muchos moros, que podian ser fasta quinientos de a cauallo. E las caueçeras eran los que se siguen ser: Primeramente Avenaman, su hermano, Gil Haire, su hermano (estos dos eran elches), el alcalde de Buo, e otro cauallero de los buenos que ay avia, que llamauan Río. E estos eran caualleros moros del rreyno de Granada, e de los que mas montauan en ella”*⁴²⁰.

Por su parte, Enríquez del Castillo apuntó que *“García de Jaén era capitán de trescientos jinetes moriscos”*⁴²¹. Asimismo, las noticias aportadas por las cuentas del camarero del rey Enrique IV, Juan de Tordesillas, redujo el número de la guardia a unas veinticinco personas entre moros y cristianos nuevos⁴²².

No obstante, debemos remarcar que este cuerpo de milicia ligera, conocedor del terreno y de las tácticas bélicas islámicas, se configuró como un *fenómeno de frontera* con el monarca Juan II y se continuó y extinguió con Enrique IV. Precisamente la sentencia dictada a principios de 1465 a instancias de lo emanado en las cortes de Salamanca hace referencia a los excesos cometidos por las guardas reales, que *“todo lo comen forçosamente de las posadas e logares donde posan por ello sin pagar cosa alguna”*⁴²³. En este contexto se fijó un plazo de 50 días para que el rey despidiera a *“todos los dichos moros que trae en su guarda, asi de a caballo como de a pie”*. Se remarcaba también que los que *“fueran mudéjares vuelvan a sus lugares de origen donde vivirían en lo sucesivo, sin recibir “raçion nin quitaçion ni dadiva ni merçed”*. Por otra parte, en referencia a los que procedían del reino de Granada *“e de otras partes”*, quedaban obligados a salir fuera de Castilla⁴²⁴.

⁴²⁰ Carrillo de Huete P., *Crónica del Halconero de Juan II*, (ed.), Carriazo J. de M., Madrid, 1946, p. 109. Capitulo XCVIII, año 1431. *De los moros que fueron pasados al rey de castilla, y quiénes eran.*

⁴²¹ Enríquez del Castillo E., *Crónica del Rey don Enrique IV*, (ed.) de Sánchez Martín A., Secretariado de Publicaciones Universidad de Valladolid, Valladolid, 1994, p. 20.

⁴²² El listado de los caballeros moros y moriscos de la guardia del rey es el siguiente: García de Jaén, capitán del Rey; El “infante moro Mule Muhamed”; Alonso Barrasa, morisco; Alí el negro; Jamet Jacob; Juan de Tordesillas el negro o el morisco; García de Alcalá; Maçote “moro negro” hijo del rey de Granada; Farax Dimen; Hamete de Cambil; Mahomad de Talavera; Yuçuf, su escudero; Maín Quevi; Alonso de Granada; Alí Caçor; Pedro de Aguilar; Francisco de Miranda; Juan de Alcalá, el negro; Gonzalo de Baeza; Luis Pernía; Muley Duldaque “primo del caudillo”; Hamete Alamin; Çayde de Alixir; Juan de Ximena y Pedro de Antequera. Tomado de Ladero Quesada M.A., “1462: Un año en la vida de Enrique IV, rey de Castilla”, *En la España Medieval*, Nº 14, 1991, p. 238 y pp. 273-274.

⁴²³ *Cortes de los Antiguos Reinos de León y Castilla*, T. III, Real Academia de la Historia, Madrid, Imprenta Rivadaneira, 1866, p. 757.

⁴²⁴ Coca Castañer J.E., de “Caballeros Moriscos” al servicio de Juan II y Enrique IV, reyes de Castilla”, *Meridies*, III, 1996, p. 129.

Expusimos el caso de los caballeros moriscos a fin de ilustrar cómo fueron desplazándose lenta y progresivamente algunos personajes mudéjares que se concentraron en torno de los monarcas castellanos. Dejamos para el capítulo siguiente el tópico de las conversiones al cristianismo, pues excede el margen del estudio de la movilidad.

Debe tenerse en cuenta que el análisis de este subgrupo islámico dentro del entramado cortesano castellano, se circunscribió a un periodo y tiempo determinado, en el cual podemos distinguir dos corrientes de movimientos islámicos. Por un lado los procedentes de Granada y Norte de África, que permanecieron en el Islam junto a los que quedaban luego de la conquista de una plaza islámica que tornaron cristianos y, finalmente, los mudéjares que salieron de las ciudades castellanas, que son los más difíciles de rastrear. Estos últimos -que denominamos moros del común- permanecieron en la *umma* y compartieron algún lugar en este cuerpo bélico con ciertos miembros encumbrados de las elites mudéjares castellanas.

Esta particular “*integración*” de moros en un cuerpo militar y de defensa al servicio de los monarcas castellanos nos posibilita visualizar los mecanismos desarrollados por algunos integrantes de este contingente islámico que permaneció en su fe en un contexto mayoritario cristiano. En este sentido, coincidimos con lo planteado por Ana Echevarría, para quien la inserción y desplazamiento temporal de los sectores de elites mudéjares a la *guardia morisca* respondió a las posibilidades de mantenimiento de un estatus social adquirido en sus aljamas que la minoría a la que pertenecían ya no podía garantizarles⁴²⁵. Este hecho era especialmente palmario sobre todo cuando sus cargos y oportunidades se veían amenazados por las disputas internas entre las propias familias que detentaban los principales cargos, fundamentalmente el de *cadí*. Para abordar estos complejos procesos resulta imprescindible el concepto de *assabiya*, el cual fue entendido como espíritu de parentesco, familiar o tribal, solidaridad socio-agnática o espíritu de cuerpo. Además, engloba al poder político ejercido por los miembros de un grupo dominante, quienes ingresaban en una competición por el poder con otros grupos familiares o clanes, por lo que la utilización

⁴²⁵ Echevarría Arsuaga A., *Caballeros en la frontera. La guardia morisca de los reyes de Castilla (1410-1467)*, Ed. UNED, Madrid, 2006, p. 144.

de las fuerzas que procura la *assabiya* de un determinado grupo es lo que le permite imponerse a los otros y apropiarse del poder⁴²⁶.

Nuestro análisis pone en evidencia también el *rechazo* que, gracias a la posición de privilegio y contactos clientelares, permitió a este colectivo mantener a salvo su fe. El margen de maniobra política y diplomática utilizado por estos personajes y familias islámicas encumbradas fue mucho mayor que el de los moros del común, de los que sabemos que se movilizaban junto con sus nombres y procedencia. Podemos corroborar lo expuesto con la presencia en 1446 de Farax de Bellvis, quien integró la guardia morisca de Juan II y posteriormente, cuando regresó a Guadalajara, fue designado alcalde mayor de las aljamas de moros de Castilla⁴²⁷. Su nombramiento, estuvo plagado de peleas, disputas y pleitos entre los miembros encumbrados de las elites mudéjares castellanas, donde destacó la poderosa familia islámica de los Xarafi de Toledo⁴²⁸.

Desplazamientos en Castilla: perspectivas individuales y grupales

Hemos enfatizado en el acápite anterior el nivel de diferenciación interna que se produjo en algunas aljamas islámicas donde predominó el poder político de determinadas familias. Esto corrobora el hecho de que los desplazamientos y los traslados de algunos de estos personajes hayan sido documentados al detalle. Por el contrario, la información es realmente escueta, y en muchos sentidos indirecta, cuando nos referimos a los moros del común. Además, es necesario mencionar que los viajes de corto, medio o largo alcance que hicieron éstos mudéjares estuvieron vinculados especialmente con determinadas actividades económicas y a distintas coyunturas políticas.

⁴²⁶ Maíllo Salgado F., *Vocabulario*, pp. 40-41.

⁴²⁷ Ortega Rico P., “Elites y clientelas mudéjares de Guadalajara durante el siglo ‘, *XI Simposio Internacional de Mudejarismo*, CEM-IET, Teruel, 2009, p.647. Los Bellvis fueron una de las familias mudéjares más importante de la España bajomedieval. Su actuación y presencia se registró en el área castellana y valenciana, donde dominaron los principales cargos de las aljamas urbanas. Sobre esta temática remitimos al trabajo de Echeverría Arsuaga A., “De cadí a Alcalde Mayor. La elite judicial mudéjar en el siglo XV”, *Al-Qantara* XXIV, 1 2003, pp. 139-168 y *Al-Qantara* XXIV, 2, 2003, pp. 273-290. Respecto del cargo de alcalde mayor de los moros de Castilla, véase el clásico trabajo de Torres Fontes J., “El alcalde mayor de las aljamas de moros de Castilla”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, Nº32, 1962, pp. 131-182.

⁴²⁸ Sobre esta familia mudéjar toledana véase el análisis propuesto por Molénat J.-P., “A propos d’Abrahen Xarafi: les alcaldes mayores de los moros de Castile au temps des Rois Catholiques”, *VII Simposio Internacional de Mudejarismo*, CEM-IET, Teruel, 1999, pp. 175-184. Para los conflictos entre Xarafi y Bellvis, remitimos al trabajo de Echeverría Arsuaga A., “Las aljamas mudéjares...”, pp. 93-112.

Los factores que señalamos pueden corroborarse a partir de la compleja situación demográfica de los moros conquenses, que ya analizamos, y que permitió la emigración en 1438 del “*tornero maestre Zolimán*”, que se trasladó lejos de su ciudad⁴²⁹. De lo expuesto podemos afirmar que, con el objetivo de frenar el drenaje que suponía la lenta pero inexorable marcha y circulación de algunos moros, las autoridades cristianas, en su ambivalente postura de cercenar y proteger a los miembros de las minorías, buscaron distintos mecanismos para mitigar los efectos de las salidas de los moros. Así, para el caso de *Zolimán*, las autoridades cristianas de Cuenca ordenaron pedirle al tornero el retorno, prometiendo un pago mayor del que se le había concedido tras ejecutar labores para el concejo la ciudad de Cuenca. Podemos encuadrar esta petición dentro de un marco de ‘*exclusivas razones de utilidad*’, ya que no quedaba en la urbe ningún artífice para dicha dedicación.

Las ausencias –temporales o definitivas- son un factor determinante en el momento de estudiar la movilidad de los moros. Un eventual alejamiento de su comunidad y de su oficio lo corroboramos con el “*maestre Mahomad de Gormaz porque ha destar absente algunos días desta villa*”⁴³⁰. Los datos sobre el alarife Mahomad contenidos en el Libro de Acuerdos madrileño desaparecen durante siete meses y sólo se menciona que “*el dicho Mahomad se absentó desta villa*”, y que se ha traspasado el cargo a su hermano el “*maestre Yuçuf para que sirva el dicho ofiçio con maestre Abraen de San Salvador que es alarife*”⁴³¹. Resulta extraño que siendo *Mahomad* alarife moro al servicio del concejo de Madrid, como así también para obras de particulares, el silencio documental nos impida conocer más datos sobre su desplazamiento. Sin embargo, su preeminencia social, debido al arte oficio que representó junto con miembros de su familia, lo posicionaba en una situación “acomodada” respecto de los moros del común. Es por esto que sostenemos que su ausencia puede vincularse con el viaje que todo *muslim* debía y debe realizar una vez en la vida: el destino, la Meca. En el periodo que estudiamos, los viajes a la ciudad santa del Islam tenían una duración de seis meses a un año, aproximadamente.

En cuanto a los alejamientos definitivos, en algunos casos se conoce el origen pero no su destino, como el caso de *Zolimán* recién expuesto, pero en otros casos en

⁴²⁹ AMCu, leg. 189, exp. 6, fol. 31v. Citado en Sánchez Benito J.M., *El espacio*, p. 79.

⁴³⁰ Fol. 205, r. Madrid, 8 de febrero de 1490. Gómez Iglesias A., *Libro de Acuerdos del Concejo Madrileño*, T. II, 1486-1492, Madrid, 1970, pp. 205-206.

⁴³¹ Fol. 227, v. Madrid, 17 de septiembre de 1490. *Ibid.*, pp. 231-233.

cambio, los datos de procedencia evidencian el traslado de la persona. Así, “*Yuçuf Romo, vezino de Belmonte, se manifestó que venía a esta çibdad (Murcia) a se estar aquí en su ofiçio de ferrador*”⁴³². Al igual que “*mestre Yuçaf, sobrino de Mahomad Barriga, escriuió en su çabeça e dixo que venia de tierra de Toledo a esta çibdad (Murcia) para vsar de su ofiçio de cantarero*”⁴³³. Asimismo, podía ocurrir que los servicios de los moros especializados en el arte oficio de la construcción hubieran sido requeridos por las autoridades de otra ciudad a falta de contar con personal capacitado en los quehaceres arquitectónicos. En tal caso, la petición suponía el traslado del moro, como fue el caso de “*Abrayn Leyta moro, vezino de Avila*”⁴³⁴, quien apareció como habitante en la villa de Medina del Campo. Se desempeñó como constructor junto a un moro medinense en las obras “*de los cubos e torres e sobrepuertas de la Puerta de Salamanca e con çiertas obligaciones que sobre ello hizieron e tienen con el dicho conçejo*”⁴³⁵.

A este análisis debemos incorporar el espacio de la frontera desde una doble perspectiva. Por un lado como un espacio de tensiones, de conflictos y de guerras y, por otro, como un *hinterland* que coadyuvó a estrechar vínculos a ambos lados de los *limes*. En tal sentido, la situación de guerra abierta contra Granada durante 1438 afectó los traslados de los moros que realizaban viajes desde Murcia a Cartagena y viceversa, razón por la cual se les obligó a efectuarlos durante las horas del sol⁴³⁶. En tanto que para la década de 1440, los libros de registros de las aduanas de Calatayud y Terrer pusieron de manifiesto cómo los moros de Deza y Arcos del Jalón, ambas villas del señorío de los condes de Medinaceli, circularon de un lado a otro de la frontera llevando y trayendo mercancías y estableciendo lazos con mudéjares aragoneses⁴³⁷. Corroboramos esta información a partir de los estudios realizados por la arabista María J. Viguera quien sostuvo que aquella región meridional de Soria, perteneciente al

⁴³² AMM- AC, 1486-87, Sesión 1486-IX-14. Molina Molina A.L. – Veas Arteseros M.C., “Situación...”, p. 101. Nota 43.

⁴³³ AC, 1487-88, Sesión, 1487-VII-24. *Ibid.*, p 101. Nota 43.

⁴³⁴ AGS, Sello, Fol. 80, doc. 173, (18-I-1497), en Cabañas González M.D., *Documentación medieval Abulense en el Registro General del Sello, Vol. XIII (18-I-1497 a 22-XII-1497)*, Fuentes Históricas Abulenses, 35, Ávila, 1996, p.11. Documento 1.

⁴³⁵ *Ibid.*, p. 11. Véase 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: Navascués Palacio P. – Gutiérrez Robledo J.L., (eds.), *Medievalismo y Neomedievalismo en la Arquitectura Española. Aspectos generales*, Ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 1987, p. 248.

⁴³⁶ Molina Molina A.L. – Veas Arteseros M.C., “Situación...”, p.97.

⁴³⁷ Diago Hernando M., “Mudéjares Castellanos...”, p.71.

obispado de Sigüenza, estuvo siempre en profunda relación con Aragón, y los mudéjares de ambas zonas se relacionaron a través del valle del Jalón⁴³⁸.

Nucleados en torno al sector de los servicios y agrupados en el comercio del transporte (mercaderes, arrieros, tratantes de ganados, etc.), los moros abulenses desarrollaron una especialización en este tipo de ocupación y fueron aficionándose en ella de manera progresiva dentro de su comarca e incluso en tierras levantinas. Sobre este punto es excepcionalmente profusa la documentación que nos permite reconstruir casos diversos en diferentes geografías. En 1476 Yuçef Michaforte recibió 15.000 mrs. “*para echar en mercaderías de Valencia*”⁴³⁹, en tanto que para la misma labor Moharrache del Camino recibió unos 20.000 mrs. Así, en 1488 el Concejo informaba al rey “*que todos los recueros son moros y el trabto e conversación de dicha cibdad está en moros*”⁴⁴⁰. En 1490 Çaide, moro vecino de Ávila, consiguió un seguro real “*para ir a vender mercadurías a Valencia, Aragón y otras partes destos Reinos*”⁴⁴¹. Por consiguiente la petición del mercader moro fue la siguiente:

*“Don Fernando, etc. Al mi justiçia mayor e a sus logarestenientes (...) Sepades que Çayde, moro vesino de Avila, me fizo relación por su petición que ante mi en el mi consejo presento disyendo que el va a tratar sus mercaderias al rreyno de Valencia e rreyno de Aragon e a otras partes de mis regnos e sennorios. E que se teme e rreçela que algunos caualleros o otras personas lo querrán mandar ferir o lisiar, prender o embargar, o faser otro mal o danno e desaguisado alguno en su persona e bienes contra rrason e derecho (...) e pidio por merçed que le proueyese de rremedio con justiçia mandadole dar una carta de seguro o conmo la mi merçed fuese. Et yo tovelo por bien (...)”*⁴⁴².

La arriería enlazada con la compra-venta de ganados fueron dos actividades que estuvieron ligadas a los moros de Ávila y sus comarcas. En este punto debemos recordar que la aljama abulense fue una de las ricas y más densamente pobladas de la meseta norte. Esta comunidad experimentó un crecimiento económico importante hacia finales del siglo XV, empujada por los intercambios comerciales propiciados por el circuito de las ferias, la pañería segoviana y el pujante núcleo burgalés que dominó el eje norte

⁴³⁸ Viguera Molins M.J., “Partición de herencia entre una familia mudéjar de Medinaceli”, *Al-Qantara*, Vol. III, Fasc. 1-2, 1982, p. 102.

⁴³⁹ Tapia Sánchez S.de., *La comunidad*, p. 82. Especialmente cita 61.

⁴⁴⁰ AGS, Sello, 28-V-1488, fol. 8. Tomado de Tapia Sánchez S.de., *La comunidad*, p. 71.

⁴⁴¹ Tapia Sánchez S.de., *La comunidad*, p. 82.

⁴⁴² AGS, Sello, 30-VII 1490, fol. 463. Pascual Cabrero J.L., “Pleito por la herencia de Abdallá de Santo Tomé, según “La Ley e Açunna de Moros””, *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Hª Medieval*, T. 26, 2013, p. 296.

peninsular en la actividad comercial. De modo complementario, las extensas relaciones comerciales entabladas entre moros y cristianos maduraron en las postrimerías del siglo XV.

Debemos señalar que la actividad de la arriería realizada por un grupo de moros abulenses fue en aumento en el último cuarto del siglo XV. Sostenemos esta afirmación al comprobar la red comercial que desplegó la familia mora de los Santo Tomé y su extensa parentela, quienes mantuvieron prósperas relaciones comerciales que se extendieron hacia el reino de Valencia y otras importantes ciudades de la corona de Castilla. Este grupo parental dedicó su actividad a la compra-venta de ganado para ser utilizado en la arriería “*de bestias çerriles, asy mulares como rroçiniegas e asnales a vender de una parte a otra*”, así como también al comercio-transporte de mercancías y al préstamo de dinero⁴⁴³. Serafín Tapia sostuvo que esta reconversión profesional estuvo ligada a la coyuntura económica general. Sin embargo, estimamos que a esta explicación le deberíamos sumar el recrudecimiento de la legislación contra los moros que se aceleró, como ya señalamos, a partir de 1480 en las Cortes de Toledo. Y así se hace más comprensible en su totalidad que el despunte de este oficio haya promovido e incentivado aun más la movilidad de los trajineros. Con el tiempo, los arrieros conformarían una red junto a los *trajiners* aragoneses en dirección Valencia, Zaragoza o Granada. Precisamos la importancia de los trajineros mudéjares porque su actividad era necesaria para mantener el intercambio y el contacto no sólo de mercancías, sino también de sus formas de vida⁴⁴⁴. Un ejemplo más de los contactos y traslados lo verificamos al constatar que el moro abulense Abdallá murió de forma repentina cuando regresaba de las tierras levantinas: “*que cuando el dicho Abdalla murió estaua en Valencia con cierta mercaduria del dicho trato (...) E quando vino a esta cibdad, fallo que el dicho Abdalla hera muerto*”⁴⁴⁵.

El trayecto que unía las tierras castellanas con las aragonesas comenzaba con un punto de abastecimiento como fue la pequeña villa de Torrella, que era el primer pueblo de la corona de Aragón que tocaban las caravanas desde las tierras abulenses. A su vez, este paso conectaba con dos sitios donde la población islámica era numerosa, tal como demostramos en el capítulo de la geografía mudéjar: nos referimos a Ágreda y Tarazona. El núcleo de abastecimiento y descanso que se había conformado en torno a

⁴⁴³ Pascual Cabrero J.L., “Pleito...”, p. 264.

⁴⁴⁴ Navarro Espinach G.- Villanueva Morte C., *Los mudéjares*, p. 65.

⁴⁴⁵ ARChVa, RCE, 46-23, f. 12r. Citado en Pascual Cabrero J.L., “Pleito...”, p. 294. Nota 86.

Torrella era además un punto de encuentro familiar, ya que desde finales del siglo XV se habían instalado allí moros de Ávila y Valladolid. Así, los sitios de encuentro y acogida, como los mesones, estuvieron bajo la atenta mirada de las autoridades cristianas que:

*“ninguna persona destos pudiese ser mesonero porque los arrieros vienen dellos, así del Andaluçia como los hombres que pasan allende estas partes y allí son encubiertos por muchos días, de donde an venido las cosas que an acaesçido antes ahora”*⁴⁴⁶.

En tal sentido, la configuración de una ruta de traslado de animales, comercio y personas se complementaba con la intermediación de otros personajes, cristianos o moros, que se especializaban en acompañar hasta los puntos de destino a los que decidían emprender la huida. Estas “organizaciones” se completaban con otros arrieros moros, que no salían de las fronteras pero que ayudaban a sus correligionarios a “*pasar el agua*”. Otros en cambio, continuaban el viaje haciendo regresar sus recuas a Castilla junto a sus criados, alcanzando los puertos de Valencia para embarcarse hacia a Argel.

Llegados a este punto, indagamos cómo se conformó una “logística” ligada a la actividad ganadera. Respecto de esta tarea, puntualicemos la importancia del cuidado del transporte, en el cual se hacía imprescindible no sólo comprobar el buen estado de caminos y rutas, sino también poder dotarlo con animales e instrumentos de carga de calidad. De esta forma, se conformó una tupida red de conexiones, relaciones y traslados mercantiles que se complementaban con la movilidad de los moros. De acuerdo con lo expuesto, podemos conocer los productos que se traían desde Valencia hacia las comarcas castellanas:

*“ que ansy mismo tenia este dicho Gomar en Plazençia, cierta mercadería de la dicha compannia lo fue a vender e con ello e con cierto lienzo rraual, (...),que lo vendió e que pudo hazer hasta veynte mil maravedís del dihco lienzo (...) e que se debía en la dicha Valencia de la dicha compannya ochenta e dos mill e queinientos maravedís de cierto papel que avya traído de un genovés e que ansy de la dicha mercadería que traxo de Valençia puede valer quarenta mil maravedís, mil mas o menos, como los dichos veinte mil maravedís, todo lo puso a la dicha cibdad ”*⁴⁴⁷.

⁴⁴⁶ Tapia Sánchez S.de., “Las redes comerciales de los moriscos de Castilla la Vieja: un vehículo para sus “complicidades””, *Studia Historica, Hª Medieval*, XI, 1993, p. 237.

⁴⁴⁷ Pascual Cabrero J.L., “Pleito...”, p. 295.

Valga destacar que, a comienzos de la modernidad, la arriería continuó monopolizada por mudéjares. Tras la conversión compulsiva de 1502 para los moros castellanos, los que optaron por el bautismo -denominados moriscos-, continuaron con esta actividad. Como señaló Serafin Tapia de los “*nuevamente convertidos de moros*” a principios del siglo XVI, treinta y dos de ellos eran arrieros o mercaderes⁴⁴⁸. Aseveramos por tanto que esta actividad, que continuó reconfigurándose al amparo del nuevo clima político religioso de la temprana modernidad, fomentó en la arriería de los ahora moriscos un vehículo para sus complicidades *allende* las fronteras internas y externas.

Por otro lado, la importancia del comercio y del transporte desarrollado por los moros abulenses logró conectar con agentes mercantiles que operaban tanto dentro del territorio peninsular, así como también por los circuitos externos del Mediterráneo. Asimismo, tomando como eje los postulados de Duccio Balestracci, no debemos olvidar los intercambios comerciales en el sentido inverso, ya que es bien conocido que desde los siglos XII y XIII Pisa y Génova desarrollaron juntas una política de expansión económica hacia los territorios peninsulares, tanto hacia los que todavía estaban bajo el dominio de los musulmanes, como hacia los que estaban controlados por los cristianos. El desarrollo de las rutas de tráfico hacia las Baleares y hacia la costa fue, sin dudas, parte de la estrategia que las dos ciudades italianas perseguían⁴⁴⁹. El caso de los factores genoveses en el intercambio manufacturero con los moros expone la relevancia de estas redes islamo- cristianas de comercio en el ocaso del siglo XV. A la par ilustra la importancia de los productos traídos desde Valencia, pues existían zonas exclusivas para su comercialización en Castilla, así en “*almuzara, casa de los toros, al canton donde se venden las mercaderías de Valençia*”⁴⁵⁰.

El desarrollo de este tipo de actividad pecuaria, que implicaba desplazamientos temporarios y definitivos, no sólo fomentó la salida de los moros de sus lugares habituales de residencia, sino que implicó para las autoridades cristianas una doble problemática. Por un lado, el mantenimiento de los lazos comerciales, parentales y

⁴⁴⁸ Tapia Sánchez S.de., “La opresión fiscal de la minoría morisca en las ciudades castellanas: el caso de la ciudad de Ávila”, *Stydia Historica, HªModerna*, N° 4, 1986, p. 18.

⁴⁴⁹ Balestracci D., “La península ibérica e Italia en la Baja Edad Media. Relaciones. Tráficos. Contactos”, en Sánchez Terán S. – Balestracci D. – Amalric J.P. – Comín F., *La formación del Espacio Histórico: transporte y comunicaciones*, Ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 2001, p. 26.

⁴⁵⁰ Pascual Cabrero J.L., “Pleito...”, p. 298.

religiosos de los moros al otro lado de la frontera y, por otro, el descenso sostenido y gradual de sus ingresos. No es extraño entonces, que pese a las fuertes sanciones que implicaba el abandono de la vecindad los desplazamientos de los moros continuaran, como puede apreciarse en la siguiente petición dirigida al corregidor de Madrid de 1482:

*“Sepades que el conçejo, rregidores, oficiales e onbres buenos desa Villa me enbiaron fazer relación por su petiçion, diciendo que la dicha villa se despuebla cada dia, especialmente agora después que por mi mandado se ha fecho el apartamiento de los moros en logar do fueron apartados (...) se perderían e la dicha villa rresçebiria gran daño e despoblación”*⁴⁵¹.

Esta situación llevó a que algunos moros madrileños partieran hacia Granada, mientras que una porción significativa de ellos emigró hacia lugares de señorío, donde las condiciones de vida y trabajo fueron, en un principio, más benevolentes⁴⁵². De modo similar al expuesto, en 1484 los monarcas amenazaron con el embargo de bienes, apresamiento y restitución a los lugares que habían abandonado, de todos aquellos moros que migraran a Aragón. Se estableció que:

*“todos los moros y moros que agora byuen en esta dicha çibdad e su jurydiçion o en otro cualquier lugar del reyno de Murçia o byueren de aquí adelante, que non sean osados de se yr a las partes de Aragón ni a otras partes algunas”*⁴⁵³.

Los desplazamientos vinculados con alguna actividad económica son en parte un reflejo de la movilidad temporal de los moros que estudiamos. Pero además, existieron otras modalidades que pueden ser reconstruidas teniendo en cuenta los apellidos de los moros, los cuales en muchos casos indican su procedencia. En tal sentido, la onomástica y los patronímicos adquiridos nos posibilitan rastrear la trayectoria de algunos moros. Sin embargo, debemos insistir que en algunos casos los apellidos adquiridos sólo nos permiten inferir la procedencia del individuo, particularidad que limita nuestros conocimientos, pues el silencio documental nada indica sobre los trayectos que se llevaron a cabo ni el motivo que los ocasionaron. No obstante estos impedimentos,

⁴⁵¹ Fol. 112r.v., Provisión de 26 de julio de 1482, Millares Carlo A., *Índice y extractos del Libro Honrado del Concejo Madrileño (siglos XV-XVI)*, Imprenta Municipal, Madrid, 1927, p. 70.

⁴⁵² Gómez Iglesias A., *Libro de Acuerdos del Concejo Madrileño*, T. II, 1486-1492, Madrid, 1970, p. 107. Véase Miguel Rodríguez J.C.de., *La comunidad Mudéjar de Madrid. Un modelo de análisis de aljamas mudéjares castellanas*, Ed. Al-Mudayna, Madrid, 1989, pp. 74-76.

⁴⁵³ AMM- AC, 1484-1485. Sesión 1484-XII-30. Citado en Molina Molina A.L. – Veas Arteseros M.C., “Situación...”, p. 100.

consideramos que los desplazamientos de corto y mediano recorrido estuvieron asociados con motivos laborales, como analizamos a continuación.

En los registros fiscales del Concejo de Piedrahíta de 1416 se menciona a un moro albañil que era nativo de esta pequeña urbe, y que procedía de una localidad cercana: “*los dichos rregidores mandaron dar este alvalá a Yuçafe, moro de Bonilla, porque adobó la dicha arca que la çerradura tenia, veynte maravedís*”⁴⁵⁴.

En el caso segoviano se registró con frecuencia para la población islámica el apellido Talavera en la década de 1460⁴⁵⁵. Destacamos a lo largo de esta investigación, que los moros desarrollaron mayoritariamente una especialización laboral relacionada con la construcción, y en segundo orden con el trabajo artesanal de la madera, oficios que los convirtieron en expertos carpinteros. Estas actividades les posibilitaron, en cierta medida, desplazarse e instalarse en otros lugares. Así, el cabildo de la Catedral de Burgos incorporó en 1456 a sus nóminas de asalariados a los maestros *Mahomad de Aranda* y *Avdalla de Córdoba*⁴⁵⁶, así como también a *Çulema de Palencia* en 1486⁴⁵⁷. Asimismo, en 1494, *Alí de Ayllón*, moro vecino de Madrid, litigó con una vecina de Guadalajara sobre la posesión de unas casas pertenecientes a la herencia de su padre⁴⁵⁸. También podemos mencionar el caso de *Mofarrax de Móstoles*⁴⁵⁹, que se desempeñó como maestro carpintero en 1498 en las tareas de construcción del palacio de los Dávila en la capital abulense, y su par *Farax de las Navas*, quien hacia 1500 se desempeñó como “*albañil*” del concejo de la ciudad de Ávila⁴⁶⁰.

Además de estas puntuales denominaciones que nos aproximan a comprender - aunque sea en parte- , el derrotero de algunos moros en clara asociación con la geografía musulmana que expusimos en el segundo apartado, otras designaciones sólo nos posibilitan avizorar a estos individuos en distintos lugares a partir del genérico de “moro”. En tal sentido, en Ávila, sobre la consumación del siglo XV, se hizo mención

⁴⁵⁴ AMP, Libro III, fol. 29v. Citado en Calleja Puerta M., *Las finanzas de un concejo castellano Piedrahíta, siglos XV –XVI, Vol. I (1413-1433)*, Fuentes Históricas Abulenses, Ed. Gran Duque de Alba, Ávila, 2010, p. 95.

⁴⁵⁵ AHN-Clero (Libros), nº 12943, Segovia, 19 de abril 1468: Yuçef de Talavera y AGS-RGS, V, 1486, fº 189: Alí de Talavera. Citado en Asenjo M., *Segovia*, p. 338.

⁴⁵⁶ AC, Registro, 14-229, Tomado de López Mata T., “Morería...”, p. 347.

⁴⁵⁷ *Ibid.*, p. 348.

⁴⁵⁸ Pascual Cabrero J.L., “Pleito...”, p. 280.

⁴⁵⁹ Tapia Sánchez S.de., “Los mudéjares de la Extremadura castellano-leonesa: Notas sobre una minoría dócil (1085-1502)”, *Stydia Historica, Hª Medieval*, Vol. VII, 1989, pp. 115-116. Nota 112.

⁴⁶⁰ Tapia Sánchez S.de., “Personalidad étnica...”, p. 251.

que entre el total de su población islámica sólo hubo “*un moro de Granada*” y “*otro de Málaga*”⁴⁶¹.

De los casos expuestos podemos afirmar que el uso del toponímico indicó el lugar de procedencia, sea de la persona que lo utilizó o bien de sus antepasados más cercanos. En concordancia, el fenómeno de asignación de apelativo que derivaba de una procedencia geográfica, lo podemos vincular a personas cuyos apellidos árabes no eran entendidos por los escribanos cristianos, y en muchos casos, ni siquiera por sus portadores, proceso que reafirma la aculturación de los moros castellanos. Recordamos en este punto que en Castilla la lengua árabe ya se había perdido en su variante dialectal, conservándose como apuntamos en el capítulo dos, sólo en la villa de Hornachos. Esta situación lingüística contrastó durante el periodo que estudiamos con lo acaecido en el Reino de Valencia, donde la lengua fue no solamente una *muralla* o *barrera* protectora de su cultura sino que se erigió como un símbolo de resistencia frente al poder cristiano.

Permisos y guiatges: legislación y movilidad por el interior de los reinos catalano-aragoneses

Como analizamos en el apartado anterior, disímiles han sido los desplazamientos grupales o individuales de los moros castellanos. Y también han sido distintas las respuestas emanadas desde la corona sobre este tema. En tal sentido, tratar de indagar analíticamente el cómo y porqué los individuos se movilizan conlleva a una variedad amplísima de respuestas, que intentaremos presentar.

Para el caso aragonés y valenciano, las perspectivas de los movimientos de los moros adquirieron un cariz diferenciador, no sólo por el volumen demográfico de las comunidades, sino que la proximidad de la *terra de moros* norteafricana o bien de Granada proporcionaban un aliciente aún mayor para quienes deseaban vivir dentro de la tierra del *dar al-islam*. Como planteó Ángel Vaca, las migraciones de grupos humanos fueron una constante histórica, y no podemos obviar que estos procesos continúan abiertos hasta hoy en día y dependen aún de coordenadas estrechamente relacionadas con parámetros económicos, políticos, ideológicos, culturales, etc. Las

⁴⁶¹ Tapia Sánchez S.de., *La comunidad*, p. 84.

condiciones del sujeto o grupo *migrante* por cambiar su ámbito de sociabilidad han sufrido extraordinarias variaciones⁴⁶². Sin embargo, el denominador común de los desplazamientos en nuestro caso particular, no sólo debe ser comprendido dentro de los parámetros de la sociedad cristiana que presionaba sobre un grupo marginado, sino como una expresión de resistencia religiosa y de afirmación cultural por parte de los moros.

Los monarcas aragoneses, al igual que sus parientes castellanos habían determinado legalmente que el moro podía circular libremente por los distintos reinos de la Corona de Aragón. Sin embargo, en la práctica se les impuso ciertas restricciones, como la de transitar por caminos reales, a la luz del día, otorgando ciertas autorizaciones, etc. Los *Furs de València* recogen la siguiente disposición: “*los dits moro e mora e tots los altres del dit regne, ab tot lurs béns, poden anar salvament per tot el dit regne ab tot lurs béns no fahent crims e delictes*”⁴⁶³. En este sentido, los soberanos protegieron durante un tiempo la emigración de los sarracenos por dos razones: porque les reportaban ingresos fiscales, y porque esperaban que los vacíos que dejaban serían, progresivamente, ocupados por población cristiana. Así, la paulatina homogenización de un conglomerado cristiano podía garantizar la seguridad del territorio⁴⁶⁴. No obstante, existió una diferencia legal respecto del flujo de moros hacia el interior del territorio peninsular que fue el rasgo característico de los conglomerados islámico aragonés y, sobre todo, del valenciano. Nos referimos a los permisos para trasladarse de un sitio a otro, inclusive fuera de las fronteras hispánicas. Estos permisos se denominaron *licencias* en el ámbito castellano. Si bien su petición, concesión y uso no fue para nada frecuente, comenzaron a funcionar de manera esporádica a partir de los sucesos desprendidos con la guerra de Granada. En cambio, para el área catalano-aragonesa los permisos para trasladarse fueron denominados *guiatges* y tuvieron características diferenciadoras respecto de las licencias castellanas.

⁴⁶² Vaca Lorenzo A., *Minorías y migraciones en la Historia*, en: Molénat J-P. – Martínez Sopena P. – Malpica Cuello A., *Minorías y migraciones en la Historia*, Ediciones Universidad de Salamanca, 2004, p. 9.

⁴⁶³ Hinojosa Montalvo J., *Los mudéjares*, p. 64. El fragmento dice lo siguiente: “*los dichos moros e moras y todos los otros del reino, con todos sus bienes pueden ir salvados por todo el dicho reino con todos sus bienes, mientras no cometan crímenes o delitos*”. T.de. A.

⁴⁶⁴ Ferrer i Mallol M.T., “L’emigació dels sarraïns residents a Catalunya, a Aragó i al País Valencià durant la baixa edat mitjana”, *L’Expulsió dels moriscos. Conseqüències en el món islàmic i en el món cristià. 380 aniversari de l’Expulsió dels moriscs*, Barcelona, Generalitat de Catalunya, Departament de Cultura, 1994, p. 19.

Los *guiatges* fueron salvoconductos o permisos que expidieron las autoridades públicas, reales o municipales. En el primer caso era el Baile general del Reino y en el segundo los jurados, quienes aseguraban a particulares – moros o cristianos-, la libre circulación y acceso al reino y a las diferentes plazas comerciales sin ser molestados. El salvoconducto incluía los bienes personales, las mercancías y, en los viajes marítimos, las embarcaciones. Normalmente se concedió el *guiaje* a quienes se dedicaban a actividades comerciales, como ser la compra-venta de diferentes productos, o bien a aquellos individuos que debían cruzar el reino por cuestiones diplomáticas, o a aquellos que por motivos familiares debían trasladarse fuera del territorio valenciano⁴⁶⁵. Como ocurrió con

*“Demen Abançaben e Abrafim Çabba, moros de la villa de Callosa, entenen e vullen anar a les parts de Alexandria per recaptar, cobrar e haver alguna quantitat de béns e herencia que a aquells pertany e és romesa de alguns amichs o parents seus (...), pregam que als dits sarrahins anant a les dites parts de Alexandria e tornant dins lo dit any per nós a ells atorgat”*⁴⁶⁶.

La legalidad y la realidad, como hicimos notar a lo largo de esta investigación, parecieron transitar en la Baja Edad Media por senderos diferentes. La transparente normativa sobre los *guiatges* no siempre era respetada debidamente, hecho que corroboramos a partir de un proceso informativo donde se dejó constancia sobre *“les infidelitats i robatoris comesos per Bonorat d’Orriols, patró de nau, en béns de sarraïns i jueus carregats a Tunis ab licencia”*⁴⁶⁷. También debemos señalar en ese sentido el caso acontecido hacia finales del siglo XIV con un moro viajero que fue asaltado y robado por un cristiano, a pesar de haber pagado y obtenido un seguro:

⁴⁶⁵ Hinojosa Montalvo J., *Diccionario*, T. II, pp. 411-412.

⁴⁶⁶ ACA, RP, Bailía, clase 7ª, H.12, fol. 2r-v. 1379, mayo 13, Valencia. Citado en Hinojosa Montalvo J., *Los mudéjares*, T. II, p. 219. Documento 142. Lleva por título: Guiaje concedido por Francesc Marrades, baile general del reino de Valencia, a Demen Abançaben y Abrafim Çabba, moros de Callosa, que van a Alejandría a recuperar una herencia. *“Demen Abançaben y Abrafim Çabba, moros de la villa de Callosa, entienen y quieren ir a las partes de Alejandría para recaudar, cobrar y tener alguna cantidad de bienes y herencia que aquellos les pertenece y es entregada por algunos amigos y parientes suyos (...), rogamos que los dichos sarracenos vayan a las dichas partes de Alejandría y regresen dentro del año que a ellos les hemos otorgado”*. T. de. A.

⁴⁶⁷ ACA, C, Processos en Quart, 1301-1302 B, fol. 97r. Dates, Barcelona, 1301-08-16. *“Proceso informativo sobre las infidelidades y robos cometidos por Bonorat d’Orriols, patrón de una nave, sobre los bienes de sarracenos y judíos cargados hacia Túnez con licencia”*. Se especifica la procedencia de los moros, uno de Tortosa y otro de Almería, pero no así la de los judíos.

*“Abdallà Manona, moro de Elda, partín d’Alcoy se n’anà a Elda per lo camí de Ibi, e hagués en sa companyia un cristià, logat e pagat per anar pus segur (...). I us manam que tornets al dit moro encontinent tots los dits LII solidos”*⁴⁶⁸.

Señalamos enfáticamente, en el apartado anterior, la santidad en el mundo islámico bajomedieval y su correspondencia con la movilidad espacial como factores que, imbricados en un tiempo y lugar determinado, propiciaron los desplazamientos de algunos moros. En el interior del Reino de Valencia, donde predominaban las alquerías rurales, se difundió un tipo especial de desplazamiento que fue desarrollado por un pequeño número de moros. Nos referimos a los mudéjares “pedigüeños” o *captaires*, (acapte) pobres o cautivos que recorrían las aljamas solicitando dinero para su subsistencia o para costear el precio de su redención. Vinculamos esta praxis con una de las obligaciones religiosas que todo musulmán debía realizar en su vida: la limosna o *zakat*, tercer pilar del Islam, luego de la oración y la práctica religiosa. La práctica de la *zakat* se configuró en el periodo formativo islámico y era recomendada por el Corán. Tras la expansión musulmana en la Alta Edad Media se transformó en obligatoria como uno de los recursos más importantes de la comunidad musulmana que se destinaba al socorro de los pobres y menesterosos, al igual que para el rescate de esclavos y ayuda para los viajeros⁴⁶⁹.

Por otro lado, es necesario mencionar que desde comienzos del siglo XIV se concedían licencias para mendigar, hecho que fomentaba la movilidad de moros viejos, pobres, enfermos o huérfanos. Estos individuos tenían permiso para solicitar limosnas y ayudas dentro de la misma morería donde residían, así como también por distintos lugares del reino⁴⁷⁰.

Para lograr este tipo especial de desplazamientos se requirió la obtención de los *guiatges de fermances*, lo que implicó que el moro en tránsito llevaba una recomendación de las autoridades para que nadie así entorpeciera el viaje y le permitiera pedir limosna en distintos lugares⁴⁷¹. Tenía una duración limitada que podía rondar entre los cuatro y seis meses. Este mecanismo posibilitó que los moros que realizaban

⁴⁶⁸ Rubio Vela A., *Epistolari*, pp. 237-238. Documento 109. *Assalt i robatori a un moro viatger* (30 setembre 1392). “*Asalto y robo a un moro viajero. Abadalá Manona, moro de Elda partió de Alcoy para regresar a Elda por el camino de Ibi, y estaba en compañía de un cristiano, que había alquilado y pagado para su seguridad (...). Mandamos que devuelvas al dicho moro contadamente todos los dichos cincuenta y dos sueldos*”. T.de. A.

⁴⁶⁹ Maillo Salgado F., *Vocabulario*, p. 269.

⁴⁷⁰ Hinojosa Montalvo J., *Los mudéjares*, p. 69.

⁴⁷¹ Hinojosa Montalvo J., *Diccionario*, T. II, p. 412.

estas prácticas tuvieran determinada libertad de maniobra para desplazarse e ir recaudando dinero sea para obtener su libertad o bien para su supervivencia material.

En este sentido, sostenemos nuestras afirmaciones en la comprobación del otorgamiento de permisos para solicitar el *acapte*: a *Alhaig*⁴⁷², a *Abdolaziz Algazi*⁴⁷³, a *Ali Benxarnit*⁴⁷⁴ y a *Barta*⁴⁷⁵, - moros de la morería de Valencia-, a *Mahomat*⁴⁷⁶ moro de Segorbe y a una mora⁴⁷⁷, que la documentación no incluye su nombre pero sí su procedencia “*del loch de Mislata*”. Estos individuos fueron autorizados a solicitar limosna por el reino. Creemos importante resaltar las siguientes cuestiones a partir de la información documental, porque así podemos integrar estas prácticas a la historia cultural y social mudéjar a través de fuente inéditas. Los permisos se solicitaban, como señalamos, a las autoridades del reino en la ciudad de Valencia. Este dato no es menor, ya que dos de los beneficiarios de estos permisos no estaban asentados en la capital levantina. Asimismo, este hecho pone de manifiesto que existió un traslado desde sus lugares de residencia y enfatiza el grado de solidaridad interna de la comunidad musulmana valenciana.

Esta peculiar forma de recaudación de dineros para obtener la libertad o para mejorar las condiciones de vida de estos moros sufrió una serie de mutaciones durante el devenir del siglo XV. En este punto es donde podemos encontrar similitudes con lo expuesto para el caso castellano respecto de los desplazamientos de los moros y el oscilante accionar de los poderes públicos. En efecto, estos cambios estuvieron asociados a los siguientes motivos: por un lado el deseo de algunos sarracenos por cambiar de lugar de residencia y por otro, la aparición de musulmanes foráneos no pertenecientes al Reino de Valencia que adoptaron esta práctica. Así, hacia el siglo XV, Alfonso V en las cortes de Valencia de 1417-1418 ordenó lo siguiente sobre el *rescats* de moros:

*“Si moros de Barbería o d’altres parts fora nostra senyoria se rescataran de lur senyor e per pagar lur rescat donaran fermances o principals obligats singulars o universitats de nostra senyoria per pagar lo dit rescat, tal fermança sia nul.la”*⁴⁷⁸.

⁴⁷² ARV, Maestre Racional, Vol. 35, fol. 58. junio 23, 1414.

⁴⁷³ ARV, Maestre Racional, Vol. 35, fol. 61. 1414.

⁴⁷⁴ ARV, Maestre Racional, Vol. 35, fol. 61v. diciembre 7, 1414.

⁴⁷⁵ ARV, Maestre Racional, Vol. 35, fol. 62. 1414

⁴⁷⁶ ARV, Maestre Racional, Vol. 35, fol. 58. julio 3, 1414.

⁴⁷⁷ ARV, Maestre Racional, Vol. 35. fol. 55. 1414.

⁴⁷⁸ *Començen los furs ordenats e fets per lo senyor rey Nalfons lo terç en les corts generals celebrades als habitants del Regne de la ciutat de Valencia, les quals foren indites al vint seten dia d’abril del any de*

A partir de entonces comenzó una regulación en el sistema de concesión de licencias para lograr estos ‘rescates’. El reacomodamiento de este mecanismo estuvo sujeto a una determinada cantidad de licencias anuales que expidió el Baile general. Como sostuvo José Hinojosa, la distribución anual de estas licencias fue muy irregular y obedeció al número de individuos en condiciones de solicitar ‘rescate’. El número más elevado de estas peticiones se dio en 1438 con 30 personas⁴⁷⁹.

Del mismo modo que aseveramos lo pendular de la política y normativa castellana respecto de permitir o denegar la movilidad de los moros, en estas latitudes acaeció una relativa permisividad que respondió a cuestiones diversas que estuvieron vinculadas con traslados familiares y cambios de residencia, con momentos bélicos específicos o con problemáticas relacionadas con la cuestión fronteriza valenciana. Es necesario mencionar que sostenemos la condescendencia de los poderes cristianos frente al movimiento de los moros, que se dio sobre todo durante el siglo XIV. En tal sentido, en las latitudes aragonesas se registró una movilidad de los mudéjares un tanto superior de la que tuvieron sus pares valencianos⁴⁸⁰. Esto puede corroborarse hacia 1306 cuando Jaime II:

“concede guíaje especial de protección a los sarracenos de Agreda, por el cual, a partir de ahora y mientras dure el tiempo de paz, pueden moverse libremente por todo el reino y no se les pueda detener ni embargar. Sin embargo, en tiempos de guerra con Castilla no podrán disfrutar de este privilegio y deberán salir del reino en el espacio de un mes. El monarca ordena al procurador, sobrejunteros, merinos y bailes y otros oficiales que respeten esta protección en los términos expresados”⁴⁸¹.

En cuanto a mudar de un sitio a otro, detectamos en 1307 a “unos moros del monasterio de Piedra que ahora por propia autoridad, habían trasladado su domicilio de Terrer a Calatayud”⁴⁸². Sin embargo, debemos señalar que esta permisividad a veces

la nativitat de nostre senyor M.CCCC.XVII e foren finides a XXII de març del any apres següent, BNE: Signatura I/1312 (22), fol. 220v y 221v. Citado en Carrasco Manchado A.I., *De la convivencia*, p. 186. Documento 55. “*Si los moros de Berbería o de otras partes de fuera de nuestra señoría se escaparan de su señor y por pagar su rescate dieran licencias o los principales estuvieran obligados de forma singular e universalmente de nuestra señoría para pagar el dicho rescate, tal licencia sea nula*”. T. de. A.

⁴⁷⁹ Hinojosa Montalvo J., *Los mudéjares*, p. 70. Véase López Elum P., “Apresamiento y venta de moros cautivos en 1441 por “acaptar” sin licencia”, *Al-Andalus*, Vol. XXXIV, Fasc. 2, 1969, pp. 329-379.

⁴⁸⁰ Villanueva Morte C., “El mundo mudéjar y el comercio terrestre entre los reinos de Aragón y Valencia en el siglo XV”, en: Cavaciocchi S., (coord.) *Relazioni economiche tra Europa e mondo islamico (secc. XIII-XVIII)*, La Tipográfica Varese, Firenze, 2007, p. 101.

⁴⁸¹ ACA, C, reg. 203, ff. 174v.-175r. Citado en Basáñez Villaluenga M.B., *Las morerías aragonesas durante el reinado de Jaime II. Catálogo de documentación de la Cancillería Real, Vol. I (1291-1310)*, CEM-IET, Teruel, 1999, p. 373. Documento 1038. Tarazona, junio 19, 1306.

⁴⁸² ACA, C, reg. 141, f. 101r. *Ibid.*, p. 404. Documento 1129. Teruel, noviembre 16, 1307.

estuvo limitada, como advertimos para el año de 1361, al contexto de la guerra contra Castilla, cuando Pedro el Ceremonioso prohibió la movilidad de los moros, aunque tuvieran permiso para realizarla:

“Avem rehebuda una letra del portantveus de governador en regne de València segons la qual se escomou gran remor en lo dit regne per la eixida dels moros, de la qual eixida nós havem fet atorgament al Rey de Granada.”

“Que façats per crida publica que nengun moro no se-n gos anar per terra, per bé que n haja haüda licencia, e açò per tal con no se-n porien anar sens que no passassen per terra del rey de Castella, enemich nostre, e, perquè, lo dit de Castella los poria aturar e interrogar-los de nostres afers de nostra terra”⁴⁸³.

Las afirmaciones vertidas en líneas precedentes coadyuvan a verificar cómo algunos mecanismos de control monárquico se implementaron sobre los moros aragoneses. Si bien la maleabilidad de las normativas transcurrieron entre una sostenida permisividad, conforme transcurría el siglo XIV, las preceptivas regias y municipales tendieron a un mayor control sobre los moros y sus desplazamientos. Como sostuviéramos, se fue recrudeciendo la prohibición de mudar el domicilio a otro lugar, medida que tuvo como objetivo evitar su traslado en masa a lugares de señorío, para garantizar el mantenimiento de la capacidad contributiva de las aljamas de realengo, fueran éstas aragonesas o valencianas. Así nos lo confirma, por ejemplo, la decisión tomada en 1388 por el monarca aragonés que, enterado de que muchos moros y judíos que vivían en las ciudades de Calatayud, Daroca, Teruel, Tarazona y Montalbán se habían ausentado de ellas sin su licencia o la del baile general de Aragón, y habían pasado a fijar su domicilio en lugares de señorío, ordenó que todos los que hubieran procedido así fuesen inmediatamente devueltos a sus lugares de origen. Pero, al mismo tiempo, dejó abierta la posibilidad de que permaneciesen en sus nuevos lugares de residencia siempre que se comprometiesen a contribuir en alguna de las aljamas de los lugares de realengo próximos, situados a una distancia inferior a cuatro leguas⁴⁸⁴.

⁴⁸³ ACA, C, reg. 1176, fol. 46 r. Citado en Hinojosa Montalvo J., *Los mudéjares*, T. II, p. 212-214. Documento 137: *Pedro el Ceremonioso, rey de Aragón, ordena hacer un pregón publico prohibiendo que ningún mudéjar, aunque tenga licencia para emigrar, vaya por tierra, ya que pasaría por tierras de su enemigo el rey de Castilla. De este modo, la licencia para emigrar, que tanto alboroto ha producido en Valencia, quedará limitada y se calmarán los ánimos. “Hemos recibido una carta del portavoz del gobernador del reino de Valencia según la cual se ha hecho un gran rumor por el reino, por la salida de los moros, de la cual salida nos ha otorgado el rey de Granada. Que se haga por pregón público que ningún moro se pueda ir por tierra, por más que hayan obtenido licencia, y así no se podrían ni pasar por tierra del rey de Castilla, nuestro enemigo. Y porque el dicho rey de Castilla, los podría retener e interrogarlos sobre los asuntos de nuestra tierra”*. T.de. A.

⁴⁸⁴ Villanueva Morte C., “El mundo mudéjar...”, p. 101.

Como señalamos para el caso castellano, en los otros reinos hispánicos los mudéjares demostraron una gran movilidad en estos siglos bajomedievales, originada por las más diversas circunstancias, desde guerras y violencias físicas contra las comunidades musulmanas a motivos familiares, mercantiles o religioso-culturales. También, en concordancia con lo analizado en el apartado castellano, la movilidad relacionada con la consolidación de vínculos familiares aparece en el área aragonesa. Prueba de ello lo corroboramos con Alí Benfat Benalí:

“moro natural de la morería de la ciutat de Terol, del regne d’Aragó, gran temps ha se-n anà e passà-s en les parts de Berberia al loch de Alger per star e habitar en aquell. E lo dit Alí Benfat Benalí vulla e entena venir a la ciutat e regne de València per vuere parents qui té en la dita ciutat. E aquell se teme que venint al regne de València e estant e tornant-sen de aquells per algú o alguns no sie prés, vexat, inquietat, maltractat, molestat o detengut”.

“En axí que lo dit Alí Benfat Benalí puxe venir salvament e segura a la dita ciutat e regne de València, axí per mar com per terra e tornan-sen de aquelles sens contradicció, embarch o empaig algú de qualsevol jutge e persones, e que no puxe ésser prés, vexat, inquietat ni detingut, prometents que contra lo present guiarge no vendrán ne algú o alguns venir permetren per alguna causa, manera o raó, ans aquell observarem”⁴⁸⁵.

Los viajes por motivos familiares o parentales se nos presentan de forma aislada, pero con suficiente recurrencia como para poder delinear un patrón de conducta específico. Al mismo tiempo, nos posibilitan confirmar los lugares de origen de estos individuos y, a la vez, inferir que debieron tener alguna preeminencia dentro de sus comunidades, ya que el pedido de licencias conllevaba una paga bastante elevada. Estas evidencias coadyuvan a matizar la clásica imagen de la historiografía especializada acerca de la minoría islámica empobrecida. Insistimos a lo largo de esta investigación en el hecho de que el colectivo islámico hispánico, en general, debe ser comprendido

⁴⁸⁵ ARV, Bailía, 1148, fol. 138 v. 1435, octubre 22, Valencia. Citado en Hinojosa Montalvo J., *Los mudéjares*, T. II, p. 225-226. Documento 151. *Salvoconducto concedido por el Baile General del reino de Valencia a Alí Benfat Benalí, moro de Teruel, que hacía años se fue a vivir a Argel y que ahora deseaba venir a la ciudad y reino de Valencia para ver a sus parientes.* “Moro natural de la ciudad de Teruel, del reino de Aragón, gran tiempo se había ido e pasado a las partes de Berberia, al lugar de Argel, para estar e e habitar en él. Y el dicho Alí Benfat Benalí quiere venir a la ciudad y reino de Valencia para visitar a parientes que tenía en la dicha ciudad y reino. Y como aquel teme que viniendo a la dicha ciudad y reino de Valencia sea molestado por alguién, sea preso, vejado o inquietado, maltratado, molestado o detenido. Y el dicho Alí Benfat Benalí pueda venir sano y seguro a la dicha ciudad y reino de Valencia, asi por mar como por tierra y regresar de aquellos sin contradicción, embargo o empacho de qualquier juez o persona, y que no pueda ser preso, vejado, inquietado o detenido, y prometemos con el presente guiaje que nadie podrá causarle alguna cosa, como manera y razón como nosotros observamos”. T.de A.

dentro de los parámetros de la asimilación y el rechazo por parte de la mayoría cristiana dominante en la Baja Edad Media. También resaltamos que había exiguos grupos hegemónicos en las aljamas, tanto castellanas, cuanto aragonesas y valencianas que poseían estrechos contactos con sus pares o familiares en el interior de los territorios así como también *allende* el Mediterráneo.

De modo que, al igual que Ali Benfat Benalí, hallamos a Mahomat Zara:

“moro de la morería de la ciutat de Sibilía, sia vengut en lo dit regne de València per veure parents e per afers que y havia a fer. E lo dit Mahomat Zara de licència nostre se-n torne a la ciutat de Sibilía, hon stá e habita e té sa muller e casa, ab la barcha d’En Alfonso Ferràndez de la Talaya, de Sibilía. “E le permetats anar a la dita ciutat de Sibilía salvament e segura l’ pertractets favorablement e benigna. En testimoni de les quals coses fem fer e lliurar al dit sarrahí la present nostra lletra de licència ab lo segell del nostre ofici segellada”⁴⁸⁶.

Resulta revelador lo que evidencia este fragmento, cuyo contenido podemos analizarlo desde una doble perspectiva. Por un lado *Mahomat* residía en la pequeñísima aljama Sevilla, que como analizamos en el apartado anterior, sufrió desde mediados del siglo XV un drenaje migratorio sostenido de su población. Y por otro lado, el caso de *Ali* y *Mahomat* nos ilustra no sólo sobre las posibilidades materiales del desplazamiento o el mantenimiento de sus vínculos familiares, sino que también nos advierten de los peligros de sus travesías, así como también la forma solitaria en que emprendían los desplazamientos.

Al análisis que venimos desarrollando podemos agregar, en virtud del corpus documental con el cual trabajamos, que no solamente podemos corroborar los desplazamientos legales de moros de Aragón y Castilla hacia el levante valenciano, sino que también constatamos las solicitudes de permiso desde el reino portugués. Nos referimos, en el apartado dedicado a la movilidad y legislación para con los moros castellanos, a los moros portugueses, a quienes imbricamos en nuestra investigación ya que consideramos que la variable islámica portuguesa fue descuidada en gran medida

⁴⁸⁶ ARV, Bailía, 1147, fol. 291r. 1431, agosto 14, Valencia. Hinojosa Montalvo J., *Los mudéjares*, T. II, pp. 223-224. Documento 149. *Salvoconducto concedido por el baile general del reino de Valencia a favor de Mahomat Zara, moro de Sevilla, para poder regresar a su domicilio sin impedimentos. “Mahomat Zara, moro de la morería de Sevilla ha venido al dicho reino de Valencia para visitar a parientes y por asuntos que tenía. Y al dicho Mahomat le damos licencia para que venga de la ciudad de Sevilla donde está y donde habita con su mujer y casa, con la barca de Alfonso Ferrández de la Atalaya, de Sevilla. Y le permitimos ir desde la ciudad de Sevilla a salvo y seguro y con trato favorable y benigno. En testimonio de las cuales cosas son hechas y libramos al dicho sarraceno con la presente nuestra letra de licencia con el sello de nuestro oficio sellado”*. T. de A.

por los especialistas españoles dedicados a esta temática. Para el caso que nos ocupa, podemos confirmar la concesión de un salvoconducto a un moro lisboeto:

“A la saviesa vostra e de cadascún de vos, per tenor de la present fer a saber que Azmet alfaquí moro de la ciutat de Lisboa, del regne de Portugal, lo qual a pregaríes del il.lustre rey don Fernando, rey de Nàpols, lo il.lustre rey de Portugal, del qual aquell és vassall, li ha dada licència que s'en passe en Alexandria a hun oncle seu, e perque sia vengut a una calavela a la present ciutat de València.

“E nós, considerat que lo dit Azmet alfaquí és vassall del dit il.lustre rey de Portugal, parent, amich e confederat del del dit senyor rey, havem del.liberat guiar e assegurar a aquell, la persona e tots sos béns. En testimonni de les quals coses fem fer e liurar al dit sarrahí la present nostra letre testimonial de guiatge ab lo segell del nostre offici sagellada, duradora quant al present viatge tantsolament”⁴⁸⁷.

El pasaje anterior es elocuente y amerita análisis e interpretación. Por una parte, las denominadas ‘*comunas da mouros*’ portuguesas tuvieron para el período que nos ocupa una legislación similar a la castellana en materia de coexistencia con la población cristiana⁴⁸⁸. Las ‘*mourerías*’ lusitanas abiertas y cerradas- esto es, con murallas o sin ellas-, se consolidaron a lo largo del siglo XIV; fueron los espacios donde se afianzaron las comunidades islámicas portuguesas⁴⁸⁹. Por otro lado, hacia mediados del siglo XV comenzaron a registrarse los primeros síntomas de una animadversión cristiana hacia los *mouros*, como demostró François Soyer⁴⁹⁰. Sostenemos que fue en este contexto de inestabilidad interna y de un creciente sentimiento antimusulmán donde podemos inscribir el pedido de licencia de viaje de *Azmet*, vecino de Lisboa, que se efectuó unos

⁴⁸⁷ ARV, Bailía, 1155, fol. 421 v. 1475, marzo 3, Valencia. *Ibid.*, pp. 237-238. Documento 159. Título: Salvoconducto concedido por el baile general del reino de Valencia a Azmet, alfaquí moro, vecino de Lisboa. “A la sabiduría vuestra y de cada uno de vosotros, por tenor del presente hecho a saber que Azmet alfaquí, moro de la ciudad de Lisboa, del reino de Portugal, portador de la presente, por cual a plegarias del ilustre rey don Fernando, rey de Nápoles, el ilustre rey de Portugal, del cual aquel es vasallo, le ha dado licencia para que se pase a Alejandría a un tío suyo, y para que venga con un carabela a la presente ciudad de Valencia. Y nosotros, consideramos que el dicho Azmet alfaquí es vasallo del ilustre rey de Portugal, pariente, amigo y confederado del dicho señor rey, habemos de liberar, guiar y asegurar a aquel, su persona y todos sus bienes. En testimonio de las cuales cosas hemos hecho y liberar al dicho sarraceno la presente nuestra letra testimonial de guaje con el sello de nuestra oficina sellada y de nuestros oficiales, que dura tan solamente lo que dura el presente viaje”. T.de. A.

⁴⁸⁸ Como ha sostenido María Filomena Lopes de Barros, el concepto de “comuna” posee una entidad propia administrativa y debe ser diferenciado del término “mourería”, al cual la autora le atribuye su conformación sobre mediados del siglo XIV en tanto espacio en el cual compulsivamente se recluyó a la población islámica de las principales ciudades portuguesas. Véase de la misma autora, “As comunas muçulmanas em Portugal (subsídios para o seu estudo)”, *Revista de Faculdade de Letras. Historia*, N° 7, 1990, pp. 86-87.

⁴⁸⁹ Las comunidades islámicas portuguesas se localizaron en las siguientes villas y ciudades: Santarém, Lisboa, Elvas, Setúbal, Alcácer do Sal, Évora, Moura, Beja, Silves, Loulé, Tavira y Faro.

⁴⁹⁰ Soyer F., *The persecution*, pp. 253-259.

años antes de la expulsión de los moros portugueses. Asimismo, también es relevante señalar el hecho de solicitarlo a los monarcas valencianos y no a los castellanos, que por estas fechas estaban insertos en la resolución de los conflictos por la legitimación dinástica de la reina Isabel.

La movilidad de los moros en esta región la acercan con la zona catalana. En comparación con la relativa permisividad de los desplazamientos que se observa para la región aragonesa y las sucesivas restricciones respecto de la zona valenciana, podemos afirmar que en la baja Edad Media no había ninguna prohibición de emigración para los sarracenos catalanes. María Teresa Ferrer confirmó que fueron realmente escasas las salidas de los moros desde el puerto de Barcelona entre 1368 y 1410. Sin embargo, la misma autora postuló que fue a través de Tortosa donde se registran los movimientos de los moros, ya que esa zona de la ribera del Ebro se conformó como una salida natural para los que decidían emprender la marcha exterior a través de la vía marítima⁴⁹¹.

Cabe destacar también que por estos puertos, el de Tortosa y el de Barcelona, se realizaron algunos de los embarques de moros que cumplieron con el *romiatge* a la Meca⁴⁹². Durante el primer cuarto del siglo XIV los desplazamientos hacia la ciudad santa de los musulmanes resultaban complicados y difíciles por la prohibición de mantener relaciones comerciales con las tierras del sultanato mameluco. Esta prohibición pontificia que había sido impuesta tras la pérdida de Acre en el año 1291, dificultaba la obtención de las licencias y permisos. No obstante esta restricción, 30 sarracenos salieron de Barcelona con destino a Alejandría en 1329 y 23 de ellos lo hicieron en 1333⁴⁹³. En 1375, el monarca Pedro el Ceremonioso concedió licencia y guiage para ir y regresar a la Meca a 7 sarracenos de la notable familia islámica de los Abenferre de Lérida. Podemos constatar cómo hacia finales del siglo XIV diversos grupos de musulmanes confluían al puerto barcelonés para emprender la peregrinación. De ellos destacaron 6 de Zaragoza, 8 de Benifallet y 2 de Navarra, quienes declararon a las autoridades que viajaban a la Meca. Respecto del caso de Huesca, 9 moros

⁴⁹¹ Ferrer i Mallol M.T., “L’ emigració dels sarraïns residents a Catalunya, a Aragó i al País Valencià durant la Baixa edat mitjana”, en *Actes L’ Expulsió dels moriscos. Conseqüències en el Món Islàmic i el món cristià*, Barcelona, Generalitat de Catalunya-Departament de Cultura, 1994, p. 23.

⁴⁹² “Peregrinació feta per vot o devoció a un santuari; cast. *romería*”. Tomado de Alcover A. M – Moll F.de B., *Diccionari*, Versión electrónica <http://dcbv.iecat.net/>. Fecha de acceso: 5/01/2014.

⁴⁹³ Ferrer i Mallol M.T., “Els viatges piadosos de cristians, jueus i musulmans per la mediterrània medieval”, en AA.VV. *Un mar de Lleis. De Jaume I a Lepant*, Institut Europeu de la Mediterrània, Generalitat de Barcelona, Barcelona, 2008, p. 113.

solicitaron permiso para trasladarse a Damasco, lo que suponía, a diferencia de los traslados mencionados, un viaje sin retorno⁴⁹⁴.

Podemos verificar cómo Tortosa atrajo población sarracena no solamente de las zonas cercanas de la Ribera del Ebro, sino también de Aragón. Por ejemplo, en 1365 *Abrahim Capull*, moro de Huesca, obtuvo permiso de traslado para irse a vivir e instalarse en Tortosa⁴⁹⁵. Otro ejemplo nos confirma la importancia que tuvo Tortosa para los moros, ya que su atractivo se hizo sentir más allá de las fronteras catalano-aragonesas, particularmente en Navarra, de donde provenían los sarracenos que deseaban *star e habitar* en la aljama tortosina. Así, *Abdallà el Castellano*, moro de Tudela, fue capturado por el merino de Zaragoza, Domingo López Sarnes cuando con su esposa, hijos, otros familiares y sus bienes, bajaba en barca por el Ebro para asentarse en Tortosa. En este caso particular, la documentación no aclara cuáles fueron las razones por las que se detuvo a *Abdallà* y los suyos; el problema se discernía entre un asunto de corte burocrático, o por la falta de autorización o del pago del desplazamiento familiar. Por el contrario, también podía tratarse de la intención de retener a este sarraceno y enviarlo a la morería de Zaragoza, para incrementar la diezmada población de la misma y su devastada economía⁴⁹⁶. Sea cual fuere el caso que conllevó a restringir el desplazamiento de este personaje y su parentela, lo que si queda claro es el grado de movilidad que poseían los musulmanes hacia la Baja Edad Media.

El caso que acabamos de señalar no debió presentarse como un hecho aislado en esas latitudes, ya que hacia finales del siglo XIV el monarca aragonés envió una misiva al merino zaragozano con expreso pedido de buen trato a los moros de Castilla y Navarra que se trasladaban con sus parientes a sus reinos. A esta solicitud agregó que muchos sarracenos deseaban instalarse en Tortosa pero que no lo hacían por temor a ser capturados y sus bienes confiscados, tal como había ocurrido con *Abdallà*⁴⁹⁷.

Por otro lado, cabe recordar que las comunidades islámicas diseminadas por el área catalana fueron pequeñas - a excepción de Tortosa y Lérida, que analizamos en el apartado de la geografía sarracena-, hecho que debe tenerse en cuenta a la hora de

⁴⁹⁴ Ferrer i Mallol M.T., *Els viatges...* p. 115.

⁴⁹⁵ Ferrer i Mallol M.T., *Els sarrains de la Corona catalano-aragonesa en el segle XIV: segregació i discriminació*, CSIC, Barcelona, 1987, pp. 119-120.

⁴⁹⁶ Ferrer i Mallol M.T., “L'Aljama islàmica de Tortosa a la Baixa Edat Mitjana”, *Recerca*, 7, 2003, p. 224.

⁴⁹⁷ ACA, C, reg. 1226, ff. 37 r. – 38 r. 1370, enero 5. Citado en Ferrer i Mallol M.T., “L'Aljama...” p. 224.

analizar estos procesos. No obstante estas precisiones, si bien no existió ninguna prohibición para los desplazamientos de los moros, se les exigió el pago de diversas tasas para obtener la licencia de viaje y asentamiento. Es por esto que los viajes hacia el exterior fueron acotados y restringidos a mediados del siglo XV.

Creemos importante señalar que la falta de regulación sobre la movilidad de los sarracenos en Cataluña debió estar vinculada con la situación periférica de los puertos barcelonés o tortosino, en comparación con el *Grao* valenciano que era el más importante en el siglo que estudiamos⁴⁹⁸. Pero también debemos advertir, en plena coincidencia con Andrés Díaz⁴⁹⁹, que el grado de aceptación de la movilidad de estos musulmanes debió estar asociado a la obtención de relevantes ingresos de los que la Bailía estaba constantemente necesitada.

Asimismo, cabe señalar que a los puertos marítimos del principado confluían moros de distintos lugares. La información que aportamos se corrobora en el año 1455, cuando se contabilizaron 8 moros procedentes de Tortosa y Benifallet, 4 oriundos del reino valenciano y 1 de Aragón⁵⁰⁰. Estos moros se embarcaron por el puerto de Barcelona, mientras que un año más tarde, en 1456, un contingente un poco más numeroso escogió como punto de partida el pequeño puerto del Cambril, situado sobre las cosas de Tarragona. Allí se embarcaron 3 sarracenos catalanes, 35 aragoneses y 31 valencianos⁵⁰¹.

Los guiatjes y la marcha ilegal

Los flujos de movilidad de los moros hispánicos en general conforman una característica sostenida de este colectivo, a diferencia, por ejemplo, de la comunidad judía en su totalidad, que tendió a permanecer fija en una determinada ciudad o villa. Esta permanencia fue alterada en momentos específicos de violencias hacia los judíos, hecho que precipitó no sólo las primeras conversiones durante el siglo XIV, sino que, a

⁴⁹⁸ El Grao nació por iniciativa real después de la conquista cristiana. Tras la ocupación de Valencia (1238), el monarca Jaime I procedió a fundar la *Vilanova del Grau de la Mar*, concediendo privilegios para poblar el lugar, edificación de casas, empalizada, etc. La ampliación del mismo y su remodelación se llevaron a cabo a lo largo de los siglos XIV y XV. Véase Hinojosa Montalvo J., *Diccionario*, T. III, pp. 490-492.

⁴⁹⁹ Díaz Borrás A., “La paradoja de la emigración mora en Valencia durante el siglo XV. Expatriación musulmana en época de Honorat Mercader (1467-1481)”, *Cuadernos de Estudios Medievales y Ciencias y Técnicas Historiográficas*, XVI, 1991, p. 42.

⁵⁰⁰ Ferrer i Mallol, M.T., “L’emigració...”, p. 25.

⁵⁰¹ ACA, RP, Bailía, classe 7, H, 36, f.25r-26r. *Ibid.*, p. 25.

la vez, propició sus traslados. Estas apreciaciones nos posibilitan ahondar aún más en el doble juego de los desplazamientos exteriores de los moros y su contrapartida, la marcha ilegal o las huidas clandestinas.

Debemos advertir que los viajes fuera de los territorios hispánicos debían contar no sólo con el permiso o *guiatge*, sino que además era frecuente que los mudéjares tuvieran que depositar una fianza ante las autoridades locales como garantía de que regresarían a sus lugares de origen. Estas sumas de dinero eran, habitualmente, proporcionales a los bienes que llevaba el viajero o bien a los que dejaba. Las precauciones exigidas por las autoridades cristianas estaban vinculadas con el peligro que avizoraban los señores o el rey, ya que temían que el moro viajero hiciera de esta travesía temporal una huida definitiva⁵⁰².

En este punto de la legalidad y la permisividad, es por donde se puede vislumbrar los resquicios de permeabilidad que dejaban las normativas cristianas, ya que los viajes exteriores tenían como destino la *terra del Islam*, Granada y Berbería, y amparaban, en una primera instancia, a los moros nucleados en torno al comercio⁵⁰³. Coincidimos con las ideas expuestas por M^a Carmen Barceló, quien indicó que el comercio en manos musulmanas respondió generalmente a niveles de recorrido interior, con redistribución de materias primas y productos de primera necesidad, centrándose una mayor actividad comercial en las morerías reales, especialmente en la de Valencia⁵⁰⁴. Pero por otro lado, atraían a otros moros que querían sustraerse del dominio real o señorial cristiano, quienes emprendían la marcha por fuera de los mecanismos legales:

“Batle, sapiats que Mahoma de Baeyre e Juce de Baeyre, moros de la ciutat d’Oscha, se són partits de la aljama dels moros de la dita ciutat d’Oscha ab tot lurs béns per anarsen en Barbería sens licència nostra e havem entés que són aquí a la ciutat de València. “Prengats e pendre façats los dits moros e hajats a vostres mans tots els béns, los quales trobarets ésser lurs. Havent-vos en açò secretament e ab subirana diligència, per manera que no escapen de vostres mans e nós hi puxam provehir ab justicia”⁵⁰⁵.

⁵⁰² Hinojosa Montalvo J., *Los mudéjares*, p. 75.

⁵⁰³ AMV, Cartes Missives, g3- 6, fol. 4r- 4v y sig. año 1400.

⁵⁰⁴ Barceló C., *Minorías islámicas*, p. 74-76.

⁵⁰⁵ ACA, C, reg. 2241, fol. 47v. 1397, octubre 17, Zaragoza. Citado en Hinojosa Montalvo J., *Los mudéjares*, T. II, pp. 221-222. Documento 145. Martín el Humano, rey de Aragón, ordena al baile general del reino de Valencia que aprese a Mahoma de Baeyre y Juce Baeyre, moros de Huesca, que intentaban marchar a Berbería, confiscando sus bienes. “Baile, sepades que Mahoma de Baeyre e Juce de Baeyre, moros de la ciudad de Huesca, han partido de la aljama de los moros de la dicha ciudad de Huesca con todos sus bienes para irse a Barbería, sin licencia nuestra, y nos hemos enterado que están aquí a la ciudad de Valencia. Tomen y prendan a los dichos moros y tomen en vuestras manos todos sus bienes, los

Con el comienzo del siglo XV, asistimos a un cambio en la política migratoria de los mudéjares en los dominios de la Corona de Aragón. En este punto conviene advertir que, si desde el siglo XIII, los monarcas aragoneses y los condes de Barcelona se habían comprometido a respetar o al menos tolerar la emigración a tierras musulmanas de sus súbditos islámicos, en 1403 Martín el Humano, reunido en cortes en Valencia, revocó la permisividad de los traslados. En palabras de Emilia Salvador, se convertía en “*perpetua*”, - o al menos esa era la intención-, la prohibición temporal dictada por su antecesor Pedro IV, al tiempo que se reglamentaba cuidadosamente, además, el destino de las personas que fueran sorprendidas en su intento de “*passar en Granada, Berberia, O en altres parts fora nostra senyoria encara que haguessen licencia de nos, O offiials nostres*”⁵⁰⁶. El cautiverio y la confiscación de sus bienes les aguardaban si osaban burlar la ley. La regia normativa acorraló aún más a aquellos moros que, con licencia o sin ella, deseaban vivir en tierras del Islam y no en los dominios de los infieles cristianos, dejándoles como recurso mediano las huidas clandestinas, que como expusimos en el documento anterior, ya se venían realizando desde del siglo XIV⁵⁰⁷.

Sin embargo, el pendular mecanismo de prohibición y permeabilidad de las autoridades cristianas fue más radical en estas latitudes que en Castilla debido, como ya señalamos, al voluminoso conglomerado musulmán asentado sobre todo en el reino valenciano. En tal sentido, estamos de acuerdo con lo postulado por Roser Salicrú i Lluch, para quien

*“estas medidas debieron enmarcarse sobre imperativos económicos de orden fiscal donde se asentaba la voluntad de la nobleza de retener en sus tierras a sus súbditos musulmanes. Pero por otro lado, a lo largo del siglo XV la corona fundamentó la imposibilidad de emigración de los mudéjares sobre argumentaciones demográficas, sosteniendo que la despoblación no acarrearía sino la pérdida de tierras frente a Granada, y en áreas como los valles de Elda y Novelda, así como también frente a la fronteriza Castilla”*⁵⁰⁸.

cuales llevaran consigo. Habiendo vos secretamente y con soberana diligencia proveer con justicia para que no escapen de vuestras manos”. T.de. A.

⁵⁰⁶ Salvador E., “Sobre la emigración mudéjar a Berbería. El tránsito legal a través del puerto de Valencia durante el primer cuarto del siglo XVI”, *Estudis*, 4, 1975, p. 42. El fragmento en catalán dice: “*pasar a Granada y Berbería o a otras partes fuera de nuestra señoría aunque tengan licencia de nosotros o de nuestros oficiales*”. T.de. A.

⁵⁰⁷ ACA, C, Processos en Quart, 1318-E, fol. 1r-14v. Mayo 5, 1318.

⁵⁰⁸ Salicrú i Lluch R., “*En gran despoblació dels habitants en la dita frontera*”, Retórica y discurso demográfico en torno a la frontera cristiano-musulmana en el Mediterráneo medieval”, en *Actas VI Estudios de Frontera. Población y Poblamiento. Homenaje a Don Manuel González Jiménez*, Diputación Provincial de Jaén, Jaén, 2006, p. 689.

Podemos advertir que a lo largo de todo el siglo XV, las restricciones de movimientos a los mudéjares en el mediodía del reino de Valencia buscó el cumplimiento riguroso de estas medidas. Prueba de ello han sido los numerosos mudéjares detenidos y vendidos como cautivos o bien apresados por estar “*descaminats*” (descaminados). Esta determinación debe ser enmarcada dentro del carácter fronterizo de estas tierras debido a su proximidad al Reino de Granada. Podemos corroborar esta afirmación con la detención de varios moros en zonas de Orihuela que, como remarcamos en el capítulo de la geografía sarracena, habitaron un espacio al amparo de abigarrados núcleos islámicos. Orihuela actuó como *limes* no sólo con tierras del islam sino también como divisoria territorial con los dominios castellanos. De modo que la queja ante las autoridades cristianas, se sustentó de la manera que podemos leer en este documento:

“Sapiats que en lo loch d’Etila, segons som plenament informats, són están presos e detenguts Albolaix Algalliner e Abraffim Algerechi ab lurs mullers, fills e béns, los quals moros se-n anavan dret camí al regne de Granada, por la qual rahó los dits moros són confiscats a nostre fisch e por consegüent fets catius nostres.

“On los moros e lurs béns stán presos, e encontinent liurets ab inventari fet en poder vostre scrivà tots los dits moros, mullers, cubays, diners, joyes, robes e béns de aquells als feels de nostre tesorería”⁵⁰⁹.

Permitir los traslados, denegar los permisos o bien huir de los lugares de residencia se presentaron como las alternativas que tuvieron, en determinados momentos, a sus prácticas de movilidad habituales los moros del área catalano-aragonesa. Si bien las normativas regias se ajustaban a coyunturas específicas respecto de restringir totalmente o permitir cierta movilidad selectiva para los sarracenos, es importante remarcar que, a diferencia de lo expuesto para el caso castellano, los controles, sobre todo en el levante valenciano, se materializaron con una firmeza más estricta, pese a las constantes y sostenidas reiteraciones legislativas.

⁵⁰⁹ ACA, C, reg. 2233, fol. 133r. 1402, octubre 21, Valencia. Citado en Hinojosa Montalvo J., *Los mudéjares*, T. II, p.222. Documento 147. Martín el Humano ordena al lugarteniente del gobernador de Orihuela que vaya a Elda y se haga cargo de los musulmanes que con sus mujeres e hijos fueron apresados cuando huían a Granada, y por tanto, pertenecen al fisco real. “*Sepades que en el lugar de Elda, según somos plenamente informados, son y están presos y detenidos Albolaix Algalliner e Abraffim Algerechi con sus mujeres, hijos e bienes, los cuales moros se hallaban de camino al reino de Granada, por la cual razón los dichos moros son confiscados para nuestro fisco y por consiguiente son cautivos nuestros. Donde los moros y sus bienes están presos, se ha hecho un inventario que está en poder de nuestro escribano, donde todos los dichos moros, sus mujeres, sus hijos, dineros, joyas, ropas y bienes están en poder de nuestra tesorería*”. T. de A.

Los factores que hemos señalado coadyuvan a visualizar los flujos migratorios con sus respectivas interrupciones conjuntamente con el aumento, a lo largo de todo el siglo XV, de la presencia de autoridad pública. Por otro lado, el corpus documental con el que trabajamos no sólo vierte la experiencia de la migración o la movilidad solamente como un problema fiscal o demográfico, sino que también deja traslucir las problemáticas o disyuntivas producidas por vivir en tierras cristianas. Basta recordar que citamos en el segundo capítulo de esta investigación algunas de las fetuas más significativas para el periodo que estudiamos, las cuales hacían gran hincapié en la cohabitación de los moros en tierras de cristianos. Creemos que, en el caso que nos ocupa, la búsqueda de un horizonte islámico *real* cohesionaba aún más a estos individuos que, en solitario o con algunos de sus parientes, emprendían las complejas y tortuosas marchas hacia las tierras del Islam.

Movilidad y comercio: un binomio inseparable

Las actitudes restrictivas y de condescendencia de la monarquía catalano-aragonesa respecto de la movilidad de sus vasallos sarracenos fueron, hasta cierto punto, bastante similar a lo que analizamos para el caso castellano. No obstante estas apreciaciones, a nuestro entender deben ser analizadas teniendo en cuenta que la postura oscilante y pendular de estas medidas emanadas del poder monárquico estuvieron vinculadas con dos objetivos puntuales. Por un lado, estaban los requerimientos de los estamentos del reino quienes, reunidos en Cortes, se manifestaron de manera sostenida y constante como partidarios de la restricción, la vigilancia y el control de los viajes o desplazamientos de los mudéjares fuera de sus dominios. Es evidente que la presión nobiliaria buscaba frenar el constante drenaje de mano de obra, recursos y rentas, provocado por la huida clandestina hacia Granada o Berbería. Basta recordar que el conglomerado islámico del reino valenciano fue el más numeroso de la península y, a la vez, luego de la segunda mitad del siglo XV las amenazas bélicas islámicas y castellanas se fueron incrementando, así como el temor de la conformación de la “*quinta columna*”⁵¹⁰ dentro del territorio se plasmó en el endurecimiento de las medidas regias.

⁵¹⁰ Domínguez Ortiz D. – Vincent B., *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1978, p. 29.

Por otro lado, mientras los controles se tornaron cada vez más estrictos, la prohibición de viajar o desplazarse no afectó a los mercaderes moros “*que van per ses mercaderies, ne moros de berberia o de granada*”. Con esta licencia quedaba garantizado el mantenimiento de la actividad mercantil entre los reinos de Valencia, Granada y Norte de África⁵¹¹. Sostenemos que las actividades comerciales configuraron al desplazamiento de los moros valencianos como una nota diferenciadora y primordial respecto de lo que expusimos para el caso castellano en el apartado anterior. Asimismo, creemos importante remarcar no solamente las divergencias entre los moros de uno y otro reino. Por el contrario, nos parece de capital importancia para los estudios sobre esta temática, evidenciar puntos de contacto entre las actividades de los moros castellanos y valencianos ya que las mismas les posibilitaron, en momentos y coyunturas disímiles, diversos mecanismos para integrarse a la sociedad mayoritaria cristiana, pero a la vez para resistir los embates de una aculturación creciente.

Leonardo Soler sostuvo que durante toda la Baja Edad Media se desarrolló en el área económica del Mediterráneo Occidental una clara relación dicotómica entre la política y el comercio, quizá más que en otros espacios, debido al hecho de realizarse con poderes musulmanes, que eran legal y nominalmente adversarios de la fe cristiana⁵¹². Creemos que la afirmación del autor podría matizarse, ya que política y comercio estuvieron unidos a través de la poderosa red mercantil englobada además de los comerciantes genoveses, a la comunidad musulmana de la ciudad de Valencia, que concentró un alto porcentaje del comercio con el reino de Granada y Norte de África. Estas actividades comprendieron a algunos moros del común y, también un puñado de familias islámicas que se consolidaron sobre el *cuatrocientos* como una auténtica oligarquía mercantil; nos referimos a los *Ripoll*, los *Bellvís*, los *Xupió* o los *Razbaida*. Valga recordar, como lo señalamos en el capítulo anterior, los poderosos contactos políticos, económicos y socioculturales que desarrollaron estas familias en cada uno de los lugares donde se asentaron. Los núcleos parentales que instituían estas familias constituyeron una tupida red comercial que contó con factores comerciales distintivos en las principales plazas económicas del Mediterráneo occidental. Como sostuvo María López Pérez, el espacio para estos intercambios comerciales entre Valencia y los dominios musulmanes occidentales, destacó por un lado la importancia de dos centros:

⁵¹¹ Hinojosa Montalvo J., *Los mudéjares*, p. 76.

⁵¹² Soler Milla L., “Relaciones comerciales entre Valencia y el Norte de África en la primera mitad del siglo XIV”, *Miscelánea Medieval Murciana*, XXVII-XXVIII, 2003-2004, p. 126.

el primero en el reino de Granada -Almería- y el segundo en territorio maríní-Alcudia-, entre los que se estableció una interconexión mercantil, bien directa o bien en estrecha relación con otros enclaves económicos nazaríes (Málaga) y norteafricanos (Honein, Orán, Mostaganem, Bugía)⁵¹³. A esta información debemos agregar otro sitio importante que en la Baja Edad Media se consolidó como un espacio de intersección entre el comercio de la cristiandad y el islam: nos referimos a Mallorca⁵¹⁴. Esta plaza debe estar incluida en los espacios mencionados, ya que su vertebración económica con Berbería la posicionó como plataforma de acceso al Magreb, vinculando un eje norte-sur que conectó ineludiblemente tanto al Norte de África y a la Corona de Aragón, especialmente al Reino de Valencia.

Los desplazamientos que realizaban los moros valencianos dedicados al comercio en las tierras del Islam fueron llevados a cabo, en parte, por tierra, pero sobre todo por mar. Los traslados incluían una variopinta gama de productos y algunas mercancías prohibidas, las denominadas “*cosas vedadas*”. José Hinojosa sostuvo que no existe una definición específica en torno al concepto de producto vedado. Sin embargo, afirma que en una carta de 1404 del baile general del reino de Valencia, se hizo referencia a la prohibición de transportar desde Valencia hacia Castilla determinados productos: “*diverses coses vedades, axí com són, armes, argent, or e moneda d’or o d’argent, ferre, fusta, e altres coses ja antigament prohibides e vedades*”⁵¹⁵. Puede observarse que el hincapié está puesto en los metales preciosos (brutos o amonedados), metales ferrosos, etc. Respecto del resto de los productos prohibidos, de menor trascendencia económica, quedaron rotulados bajo la denominación de “*altres coses*” (otras cosas). Asimismo, deben englobarse como ‘producto vedado’ aquellas materias primas o metales cuya extracción se consideraba perjudicial para la buena marcha

⁵¹³ López Pérez M.D., “La corona de Aragón y el Norte de África: las diferentes áreas de intervención mercantil catalano-aragonesa en el Magreb a finales del siglo XIV y principios del XV”, *Acta histórica et archaeologica mediaevalia*, Nº 11-12, 1990-1991, p. 315.

⁵¹⁴ Salicrú i Lluch R., “Entre Cristiandad e Islam en el Mediterráneo ibérico”, en: AA.VV. *Itinerarios medievales e identidad hispánica. XXVII Semana de Estudios Medievales de Estella*, Diputación de Navarra, Navarra, 2001, pp. 88-89.

⁵¹⁵ El fragmento indica lo siguiente: “*diversas cosas vedadas, así como, armas, plata, oro y moneda de oro y plata, hierro, madera y otras cosas que ya antiguamente estaban prohibidas y vedadas*”. T. de A. El autor ofrece una clasificación muy variada de estos géneros: productos alimenticios; armamento; uso doméstico; mobiliario; materias primas; productos industriales; ornamentación y lujo; herramientas; navegación; objetos para el ganado y otros animales; instrumentos musicales; objetos de uso religioso; pesas y medidas; iluminación; vestimenta y fibras vegetales; objetos de pesca; monedas y madera elaborada. Tomado de Hinojosa Montalvo J., *Diccionario*, T. I, pp. 700-701.

económica de la corona, así como también los artículos semielaborados o manufacturados con los citados metales y materias primas.

De esta forma, la naturaleza o escasez de estos productos hacía que su extracción estuviera bajo el control de los funcionarios reales, -como el baile general-, pues dichos productos de la ciudad y reino de Valencia se gravaban con un impuesto especial, el “*dret de tret de coses vedades*” (derecho de extracción de cosas vedadas). En este sentido, la utilización de algunas series documentales de estas mercaderías nos posibilita visualizar a determinados sarracenos vinculados a estas actividades y los lugares a los cuales se dirigían para comerciar. No obstante esta consideración, debemos hacer notar que el uso de este tipo de documentación fiscal puede crear una distorsión de la realidad y ofrecer una imagen incorrecta de la misma, por cuanto se trata de un comercio marginal, que obvia los productos básicos en los intercambios centrales de la época, tales como el arroz, los tejidos, los granos, lanas, cueros, etc.

La aclaración realizada nos posibilita, dentro de este marco documental, visualizar a determinados personajes de la elite sarracena valenciana, quienes monopolizaron gran parte del comercio con las tierras del islam. Así, *Abdallá Razbaida* transportó en junio de 1404 “*una taza de plata que pesa cuatro onzas*”⁵¹⁶ con destino a Almería. Un año más tarde realizó otras travesías entre los meses de enero⁵¹⁷, marzo⁵¹⁸ y mayo⁵¹⁹, en las que tocó los puertos de Berbería y Almería, respectivamente. Por su parte, *Abdallá Ripoll* y *Gallip Ripoll* trasladaban productos de cobre⁵²⁰, alimentos⁵²¹, mercancías de estaño⁵²², enseres para la fabricación de paños⁵²³ y animales⁵²⁴. Los destinos eran similares caso anterior, al que se agregó Orán como destino comercial.

⁵¹⁶ ARV, Bailía, Vol. 243, fol. 673. 1404, junio 17.

⁵¹⁷ ARV, Bailía, Vol. 245, fol. 55v. 1405, enero 1. Mercancías: *40 calderas de cobre que pesan 1 quintal y 18 libras*. Destino: Berbería

⁵¹⁸ ARV, Bailía, Vol. 245, fol. 178. 1405, marzo 23. Mercancías: *4 piezas de cajones*. Destino: Almería.

⁵¹⁹ ARV, Bailía, Vol. 245, fol. 367. 1405, mayo 12. Mercancías: *1 quintal de estaño, 1 caldera, 1 paella de cobre que pesan 10*. Destino: Berbería. A.R.V. Bailía, Vol. 245, fol. 371. 1405, mayo 13. Mercancías: *una taza de plata que pesa 4 onzas*. Destino: Almería

⁵²⁰ ARV, Bailía, Vol. 247, fol. 529v. 1410, noviembre 29. Mercancías: *60 calderas de cobre que pesan 1 quintal y 18 libras*. Destino: Berbería. A.R.V. Bailía, Vol. 248-B, fol. 544. 1412, octubre 13. Mercancías: *1 pozal de cobre que pesa 7 libras y media*. Destino: Berbería

⁵²¹ ARV, Bailía, Vol. 249, fol. 658. 1413, diciembre 7. Mercaderías: *600 quintales de higos y pasas*. Destino: Berbería.

⁵²² ARV, Bailía, Vol. 253, fol. 384. 1415, octubre 11. Mercancías: *10 arrobas y 15 libras de estaño*. Destino: Almería. A.R.V. Bailía, Vol. 255, fol. 361v. 1416, junio 27. Mercancías: *19 arrobas y 6 libras de estaño*. Destino: Almería.

⁵²³ ARV, Bailía, Vol. 264, fol. 56. 1428, febrero 5. Mercancías: *50 pares de cardas*. Destino: Orán. A.R.V. Bailía, Vol. 264, fol. 130. 1428, marzo 23. Mercancías: *258 pares de cardas y 3 quintales, 2 libras de calderas y ollas de cobre*. Destino: Berbería.

Consideramos pertinente ir más allá de las elites mercantiles musulmanas para ahondar, como hicimos para el caso castellano, una visualización de los moros del común que estaban involucrados en estas actividades quienes se desplazaban a través del Mediterráneo occidental.

Al igual que sus acaudalados pares sarracenos, los moros del común debían contar con licencia y fianza para poder salir del reino valenciano. El objetivo de las autoridades era asegurarse de que el patrón o mercader que iba a Granada o al Norte de África a comerciar o a transportar viajeros realizaría el trayecto al lugar indicado y no a otro. Desembarcaría en su destino y regresaría al puerto de la ciudad de Valencia, en el plazo estipulado previamente y con el correspondiente sello ‘*allende el mar*’ emitido por las autoridades competentes, que certificaba que el que se desplazaba había cumplido con todo lo especificado en el contrato de fianza o *sots caució*⁵²⁵. Por otro lado, era habitual que los fiadores fueran musulmanes, familia del interesado o bien gente de su localidad, entre los cuales predominaban los mercaderes y, en menor medida, los artesanos.

La conformación de redes parentales y clientelares dedicadas a las actividades mercantiles fueron un claro indicio, no sólo del mantenimiento de un negocio a nivel familiar, sino de la solidaridad intracomunitaria musulmana. En esa tendencia, valga citar que Alí Benxarnit actuó como fiador de gran parte de sus parientes, como también fue el caso de *Abdallá Benxarnit*⁵²⁶, *Galip Benxarnit*⁵²⁷; *Filell Benxarnit*⁵²⁸ e *Hilell Benxarnit*⁵²⁹. Los consanguíneos de Alí Benxarnit tuvieron como destino diversos puertos y enclaves comerciales de Berbería. Por su parte, *Alí Xupió*, líder del poderoso grupo que controlaba la morería de la capital valenciana, actuó como fiador y responsable de algunos de sus parientes: *Çaat Xupió*⁵³⁰ y *Acen Xupió*⁵³¹. Otros miembros de esa extensa familia ejercieron como garantes mercantiles de otros

⁵²⁴ ARV, Bailía, Vol.264, fol. 130. 1428, marzo 23. Mercancía: *Una mula de pelo negro*. Destino: Berbería.

⁵²⁵ Hinojosa Montalvo J., *Los mudéjares*, p. 78.

⁵²⁶ ARV, Bailía, Vol. 247, fol. 508v. 1410, octubre 21. Destino: Orán (Berbería).

⁵²⁷ ARV, Bailía, Vol.247, fol. 521v. 1410, octubre 27. Destino: Alcudia (Berbería).

⁵²⁸ ARV, Bailía, Vol. 248, fol. 12v. 1411, marzo 3. Destino: Alcudia (Berbería).

⁵²⁹ ARV, Bailía, Vol. 248-B, fol. 560v. 1412, octubre 22. Destino: Alcoll (Berbería).

⁵³⁰ ARV, Bailía, Vol. 248-B, fol. 275v. 1412, mayo 11. Destino: Málaga.

⁵³¹ ARV, Bailía, Vol. 261, fol.14 a 14v. 1425, enero 20. Destino: Málaga.

integrantes de su propio linaje: así *Jucef Xupió* fue fiador de *Çaat Xupió*⁵³² y *Abdulacén*⁵³³, hijo de Mahomat Abdulacén, y de *Abrasín Xupió*⁵³⁴, entre otros.

Manuel Ruzafa, especialista en el estudio de la familia de los *Xupió*⁵³⁵, sostuvo que fue

*“la familia mudéjar que centró su actividad comercial de todo tipo, desarrollando una política de ascenso social que le llevó a controlar el poder en la aljama de Valencia y a dirigir eficazmente las relaciones con los grupos mudéjares de la ciudad y del reino. A la vez se convirtieron en auténticos representantes ante las élites cristianas y el conjunto de la población de Valencia”*⁵³⁶.

Los moros del común que participaron de estos desplazamientos estuvieron vinculados con los sectores encumbrados de la aljama de la morería de la capital valenciana a partir de la fianza que los sectores islámicos dominantes aportaban para que pudieran realizar la travesía comercial o personal. En tal sentido, nuestro corpus documental se erige como un verdadero observatorio social para la identificación de los actores. Así, hacia la primera mitad del siglo XV aparecen citados: *Çaat Adriç*⁵³⁷, *Çaat Abdalla*⁵³⁸, *Acap Peytari*⁵³⁹, *Mahomat Boxaer*⁵⁴⁰, *Abrasim Xarcati*⁵⁴¹, *Çaat Junniz*⁵⁴², *Azmet Aladi*⁵⁴³ y *Mahomat Benazmet*⁵⁴⁴, *alfaquí*. Estos moros contaron con el aval del mencionado Alí Benxarnit. Por su parte, otro pequeño grupo de sarracenos nombrados *Abrasim Razim*⁵⁴⁵, *Azmet Mascó*⁵⁴⁶, *Çaat Adriz*⁵⁴⁷, *Çaat Bocairini*⁵⁴⁸, *Abrasim Ubeyt*⁵⁴⁹

⁵³² ARV, Bailía, Vol. 247, fol. 529. 1410, octubre 29. Destino: Fez (Berbería).

⁵³³ ARV, Bailía, Vol. 247, fol. 529v. 1410, octubre 29. Destino: Fez (Berbería).

⁵³⁴ ARV, Bailía, Vol. 249, fol. 527v. 1413, octubre 9. Destino: Alcudia (Berbería).

⁵³⁵ Hemos tenido la oportunidad de consultar la tesis doctoral inédita del Prof. Dr. Manuel Ruzafa García, en nuestra estancia de investigación documental en la ciudad de Valencia. La misma fue dirigida por el Dr. Paulino Iradiel Murugarren y lleva por título: *Patrimonio y estructuras familiares en la morería de Valencia (1370-1500)*, II Vols., Valencia, 1988.

⁵³⁶ Ruzafa García M., “La familia Xupió en la morería de Valencia (1362-1463)”, en: Echevarría Arsuaga A., *Biografías mudéjares o la experiencia de ser minoría: biografías islámicas en la España cristiana*, CSIC, Madrid, 2008, p. 233.

⁵³⁷ ARV, Bailía, Vol. 247, fol. 40 a 40v. 1410, enero 27.

⁵³⁸ ARV, Bailía, Vol. 247, fol. 168v. 1410, marzo 14.

⁵³⁹ ARV, Bailía, Vol. 247, fol. 197 a 198. 1410, abril 5.

⁵⁴⁰ ARV, Bailía, Vol. 248, fol. 424v. 1411, agosto 8.

⁵⁴¹ ARV, Bailía, Vol. 248, fol. 608. 1411, noviembre 16.

⁵⁴² ARV, Bailía, Vol. 248-B, fol. 271v. 1412, mayo 10.

⁵⁴³ ARV, Bailía, Vol. 248-B, fol. 485. 1412, septiembre 16.

⁵⁴⁴ ARV, Bailía, Vol. 249, fol. 444. 1413, agosto 21.

⁵⁴⁵ ARV, Bailía, Vol. 247, fol. 171v. 1410, octubre 17.

⁵⁴⁶ ARV, Bailía, Vol. 248-B, fol. 204. 1412, abril 6.

⁵⁴⁷ ARV, Bailía, Vol. 248-B, fol. 212v. 1412, abril 14.

⁵⁴⁸ ARV, Bailía, Vol. 248-B, fol. 542. 1412, octubre 12.

y *Marot Açap*⁵⁵⁰, contaron con la garantía de Çaat Ripoll para realizar el cruce comercial *allende* el mediterráneo. Otro miembro de la familia Ripoll, en este caso Mahomat, actuó como fiador de los siguientes sarracenos: *Çaet Habdim*⁵⁵¹, *Alí de Bellvis*⁵⁵² –*alcaide del Rey*- y *Galip Ripoll*⁵⁵³.

El análisis de las fuentes se completa con el concepto de “*reciprocidad equilibrada*”, el cual puede aplicarse al caso en que “*artículos de valor o utilidad proporcionados deben entregarse en pago dentro de un plazo estipulado o de tiempo breve. El aspecto material de la transacción es tan importante como el social, y debe haber cierto ajustamiento más o menos exacto, ya que las operaciones deben compensarse*”⁵⁵⁴. En tal sentido, la relación entablada entre los personajes encumbrados de la aljama y los moros mercaderes se estableció a partir de un contrato, dónde no solamente primó la vinculación como integrantes de la *umma*, sino que lo que se antepone entre las partes es la relación económica entre ambos.

Si bien la documentación proporciona una suerte de información tangencial, ello no significa considerarla puramente marginal. El caso descrito sobre la movilidad de las elites islámicas de la capital valenciana enfatiza el conocimiento sobre las redes comerciales y familiares que poseían esos sectores, que se erigieron como una minoría dentro la nutrida aljama levantina. Asimismo, nos informan de los destinos de los que viajaban, pero respecto de los moros del común, que participaban en esas actividades, se dificulta rastrear las ocupaciones que ejercían al interior de la propia musulmana comunidad valenciana. Por otra parte, en lo que hace a los moros del común y sus respectivos moros fiadores, las fuentes son más escuetas, ya que no mencionan los oficios de los viajeros, aunque destaca la aparición de un moro alfaquí, así como también la presencia de *Alí de Bellvis*, funcionario regio de la aljama valenciana. Este último personaje formó parte de una familia encumbrada de moros que tendió sus redes parentales y clientelares desde Castilla hasta Valencia. Como hemos analizado en el capítulo de la movilidad castellana, *Farax de Bellvis* no sólo disputó el máximo poder

⁵⁴⁹ ARV, Bailía, Vol. 248-B, fol. 562. 1412, octubre 23.

⁵⁵⁰ ARV, Bailía, Vol. 249, fol. 158v. 1413, febrero 27.

⁵⁵¹ ARV, Bailía, Vol. 269. fol. 99v a 100. 1432, mayo 21.

⁵⁵² ARV, Bailía, Vol. 269. fol. 216. 1432, agosto 14.

⁵⁵³ ARV, Bailía, Vol. 269, fol. 217. 1432, agosto 14.

⁵⁵⁴ Godelier, M. *Antropología y Economía*, Ed. Anagrama, Barcelona, 1976, p. 244.

como alcalde mayor de los moros de Castilla, sino que integró el cuerpo militar integrado por los moros de Enrique IV.

Movilidad y frontera: espejo del peligro y de la libertad

Hemos incluido en nuestros argumentos el concepto de frontera. Frontera no se ciñe solamente a lo geográfico, como línea divisoria de determinadas regiones o territorios, sino resulta pertinente para aplicarla en su faceta de limes cultural, aseverando su dimensión simbólica. En palabras de Carmelo Lisón:

“la frontera puede ser frágil y movediza o estable, caliente o fría, pero siempre presente aunque se reconstruya y aleje durante centurias. Esta frontera medieval hispana adquiere el carácter y la fuerza de un paradigma debido a su triple naturaleza política, religiosa y cultural: no solo produce e intensifica al Otro, al de afuera que está tan próximo como temible en todo momento sino que además acelera el inquietante proceso de depreciación porque de bárbaro enemigo político pasa a ser potenciado e infamado como fanático enemigo de la fe. La frontera llamaba a la acción, exigía la guerra hasta la expulsión total del Otro que además era infiel”⁵⁵⁵.

En tal sentido, la identidad de los grupos que conformaron las sociedades de frontera, se fueron reconfigurando al amparo de la autopercepción de unos y otros y de las prácticas interactivas constantes y sostenidas a lo largo del tiempo, donde las articulaciones e interacciones hicieron la permeabilidad y mutabilidad de los signos identitarios internos y externos se encontraban en constante disputa⁵⁵⁶. De modo que la frontera no puede ser reducida a una sola o a un solo espacio determinado, por el contrario, la frontera implica la superposición de distintos planos jerarquizando y subordinando los espacios, los actores y las relaciones entre ambos. Estimamos oportuno vincular a la frontera a partir de lo expuesto por Mary Louise Pratt en el sentido de “zona de contacto”, espacios sociales donde culturas dispares se encuentran, chocan y se enfrentan, a menudo dentro de relaciones altamente asimétricas de dominación y subordinación. Pratt sostuvo que la perspectiva de “contacto” destaca que los individuos que están en esa situación se constituyen en y a través de su relación

⁵⁵⁵ Lisón Tolosana C., “Antropología de la frontera”, *Revista de Antropología Social*, N°3, 1994, p. 85.

⁵⁵⁶ Sobre la cuestión identitaria en la frontera cristiana e islámica hispánica puede consultarse el trabajo de Ortuño Molina J., “Definiciones identitarias y conflictividad en la Edad Media. Las relaciones de frontera entre los reinos cristianos de Murcia y Valencia en los siglos XIII-XVI”, *Anuario de Estudios Medievales*, 41, T. 1, enero-junio 2011, pp. 73-97.

mutua, no solamente en términos de separación, sino en términos de presencia simultánea, de interacción, de conceptos y prácticas entrelazadas⁵⁵⁷.

De modo que frontera se nos presenta en este apartado como polo de atracción de determinadas poblaciones islámicas del sur valenciano que percibían que tras ese *limes real* se alcanzaría la completa libertad religiosa de la que estaban parcialmente privados en suelo cristiano. Al mismo tiempo, en el pensamiento político de la época, el carácter fronterizo de algunas porciones de territorios cristianos les imprimía una impronta amenazante. En todo caso, la intimidación real o imaginaria que se esparcía por el terreno a modo de rumor, contribuye a abonar la propuesta de la existencia en estos territorios linderos por mar y tierra con el Islam, lo que Jean Delumeau planteó como sentimiento de inseguridad y miedo a algo preciso, determinado, localizado⁵⁵⁸. Nos apoyamos en un fragmento del *Regiment de la cosa pública*, del franciscano Francesc Eiximenis. Para este autor de mediados del siglo XIV, la voluminosa población islámica de su reino exigía de las autoridades una atención constante:

“Quintament, car sóts en la frontera del regne, per què us cové, que per guerra qui per pau, atendre a molts perills qui es porien esdevenir per moltes guises. Sisenament, sóts mesclats ab diversos infiels, de què es poden endevenir innumerables perills a la cosa publica. Per raó de la qual cosa fa mester que lo nom de aquell malvat Mafomet no permetats per res honrar publicament a ells, per tal que Déus no sia aïrat contra vosaltres ni contra la terra. Així mateix fa mester que los cullerats hi sien perseguits fins a la mort, e aquells qui els favoregen ací mateix, en la terra; e fa mester que, per seguretat de la terra, no permetats que los moros hagen ne porten nengunes armes ofensives per res que sia en lo món; car així és proveït per privilegi feït en la cort general celebrada a Sant Mateu , que tot hom se pot pensar que si los altres moros se mouen , que aquests de la terra sa part hi faran”⁵⁵⁹.

⁵⁵⁷ Pratt M.L., *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*, FCE, Buenos Aires, 2011, pp. 31-34.

⁵⁵⁸ Delumeau J., *El miedo en occidente. Una ciudad situada. (siglos XIV-XVIII)*, Ed. Taurus, Madrid, 1989, p. 244.

⁵⁵⁹ Ferrer i Mallol M.T., “Frontera, convivencia y proselitismo entre cristianos y moros en los textos de Francesc Eiximenis y de San Vicente Ferrer”, Soto Rábanos J.M., (coord.), *Pensamiento Medieval Hispano. Homenaje a Horacio Santiago-Otero*, T. I, CSIC, Madrid, 1998, p. 1584. “Quinto, que en la frontera del reino, porque os conviene, que por guerra y que por paz, se deben atender muchos peligros que se podrían convertir en muchas cuestiones. Sexto, estamos mezclados con diversos infieles, de lo que pueden venir muchos peligros a la cosa pública, por razón de lo cual es cosa menester que el nombre de aquel malvado Mahoma no permitas por nada a ellos honrar públicamente, para que Dios no sea enojado contra vosotros, ni contra la tierra. Así mismo, es menester que los cullerats sean perseguidos hasta la muerte como a aquellos que los favorecen así mismo en la tierra. Es menester que por seguridad de la tierra no permitas por nada del mundo que los moros porten ningunas armas ofensivas; esto fue proveído por privilegio real por la corte general celebrada en San Mateo, ya que todo hombre puede pensar que si los otros moros se mueven, estos de la tierra así también lo harán”. T.de. A.

El sucinto fragmento que acabamos de presentar ilustra de forma vehemente la preocupación del franciscano, quien exhortó a las autoridades generales y locales a tomar medidas en relación a la *frontera del regne*. Y es aquí donde se yuxtaponen los criterios de fronteras internas y externas, al discriminar al islam exógeno como “*altres moros*” (otros moros) y el potencial peligro que implicaba para los moros *de la terra*, el islam endógeno, un contacto entre ambos. La frontera es más que un espacio físico, es una construcción imaginaria, es una metáfora de la alteridad.

Los temores, las amenazas terrestres y marítimas, los peligros y las guerras permanecieron latentes; y los factores enunciados se acrecentaron aún más en las postrimerías de la Edad Media. De modo que la movilidad y la frontera conforman un binomio casi indisoluble que potenció los mecanismos de huidas y resistencias, pero a la vez definió ciertos criterios de integración de la población musulmana del sur valenciano.

En este caso las tierras “*dellà Sexona*” o sea de más allá de Jijona, sobre el que nos detuvimos previamente, fueron depositarias de un nutrido conglomerado islámico. Allí, en el siglo XIV se estipularon con claridad las restricciones a los movimientos de los sarracenos en los términos de la gobernación de Orihuela. En líneas generales las disposiciones fueron las siguientes:

“Primerament, que algún moro estrany ni privat no gos anar de un loch a altre sinó per los camins majors e que no gos anar per sendes e, si u fa, que sia catiu o mort”.

“Item, que algún moro estrany o privat no gos anar per camí publich ne majors ne menors ne per altres lochs de nit. E si alcún será trobat que baja ans del sol exit o depuix que-l sol sia post, que sia mort o catiu”.

*“Item, que ningún moro de la terra no aculla altre moro estrange, mas encontinent que-l veja o sàpia o vinga en casa sua de nit o de dia, que-l prenga e. E tot moro que contra açò farà que sia catiu”*⁵⁶⁰.

El tenor de las restricciones y los mecanismos coactivos implementados por las autoridades, como el que acabamos de presentar, potenciaron en coyunturas específicas, las huidas y fugas clandestinas de los moros hacia Granada. El abandono de los

⁵⁶⁰ ACA, C, reg. 927, ff. 81v-82r. 1375, marzo 24, Lérida. Citado en Ferrer i Mallol M.T., *La frontera*, pp. 343-344. Documento 119. “*Primeramente, que algún moro extraño o privado no goce de andar de un lugar a otro sino por los caminos mayores y que no goce de andar por sendas, y si lo hace que sea cautivo o muerto. Que algún moro extraño o privado no goce de ir por caminos públicos ni mayores ni menores ni por otros lugares de noche. Y si alguno fuera encontrado antes de la salida del sol o después de que se haya puesto el sol, que sea muerto o cautivo. Que ningún moro de la tierra acuda a otro moro extranjero, o que lo encuentre o que sepa o vaya a su casa de noche o de día, que lo prenda. Y todo moro que vaya en contra de esto, que se cautivo*”. T.de.A.

emplazamientos islámicos en la Gobernación de Orihuela se produjo por moros libres que deseaban sustraerse de la jurisdicción señorial y realenga. De modo que estimamos que lo acontecido en esta zona respecto de los desplazamientos ilegales distó, en gran medida, de lo sucedido en la morería de la capital valenciana. Aquí, la movilidad de los moros estuvo vinculada en gran parte a las actividades comerciales y mercantiles con el norte de África, el Mediterráneo occidental y Granada. Si bien existieron desde Valencia huidas clandestinas, la mayoría de ellas pueden constatarse desde el extremo oriental del reino, dentro del área comprendida en la gobernación de Orihuela. Por lo expuesto, podemos aseverar que una parte significativa de moros valencianos descontentos con su suerte bajo el dominio cristiano e imposibilitados de escapar del mismo, sumado a la inestabilidad de la política real en materia de migración, sujetos a intereses múltiples, eligieron el camino de la fuga subrepticia. Esta era más sencilla por vía terrestre que marítima y pudo realizarse al amparo de las incursiones granadinas o emprendiendo la marcha por caminos apartados hasta alcanzar el territorio murciano. Así, el conflictivo espacio murciano dejaba de ser un obstáculo para estos moros debido a la positiva acogida que allí encontraban de parte de sus correligionarios deseosos de incrementar su número y reforzar sus señas de identidad colectiva⁵⁶¹.

Las fugas clandestinas, huidas y escapadas sin licencias no quedaban registradas en la documentación oficial, de modo que sólo se puede evidenciar estas situaciones cuando algún moro era capturado. Tal el caso del baile de Jijona, que notificó al baile general del reino de la captura de una mora que intentó escapar hacia Granada con sus dos hijas. La mujer formaba parte de un grupo que aspiraba fugar clandestinamente⁵⁶². Asimismo, debemos tener presente que la situación personal, familiar o grupal de quien o quienes deciden abandonar su lugar de residencia respondía a múltiples causas que originaban la toma de estas decisiones. Los motivos que impulsaron a estos moros a dejar atrás su aljama, alquería, morería o barrio en zonas valencianas, estuvieron asociados a situaciones bélicas, pestes, agobio fiscal, así como también el ansiado reencuentro con parientes en tierra de moros o el deseo de dejar de habitar en tierras de infieles cristianos. De modo que es posible que algunos de los que emprendían la marcha hacia el *dar-al islam* no hallaran luego de un tiempo, los resultados esperados, o

⁵⁶¹ Coca Castañer, J.E. de L., “Los mudéjares valencianos y el reino nazarí de Granada. Propuestas para una investigación”, *En la España Medieval*, II, 1982., pp. 658-659.

⁵⁶² ARV, Bailía, 1155, f. 311v. -312r. Citado en Hinojosa Montalvo J., “Cristianos, mudéjares y granadinos...”, p. 355.

la esa sociedad que habían soñado no encajara con sus expectativas personales, profesionales o familiares. Ejemplo de lo que exponemos lo hallamos en *Abourrafe Almedini*⁵⁶³, que fue cadí de Elche, y había marchado con su familia y bienes en los albores del siglo XIV a tierra de musulmanes. Luego de un tiempo, el baile general de *más allá de Jijona* le permitió regresar.

De lo expuesto convenimos en una doble situación respecto del cadí de Elche. Por un lado, no hay evidencia de que la salida de *Abuorrafe* haya sido legal, ya que de haber migrado conforme el proceso para el otorgamiento de licencias, estaría detallado en el título del mismo y en su desarrollo. Estamos en presencia de un personaje notable dentro de su propia comunidad que emigró de Elche, comarca de la gobernación de Orihuela que en el contexto de guerra y despoblamiento de la morería que se había constituido en ese espacio fronterizo. Para este caso, consideramos oportuno tomar como soporte la reflexión de Ángel Vaca respecto de los espacios, entornos, contextos y sujetos que se desplazan. Sostiene el autor que:

*“el nuevo espacio en el que estos hombres y mujeres debían adaptarse, provocó a lo largo de la historia relaciones amables u hostiles, dependiendo de las características de ambos grupos, es decir obedeciendo a la capacidad de acogida o de rechazo de la sociedad receptora y el esfuerzo de aceptación e integración por parte del nuevo grupo”*⁵⁶⁴.

En líneas precedentes hemos explicado que tanto para los viajes legales que precisaban del *guiatge*, como aquellos que se derivaron de la opción de la vía de la huida o la fuga, existieron caminos legales, habilitados y custodiados para emprender la marcha hacia Granada o en su defecto hacia Castilla⁵⁶⁵. Estos mismos corredores eran los que se utilizaban para un eventual u ocasional regreso a las tierras de la Gobernación. Pero en esta zona fronteriza y periférica del reino valenciano los moros pudieron salir también a través del puerto de Alicante. En este punto confluían aquellos moros de las alquerías y morerías más próximas que deseaban y podían costear los traslados, obteniendo a cambio el permiso de salida y la licencia. Los testimonios de

⁵⁶³ ACA, C, reg. 205, fol. 241v. 1309, febrero 22, Barcelona. Ferrer i Mallol M.T., *Els sarraïns*, pp. 221-222. Documento 9. La misma referencia documental está citada en Hinojosa Montalvo J., *Los mudéjares*, T. II, pp. 207-208. Documento 131.

⁵⁶⁴ Vaca Lorenzo A., *Minorías y migraciones*, pp. 9-10.

⁵⁶⁵ ARV, Bailía, 1152, fol. 900r-901v. Moros que solicitan *guiatge* para pasar de Orihuela a Castilla. 1454. Asimismo, hemos hallado para el año 1456 la prohibición “*de que ningún moro desta bailía salga per sexona a Castella sin licencia del dit honorable baile general*”, ARV, Bailía, fol. 1213r.

estos desplazamientos quedaron plasmados en la concesión de salvoconductos realizados por el Baile general de Orihuela a los siguientes sarracenos:

“He rebut de Mahomat Mohada e Abdurrafe Firam, moros de Azpe, per licencia que-ls fon donada de anar a Granada per negociar e tornar, e pagarien per la dita licencia los dits moros a vint sous cascun per dret, XXXX sous”.

“Los quals reebé de Cilim Abdulmelich, moro de la vila de Elda, per licencia e que li fon donada per anar a terra de moros en Granada e tornar. E paga per la dita licencia XX sous”.

“Los quals rebí de Caat Caydem, moro çabater de Oriola, per licencia que pogués anar en lo regne de Granada, e paga XX sous”.

“He rebut de Abducarim, moro de Beniopa, e de Hayaça Nagar, moro de Pedralba, e de Abdurrazmet Moratí, moro de Benaguatzir, e de Azmet Ganin, moro de Aytona, e de Azmet Ayoni, moro del dit Aytona, per licencia que-l fon donada que de companyia poguessen anar ab ses bèstias e mercaderies en lo regne de Granada e tornar, e pagaren per la dita licencia los dits cinch moros a rahó de XX sous cascun, C sous”⁵⁶⁶.

Debemos mencionar que las demandas de licencias de viaje aumentaron en la segunda mitad del siglo XV, cuando se registraron una cantidad considerable de solicitudes de moros que pertenecían a los términos de la morería real de Monforte y sus zonas de influencia⁵⁶⁷, así como también de la gran morería de Játiva. El corredor Orihuela – Alicante y su puerto-, resultó un lugar permeable para aquellos que intentaban escapar a través de la vía marítima sin contar con la licencia necesaria, como fue el caso de *“Azmet Sobrino, moro de la vila de Elda, per ço com sens licencia sie*

⁵⁶⁶ ARV, Maestre racional, 4564, fol. 2v. y sig. 1461, Orihuela – Alicante. Citado en Hinojosa Montalvo J., *Los mudéjares*, T. II, p. 233. Título: *Salvoconductos de viajes concedidos por el baile General de Orihuela a mudéjares para viajar desde la bailía de Orihuela-Alicante a Granada*. Documento 156. *“He recibido de Mahomat Mohada y Abdurrafe Firam, moros de Aspe, por licencia que les fue donada para ir a Granada para negociar y regresar, y pagaron por la dicha licencia los dichos moros veinte sueldos cada uno por derecho, cuarenta sueldos.*

Los cuales he recibido de Cilim Abdulmelich, moro de la villa de Elda, por licencia que le fue donada para ir a tierra de moros en Granada y regresar. Y pagó por la dicha licencia veinte sueldos.

Los cuales recibí de Caat Caydem, moro zapatero de Oriola, por licencia para que pueda ir al reino de Granada, y paga veinte sueldos.

He recibido de Abducarim, moro de Beniopa, y de Hayaça Nagar, moro de Pedralba, y de Abdurrazmet Moratí, moro de Benaguasir, y de Azmet Ganin, moro de Aytona y de Azmet Ayoni moro de la dicha Aytona, por licencias que le fueron dadas por compañía para que pudiesen ir con sus bestias y mercaderías al reino de Granada y regresar, y pagaron por la dicha licencia los dichos cinco moros una razón de veinte sueldos cada uno, cien sueldos”. T. de A.

⁵⁶⁷ El monarca Juan II aprobó hacia 1459, a instancias de los musulmanes de Monforte, capítulos para establecer una morería real. En la exposición del texto aprobado se recoge lo beneficioso que había sido la llegada de mudéjares a Monforte para la reactivación económica de la localidad e incluso para los propios cristianos. Sobre este tópico véase Barrio Barrio J.A., “La difícil convivencia entre cristianos y musulmanes en un territorio fronterizo. La gobernación de Orihuela en el siglo XV”, *Sharq al-Andalus*, 13, 1996, p. 20. Para tener un conocimiento más acabado sobre los capítulos aprobados por el rey recomendamos específicamente las pp. 22-23.

*aná fugitiu en las parts de Castella, e fon pres en Oriola*⁵⁶⁸. Conforme a ello podemos verificar que los intentos de fugas en esta zona fronteriza no fueron casos aislados. Por el contrario, las autoridades cristianas regionales reforzaron los controles sobre los moros no sólo para evitar las evasiones y el drenaje de población, sino también para permitir algunas salidas, previo pago de los aranceles, para la obtención de licencias, ya que la evasión de los permisos implicaba un descenso en los ingresos de la hacienda real. Lo complejo de esta situación generó, sobre la década del '70 del siglo XV, habilitar lo que nosotros denominamos una migración controlada en el tiempo, a la vez que selectiva, que tendía a evitar que muchos moros, con el pretexto de trasladarse a Alicante, se pasaran a Monforte y de allí cruzaran al reino de Granada sin licencia. Se estipuló que solamente podrían desplazarse aquellos que se dedicaban al comercio y se fijó solamente un plazo de cuatro meses para realizar el viaje y la estadía. De modo que

“alguns moros dels quals alguns tenien guiatges de vós per anar a Oriola e Alacant, los quals falsament e enganosa se-n passaven ab altres moros e mores per anar a Monfort, e de allí pasar-se-n en Granada e terra de moros, són jutgats per catius e confiscats a la cort del dit senyor rey. E com vós tingau lo poder en vostra comissió limitat, ço és, que vós no doneu licències sinó a moros traginers e moros que mercantilment van e acostumen anar a la ciutat de Oriola e Alacant, e que éssent en les dites parts, no impetraran guiatge per pasar en nuguna part en Castella ni en Granada ni altres parts de terra de moros.

*“Axí en lo loch de Monforte, com en altres parts de Sexona enllà, e éssent vassalls dellà Sexona se-n passen axí per terra com per mar, la qual cosa és contra drets e regaliés del dit senyor rey e total despoblació del present regne. E encara hajen de prometre que dins quatre mesos serán tornats de les dites parts i es presentaran a vós dins aquelles, sots les dites penes*⁵⁶⁹.

⁵⁶⁸ ARV, Maestre racional, 4564, fol. 2v. y sig. 1461, Orihuela – Alicante. Citado en Hinojosa Montalvo J., *Los mudéjares*, T. II, p. 233. “Azmet Sobrino, moro de la villa de Elda, por como sin licencia se fue fugitivo a las partes de Castilla, y fue preso en Orihuela”. T. de A.

⁵⁶⁹ ARV, Bailía, 1155, fol. 76r.-77r. 1473, julio 7, Valencia. Hinojosa Montalvo J., *Los mudéjares*, T. II, pp. 235-237. Documento 158. Título: *Para evitar que muchos moros con la excusa de ir a Alicante se pasen a Monforte, y de aquí al reino de Granada sin licencia, el baile general del reino notifica a Francesc Joan, baile de Xàtiva, que en adelante sólo deberá dar licencia a los moros que vayan a comerciar a tierras de Orihuela y Alicante, por un plazo de cuatro meses, dejando fianzas, y en ningún caso se darán estos permisos a mujeres.* “Algunos moros de los cuales algunos tenían guiajes de vosotros para ir a Orihuela y Alicante, los cuales falsamente y engañosamente se pasaban con otros moros y moras para ir a Monforte, y de allí se pasaban a Granada y a tierra de moros, son juzgados por cautivos y confiscados en la corte del dicho señor rey. Y como vosotros tengas el poder en vuestra comisión limitado, es que vosotros no donéis licencias sino a moros tragineros y a moros que mercadean y que van y acostumbrar a ir a la ciudad de Orihuela y Alicante, y que estén en esas partes, y que no intentaran guiaje para pasar a ninguna parte de Castilla ni de Granada ni otras partes de la tierra de moros.

Así en el lugar de Monforte como en otras partes de más allá de Jijona, y siendo vasallos de Jijona se pasen por tierra y como por mar, siendo la cosa contra los derechos y regalías de nuestro señor rey y total despoblación del presente reino. Y todavía harán de prometer que dentro de los cuatro meses deberán regresar de las dichas partes y se presentarán a vos dentro de aquellos términos, bajo las dichas penas”. T. de A.

Conforme a la documentación examinada, podemos afirmar que la rebaja en los permisos de viajes, -que se redujeron en esta gobernación de un año a cuatro meses-, respondió a una serie de factores que, analizados e imbricados en su totalidad y no parcialmente, como lo hicieron sistemáticamente los especialistas en esta temática, arroja una comprensión más acabada sobre el problema que nos ocupa. Por un lado, no debemos perder de vista que fue en estas comarcas meridionales valencianas donde el peligro marítimo musulmán – ya fuera granadino o berberisco-, se hizo sentir con más intensidad. En el caso de Alicante, las fuertes defensas de la ciudad (un puerto más seguro y bien protegido), y una población más numerosa, hizo que los ataques granadinos fueran esporádicos, contrariamente a las embestidas llevadas a cabo por los cristianos, que fueron más habituales. En cambio, el interior -con un denso poblamiento distribuido en alquerías ofreció más atractivo para los corsarios-, y las torres adosadas en sus viviendas evidenciaron la realidad de ese peligro. El incremento de la piratería berberisca se intensificó aún más a comienzos del siglo XVI⁵⁷⁰. Durante la década de 1480 otros dos procesos complejos y complementarios coartaron los desplazamientos de los moros desde esta zona fronteriza: uno fue el desmembramiento lento, pero sin retorno, del reino nazarí de Granada y sus cruentas disputas intrafamiliares por el poder. Y, por otro lado, debemos añadir los inicios de las campañas de los reyes castellanos, quienes tuvieron como objetivo militar la conquista del fragmentado bastión musulmán granadino. Consideramos que estos factores coadyuvaron a frenar definitivamente los desplazamientos de moros de la gobernación oriolana a través del puerto de Alicante.

⁵⁷⁰ Hinojosa Montalvo J., “El reino de Valencia frontera marítima entre Aragón y Granada”, en: Segura Artero P., (coord.), *Actas del Congreso*, p. 425. Respecto de la frontera marítima véase Barrio Barrio J.A., “La frontera marítima en Orihuela durante el reinado de Alfonso V (1416-1458)”, en: Segura Artero P., (coord.), *Actas del Congreso*, pp. 437-444.

CAPITULO IV

CONVERSIONES AL CRISTIANISMO: ENTRE LA RESISTENCIA E INTEGRACIÓN

Introducción

La caída de Constantinopla y la aparición de los otomanos en la historia de Europa propiciaron un vertiginoso cambio en el mapa político y religioso del continente. Desde la segunda mitad del siglo XV, tanto en España como en el resto de Europa y Norte de África, se sintieron los cimbronazos de la ‘*muerte anunciada*’ de aquella ciudad del Bósforo⁵⁷¹. La necesidad de una respuesta por parte de la Cristiandad se hizo tanto más urgente cuanto que el declive de Constantinopla había exacerbado, tanto a nivel intelectual, la idea de cruzada. Fue el inicio de un período en el que Europa se enfrentaría a un Islam progresivamente unificado bajo los otomanos⁵⁷². En concordancia con estos sucesos, en el interior de España comenzó a desarrollarse un lento camino político que tendió, progresivamente, a la centralización monárquica y a la incipiente conformación, un tanto embrionaria, de un aparato administrativo de gobierno. Asimismo, la monarquía española se fue erigiendo como la defensora del papado, por lo que su posición internacional se identificó con la permanencia y preeminencia de la ortodoxia católica en sus posesiones y con la salvaguarda de la Iglesia ante sus *enemigos*, tanto interiores como exteriores⁵⁷³.

El proceso coyuntural que describimos evidenció una compleja situación en los reinos que estudiamos. Cada uno de ellos, por lo tanto, ofreció respuestas específicas en momentos y entornos distintos pero que, en definitiva, habían tenido un objetivo común: el de lograr la ansiada culminación bélica en la conquista del sur peninsular. Este propósito trajo como corolario el fin del último reino islámico español, a la vez que buscó poner fin a la coexistencia generalizada de los cristianos con las “*gentes de otra ley*”. Como afirmara, tiempo atrás, José A. Maravall, “*sin obediencia a las leyes divinas, no hay tampoco obediencia a las leyes humanas*”⁵⁷⁴, y esta sentencia nos resulta apropiada para indicar que fue en el ámbito de la Corona de Castilla, reinando Isabel y Fernando, donde se aplicó por vez primera este principio de unificación

⁵⁷¹ Cardini F., *Nosotros y el Islam*, p. 135.

⁵⁷² Galán Sánchez A. *Una sociedad en transición: los granadinos de mudéjares a moriscos*, Ed. Universidad de Granada, Granada, 2010, p. 55.

⁵⁷³ Bunes Ibarra M.A.de., “El imperio otomano y la intensificación de la catolicidad de la monarquía hispana”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, N° 16, 2007, p. 162.

⁵⁷⁴ Maravall J.A., *Estado moderno y mentalidad social*, I, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1972, pp. 236-237.

religiosa al hacer desaparecer a los miembros de las otras dos grandes religiones monoteístas del mundo medieval; judíos y musulmanes.

Como señalamos a lo largo de esta investigación, las normativas legislativas regias operaron un cambio cualitativo a finales del siglo XV en lo que hacía expresa referencia a la separación física de moros, judíos y cristianos. Ya remarcamos que tanto las cortes de Toledo en el ámbito castellano como las distintas disposiciones respecto a la restricción de movilidad en el espacio aragonés y valenciano, fueron el signo distintivo de esos tiempos que, a la vez, aceleraron los procesos segregacionistas que emanaban desde la corona y tenían su soporte ideológico en la iglesia romana. Sin embargo, los embates de la legislación y el deseo de su estricto cumplimiento fomentaron el juego pendular y oscilante de los monarcas respecto de los musulmanes, así también como sobre los judíos, en materia de normativas y disposiciones regias.

En tal sentido, las campañas bélicas en el extremo meridional hispánico y la posterior *conquista* de Granada, promovieron la liquidación del último baluarte islámico peninsular. Esta situación no solo generó el fin de un periodo de interminables luchas frente a los resabios de Al-Ándalus, sino que para nuestros objetivos en esta etapa de la investigación, permite comprobar la incorporación de nuevos mudéjares a los ya existentes. Fue sobre este voluminoso contingente humano donde se llevaron a cabo las prácticas y mecanismos para la tan ansiada “asimilación” definitiva de los moros a la sociedad dominante.

Sobre las postrimerías del siglo XV se reanudaron en el sur de España campañas de evangelización que difirieron de las implementadas durante el siglo XIII, que buscaron borrar las barreras religiosas visibles e invisibles de los moros⁵⁷⁵. Asimismo, el embate político, religioso y fiscal cristiano contra las comunidades islámicas granadinas coadyuvó a fomentar distintas respuestas por parte de los “nuevos mudéjares” del sur. A la vez, las medidas tomadas en estas latitudes tuvieron su réplica no sólo en las comunidades musulmanas castellanas, sino también en la de sus vecinos valencianos y aragoneses. De modo que los dispositivos de poder cristiano se activaron con un vigor inusitado, fomentando traslados masivos de moros, huídas, desplazamientos, conversiones sinceras y falsas, pactos y negociaciones. Estas réplicas convergieron y concluyeron en la liquidación del “statu quo” mudéjar granadino

⁵⁷⁵ Sobre las distintas estrategias misioneras y los primeros intentos evangelizadores de dominicos y franciscanos hacia el islam, véase Tolan J., *Sarracenos*, pp. 207-312.

primero, de los castellanos posteriormente y de los sarracenos aragoneses y valencianos después, tal cual veremos en las páginas siguientes.

Continuidades y rupturas en el sur peninsular: “los nuevos mudéjares” granadinos

La conquista e incorporación del reino musulmán de Granada a la Corona de Castilla se prolongó durante diez años, entre 1482 y 1492⁵⁷⁶. No es nuestro interés explayarnos en las sucesivas campañas militares que dieron por resultado la liquidación final del bastión granadino. No obstante, debemos señalar la implicancia que tuvo para las poblaciones islámicas de estas comarcas el asedio continuo y sostenido de los ejércitos cristianos en su intento de ocupar esta plaza, ya que esas comunidades de musulmanes, conjuntamente con los de la ciudad granadina, pasaron a conformar el reciente conglomerado de *nuevos mudéjares*. El relato de Hernando del Pulgar ilustra brevemente la forma en que se *entregó* la ciudad de Granada a los monarcas cristianos:

“Entregada la Alhambra trajeron luego todas las armas de la ciudad á ella, salvo las que se escondieron. El rey Moro salió de allí con otros principales, é se fue al Val de Purchena que era lo que le dieron para que estoviese. E después el Rey y la Reynna entraron a la Alhambra, á donde los salió a rescibir el arzobispo nuevo don fray Hernando de Talavera con mucha clerecía a las puertas de la Alhambra, en procesión”⁵⁷⁷.

Esta imagen victoriosa y triunfante contrasta de lleno con el lamento del almeriense Ibn As-Sabbah para quien “la ruina de al Ándalus había sido un castigo divino porque las gentes dejaron de cumplir con sus deberes más elementales, *olvidaron la Ley de Dios, y éste dejó caer encima de ellos a su enemigo y les arrebató a ellos su país*”⁵⁷⁸.

Creemos importante señalar que la incorporación de los musulmanes granadinos generó una diferencia cualitativa con respecto a sus pares sometidos y tolerados del resto de Castilla. Por un lado, el volumen demográfico de los recientemente vencidos, como hemos analizado en el capítulo II, representó tempranamente un problema para las autoridades cristianas. Por otro lado, no solamente la desventaja demográfica cristiana

⁵⁷⁶ Sobre las campañas militares realizadas para la conquista de Granada, véase Ladero Quesada M. A., *Granada. Historia de un país islámico (1232-1571)*, Ed. Gredos, Madrid, 1989, pp. 195- 246.

⁵⁷⁷ Pulgar H. del., *Crónica de los Reyes Católicos*, edición y estudio, Carriazo, J. de.M., Espasa Calpe, Madrid, 1943, p. 375.

⁵⁷⁸ Coca Castañer E.L. de., “La conquista de Granada. El testimonio de los vencidos”, *Norba. Revista de Historia*, Vol. 18, 2005, p. 34. Véase Sánchez F., “Los mudéjares según la *rihla* de Ibn As-Sabbah (m. 840/1490)”, *Sharq al-Andalus*, Nº 12, 1995, p. 380.

fue un signo de peligro frente a un contingente que, además, estaba asentado en lugares próximos al mediterráneo y a las tierras del islam. Consideramos que el arraigo al islam en estas latitudes fue mucho mayor que la de sus correligionarios castellanos, la gran mayoría de los cuales había experimentado, en gran medida, una pérdida progresiva y gradual de su cultura, ya que se les fue cercenando, desde finales del siglo XV, las manifestaciones y prácticas de su culto, como apuntamos en el capítulo anterior. Con la conquista y liquidación del bastión islámico granadino se procedió, en términos de Nathan Wachtel, “a la superposición de dos sectores, el uno minoritario, pero dominante, y el otro mayoritario, pero dominado”⁵⁷⁹.

Ahora bien, debemos resaltar que el caso de los moros granadinos se presentó como un verdadero dilema para los monarcas, en clara vinculación a lo que venimos sosteniendo a lo largo de esta investigación. La actitud oscilante de permitir y denegar, de posibilitar y segregar que era evidente en sus políticas de antaño para el tratamiento de las minorías religiosas, colisionó de plano con esta nueva realidad, para la cual resultaron obsoletas las medidas y normativas que se habían plasmado en las capitulaciones. Si bien es cierto, como planteó hace algunos años Ladero Quesada, “que las capitulaciones aparecen como necesidad para acelerar el fin de la guerra en toda la región”⁵⁸⁰, también es acertado agregar que sobre un estado de violencia generalizada se aplicó un carácter diferenciador a los pactos con los vencidos. En tal sentido, Julio Baroja sostuvo respecto de esta temática que:

*“las capitulaciones se hallaban concebidas dentro de un espíritu de transigencia, dictadas aun por la vieja idea medieval que había que “convivir” con el moro, puesto que en la península coexistían cristianos y musulmanes y no se podía romper cierto equilibrio. Pero así como las capitulaciones antiguas se cumplieron, al menos con fidelidad, éstas últimas se quebraron pronto”*⁵⁸¹.

El carácter de las capitulaciones no fue igual para todas las poblaciones islámicas sometidas durante la década que duró la contienda. Así, la gradación significativa de los pactos implicó, para algunas comunidades musulmanas, la rendición sin condiciones, que comportó desde la cautividad con pérdida de bienes y los castigos ejemplares, hasta

⁵⁷⁹ Wachtel N., *Los vencidos*, p. 136.

⁵⁸⁰ Ladero Quesada M.A., *Los mudéjares en tiempos*, p. 30.

⁵⁸¹ Caro Baroja J., *Los moriscos del reino de Granada: ensayo de historia social*, Ed. Istmo, Madrid, 1991, pp. 5-6.

las rendiciones con determinadas garantías: respeto a los bienes muebles e inmuebles, libertad personal y culto. Estimamos que las condiciones impuestas por los monarcas castellanos para la ciudad granadina son las que evidenciaron la continuidad de ciertas prácticas, pero sobre todo propiciaron en un corto plazo la ruptura del estatuto de los nuevos vasallos mudéjares del sur, proceso que tuvo sus profundas consecuencias en el resto del orbe mudéjar castellano, así como también en el aragonés y en el valenciano.

En el relato recogido por Mármol y Carvajal respecto de las capitulaciones de la ciudad de Granada y sus arrabales se enumeran primeramente las condiciones para la familia *nasarita* reinante y, en segundo lugar, las cláusulas del nuevo *modus vivendi* para los moros. Los tópicos más importantes, son los siguientes:

*“Todos los moros se entregarán a sus altezas libres e espontáneamente y cumplirán lo que son obligados a cumplir los buenos y leales vasallos con sus Reyes y señores naturales”*⁵⁸².

*“Que los moros sean juzgados en sus leyes y causas por el derecho de Xara que tienen en poder de guardar en sus cadis y jueces” (...). Que todos los moros chicos y grandes, hombres y mujeres, así de granada y su tierra como de la Alpujarra y de todos los lugares, que quiesiern irse a vivir a Berbería o a otras partes donde les pareciera, puedan vender sus haciendas, muebles y raíces de cualquier manera que sean a quién y como les pareciere, y que sus altezas ni sus sucesores en ningún tiempo las quitarán”*⁵⁸³.

*“Qué los moros que se quisieren ir a berberia o a otras partes, les darán sus Altezas pasage libre y seguro con sus familias, bienes muebles, mercaderías, joyas, armas, oro, plata. Les darán diez navios gruesos, que por tiempo de setenta días asistan a los puertos por donde los pidieren, y los lleven seguros y libres a los puertos de Berbería donde acostumbraban llegar los navios de los mercaderes christianos”*⁵⁸⁴.

*“Que no mandaran sus altezas, ni el príncipe don Juan su hijo, ni los que después de ellos sucedieren por siempre jamás, que los moros que fuesen sus vasallos traigan señales en los vestidos como las traen los judíos”*⁵⁸⁵.

*“Que no consentirán que los christianos entren a las mezquitas de los moros donde hacen su zala sin licencia de los alfaquíes, y el que de otra manera entrare será castigado por ello”*⁵⁸⁶.

*“Que los moros no darán ni pagarán á sus altezas más tributos que aquellos que acostumbraban a dar a los reyes de Moros”*⁵⁸⁷.

*“Que a todos los moros de granada y su tierra y de la Alpujarra que estuvieran en Berbería, se les dará termino de tres años primeros siguientes, para que si quisieran puedan venir y entrar en este concierto y gozar de él”*⁵⁸⁸.

⁵⁸² Marmol y Carvajal L.de., *Historia de la rebelión*, p. 88. Véase Garrido Atienza M., *Las capitulaciones para la entrega de Granada*, Tipográfica Ventura Traveset, Granada, 1910, pp. 257-268.

⁵⁸³ *Ibid.*, pp. 89-90.

⁵⁸⁴ *Ibid.*, p. 90.

⁵⁸⁵ *Ibid.*, p. 91.

⁵⁸⁶ *Ibid.*, p. 92.

⁵⁸⁷ *Ibid.*, p. 93.

⁵⁸⁸ *Ibid.*, p. 93.

*“Que si los moros que entraren debaxo de estas capitulaciones y conciertos, quisieren ir con sus mercancias a tratar y contratar en Berbería, se les dará licencia para poderlo hacer libremente, y lo mesmo en todos los logares de Castilla y de Andalucía, sin pagar portazgos ni los otros derechos que los christianos acostumbran pagar”*⁵⁸⁹.

*“Que ningún moro e mora serán apremiados para ser Christianos contra su voluntad”*⁵⁹⁰.

*“Que los habices⁵⁹¹ y rentas de las mezquitas, y las limosnas y otras cosas que se acostumbraban a las mudrazas, estudios y escuelas donde enseñan a los niños, quedarán a cargo de los alfaquíes, para que las distribuyan y repartan como les pareciere, y que sus Altezas ni sus ministros se entrometerán en ello”*⁵⁹².

*“Es asentado y concordado que sus Altezas y sus decendientes para siempre jamás dejaran vivir al dicho Rey Muley Baaudili e á los dichos alcaides e alcadís, e sabios, e moftíes, e alfaquíes, e alguaciles, e caballeros e escuderos, e viejos e buenos hombres, e comunidad, chicos e grandes, e estar en su ley e non les mandarán quitar sus algimas e zummas, e almúedanos e torres de los dichos almuédanos, para que llamen a sus azalaes, o dejarán e mandarán dejar a las dichas algimas sus propios e rentas como agora las tienen, e que sean juzgados por su ley xaracina con consejo de sus alcadís, segund costumbre de los moros, y les guardarán e mandarán guardar sus buenos usos e costumbres”*⁵⁹³.

La claridad del fragmento ofrece a simple vista una transparencia que camufló las verdaderas intenciones de los monarcas. Si bien la benevolencia real vertida en estos pactos es nítida, insistimos en que amerita analizarse dentro del marco de ambigüedad política que venían desarrollando los Reyes Católicos, sobre todo desde las disposiciones normativas de las cortes de Toledo, como señalamos oportunamente. Por un lado, se incorporaron como sujetos fiscales de una estructura de la cual estaban ajenos y, por otro, debieron ensamblarse dentro del marco de la *soberanía* política de los monarcas castellanos, donde los nuevos vasallos fueron depositarios del *seguro* y *amparo* regio, frente a cualquier ofensa o violencia impartida. Al menos, esto era lo que se especificaba en el texto de las capitulaciones. Pero cómo verificamos a continuación, lo establecido en estos pactos fue incumplido en un corto plazo.

⁵⁸⁹ *Ibíd.*, p. 94.

⁵⁹⁰ *Ibíd.*, p. 94.

⁵⁹¹ Es un vocablo técnico definido como “la constitución de un usufructo del cual el dueño se desprende, consagrándolo a obras de tipo benéfico-social”. Los bienes *habices* abarcaba el conjunto de bienes y rentas dedicados al sostenimiento de mezquitas, madrasas, hospitales y otras fundaciones de carácter piadoso y de utilidad pública. También se destinaban para la asistencia de los pobres o a fundaciones de familias para la protección de parientes. Los *habices* remitieron siempre a bienes de manos muertas o fundaciones pías. Tomado de Maíllo Salgado, F. *Vocabulario*, pp. 259-261. Para la temática de los *habices*, véase Espinar Moreno M., *Bienes Habices del Reino de Granada*, Academia Scientiarum Fennica, Helsinki, 2009.

⁵⁹² Mármol y Carvajal, L.de., *Historia de la rebelión*, p. 96.

⁵⁹³ CODOIN, T. VIII, pág. 421. (Patr. Real, L^o 11, fol. 207). Real de la Vega de Granada, 25 de noviembre de 1491. *Capitulaciones para la entrega de Granada*. Documento 50. Citado en Ladero Quesada M.A., *Los mudéjares de Castilla en tiempos*, p. 174

Al margen de estas consideraciones, que son relevantes, creemos importante remarcar tres aspectos que a los fines de nuestra investigación coadyuvan a verificar los postulados iniciales de nuestra propuesta. En primer lugar, en lo concerniente a la “*libre circulación de los moros*”, tanto hacia Berbería, como por el interior de Castilla. Esta permisividad relacionada con la movilidad de los sarracenos contrasta enfáticamente con lo expuesto en el capítulo anterior. Corroboramos cómo se fueron intensificando los mecanismos de control y sujeción para mantener en sus lugares a las distintas poblaciones musulmanas. Si bien los desplazamientos por cuestiones comerciales, mercantiles o familiares dominaron la escena, estuvieron monopolizados en las distintas coronas por un puñado de moros encumbrados y notables de las principales aljamas castellanas, aragonesas y valencianas. Pero, por otra parte, verificado los traslados de individuos aislados o de pequeños grupos que buscaban un sitio más tranquilo donde instalarse o bien se alejaban definitivamente de sus lugares de origen. De modo que resulta palmaria la forma en que las autorizaciones para salir de Granada encubrían el mecanismo de apropiación de tierras por parte de los cristianos, que llegaban de distintas partes, a ocupar los solares de los moros⁵⁹⁴.

En concordancia con lo expuesto, podemos aseverar que la corriente migratoria de estos primeros años fue sostenida aunque comenzó a detenerse hacia 1493, a raíz de la escasez de navíos para el transporte de los moros al Norte de África, porque estaban sumidos en las campañas de Nápoles⁵⁹⁵. Así fue como la lenta e inexorablemente fragmentada sociedad islámica granadina padeció la emigración de sus miembros más cualificados, política y confesionalmente, y para el verano de 1493 sólo quedaban en la ciudad de Granada artesanos y labradores. La degradación del Islam nuevamente hacía mella en la *umma* y, a la vez, se volvían a evidenciar las fragmentaciones internas y la subdivisión social dentro de la propia comunidad musulmana.

En segundo lugar, creemos significativo mencionar que las capitulaciones desarrollan más ampliamente las condiciones de la práctica del Islam y llaman la atención sobre el marco comunitario de la aljama, en especial la práctica de la llamada a la oración, *salat*. Esta praxis, que tenía lugar en las alturas de los minaretes de las mezquitas, la realizaba el almuédano, quien llamaba a viva voz a los fieles para sus

⁵⁹⁴ Véase Ladero Quesada M.A., “Mudéjares y repobladores en el Reino de Granada (1485-1501)”, *Cuadernos de Historia Moderna*, N° 13, 1992, pp. 47-71.

⁵⁹⁵ Ladero Quesada M.A., *Los mudéjares de Castilla en tiempos*, p. 68.

cinco oraciones diarias⁵⁹⁶. Respecto del *salat*, ya señalamos que el concilio de Viena de 1311 hizo expresa referencia de la perturbación pública que causaba en las ciudades de la cristiandad donde se toleraba a los moros. Se solicitaba expresamente que no se evocase a viva voz el nombre de Mahoma, disposiciones que fueron recogidas en los concilios de Valladolid de 1322⁵⁹⁷ y de Tarragona de 1329⁵⁹⁸. Para el caso que nos ocupa, mientras en el resto de Castilla y algunos sitios de Aragón se mantuvo esta antiquísima práctica, en adelante no se consintió más oír las voces de los almuédanos granadinos⁵⁹⁹. Cercenado ese *habitus* los mecanismos identitarios de los musulmanes granadinos debieron recluirse en el interior de las mezquitas y madrasas. Las oraciones diarias continuaron y fueron un refugio para la resistencia de los moros granadinos.

Finalmente, conforme a este análisis resulta también elocuente cómo la monarquía insistió en que sus vasallos musulmanes en Castilla exhibieran una identificación que pudiera hacerlos reconocibles a simple vista, sin exigir a la población vencida e infiel de los moros granadinos ningún signo o marca de identidad visible, aún cuando así lo demandaba a los judíos de esa ciudad y del reino hasta su expulsión⁶⁰⁰. Ya remarcamos que estas medidas segregacionistas venían reiterándose desde el IV concilio de Letrán que, en su decreto 68, disponía que los hombres y mujeres, judíos y

⁵⁹⁶ Segundo pilar del Islam que consiste en la obligación de rezar un determinado número de veces al día, específicamente cinco veces para la mayoría de los musulmanes. Véase Bramon D., *Una introducción*, p. 177.

⁵⁹⁷ Fernández y González F., *Estado social*, pp. 377-379. Documento LXIII. *Constitución del Concilio de Valladolid, celebrado en 1322, acerca de los judíos y sarracenos*.

⁵⁹⁸ Fernández y González F., *Estado social*, pp. 380-381. Documento LXV. *Constitución del Concilio de Tarragona, celebrado en 1329, para que los sarracenos no ensalcen ni evoquen públicamente el nombre de Mahoma*.

⁵⁹⁹ Poutrin I., “Los derechos de los vencidos: las capitulaciones de Granada (1491)”, *Sharq al- Andalus*, Nº 19, 2008-2010, p. 15.

⁶⁰⁰ El *Decreto de la Alhambra* o *Edicto de Granada* fue un decreto promulgado en la Alhambra el 31 de marzo de 1492 por los Reyes Católicos, Fernando II de Aragón e Isabel I de Castilla, en el cual se expulsaba a los judíos de la Corona de Castilla y de la Corona de Aragón. La fecha final que se estableció fue el 31 de julio de 1492 pero por motivos logísticos se extendió el plazo hasta el 10 de agosto. El decreto para la Corona de Castilla fue firmado por los dos reyes; en cambio el que era válido para la Corona de Aragón sólo llevaba la firma del rey Fernando. Existían entre las dos versiones diferencias significativas, aunque ambas partían de un mismo proyecto elaborado por Tomás de Torquemada, inquisidor general de la Inquisición española establecida en 1478 para Castilla y en 1483 para Aragón. Para esta temática pueden consultarse las siguientes obras de referencia: Monsalvo Antón J.M., *Teoría y evolución de un conflicto social. El antisemitismo en la Corona de Castilla en la Baja Edad Media*, Ed. Siglo XXI España, Madrid, 1985, especialmente pp. 29-41 y 245-277. Suarez Fernández L., *La expulsión de los judíos. Un problema europeo*, Ed. Ariel, Madrid, 2012. Perez J., *Historia de una tragedia: la expulsión de los judíos de España*, Ed. Crítica, Barcelona, 2001. Valdeón Baruque J., *El chivo expiatorio: judíos, revueltas y vida cotidiana en la Edad Media*, Ed. Ámbito, Valladolid, 2001. Beinart H., *The expulsion of the Jews from Spain*, Littman Library of Jewish Civilization, Michigan, 2002. Netanyahu B., *Los orígenes de la Inquisición española*, Ed. Crítica, Barcelona, 1999. Amram R., *Judíos y conversos en el Reino de Castilla. Propaganda y mensajes políticos, sociales y religiosos (siglos XIV-XVI)*, Ed. Junta de Castilla y León, Valladolid, 2009.

sarracenos, debían “*diferenciarse públicamente de la otra gente por la cualidad de su vestido, en toda provincia cristiana y en todo tiempo*”. En aquella época de severidad dogmática de la Iglesia era necesario evitar toda promiscuidad sexual y todo trato familiar entre los cristianos y los infieles. Basta recordar que esta imposición de identificación exterior para con las minorías religiosas en España se reiteró a lo largo de todo el siglo XV. Así, corroboramos otra vez el oscilante engranaje político de los monarcas, quienes restringían y controlaban al resto de sus moros castellanos, pero *mantenían* la continuidad de las formas del vestir y los usos islámicos en el sur. En las capitulaciones de Granada, la exención de señales distintivas derogaba el derecho real de Castilla e iba en contra el derecho canónico⁶⁰¹. Esta forma de sostenimiento y permisividad en la coexistencia con una sociedad y cultura diferente, vencida en la guerra y sometida, sólo puede entenderse teniendo en cuenta los parámetros de una pronta y cercana conversión al cristianismo, o bien de una expulsión que se temía inminente. Verificamos lo expuesto con la siguiente advertencia de los monarcas realizada un año después de la ocupación de Granada:

“Sepades que por parte de las aljamas de los moros de todas las çibdades e villas nos es fecha relacion por su petición diciendo que de pocos días a esta parte algunas personas a fyn de escandalizar los pueblos contra ellos andan diziendo y dibulgando y echando fama que nos queremos mandar a los dichos moros que salgan fuera de nuestro reynos, de los qual todos reçiben mucho agravio y daño. E porque nuestra merçed e voluntad no fue ni es mandar salir los dichos moros de los dichos nuestros reynos, nos mandamos a dar esta carta en la dicha razón. Mandamos que fagays pregonar e publicar en todas esas ciudades e villas e logares en cada una de ellas, que ninguna ni algunas personas no sean osados de decir que avemos de echar los dichos moros fuera de los dichos reynos, ni consintades ni dedes lugar que persona alguna se lo diga por los ofender nin ynjuriar ni por los maltratar”⁶⁰².

⁶⁰¹ Poutrin I., “Los derechos...”, pp. 19-20.

⁶⁰² RGS, diciembre 1493, fol. 16. Zaragoza, 3 de diciembre de 1493. *Se prohíbe que nadie mantenga ni manifieste la opinión de que la Corona proyecta la expulsión de los mudéjares castellanos*. Citado en Ladero Quesada M.A., *Los mudéjares de Castilla en tiempos*, pp. 203-204. Documento 62.

La palabra como arma y la desconfianza como defensa: campañas de evangelización para la población musulmana

El fragmento con el cerramos el acápite anterior es diáfano y de una elocuencia significativa. Nos permite introducir la temática que desarrollamos a continuación, respecto de la cosmovisión hegemónica de la Corona que, dentro del nuevo esquema social impuesto por los monarcas, configuró a los moros como un colectivo étnico socio-religioso que era percibido por el resto de la sociedad como un “*otro-entre-nosotros*”⁶⁰³. Así, en el imaginario castellano finisecular la experiencia musulmana granadina se asemejó a lo acontecido siglos atrás cuando los cristianos sitiaron, conquistaron y ocuparon la antigua Valencia islámica.

Coincidimos con lo sostenido por Ángel Galán respecto de que:

*“la Corona pretendió en todo momento el doble objetivo de reducir la presencia musulmana en Granada y de ahorrar todo tipo de contacto conflictivo entre ambas comunidades, dicha orientación marcó todo el breve episodio del mudejarismo granadino. La minuta de las peticiones de la comunidad mudéjar, que se vieron confirmadas en mayo de 1492, insistían sobre todo en los siguientes aspectos de la defensa de la comunidad: evitar las conversiones al cristianismo, impedir los contactos sexuales entre las dos comunidades y asegurarse el efectivo ejercicio de una justicia musulmana frente a los posibles abusos de los vencedores fueron las exigencias más importantes, pues no en vano trataban de asegurarse un eficaz desarrollo normativo de los capitulados en la rendición”*⁶⁰⁴.

El párrafo citado nos sirve de apoyo para comenzar a ahondar en uno de los aspectos culturales que atravesó no sólo el efímero fenómeno del *mudejarismo* granadino, sino todo el periodo mudéjar hispánico; nos referimos a los intentos fallidos de la evangelización del “*otro*” musulmán. Los discursos que construyen al otro como sujeto son expresiones retóricas, en las cuales las cuestiones de verdad o conocimiento sólo tienen una función estrictamente subordinada: no se trata de representaciones interesadas en el conocimiento de lo extraño, de lo ajeno sino de la capacidad de acción sobre lo diferente⁶⁰⁵.

⁶⁰³ Campagne F.A., *Homo Catholicus. Homo Superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*, Ed. Miño y Dávila, Buenos Aires, 2002, p. 155.

⁶⁰⁴ Galán Sánchez A., *Una sociedad*, p. 195.

⁶⁰⁵ Campagne F.A., *Homo Catholicus*, p. 156.

En tal sentido, los monarcas encomendaron la tarea de adoctrinamiento cristiano de los moros al primer Arzobispo de Granada fray Hernando de Talavera⁶⁰⁶, para que “*remedie las cosas desa çibdad*”⁶⁰⁷. Se ponía en marcha así el proceso para la cooptación de la población musulmana en diversos y relevantes asuntos: desde el respeto de su estatuto, hasta la intercesión en favor de los moros en los conflictos con la Corona. La coherencia de la política del prelado se hace evidente, además, en el hecho de que fue el primer religioso que instó a los clérigos de su diócesis a aprender árabe. Los esfuerzos de Talavera en su misión pastoral respecto de los musulmanes quedaron plasmados en el siguiente fragmento:

“*Buscó fray Hernando por todas partes clérigos que tuviesen noticias de la lengua arábiga, para que ellos les predicasen y enseñasen, pues oían en ella de mejor gana la doctrina cristiana. Procuró que muchos clérigos la aprendiesen y que tuviesen lección ordinaria de ella en su casa; y para que los clérigos, curas y sacristanes del arzobispado tuviesen noticia de ella porque trataban con esta gente de continuo, mandó hacer arte y diccionario arábigo, declarado en lengua y letra castellana; imprimióse lo uno y lo otro a su costa y repartiólo por todo el arzobispado a sus clérigos*”⁶⁰⁸.

En el ambiente teológico y cultural de la Baja Edad Media el esfuerzo desplegado por el monje de la orden de los Jerónimos evidenció las influencias y métodos salmantinos, y a la vez fue heredero de una tradición evangelizadora que había comenzado con Juan de Segovia autor del *Alcorán Trilingüe*⁶⁰⁹. Uno de los pilares esenciales del pensamiento y actuación de Talavera fue la predicación, una herramienta

⁶⁰⁶ Una completa aproximación biográfica así como reseñas sobre su historiografía, se encuentran en Ladero Quesada M.A., “Fray Hernando de Talavera en 1492: de la corte a la misión”, *Chronica Nova*, N° 34, 2008, pp. 249-275.

⁶⁰⁷ Ced. Cám. L. 2, doc. 211. Madrid 11 de marzo de 1495. Carta de los reyes a Fr. Hernando de Talavera sobre diversas cuestiones relacionadas con el Reino de Granada. Citado en Ladero Quesada M.A., *Los mudéjares de Castilla en tiempos*, pp. 206-207. Documento 65.

⁶⁰⁸ Framiñán de Miguel M.J., “Manuales para el adoctrinamiento de neoconvertidos en el siglo XVI”, *Criticón*, N° 93, 2005, p. 28. Es importante remarcar que Fray Hernando de Talavera fue el fundador de la primera imprenta en Valladolid (1480) y cuando arribó a Granada atrajo a la ciudad a los famosos impresores alemanes Meinardo Ungut y Juan Pegnitzer, que habían estado trabajando previamente en Sevilla. Gran parte de sus trabajos fueron impresos, ya que Talavera consideraba que la imprenta era un elemento indispensable para difundir con rapidez y precisión su mensaje apostólico. Tomado de Castro T.de., “El tratado sobre el vestir, calzar y comer del Arzobispo Hernando de Talavera”, *Espacio, Tiempo, Forma, Serie III, Hª Medieval*, T. 14, 2011, p. 13.

⁶⁰⁹ El bagaje cultural que heredó Hernando de Talavera se debió no sólo a los estudios y escritos de Juan de Segovia, sino que también a las profundas reflexiones teóricas sobre los musulmanes que ofreció Nicolás de Cusa, autor del *Cribatio Alcorán* (1461). Segovia y Cusa entablaron una correspondencia epistolar para analizar cómo favorecer la conversión musulmana. Discutieron no sólo cuestiones teóricas, sino también problemas concretos como la utilidad de enviar predicadores y cómo debían interactuar con las poblaciones musulmanas. Véase Ianuzzi I., *El poder de la palabra en el siglo XV: Fray Hernando de Talavera*, Junta de Castilla y León, Salamanca, 2009, pp. 423-424. Cabanelas D., *Juan de Segovia*, p. 305.

de trabajo imprescindible para llegar al control y convencimiento de la población⁶¹⁰. Dominar su práctica y ejercicio estuvo en la base del conflicto entre órdenes religiosas y estructura episcopal, preocupada por reforzar el poder del obispo y de los sacerdotes de sus diócesis en la *cura animarum*. Talavera, de forma novedosa, intentará de alguna forma conciliar estas dos tendencias. Por un lado, reconociendo y utilizando la fuerza y técnica mendicante; por otro, intentando trasvasarla al bagaje cultural y práctico del clero regular⁶¹¹.

La labor misionera, catequética, escrituraria y reformadora de Talavera hicieron del monje jerónimo un ejemplo de transigencia finisecular, comparada con la de otros eruditos eclesiásticos de su tiempo. No obstante, el espíritu ecuménico tan elogiado de fray Hernando vertió respecto de Mahoma expresiones muy descalificadoras, como las que contiene el oficio litúrgico que compuso al conmemorarse un año de la conquista granadina⁶¹². Expresiones como “*Dios concedió paz plena a los pueblos de España, en cambio, dio una mala cena a los seguidores de Mahoma, que burló a árabes y sarracenos*”, o “*el triunfo sobre Mahoma y sus secuaces; la fe venció al reino del mal*”⁶¹³. El ímpetu de esta festividad quedó plasmado en las impresiones de Tomás Münzer, para quien el sacro espectáculo y el recuerdo de Talavera lo llevó a redactar lo siguiente: “*No me es posible dar una idea del célebre y elegante oficio que compuso con motivo de la Conquista de Granada*”⁶¹⁴. En tal sentido, las locuciones expuestas respecto del Islam deben enmarcarse dentro de una visión teológica de la conquista, que

⁶¹⁰ El procedimiento que Talavera pretendió seguir constaba de los siguientes pasos. La pastoral combinaba la catequesis, con la predicación y la confesión. Hubo una progresión del catecismo y de la predicación. El catecismo obedecía a la necesidad de asegurar la memorización de los artículos de fe. La predicación venía seguidamente a explicar e ilustrar estos artículos de la fe con todos los recursos de la elocuencia, del gesto y de la anécdota. Por último, la confesión permitía verificar si los dogmas habían sido comprendidos y si la moral era observada. Véase, Bennassar B., *La España del siglo de Oro*, Ed. Crítica, Barcelona, 2001, p. 165. Por otra parte, respecto de los catecismos para musulmanes, en el caso granadino el primero fue el que realizó Pedro de Alcalá, discípulo de Talavera y también de la orden de los jerónimos. Publicó hacia 1505 el *Arte para ligeramente saber la lengua árabe* y *El Vocabulista árabe en letra Castellana*. El Arte consta de dos partes: una gramática del árabe, en 38 capítulos, y un catecismo de doctrina cristiana. El Vocabulista reúne un compendio lexicográfico hispano-árabe. Véase, Framiñán de Miguel M., “Manuales para...”, p. 28. Véase, Folgado García J.R. “Las lenguas romances y la evangelización granadina. La aportación de Hernando de Talavera y la liturgia en árabe de Pedro de Alcalá”, *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Hª Medieval*, t. 27, 2014, pp. 229-238.

⁶¹¹ Ianuzzi I., “Evangelizar asimilando: la labor catequética de Fray Hernando de Talavera hacia los moriscos”, *Áreas. Revista Internacional de Ciencias Sociales*, N° 30, 2001, p. 56.

⁶¹² *In festo Deditionis nominatissime urbis Granate (En la fiesta de la rendición de la muy renombrada ciudad de Granada)*, 1493. Estudio y transcripción en Azcona T.de., “El oficio litúrgico de Fr. Fernando de Talavera para celebrar la conquista de Granada”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, N° 1, 1992, p. 74.

⁶¹³ *Ibid.*, p. 75.

⁶¹⁴ Münzer T., *Viaje*, p. 53.

venía a celebrar la culminación de una empresa cimentada en la ferviente unión de Dios y los monarcas.

Por otra parte, las preocupaciones del arzobispo no sólo estaban centradas en lograr una conversión sincera en los corazones de los moros granadinos, sino que también le inquietaban las prácticas alimenticias de cristianos y musulmanes. Las mismas son parámetros culturales centrales sobre todo en los musulmanes, así como también en las comunidades judías. De hecho, entre 1492 y 1499 estuvo directamente dedicado a desarrollar su política de integración de los moros y conversos, en la cual era imprescindible la eliminación de sus identidades alimentarias. Así, en una carta de Talavera pregonada el 22 de mayo de 1498 se estipuló el castigo con pena de excomunión a cualquier cristiano que vendiera vino a los mudéjares o comprara carne degollada por ellos, o usara parteras musulmanas o alquilara sus casas a los mudéjares para hacer celebraciones de bodas⁶¹⁵.

La labor desplegada por el arzobispo se materializó en una *Instrucción* que fue presentada en forma de un escueto memorial en el cual se reunían a modo de compendio escrito, las principales prácticas que debían adoptar los moros para iniciar un sincero camino hacia el cristianismo. Las notas más significativas del escrito fueron las siguientes:

“Lo primero que olvidéis todo ceremonia y toda cosa morisca en oraciones, en ayunos, en pascuas y en fiestas, y en nacimientos de criaturas y en bodas, y en baños, en mortuorios y en todas las otras cosas. (...) Que todos sepáis signar y santiguar, y entrar y estar en la Iglesia y tomar agua bendita, y decir Pater noster y Ave María y credo, y adorar allí a Nuestro Señor en la Santa misa (...). Que los que sabéis leer, tengáis todos los libros en árabe de las oraciones y salmos que vos serán dados, y de aqueste memorial, y recéis por ellos en la iglesia. Mas para que vuestra conversación sea sin escándalo a los cristianos de nación y no piensen que aún teneis la seta de Mahoma en el corazón, es menester que vos conforméis en todo y por todo a la buena y honesta conversación de los güenos y honestos cristianos y cristianas, en vestir y calzar y afeitar y comer, en mesas y viandas guisadas como comúnmente las guisan, y en vuestro andar y en vuestro dar y tomar, y mucho y más que mucho en vuestro hablar, olvidando cuanto pudiéredes la lengua árabe, y haciéndola olvidar, y que nunca se hable en vuestras casas”⁶¹⁶.

⁶¹⁵ AMG, Libro de Actas Capitulares, I, folios 60v-61 r. y AGS, sección Diversos de Castilla, Legajo 8, pieza 114, citado en Castro T.de., “El tratado sobre...”, p. 15.

⁶¹⁶ El texto original de la *Instrucción* está citado en la obra de Tarsicio de Azcona, *Isabel la Católica*, BAC, Madrid, 1964, pp. 761-763. Recogemos esta versión que está contenida en Framiñán de Miguel M.J., “Manuales para...”, p. 27. *Instrucción del Arzobispo de Granada en respuesta a cierta petición que hicieron los vecinos del Albaicín sobre lo que debían hacer y las prácticas cristianas (ca. 1499-1500)*.

Ahora bien, el programa de adoctrinamiento desplegado por Talavera para lograr la sincera, efectiva y consciente conversión de los moros a la fe cristiana no obtuvo los resultados deseados ni por los monarcas ni por las más altas dignidades eclesiásticas del momento. La labor desarrollada por el monje jerónimo fue descrita en forma excelsa y exagerada por sus contemporáneos y biógrafos, tal como puede apreciarse en el siguiente fragmento: “*Tal fué el efecto de la palabra sagrada en boca de fray Hernando de Talavera. Quien lograba, más de una vez, bautizar en un día tres mil moriscos y judíos, sin que ni uno solo se manchase después con la infamia del apóstata*”⁶¹⁷. Sin embargo, la contrapartida del método persuasivo y de convicción *talaveriano*, -conocido como ‘*festina lente*’-, no arrojó demasiados bautismos voluntarios entre la población musulmana granadina en las postrimerías del siglo XV, ya que son escasas las referencias documentales sobre bautismos y conversiones antes de los violentos episodios acaecidos en 1499 y 1500.

Negociar y coexistir: el colaboracionismo mudéjar

Creemos conveniente puntualizar que el accionar misionero y la reorganización eclesiástica desarrollada por Talavera, en correspondencia con los propósitos de los monarcas, fueron desplegados sobre los musulmanes de Granada y estuvieron plenamente vinculados para operar sobre la clase dirigente de los moros. Se debía de alguna manera controlar a los mudéjares y, al tiempo, articular sus relaciones con los poderes castellanos. En tal sentido, se necesitó organizar un poder político subordinado que, como intermediario, pudiera encargarse de los asuntos internos de la comunidad islámica y, simultáneamente, ostentara la representación ante los nuevos gobernantes⁶¹⁸.

Así, puede comprenderse en toda su dimensión el complejo proceso sociopolítico y religioso que se desencadenó en los últimos años del siglo XV, y que tuvo profundas consecuencias, pues desde el área granadina replicó con fuerza en el resto de España. Por otra parte, analizar el entramado que se fue urdiendo en este periodo entre las autoridades cristianas y las elites musulmanas granadinas erradica de plano la postura de la *pasividad* islámica frente a la imposición religiosa, política y fiscal desplegada por

⁶¹⁷ Fragmento extraído de De Madrid J., *Breve Suma de la Santa vida del reverendísimo y bienaventurado Fray Hernando de Talavera*, citado en De los Ríos, A. J. *Historia crítica de la literatura española*, T. VII, Imprenta a cargo de Joaquín Muñoz, Madrid, 1865. p. 360.

⁶¹⁸ Galán Sánchez A., *Una sociedad*, p. 106.

los Reyes Católicos. Esto nos posibilita definir el *colaboracionismo* mudéjar como aquel integrado por los musulmanes que participaron en la administración de los asuntos de su pueblo y recibieron recompensas materiales por esta labor. Advertimos que esta participación debe comprenderse en sentido amplio, con independencia de que supusiera o no un puesto estable en las instituciones mudéjares, siempre y cuando su subordinación a los planes castellanos fuese efectiva para el control de los mudéjares. En efecto, podría cuestionarse qué motivaciones personales, parentales o económicas llevaron a determinados moros a ensamblarse en el esquema castellano, pero debemos advertir que esta *integración* fue voluntaria, pues de otra manera estos personajes encumbrados hubieran partido o emigrado del territorio granadino⁶¹⁹. Sin lugar a dudas, el aspecto más importante de esta política de atracción está íntimamente vinculado a la necesidad de la Corona de mantener cierto número de colaboradores dentro de la comunidad musulmana, para que ocuparan los cargos directivos de la misma en el plano local, así como también en la administración de justicia y asuntos religiosos⁶²⁰.

Ya señalamos y analizamos que dentro del conglomerado islámico general, fuera castellano, aragonés o valenciano, existieron importantes divisiones al interior de las propias comunidades. Las diferencias y divergencias aludidas, estuvieron relacionadas con el control por parte de determinadas familias que, en clara asociación con los poderes cristianos, se hicieron fuertes y dominantes en cada sitio que controlaron. Pero el caso granadino evidencia una complejidad aún mayor en lo que hace al accionar de los algunos moros en tanto grupos *colaboracionistas*. Por un lado, debemos tener presente no sólo las gradaciones al interior de la comunidad islámica granadina que acusó el impacto de la guerra, del asedio, de las capitulaciones y de la emigración, y resultó seriamente diezmada demográficamente y culturalmente. Por otra parte, el arraigo de los que permanecieron a la *umma* en estas latitudes era aún mayor que el resto de sus pares de los reinos vecinos, ya que los granadinos fueron los últimos musulmanes en mantener sus organizaciones islámicas vigentes. De modo que el hecho de que un grupo conserve su identidad -aunque sus miembros interactúen con otros-, nos ofrece normas para determinar la pertenencia al grupo y los medios empleados para indicar su afiliación o exclusión⁶²¹.

⁶¹⁹ *Ibid.*, p. 107.

⁶²⁰ Ladero Quesada M.A., *Los mudéjares*, p. 59.

⁶²¹ Barth F., *Los grupos étnicos y sus fronteras*, FCE, México, 1976, p. 17.

En tal sentido, el doble mecanismo de servicio-recompensa instrumentado por los monarcas sólo puede ser comprendido sobre la base de una población vencida y con un elevado nivel de fragmentación interna. No obstante, la pervivencia del islam hacia finales del siglo XV en Granada estuvo vinculada a algunos personajes influyentes y a una tupida red de sectores intermedios, que en su conjunto, conformaron el denominado *colaboracionismo mudéjar granadino*.

El puñado de moros notables granadinos que estuvieron imbricados en el juego pendular de los reyes se configuró como un pequeño grupo heterogéneo que aglutinó a estos personajes que dominaban el comercio, o estuvieron emparentados con el último emir, o bien ejercieron como cadíes o alfaquíes. Desde luego, estos individuos no fueron los únicos que cooperaron, mediaron, se beneficiaron y, en menor medida, resistieron a los embates de los cristianos, pero fueron los que más huella dejaron en la documentación. Entre ellos se destacaron *Alí Dordux* que ejerció el cargo de cadí mayor de los mudéjares en todo el obispado de Málaga y se distinguió por su constante defensa de los intereses de sus correligionarios cuando, por ejemplo, invirtió su fortuna personal para el rescate de musulmanes cautivos malagueños. Las exenciones fiscales de las que gozó, junto a su salario como cadí y los negocios comerciales que tenía en las plazas mercantiles del norte de África, le permitió a *Alí* consolidar una relevante posición económica y gran prestigio entre los cristianos⁶²². Hacia 1500 emprendió el camino de la emigración tras su negativa a convertirse.

Su par *Mohamed el Pequeñi* fue la cabeza visible de los mudéjares de la ciudad de Granada y su tierra hasta 1499 como faquí y cadí mayor de la ciudad y la Alpujarra. *Mahomed* fue, sin lugar a dudas, el musulmán que acumuló más cargos en su persona que ningún otro musulmán del reino. Asimismo, fue almotacén de la ciudad, regidor, representante del reino para los servicios extraordinarios y figuró en todos los asuntos de importancia que afectaron a los musulmanes vencidos. Este personaje se diferenció de otros que mencionamos en lo que respecta a las concesiones territoriales efectuadas por los monarcas. Creemos que su accionar como hábil político en el complejo entramado derivado de la conquista granadina lo distanció del resto de sus correligionarios en cuanto al rápido ascenso social dentro de la nueva estructura cristiana. No obstante, *Mohamed* y el resto de los moros *colaboracionistas* parecen transitar entre dos mundos. Uno que ofrecía ventajas materiales y políticas, y por otro

⁶²² Galán Sánchez A., *Una sociedad*, p. 114.

lado, el que los enfrentaba de plano con el ámbito islámico. El caso de *Mahomed* evidencia claramente esta posición, ya que su prestigio como hombre de religión y jurista sirvió tanto a la voluntad de los dominadores como influenció en estos para detener los abusos a los que eran sometidos los musulmanes del ex-dominio nazarí⁶²³.

Los hermanos *Mohamed* y *Alí Abdulain*, por su parte, se desempeñaron como alguacil mayor y cadí, respectivamente. El cargo de justicias que ostentaba uno de ellos le confería poder para actuar solamente en pleitos civiles entre moros. Asimismo, estos alcaldes o alguaciles fueron nombrados a través de cédulas reales⁶²⁴. La merced real concedida a uno de estos personajes islámicos expresaba que:

*“Por faser bien e merçed a vos Mahomad Abdulain que agora e de aquí adelante para en toda vuestra vida seades nuestro alguasil mayor de las villas de los Velez e de la syerra de Filabres e rio Almançora e de la Hoya de Baça e podades usar e exerçer el dicho ofiçio de alguasilazgo mayor en las questiones e pleitos çeviles que son o fueren entre moro e moro, e podades llevar e llevedes todos los derechos e salarios e otras cosas que al dicho ofiçio de alguasilazgo mayor anexos e pertenescientes a vos sean guardadas todas las honrras, gracias e merçedes, franquezas, libertades, esçensionnes que por razón del dicho ofiçio vos deven ser guardadas”*⁶²⁵.

Queda claro que a las mercedes reales recibidas, los hermanos *Abdulain* adosaron su accionar sobre otros negocios lucrativos como, por ejemplo, actuando como arrendadores de los impuestos de la seda en Granada durante dos años⁶²⁶. Pero, a diferencia de *Alí Dordux*, los intereses de estos individuos estaban lejos de la solidaridad con sus pares en el islam. Si bien se mantuvieron fieles a su religión, sólo esporádicamente tendieron una mano a los mudéjares de su zona. Un claro ejemplo de esta desatención comunitaria recayó sobre *Alí Abdulain* que fue asesinado por los moros rebeldes de la Alpujarra. Este hecho provocó la inmediata compensación real para los descendientes de *Alí*:

“acatando los muchos e buenos e leales servicios que Mahomad Adulain e Ali Adulain nos fisieron, e porque al dicho Adulain mataron los moros de la Alpuxarra en nuestro serviçio al tiempo que se alçaron contra nuestro serviçio, e en hemienda e remuneración dellos tenemos por bien e neustra merçed e voluntad que Doña Aldonça, mujer que fue de Alhaje Benzeyte e después del dicho Ali Adulain (...) e sus fijos ayan e tengan este presente año de

⁶²³ *Ibíd.*, p. 112.

⁶²⁴ Ladero Quesada M.A., *Los mudéjares*, pp. 59-60.

⁶²⁵ RGS, julio 1488. fol. 217. *Merced a Mahoma Abdulain del alguacilazgo mayor de los dos Vélez, Sierra de los Filabres, Rio de Almançora y hoya de Baza*. Documento 22, *Ibíd.*, pp. 121-122.

⁶²⁶ Galán Sánchez A., *Una sociedad*, p. 113.

*la fecha deste nuestro alvala e dende en adelante en cada año para en todas sus vidas, sesenta mil maravedies, situados por nuestras cartas de privilegio*⁶²⁷.

También podemos referirnos a *Yaya al Nayar*, encumbrado personaje de la elite granadina que estuvo emparentado con el último emir, Boabdil. Obtuvo de manos de los reyes el cargo de alguacil mayor de la ciudad de Granada y se valió de su relevante posición para negociar con los monarcas y a la vez, para defender los asuntos de su propia comunidad. Acumuló para él y sus herederos un suculento capital político y económico, este último, producto de las mercedes y recompensas por sus servicios⁶²⁸. Se mantuvo en el islam hasta comienzos de 1500.

Además de estos individuos notables, que tuvieron una trayectoria personal y familiar destacada durante el periodo islámico y, a la vez, transitaron de forma ambigua el proceso de conquista cristiano, existieron otros que fueron edificando sus patrimonios materiales y políticos a partir del nuevo poder de los vencedores. *Yuçaf de Mora* logró acceder al puesto de intérprete – *trujamán*- dentro de la corte castellana y combinó esta cortesana ocupación con sus negocios como mercader de sedas en Granada. Por su parte, *Yaya el Fistelí*, oriundo de Málaga, se trasladó a Granada luego de 1492 y comenzó a partir de aquí una ascendente carrera administrativa al servicio de los monarcas. Fue nombrado veedor de las acequias de la ciudad, alguacil moro del campo de Granada y fue designado alcaide de los juglares y *zambros* de la ciudad, lo que le reportó suculentos ingresos fiscales⁶²⁹. En el nombramiento del *Fistelí*, se estableció que:

*“Por fazer bien e merçed a vos Ayaya Fisteli, es nuestra merçed e voluntad que agora e de aquí adelante para en toda vuestra vida seades alcaide de las juglaras e juglares de la çibdad de Granad e llevades los derechos e salario al dicho ofiçio anexos e pertenesçientes, segund que acostumbraron llevar los alcaides que fueron de los reyes moros pasados (...), e vos guarden e fagan guardar todas las onras, graçias, merçedes, franquezas e libertades que se guardaron a los alcaides*⁶³⁰.

⁶²⁷ Merc. y Priv. L. 34, fol. 75. Granada, 14 de agosto de 1500. *Merced a Fernando Abdulain, cuyo padre Mahomad fue muerto por los rebeldes de las Alpujarras*. Documento 113. Citado en Ladero Quesada M.A., *Los mudéjares en tiempos*, pp. 270-271.

⁶²⁸ Galán Sánchez A., *Una sociedad*, p. 111.

⁶²⁹ *Ibid.*, p. 116.

⁶³⁰ RGS, febrero 1492, fol. 18. Granada, 13 de febrero de 1492. *Nombramiento de Yaya Fistelí para el cargo de alcaide de los juglares de Granada*. Documento 53. Citado en Ladero Quesada M.A., *Los mudéjares en tiempos*, p. 189.

En referencia al documento citado y a la designación de *Yaya* al frente de la elección de los músicos musulmanes en el nuevo entorno cristiano, se vinculó especialmente a partir de la cooptación hacia los moros que llevó a cabo fray Hernando de Talavera, como indicamos en el apartado anterior. Isabella Ianuzzi sostuvo que Talavera quiso superar la excesiva rigidez del pontificado romano y la introducción de la música, mediante órganos interpretando al estilo de la zambra *morisca*, fue una herramienta sutil para *integrar* paulatinamente a los moros a la nueva estructura cristiana, apostando finalmente a una total y sincera conversión⁶³¹. En tal caso, el *colaboracionismo* se imbricó tanto en la política como en los diversos aspectos del complejo entramado religioso granadino. Por otro parte, *Yaya el Fistelí*, estuvo estrechamente asociado con el alfaquí *Mahomed el Pequení*, de quien fue su intérprete, pues *Mahomed* no llegó a dominar el castellano⁶³².

Finalmente, por fuera de la órbita granadina también existieron personajes -y por extensión familias- que participaron del andamiaje como aliados de los cristianos. En el caso de la ciudad de Guadix el papel central de estas estructuras de poder mudéjares fueron, como alguacil de la aljama, *Hamete Uleylas* y, como máximos colaboracionistas, *Alí Abenaxara* y, sobre todo, *Abrahen Abenzeite*, antiguo secretario del Zagal⁶³³. Una diferencia importante entre *Alí Abenaxara* y los individuos anteriormente citados fue la pertenencia al ámbito rural de *Alí* y lo que Caro Baroja denominó “linajes cortos”⁶³⁴. Los privilegios con los que contó *Alí* fueron refrendados por los monarcas hacia 1499:

*“El rey y la Reyna. Corregidor y otros justicias qualesquier de la çibdad de Guadix y de la villa de Fiñana y de otras qualesquier partes. Por parte de Alí Abenaxara, vezino de la dicha villa de Fiñana, nos fue hecha relación que en la capitulación que con los moros de la dicha villa mandamos asentar al tienpo que la dicha villa se nos entregó está vn capítulo por el qual hezimos a él y a otros moros, vezinos de la dicha villa, por lo que nos sirvieron, francos de todos derechos y que la dicha franqueza le a sido guardada hasta agora que se teme y reçela que por los arrendadores les o será puesto algund ynpedimento en ella e nos suplicó mandásemos dar nuestra carta para que en ella le fuese guardada”*⁶³⁵.

⁶³¹ Ianuzzi I., “Evangelizar asimilando...”, p.58.

⁶³² Galán Sánchez A., *Una sociedad*, p. 117.

⁶³³ Garrido García C.J., “Colaboracionismo mudéjar-morisco en el reino de Granada. El caso de la Diócesis de Guadix: los Abenaxara (1489-1580), *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos, Sección Árabe-Islam*, Nº 48, 1999, p. 125.

⁶³⁴ Caro Baroja J., *Los moriscos*, pp. 73-74.

⁶³⁵ ARCh, Gr. 3-366-3. 1499, enero, 2, Ocaña. *Los Reyes Católicos confirman a Alí Abenaxara la franqueza de derechos y servicios concedida en la capitulación de la villa de Fiñana, ante el temor de que no le sea respetada por los arrendadores de las rentas reales*. Citado en apéndice documental de Garrido García C.J., “Colaboracionismo...”, p. 141.

Abenaxara consolidó gradualmente, desde el interior del obispado de Guadix, una tupida red de contactos políticos relevantes que lo posicionaron como el líder de un clan que sobrepasó las barreras confesionales de su tiempo y que se ensambló junto con los suyos, a comienzos del siglo XVI⁶³⁶, de manera íntegra y completa a la estructura administrativa castellana.

Difícil es dimensionar hasta qué punto estos personajes islámicos trasuntaron el difícil camino de la *integración* y el *rechazo*, no sólo dentro del espacio cristiano, sino también al interior de su propia comunidad. Los mudéjares que participaron en estas ambiguas relaciones con los cristianos, fueron sujetos o emisores activos de esa *colaboración*. En tal sentido, como expresó Nathan Wachtel:

*“se trata, entonces, no sólo de retratos sino también de itinerarios, periplos, conexiones, redes múltiples. Pues estos destinos singulares se cruzan y mezclan, convergen y divergen, se entrelazan, se unen y desunen en un hormigqueo de interrelaciones complejas, ovillo enredado de afinidades y enemistades, de intereses compartidos u opuestos, de solidaridades o traiciones”*⁶³⁷.

Si bien las fuentes cristianas confirman las mercedes, posesiones territoriales e ingresos fiscales por los servicios prestados a los monarcas antes, durante y después de la toma de Granada, ahondar más allá de estos registros conlleva un silencio documental del lado de aquellos que colaboraron con los vencedores. No obstante, creemos que estos individuos, conjuntamente con otros personajes subalternos, fueron un puente entre los cristianos y las comunidades mudéjares granadinas, algunos olvidando prontamente su lealtad a sus correligionarios y otros en plena defensa de los intereses de la *umma*. El hilo conductor que unió a unos y otros estribó en la ambición personal o familiar de algunos, las ansias de un pronto ascenso social en un contexto desfavorable y no islámico para otros, hasta una imbricación total con la nueva coyuntura política.

Sin lugar a dudas, el papel desempeñado por los cadíes y alfaquíes fue el más complejo de todos, ya que su actuación decisiva –no en el sentido propuesto por Isabella Ianuzzi en “*elementos de diálogo*”–, sino como una expresión fundamental de las negociaciones con los cristianos y en la representación, la preservación y la

⁶³⁶ Esta función colaboracionista se vio reforzada con las conversiones generales de los mudéjares, cuando consiguen la importante merced del regimiento perpetuo de la ciudad de Guadix. Tras la conversión de 1502, el clan pasó a denominarse *López Abenaxara*. Para un análisis de la etapa morisca de esta familia, véase, Garrido García C.J., “Colaboracionismo...”, pp. 126-138.

⁶³⁷ Wachtel N., *La fe en el recuerdo*, p. 31.

pervivencia, al menos temporaria, de la identidad de los suyos. Si bien muchos expertos en religión se convirtieron prontamente al cristianismo, otros por el contrario permanecieron en su fe y desarrollaron activamente su rol como guías de la comunidad⁶³⁸. Como sostuvo Andrew. C. Hess, un factor clave para explicar el alto grado de cohesión interna que presenta la comunidad mudéjar y, posteriormente, la morisca del reino de Granada, vendría dado por la permanencia masiva de alfaquíes y la emigración, igualmente masiva, de las aristocracias. Así, descabezado el poder de las aristocracias, el único cimiento posible era la religión⁶³⁹.

El quebranto total de las capitulaciones: Cisneros y los bautismos masivos en Granada

Conviene precisar en este punto que las acciones misioneras y de adoctrinamiento de Talavera, junto con las diversas respuestas islámicas a partir de la práctica del *colaboracionismo*, no pueden desvincularse una de la otra. Mientras que la primera tendió a la búsqueda y consolidación de mecanismos que aseguraran las conversiones de los moros al cristianismo y por consiguiente la incorporación plena y sincera de los *nuevos vasallos cristianos*, el segundo mecanismo no sólo procuró el mantenimiento y promoción social de ciertos personajes musulmanes, sino que en los casos en los que se defendió la solidaridad islámica funcionó como un escudo protector hacia determinadas comunidades que lograron mantener sus signos identitarios. A pesar de esta vinculación de procesos, lo cierto fue que el *ars praedicandi* de Talavera no arrojó los resultados esperados y, como indicamos, las conversiones voluntarias de los moros no fueron masivas; o las que se produjeron fueron insinceras y dejaron abierto el camino para la implementación de otros métodos, de claro tinte coactivo. Asimismo, los grupos participantes que integraron el colaboracionismo mudéjar granadino no deben ser comprendidos como un bloque homogéneo, ya que las fracturas y divisiones en su interior, evidencian los resquicios que fueron aprovechados por los cristianos a partir de mediados de 1499.

⁶³⁸ Sobre la nómina de los alfaquíes convertidos remitimos al apéndice documental de Galán Sánchez A., “Fuquha y musulmanes vencidos en el reino de Granada (1485-1520)”, en: Echevarría Arsuaga A., (ed.), *Biografías mudéjares*, pp. 373-380.

⁶³⁹ Hess C.A., *The forgotten frontier. A History of the Sixteenth-Century Ibero-African frontier*, The University Chicago Press, Chicago, 1978, pp. 133-135.

Ahora bien, la compleja situación granadina tendió a complicarse aún más con el pedido de contribución de dos *servicios* o impuestos extraordinarios repartidos entre los granadinos en 1495-1497 y 1499, respectivamente. Este servicio extraordinario coincide con una demanda similar hecha a los musulmanes que vivían en los otros territorios de la monarquía castellana. En ambos casos se trataba de reunir dinero para la guerra contra Francia. Pero la petición del servicio fue considerada en Granada como una violación de lo capitulado con los reyes al rendirse la ciudad años antes⁶⁴⁰. Ya nos referimos a estas cargas impositivas en el apartado dedicado a la geografía mudéjar castellana, ya que estas contribuciones nos proporcionaron una aproximación demográfica que analizamos oportunamente. Pero lo relevante de esta situación estribó en cargar sobre una población vencida y en muchos casos atravesada por una sangría económica y familiar, con una nueva exigencia fiscal que lo único que hizo fue aumentar la tensión entre moros y cristianos. Esta demanda tendió a generar más inconvenientes hacia 1499 cuando se combinó con el reclamo de los musulmanes que se habían convertido voluntariamente al cristianismo, que demandaban recibir de sus padres o de la familia que había permanecido en el Islam, la parte correspondiente de sus herencias. La respuesta de los monarcas a esta frágil situación determinó lo siguiente:

“Sepades que a nos es fecha relacion que muchos moros e moras deste dicho reyno de Granada son reduzidos e de cada dia se reduzen a nuestra santa fe católica, e se tornan christianos, e que sus padres moros destos tales, por enemistad que con ellos tyenen porque se reduzen a nuestra santa fe católica, los desheredan e non les dan sus dotes e mantenymientos ni les dejan partes de sus bienes, e que a esta cabsa qudan proves e muchos se dexan de tornar christianos, temiendo que no an de ver parte de las haciendas de sus padres (...). Por la qual vos mandamos que cada e quando algund fijo o fija de algund moro de los que se an tornado e tornan christianos paresçiese ante vos e vos pidiere e demandare que fagays a sus padres o madres o a qualquier dellos que les den de alguna parte de sus bienes con que se mantengan, los costringays e apremieys a que les den la legitima que les pertenesçe de los bienes que hasta entonces tovieron reservándoles su derecho a salvo a los tales christianos”⁶⁴¹.

⁶⁴⁰ Sobre la temática impositiva de esos años, véase Coca Castañer E. L. de., “Mudéjares granadinos y fiscalidad: los servicios extraordinarios de 1495 y 1499”, *En la España Medieval*, Vol. 30, 2007, p. 318. En especial el apéndice documental del artículo donde figura la transcripción de la nómina de 1499, p. 334.

⁶⁴¹ RGS, octubre 1499. Sin folio. Granada, 31 de octubre de 1499. *Derechos especiales sobre sus herencias de los que se convirtieron en el Reino de Granada. Libertad de cautivos granadinos conversos*. Documento 83. Citado en Ladero Quesada M.A., *Los mudéjares en tiempos*, pp. 226-228

En referencia al fragmento citado debemos tener presente que la ley islámica, en cuestiones de derecho privado, debía aplicarse entre musulmanes. Así lo garantizaban las capitulaciones: en ellas se estableció que “*en lo de las herencias de los dichos moros, se guarde la orden e se juzguen por sus alcadís, segund la costumbre de los dichos moros*”. Sin embargo, desde el momento en que una de las partes ya no pertenecía a la comunidad islámica se planteó un conflicto de derechos y la posible indefensión de un súbdito cristiano. De modo que los reyes ordenaron a los jueces de sus reinos que aplicaran en estos casos al cristiano la legislación castellana. Esta delicada situación no hizo más que contribuir al espeso clima de tensión que se vivía en esos años en el sur peninsular, ya que se estaba en un camino sensiblemente contrario a lo pactado en la capitulación de la entrega de la ciudad⁶⁴².

En clara correspondencia con los sucesos descritos y en virtud de un lento y paulatino quebranto de los compromisos asumidos para con la población musulmana granadina, los soberanos patrocinaron el arribo a la ciudad de Granada del arzobispo de Toledo, fray Francisco Jiménez de Cisneros y un puñado de inquisidores en octubre de 1499, para que “*juntamente con el arzobispo de Granada (Talavera) prosiguiese en la conversión de los moros, procediendo mansamente, y de manera que no se alborotasen*”⁶⁴³. ¿Consentimiento regio, superposición de métodos para atraer a la verdadera y única fe posible a los moros, o simplemente aceleración de la *integración* de los musulmanes? Estos interrogantes quedaron planteados desde el mismo momento en que se sucedieron los hechos en Granada, que derivaron finalmente en el edicto de conversión o expulsión a comienzos de la modernidad. Nuevamente aquí la oscilante política de los reyes vuelve a ocupar un plano relevante en el complejo escenario granadino desplazando al menos, o restando su apoyo a Talavera, quien había servido para la negociación con las elites islámicas, así como también para la *incorporación* gradual de algunos musulmanes que optaron tempranamente por el bautismo. La determinación de los monarcas de avalar a Cisneros estuvo asociada inicialmente por el deseo de lograr la vuelta a la fe de los “*helches*”⁶⁴⁴, porque su apostasía era caso de Inquisición:

⁶⁴² Ladero Quesada M.A., “Los bautismos de los musulmanes granadinos en 1500”, *Actas VIII Simposio Internacional de Mudejarismo. De mudéjares a moriscos, una conversión forzada*, Centro de Estudios Turolenses, Teruel, 2002, p. 487.

⁶⁴³ Mármol y Carvajal L. de., *Historia de la rebelión*, p. 113.

⁶⁴⁴ El término *elche* (aclaramos que figura escrito con la letra ‘h’ y sin ella), fue un arabismo prestado por los castellanos y que comenzó a aparecer en la documentación hacia el siglo XIV. En un inicio hizo

“vino allí el arzobispo de Toledo, y sabiendo que entre los moros de aquella cibdad avia helches, que son los que en algún tiempo fueron christianos, y como era caso en que los ynquisidores podían entender, pareçio al arzobispo que se podía tener manera que aquellos se reconçiliasen e fuesen reduzidos a nuestra fe, y que con predicaciones y con dadivas por ventura se convirtieran a nuestra fe algunos de los moros, y deseando ganar almas y servir en ello a Nuestro Señor, acordó de quedar en Granada para entender en ello, con facultad que le dieron los inquisidores generales para lo de los helches”⁶⁴⁵.

Al margen de la cuestión de los *helches*, debemos remarcar que en el fragmento citado se incita a la conversión al cristianismo de los musulmanes con “*predicación y dádivas*”. Si bien no se expresa una relación de fuerzas o de coacción, es claro que la intención de Cisneros fue asimismo sostener y completar la inconclusa tarea desarrollada por Talavera, aunque el objetivo inicial no fueron los musulmanes, sino los renegados *helches*. Creemos importante marcar esta diferenciación entre la actuación de estos dos personajes, ya que en la mayoría de los análisis y estudios de estos procesos sólo se circunscriben a mencionar que sus métodos de cooptación de musulmanes eran distintos: el *talaveriano*, persuasivo, y el de Cisneros, compulsivo. Si bien esto es cierto, los límites que separaron el *festina lente* impulsado por Talavera y el *compelle intrare* desplegado por Cisneros, no parecen haber sido demasiado nítidos⁶⁴⁶.

Los sucesos que siguieron a estos procesos de octubre fueron el levantamiento de los habitantes del Albaicín sobre los días finales de 1499. La resistencia islámica se diseminó por la ciudad granadina; las capitulaciones se habían quebrado definitivamente y comenzaban las conversiones masivas⁶⁴⁷ y los bautismos⁶⁴⁸ de los moros granadinos

referencia al “descendiente de renegado cristiano que se había convertido al islam en fecha no lejana en el tiempo”. En árabe, la palabra original *ilý* significaba ‘bárbaro, no árabe, no musulmán’. Así, ante la nueva realidad la palabra generó una acepción que se aplicó al descendiente del renegado y posteriormente, durante los siglos XV, XVI y XVII, hizo referencia tanto al renegado cristiano como a su descendiente. Tomado de Maíllo Salgado F. *Vocabulario*, pp. 71-72.

⁶⁴⁵ Estado-Castilla, L^o 1-2^o, fol. 80. Sin fecha (finales de febrero del año 1500). “*Relación del caso de Granada*”: *Sublevación del Albaicín y de la Alpujarra*. Documento 98. Citado en Ladero Quesada M.A., *Los mudéjares en tiempos*, pp. 246-250.

⁶⁴⁶ Ladero Quesada M.A., “Los bautismos de los...”, p. 488. Respecto de los métodos impulsados por Talavera y Cisneros, resulta interesante la reflexión planteada por Bataillon M., *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, T. I, F.C.E México, 1960, p. 67-72.

⁶⁴⁷ El único manuscrito que se ha conservado y que contiene una extensa nómina de musulmanes de la ciudad y arrabales de Granada y de sus alquerías, bautizados entre diciembre de 1499 y febrero de 1500, ha sido estudiado y analizado por Ladero Quesada. Son más de **9.100** nombres, y como apuntó el autor, se trata de un texto un tanto incompleto pero permite cuantificar la masividad del proceso. La documentación estuvo depositada en el archivo de la antigua Universidad de Alcalá de Henares. Véase, Ladero Quesada M.A., “Los bautismos de los...”, p. 494.

⁶⁴⁸ En referencia al procedimiento bautismal fue llevado adelante de manera individual, y no por aspersión colectiva. Se realizó como estaba estipulado en la *Partida Primera*, Tit. IV, ley XIV, *op.cit.*, T. II, pp. 39-40.

que se iniciaron en enero de 1500, hecho que replicó con fuerza en otras ciudades y villas⁶⁴⁹. La descripción de Cisneros apuntó a que:

*“esto de la conversión va de bien en mejor (...) Y también el señor Arzobispo de Granada, que es una santa persona, se ha juntado con nos y trabaja y aprovecha tanto en este negocio que cierto nos pone fe e confianza diciendo que creamos firmemente que ninguno ha de quedar que no sea christiano”*⁶⁵⁰.

A mediados de enero, el arzobispo de Toledo informó que:

*“este su negocio de la conversión va muy bien y no queda ya ninguno en esta cibdad que no sea christiano y todas las mezquitas son yglesias y se dice en ellas misa y oras canonicas, y esto mesmo hacen todas las alcarias de aquí alderredor, de manera que son ya convertidas mas de cinquenta mil animas, y todo este Reyno espero Nuestro Señor se convertirá, en que ay más de dozientas mil animas”*⁶⁵¹.

En cuanto a los espacios en los cuales se desarrolló el procedimiento de los bautismos masivos, debe tenerse en cuenta, como sostuvo Gonzalo Carrasco, que no era requisito la conversión de los templos para el oficio de los bautismos. Los bautismos podían celebrarse en un lugar no sacro, como de hecho quedó constatado en las nóminas de los neófitos: se bautizaron a los granadinos no sólo en las iglesias, sino también en distintas casas como en la “*Casa Real*” o en la “*casa del mayordomo Esteban Muñoz*”, inclusive hasta en la cárcel. Pero fue en la mezquita mayor del Albaicín donde aconteció la conversión multitudinaria de gran parte de la población granadina. Tiempo después, el templo musulmán fue consagrado a la advocación de San Salvador⁶⁵².

⁶⁴⁹ Al respecto los monarcas extendieron cartas de seguro a determinadas comunidades islámicas, que atemorizadas por los sucesos granadinos, se quejaron ante las autoridades cristianas. RGS, enero 1500, fol. 17. Sevilla, 26 de enero de 1500. Documento 90. “*Seguridad a los moros del Axerquía de Malaga e Ronda que no los tomarán christianos por la fuerça*”. Citado en Ladero Quesada M.A., *Los mudéjares en tiempos*, p. 237. RGS, febrero de 1500, fol. 50. Sevilla, 18 de febrero de 1500. Documento 93. *La reina renueva la seguridad otorgada a los mudéjares de la Serranía de Ronda y Ajarquía y Algarbe de Málaga sobre que no les tornarán cristianos contra su voluntad*. Ibid., p. 240. RGS, febrero 1500, fol. 34. Sevilla, 18 de febrero de 1500. Documento 94. *Seguro real a la aljama mudéjar de Arévalo, para que no padezca malos tratos a causa de la reciente noticia del alzamiento de las Alpujarras*. Ibid., p. 241-242. RGS, febrero, fol. 52. Valladolid, 27 de febrero de 1500. Documento 97. *Provisión al consejo para que no se obligue a los mudéjares de Aranda de Duero a asistir a las predicaciones que tienen lugar en las iglesias de Santa María y San Francisco*. Ibid., p. 245-246.

⁶⁵⁰ BN Mss. 13020, fol. 110. Copia posterior (siglo XVIII). Granada, 4 de enero de 1500. *El arzobispo Cisneros al deán y cabildo de su iglesia de Toledo sobre la conversión de los mudéjares granadinos*. Documento 88. Ibid., p. 235.

⁶⁵¹ BN Mss. 13020, fol. 109. Copia posterior (siglo XVIII). Granada, 16 de enero de 1500. *El arzobispo Cisneros al deán y cabildo de su iglesia de Toledo sobre la conversión de los mudéjares granadinos*. Documento 89. Ibid., p. 236.

⁶⁵² Carrasco García G., “Huellas de la sociedad musulmana granadina: la conversión del Albayzín (1499-1500)”, *En la España Medieval*, Vol. 30, 2007, pp. 339-340.

Por su parte, Cisneros comunicó en enero lo siguiente:

“Los moros que había en esta cibdad y en el Albaicín pidieron ser bautizados y que las mezquitas se consagrasen y se fiziesen yglesias (...), todos los vecinos de los lugares y alcarias de ella están ya bautizados (...). Ciertos lugares de una serranía que se llama Guejar se rebelaron y plugo a Nuestro señor que los captivaron todos, de manera que fueron captivos cerca de tres mil ánimas. Los de las Alpuxarras también hicieron levantamiento (...), pero mas querriamos que se convirtiesen y fuesen cautivos como estos otros, porque seyendo cautivos serian mejores christianos, y la tierra quedaría segura para siempre, que como están a al costa de la mar y esta tan cerca allende, y como es mucha gente podrían hacer mucho daño si los tiempos se mudasen”⁶⁵³. Asimismo, el arzobispo continuó notificando de la marcha del proceso de bautismos y conversiones: “de manera que ocho lueguas alderredor de Granada no queda nadie por bautizar y ansi esperamos que ha de ser lo de las Alpuxarras”⁶⁵⁴.

La actitud laudatoria que Cisneros plasmó en las misivas que acabamos de citar evidencia el trasfondo no solamente del proceso de las conversiones y el aquietamiento de la agitación islámica granadina, sino que dejaron traslucir dos facetas de un mismo hecho en torno a la conversión: primero, si fue forzada; y segundo, si fue sincera. Respecto de la primera formulación quedó patente con los sucesos que se registrarán durante todo el siglo XVI, en relación con los moriscos granadinos y su incompleta e inconexa asimilación a la sociedad de los *crístianos viejos*. De modo que la complejidad de este proceso debe estar unida de forma indisoluble a que todo musulmán que aceptó la fe cristiana de manera insincera lo hizo o bien por la fuerza o bien creyendo que era forzado a ello. Este grupo étnico que analizamos desplegó en momentos críticos uno de los mecanismos aprobados y reconocidos por el Islam, nos referimos a la *taqiyya* o disimulo religioso. Volveremos sobre este aspecto en las páginas siguientes. En tal sentido, parecer cristiano de forma exterior y permanecer en el islam internamente implicó que estos seres humanos, compelidos por el riesgo de perder su vida, continuaron siendo musulmanes en su fuero íntimo sólo porque debieron aceptar el bautismo. Podemos corroborar nuestro análisis con distintos testimonios desde el punto de vista musulmán; si bien los fragmentos se inscriben dentro de un contexto temporal

⁶⁵³ BN Mss. 13020, fol. 89. Copia posterior (siglo XVIII). Granada, 3 de febrero de 1500. *El arzobispo Cisneros al deán y cabildo de su iglesia de Toledo sobre la conversión de los mudéjares granadinos*. Documento 91. Ladero Quesada M.A., *Los mudéjares en tiempos*, p. 237-238.

⁶⁵⁴ BN Mss. 13020, fol. 94. Copia siglo XVIII, Granada, 27 de febrero de 1500. *El arzobispo Cisneros al deán y cabildo de su iglesia de Toledo sobre la conversión de los mudéjares granadinos*. Documento 96. *Ibid.*, p. 244.

un tanto posterior, no dejan de ser importantes para sostener nuestras argumentaciones. Al respecto Al-Maqqari expuso que:

“Después los cristianos violaron el tratado y quebrantaron las capitulaciones, punto por punto, hasta que se impuso á los musulimes el recibir la religión cristiana el año 904, en virtud de causas y razones, de las cuales la más fuerte y valedera venía a ser la siguiente: “Los eclesiásticos, decían, han dispuesto en punto á los cristianos, que abrazaron el islamismo, que sean compelidos á volver á su ley antigua” y lo tuvieron que hacer, aunque hubiera sus contestaciones sobre ello, porque no contaban con poder ni fuerza. Luego, pasando á otro por menor, solían decir a un muslim: “tu abuelo era cristiano y abrazó el islam, tórnate cristiano”, y como este proceder escandaloso hiciese que el Albaicín se levantase contra los ministros de Justicia y les diese muerte, se ofreció otro motivo para hacerles fuerza, diciéndoles: “ha venido orden del rey, que quien se haya sublevado contra él ha de morir o abrazar la religión cristiana”⁶⁵⁵.

Por otra parte, Nuñez Muley redactó que: *“la conversión de los dichos naturales de este reyno fue por fuerça y contra lo capitulado por los reyes católicos con el rey Muley Baudili, cuando el rey les entregó esta cibdad”⁶⁵⁶.*

Los testimonios que recogemos del arzobispo de Toledo están imbuidos de una grandilocuencia y expresividad que menosprecia y socava los intentos de resistencia islámica, o al menos la salvaguarda de sus intereses comunitarios e identitarios. Sin embargo, quedaron testimonios de algunos individuos granadinos que pidieron ayuda a los sultanes de Egipto y del Imperio Turco Otomano. Hace unas décadas atrás, James Monroe dio a conocer una casida anónima copiada por Al-Maqqari, que contenía una demanda de auxilio dirigida al sultán Bayaceto II a fines de 1500. Posteriormente se

⁶⁵⁵ *Al-Maqqari*, traducido por Fernández y González F., *Estado social*, pp. 202- 203. Citado en la misma obra, nota primera. Al Maqqari (1578-632), fue autor de diversos estudios religiosos y literarios islámicos, pero su obra más importante fue la enciclopedia *Naft al-tih* que dedicó a la historia de Al-Andalus, repartida en varios volúmenes. El último está dedicado a la pérdida de Granada. Si bien su relato es posterior a los acontecimientos, recogió en esta obra una cuantiosa documentación islámica que ha servido para cotejar con la documentación cristiana en lo referente a las capitulaciones de Granada, así como también noticias sobre los bautismos masivos. Véase Coca Castañer E.L.de., “La conquista de Granada...”, p. 34. La versión de Al-Maqqari sobre las capitulaciones está contenida de forma resumida en la obra de Fernández y González, F., *Estado social*, pp.430-432.

⁶⁵⁶ *Memorial de Francisco Nuñez Muley en defensa de las costumbres moriscas*, Ed. Red, Barcelona, 2011, p.9. Nuñez Muley vivió entre 1490-1568. En 1566 Francisco Nuñez Muley escribió un Memorial al Presidente de las Reales Audiencia y Chancillería de la Ciudad y Reino de Granada para que detuviese la ejecución de la Pragmática que prohibía las costumbres moriscas. Los escasos datos de la biografía de Muley nos llegan a través del propio Memorial donde afirma haber sido paje del arzobispo Talavera durante tres años alrededor de 1502. En 1513 Francisco Nuñez Muley se entrevistó con el rey Fernando el Católico: *“en dicho año de 13 yo fui entre otros caballeros de los naturales deste reino a negocios que convenía con Su Alteza del Rey Católico”*. Y mantuvo después una posición de relevancia dentro de la comunidad morisca, siendo recaudador de impuestos. Tomado de *Memorial*, p. 7.

encontró una versión más corta del poema, que fue enviada al sultán de los mamelucos poco después de que se sublevara el Albaicín. En ambas versiones se alude a la caída de Granada en poder de los Reyes Católicos y se cuenta con detalle la traición cristiana, para subrayar el carácter forzado de la conversión. Así, entre las afrentas sufridas por los musulmanes, la primera versión menciona la quema de los libros religiosos y los castigos infligidos a quienes no asistían a los servicios eclesiásticos. Por su parte, la destinada al sultán otomano recogió las quejas de los granadinos por no poder celebrar el Ramadán y honrar al Profeta sin ser castigados. También se denuncia el cambio de nombres sin su consentimiento y que los niños comenzaban a ser educados en la idolatría. Lo importante de los textos es que reflejan, asimismo, los problemas de conciencia y, sobre todo, los temores y ansiedades de la comunidad ahora morisca. El autor de la casida confiesa que fue el miedo a la hoguera y a la muerte lo que les indujo a fingir que se convertían: *nos limitamos a repetir lo que ellos dicen, sin ninguna intención*⁶⁵⁷. Los sentimientos humanos quedan en evidencia al resaltar el temor, la resignación, un cierto dejo de conformidad frente al espanto y al desasosiego de ver mutilada sus formas de vida. Es más, esto puede encuadrarse no sólo en un lamento comunitario, sino, como forma de resistencia pasiva, pero resistencia al fin.

Para mediados de 1501, las sublevaciones se habían aquietado, no así la agitación social granadina que marcó el comienzo de una nueva etapa para la católica monarquía en los albores modernidad. Se iniciaba un periodo en el que habría que coexistir con otra realidad socioreligiosa en el sur peninsular: los *moriscos*, antiguos musulmanes que habían sido bautizados, también denominados *conversos de moros*. En suma, un nutrido colectivo social que pasó a conformar la compleja y sospechosa condición de *cristianos nuevos*.

Esta nueva etapa, que se abrió con los bautismos masivos imbricados en una situación de violencia constante de levantamientos y resistencias musulmanas, plasmó la ideología de la exclusión y, paulatinamente, dio paso a la de la expulsión, por cuanto fue difícil para estos *moriscos* la integración dentro del cuerpo social hegemónico cristiano. Como planteó Ángel Galán:

⁶⁵⁷ Monroe J., "A curious morisco appeal to the Ottoman Empire", *Al-Andalus*, XXI, Fasc. 1, 1966, pp. 282-303. Coca Castañer, E.L. de. "La conquista...", p. 49. Respecto de la casida (*qasida*), es un tipo de oda que se compone de dobles versos monorrimos, cualquiera que sea su número, y en un metro uniforme; comporta esencialmente tres partes de longitud variable. La casida clásica o neoclásica puede en ciertos casos vehicular información de naturaleza histórica. Tomado de Maíllo Salgado F., *Vocabulario*, p. 58.

“estos “vasallos súbditos naturales del rey” estaban sujetos permanentemente a la sospecha de traición y se hacía recaer sobre ellos un régimen fiscal claramente discriminatorio respecto del de los cristianos viejos, y ello a pesar de la igualdad teórica que se hizo presente tras las conversiones, como recordatorio permanente que eran súbditos imperfectos y que, por tanto, en cualquier momento podía discutirse su condición de verdaderos naturales del reino. De igual manera, la justicia regia los trataba mayoritariamente como culpables permanentes”⁶⁵⁸.

Por otra parte, los sucesos desarrollados en Granada, desde la conquista hasta las conversiones masivas, hicieron del antiguo bastión musulmán un verdadero *laboratorio* donde a partir de ensayos, si se nos permite la expresión, de ‘prueba y error’, se buscó por distintos canales y medios- persuasivos, coactivos y materiales- la cooptación de los moros y, en consecuencia, la erradicación definitiva de la *seta mahometica*. Y, para llevar adelante semejante tarea -que tendió a completar el proceso iniciado una década atrás- las campañas proselitistas de los religiosos se complementaron de la mano de la política regia. Por un lado, aislando a los ‘nuevos cristianos’ para que “los nuevamente convertidos no tengan causa alguna de herrar en las cosas de la fe por la comunicación de los dichos moros que de otras partes podrían venir a este dicho reyno”⁶⁵⁹. Mientras que, por otra parte, se procedió de modo edificante para unos, y de manera blasfema para otros, a la quema de todos los libros religiosos de los musulmanes de Granada:

“porque en el tiempo que el dicho reyno era poblado de moros, tenían muchos libros falsos e de su seta falsa, los quales deven ser quemados en el fuego, porque dellos no haya memoria e ninguno venga en ocaçion de herrar. Y traigan ante vos las dichas justicias todos los libros que en vuestra juridiçion estovieren sin que ninguno quede del Alcoran ni de la seta mahometica, e los fagays quemar públicamente”⁶⁶⁰.

Los ensayos aquí implementados tuvieron sus profundas consecuencias en el resto de los territorios donde todavía *coexistían* mudéjares, moros o sarracenos con los cristianos. Asimismo, la realidad granadina, como acertadamente expuso Galán Sánchez:

⁶⁵⁸ Galán Sánchez A., *Una sociedad*, p. 206.

⁶⁵⁹ RGS, julio 1501, folio14. 20 de julio de 1501, Granada. *Premática para que los moros no entren en el Reyno de Granada*. Documento 139. Citado en Ladero Quesada M.A., *Los mudéjares en tiempos*, pp. 307-308.

⁶⁶⁰ AGS- RGS, 150110,13. 1501, octubre 12, Granada. *Disposición de los Reyes Católicos ordenando la quema de todos los libros religiosos musulmanes en el reino de Granada*. Documento 7. Citado en AA.VV. *Los moriscos. Españoles trasterrados. Catálogo documental*, Ministerio de Cultura, Madrid, 2009, p. 68.

“fue absolutamente ajena a la experiencia castellana reciente. Convirtió al reino en una ‘inmensa moreria’, en la cual los cristianos se encontraron cercados entre el enemigo externo, -norteafricano y otomano-, y el interno, los muy reconocibles mudéjares del antiguo sultanato. La conflictividad entre la mayoría musulmana y la minoría cristiana vieja fue quizás el rasgo más distintivo del breve episodio del mudejarismo granadino”⁶⁶¹.

En consecuencia, nos parece importante destacar las palabras de Isabella Ianuzzi, para quien la turbulenta década de los sucesos granadinos posibilitó que:

“ganara otro tipo de mesianismo que pensó que la purificación y el consenso divino se obtenían a través de una violenta y fanática acción. La iglesia cisneriana triunfaba, aunque muchos de los hilos y sugerencias talaverianas serían utilizados y se quedaban vivos, caldo de cultivo en el debate sobre la conversión y la reforma de la Iglesia”⁶⁶².

Las consecuencias de la ruptura en las comunidades musulmanas: hacia el edicto de expulsión

Conforme expusimos en el apartado anterior, la descomposición lenta y paulatina del estatuto de los *mudéjares* granadinos imbricados durante una década en la oscilante política de los Reyes Católicos tuvo sus réplicas y consecuencias en el resto de los territorios donde hasta la Baja Edad Media habían subsistido los elementos islámicos en suelo cristiano. Si bien mencionamos a lo largo de esta investigación que tanto los moros castellanos, en general y en menor medida, los aragoneses padecieron una pausada pero inexorable penetración cultural debido a la coexistencia prolongada con los cristianos, favorecida por lo exiguo de su volumen demográfico, así como también por la dispersión de sus comunidades; sin embargo estos procesos no implicaron la pérdida de sus valores y tradiciones islámicas. Estas situaciones difirieron de lo acaecido con los sarracenos valencianos. No obstante, la distancia entre los moros castellanos de los ahora *moriscos* granadinos, y en consecuencia, con la coyuntura del blindaje territorial en el sur, provocó, conjuntamente con las medidas coercitivas de conversión, que los ecos de estos sucesos llegaran a ser conocidos por las distantes comunidades musulmanas de Castilla. En tal sentido, la agitación social de los cristianos comenzó a esparcirse sobre los moros y en el ambiente comenzaron a

⁶⁶¹ Galán Sánchez A., “Las conversiones al cristianismo de los musulmanes de la corona de Castilla: una visión teológico-política”, *Actas VIII Simposio Internacional de Mudejarismo. Los mudéjares, una conversión forzada*, II, Centro de Estudios Mudéjares, Teruel, 2002, p. 651.

⁶⁶² Ianuzzi I., “Evangelizar asimilando...”, p. 60.

presentirse dos amenazas: el *pogrom* y las conversiones forzadas⁶⁶³. Al respecto, la documentación de Ávila nos posibilita corroborar los miedos y tensiones de los moros que, como veremos, no eran infundados:

“Sepades que maestre Avdalla Mazón e Farax de Sant Miguel, moros, vezinos de la dicha çibdad de Avial, por sy e en nombre de la aljama de los moros de la dicha çibdad, nos fizieron relacion por su petiçion diziendo que, después que aconteçio el alboroto de los moros de la çibdad de Granada, los vezinos e moradores della e su comarca, oyendo la dicha nueva, syn más pensar nin saber la verdad, se alborotaron, especialmente los vecinos de Fontiveros; los quales, diz que, se deliberaron e quisieron poner por obra de venir a la villa de Arevalo a robar e meter saco mano la morería de la dicha villa, e que asý es publico e notorio en ella e en sus comarcas; a cuya cavsa se temen e reçelan que les ferirán o matarán o lisiaran o prenderán o les tomarán e ocuparan sus bienes contra razón e derecho”⁶⁶⁴.

La historiografía remarcó en la mayoría de los trabajos que las réplicas de los sucesos del sur en el área castellana no generaron ni las violencias ni los tumultos que acaecieron en Granada y en sus áreas circundantes. No obstante, nos parece importante señalar que la incertidumbre que padecieron los habitantes de las comunidades islámicas castellanas sí fue real, y si no hubo desmanes ni alzamientos, no quiere decir que no estuviesen preocupados o consternados frente a una posible conversión o expulsión masiva. Basta señalar que el hostigamiento hacia los moros se expresó, en el caso de Aranda de Duero, a modo predicación:

“agora nuevamente un fraile de Sant Francisco ha fecho que todos los moros de la dicha villa viniesen a le oyr predicar a la iglesia de Santa María (...). Que él entiende de les yr a predicar dentro de su almagid e morería, e que a cabsa de que la dicha villa es principalmente poblada de labradores e gente común, están los dichos sus partes en gran peligro cada vez que salen e los fazen ayuntar, e diz que por esta cabsa muchos delos dichos moros se han ydo e quieren yr a logares de señoríos (...). Los dichos moros han de ser christianos quieran o no, de lo qual diz que han reçebido mucho agravio e daño”⁶⁶⁵.

Las represalias y las presiones también se presentaron en la figura de presión fiscal y bajo la posibilidad de que se confiscaran sus bienes:

⁶⁶³ Galán Sánchez A., *Una sociedad*, p. 84.

⁶⁶⁴ RGS, fol. 34. 1500, febrero 18. Sevilla. *Carta de seguro a favor de las aljamas de los moros de la ciudad de Ávila y de la villa de Arévalo*. Documento 4. Citado en García Pérez J.J., *Documentación Medieval Abulense en el Registro General del Sello, Vol. XVI (4.I- 1500 a 23- XII- 1500)*, Ed. de la Institución “Gran Duque de Alba”, Ávila, 1998, p. 15.

⁶⁶⁵ RGS, fol. 52, febrero 1500. Valladolid, 27 de febrero de 1500. *Provisión del consejo para que no se obligue a los mudéjares de Aranda de Duero a asistir a las predicaciones que tienen lugar en las iglesias de Santa María y San Francisco*. Documento 97. Citado en Ladero Quesada M.A., *Los mudéjares en tiempos*, pp. 245-246.

“maestre Abdalla y maestre Ydan en nombre la aljama de los moros della nos fizo relacion por su petición que en el nuestro consejo fue presentada diziendo que algunos moros e moras de la dicha aljama an intentado a vender algunos bienes propios de los que tienen e posehen por suyos (...) asy para pagar los castellanos con que nos syrven (...) que no ay personas que los ose ni quiera comprar diziendo que nos tenemos por bien que los moros moradores en estos nuestros reynos, nuestros súbditos, sean expulsados e echados dellos, e a cabsa se temen de comprar los dichos bienes diziendo que como nos mandamos a echar, las personas que también querremos tomar sus bienes e que si asy pasase los dichos moros de la dicha aljama recibirán en ello grande agravio e daño”⁶⁶⁶.

Asimismo, el sentimiento anti-musulmán y la influencia de la propaganda anti-islámica que se esparció por algunas ciudades y villas fomentaron la animadversión hacia los moros. Tal fue el caso de Écija, donde se produjeron quejas de los cristianos por la presencia dentro de la ciudad de un mesón provisional para el alojamiento de moros de cuya *conversación*, entendían, les venía tan gran daño, *“que antes dexarían sus casas que no tener esa vecindad”*⁶⁶⁷. Así, la creciente hostilidad y el hostigamiento hacia las comunidades musulmanas también se llevó a cabo no sólo por algunos miembros de la iglesia, sino que también involucró a los vecinos cristianos. Tal fue el caso de la aljama musulmana de Segovia, que solicitó un seguro real frente al temor que le infringían las actitudes de *“Juan de Cavallar, Alonso de Mayorga y Bernardino Carnicero, vecinos de la ciudad de Segovia por odio, enemistad y malquerencia que éstos tienen contra los dichos moros”*⁶⁶⁸. A esto se unió, de modo similar que en el caso expuesto de Aranda de Duero, el hecho de que no se los obligara a asistir a las predicaciones y sermones de un fraile y un canónigo de esa ciudad. Estas acciones contra la aljama segoviana provenían del monasterio de los dominicos de Santa Cruz. Podemos verificar similares peticiones en las aljamas de Madrid y Guadalajara, que buscaron amparo regio frente a algunos vecinos exaltados que arengaban al resto y propiciaban la violencia contra los moros⁶⁶⁹. Las respuestas que ofrecieron las aljamas musulmanas que acabamos de citar deben ser contextualizadas en un ambiente de incertidumbre por parte de los moros frente a un destino que se evidenciaba como

⁶⁶⁶ RGS, fol. 49, marzo 1500. Valladolid, 18 de marzo de 1500. *Para que no se impida a los mudéjares de Aranda la venta de sus bienes*. Documento 100. *Ibid.*, pp. 251-252.

⁶⁶⁷ AGS- R.G.S., fol. 309. 1500 enero 31. Citado en Rufo Ysern P., “La conversión de la comunidad musulmana de Écija”, en: García Sanjuán A., (ed.), *Actas III Jornadas de Cultura Islámica. Tolerancia, Convivencia étnico-religiosa en la Península Ibérica durante la Edad Media*, Universidad de Huelva, Huelva, 2003, p. 182.

⁶⁶⁸ AGS-RGS, III, 1500, Valladolid, 12 de marzo 1500. *Carta de seguro otorgada a petición de la aljama de moros de Segovia*. Citado en Asenjo M., *Segovia*, p. 337.

⁶⁶⁹ AGS- RGS, fol. 44. Marzo 1500. Citado en Galán Sánchez A., *Una sociedad*, p. 85 AGS- RGS, fol. 50. Abril 1500. *Ibid.*, p. 85.

inevitable pero, a la vez, se circunscribían dentro de los mecanismos institucionales con los que contaban y con los que podían, en determinados casos, hacer frente a la presión de los cristianos. Por esto creemos relevante señalar que más allá de que parezcan mecanismos defensivos tenues y que soslayen los dispositivos de ‘resistencias’ de los moros en estas latitudes, fueron los que tuvieron a su disposición y los que utilizaron los portavoces de las comunidades islámicas como instrumentos de negociación, aunque más no fuera con misivas de seguros regios, o bien de quejas frente a las autoridades.

Las medidas adoptadas por las comunidades musulmanas que acabamos de mencionar deben ser completadas con lo acaecido en la pequeña aljama cordobesa donde comenzaron, en mayo de 1501, los “*los tratos e conversación con los viejos e onrados moros mudéjares de la dicha çibdad de cordoba para la conversión de los moros*”⁶⁷⁰. Este caso particular es un buen ejemplo de las complejas situaciones en las cuales estaba imbricada la monarquía, ya que los escasos resultados obtenidos por parte de los religiosos derivaron en una acción compulsiva contra estos musulmanes unos meses más tarde. De ese modo, los mecanismos coactivos que se desplegaron sobre ellos “*con muchos amonestamientos*” tuvieron por objetivo que los moros cordobeses abrazasen la fe de manera sincera y si “*non se quisieren convertirse de su voluntad, podeys les desyr que an de yr fuera de nuestros reynos, porque non avemos de dar lugar que en ellos aya ynfielos*”⁶⁷¹.

Donde sí persistió durante un breve periodo de tiempo una violenta reacción armada contra los cristianos fue en las zonas próximas a Málaga, región que recibió los coletazos y consecuencias de los levantamientos de Alpujarra, como indicamos en el apartado anterior. Por otro lado, los resultados de la agitación islámica granadina que ya señalamos depararon una temprana conversión al cristianismo para estas comunidades. En relación a esto último, es importante señalar que el elemento mudéjar residente en el obispado de Málaga reaccionó de forma desigual al desafío común que supuso la conversión al cristianismo. En tal sentido, los musulmanes de los distritos centrales y orientales del mismo optaron por abrazar la nueva fe hacia 1501, al igual que los

⁶⁷⁰ Céd. Cám. L. 5, doc. 540 y 541, fol. 113v. Granada, 8 de mayo de 1501. *Tratos para la conversión de los mudéjares cordobeses*. Documento 138. Citado en Ladero Quesada M.A., *Los mudéjares en tiempos*, p. 307.

⁶⁷¹ Céd. Cám. L. 5, doc. 1171, fol. 261v. Granada, 27 de septiembre de 1501. *Para que no se apremie a los mudéjares de Córdoba a convertirse contra su voluntad*. Documento 144. *Ibid.*, pp. 315-316.

murcianos⁶⁷², mientras que sus pares de la porción occidental se inclinaron durante un tiempo por el levantamiento armado⁶⁷³.

La disímil trayectoria histórica de los moros castellanos y del efímero episodio del conglomerado mudéjar granadino generó en el propio seno de la monarquía una relación irreconciliable con el Islam, que derivó en una compleja situación política. Una de las consecuencias fue la aparición de episodios esporádicos de violencia por parte de cristianos sobre algunas morerías o bien intentando sostener la difícil coexistencia entre unos y otros: “*se an ydo allí algunas personas e están en la dicha villa christianos entre los moros a bevir, e a cabsa de estar unos entre otros se fassen e cometen algunas cosas de que Nuestro señor es deservido*”⁶⁷⁴. Por otra parte, aunque existían las prohibiciones y los castigos respecto de la movilidad de los moros, durante los turbulentos meses de finales del año 1500 y las primeras semanas del 1501 hubo un continuo drenaje de musulmanes que intentaban cruzar el Mediterráneo y alcanzar la *terra de moros*:

*“avemos seydo informados que ciertas casas de moros e moras vecinas de Oxen, lugar e tierra de la dicha çibdad de Marbella, e de otros logares de su comarca pusieron por obra de pasar allende escondidamente embarcados por la mar syn nuestra licencia con sus bienes muebles e dinero e todo lo que tenyan e pudiesen llevar”*⁶⁷⁵.

Otro ejemplo de lo expuesto puede verificarse a partir de

*“que los moros del lugar de Belein, tierra de la çibdad de Marbella (...) con algunas personas que sabían arábigo vinieron con todas sus haciendas e mugeres e hijos a embarcar (...) e podían ser mas de çien animas e diz que los llevaron a Gibraltar e Çepta (Ceuta)”*⁶⁷⁶.

Los casos expuestos que se reiteran continuamente en la documentación en el primer año del siglo XVI deben ser analizados teniendo en cuenta dos variables. Es importante recordar que las *fatwas* o sentencias- que ya comentamos- hacían un profundo hincapié en que los musulmanes no debían permanecer en tierras donde predominaba la infidelidad y donde peligraba el mantenimiento de la religión y

⁶⁷² Véase Molina Molina A.L – Veas Arteseros M.d. C., “Situación...”, p. 105. Especialmente nota 58.

⁶⁷³ Coca Castañer E.L. de – Acién Almansa M., “Los mudéjares del obispado de Málaga”, *I Simposio Internacional de Mudéjarismo*, Madrid-Teruel, 1981, p. 341.

⁶⁷⁴ Céd. Cám. L. 4, fol. 58. Sevilla, 12 de abril de 1500. Documento 104. Sobre la convivencia entre cristianos y musulmanes en Motril. Citado en Ladero Quesada M.A., *Los mudéjares en tiempos*, pp.255-256.

⁶⁷⁵ RGS, septiembre de 1500. Sin folio. Granada, 16 de septiembre de 1500. *Comisión al alguacil Bolaños sobre los moros de Ojén que intentaron pasar a África sin licencia*. Documento 114. *Ibid.*, pp. 272-273.

⁶⁷⁶ RGS, febrero 1501. Sin folio. Granada, 24 de febrero de 1501. *Mudéjares que pasaban sin licencia a África desde el lugar de Belelín, tierra de la ciudad de Marbella*. Documento 133. *Ibid.*, pp. 303-304.

costumbres islámicas. En concordancia con nuestra argumentación, las fugas y huidas desde distintos puntos del sur peninsular evidenciaron la compleja situación de los musulmanes que se encontraban encerrados en una estructura administrativa, fiscal y religiosa que les era totalmente ajena. Además, para los casos de los moros recientemente convertidos bajo una endeble pedagogía catequética que se fundó, sobre todo, en premisas coactivas y en una escasa formación evangelizadora- carencia de instrucción que ya había señalado Talavera y sobre la que hicimos hincapié en el apartado anterior- aquellos que abrazaron la nueva fe también buscaron, cuando les fue posible, abandonar el suelo hispano y hallar amparo *allende* el Mediterráneo. No debe extrañarnos que ante lo insincero de los procesos de conversión “*çiertas personas nuevamente convertidas a nuestra sancta fe católica, que antes solian ser moros, se pasaban allende, a tierra de moros, a tornarse moros*”⁶⁷⁷. En tal sentido, debemos conectar las sentencias y el disimulo religioso, identificado normalmente con el término árabe *taqiyya*, que habría permitido a los *moriscos* desarrollar una vida ‘pública’ cristiana meramente formal o gestual mientras que seguían profesando su fe en secreto. De esta forma, los *moriscos* se acomodaban a la legalidad y a la presión de su entorno cristiano, que vigilaba que cumplieran con sus deberes de neo – cristianos⁶⁷⁸.

A la luz de los ejemplos expuestos, y conforme al análisis que venimos desarrollando, asistimos en el comienzo de la temprana modernidad a un engorroso escenario sociopolítico y religioso que tuvo como corolario el fin del *mudejarismo castellano*. El epílogo de este proceso, que combinó a las comunidades islámicas diseminadas por la meseta central con una población recientemente convertida al cristianismo en el sur de dudosa convicción interna, fue la instalación de un clima de hostilidad antimusulmana que trajo como consecuencia inevitable la implantación de la pragmática real del 12 de febrero de 1502, por la cual se procedió a:

“echar los dichos moros destos nuestros reynos e sennorios, e porque es mejor prevenir con el remedio que esperar a castigar los yerros después de hechos e cometidos los delitos e porque quitando algund escándalo o peligro ay de su estada e nesçesidad de su salida o expulsión (...). Acordamos de mandar salir a todos los

⁶⁷⁷ Céd. Cám. L. 4, fol. 202v.-203. Santa Fe, 24 de octubre de 1500. *Cristianos nuevos que intentaban pasar a África para islamizar de nuevo*. Documento 121. *Ibid.*, pp. 281-282.

⁶⁷⁸ Bernabé -Pons L.F., “*Taqiyya, niyya* y el islam de los moriscos”, *Al-Qantara*, XXXIV, Fasc. 2, julio-diciembre 2013, p. 492.

*dichos moros e moras destos nuestros reynos de Castilla e León e que jamás tornen ni buelvan*⁶⁷⁹.

La orden regia dio un plazo de dos meses y medio, hasta finales de abril, para que los “*moros de XIII años arriba y todas las moras de edad de XII años arriba que biven e moran y están en los dichos nuestros reynos reynos de Castilla e Leon*”⁶⁸⁰ optaran por el bautismo o la emigración. Para los que eligieran esta última opción se estipuló que “*ayan de salir e salgan e saquen los dichos bienes solamente por los puertos de nuestro condado de Vizcaya e no por otros puertos o logares algunos*”⁶⁸¹. De modo que para evitar la dispersión de los expulsados moros castellanos por las regiones donde todavía pervivía la población islámica, se prohibió “*a los dichos moros que no puedan yr ni por mar ni por tierra a los nuestros reynos Aragón, Valencia, e principado de Catalunya ni al reyno de Navarra*”⁶⁸². También se les tenía vedado el Magreb y las posesiones del Imperio turco, no así “*las tierras del Soldan (Egipto) e qualesquier otras partes que quisieren*”⁶⁸³. Por último, debemos resaltar que la pragmática isabelina preveía que los niños musulmanes menores de doce años permanecerían en los dominios castellanos, en un claro intento de adoctrinarlos primero y obligarlos luego a recibir el bautismo.

Ahora bien, debemos establecer y analizar cuál fue la respuesta con la que los moros castellanos se enfrentaron a un desenlace que imponía la elección entre la conversión y el destierro, una opción que se avizoró como un horizonte posible, pero no deseable. La mayoría de las comunidades musulmanas de la meseta central adoptó la modalidad del bautismo como una decisión casi en bloque, mediada y negociada por los sectores encumbrados de sus elites comerciales y religiosas. Así, lo confirman los datos de las aljamas de Madrid⁶⁸⁴, de Segovia⁶⁸⁵, de Cuenca⁶⁸⁶, de Toledo⁶⁸⁷, de Sevilla⁶⁸⁸, de Plasencia⁶⁸⁹, Ávila⁶⁹⁰, Ágreda⁶⁹¹ y la de Valladolid⁶⁹², entre otras.

⁶⁷⁹ RGS, febrero 1502. Fol. 1. Sevilla, 12 de febrero de 1502. *Pragmática real en que se ordena la expulsión de todos los moros mayores de catorce años y moras de doce*. Documento 148. Citado en Ladero Quesada M.A., *Los mudéjares en tiempos*, p.322.

⁶⁸⁰ *Ibid.*, p. 322.

⁶⁸¹ *Ibid.*, p. 322.

⁶⁸² *Ibid.*, p. 323.

⁶⁸³ *Ibid.*, p. 323.

⁶⁸⁴ La conversión de los miembros de la aljama madrileña se produjo prácticamente en bloque y mediante un pacto alcanzado con los regidores. Así, el 21 de febrero de 1502 los mudéjares ofrecieron la conversión de todos ellos a cambio de unos beneficios que le fueron concedidos. Sin dudas los más beneficiados fueron los moros encumbrados de esta aljama: *Yuçuf Mellado, Abraham de San Salvador y*

Un dato que creemos importante resaltar y que es ignorado por los trabajos sobre los moros castellanos fue el hecho por el cual la pragmática de 1502 tuvo un impacto puntual en el sur aragonés. Nos referimos a las comunidades de Albarracín y Teruel que analizamos oportunamente, y que pertenecían a los dominios de la corona aragonesa. En tal sentido, en Albarracín se produjeron conversiones esporádicas a partir de 1501, y el grueso de su población se convirtió entre 1502 y 1504. Así, conectamos la orden que se implantó en Castilla conjuntamente con la proximidad geográfica de estas comunidades del bajo Aragón y los vínculos comerciales que las unían, junto al elevado endeudamiento de la aljama y el lastre que ocasionó la expulsión de los judíos como las razones de peso para que en esta zona - con anuencia de las autoridades cristianas-, se adelantaran al edicto de expulsión que se dictó en la segunda década del siglo XVI y

el maestre *Mahomad Gormaz*, alarife mayor de la ciudad. Véase, Miguel Rodríguez J.C. de., *La comunidad*, pp. 134-138.

⁶⁸⁵ Para el caso segoviano, no ha quedado ningún registro de la conversión al cristianismo. En cambio se ha conservado el padrón de conversos de 1510 publicado por Bataillon, M. que hemos citado en el capítulo dos de esta investigación. A través del mismo, se puede inferir que la mayoría de los moros segovianos optó por abrazar la fe cristiana y permaneció en la ciudad. Puede consultarse Asenjo M., *Segovia*, p. 339.

⁶⁸⁶ En la diminuta aljama de Cuenca y su pequeñísimo número de moros, optaron por la conversión y permanecieron en la ciudad. Véase García Arenal M., “La aljama de...”, p. 47.

⁶⁸⁷ Los moros toledanos también aceptaron en bloque la conversión al cristianismo. En esta pequeña comunidad hubo conversiones esporádicas hacia finales del siglo XV, pero fueron casos de cautivos. Tomado de Molénat J.P., “À propos des noms et des mosquées des “vieux mudéjars” de Castille après l’édit de février 1502”, *Actas VIII Simposio Internacional de Mudejarismo. De mudéjares a moriscos: una conversión forzada*, CEM, Teruel, 2002, pp. 543- 554.

⁶⁸⁸ Desde comienzos de 1501 los mudéjares sevillanos fueron sometidos a un estricto control y vigilancia por parte de las autoridades municipales. Prueba de ello fue el padrón realizado en abril de 1501 por orden de los reyes católicos. Véase González Jiménez M., “Los otros andaluces. Los moros que no se quisieron ir”, *Minervae baeticae. Boletín de la Real academia Sevillana de Buenas Letras*, N° 38, 2010, pp. 93-92. El padrón que cita González Jiménez ha sido publicado por Porras Arboledas P., “Documentos cristianos sobre mudéjares en Andalucía en los siglos XV y XVI”, *Anaquel de Estudios Árabes*, III, 1992, pp. 234-235. El documento no posee fecha, pero sí título: *Los Reyes Católicos comunican al consejo de Sevilla las condiciones con que la aljama sevillana había aceptado convertirse al cristianismo, ordenándoles que las respeten*. AGS, Cám. Cast. Memoriales, leg. 114, n° 66. Por su parte, Collantes de Terán A., postuló que un día después de pregonada la orden de expulsión de 1502, se procedió a la incautación de los bienes de la comunidad musulmana – mezquita y cementerio-. Sostiene este autor, que no se ha conservado el libro de bautismos de ese año de la Parroquia de San Pedro. La mayoría optó por la conversión, mientras unos pocos eligieron el destierro. Véase, Collantes de Terán A., “Los mudéjares sevillanos”, pp. 234-235. Wagner K., “Un padrón desconocido...”, pp. 371-382.

⁶⁸⁹ Algunos moros eligieron la huida de la aljama de Plasencia, pero la mayoría optó masivamente por la conversión. Véase Redondo Jarillo M.C., “La comunidad mudéjar...”, pp. 332-335.

⁶⁹⁰ Los musulmanes de Ávila se bautizaron, según noticias del pesquisidor Pérez que escribió el 24 de abril de 1502 a los Reyes Católicos que los moros “*se han comenzado a convertir e, de las dos mil animas que ay, casi todas se convertirán sin que ninguna se vaya*”. Más allá de lo exagerado de la cifra que remitió Pérez, lo cierto fue que el bautizo de los nuevos cristianos se llevó a cabo rápidamente y fue celebrado con “*alegrías*” en las que se corrieron toros. Véase, Tapia de Sánchez S., “Los mudéjares de la...”, p. 124.

⁶⁹¹ Véase Diago Hernando M., “Mudéjares castellanos...”, p. 71.

⁶⁹² Gómez Renau M., “La aljama de Valladolid: nuevas aportaciones”, *Anaquel de Estudios Árabes*, Vol. 15, 2004, p. 158.

que se aplicó a todos los territorios aragoneses y valencianos⁶⁹³. Por su parte, los moros turolenses optaron por la conversión antes que abandonar la tierra ancestral que habitaban, arrastrados por sus pares de Albarracín pero, al parecer, con un carácter ‘espontáneo’:

*“que en el edicto de Rey nuestro Señor que mandado a publicar en año de mil quinientos setenta y cinco prohibiendo el usso de las armas no estaban comprehendidos los moriscos de la ciudad de Teruel por haverse convertido espontaneamente sus antecessores y descendientes”*⁶⁹⁴.

Los turolenses que permanecieron en muchos casos continuaron manteniendo en secreto su extinta religión, pero lo que diferencia a una comunidad de otra, es que en Teruel algunos se negaron a la temprana conversión y emprendieron la marcha hacia Valencia. El camino de la huida otra vez se presentó como una opción viable para el mantenimiento de sus usos y costumbres islámicas.

Palabras preliminares para el análisis de la conversión en Aragón y Valencia

Es conveniente, antes de analizar los sucesos y procesos que tendieron a la expulsión de los moros de Aragón y Valencia, puntualizar determinados aspectos de las investigaciones realizadas sobre este colectivo étnico entre el periodo que se extendió a partir de los sucesos castellanos y los inicios de los bautizos masivos en la segunda década del siglo XVI. En primer lugar, la historiografía que se ocupó de los ‘*mudéjares*’ valencianos pos edicto de conversión castellano de 1502, lo hizo, a nuestro entender, de modo tangencial. Con esta apreciación queremos puntualizar que fue completamente desigual el tratamiento que se le dio a los sarracenos en estas latitudes, sí tenemos en cuenta -tal como señalamos cuando desgranamos la historiografía del tema de nuestra investigación-, que durante los siglos bajomedievales la abrumadora cantidad de trabajos sobre los moros es notoriamente desproporcionada respecto de la atención recibida a comienzos del siglo XVI. Esta imagen se contrapone con lo que aconteció con los moros aragoneses, los cuales fueron objeto de un análisis más profundo en su

⁶⁹³ Navarro Espinach G. – Villanueva Morte C., *Los mudéjares*, p. 258.

⁶⁹⁴ Utrillas Valero, E. “Apuntes sobre la asimilación de los moriscos en la ciudad de Teruel: el caso del ollerero Miguel Sebastián”, *Stvdium. Revista de Humanidades, Homenaje al Profesor Antonio Gargallo Moya*, N°4, T. II, 1997, p. 394. Documento 4.

fase transicional de *mudéjares* a *moriscos*. No obstante esta consideración, debemos tener presente que, como sostenemos en las páginas sucesivas, los sarracenos aragoneses tendieron a una progresiva conversión al cristianismo antes del edicto de expulsión dictado por Carlos I.

En segunda instancia, creemos que este desinterés o descuido analítico se debió a una serie de factores. Por un lado, y a nuestro entender el más importante, el abrumador peso que comenzó a adquirir lo que Bernard Vincent y Antonio Domínguez Ortiz denominaron hace algunas décadas: “*el problema morisco*”⁶⁹⁵. Si bien la temática de los “conversos de moros” no es el eje central de nuestra investigación, juzgamos oportuna su inclusión ya que muchos de nuestros análisis están dedicados a la trayectoria personal, grupal o individual de muchos de ellos. Sin embargo, tanto para el área valenciana, así como también para la aragonesa y castellana, los copiosos estudios sobre los moriscos que trasuntaron todo el siglo XVI y que analizaron esta problemática en la España moderna, en su mayoría tomaron como punto de partida los bautismos y las conversiones, sin atender a la complejidad interna de las comunidades mudéjares en esta metamorfosis religiosa, cultural, social y fiscal. Por otra parte, y en íntima conexión con lo expuesto, creemos que el otro foco que hizo desatender al *mudejarismo* valenciano en los albores de la modernidad, fue la dedicación que recibieron los estudios consagrados a la inquisición sobre los *conversos de moros* o *moriscos* y a las consecuencias de los procesos de las Germanías. Finalmente, creemos que otra de las causas que llevó a esta asimetría historiográfica -que parece pasar desapercibida por muchos de los especialistas- es la envergadura de la cuestión documental, que como indicamos en la primera parte de esta investigación, es abrumadora para la Baja Edad Media, mientras que para el caso de los moriscos los investigadores optaron por otro tipo de registro documental; nos referimos al uso y, en algunos casos al abuso, de los registros procesales de las fuentes inquisitoriales⁶⁹⁶.

De modo que en las páginas siguientes analizamos los mecanismos de resistencia e integración de las comunidades islámicas aragonesas y valencianas, en clara sintonía con los hechos desprendidos de Granada, así como también atendemos a las

⁶⁹⁵ Domínguez Ortiz D.- Vincent B., *Historia*, pp. 17-28.

⁶⁹⁶ García Cárcel R., ¿Son creíbles las fuentes inquisitoriales?, en: González C.A. – Vila Vilar E. (comp.), *Grafías del imaginario. Representaciones culturales en España y América (Siglos XVI-XVIII)*, FCE, México, 2003, pp. 96-97.

peculiaridades propias de estos contingentes islámicos que estuvieron atravesados por las oscilantes políticas regias en los comienzos de la modernidad hispánica.

Ecos en Aragón y Valencia: el deterioro de la coexistencia entre moros y cristianos

Frente a los acontecimientos acaecidos primero en Granada y luego en el resto de la corona castellana, las endeblas relaciones entre moros y cristianos sufrieron un acelerado deterioro en las comunidades islámicas de Aragón y Valencia. En tal sentido, y a consecuencia de lo acaecido recientemente y también a la creciente preocupación de “*sus moros*” que temían repetir la experiencia castellana, el rey Fernando de Aragón dictó lo siguiente:

“A nostra noticia és pervengut que algunes malívoles persones, les quales no mogudes per zel del honor de nostre senyor Déu ni de la religió christiana, mes per algunes sinestres e graves intencions, han seminat en los pobles de aquex regne que seria e és nostra intenció e voluntat per força reduyr a la sancta fe e religió christiana tots los moros del dit regne, e encara semblant altres coses preparades a granas scàndals per moure los pobles contra los dits moros e cercar ocacions de avalotat e levar-se contra ells (...). Les quals coses són no solament damnosos a tot lo dit nostre regne, mas e cara temeràries e dignes de gran punició e càstich, que semblants paraules se hagen a partar tant contràries a nostra intenció e voluntat, com la sancta fe cathòlica en la conversió del infells no admeta violencia ni força alguna, sinó la summa libertat e devoció (...) E perquè los dits moros, liberament e sens empaig algú, puguen anar, star e conversar pacíficament e quieta per tot lo dit regne, segons han acostumat, ab ses robes e béns, sots la dita nostre fe e salvaguarda real”⁶⁹⁷.

La petición regia fue la primera de una serie de disposiciones que fueron aumentando conforme se fueron incrementando e intensificando los reclamos de los

⁶⁹⁷ ARV, Reial, Cúria, Registre núm. 3600, ff. 191v a 192v. 1502, febrer 20, Sevilla. Ferran II el Catòlic, rei d'Aragó, de València, etc., atorga seguretats als moros del Regne de València i els promet que no decretarà cap expulsió ni conversió forçosa al cristianisme tal com s'havia fet a Castella. Documento 109. Citado en Febrer Romaguera M.V., *Les aljames mudèjars valencians en el segle XV*, Fons Històriques valencianes, Ed. Universitat de València, València, 2006, pp. 343-344. “A nuestra noticia es prevenido que algunas malévolas personas, las cuales no movidas por el celo del honor de nuestro señor Dios ni de la religión cristiana, mas por algunas siniestras y malas intenciones, han diseminado en los pueblos de este reino que seria y es nuestra intención y voluntad por fuerza, reducir a la santa religión cristiana a todos los moros del dicho reino, y ahora están sembrando otras cosas preparadas a gran escándalo para mover los pueblos contra los dichos moros y buscar ocasiones de alborotar y levantarse contra ellos (...). Estas cosas no son solamente dañosas a todo nuestro reino, sino ahora temerarias y dignas de gran punición y castigo, que parecen palabras que se hacen tan contrarias a nuestra intención y voluntad, como la nuestra santa fe católica no admite en la conversión de los infieles violencia ni fuerza alguna, sino suma libertad y devoción (...). Y por que los dichos moros, libremente y sin ningún empacho, puedan ir, estar y conversar pacíficamente por todo el reino, según han acostumbrado, con sus ropas y bienes, bajo la nuestra fe y salvaguarda real”. T.de.A.

moros frente a una posible conversión coactiva y masiva. Pero, entre la oscilación de las autoridades, entre proteger lo que J. Boswell denominó “*tesoros del rey*” y responder a las peticiones de los estamentos nobiliarios -y sobre todo los eclesiásticos- la balanza se inclinó, en apariencia, hacia los musulmanes. La fachada exterior de esta protección estuvo dada a partir de la concesión de seguros regios, a la vez que se promovió el arribo de distintos clérigos para comenzar la evangelización en tierras aragonesas. En este sentido, y tras la experiencia granadina como un accidentado precedente inmediato, los monarcas encomendaron esta inicial tarea para cooptar a los moros zaragozanos y de las comunidades aledañas al clérigo Martín García Puyazuelo, obispo de Barcelona e inquisidor general de Aragón, junto a un “*converso de moro*”, un ex alfaquí de Játiva llamado Joan Andrés⁶⁹⁸. La trayectoria misionera de ambos personajes se vinculó con la

⁶⁹⁸ Ducharme B., “De Talavera a Ramírez de Haro: actores y representaciones de la evangelización de mudéjares y moriscos en Granada, Zaragoza y Valencia (1492-1545)”, en: Serrano Martín E. (coord.), *De la Tierra al Cielo. Líneas recientes en Investigación en Historia Moderna*, Institución “Fernando el Católico”-CSIC, Zaragoza, 2013, p. 44. Las noticias biográficas de Joan Andrés son muy escasas y todas proceden del prólogo de la obra: *Confusión o confutación de la secta mahomética*. Allí se dice que era natural de Játiva e hijo de un alfaquí de aquella ciudad llamado Abdallá. A la muerte de su padre, Joan desempeñó el cargo de alfaquí. A continuación, el autor relata cómo estando de manera fortuita en la catedral de Valencia escuchó el sermón pronunciado en ocasión de la festividad de la Asunción de la Virgen por el dominico Juan Marqués, fraile predicador y confesor del Rey Católico. Las palabras del orador sagrado “*removieron y esclarecieron las tinieblas de mi entendimiento y luego se me abrieron los ojos de la ánima*”, según el interesado afirma. En efecto, fueron decisivas en la trayectoria vital del alfaquí. Este hecho sucedió en el año de 1487. A partir de ese momento se inició un proceso de conversión que culminó con su ordenación sacerdotal. Unos años más tarde, tras la conquista de Granada, los Reyes Católicos lo enviaron a dicha ciudad a predicar a los musulmanes de aquel reino. Su empresa debió de cosechar un gran éxito ya que –según él mismo confiesa– convirtió “*infinita morisma*”. Posteriormente, fue elevado al canonicato por sus reyes. En vista de ello, doña Isabel manifestó el deseo de que desempeñase una tarea similar en Aragón, pero el fallecimiento de la soberana se tradujo en la pérdida del favor real de este personaje. Fue entonces cuando se dedicó a ejercer el apostolado a través de la pluma. Tomado de Ruiz García E., “La confusión de la secta mahomética y La Cazzaria: dos obras conflictivas”, *Alborayque*, N°19, 2007, pp. 28-29. Véase, Ximeno V., *Escritores del Reyno de Valencia Chronologicamente ordenados*, Vol. 1, Impresor del Santo Oficio Joseph Estevan Dolz, Valencia, 1747, p.76. *Confusión o confutación de la secta mahomética*, tuvo como propósito lo siguiente: por un lado, demostrar la falsedad de la doctrina mahometana y, por otro, atraer hacia el cristianismo a sus antiguos correligionarios y lograr la conversión. Toda la obra está concebida y estructurada en torno a una idea: demostrar las incoherencias y contradicciones de la religión islámica. El plan de la misma responde a una articulación lógica. Consta de doce capítulos. El primero está dedicado a glosar la figura de Mahoma; los dos siguientes a describir los dos monumentos escritos que son los pilares doctrinales del islamismo, el *Corán* y la *Sunna*. Los capítulos cuarto y quinto contienen respectivamente a) una refutación de ambas obras mediante la acusación de ser unos escritos falsos y no revelados, y b) una serie de pruebas que intenta demostrar cómo los textos coránicos ni son divinos ni representan la palabra de Dios. Los tres capítulos siguientes están dedicados a criticar de manera inmisericorde la figura del profeta desde una perspectiva histórica. Se trata de auténticos argumentos *ad hominem*. En primer lugar describe los escándalos y disensiones de los fieles que seguían una tradición religiosa anterior a Mahoma (c. 6), luego su relación con las mujeres (c. 7), y el viaje nocturno al mundo celestial (c. 8). La última parte de la obra está consagrada a ridiculizar la descripción del paraíso prometido en el *Corán* (c. 9), refutar los milagros de Mahoma (c.10), reivindicar la fe cristiana (c. 11), y negar que la difusión del islamismo sea una prueba su bondad (c. 12). Véase Ruiz García E., “La confusión...” , pp. 31-32.

labor preliminar que habían desplegado en la propia Granada, donde trabajaron de forma mancomunada junto a fray Hernando de Talavera en la conversión de los musulmanes. Ahora bien, el caso de Juan o Joan Andrés es factible de ser encuadrado en lo que analizamos en el apartado anterior, respecto del *colaboracionismo* musulmán. Sí bien el antiguo alfaquí no responde a los intereses de un clan, o de su propia familia o bajo la promesa de recompensas materiales, sino a sus deseos personales e individuales, su destacada actuación y su posterior proselitismo escriturario contra los moros nos permiten encuadrarlo como un activo participante de esta práctica.

Por otra parte, hacia 1504 el rey encargó a Martín García Puyazuelo la realización de diversos sermones que se predicaron en la Seo de Zaragoza destinados a los musulmanes. Estos “*Sermones de la Fe*” tuvieron por objetivo la paulatina incorporación de moros y la reeducación en la doctrina de aquellos que *voluntariamente* habían abrazado tempranamente la nueva religión y sobre los que se cernía una desconfianza permanente⁶⁹⁹.

Esas iniciales labores evangelizadoras no tuvieron los resultados esperados. Es difícil cuantificar documentalmente la cantidad de moros aragoneses que optaron anticipadamente por el catolicismo, teniendo en cuenta que la salvaguarda de sus intereses estaba en manos de los estamentos nobiliarios, los cuales se opusieron en reiteradas ocasiones a cualquier intento regio de expulsión o conversión masiva, así como también a la intromisión inquisitorial de la cual eran ajenos los moros, pero que no dejaba de ser una presencia amenazante e inquietante. No obstante, como planteó Luisa Ledesma, aunque algunos mudéjares aragoneses, unos por temor y otros por oportunismo, abrazaron prematuramente la religión cristiana, fueron pocos los “*tornadizos*”⁷⁰⁰. Además, las repercusiones de lo acaecido en Granada nos permiten verificar una vez más cómo se activaron los mecanismos de movilidad y desplazamientos de los ahora conversos, que huían como prófugos de Castilla y buscaban amparo en las morerías aragonesas. En cambio, otros buscaban como fin último poder llegar a Berbería embarcándose desde los puertos de Tortosa que, como señalamos oportunamente, se constituyeron como un espacio que no solamente se erigió como punto de salida comercial y humana de la comarca, sino que articuló la vida de la tupida red de aljamas distribuidas en ambas riberas del río Ebro.

⁶⁹⁹ Ducharme B., “De Talavera...”, p. 44.

⁷⁰⁰ Ledesma Rubio M.L., “Marginación y violencia. Aportación al estudio de los mudéjares aragoneses”, *Aragón en la Edad Media*, Nº 9, 1991, p. 223.

Fue en esta zona alejada de la conflictiva Granada y de la convulsionada Castilla, donde también se sintieron los cimbronazos del edicto masivo de conversión o expulsión de los moros. A tal efecto, las cortes de Barcelona de 1503 establecieron que:

*“Com a noticia de la present Cort en aquests prop passat sie pervingut que’s tractarian de expellir los moros qui estan poblats en lo present Principat, los quals son en poc nombre, e serie gran dany e destructio dels barons e altres parts a hon dits moros estan poblats, e desl quals no’s pot seguir al stat de Vostra Majestat ne al dita Principat dany algu: per ço suplica la dita Cort a vostra Majestat vulla ab lo present acte de Cort ordenar, statuir e prometre e bona fe e paraula reyal que no expellira ne expellir fara, ne consentir esser expellits los dits moros del dit Principat”*⁷⁰¹.

De acuerdo con lo expuesto, puede corroborarse cómo se trató de prevenir y proteger, aunque fuera de manera temporaria, a las comunidades islámicas que constituían una abundante mano de obra en los señoríos laicos. No obstante, es relevante constatar que mientras los señores aragoneses y valencianos presionaron en cortes al monarca para asegurarse la salvaguarda de quienes trabajaban la tierra y aportaban cuantiosos ingresos, en algunas comunidades de la zona del Ebro la decisión de los señores fue instar a la conversión a sus vasallos moros. Tal fue el caso de la baronía de Flix y las comarcas que la circundaban, sitio que albergó una numerosa población sarracena, que comenzó el proceso de mutación religiosa a partir de 1508-1509⁷⁰². Dos años más tarde, las comunidades islámicas de la ribera del Ebro abrazaron el catolicismo, sin *coacción* aparente y con un cierto *éxito*, ya que como sostuvo Serrano Daura, el proceso iniciado por los señores de la baronía impidió el despoblamiento total hecho que se corroboró por la integración de estos *nuevos cristianos* a la estructura fiscal y económica del lugar⁷⁰³. Consideramos que lo expuesto por Serrano Daura en lo concerniente a la *invisible presión* para lograr la conversión y el *relativo* triunfo de los católicos respecto de los musulmanes, esconde la real situación de los procesos de conversión que se basaron en la supresión violenta de la identidad islámica.

⁷⁰¹ *Constitucions y Altres Drets de Catalunya*, Martí J.P.- Llopis Estampers J. (ed.), Vol. I, Barcelona, 1704, p. 36. Llei I “*De sarrahins*”. “*Como la noticia de la presente corte en estos días pasados hemos sido prevenidos de que se trataría de expulsar los moros que estan poblando el presente Principado, los cuales son pocos en nombre, y seria gran daño y destructivo de los barones y de otras partes donde los moros están poblando, y de los cuales podría seguir gran daño al estado de vuestra Majestad y al del dicho Principado; por eso suplicamos en la dicha Corte a vuestra Majestad quiera con la presente acta de corte ordenar, establecer y prometer en buena fe y palabra real que no expulsará ni hará expulsar ni consentirá la expulsión de los dichos moros del dicho principado*”. T.de. A. En relación a la protección regia y señorial que recibieron las comunidades islámicas de la ribera del Ebro véase, Biarnès i Biarnès C., *Moros i moriscos*, p. 46.

⁷⁰² Serrano Daura J., “*L’onomástica sarraïna...*”, p. 42.

⁷⁰³ *Ibid.*, p. 44.

Valencia y la conflictividad latente contra los musulmanes

Como ya mencionamos, si los sucesos de Granada y el posterior edicto de conversión o expulsión tuvieron consecuencias palpables y visibles en el interior de Castilla y de Aragón, los efectos en el reino valenciano fueron más notorios y, sobre todo más violentos. Sin embargo, y a diferencia de lo acaecido en Castilla -donde primó el criterio de la “asimilación” de la población-, en Aragón y sobre todo en Valencia, el proyecto de *integración* de los sarracenos se vio truncado en distintas oportunidades debido a la resistencia musulmana por un lado y, por otro, a las diversas manifestaciones regias y nobiliarias. Así, entre la escalada de presión que ejerció la Inquisición sobre los conversos de moros y la acuciante necesidad eclesiástica de eliminar de plano el islam hispánico, se filtraba la recurrente solución de la conversión forzosa que una y otra vez el monarca se encargó de negar, como se plasmó en 1510:

“que los moros vehïns, stadants e habitants en les ciutats e viles reales e altres ciutats, viles e lochs e alqueries eclesiàstichs, rïchs hòmes, nobles, cavallers, ciutadans e altres qualsevol persones, no sien expel.lits, foragitants ni lançats del regne de València ni de les ciutats e viles reals de aquell, constrets ni forçats a fer-se crestians, com vullam e sie nostre voluntat que per nós ne successors nostres als moros del dit regne de València no sia fet empaig algú en lo comerciar, negociar e contractar ab e entre christians de llurs fets, negocis e contractes. Màs que lïberament ho puïxen fer, si e segons fins a huy fer han acostumar”⁷⁰⁴.

Sin embargo, las constantes reiteraciones de protección regia, así como de seguridad y mantenimiento de un *statu quo* en el reino, nos posibilitan verificar que la aparente situación de calma y normalidad en la cotidianeidad de contactos y relaciones entre moros y cristianos no era tal. Por un lado, y a pesar de las restricciones de las que eran objeto, los moros valencianos continuaron practicando –en la medida en que

⁷⁰⁴ Rúbrica dels moros que no sien fets cristians per força. *Furs e actes de cort fets e publicats en la villa de Monçó per lo molt alt senyor Rey don Ferrando en les corts generals per sa mejestat allí celebrades als Regnes de Aragò e València e principat de Catalunya. En lo any de nostre Senyor MDX.* Documento 68. Citado en Carrasco Manchado A.I., M. *De la convivencia*, p. 240. 1510. Monzón. Disposición prohibiendo la expulsión y la conversión forzada de los musulmanes, dada en las Cortes de Monzón de 1510. “*Que los moros habitantes en las ciudades reales o lugares de señoriales y eclesiásticos del reino, no habiendo sido expulsados o foragidos, no sean obligados a hacerse cristianos a la fuerza debido a las bulas y mandamientos reales antecedentes, pudiendo libremente como acostumbraban comerciar y negociar con cristianos*”. T.de.A.

podieron- un alto grado de movilidad durante las primeras décadas del siglo XVI⁷⁰⁵. Esta situación no estuvo vinculada solamente a motivaciones comerciales o mercantiles, sino, sobre todo, con la presión violenta que en muchos casos, comenzó a manifestarse sobre la población musulmana de la capital. A continuación recogemos un fragmento de un poema de un musulmán valenciano que huyó hacia Argel:

*“En el nombre de Dios me decido a empezar – con pena hablar-
Un saludo a vosotros de mi parte ¡La paz sea con la gente ejemplar!
Amados míos! He viajado, pues Dios me permitió viajar.
Viajé a una tierra lejana y navegué yo por mar.
En Barcelona quedé con intención de zarpar.
Y luego yo me embarqué, y llevado sobre el mar, a Marsella yo llegué, en dos noches y un día.
Mi deseo por mi señor, era de la tierra impía escapar. De Marsella me alejé antes que la luna saliera, y a mediodía de un viernes me entraba yo para Argel.
Entré a la mezquita aljama, aquí no hay iglesias de infidelidad. En tierras de cristianos habitaba con el corazón irritado. Su credo ahora con alegría he dejado.
Que ha sido justo conmigo el Dios de la humanidad, pues con mi esposa y mi hijo entré a la mezquita principal. Es verdad que mi ausencia de vosotros será larga y por siempre jamás.
Por sufrir entre cristianos elegí hacerme a la mar. La ausencia sabe amarga. Dejé a mi gente y amigos, lástima, para toda la eternidad”⁷⁰⁶.*

El fragmento previo es un claro ejemplo de la situación que padecían algunos moros valencianos. No es nuestra intención extrapolar y generalizar este padecimiento humano a todos los sarracenos levantinos; no obstante, creemos que es un buen parámetro para vislumbrar la incomodidad islámica en el contexto cristiano de la temprana modernidad. Por otra parte, la creciente hostilidad y hostigamiento hacia los moros levantinos se precipitó con el arribo de algunos clérigos para iniciar las difíciles tareas de adoctrinamiento de los sarracenos, en clara contradicción con lo reiterado en cortes y pragmáticas regias. Entre los religiosos se destacó Juan Martín de Figuerola⁷⁰⁷, quien luego de disputar con los alfaquíes de Zaragoza retornó a Valencia a continuar con su método. Su objetivo fue intentar convencer a los principales líderes de los mudéjares, ya que consideraba que una vez lograda su conversión, el resto de los moros

⁷⁰⁵ Fol. 382. Ordenanzas de la Real Audiencia de Granada, Libro IV. *Provisión para que los mudéjares destes reynos no puedan entrar en Granada*. 1515, febrero 15. Arévalo. *Los mudéjares de los reynos de Castilla, Aragón, Cataluña y Valencia, no entren en el reyno de Granada*. Documento 71. *Ibid.*, pp. 242-244.

⁷⁰⁶ BUN Fondo Colección Luis Cebrián Mezquita, caja 29, h.s. *Copla de un fugado a Argel*, S. XVI. Documento 104. Se conservan dos versiones de este poema hechas por dos escribanos distintos. Citado en Barceló C. – Labarta A., *Archivos moriscos. Textos árabes de la minoría islámica valenciana (1401-1608)*, PUV, Valencia, 2009, p. 256. Las autoras, ambas arabistas, presentan en este catálogo documental las transcripciones de los textos en árabe y su correspondiente traducción al castellano.

⁷⁰⁷ Ximeno V., *Escritores del Reyno*, p. 78.

seguiría su ejemplo. El monje valenciano entendía que los alfaquíes engañaban a los moros, escondiendo el contenido real de las escrituras islámicas, y lo que había que hacer era mostrar a los demás la verdad y a la vez desacreditar públicamente a los expertos en ley islámica frente a sus correligionarios en la fe. El relato de sus experiencias se plasmó en 1517 en un libro de polémica antimusulmana llamado *el Lumbre de la fe contra la secta mahometana y el Alcorán*. Aquí se expusieron no sólo argumentos contra el islam y un método a seguir en la disputa contra los moros, sino también una legitimación de la conversión forzada⁷⁰⁸.

Ahora bien, los intentos por integrar progresivamente a la nutrida población islámica valenciana al cuerpo social cristiano no mostraron los resultados deseados. Teniendo en cuenta las experiencias en la vecina Castilla y la progresiva conversión que se llevó a cabo en determinadas aljamas aragonesas, el contexto en el levante peninsular tendió a complicarse aún más debido al estallido del movimiento antiseñorial de las Germanías durante el cual se dio inicio a la campaña de los bautismos masivos de los mudéjares.

Este conflicto que se diseminó sobre la porción sur del territorio valenciano tuvo un fuerte impacto sobre las copiosas alquerías y morerías rurales del interior. El clima de temor y de hostilidad manifiesta de los agermanados contra los moros, vasallos de los señores, promovió una feroz oleada de violencia que en la comarca de Cocentaina conllevó al saqueo y destrucción de la morería, a la vez que propició la huida de muchos sarracenos hacia las sierras. Aquí se procedió de forma apresurada al bautismo masivo de los musulmanes:

*“los dichos moros venían a mucha prissa de la morería, e otros se salían de las casas de los christianos que estavan retraídos dizando que los babtizasen que christianos querían ser. Algunos se encomendaban a los christianos que hallavan por las calles porque la gente alborotada no les fiziese mal”*⁷⁰⁹.

Similares fueron los sucesos en la morería de Játiva, que como mencionamos en el capítulo II sobre la geografía sarracena, era la más poblada del reino valenciano y donde también se generalizó, bajo amenaza y coerción, el bautizo masivo. Así, el

⁷⁰⁸ Ducharme B., “De Talavera...”, pp. 45-46.

⁷⁰⁹ *Informacio recepta super conversion sarracenorum ad fidem Catholicam*, Van Pelt Library, University of Pennsylvania fondo Henry Charles Lea ms. 20, f. 88. Citado en Sánchez-Blanco R.B., “El verano del miedo: conflictividad social en la Valencia agermanada y el bautismo de los mudéjares, 1521”, *Estudis*, N° 22, 1996, p. 32.

“*baptizo de moros e moras*” en Játiva se “*fazia con tanta solemnidad y cirimonias como si fuesen hijos del Emperador y Rey Nuestro Señor*”⁷¹⁰.

La virulenta reacción contra las comunidades islámicas en 1521 debe enmarcarse en el contexto adecuado. Si bien hubo en los siglos bajomedievales ataques esporádicos y violencias concretas contra numerosas alquerías y morerías, los episodios de las Germanías no fueron una consecuencia directa ni lineal de los casos señalados. Por el contrario, tuvieron un claro sentido *antinobiliario* y las reivindicaciones de los ‘rebeldes’ se dirigieron contra los señores y caballeros que controlaban la tierra. Lo que nos interesa en esta investigación es la posición anti musulmana que se desplegó en los iracundos sucesos de las Germanías en donde se imbricó la lucha antiseñorial con el malestar generalizado hacia los mudéjares. En este sentido, el uso y abuso de lo moro como estereotipo se evidencia en las Germanías para homologar rebeldías y resistencias al orden establecido. Así, el sentimiento antimusulmán sirve a la pretensión de homogenizar y a la construcción de una identidad por supresión de otra.

La historiografía tradicional decimonónica interpretó la guerra que protagonizaron los cristianos viejos agermanados como el mejor argumento para quebrar la especificidad étnica de los mudéjares. En tal sentido, Dánvila expuso que:

*“se avivó el odio de raza que venía amortiguado, y los agermanados idearon el medio de bautizar por fuerza á todos los moros valencianos para cambiar esencialmente sus condiciones político-sociales, emanciparlos de la condición á que estaban sujetos y privar á los Señores y Barones del auxilio y fuerza que les prestaba su número y fidelidad. El forzoso bautismo de los moros valencianos dió nuevo vigor a los odios de raza, planteando la cuestión religiosa, que es la más grave que puede suscitarse en un Estado Católico”*⁷¹¹.

Bastante alejado de esta posición, Joan Fuster sostuvo que a la animosidad religiosa tradicional y la provocada por combatir al lado de los señores, habría que sumarle la dura rivalidad laboral que la sumisión y el alto rendimiento de los mudéjares suponían para los cristianos viejos. Así, no debería ser extraño que ese malestar, de claro tinte económico, se relacionara para los cristianos con el hecho de ser los moros una mano de obra más barata y más ‘dócil’⁷¹². Por su parte, Ricardo García Cárcel consideró que la enemistad no se dirigió contra los moros sólo por el hecho de ser

⁷¹⁰ *Informacio*, f. 41, *Ibíd.*, p. 35.

⁷¹¹ Dánvila y Collado M., *Las Germanías de Valencia*, Tipografía de Manuel G. Hernández, Madrid, 1884, p. 471.

⁷¹² Fuster J., *Heretgies, revoltes i sermons. Tres assaigs d’història cultural*, Ed. Afers, Catarroja-Barcelona, 2008, p. 106.

vasallos de los señores, sino contra el despliegue económico de un sector mudéjar, que se ubicaba en las zonas de regadío que fue el principal afectado por la furia de los agermanados. El bautismo dio salida a las tensiones socio-económicas entre ambas comunidades y rompió la alianza del moro con los nobles⁷¹³.

Frente a estas posiciones economicistas, Rafael Benítez Sánchez-Blanco estableció una conexión de estos sucesos a partir de la introducción de la vertiente *milenarista*⁷¹⁴. La esperanza milenarista prometía un periodo dichoso, previo al fin de los tiempos, en el que reinaría la paz, la justicia y la igualdad y en el que se produciría la conversión de los fieles junto a la desaparición de la secta mahometana. Así, la aniquilación de los caballeros contribuiría al triunfo de la igualdad: el bautismo de los mudéjares facilitaba la unificación de todos los fieles en un solo rebaño. De esta forma pudieron combinarse el malestar social contra las oligarquías urbanas y los grandes señores, contra los musulmanes en general y los mudéjares en particular, con una visión ideológica más amplia que daba sentido final a la revuelta agermanada⁷¹⁵.

Teniendo en cuenta las posturas de los autores citados, creemos importante señalar que un factor que conllevó a que los moros tornaran cristianos en las comarcas donde se dirimió el conflicto de los agermanados fue inequívocamente el miedo y la desesperación. La conversión bajo amenaza de muerte quedó registrada en Alcira de la siguiente manera:

*“poco tiempo tantes que fuesse la conversión de los moros de la villa de Alzira este testigo hoyo como los capitanes de la jermania yvan diziendo por la villa que si los moros no se hazian christianos que los havian de degollar y quitarles lo que tenían”*⁷¹⁶.

De modo que aceptar el bautismo fue el equivalente a una rendición por parte de los moros que así salvaban sus vidas. Así, en Gandía se exhortó que:

*“¡mueran los moros si no se fazen christianos!, y entonces los dichos moros dixerón que querían esser christianos. Entonces los soldados, o partida de aquellos, se mezclaron con ellos para llevarlos a la iglesia para que nenguno otro les pudiesse fazer danyo, pues que se havian a fazer christianos (...), por fuerça se hizieron christianos los sobres dichos viendo las dichas cridas y menazas que les hacían los germanados y que ivan a caça dellos”*⁷¹⁷.

⁷¹³ García Cárcel R., *Las Germanías de Valencia*, Ed. Península, Barcelona, 1975. pp. 208-210.

⁷¹⁴ Delumeau J., *El miedo*, pp. 312-313. Especialmente lo relacionado con Joaquín de Fiore.

⁷¹⁵ Sánchez-Blanco R.B., “El verano del...”, p. 41.

⁷¹⁶ *Informacio*, f. 21, Sánchez-Blanco R.B., “El verano...”, p. 42.

⁷¹⁷ *Informacio*, f. 35v, *Ibid.*, p. 51.

Debemos mencionar, asimismo, que los agermanados procedieron a decretar la conversión compulsiva el 29 de septiembre de 1521 de la morería de la capital valenciana y de sus moradores⁷¹⁸. Este acto estuvo acompañado de la transformación de la mezquita de la morería en la Iglesia de San Miguel. El rechazo de esta medida quedó plasmado en el siguiente testimonio:

“El dicho Luys Cardona, muchas vezes diziendole a su madre que dexase el abyto de los moros y que se puyesse un abyto de christiana sino los oficiales de la Yquisyçion sy asy la tomavan le quitarían la ropa de mora (...), me dixo la dicha Catalina, madre del dicho Luys Cardona, que merda pera mí que por fuerça la habían hecho volver christiana”⁷¹⁹.

Otra manifestación de descontento con esta nueva situación fue la de un matrimonio de cristianos nuevos que se expresaron de la siguiente manera:

“dizen que no quieren que los escrivan en la memorya de los christianos, y asy se son ydos a Gandia o Oliva, y muchas veces me dixo el dicho Montserrat que si no echavan de aquí de la Vila nova a los moros que no podían ser buenos christianos porque los corrian e amenguazavan diziendoles perros malditos que negaron la buena fe por la mala”⁷²⁰.

Por otra parte, *“Maria, cristiana nueva, muger de Miguel Montserrat, suso dicha, que nunca haría nada de lo que yo le dixiese porque yo le dezia que dexase el abyto de mora lo qual me respondió que nunca buen christiano por fuerça de moro”⁷²¹.*

Creemos importante remarcar que estas dos condiciones, temor y desesperación, formaron parte de este proceso. Otra particularidad relevante fue su efímera duración, pues los moros que sobrevivieron una vez terminada la contienda tornaron nuevamente al islam. En palabras de un cristiano de Albaida, *“tanto tiempo quanto duro el temor, que fueron dos meses desde julio al agosto, perseveraron en vivir como christianos y no más”⁷²².*

Consideramos conveniente señalar que en los fragmentos documentales que citamos, la reiteración constante del miedo, del temor, o bien de la resignación de esas

⁷¹⁸ Martínez Sierra M.T., “La situación religiosa en la antigua morería de Valencia en 1522, según las denuncias de Juan Medina”, *Estudis*, N° 26, 2000, p. 115. El apéndice documental de este artículo recoge las denuncias formuladas en 1522 por el sacerdote Juan Medina. Las denuncias que aquí se presentan están contenidas en un libro de testificaciones de la Inquisición, conservado en el Archivo Histórico Nacional.

⁷¹⁹ AHN, Inquisición, legajo 799, caja 3, fol. 385v. Citado en Martínez Sierra M.T., “La situación...”, p. 126. Documento 9.

⁷²⁰ AHN, Inquisición, legajo 799, caja 3, fol. 385v. *Ibid.*, p. 125. Documento 4.

⁷²¹ AHN, Inquisición, legajo 799, caja 3, fol.386v. *Ibid.*, p. 127. Documento 14.

⁷²² *Informacio*, f. 84. Citado en Sánchez-Blanco R.B., “El verano del...”, p. 51.

personas frente a los procesos que analizamos, deben ser tomados como actitudes humanas, pero también, pueden ser encuadrados a partir de los presupuestos de Göran Therbon, para quien

“el miedo es el efecto de una dominación ideológica que provoca la aceptación y la resignación. El hecho es que en ciertas situaciones muchos hombres y mujeres eligieron la muerte en lugar de la vida y la obediencia. De ahí que sea importante hacer hincapié en que la fuerza y la violencia sólo funcionan como una forma de dominación a través del mecanismo ideológico del miedo”⁷²³.

La vuelta al islam y el edicto de conversión general

Como remarcamos a lo largo de esta investigación, la demografía islámica en el reino valenciano siempre fue un factor muy relevante a la hora de las decisiones regias y eclesiásticas durante todo el periodo bajomedieval. Ese islam cercano, cotidiano y con el cual los cristianos coexistieron durante muchos siglos, generó una desconfianza permanente que se hizo más evidente a posteriori de los sucesos de las germanías, porque si bien los nuevos convertidos vivieron durante un tiempo como “*christianos y oían misa con mucha solemnidad*”, la devoción no fue sincera y duró poco, ya que “*unos seis que venían para su casa para que le enseñase las oraciones a cabo de XV días tomaron huna barca y se fueron por mar*”⁷²⁴. Estos episodios de conversión temporaria, junto a los que enunciamos en el apartado anterior, deben ser inscritos dentro de las prácticas de la *taqqiya*⁷²⁵ y *niyya*⁷²⁶, respectivamente.

Así, en Orihuela, en Cocentaina, en Gandía, en Oliva o en Alzira, igualmente en la mayoría de las diminutas alquerías por donde se desplegó el movimiento de los

⁷²³ Therbon G., *La ideología del poder y el poder de la ideología*, Ed. Siglo XXI, Madrid, 1987, pp. 77-80.

⁷²⁴ Sánchez-Blanco R.B., “¿Cristianos bautizados? La trayectoria inicial de los moriscos valencianos, 1521-1525”, *Estudis*, N° 26, 2000, p. 14.

⁷²⁵ En el Islam se permite a sus fieles faltar al cumplimiento de los preceptos religiosos cuando está en peligro su vida, que es el bien más valioso que Dios ha otorgado a los hombres. Esta dispensación teológica recibe, entre otros, el nombre de *taqqiya*. Acogiéndose a este principio, el musulmán que se hallara en peligro podía: 1) abstenerse de practicar el Islam en público (*disimulación*), y 2) adoptar exteriormente la religión del grupo dominante (*simulación*). Lo único que debía hacer era conservar la fe islámica en su interior. Tomado de Rubio D., “La *taqqiya* en las fuentes cristianas: indicios de su presencia entre los moriscos”, *Al-Qantara*, XXXIV, Fasc. 2, julio-diciembre 2013, pp. 529-530. Véase Rosa-Rodríguez M. de M., “Simulation and Dissimulation: Religious Hybridity in a Morisco Fatwa”, *Medieval Encounters*, N° 16, 2010, pp. 143-180.

⁷²⁶ El término *niyya* hace referencia a la “intención”. Se lo relaciona con el cumplimiento de las obligaciones religiosas no sólo el acto externo, sino lo que ocurre en el corazón del creyente en un contexto de opresión sufrida por musulmanes. Tomado de Bernabé-Pons L.F., “*Taqiya y niyya...*”, p. 504.

agermanats, gran parte de los moros bautizados “*tornaron a sus herrores*” luego de 1522⁷²⁷, lo que equivalía para los cristianos viejos el retorno a la *seta mahometa* o Islam. Como mencionamos, uno de los problemas que debía afrontar el converso, era la percepción que tenía el grupo receptor -en este caso el cristiano viejo- y la animadversión que le provocaba al grupo que dejaba o del que se lo excluía, en este punto el musulmán. No debemos olvidar que tanto para unos como para otros, el cambio de religión era un claro indicio de apostasía, de ser un *renegado*. La cuestión que subyace en el fondo es: ¿por qué y cómo *decidieron* volver al islam los moros que se habían bautizado? En tales circunstancias, queda claro, que fue la presión de los miembros de las elites cristianas quienes instaron a sus moros vasallos a que retornasen a su antigua religión y modos de vida. Este proceso les aseguraba a los que propiciaban el retorno al islam, un doble provecho. Por un lado, garantizaban el retorno de los musulmanes a sus lugares de trabajo, y por otro, y a nuestro criterio el factor más relevante, se aseguraban las cuantiosas rentas que los moros les proporcionaban. Estas decisiones estuvieron atravesadas por el sistema de dominación y sus agentes. La protección que le suministraban los cristianos a los moros debe evaluarse dentro del parámetro de la “*conveniencia económica*” que impedía, en cierto modo, las huidas, las fugas y la despoblación de las tierras. Pero, además del beneficio económico que esto les reportaba, la actitud nobiliaria reflejó la negativa en cuanto a la validez de los bautismos que se habían hecho bajo amenazas, coerción y guerra. Por otra parte, si observamos qué ocurrió del lado musulmán, la *integración* forzosa de la que habían sido víctimas les proporcionó el rechazo de su propia comunidad y, a posteriori, el retorno a la *umma*, los reubicó nuevamente en un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas con los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida⁷²⁸. En suma, los reposicionó en el mantenimiento y defensa de sus signos identitarios.

Así, en Gandía y en Oliva los condes habían ordenado a sus vasallos que podían continuar con el salat, la llamada a la oración y con la práctica de sus antiguas costumbres⁷²⁹. En Játiva, los señores fueron los que promovieron el retorno al islam de ‘sus moros’: “*lo señores de los moros mateixos ge les dezian que se tornasen a ser*

⁷²⁷ Sánchez-Blanco R.B., “¿Cristianos bautizados?...”, p. 20.

⁷²⁸ Geertz C., *La interpretación de las culturas*, Ed. Gedisa, Barcelona, 2003, p. 88.

⁷²⁹ Sánchez-Blanco R.B., “¿Cristianos bautizados?...”, p. 25.

*moros (...) y que tornasen a fazer la çalla*⁷³⁰. Idénticas manifestaciones se expresaron en Cocentaína, en Alcira, en Valldigna o en Albaida, donde:

*“el vicario del dicho logar que se llama mosén Pere Anderich dixo a los dichos moros que viviesen como moros y que no curasen de vivir como a christianos y que todo lo que habían fecho era barbullería y que tornasen a fazer la çalla, la qual se dezia hacían en otra parte”*⁷³¹.

Otros moros en cambio, dejaron de ir a misa y partieron hacia Berbería.

Por otra parte, en la capital valenciana la situación de los moros no difirió en mucho de lo expuesto en líneas precedentes. Es más, un acontecimiento que a nuestro entender fue relevante, está vinculado con la decisión del Baile de levantar una nueva mezquita:

*“Juan Catino de Montserrat, fornero, dize que sabe que oyó dezir a Farch, moro de la vilanova, que ya hacen la çala en la mezquita que dizen el bañador y que asy el Bayle les ha dado liçència que hagan allí la çala, y yo oi decir que los moros demandando al Bayle mezquita, les dixo el Bayle: mirad donde quereis que se haga”*⁷³².

Este fragmento evidencia cómo una de las máximas autoridades del reino no sólo no manifestó un impedimento en el regreso de los convertidos al islam, sino que además les garantizaba un renovado emplazamiento para su lugar de oración y sociabilidad. Recordemos que la antigua mezquita de la morería fue convertida en iglesia, al igual que muchas otras durante el periodo agermanado. La integración forzada había fallado y la persistencia del islam continuaba, erigiéndose otra vez la mezquita como el lugar de la resistencia musulmana valenciana.

Así, el retorno público al islam por parte de los sarracenos valencianos estuvo ligado también a que no se reconocía como válido el proceso de los bautismos. Este hecho contrariaba no sólo al poder temporal, sino sobre todo al espiritual al negar de plano un sacramento. De modo que *“no son christianos los que de moros fueron christianos y bautizados en las fortunas pasadas, diziendo los moros que querían ser christianos, dixe el dicho capellán que pues no lo dixeron de coraçon, que no vale el bautismo”*⁷³³.

Similares expresiones fueron enunciadas por:

⁷³⁰ *Informacio*, f.58v. Citado en Sánchez-Blanco R.B., “El verano...”, p. 27.

⁷³¹ *Informacio...*, f. 73v., *Ibíd.*, p. 30.

⁷³² AHN, Inquisición, legajo 799, caja 3, fol.387v. Citado en Martínez Sierra M.T., “La situación...”, p. 116.

⁷³³ AHN, Inquisición, legajo 799, caja 3, fol. 387v. *Ibíd.*, p. 129. Documento 19.

“el prior de Sant Jordi, que es un frare con una cruz bermeja de Muntesa, es obre alto, barbybermejo, dispuesto, no se como se llama (...), delante de otros quatro o cinco dixo que los moros que se abyan bautizado y en las fortunas pasadas se an tornado christianos aunque por su boca ayan pedido el bautismo, pues no lo abyan pedido de buen coraçon, que no son christianos, y que la Inquysiçion no se podía poner en castigarlos ni tenia poder para ello”⁷³⁴.

Ciertamente, los años finales del *mudejarismo* valenciano discurrieron en un clima de intrincados procesos políticos y religiosos y, además, en lo que hacía a la cotidianidad citadina, las episódicas mutaciones religiosas de los musulmanes y sus consecuencias provocaban alborotos y quejas a los ojos de los cristianos viejos:

“muy muchos christianos viejos públicamente dizen claramente que la yglesia de Sant Myguel y Sant Dyonis a de tornar de ser mezquita lo qual no puede ser, y de lo tal dicho la christiandad se escandaliza e muchos dexan de venir a la dicha yglesia e de socorrella con algunas caridades que las ha byen menester, lo qual suplico a V.R. que mande a publicar un cartel de excomuniõn contra a los tales dezidores pues es hablar contra la fe y sabe a eregía”⁷³⁵.

Los hechos acontecidos en Valencia en cuanto a la validez de los bautismos de los musulmanes roza, a nuestro entender, con lo acaecido en Granada. Si bien los contextos fueron ampliamente diferentes y estuvieron separados por unos cuantos años, hubo un proceso común que los vincula. Nos referimos a la impugnación que se vertió sobre el acatamiento en la administración de los sacramentos de manera masiva y en la mayoría de los casos sin adoctrinamiento previo. Mientras que en Granada los portavoces de las comunidades musulmanas cuestionaron la ruptura de lo pactado en las capitulaciones, como ya señalamos, en el Reino valenciano se impugnó no sólo la forma de administrar a los moros la apertura a una nueva pertenencia religiosa- y por consiguiente a una integración a la sociedad mayoritaria-, sino la forma en que fueron realizados estos procesos y quiénes los llevaron adelante.

Asimismo, esta compleja situación propició el arribo a Valencia del Inquisidor General, Alonso de Manrique quien ordenó a los inquisidores valencianos que realizaran una investigación sobre las condiciones previas que resultaron en los bautismos realizados por los agermanados. Toda la información que se recopiló fue el sustento sobre el cual se debatió en la junta de Madrid de 1525 y en la cual se resolvió confirmar la validez de los bautismos:

⁷³⁴ AHN, Inquisición, legajo 799, caja 3, fol. 388. *Ibíd.*, p. 132. Documento 31.

⁷³⁵ AHN, Inquisición, legajo 799, caja 3, fol. 388v. *Ibíd.*, p. 132. Documento 33.

“Don Carlos, por la gracia de Dios, etc. Ante nos han sido presentados muchos clamores de que muchos moros, después de haverse bautizado, habían vuelto públicamente a la secta de Mahoma y profanando con sus falsos ritos las iglesias que se hicieron de mezquitas, lo qual es un grande menosprecio de nustra sacnta fe, y en desacato de la Religion. Por tanto, he mandado hacer diligente averiguación de todo el hecho, con personas de ciencia y buena vida, y juntando hombres de letras y temerosos de Dios, como es el Consejo de Castilla, León, Sevilla, Córdoba, Granada, Aragón, Valencia, Cataluña, Napoles, Sicilia, el Consejo de nuestro Imperio y de la Santa Inquisicion, con algunos obispos. A todos los quales pedi encarecidamente, en cargo de sus conciencias, mirasen y examinasen si los bautizados con violencia y temor eran verdaderos christianos (...).

“Y viendo por los Consejos las informaciones y los pareceres a cerca de ellas, teniendo delante los ojos a Dios unánimes todos y conformes, declararon que los moros bautizados en aquella forma eran y debían ser reputados por christianos, por quanto al recibir el bautismo estaban en su juicio natural, y no beudos ni locos, y quisieron de su voluntad recibirle, y por tales los declaramos nosotros”.

“Que a todos los hijos que les fueran naciendo del dia de su bautismo en adelante, les será dada el agua del bautismo, porque no es justo que siendo christianos los padres, se quedasen moros los hijos, y que las iglesias en que ya se ha celebrado missa no puedan aplicaras para mezquita”⁷³⁶.

De este modo la Junta, basándose en los informes y sin prestar atención a las reclamaciones de la nobleza decidió, por unanimidad y con anuencia y asistencia del Emperador, dar como válido el bautismo administrado a los mudéjares. Esta decisión se complementó con un edicto regio donde se instaba a la conversión de los musulmanes del reino de Valencia, para excusar el daño que les vendría de tener que ser expulsados del dicho reino:

“Don Carlos, etc. A todos y qualesquier alfaquis, alamines, alcadis, jurados y aljamas de moros de qualesquier ciudades, villas y lugares y alquerías del nuestro Reyno de Valencia (...), avemos determinado que en todos los dichos nuestros reynos y señoríos solo una ley un una fe y creencia se aya de tener y guardar universalmente, y en ello no quede persona alguna de agena ley (...). Exhortamos y mandadmos que, por amor y servicio de Dios Nuestro Señor, y por bien e salud de vuestras animas e por escusar los males, daños e inconvenientes que se os pueden recrecer en dexar vuestras casas y haziendas y naturaleza, seays contentos de convertiros a la fe de Jesuchristo nuestro salvador, y recibid agua del santo baptismo y ser verdaderos christianos”⁷³⁷.

De la documentación citada podemos realizar las siguientes observaciones. En primer lugar, la confirmación de la legalidad de los bautizos durante el periodo agermanado no sólo quebró la alianza regia y nobiliaria, sino que en cierto sentido se

⁷³⁶ Carrasco Manchado A.I., *De la convivencia*, pp. 245-246. Documento 73. 1525, abril 4, Madrid. *Cédula del Emperador según la cual se confirma la validez de los bautizos de musulmanes realizados en Valencia durante las revueltas de las Germanías, tal y como había declarado la Junta de Madrid.*

⁷³⁷ *Ibíd.*, pp. 246-247. Documento 74. 1525, septiembre 13, Segovia. *Edicto de Carlos V a los musulmanes del Reino de Valencia mandándoles que se conviertan al cristianismo, para excusar el daño que les vendría de tener que ser expulsados de dicho reino.*

legitimó el accionar de los sublevados. Por otra parte, los moros que padecieron los embates de la guerra y la compulsiva conversión recibieron en forma escasa, en los años sucesivos, una complementaria formación de doctrina, hecho que evidenció que la integración forzosa, aunque legitimada por el emperador, se diluyera con el tiempo y la resistencia de los ahora moriscos aumentó en forma exponencial a lo largo de la modernidad. Asimismo, también debemos señalar que la extensión del bautismo generalizado que debían recibir nuevamente los moros en 1525 estuvo sujeto a una coacción importante, ya que de no hacerlo sus bienes eran confiscados y el destierro complementaba estos mandatos.

Todo esto contribuyó a contemplar en el horizonte islámico valenciano un final en su etapa de coexistencia con los cristianos. Así, el emperador autorizó a unos 12 alfaquíes representantes de las aljamas del reino de Valencia a entrevistarse con él a fin de que conocieran su decisión de promover las conversiones de los mudéjares y de que se erigieran en actores de la mediación de la misma. Estas negociaciones provocaron la última resistencia islámica en las Sierras de Espadán que fue combatida con una violencia furibunda por parte de las tropas del emperador:

“de los moros que teneyz presos por más culpados, aunque todos tengan bien merecida la muerte, bastará por buen exemplo que hagays justiciã de los principales promovedores de la rebeli3n y pertinacia de la dicha villa de Benaguazir, condemnando los otros a las galeras o a otras penas que mejor os pareciese, seg3n lo que cada uno de ellos se hallare de haver delinquido”⁷³⁸.

De modo que apaciguada la revuelta y pactada las condiciones con los alfaquíes, en enero de 1526 se firmó una concordia donde los expertos en ley islámica lograron, por un tiempo, mantener su preeminencia como líderes de las comunidades y fueron los encargados de ‘convencer’ a sus correligionarios a emprender la senda del bautismo e incorporarse a la única sociedad posible en la temprana modernidad: la católica. Si bien este proceso conllevó a la supresión del islam en tierras valencianas y aragonesas, también puede ser comprendido como una estrategia de negociación desde la inferioridad de fuerzas y frente a la determinación ideológica de la monarquía, en suma, un mecanismo de resistencia solapada.

⁷³⁸ Pardo Molero J.F., ““Per salvar la sua ley”. Historia del levantamiento, juicio y castigo de la villa de Benaguacil contra Carlos V (1525-1526)”, *Sharq al-Andalus*, N° 14-15, 1997-1998. p.145.

Esta medida se hizo extensiva a los aragoneses, que paulatinamente, desde comienzos del siglo XVI se fueron ‘*integrando*’ como moriscos en la sociedad de los cristianos viejos, tal como hemos apuntado para los casos de Teruel y Albarracín. Mientras tanto, en la villa aragonesa de Gea:

*“en el anyo de 1526 el emperador Don Carlos hixo mandamiento de que todos los moros de Aragón y Valencia se hiziesen cristianos, y si no que se fuesen por mar con sendas canyas en las manos, por el puerto de Corunya en Galicia los de Aragón, y los de Valencia por el puerto de Fuenterrabía en Vizcaya, y así en el año de 1526 se hizieron todos cristianos y sus mezquitas yglesias, y en el mes de abril de dicho anyo vino don Johan Fernandez de Heredia, hijo mayor del segundo conde de Fuentes, y hizo hacer todos los moros de Xea, cristianos”*⁷³⁹.

La concordia de 1526 venía a concluir el proyecto de la unificación religiosa de España, - bastión del catolicismo jaqueado por la amenaza protestante-, y además favorecía la emigración de los que rehusaban de la verdadera fe. Obviamente, para embarcarse y salir del territorio peninsular debían llegar a los puertos de Coruña, atravesando toda Castilla, tal como se menciona en el fragmento anterior⁷⁴⁰. Los agitados años del *mudejarismo* valenciano y aragonés habían llegado a su fin.

⁷³⁹ Navarro Espinach G.- Villanueva Morte C., *Los mudéjares*, p. 260.

⁷⁴⁰ Bernabé -Pons L.F., *Los moriscos. Conflicto, expulsión y diáspora*, Ed. Catarata, Madrid, 2009, p. 55.

CONCLUSIONES

Este trabajo tuvo como objetivo principal el estudio de las comunidades mudéjares que quedaron sometidas al dominio cristiano en los reinos de Aragón, Castilla y Valencia entre los siglos XIV al XVI. Dentro de ese marco temporal, escogimos como eje de análisis las categorías de *resistencia e integración* para ahondar en los diversos mecanismos que implementaron las comunidades islámicas en una estructura de dominación integral –política, económica, fiscal, cultural, religiosa e ideológica-, concebida para lograr, de manera progresiva la supresión de los grupos no cristianos: primeramente los judíos y luego los musulmanes.

Analizamos cómo las comunidades musulmanas de los reinos de Castilla, Aragón y Valencia conformaron grupos étnicos parcialmente tolerados y legalmente protegidos pero no asimilados que fueron percibidos por las autoridades cristianas laicas y eclesiásticas, a lo largo del periodo bajomedieval, como elementos ajenos al cuerpo social. La elección del arco temporal escogido para esta investigación no sólo estuvo vinculada a la riqueza y diversidad documental del período, sino que nos permitió un acercamiento comparativo entre las comunidades islámicas de los reinos de Castilla, Aragón y Valencia. Esta opción nos permitió arribar a una comprensión más acabada del mudejarismo bajomedieval y tempranomoderno y alejarnos de las visiones que consideraron a estas comunidades como compartimentos estancos con relativa o escasa vinculación entre sí.

Por otra parte, esa elección temporal y los recortes que realizamos para estudiar a las comunidades islámicas coinciden con la fase final de la “*reconquista*” que se sustentó en una prolongada era de guerras, de avances y retrocesos fronterizos, de matanzas y saqueos, de migraciones y diásporas humanas, de conquistas y capitulaciones de ciudades, que favorecieron constante y cotidianamente la interacción de cristianos, musulmanes y judíos. La cruzada interior peninsular contra el enemigo musulmán estuvo acompañada por la cruzada exterior contra el mismo contrincante *allende* el Mediterráneo. Estos procesos de larga duración, que evidenciaron la sacralización de la guerra y de la violencia, tuvieron una relectura muy posterior que buscó mitigar los avatares de la “*reconquista*” interior y filiar en aquel pasado medieval, remoto y lejano, las raíces históricas de la España moderna.

Analizamos el camino cultural y político que buscó conformar una nueva identidad nacional en la que fuera factible la convivencia armónica –bajo ciertos

parámetros propugnados o tolerados por el poder establecido- entre cristianos, moros y judíos. Para ello nos detuvimos en el análisis de la categoría ‘convivencia’ que venía a posicionar al Medioevo español, como el mejor ejemplo Europeo de *tolerancia* entre las tres religiones del Libro. La elección de las fuentes y de las perspectivas de análisis empleadas nos permitieron detenernos en el uso y abuso de la antítesis convivencia-tolerancia como vehículo para presentar y reproducir, en la sociedad primero y en la disciplina histórica después, una imagen estática, errática y, sobre todo, alejada de la realidad medieval.

Valgan estos señalamientos para desmarcarnos del debate acerca de la tolerancia que, al ser casi imposible de detectar para su presentación histórica, se traslada a los escritos para contribuir, una vez más, a la distorsión de las relaciones entre moros, cristianos y judíos.

Por esa razón, y en pos enmendar cierto sesgo ideológico en la historiografía especializada sobre la temática que analizamos, nos interesamos en la búsqueda y aplicación de una categoría alternativa que sirviera a dos de nuestros propósitos: por un lado, observar los comportamientos de los musulmanes y, por otro, evidenciar la oscilación de las políticas de las autoridades regias y eclesiásticas. Consideramos, a tal fin, que la “coexistencia” es la categoría adecuada para visualizar la segregación, el rechazo, así como también las modalidades de resistencia, integración o la paulatina cooptación de los musulmanes. La ambivalencia que encierra la coexistencia nos permitió analizar a los mudéjares trasuntando dos universos, el islámico con sus diferencias y divisiones interiores, y el cristiano que ejerció una presión cultural notable sobre las comunidades musulmanas que estudiamos.

Conviene puntualizar también que la búsqueda, la elección y, a veces, la utilización y apropiación de estas categorías tendió a homogeneizar el análisis y, por lo tanto, a encasillar a los moros como comunidad étnica y a simplificar la complejidad de sus prácticas. Posiblemente, esto sea el resultado de que, al no encontrar las herramientas teóricas idóneas para llevar adelante un análisis del todo riguroso, se las haya utilizado indistintamente, sin reparar en la connotación ambigua y vacía que contenía el sentido de ‘convivencia’, así como de la exageración (o magnificación) con que se hacía uso de la categoría ‘coexistencia’. Como demostramos en esta investigación, algunas comunidades musulmanas, preferentemente las granadinas, estuvieron lejos de los parámetros de la coexistencia entre moros y cristianos, pues allí

se impusieron las condiciones derivadas de la guerra tras la conquista del último bastión musulmán.

Adicionalmente, otra de nuestras preocupaciones, radicó en la revisión del término mudéjar y su difusión en los estudios referentes a los moros castellanos. Esa voz que, como analizamos, surgió en la documentación en el siglo XV y, dentro de sus polisémicas connotaciones, fue traducida con una elevada carga negativa. Así, pasó de ser un equivalente de vasallo, a sometido, a domeñado, a sujeto, a rendido hasta mimetizarlo como domesticado, en clara vinculación con animales de corral, metáfora que reforzó la diferencia y que equiparó a los musulmanes con seres mansos, dóciles y sumisos. En el desarrollo de nuestra investigación, demostramos que el vocablo mudéjar debe utilizarse para evidenciar las distinciones y jerarquizaciones propias de esas comunidades, resaltando sus particularidades y no englobando al conjunto de los musulmanes como comunidades homegéneas e igualitarias. Así, es posible encarar el estudio de este grupo socio-religioso privilegiando las características propias de la supervivencia cultural islámica y, a la vez, visualizar los distintos grados de absorción, imposición o rechazo de las formas de vida cristianas.

Es más, revisitamos el vocablo mudéjar a partir de su convalidación como una categoría histórica porque consideramos su estudio y derrotero no puede agotarse en la mera asociación de lo mudéjar como un simple grupo “vencido y sometido”. Por otra parte, mientras las escasas reflexiones críticas sobre lo mudéjar se vertieron desde la historia medieval, esta categoría es perfectamente utilizada y amplificada por otras disciplinas, como la arquitectura o la historia del arte, las que sólo repararon en la ornamentación o *constructo* estilístico que, como señalamos, no necesariamente era realizado por musulmanes. En este caso, todas las valoraciones peyorativas o negativas que rodearon a lo mudéjar no están presentes, carecen de referencias y apelan a la distinción material de su registro.

La deconstrucción analítica que realizamos de la categoría mudéjar la consideramos relevante para afirmar, en su polisemia, constituye una variante de la alteridad religiosa: fue y es, ante todo, una categoría de la diferencia y de la superioridad construida por los cristianos. La utilización homogénea de la categoría mudéjar posiciona a los musulmanes en una invisibilidad latente, los presenta estáticos,

anula sus diferencias al interior de cada comunidad, busca en suma darles identidad, pero al mismo tiempo se la niega.

Reparamos también en el término sarraceno a fin de dilucidar el significado de su contenido. Indicamos, primero, que si bien su uso se limitó, preferentemente, por afinidad lingüística al área catalana y valenciana, no es menos cierto también que su filiación bíblica conllevó a cargar sobre lo sarraceno distintos marcadores de la alteridad, como fueron la caracterización sectaria de la religión islámica y lo pagano de la misma. Pero a diferencia de lo acontecido con mudéjar, sarraceno no surgió para nominar una realidad bajomedieval y traspolarla a los siglos XI, XII y XIII; por el contrario, fue una de las formas en que se designó a los musulmanes valencianos y catalanes. Sin embargo, los especialistas españoles dedicados a estos sarracenos, escasamente utilizan esta categoría para referirse a la nutrida población islámica que pervivió, con notorios cambios tras la conquista cristiana, prefieren en cambio, utilizar mudéjar para sus análisis y sus estudios. Esto nos conduce a los siguientes interrogantes ¿Por qué no reparar en esta destacada diferencia? ¿Por qué minimizar las categorías de mudéjar y sarraceno y darles sólo entidad como vocablos, términos o conceptos estrictamente lingüísticos? ¿Por qué hacer de mudéjar y sarraceno algo intercambiable y sinónimo, cuando evidenciaron dos realidades distintas? Podemos comprobar entonces cómo se extendió el uso de mudéjar para nominar a unos moros que no se identificaban así y, además, en la documentación catalana, aragonesa y valenciana la voz mudéjar simplemente no existía. Nuestro trabajo contribuyó a poner de relevancia al mundo mudéjar, a darle una entidad estrictamente islámica al comprobar su cosmovisión específica, sus prácticas diferenciadas, sus objetivos comunitarios y sus jerarquías y divisiones intracomunitarias.

Una vez explicitada la adecuada denominación respecto de mudéjar y de sarraceno, fue necesario visualizar el anclaje institucional que tuvieron los musulmanes de Castilla, Aragón y Valencia frente a la dominación cristiana. Para ello fue necesario filiar historia, territorialidad y espacio a fin de aunarlos en lo que presentamos como *‘geografías mudéjar y sarracena’*. Consideramos que este análisis de la totalidad y, a la vez, de las parcialidades específicas de cada tipo de aljama, fueran estas rurales o urbanas, las extraen de los estudios que las colocaban meramente como instituciones o bien aisladas entre sí, o bien homogéneas, iguales. De ahí que estimamos oportuno

reposicionar a la aljama no solamente como el nexo que vinculó a las comunidades islámicas con la estructura cristiana, sino colocándola más allá de las explicaciones tradicionales que repararon únicamente en su filiación islámica, soslayando las transformaciones que sufrieron, luego de la *desestructuración* provocada por la conquista cristiana, a medida que se endurecían las normativas regias y eclesiásticas, que buscaron progresivamente inmiscuirse y controlar las acciones colectivas de las aljamas.

Hicimos un desglose analítico de las aljamas para verificar cómo se reestructuraron tanto al interior de las propias comunidades, tanto hacia el exterior cristiano, acomodándose o bien reposicionándose al amparo de los distintos procesos sociopolíticos, económicos y culturales que acontecieron. En tal sentido, las aljamas, en tanto instituciones que nuclearon a los moros castellanos, aragoneses y valencianos, evidenciaron las divisiones y fragmentaciones internas y, a la vez, se erigieron como los órganos que ejercieron la voz de sus correligionarios frente a las autoridades cristianas.

Tal como las observamos, las aljamas se convirtieron en espacios que evidenciaron una gran división interna en el interior de las comunidades musulmanas. Los documentos que consultamos muestran a las aljamas constituidas en focos de poder y de tensión, de monopolios de cargos y redes clientelares, favorecidas por el carácter agnaticio de la sociedad musulmana, y que auspiciaron la conformación de “minorías” y sectores encumbrados en el seno de las propias comunidades de moros y sarracenos.

Valoramos, en función de los análisis realizados en esta investigación, que las aljamas de moros cumplieron una doble función dentro del complejo entramado institucional y administrativo cristiano. Por un lado, se posicionaron como lugares de integración relacionados, sobre todo, a partir de la imposición fiscal que se instauró tras la conquista cristiana pero, a la vez, actuaron como instituciones protectoras de las tradiciones islámicas. Fueron, por otra parte, en la medida en que lograron manejar cierta autonomía, -especialmente en lugares de señoríos laicos-, las que mantuvieron las señas de identidad musulmanas, especialmente la lengua y la escritura, ambos valores se constituyeron en barreras culturales y étnicas que prueban que estos sitios pueden ser enmarcados como espacios de resistencia y de *autoexclusión*, factores que permitieron la pervivencia de esos signos identitarios. Esta característica fue más notoria en casi la totalidad de las aljamas valencianas, en menor medida en las aragonesas y en algunas castellan.

En suma, sentamos la importancia central de la aljama en la cosmovisión de los mudéjares, al establecer que se erigió en la depositaria y custodia de la identidad de los musulmanes que estudiamos, hecho que reforzó la pertenencia de los moros a la *umma* o comunidad de fieles. Fuimos capaces de puntualizar que la pertenencia a esta comunidad *supranacional* les exigió ciertos comportamientos y manifestaciones religiosas que todo *muslim* o creyente debió desarrollar a lo largo de su vida. En tal sentido, la oración, los ayunos, la limosna, la caridad y sobre todo la movilidad, proporcionaron a los miembros de este grupo étnico las bases necesarias para el mantenimiento de los lazos de solidaridad intracomunitarios frente a una sociedad mayoritaria que, con el transcurrir de los años, reforzó, en contextos bélicos, pestilentes y de coyunturas económicas desfavorables, la imagen de los moros como laboriosos agricultores y exquisitos artesanos, pero continuaba percibiéndolos cotidianamente, no obstante, como sujetos ajenos al cuerpo social cristiano. Y esa identidad en *contraste*, la identidad islámica, buscó fortalecerse a partir de los diversos mecanismos de movilidad que analizamos. En general, los estudios españoles que abordaron esta temática estuvieron más preocupados por cuantificar documentalmente a los musulmanes que salían de sus lugares de residencia, fueran estos urbanos, rurales, laicos, eclesiásticos o de realengo, en vez de dirigir sus análisis no sólo en la motivación del viaje sino en las conexiones y relaciones intracomunitarias que desplegaron los moros a la hora de emprender las distintas marchas. Nuestra propuesta recogió esas preocupaciones, y de allí que redireccionamos los vectores de análisis a fin de verificar las redes, los vínculos y las fragmentaciones que se derivaron de los múltiples mecanismos de movilidad que llevaron adelante los musulmanes de los reinos de Aragón, Castilla y Valencia.

Constatamos cómo se produjeron desplazamientos por motivos comerciales, mercantiles o bien relacionados con la necesidad de algún oficio por el interior de las distintas comunidades musulmanas castellanas y aragonesas. En Aragón, por otra parte, comprobamos cómo se imbricaron los denominados *traginers* o arrieros sarracenos, con sus pares *allende* las fronteras de su jurisdicción, ya fuera en sentido hacia las pequeñas aljamas castellanas o bien hacia el potente imán que confluía en la morería de Valencia y el puerto de la capital levantina. Estos desplazamientos grupales, sobre todo familiares, no sólo permitieron el intercambio de mercancías, animales, productos alimenticios u objetos con algún valor suntuario, sino que posibilitaron, el reforzamiento de los lazos parentales más allá de los *limes* de cada comunidad.

Por otro lado, verificamos cómo el factor de la movilidad estuvo inserto en las oscilantes y cambiantes políticas regias, así como también de ciertas restricciones emanadas desde la Iglesia. Analizamos, a través de distintos ejemplos en cada uno de los territorios españoles, sobre todo hacia el siglo XV, que la permisividad monárquica-, que se traducían en el otorgamiento de licencias y *guitages*-, se vio truncada de manera episódica por distintos avatares coyunturales que se traducían en restricciones temporarias (que a veces devenían en permanentes), que posibilitaron la huida y fuga de los moros en ciertos lugares específicos, como fueron los casos de Valencia y de su porción territorial sur, la gobernación “*más allá de sexona*”. Puntualizamos que estas limitaciones, que tuvieron también su correlato castellano, fueron bien diferentes de lo acaecido en otras geografías, sobre todo en los puertos “periféricos” de las comunidades musulmanas del Ebro o el de Barcelona. A estos destinos, hombres y mujeres llegaron para lograr el cruce del Mediterráneo y alcanzar la “*terra de moros*” o, en su defecto emprender el viaje a la Meca. A partir de nuestra investigación sustentada en material heurístico con el continuamos esta vía de análisis, los desplazamientos de pequeños grupos, y aún en solitario, no deben ser minimizados ni expuestos al pasar, como hace sistemáticamente la historiografía especializada en el tema. Por el contrario, la movilidad de los musulmanes que analizamos deja en evidencia los resquicios y la permeabilidad del sistema y de las autoridades públicas cristianas, que la permiten o la cercenan, de acuerdo a coyunturas específicas. Y, por otro lado, los desplazamientos ilegales fueron un ejemplo de la resistencia de los moros frente a las condiciones imperantes.

En esta tesis es posible acceder a otra arista significativa de la movilidad de los moros y también acercarnos al carácter ambiguo de la misma. En ese sentido, insistimos que los desplazamientos se inscriben sobre todo en el alejamiento temporario o definitivo, y que se activaron como dispositivos de oposición a los cristianos. Sin embargo, corroboramos la modalidad de integración de los desplazamientos con los personajes de la guardia morisca que se instituyó en tiempos de Juan II y que continuó durante el reinado de Enrique IV. La progresiva integración de algunos personajes musulmanes en las estructuras cristianas se forjó tempranamente y, en este caso puntual, se vinculó con la procedencia de estos guerreros musulmanes en base a su procedencia y al derrotero que habían realizado. En ese aspecto, y enfatizando un dato central, establecimos que algunos de los que habían podido insertarse en el medio cortesano

cristiano, mantuvieron su fe intacta, mientras que otros tornaron prontamente al cristianismo, pero lo hicieron temporalmente. Estos mecanismos pueden insertarse dentro de los parámetros de una estrategia de supervivencia colectiva o individual, así como también como un elemento constitutivo de una resistencia *pasiva*. Ambos procesos fueron derivados del propio carácter ambiguo de la movilidad. Así, esta integración o cooptación transitoria es un indicio más de que esta peculiar forma de inserción laboral, donde la movilidad fue el factor preponderante, los posicionó como un subgrupo minoritario, por cierto, pero con acceso a determinados privilegios.

En suma, los análisis que realizamos estuvieron basados en la comparación entre las comunidades castellanas entre sí, o bien en los referidos al cruce de información entre las aragonesas y valencianas. Esta elección nos permitió establecer que las prácticas de la movilidad y el desplazamiento deben ser enmarcadas dentro de los dos parámetros que guiaron todo el trabajo de investigación. Por un lado, la integración, tanto parcial cuanto total, y la resistencia activa, violenta o pasiva, fueron modalidades que dejaron al descubierto la forma y las estrategias en que se relacionó cada una de estas comunidades en períodos y situaciones específicas y que ponen de relieve los distintos niveles de negociación entre moros y cristianos.

El complejo entramado de relaciones y contactos que establecimos entre moros y cristianos a lo largo de los siglos XIV al XVI estuvieron sujetos a múltiples cambios y variaciones de índole política, religiosa, económica y social, que conllevaron a que en cada una de las regiones que analizamos las comunidades de moros y sarracenos tuvieran características específicas. Sin embargo, logramos identificar un tópico que las atravesó a todas ellas: la categoría de 'frontera'. Ya de por sí, al abordar analíticamente a estas sociedades, el criterio de frontera se impone al verificar que entre unos y otros los límites que establecían la diferencia estuvieron bien definidos. Y, como la frontera segrega, fricciona e invisibiliza, pero también integra, protege, tracciona y hace visible, es necesario asociarla también, tal como hemos realizado para el caso mudéjar, a un espacio de construcción a la vez que de negación identitaria.

Por otro lado también, corroboramos cómo la delimitación de los espacios terrestres -tanto internos como externos-, junto a la geografía que imponía el Mediterráneo hacía a estos espacios más peligrosos por su permeabilidad para la cristiandad hacia la Baja Edad Media. En tal sentido, comprobamos que la multiplicidad de fronteras existentes se convirtieron en las depositarias no sólo de la separación física

entre moros y cristianos, sino también en los espacios concretos y específicos donde se reprodujeron las tensiones y los conflictos entre unos y *otros*.

Frente a esta realidad espacial, porosa y cambiante, la frontera se posicionó en algunos casos como un polo de atracción para determinadas poblaciones musulmanas, concretamente las valencianas, las cuales buscaron al amparo de la misma la protección que no hallaron en otras partes. Significaba también que el acercamiento y proximidad a esos *limes* se asoció con la posibilidad de traspasarlos y así, una vez alcanzado el objetivo, vivir en el *dar-al- islam*. Este proceso que implicaba sustraerse de las tierras de la infidelidad, fue señalado en reiteradas oportunidades por los juristas norteafricanos a través de la sucesiva emisión de sentencias o fatwas.

Si los trabajos realizados por la mayoría de los especialistas españoles sobre los mudéjares tendieron a ver la frontera únicamente como un *limes* estrictamente demarcatorio o geográfico, nuestra propuesta procuró ir más allá, tomando la arista territorial pero, a la vez, incorporando otras dimensiones que escasas veces se presentaron en esos trabajos. Así, analizamos oportunamente la propuesta de Mary Louise Pratt referida a la '*zona de contacto*' en contextos fronterizos, donde lo que prevaleció no sólo fue la separación, sino las presencias simultáneas, en nuestro caso de moros y cristianos⁷⁴¹. Pero además, estimamos que los espacios fronterizos fueron promotores y forjadores, en términos de Cardoso de Oliveira, de una '*cultura de contacto*'⁷⁴².

El largo devenir histórico de los moros hispánicos que estudiamos nos permitió hacer hincapié en que ese colectivo étnico no conformó un grupo monolítico ni tampoco heterogéneo. Las particularidades, las diferencias, así como los puntos en común que compartieron, le confieren a los moros y sarracenos una entidad específica, no como sujetos pasivos de las políticas de los cristianos, sino como grupos que desarrollaron determinadas prácticas en las cuales estuvieron presentes tanto las opciones de asimilación cuanto las de rechazo para el mantenimiento de su identidad.

En tal sentido, evidenciamos que las diferencias de estas comunidades islámicas se hicieron aún más visibles a partir de los sucesos posteriores a la guerra y conquista de Granada, hecho que tuvo un doble impacto. Por un lado, promovió la liquidación final del último baluarte musulmán peninsular que posibilitó la unión territorial y religiosa,

⁷⁴¹ Pratt M.L., *Ojos imperiales*, p. 34

⁷⁴² Cardoso de Oliveira R., *Etnicidad y Estructura Social*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, 2007, p. 77.

pero por otro lado, incorporó a una enorme masa de musulmanes que debieron ensamblarse, bajo coerción solapada inicialmente y coacción directa luego, a la nueva estructura cristiana.

El nuevo *statu quo* inaugurado en las postrimerías de la Baja Edad Media, intentó preservar el control sobre una población vencida, pero numéricamente superior a la cristiana, no sólo a través de numerosas prohibiciones y restricciones, sino también controlando el aspecto espiritual, primero con fray Hernando de Talavera y a posteriori con Francisco Jiménez de Cisneros, las dos más influyentes figuras religiosas durante el reinado de los Reyes Católicos. Señalamos que el colectivo islámico se mostró reticente y poco permeable a los adoctrinamientos *talaverianos*, lo que dejó como saldo escasas conversiones, caracterizadas en su mayoría por su insinceridad, un aspecto que no satisfizo las necesidades regias y que evidenció la desconfianza de los mudéjares granadinos frente a las imposiciones de los cristianos.

Por el contrario, la compulsiva marcha que tomaron los acontecimientos de la mano de Cisneros recrudeció el *colaboracionismo* islámico, que surgió en los momentos posteriores a la guerra de la conquista granadina. El *colaboracionismo* propició un doble proceso. Por un lado, la cooptación de determinados alfaquíes y sus extensas parentelas, que fueron los agentes que promovieron y facilitaron el cambio de religión de los suyos a través de distintos mecanismos de negociación y de recompensas, en clara sintonía de *asimilación*. Mientras que por otra parte, el *colaboracionismo* de otros miembros encumbrados de las elites islámicas granadinas ayudó a tomar el camino inverso. No sólo protegieron a algunos de los suyos, sino que inclusive, llegaron a fomentar la *resistencia* de sus correligionarios y se mantuvieron, hasta cuando pudieron, en la *umma*.

Los ecos y la repercusión de los episodios castellanos calaron de forma desigual en los otros dos grandes espacios con población musulmana. Nos referimos a la zona aragonesa y valenciana. Si bien en la primera se produjeron conversiones masivas de determinadas comunidades de moros, ya sea patrocinadas y promovidas por los sectores nobiliarios de cada lugar o bien para saldar las abigarradas deudas que habían contraído con los señores, ambos procedimientos obedecieron al mantenimiento de la mano de obra musulmana y a la protección que le dispensaron los cristianos, quienes se aseguraron con el traspaso confesional el mantenimiento de sus ingresos y evitaron así la tan temida despoblación de sus dominios. De modo que, estos procesos pueden

enmarcarse dentro de los parámetros de una conversión de carácter utilitario y, a la vez, probaron ser parte de una resistencia pasiva ya que una porción relevante de los moriscos aragoneses continuó en el islam de manera subrepticia, hecho que quedó evidenciado en los procesos inquisitoriales a lo largo del siglo XVI.

Mientras tanto, en Valencia, el proceso por el cual los sarracenos fueron compelidos a cambiar de religión difirió de los casos expuestos, ya que el estallido de la rebelión de las Germanías provocó el bautismo compulsivo en muchas morerías y alquerías levantinas. Por otra parte, señalamos que si bien fue temporaria la mutación religiosa, lo significativo de esta engorrosa situación fue que los nobles y señores contra quienes se volcó la furia de los *agermanados*, una vez concluida la contienda, auspiciaron y favorecieron el retorno al islam de sus vasallos. No podemos disociar esta necesidad tributaria, fiscal y de permanencia de la mano de obra musulmana de lo que apuntamos en el párrafo anterior para el caso aragonés. Una clara *conveniencia económica* movió los intereses de los señores. Pero tampoco podemos separar estos acontecimientos del temor, el miedo y la desesperación que se diseminó por las poblaciones musulmanas que debieron sufrir y padecer la virulencia de los cristianos.

Sin embargo, lo ocurrido tras la revuelta de los *agermanados* dejó en el horizonte islámico valenciano a determinados individuos que abrazaron de forma sincera la fe cristiana cuando otros, en cambio, practicaron el disimulo coránico, *-la taqiyya-* y la intención de camuflar su fe, *- la niyya-*. Se pusieron en marcha los mecanismos de *integración y resistencia*, los cuales se posicionaron como una barrera que partió en dos a las comunidades sarracenas. De modo que, los que pasaron a integrar el colectivo de los cristianos nuevos, quedaron atrapados en la desconfianza con los que los observaban la sociedad de los cristianos viejos y, a la vez, padecían el rechazo que les infringían las comunidades musulmanas. Finalmente, la legitimación regia de dar por válidos los bautizos de moros producidos durante las Germanías, fue un punto que tuvo similitudes con lo acaecido en Granada. En ambos casos, se dio por lícito el traspaso confesional en un contexto de levantamientos y revueltas, sin los reparos ni preparativos que suponía la administración de este sacramento. El corolario de este proceso fue extender hacia 1525-1526 el bautismo a todos los sarracenos valencianos y aragoneses.

Consideramos, entonces, que el derrotero de los mudéjares y sarracenos hispánicos en los siglos bajomedievales y tempranomodernos no pueden ser abordados ni desde la óptica de las minorías marginadas solamente, ni reducir su devenir histórico

a un mero contexto analítico que los inserta en la *convivencia* con los “cristianos y judíos”. Por el contrario, creemos que la coexistencia de ambos grupos no sólo enriquece el abordaje de una comunidad que vivió, padeció, compartió y sufrió en un entorno muchas veces adverso, pero que otras veces logró desplegar engranajes colectivos que le permitió el sostenimiento y reproducción de sus señas de identidad musulmanas.

Asimismo, creemos que tampoco pueden ser analizados como compartimentos estancos sin relación aparente ni conexión entre las distintas comunidades que se asentaron en los territorios aragoneses, castellanos y valencianos. Sólo una aproximación de carácter comparativo y de un análisis exhaustivo puede alejarnos de las visiones armónicas de la “*España de las tres culturas*”, así como también de la imagen de los “moros” como sujetos empobrecidos y bajo una extrema presión cultural y con una receptividad meramente pasiva hacia los cristianos.

Desarrollamos y desplegamos las conjeturas, propuestas y preguntas que planteamos como base y fundamento de esta investigación. Y, a la vez, develamos aspectos escasamente atendidos por la historiografía respecto de las comunidades musulmanas, a las cuales hemos puesto en valor dentro de los estudios medievales, hecho que refleja las posibilidades que ofrece el estudio de los mudéjares hispánicos, a lo cual contribuye esta investigación.

BIBLIOGRAFÍA

Siglas y abreviaturas utilizadas

- ACA Archivo de la Corona de Aragón.
ARV Archivo del Reino de Valencia.
AHN Archivo Histórico Nacional.
AGS /RGS Archivo General de Simancas/Registro General del Sello.
AMC Archivo Municipal de Cuenca.
AMM Archivo Municipal de Murcia
ARChVa Archivo Real Chancillería de Valladolid.
AMP Archivo Municipal de Piedrahíta.
AMV Archivo Municipal de Valladolid.
AHPAv Archivo Histórico Provincial de Ávila.
ACSG Archivo de la Catedral de Segovia.
APS Archivo Provincial de Sevilla.
APZ Archivo Provincial de Zaragoza.
AMT Archivo Municipal de Teruel.
ACT Archivo Catedralicio de Teruel.
ADZ Archivo de la Diputación de Zaragoza.
AMG Archivo Municipal de Gea.
AMC Archivo Municipal de Castelló.
AMVI Archivo Municipal de Vila-real.
AMV Archivo Municipal de Valencia.
AMG Archivo Municipal de Granada.
ARChGr Archivo Real Chancillería de Granada.
BNE Biblioteca Nacional de España.
CODOIN Colección de Documentos inéditos para la Historia de España.

Fuentes inéditas

Archivo del Reino de Valencia-Arxiu del Regne de València (Valencia-España)

ARV, Bailía, Letras y privilegios, núm. 1143, años 1360-1361.

ARV, Bailía, Letras y privilegios, núm. 1144, años 1404-1409.

ARV, Bailía, Letras y privilegios, núm. 1152, años 1454-1459.

ARV, Maestre Racional, Vol. 35, años 1404 -1434.

ARV, Bailía, Vol. 243, años 1404-1434.

ARV, Bailía, Vol. 245, años 1404-1434.

ARV, Bailía, Vol. 247, años 1404-1434.

ARV, Bailía, Vol. 248, años 1404-1434

ARV, Bailía, Vol. 248-B, años 1404-1434

ARV, Bailía, Vol. 249, años 1404-1434

ARV, Bailía, Vol. 253, años 1404-1434

ARV, Bailía, Vol. 261 años 1404-1434

ARV, Bailía, Vol.264 1404-1434

ARV, Bailía, Vol. 269 años 1404-1434

Archivo Municipal de la Ciudad de Valencia -Arxiu Municipal de la Ciutat de València (Valencia-España)

AMV, Manuals dels Consells, A-35 1450-1455.

AMV, Manuals dels Consells, A-36 1455-1460.

AMV, Cartes Missives, g3- 6, 1398-1400.

AMV, Cartes Missives, g3- 7, 1400-1403.

Archivo de la Corona de Aragón -Arxiu de la Corona d'Aragó (Barcelona-España)

ACA, Cancillería, Processos en Quart, 1318-E.

ACA, Cancillería, Processos en Quart, 1326 - A.

ACA, Cancillería, Processos en Quart, 1327-A.

Documentación Editada

- Barceló C. – Labarta A. *Archivos moriscos. Textos árabes de la minoría islámica valenciana 1401-1608*, Publicaciones Universidad de Valencia, Valencia, 2009.
- Barrios García A. et al., *Documentación medieval del Archivo Municipal de Mombeltrán*, Valladolid, 1996.
- ----- *Documentación Medieval de la Catedral de Ávila*, Salamanca, 1981.
- Basáñez Villaluenga B., *Las morerías aragonesas durante el reinado de Jaime II. Catalogo de la documentación de la Cancillería Real, Vol. I (1291-1310)*, Centro de Estudios Mudéjares, 1999.
- Borrero M., *El archivo del real Monasterio de San Clemente. Catálogo de documentos (1186-1525)*, Sevilla, 1992.
- Cabañas González M.D., *Documentación medieval Abulense en el Registro General del Sello, Vol. XIII (18-I-1497 a 22-XII-1497)*, Fuentes Históricas Abulenses, 35, Ávila, 1996.
- Chacón Gómez-Monedero A. - Martínez Escribano P., (eds.), *Actas municipales del Ayuntamiento de Cuenca, I, Años 1417, 1419, y 1420*, Cuenca, 1994.
- Calleja Puerta M., *Las finanzas de un concejo castellano. Piedrahita, siglos XV-XVI. Estudio y documentos, Vol., 1 (1413-1433)*, Fuentes históricas abulenses 82, institución Gran Duque de Alba, Ávila, 2010.
- Carrasco Manchado A.I., *De la convivencia a la exclusión. Imágenes legislativas de mudéjares y moriscos. Siglos XIII-XVII*, Ed. Sílex, Madrid, 2012. (Apéndice documental).
- Carrillo de Huete P., *Crónica del Halconero de Juan II*, (ed.), Carriazo, J.M.de., Ed. Espasa Calpe, Madrid, 1946.
- Cervera Fras M. J., *Manuscritos moriscos aragoneses*, Instituto de Estudios Islámicos y del Cercano Oriente, Zaragoza, 2010.
- Código de las Siete Partidas, en *Los Códigos Españoles concordados y anotados*, T. II, III, IV y IV, Madrid, 1872.

- Castro Toledo J., (ed.), *Colección Diplomática de Tordesillas I*, Valladolid, 1981.
- Colmenares D. de., *Historia de la insigne ciudad de Segovia I*, Segovia, 1969 y II, Segovia, 1970.
- *Cortes de los Antiguos Reinos de León y Castilla*, T. III, Real Academia de la Historia, Imprenta Rivadaneyra, Madrid, 1866.
- *Cortes de los antiguos reinos de León y de Castilla*, T. IV, Real Academia de la Historia, Imprenta Rivadaneyra, Madrid, 1882.
- Dánvila y Collado M., *Las Germanías de Valencia*, Tipografía de Manuel G. Hernández, Madrid, 1884.
- Díaz de Montalvo A., *Ordenanzas Reales de Castilla*, Imprenta La Publicidad, Madrid, 1849.
- Domingo Palacio T., *Documentos del Archivo General de la Villa de Madrid*, I, Madrid, 1888.
- Enríquez del Castillo E., *Crónica del Rey don Enrique IV*, (ed.) de Sánchez Martín, A., Secretariado de Publicaciones Universidad de Valladolid, Valladolid, 1994.
- Francia Lorenzo S., *Archivo Capitular de Palencia. Catálogo Serie II, Actas Capitulares (1413-1467)*, 2 vol., Palencia, 1989.
- Febrer Romaguera M.V., *Les aljames mudèjars valencianes en el segle XV*; *Fonts Històriques valencianes*, Universitat de València, València, 2006.
- ----- *Cartas pueblas de las morerías valencianas y documentación complementaria*, Universidad de Valencia, 1991.
- Fernández y González F., *Estado social y político de los mudéjares de Castilla*, Madrid, 1886.
- Ferrer i Mallol M.T, et al., *Fuentes documentales para el estudio de los mudéjares*, Centro de Estudios Mudéjares, Instituto de Estudios Turolenses, Teruel, 2005.
- ----- *Els sarraïns de la Corona catalanoaragonesa en el segle XIV. Segregació i discriminació*, Barcelona, 1987.(Apéndice documental)

- ----- *Organització i defensa d'un territori fronterer. La governació d'Oriola en el segle XIV*, Barcelona, 1990. (Apéndice documental).
- García y García A., (dir.), *Synodicon Hispanum*, Ciudad Rodrigo, Salamanca y Zamora, Vol. IV, 1987, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1987.
- ----- *Synodicon Hispanum*, Extremadura, Badajoz, Coria-Cáceres y Plasencia, Vol. V, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1990.
- ----- *Synodicon Hispanum*, Ávila y Segovia, Vol. VI, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1995.
- ----- *Synodicon Hispanum*, Burgos y Palencia, Vol. VII, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1997.
- ----- *Synodicon Hispanum*, Alcalá la Real (abadía), Guadix y Jaén, Vol. IX, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2010.
- ----- *Synodicon Hispanum*, Cuenca y Toledo, Vol. X, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2011.
- García Pérez J.J., *Documentación Medieval Abulense en el Registro General del Sello*, vol. XV (año 1499).
- ----- *Documentación Medieval Abulense en el Registro General del Sello, Vol. XVI (4.I- 1500 a 23- XII- 1500)*, Ed. de la Institución “Gran Duque de Alba”, Ávila, 1998.
- Garrido Atienza M., *Las capitulaciones para la entrega de Granada*, Tipográfica Ventura Traveset, Granada, 1910.
- Gayangos P. de., *Tratados de legislación musulmana. 1º Leyes de moros del siglo XIV. 2º Suma de los principales mandamientos y devedamientos de la ley y la çunna, por don Içe de Gebir, alfaquí mayor y muftí de la Aljama de Segovia, año de 1462*. Memorial Histórico Español. Colección de documentos, opúsculos y antigüedades, Real Academia de la Historia, T. V., Madrid, 1853.
- González de Fauve M. E., *Documentos para la Historia de España. Siglos VIII-XV*, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 2002.

- Gómez Iglesias A., *Libro de Acuerdos del Concejo Madrileño*, T. II, 1486-1492, Madrid, 1970.
- Gorosch M., *El Fuero de Teruel*, Almquist & Wiksells Boktryckeri, Uppsalla, 1950.
- Hinojosa Montalvo José., *La voz del Islam en la España cristiana*, Vol. 2. Documentos, Instituto de Estudios Turolenses, Teruel, 2002.
- Llorca B., *Bulario pontificio de la Inquisición española en su periodo constitucional (1478-1525), según los fondos del Archivo Nacional de Madrid*, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1949.
- Macho y Ortega F., *Condición social de los mudéjares aragoneses*, Memorias de la Facultad de filosofía y Letras, Universidad de Zaragoza, Zaragoza, T. 1, 1922-1923. (Apéndice documental).
- Martín Ojeda M., *Ordenanzas del concejo de Écija (1465-1600)*, Écija, 1990.
- Mármol Carvajal L. de., *Historia de la Rebelión y Castigo de los Moriscos del Reyno de Granada*, T.I, Imprenta de Sancha, Madrid, 1822.
- *Memorial de Francisco Núñez Muley en defensa de las costumbres moriscas*, Ed. Red, Barcelona, 2011.
- Millares Carlo A., *Índice y extractos del Libro Honrado del Concejo Madrileño (siglos XV-XVI)*, Imprenta Municipal, Madrid, 1927.
- Millares Carlo A. - Artilés Rodríguez J. *Libros de Acuerdos del Concejo Madrileño I (1464-1585)*, Madrid, 1932.
- Muntaner R., *Chronica o descripcio dels fets e hazanyes de l'inclyt rey don Jaume Primer, rey d'Aragó, de Mallorques e de València, compte de Barcelona e de Muntpesller, e de molts de los descendents*, 2º Edició a cargo de Jaume Cortey, Barcelona 1562, en: Molas Ribalta P., (comp.), *Textos clásicos para la Historia de Cataluña I*, Serie IV, Vol.,5, Colección Clásicos Tavera, CD-ROM, Nº 39, 2000.
- Mutgé i Vives J., *Pergamins del Monestir Benedictí de Sant Pau del Camp de Barcelona. De l'Arxiu de la Corona d'Aragó (segles XII-XIV)*, CSIC, Barcelona, 2002.
- Ortuño Molina J., *Sínodo de la diócesis de Cartagena (1475)*, Universidad de Murcia, Murcia, 2002.

- Pau Martí J. – Llopis Estampers J., (Eds.) *Constitucions y Altres Drets de Catalunya*, Vol. I, Barcelona, 1704.
- Pulgar del F., *Crónica de los Reyes Católicos*, edición y estudio, Carriazo, J. de M., (ed.), Espasa Calpe, Madrid, 1943.
- Pérez de Heredia y Valle I., *Sínodos medievales de Valencia*, Instituto de Historia Eclesiástica Española, Roma, 1994.
- Pseudo Pedro Pascual, *Sobre la Se(c)ta mahometana*, (Edición y estudio) González Muñoz F., Publicacions Universitat de València, València, 2011.
- Riba y García C., *Carta de población de la ciudad de Santa María de Albarracín, según el Códice romanceado de Castiel existente en la Biblioteca Nacional de Madrid*, Zaragoza, Tipografía de Pedro Carra, 1915.
- Rodríguez López A., *El Real Monasterio de las Huelgas de Burgos y el Hospital del Rey*, T. I- II, Centro Católico, Burgos, 1907.
- Rodríguez Molina J., (ed.), *Colección documental del archivo municipal de Baeza (siglos XIII-XV)*, Jaén, 2002.
- Rosell C., (ed.), *Crónicas de los Reyes de Castilla*, 3 vols., Madrid, 1953.
- Rubio Vela A., *Epistolari de la València Medieval*, T. I, Institut Universitari de Filologia Valenciana-Publicacions de L'Abadia de Montserrat, València-Barcelona, 2003.
- Savall y Dronda P. – Penén y Debesa S., (eds.), *Fueros y Observancias y actas de Corte del Reino de Aragón*, T. II, Establecimiento Tipográfico de Francisco Castro y Bosque, Zaragoza, 1866.
- Sobrino Chomón T., (ed.), *Documentación del Archivo Municipal de Ávila, vol. 2 (1436-1477)*, Ávila, 1999.
- Ubieto Arteta A., (ed), *Colección Diplomática de Cuéllar*, Segovia, 1961.
- ----- *Colección Diplomática de Riaza (1258-1457)*, Segovia, 1959.
- Valldecabres Rodrigo R., *El Cens de 1510. Relació dels focs valencians ordenada per les Corts de Montsó*, Ed. Universitat de València, 2002, València. (Apéndice documental).
- Viciano M.de., *Crónica de la ínclita y coronada ciudad de Valencia y su reino*, T. II, Ed. Sociedad de Bibliófilos Valencianos, Valencia, 1851.

Fuentes Secundarias

- AA.VV., *Entre Tierra y Fe. Los musulmanes en el Reino cristiano de Valencia (1238-1609)*, Universidad de Valencia, Valencia, 2009.
- Abad F., “El Islam y el concepto de España en la Edad Media”, *Anaquel de Estudios Árabes*, III, 1992, pp. 61-72.
- Abad Asensio J.M., “Los mudéjares y la construcción en Teruel en la segunda mitad del siglo XV: obras en las casas de la Comunidad y en los aljibes *somero* y *fondonero*”, *Actas X Simposio Internacional de Mudejarismo. 30 años de Mudejarismo: memoria y futuro (1975-2005)*, Centro de Estudios Mudéjares, Instituto de Estudios Turolenses, Teruel, 2007, pp. 433-454.
- Abboud-Haggag S., “Conflicto de jurisdicción en un pleito entre mudéjares. Agreda 1501”, *Cuadernos de Historia del Derecho*, nº 6, 1999, pp. 415-432.
- Abella Samitier J., “Una familia de mudéjares aragoneses en el tránsito de la Edad Media a la Moderna: los Xama de Zaragoza”, *En la España Medieval*, Vol. 28, 2005, pp. 197-212.
- Agapito y Revilla J., *Las calles de Valladolid*, Valladolid, 1937.
- Albert-Llorca M. - González Alcantud J.,(eds.) *Moros y cristianos. Representaciones del otro en las fiestas del Mediterráneo Occidental*, Diputación de Granada, Presses Universitaires du Mirail, 2003.
- Amram R., *Judíos y conversos en el Reino de Castilla. Propaganda y mensajes políticos, sociales y religiosos (siglos XIV-XVI)*, Ed. Junta de Castilla y León, Valladolid, 2009.
- Aparici Martí J., “Aproximación socio-económica a los mudéjares y moriscos de Artana”, *IX Actas Simposio Internacional de Mudejarismo. Mudéjares y moriscos. Cambios sociales y culturales*. Centro de Estudios Mudéjares, Instituto de Estudios Turolenses, Teruel, 2000, pp. 135-156.
- ----- “Tolerar y convivir: carnicerías musulmanas en tierras de Castelló”, *Actas VIII Simposio Internacional de Mudejarismo. De mudéjares a moriscos: una conversión forzada*, Vol. I, Centro de Estudios Mudéjares, Instituto de Estudios Turolenses, Teruel, 2002, pp. 315-332.
- Asenjo M., *Segovia. La ciudad y su tierra a fines del Medievo*, Excelentísima Diputación de Segovia, Segovia, 1986.

- Astarita C., “Visiones Nacionales en el Medievalismo”, *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, Vol. 40, 2008, pp. 119-150.
- Ayala Martínez C. de - Buresi P. -Josserand P., (eds.), *Identidad y representación de la frontera en la España medieval (siglos XI-XIV)*, Collection de la Casa de Velázquez (75), Madrid, 2001.
- Azcona T.de., “El oficio litúrgico de Fr. Fernando de Talavera para celebrar la conquista de Granada”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, Nº 1, 1992, pp. 71-92.
- Balcells A., (dir.) *Història de Catalunya*, 4 Vols., Ed. L’esfera dels llibres, Barcelona, 2006.
- Balestracci D., “La península ibérica e Italia en la Baja Edad Media. Relaciones. Tráficos. Contactos”, en: Sánchez Terán S – Balestracci D – Amalric J.P. – Comín, F., *La formación del Espacio Histórico: transporte y comunicaciones*, Ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 2001, pp. 25-48.
- Barceló M.C., “La morería valenciana en el reinado de Juan II”, *Saitabi*, Nº 30, 1980, pp. 49-72.
- ----- “Fondos documentales árabes de la minoría musulmana en tierras valencianas”, *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, Nº 2, 1987, pp.101-107.
- ----- *Minorías islámicas en el País Valenciano. Historia y Dialecto*, Ed. Universidad de Valencia, Valencia, 1984.
- Barkai R., *Cristianos y musulmanes en la España Medieval (El enemigo en el espejo)*, Ed. Rialp, Madrid, 1991.
- Barrio Barrio J.A., “La difícil convivencia entre cristianos y musulmanes en un territorio fronterizo: la gobernación de Orihuela en el siglo XV”, *Sharq Al-Andalus*, Nº 13, 1996, pp. 9-26.
- ----- “La frontera marítima en Orihuela durante el reinado de Alfonso V (1416-1458)”, en: Segura Artero P., (coord.), *Actas del Congreso la Frontera Oriental Nazarí como Sujeto Histórico (S.XIII-XVI)*, 1997, pp.437-444.
- Bartra R., *El salvaje en el Espejo*, Ed. Era, México, 1992.
- Bartlett R., *La formación de Europa. Conquista, colonización y cambio cultural, 950- 1350*, Publicaciones Universidad de Valencia, Valencia, 2003.
- Barth F., *Los grupos étnicos y sus fronteras*, FCE, México, 1976.

- Basáñez Villaluenga B., *Las morerías aragonesas durante el reinado de Jaime II, Catalogo de la documentación de la Cancillería Real, Vol. 1 (1291-1310), Centro de Estudios Turolenses, Teruel, 1999.*
- ----- “Las transmisiones patrimoniales entre los mudéjares aragoneses en época de Jaime II”, *Anuario de Estudios Medievales*, Nº 29, 1999, pp. 59-78.
- Bataillon M., *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, T. I, F.C.E México, 1960.
- ----- “Les nouveaux chrétiens de Ségovie en 1510”, *Bulletin Hispanique*, T. 58, Nº2, 1956. pp. 207-231.
- Bazzana A., “El concepto de frontera en el Mediterráneo Occidental en la Edad Media”, en: Segura Artera P., (coord.), *Actas Congreso la Frontera Oriental Nazarí como sujeto histórico (s. XIII-XVI)*, Instituto de Estudios Almerienses, Almería, 1997, pp. 25-46.
- Beinart H., *The expulsion of the Jews from Spain*, Littman Library of Jewish Civilization, Michigan, 2002.
- Bennassar B., *La España del siglo de Oro*, Ed. Crítica, Barcelona, 2001.
- Benito Ruano E., “La Reconquista. Una categoría histórica e historiográfica”, *Medievalismo*, Nº 12, 2000, pp. 91-98.
- Bernabé Pons, L. F., “*Taqiyya, niyya* y el islam de los moriscos”, *Al-Qantara*, XXXIV, Fasc. 2, julio-diciembre 2013, pp. 491-527.
- ----- *Los moriscos. Conflicto. Expulsión y diáspora*, Ed. Catarata, Madrid, 2009.
- ----- “Mudéjares valencianos viajan a Granada”, *Sharq Al-Andalus. Estudios mudéjares y moriscos*, Nº9, Centro de Estudios Mudéjares-Universidad de Alicante, 1992, pp. 151-155.
- Berges Sánchez J. M., “Las comunidades mudéjares de Gea y Albarracín según la documentación notarial del siglo XV. Notas para su estudio”, *Actas VIII Simposio Internacional de Mudejarismo. De mudéjares a moriscos: una conversión forzada*, Vol. I, Centro de Estudios Mudéjares, Instituto de Estudios Turolenses, Teruel, 2002, pp. 333-366.
- Biarnès i Biarnès C., *Moros i moriscos a la Ribera de L'Ebre (710-1615)*, Ed. Rafael Dalmau, Barcelona, 2004.

- Bonachía Hernando J. A., *El Concejo de Burgos en la Baja Edad Media (1345-1476)*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 1978.
- Borrás Gualis G.M., *El arte mudéjar*, Serie Estudios Mudéjares, Teruel, 1990.
- ----- “Historiografía (1975-2005) y prospectiva de los estudios sobre arte mudéjar”, en; *Actas X Simposio Internacional de Mudejarismo. 30 años de Mudejarismo: memoria y futuro (1975-2005)*, Centro de Estudios Mudéjares, Teruel, 2007, pp. 685-693.
- Bramon D., *Una introducción al Islam: historia, religión y cultura*, Ed. Crítica, Barcelona, 2009.
- ----- *Contra moros i jueus. Formació i estratègia d'unes discriminacions al país valencià*, Eliseu Clement, València, 1986.
- Boswell J., *The royal treasure. Muslim Communities under the Crown of Aragon in the Fourteen Century*, Londres, 1977.
- Bunes Ibarra M.A. de., “La visión de los musulmanes en el Siglo de Oro: las bases de una hostilidad”, *Torre de los Lujanes*, Nº 47, Abril 2002, pp. 61-72.
- ----- “El imperio otomano y la intensificación de la catolicidad de la monarquía hispana”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, Nº 16, 2007, pp. 157-168.
- Buresi P., “El mudejarismo en el hispanismo francés (siglos XX y XXI)”, *Actas XII Simposio Internacional de Mudejarismo*, Centro de Estudios Mudéjares, Teruel, 2013, pp. 353-369.
- Burns R.I.; *Societat i documentació (Diplomatari I. Introducció)*, Valencia, 1988.
- ----- *Moros, cristians i jueus en el regne croat de València*, Valencia, 1987.
- ----- *The worlds of Alfonso the Learned and James the Conqueror. Intellect and force in the Middle Ages*, Princeton, 1985.
- ----- *Medieval Colonialism. Postcrusade Exploitation of Islamic Valencia*, Princeton, 1975.
- ----- *Islam under crusades. Colonial survival in the thirteenth century Kingdom of Valencia*, Princeton, 1974.
- Cabanelas Rodríguez D., *Juan de Segovia y el problema Islámico*, Universidad de Madrid, Facultad de Filosofía y Letras, Madrid, 1952.

- Cagigas de las I., *Los mudéjares. Minorías étnico religiosas de la Edad Media Española*. CSIC, Instituto de Estudios Africanos, 2 Vol., Madrid, 1948
- Cadiñanos Bardeci I., “Judíos y moros en Aranda del Duero y sus contornos”, *Sefarad*, Año L, Fasc. 1 y 2, CSIC, Madrid, 1990, pp. 47-66 y pp. 289-318.
- Campagne F.A., *Homo Catholicus. Homo Superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*, Ed. Miño y Dávila, Buenos Aires, 2002.
- Cantera Montenegro E., “El apartamiento de judíos y mudéjares en las diócesis de Osma y Sigüenza a fines del siglo XV”, *Anuario de Estudios Medievales*, Nº 17, CSIC, Barcelona, 1987, pp. 501-510.
- ----- “La comunidad mudéjar de Haro (La Rioja) en el siglo XV”, *En la España Medieval*, Nº 4, 1984, pp. 157-173.
- Carmona González A., “Textos jurídicos y religiosos islámicos de la época mudéjar y morisca”, *Areas*, Nº 14, Ed. Regional de Murcia, 1992, pp. 13-26.
- Carpenter D., “Alfonso el Sabio y los moros: algunas precisiones legales, históricas y textuales con respecto a Siete Partida 7.25”, *Al-Qantara*, Vol. VII, Fasc. 1 y 2, CSIC, Madrid, 1986, pp. 229-252.
- Carrasco Manchado A.I., *De la convivencia a la exclusión. Imágenes legislativas de mudéjares y moriscos. Siglos XIII-XVII*, Ed. Sílex, Madrid, 2012.
- Carrasco García G., “Huellas de la sociedad musulmana granadina: la conversión del Albayzín (1499-1500)”, *En la España Medieval*, Vol. 30, Universidad Complutense de Madrid, 2007, pp. 335-380.
- Casanova J., *La Historia social y los historiadores*, Ed. Crítica, Barcelona, 2003.
- Castro A., *España en su Historia. Cristianos, moros y judíos*, Ed. Losada, Buenos Aires, 1948.
- Castro T.de., “El tratado sobre el vestir, calzar y comer del Arzobispo Hernando de Talavera”, *Espacio, Tiempo, Forma, Serie III, Hª Medieval*, T. 14, 2011, pp. 11-92.
- Castán Esteban J. L., *El final de los Fueros de Teruel y Albarracín en el siglo XVI*, CECAL, Teruel, 2009.
- ----- “El derecho de pastos de mudéjares y cristianos en los señoríos valencianos: el ducado de Segorbe”, *Actas VIII Simposio Internacional de Mudejarismo. De mudéjares a moriscos: una conversión forzada*, Vol. I,

- Centro de Estudios Mudéjares, Instituto de Estudios Turolenses, Teruel, 2002, pp. 241-254.
- Cardini F., *Nosotros y el Islam. Historia de un malentendido*, Crítica, Barcelona, 2002.
 - Cardoso de Oliveira R., *Etnicidad y Estructura Social*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, 2007.
 - Carmona González A., “La frontera: doctrina islámica e instituciones nazaries”, en Segura Artero P., (coord.), *Actas del Congreso la Frontera oriental nazari como sujeto histórico (s. XIII-XVI)*, Instituto de Estudios Almerienses, Almería, 1997, pp. 47-57.
 - Caro Baroja J., *Los moriscos del reino de Granada: ensayo de historia social*, Ed. Istmo, Madrid, 1991.
 - Catlos B., *Vencedores y vencidos. Cristianos y musulmanes de Cataluña y Aragón, 1050-1300*, Publicaciones Universidad de Valencia, Valencia, 2010.
 - -----“Impuestos e identidad: comunidades fiscales y confesionales en la Corona de Aragón en el siglo XIII”, *Actas X Simposio Internacional de Mudejarismo. 30 años de Mudejarismo: memoria y futuro (1975-2005)*, Centro de Estudios Mudéjares, Instituto de Estudios Turolenses, Teruel, 2007, pp. 481-486.
 - ----- “Contexto y convivencia en la Corona de Aragón: propuesta de un modelo de interacción entre grupos etno-religiosos minoritarios y mayoritarios”, *Revista d’ Història Medieval*, N°12, Universidad de Valencia, 2001-2002. pp. 259-268.
 - Coca Castañer J. E, de, “La emigración mudéjar al reino de Granada en tiempos de los Reyes Católicos”, *En la España Medieval*, N° 26, Universidad Complutense de Madrid, 2003, pp. 203-226.
 - ----- “Mudéjares granadinos y fiscalidad: los servicios extraordinarios de 1495 y 1499”, *En la España Medieval*, Vol. 30, 2007, pp. 317-334.
 - ----- “La conquista de Granada. El testimonio de los vencidos”, *Norba. Revista de Historia*, Vol. 18, 2005, pp. 33-50.

- ----- “Sobre la emigración mudéjar al reino de Granada”, *Revista d’ Història Medieval* N°12, Universidad de Valencia, 2001-2002, pp. 241-258.
- ----- “”Caballeros Moriscos” al servicio de Juan II y Enrique IV, reyes de Castilla”, *Meridies*, III, 1996, pp. 119-136.
- ----- “Los mudéjares valencianos y el reino nazarí de Granada. Propuestas para una investigación”, *En la España Medieval II*, Universidad Complutense de Madrid, 1982, pp. 643-666.
- Coca Castañer E.L. de – Acién Almasa M. “Los mudéjares del obispado de Málaga”, *I Simposio Internacional de Mudejarismo*, Madrid-Teruel, 1981, pp. 308-347.
- Conde J.A., *Historia de la Dominación de los árabes en España. Sacada de varios manuscritos y memorias arábicas*, III Vol., Madrid, 1820-1821.
- Collantes de Terán A., “Los mudéjares sevillanos”, *Actas I Simposio Internacional de Mudjerismo*, Madrid-Teruel, 1978, pp. 225-235.
- Conte Cazcarro A. *La aljama de moros de Huesca*, Instituto de Estudios Altoaragoneses, Huesca, 1992.
- Corominas J. *Diccionario crítico etimológico de la Lengua Castellana*, Vol. III, Ed. Gredos, Madrid, 1954.
- Covarrubias S. de. *Tesoro de la Lengua Castellana o Española, según impresión de 1611, con adiciones de Benito Remigio Noydens publicado en 1674*, Ed. Horta, Barcelona, 1943.
- Dánvila y Collado M., *Las Germanías de Valencia*, Tipografía de Manuel G. Hernández, Madrid, 1884.
- Delumeau J., *El miedo en occidente. Una ciudad situada. (siglos XIV-XVIII)*, Ed. Taurus, Madrid, 1989.
- De los Ríos A. J., *Discursos leídos en las recepciones y actos públicos celebrados por la Real Academia de las Tres Nobles Artes de San Fernando desde el 19 de Junio de 1859*, Madrid, Imprenta y Fundación de Manuel Tello, 1872. Texto disponible en el Depòsit Digital de Documents de la Universitat Autònoma de Barcelona (UAB): <http://ddd.uab.cat/record/72377?ln=ca>.
- ----- *Historia crítica de la literatura española*, T. VII, Imprenta a cargo de Joaquín Muñoz, Madrid, 1865.

- Devia C., *Disidentes y minorías religiosas en las Partidas de Alfonso X el Sabio*, Ed. Academia del Hispanismo, Vigo, 2009.
- Díaz Borrás A., “La paradoja de la emigración mora en Valencia durante el siglo XV. Expatriación musulmana en época de Honorat Mercader (1467-1481)”, *Cuadernos de Estudios Medievales y Ciencias y Técnicas Historiográficas*, Vol. 16, Universidad de Granada, 1991, pp. 37-58.
- Domínguez Ortiz D. – Vincent B. *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1978.
- Doubleday S.R., “Hacia la descolonización del concepto de convivencia: algunos apuntes sobre el contexto norteamericano”, en: Guance A., (dir.) *La influencia de la historiografía española en la producción americana*, Instituto Universitario Simancas-Marcial Pons Historia, 2011, pp. 59-75.
- Douglas M., *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Ed. Siglo XXI, Madrid, 1970.
- Dozy R., *Historia de los musulmanes de España, hasta la conquista de los almorávides*, Leiden, 1861.
- Dozy R. – Engelmann W.H., *Glossaire des mots espagnols et portugais dérivés de l’arabe*, Amsterdam, Oriental Press, 1965.
- Ducharme B., “De Talavera a Ramírez de Haro: actores y representaciones de la evangelización de mudéjares y moriscos en Granada, Zaragoza y Valencia (1492-1545)”, en: Serrano Martín E., (coord.), *De la Tierra al Cielo. Líneas recientes en Investigación en Historia Moderna*, Institución “Fernando el Católico”-CSIC, Zaragoza, 2013, pp. 39-52.
- Echevarría Arsuaga A., (ed.), *Biografías mudéjares o la experiencia de ser minoría: biografías islámicas en la España cristiana*, CSIC, Madrid, 2008.
- -----“Los mudéjares: ¿minoría, marginados o “grupos culturales privilegiados”?, *Medievalismo*, nº 18, 2008, pp. 45-65.
- -----“La “mayoría” mudéjar en León y Castilla: legislación real y distribución de la población (siglos XI-XIII)”, *En la España Medieval*, Vol. 29, Madrid, 2006, pp. 7-30.
- ----- *Caballeros en la frontera. La guardia morisca de los reyes de Castilla (1410-1467)*, Ed. UNED, Madrid, 2006.

- ----- *La minoría islámica de los reinos cristianos medievales. Moros, sarracenos, mudéjares*, Ed. Sarrià, Málaga, 2004.
- ----- “Pautas de adaptación de los mudéjares a la sociedad castellana bajomedieval”, *IX Actas Simposio Internacional de Mudejarismo. Mudéjares y moriscos. Cambios sociales y culturales*. Centro de Estudios Mudéjares, Instituto de Estudios Turolenses, Teruel, 2004, pp. 47-70.
- ----- “De cadí a Alcalde Mayor. La elite judicial mudéjar en el siglo XV”, *Al-Qantara XXIV*, 1, 2003, pp. 139-168.
- ----- “De cadí a Alcalde Mayor. La elite judicial mudéjar en el siglo XV”, *Al-Qantara XXIV Al-Qantara XXIV*, 2, 2003, pp. 273-290.
- ----- “Conversión y ascenso social en la Castilla del siglo XV: los casos de Farax de Belvís y García Ramírez de Jaén”, *Actas VIII Simposio Internacional de Mudejarismo. De mudéjares a moriscos: una conversión forzada*, Vol. I, Centro de Estudios Mudéjares, Instituto de Estudios Turolenses, Teruel, 2002, pp. 555-566.
- ----- “Las aljamas mudéjares castellanas en el siglo XV: redes de poder y conflictos internos”, *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Historia Medieval*, UNED, T. 14, Madrid, 2001, pp. 93-112.
- ----- “La guardia morisca: un Cuerpo desconocido del ejército medieval español”, *Revista de historia militar*, Nº 90, 2001, pp. 55-78.
- ----- “Los mudéjares de los reinos de Castilla y Portugal”, *Revista D’ Història Medieval*, Nº 12, 2001-2002, Universidad de Valencia, 2002, pp. 31-46.
- ----- “Política y religión frente al Islam: la evolución de la legislación real castellana sobre musulmanes en el siglo XV”, *Qurtuba*, 4, Universidad de Córdoba, 1999, pp. 45-72.
- Eguilaz y Yanguas L. de., *Glosario etimológico de las palabras españolas (castellanas, catalanas, gallegas, mallorquinas, portuguesas y vascongadas) de origen oriental (árabe, hebreo, malayo, persa y turco)*, Imprenta La Lealtad, Granada, 1886.
- Epalza M. de., “Caracterización del exilio musulmán: la voz de mudéjares y moriscos”, *Destierros Aragoneses I*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 1988, pp. 217-228.

- Espinar Moreno M., *Bienes Habices del Reino de Granada*, Academia Scientiarum Fennica, Helsinki, 2009.
- Febrer Romaguera V. M., “Los tribunales de los alcadíes moros en las aljamas mudéjares valencianas”, *Anuario de Estudios Medievales*, Nº 22, CSIC, Barcelona, 1992, pp. 45-78.
- Feliu i Montfort G., “La demografia Baixmedieval catalana: estat de la qüestió i propostes de futur”, *Revista d’Història Medieval*, Nº10, 1999, pp. 13-43.
- Fernández P., “Expediente personal de Miguel Casiri en la Biblioteca Nacional”, *Al-Andalus-Magreb*, Nº 4, 1996, pp. 105-133.
- Ferrer i Mallol, M.T., *Entre la Paz y la Guerra. La Corona Catalano-aragonesa y Castilla en la Baja Edad Media*, CSIC, Institución Milà i Fontanals, Barcelona, 2005.
- ----- “Robert Ignatius Burns (1921-2008). In memoriam”, *Catalan Historical Review*, 2, 2009, pp. 239-245.
- ----- “Els viatges piadosos de crestians, jueus i musulmans per la mediterrània medieval”, en AA.VV. *Un mar de Lleis. De Jaume I a Lepant*, Institut Europeu de la Mediterrània, Generalitat de Barcelona, Barcelona, 2008, pp. 101-118.
- ----- “Francos, pero excluidos de la mezquita y del cementerio: los Bellito y los Galip de la morería de Zaragoza”, en; GONZÁLEZ DE LA PEÑA, M^a del Val (coord.), *Estudios en memoria del Profesor Dr. Carlos Sáez*, Universidad de Alcalá, Servicio de Publicaciones, 2007, pp. 341-352.
- ----- “L’aljama islàmica de Tortosa a la Baixa Edat Mitjana”, *Recerca*, 7, 2003, pp. 179-230.
- -----“Las comunidades mudéjares de la corona de Aragón en el siglo XV: la población”, *Actas VIII Simposio Internacional de Mudejarismo. De mudéjares a moriscos: una conversión forzada*, Vol. I, Centro de Estudios Mudéjares, Instituto de Estudios Turolenses, Teruel, 2002, pp. 27-154.
- -----“L’alfaquí Mahomat Alhaig i la lluita del poder a la morería d’Elx (1448-1457)”, *Revista d’Història Medieval*, Nº 12, Universidad de Valencia, 2001-2002, pp. 185-240.
- ----- “Frontera, convivencia y proselitismo entre cristianos y moros en los textos de Francesc Eiximenis y de San Vicente Ferrer”, en: Soto Rábanos

- J.M., (coord.), *Pensamiento Medieval Hispano. Homenaje a Horacio Santiago-Otero*, T. I, CSIC, Madrid, 1998, pp. 1579-1600.
- ----- “L’emigració dels sarraïns residents a Catalunya, a Aragó i al País Valencià durant la baixa edat mitjana”, *L’Expulsió dels moriscos. Conseqüències en el món islàmic i en el món cristià. 380 aniversari de l’Expulsió dels morisc*, Barcelona, Generalitat de Catalunya, Departament de Cultura, 1994, pp. 19-26.
 - ----- *Els sarraïns de la Corona catalano-aragonesa. Segregació i discriminació*, CSIC, Barcelona, 1987
 - ----- *La frontera amb l’Islam en el segle XIV. Cristians i sarraïns al País Valencià*, CSIC-Institució Milà i Fontanals, Barcelona, 1988.
 - ----- “El patrimoni Reial i la recuperació dels senyories jurisdiccionals en els Estats catalano-aragonesos a la fi del segle XIV”, *Anuario de Estudios Medievales*, N°7, 1970-1971, pp. 351-491.
 - Fierro M., “La emigración en el Islam: conceptos antiguos, nuevos problemas”, *Awraq*, 12, 1991, pp. 11-41.
 - Flori J., *El islam y el fin de los tiempos. La interpretación profética de las invasiones musulmanas en la Cristiandad medieval*, Ed. Akal, Madrid, 2010.
 - Folgado García J.R. “Las lenguas romances y la evangelización granadina. La aportación de Hernando de Talavera y la liturgia en arábigo de Pedro de Alcalá”, *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Hª Medieval*, t. 27, 2014, pp. 229-238.
 - Framiñán de Miguel M.J. “Manuales para el adoctrinamiento de neoconvertos en el siglo XVI”, *Criticón*, N° 93, 2005, pp. 25-37.
 - Fuente Pérez M., J. *Palencia. Cien años de vida y gobierno de la Ciudad (1421-1521) a través de las Actas Municipales*, Diputación Provincial, Palencia, 1987.
 - Furió A., *Història del País Valencià*, Ed. Tres i Quatre, València, 2001.
 - Fuster J., *Heretgies, revoltes i sermons. Tres assaigs d’història cultural*, Ed. Afers, Catarroja-Barcelona, 2008.
 - Foucault M., *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2002.
 - Galán Sánchez Á., *Una sociedad en transición: los granadinos de mudéjares a moriscos*, Editorial Universidad de Granada, 2010.
 - ----- “Fuquha y musulmanes vencidos en el reino de Granada (1485-1520)”, en: Echevarría Arsuaga A., (ed.), *Biografías mudéjares o la*

- experiencia de ser minoría: biografías islámicas en la España Cristiana*, CSIC, Madrid, 2008, pp. 329 – 384.
- ----- “Las conversiones al cristianismo de los musulmanes de la corona de Castilla: una visión teológico-política”, *Actas VIII Simposio Internacional de Mudéjarismo. Los mudares, una conversión forzada*, II, Centro de Estudios Mudéjares, Teruel, 2002, pp. 617- 650.
 - Geertz C. *La interpretación de las culturas*, Ed. Gedisa, Barcelona, 2003.
 - ----- *Observando el Islam*, Paidós, Barcelona, 1994.
 - Guiance A., (dir.), *La influencia de la historiografía española en la producción americana*, Instituto Universitario de Historia Simancas-Marcial Pons Historia, Madrid, 2011.
 - Guinzburg C., “Microhistoria: dos o tres cosas que sé de ella”, *Manuscrits*, nº 12, gener 1994, pp. 13-42.
 - Garrido García C.J. “Colaboracionismo mudéjar-morisco en el reino de Granada. El caso de la Diócesis de Guadix: los Abenaxara (1489-1580)”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos, Sección Árabe-Islam*, Nº 48, 1999, pp. 121-155.
 - García-Arenal M., “El hundimiento del conllevase. La Castilla de las tres culturas I”, en: García Simón A., (ed.), *Historia de una Cultura II*, Junta de Castilla y León, Conserjería de Cultura, 1995, pp. 9-53.
----- “Los moros en las cantigas de Alfonso X el Sabio”, en: *Al-Qantara*, Vol. VI, fasc. 1 y 2, CSIC, Madrid, 1985.
 - ----- *Inquisición y moriscos. Los procesos del Tribunal de Cuenca*, Madrid, 1978.
----- “La aljama de los moros de moros de Cuenca en el siglo XV”, *Historia, Instituciones, Documentos*, Nº4, Universidad de Sevilla, 1977, pp. 35-48.
----- “Dos documentos sobre los moros de Uclés en 1501”, *Al-Andalus*, Vol. XLII, fasc. 1, CSIC, Madrid-Granada, 1977, pp. 167-182.
 - García Cárcel R., *Las Germanías de Valencia*, Ed. Península, Barcelona, 1975.
 - ----- “El censo de 1510 y la población valenciana de la primera mitad del siglo XVI”, *Saitabi*, Nº 26, 1976, pp. 171-188.

- García Canclini, N., “¿De qué hablamos cuando hablamos de resistencia?”, *Estudios Visuales. Ensayo, teoría y crítica de la cultura visual y el arte contemporáneo*, CENDEAC, Nº 7, diciembre 2009, pp. 16-37.
- García de Cortázar J. A., “Espacio, sociedad y organización medievales en nuestra tradición historiográfica”, en; *Organización social del espacio en la España medieval. La Corona de Castilla en los siglos VIII a XV*, Barcelona, 1985, pp. 11-42.
- García Fitz F., *La Reconquista*, Ed. Universidad de Granada, Granada, 2010.
- ----- “Las minorías y la tolerancia en la Edad Media Hispánica: ¿mito o realidad?”, en: García Sanjuán A. (ed.), *Tolerancia y convivencia étnico-religiosa en la península Ibérica durante la Edad Media. III Jornadas de Cultura Islámica*, Universidad de Huelva, 2003, pp. 13-56.
- García Sanjuán A. “Del Dar Al-Islam al Dar Al-Harb: la cuestión mudéjar y la legalidad islámica”, *Archivo hispalense: Revista histórica, literaria y artística*, Nº 243-245, (1997), pp. 177-187.
- García Pardo M., “Los marginados en el mundo medieval y moderno”, en: Martínez San Pedro M.D., (coord.), *Los marginados en el mundo medieval y moderno*, Instituto de Estudios Almerienses, Almería, 2000, pp. 13-24.
- García y García A., “Judíos y moros en el ordenamiento canónico medieval”, *Actas del II Congreso Internacional Encuentro de las Tres Culturas*, Ayuntamiento de Toledo, 1985, pp. 167-181.
- Geremek B., *Los marginados parisinos en los siglos XIV y XV*, Varsovia, 1971.
- ----- *La piedad y la horca. Historia de la miseria y de la caridad en Europa*, Alianza, Madrid, 1998.
- Gil Cuadrado L.T., “La influencia musulmana en la cultura hispano-cristiana medieval”, *Anaquel de Estudios Árabes*, Nº 13, 2002, pp.37-65.
- Glick T. y Pi- Sunyer O., *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages*, Brill, Leiden, 2005.
- Glick T. – Pi-Sunyer O., “Acculturation as an explanatory concept in Spanish History”, *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 11, Nº 2, 1969, pp. 136-154.
- Glick T. *Regadío y sociedad en la Valencia Medieval*, Biblioteca Valenciana, Valencia, 2003.

- Godelier M., *Antropología y Economía*, Ed. Anagrama, Barcelona, 1976.
- Goicolea Julián F.J. “Los judíos y mudéjares de Haro a finales de la Edad Media: análisis del proceso de exclusión social de ambas comunidades en el siglo XV”, *Historia. Instituciones y Documentos*, Nº 23, 1996, pp. 317-332.
- Gómez López C., “Los alarifes en los oficios de la construcción (siglos XV-XVIII)”, *Espacio, Tiempo y Forma, Serie VII, Hª del Arte*, T. 4, 1991, pp. 39-52.
- Gómez Ramos R., “El Libro del Peso de los Alarifes”, *Actas I Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel-Madrid, 1981, pp. 255-266.
- Gómez Renau M., “La aljama de Valladolid: nuevas aportaciones”, *Anaquel de Estudios Árabes*, Vol. 15, 2004, pp. 141-164.
- “Alarifes musulmanes en Valladolid”, *Al-Ándalus - Magreb. Estudios Árabes e Islámicos*, Nº 4, 1996, pp. 223-238.
- *Comunidades marginadas en Valladolid: Mudéjares y Moriscos (siglos XV-XVI)*, Diputación Provincial de Valladolid, 1993.
- “Contribución al estudio de los moriscos de Valladolid”, *Al-Qantara*, Vol. XII, Fasc. 1, 1991, pp. 181-200.
- “La comunidad mudéjar y morisca en Valladolid (siglos XV-XVI)”, *Actas del III Congreso Internacional Encuentro de las Tres Culturas*, Toledo, 1985, pp. 183-188.
- González C.A. – Vila Vilar E. (comp.), *Graffias del imaginario. Representaciones culturales en España y América (Siglos XVI-XVIII)*, FCE, México, 2003.
- González Alcantud J., A. *Lo moro. Las lógicas de la derrota y la formación del estereotipo islámico*, Ed. Anthropos, Barcelona, 2002.
- González Jiménez M., “El fracaso de la convivencia de moros y judíos en Andalucía (ss. XIII-XV)”, en: Lorenzo Sanz E., (coord.) *Proyección Histórica de España en sus tres culturas: Castilla y León, América y el Mediterráneo*, I, Junta de Castilla y León, Conserjería de Turismo, 1993, pp. 129-149.
- “¿Reconquista? Un estado de la cuestión”, Benito Ruano E., (coord.), *Tópicos y realidades de la Edad Media I*, Real Academia de la Historia, Madrid, 2000. pp. 155-178

- -----“Los otros andaluces. Los moros que no se quisieron ir”, *Minervae Baeticae. Boletín de la Real academia Sevillana de Buenas Letras*, Nº 38, 2010, pp. 85-98.
- González de Fauve M.E., “El medievalismo en la República Argentina”, *Medievalismo*, Año 12, Nº 12, 2002, pp. 273-289.
- ----- *Medicina y sociedad: curar y sanar en la España de los siglos XIII-XVI*, Ed. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 1996.
- Gruzinski S., *El pensamiento mestizo. Cultura amerindia y civilización del renacimiento*, Ed. Paidós, Barcelona, 2007.
- Gual Camarena M., “Mudéjares valencianos. Aportaciones para su estudio”, *Saitabi*, VII, 1949, pp. 165-199.
- ----- “Los mudéjares valencianos en la época del Magnánimo”, en; *IV Congreso de Historia de la Corona de Aragón*, Palma de Mallorca, Vol. 1, 1959, pp. 467-494.
- Guglielmi N., *La marginalidad en la Edad Media*, Ed. Biblos, Buenos Aires, 1998.
- Guiance A., “Medio siglo de una polémica inconclusa: tolerancia y convivencia en la España Medieval”, *Cuadernos de Historia de España*, LXXXV-LXXXVI, 2011-2012, pp. 321-338.
- Guichard P., *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*, Universidad de Granada, 1998.
- ----- *El Islam y Occidente*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2009.
- ----- *Al-Andalus frente a la conquista cristiana: los musulmanes de Valencia (siglos XI-XIII)*, Universidad de Valencia, Valencia, 2001.
- Guinot E., *Feudalismo en expansión en el Norte valenciano. Antecedentes y desarrollo del señorío de la Orden de Montesa (siglos XIII y XIV)*, Castellón, Diputació Provincial, 1986.
- ----- “Fronteras interiores y exteriores en la creación de un reino medieval: Valencia en el siglo XIII”, *Stydia Historia, Hª Medieval*, 24, 2006, pp. 127-153.
- Guinzburg C., “Microhistoria: dos o tres cosas que sé de ella”, *Manuscrits*, nº 12, gener 1994, pp.13-42.

- Harvey L. P., *Islamic Spain, 1250 to 1500*, The University of Chicago Press, Chicago-Londres, 1990.
- ----- *Muslims in Spain, 1500 to 1614*, The University of Chicago Press, Chicago, 2005.
- -----“When Portugal expelled its remaining muslims (1497)”, *Portuguese Studies*, Vol. 11, 1995, pp. 1-14.
- Hess C.A., *The forgotten frontier. A History of the Sixteenth-Century Ibero-African frontier*, The University Chicago Press, Chicago, 1978.
- Hinojosa Montalvo J., “Balance y perspectiva de los estudios mudéjares en España: 1975-2005”, en: *Actas X Simposio Internacional de Mudejarismo. Memoria y Futuro (1975-2005)*, Centro de Estudios Mudéjares, Instituto de Estudios Turolenses, Teruel, 2007, 23-110.
- ----- “Cristianos contra musulmanes: la situación de los Mudéjares”, en: Iglesia Duarte de la J. I., (coord.), *Conflictos sociales, políticos e intelectuales en la España de los siglos XIV y XV*, Actas XVI Semana de Estudios Medievales, Nájera 2003, Logroño, 2004, pp. 335-392
- ----- *Los Mudéjares. La voz del Islam en la España Cristiana*. Vol. 1-2, Centro de Estudios Mudéjares, Instituto de Estudios Turolenses, Teruel, 2002.
- ----- “Ares y Beniloba (Alicante): dos comunidades mudéjares valencianas a fines de la Edad Media”, *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, Nº 16, 1999-2002, pp. 45-74.
- ----- “El reino de Valencia frontera marítima entre Aragón y Granada”, en: Segura Artero P., (coord.), *Actas del Congreso la Frontera Oriental Nazarí como Sujeto Histórico (S.XIII-XVI)*, 1997, pp. 409-434.
- Ianuzzi I., *El poder de la palabra en el siglo XV: Fray Hernando de Talavera*, Junta de Castilla y León, Salamanca, 2009.
- ----- “Evangelizar asimilando: la labor catequética de Fray Hernando de Talavera hacia los moriscos”, *Áreas. Revista Internacional de Ciencias Sociales*, Nº 30, 2001, pp. 53-62.
- Janer F., *Condición social de los moriscos de España: causas de su expulsión y consecuencias económicas que produjo esta en el orden socioeconómico*, Real Academia de la Historia, Madrid, 1857.

- Jara Fuente A. – Martín G.- Alfonso Antón I., *Construir la identidad en la Edad Media. poder y memoria en la Castilla de los siglos VII a XV*, Ed. de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 2010.
- Jiménez Gadea J. – Echevarría Arsuaga A. – Tapia Sánchez S. de. – Villanueva Zubizarreta O., *La memoria de Alá. Mudéjares y moriscos de Ávila*, Castilla Ediciones, Valladolid, 2011.
- Ladero Quesada M.A., “Los mudéjares de Castilla cuarenta años después”; en *La España Medieval*, Vol. 33, 2010, pp. 383-424.
- -----“Las relaciones con los musulmanes en la Baja Edad Media: rechazo, coexistencia, proselitismo”, en *Cristianos y musulmanes en la Península Ibérica: la guerra, la frontera y la convivencia*, Fundación Sánchez-Albornoz, Ávila, 2009, pp. 13-65.
- ----- “Fray Hernando de Talavera en 1492: de la corte a la misión”, *Chronica Nova*, Nº 34, 2008, pp. 249-275.
- -----“Grupos Marginales”, en *La Historia Medieval en España. Un balance Historiográfico (1968-1998)*, XXV Semana de Estudios Medievales, Estella, Pamplona, 1999pp. 505-601.
- ----- *La formación medieval de España. Territorios. Regiones. Reinos*, Ed. Alianza, Madrid, 2004.
- ----- “Los bautismos de los musulmanes granadinos en 1500”, *Actas VIII Simposio Internacional de Mudejarismo. De mudéjares a moriscos: una conversión forzada*, Vol. I, Centro de Estudios Mudéjares, Instituto de Estudios Turolenses, Teruel, 2002, pp. 481-542.
- ----- “Mudéjares y repobladores en el Reino de Granada (1485-1501)”, *Cuadernos de Historia Moderna*, Nº 13, Universidad Complutense de Madrid, 1992, pp. 47-72.
- ----- “1462: Un año en la vida de Enrique IV, rey de Castilla”, *En la España Medieval*, Nº 14, 1991, pp. 237-274.
- ----- *Granada. Historia de un país islámico (1232-1571)*, Ed. Gredos, Madrid, 1989
- ----- *Los mudéjares de Castilla y otros estudios de Historia Medieval Andaluza*, Universidad de Granada, 1989.

- -----“Los mudéjares de Castilla en la Baja Edad Media”, *I Simposio Internacional de Mudejarismo*, Madrid-Teruel, 1981, pp. 257-304.
- ----- “*Los mudéjares de Castilla en la Baja Edad Media*”, Historia. Instituciones. Documentos, Nº 5, 1978, pp. 257-304.
- ----- *La Hacienda Real de Castilla en el siglo XV*, Ed. Universidad de la Laguna, 1973.
- ----- “La esclavitud por guerra a fines del siglo XV: el caso de Málaga”, *Hispania*, Nº 105, 1967, pp. 63-88.
- ----- *Los mudéjares de Castilla en tiempos de Isabel I*. Instituto “Isabel la Católica” de Historia Eclesiástica, Valladolid, 1969.
- ----- “Datos demográficos sobre los musulmanes de Granada y Castilla en el siglo XV”, *Anuario de Estudios Medievales*, Nº 8, CSIC, Barcelona, 1972-1973, pp. 481-490.
- Lacarra J.M., “Introducción al estudio de los mudéjares aragoneses”, *Actas I Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel-Madrid, 1978, pp.17-28.
- Lafuente Alcántara E., *Inscripciones árabes de Granada*, Imprenta Nacional, Madrid, 1859.
- ----- *Obras Árabigas de Historia y Geografía*, T. I, Imprenta Rivadeneyra, Madrid, 1867.
- Laliena Corbera C., “La antroponimia de los mudéjares: resistencia y aculturación de una minoría étnico-religiosa”, en: AA.VV. *L’anthroponymie, document e l’histoire sociale des mondes méditerranéens médiévaux*, Roma, 1996, pp. 143-166.
- Lapiedra E., “Sobre Ahl ad-daÿn y mudaÿÿan en el discurso histórico literario”, *Sharq Al-Andalus*. Estudios mudéjares y moriscos, Nº 16-17, 1999-2002, pp. 23-43.
- Ledesma Rubio M. L., *Vidas Mudéjares*, Mira, Zaragoza, 1994.
- ----- “Marginación y violencia. Aportación al estudio de los mudéjares aragoneses”, *Aragón en la Edad Media*, Nº 9, 1991, pp.203-224.
- ----- “Los mudéjares aragoneses: de la convivencia a la ruptura”, en: AA.VV. *Destierros Aragoneses I, Judíos y Moriscos*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 1988. pp. 171-188.
- Le Goff J., *La civilisation de l’Occident médiéval*, Paris, Arthaud, 1964.

- ----- *Lo maravilloso y lo cotidiano en el occidente medieval*, Ed. Gedisa, Barcelona, 1994.
- Lisón Tolosana C., “Antropología de la frontera”, *Revista de Antropología Social*, Nº3, 1994, pp. 75-103.
- Luis López C., *Formación del territorio y sociedad en Ávila (siglos XII-XV)*, Diputación Provincial de Ávila - Institución Gran Duque de Alba, Ávila, 2010.
- ----- *La comunidad de Villa y Tierra de Piedrahita en el tránsito de la Edad Media a la Moderna*, Institución “Gran Duque de Alba”, Ávila, 1987.
- Lopes de Barros M. F. – Hinojosa Montalvo J., (eds.), *Minorías étnico-religiosas na Península Ibérica. Períodos medieval e moderno*, Ed. Colibri, Lisboa, 2008.
- Lopes de Barros M. F., “Mudéjares de Portugal: 30 anos de historiografía”, *Actas X Simposio Internacional de Mudejarismo. 30 años de Mudejarismo: memoria y futuro (1975-2005)*, Centro de Estudios Mudéjares, Instituto de Estudios Turolenses, Teruel, 2007, pp. 111-136.
- -----“De mudéjares a mouriscos: o caso português”, *Actas VIII Simposio Internacional de Mudejarismo. De mudéjares a moriscos: una conversión forzada*, Vol. I, Centro de Estudios Mudéjares, Instituto de Estudios Turolenses, Teruel, 2002, pp. 567-574.
- ----- “As comunas muçulmanas em Portugal (subsídios para o seu estudio)”, *Revista de Faculdade de Letras. Historia*, Nº 7, 1990, pp. 85-100.
- López Diez María., “Judíos y mudéjares en la Catedral de Segovia (1458-1502)”, *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Historia Medieval*, T.18, UNED, Madrid, 2005, pp. 169-184.
- López Elum P., “Apresamiento y venta de moros cautivos en 1441 por “acaptar” sin licencia”, *Al-Andalus*, Vol. XXXIV, Fasc. 2, 1969, pp. 329-379.
- Lorite Martínez M. I., “El sector nobiliario ante la actuación mudéjar en la Valencia de Fernando el Católico”, *Actas VIII Simposio Internacional de Mudejarismo. De mudéjares a moriscos: una conversión forzada*, Vol. I, Centro de Estudios Mudéjares, Instituto de Estudios Turolenses, Teruel, 2002, pp. 255-260.
- López Mata T., “Morería y Judería”, *BRAH*, CXXXIX, 1951, pp. 335-384.
- López García B., “El arabismo español de fines del siglo XIX en el debate historiográfico y africanista”, Felice Gambin (Edit.), *Alle radici dell'Europa*.

Miri, giudei e zingari nei paesi del Mediterraneo occidentale. Volume III: secoli XIX-XXI, SEID Editori, Firenze, 2011 pp. 141-156.

- -----“Arabismo y orientalismo en España: radiografía y diagnóstico de un gremio escaso y apartadizo”, *Awraq*, XI, 1990, pp. 35-69.
- -----“Enigmas de al-Andalus: una polémica”, *Revista de Occidente*, 224, 2000, pp. 31-50.
- -----“Orientalismo y traducción en los orígenes del arabismo moderno en España”, en: Fernández Parrilla G. - Feria García M.C., (Coord.), *Orientalismo, exotismo y traducción*, Escuela de Traductores de Toledo, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca 2000, pp. 153-171.
- López Guzmán R., “Los estudios sobre arte mudéjar en América”, *Actas X Simposio Internacional de Mudejarismo. 30 años de Mudejarismo: memoria y futuro (1975-2005)*, Centro de Estudios Mudéjares, Teruel, 2007, pp. 695-711.
- López Pérez M.D., “La corona de Aragón y el Norte de África: las diferentes áreas de intervención mercantil catalano-aragonesa en el Magreb a finales del siglo XIV y principios del XV”, *Acta histórica et archaeologica mediaevalia*, Nº 11-12, 1990-1991, pp. 299-323.
- Macho y Ortega F., *Condición social de los mudéjares aragoneses*, Memorias de la Facultad de filosofía y Letras, Universidad de Zaragoza, Zaragoza, T. 1, 1922-1923.
- Maíllo Salgado F., *Vocabulario de Historia árabe e islámica*, Ed. Akal, Barcelona, 1999.
----- “Del Islam residual mudéjar”, en: Maíllo salgado F., (Ed.), *España, Al-Andalus, Sefarad: síntesis y nuevas perspectivas*, Ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 1991, pp. 129-140.
- ----- “Acerca del uso, significado y referente del término “mudéjar””, en: Carrete Parrondo C., (ed.), *Actas IV Congreso Internacional Encuentro de las Tres Culturas*, Toledo, 1988, pp. 103-112.
- ----- “Consideraciones acerca de una fatwà de al- Wansarīsi”, *Studia Historica. Hª. Medieval*, III-2, 1985, pp. 181-192.
- Manzanares de Cirre M., *Arabistas españoles del siglo XIX*, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, Madrid, 1972.

- Maravall J.A., *Estado moderno y mentalidad social*, I, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1972.
- Marín M. “Reflexiones sobre el arabismo español: tradiciones, renovaciones y secuestros”, *Hamsa. Journal of Judaic and Islamic Studies*, 1, 2014, pp. 1-17.
- Martínez Gázquez J., “Finalidad de la primera traducción latina del Corán”, en: Barceló M.- Martínez Gázquez J., (eds). *Musulmanes y cristianos en Hispania durante las conquistas de los siglos XII y XIII*, Servei de Publicacions UAB, Barcelona, 2005, pp. 71-77.
- ----- “Las traducciones latinas del Corán, arma anti islámica en la cristiandad medieval”, *Cuadernos del CEMyR*, 13, diciembre 2005, pp. 11-27.
- Martínez Sierra M.T., “La situación religiosa en la antigua morería de Valencia en 1522, según las denuncias de Juan Medina”, *Estudis*, Nº 26, 2000, pp. 113-135.
- Martínez Sopena P., “Tradiciones y tendencias en el Medievalismo español”, *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA* [En ligne], 8, 2004, pp. 3-12, <http://cem.revues.org/931?&id=931>
- Matías Vicente J. C., “Moros y Judíos en los sínodos del Oeste Ibérico (1216-1556)”, *Estudios Mindonienses, Anuario de Estudios Histórico-teológicos de la Diócesis de Mondoñedo-El Ferrol*, Nº 9, Caixa Galicia, 1993, pp. 867-900.
- Meyerson M. D., “Los historiadores norteamericanos y los mudéjares”, *Actas XII Simposio Internacional de Mudejarismo*, Centro de Estudios Mudéjares, Teruel, 2013, pp. 371-384.
- ----- “Un reino de contradicciones: Valencia, 1391-1526”, *Revista D' Història Medieval*, Nº 12, 2001-2002, pp. 11-30.
- ----- *Els musulmans de València en l'època de Ferran i Isabel, València*, Ed. Alfons el Magnànim, 1994.
- Meyerson M. - English E., (eds), *Christians, Muslims, and Jews in Medieval and Early Modern Spain. Interaction and Cultural Change*, University of Notre Dame, Indiana, 2000.
- Miguel Rodríguez J.C. de., “Los alarifes de la villa de Madrid en la Baja Edad Media”, *Actas IV Simposio Internacional de Mudejarismo: Economía*. Instituto de Estudios Turolenses, Teruel, 1992, pp. 27-37.

- ----- *La comunidad Mudéjar de Madrid. Un modelo de análisis de aljamas mudéjares castellanas*. Ed. De Laya, Madrid, 1989.
- Molénat J. P., “Hornachos fin XVe-debut XVIe siècle”, *En la España Medieval*, Vol. 31,2008, pp. 161-176.
- ----- “Des musulmans aux mudéjars”, *Actas IX Simposio Internacional de Mudejarismo. Mudéjares y moriscos. Cambios sociales y culturales*. Centro de Estudios Mudéjares, Instituto de Estudios Turolenses, Teruel, 2004, pp. 5-17.
- ----- “Á propos des noms et des mosqueés des “vieux mudéjars” de Castille après l’édit de février 1502”, *Actas VIII Simposio Internacional de Mudejarismo. De mudéjares a moriscos: una conversión forzada*, Vol. I, Centro de Estudios Mudéjares, Instituto de Estudios Turolenses, Teruel, 2002, pp. 543-554.
- Molina Molina A. L – Veas Arteseros M. d. C., “Situación de los mudéjares en el reino de Murcia (siglos XIII-XV)”, *Areas*, Nº 14, 1992, pp. 93-105.
- Molina Molina A.L., *La vida cotidiana en la Palencia Medieval*, Diputación Provincial de Palencia, Palencia, 1998.
- Mollat M., *Pobres, humildes y miserables en la Edad Media: un estudio social*, FCE, México, 1988.
- Monroe J., “A curious morisco appeal to the Ottoman Empire”, *Al-Andalus*, XXI, Fasc. 1, 1966, pp. 282-303.
- Montero Vallejo M., *El Madrid Medieval*. Ed. Avapiés, Madrid, 1987.
- Monsalvo Antón J.M., *Teoría y evolución de un conflicto social. El antisemitismo en la Corona de Castilla en la Baja Edad Media*, Ed. Siglo XXI España, Madrid, 1985.
- Moratinos García M.- Villanueva Zubizarreta O., “Consecuencias del decreto de conversión al cristianismo de 1502 en la aljama mora de Valladolid”, *Sharq Al-Andalus. Estudios mudéjares y moriscos*, Nº 16-17, Centro de Estudios Mudéjares- Universidad de Alicante, 1999-2002, pp. 117-139.
- Morín A., “Principios limitativos de la coerción y la tolerancia en el cristianismo bajomedieval”, *Cuadernos Medievales*, Cuadernos de Cátedra, 11, Mar del Plata-Bahía Blanca, Junio 2011, pp. 50-65.
- ----- “Cynocephalus in comentario? El carácter monstruoso o salvaje de los infieles como argumento jurídico”, *Mirabilia 10*, 2010, pp. 46-60.

- Moreno Núñez J. I., *Ávila y su tierra en la Baja Edad Media (siglos XIII-XV)*, Junta de Castilla y León, Conserjería de Cultura y Turismo, 1992.
- Muñoz Garrido V., “La comunidad mudéjar de Teruel de 1350 a 1495 desde la documentación eclesiástica y el Morabedí (1384-1387)”, *Actas VIII Simposio Internacional de Mudejarismo. De mudéjares a moriscos: una conversión forzada*, Vol. I, Centro de Estudios Mudéjares, Instituto de Estudios Turolenses, Teruel, 2002, pp. 181-194.
- Mutgé i Vives J. - Salicrú i Lluch R.- Vela Aulesa C., (eds). *La Corona catalanaragonesa, l'Islam i el món mediterrani. Estudis d'Història Medieval en homenatge a la doctora Maria Teresa Ferrer i Mallol*, CSIC, Barcelona, 2013.
- Mutgé i Vives J., “La aljama sarracena de la Lérida cristiana: noticias y conclusiones”, *Actas VII Simposio Internacional de Mudejarismo*, Centro de Estudios Mudéjares, Teruel, 1999, pp. 101-112.
- ----- “Els sarraïns de Lleida i la seva activitat”, *Actes 380è Aniversari de l'Expulsió dels Moriscos*, Generalitat de Catalunya, Departament de Cultura, 1994, pp. 219-224.
- ----- *L'Aljama sarraïna de Lleida a l'Edat Mitjana. Aproximació a la seva historia*, CSIC, Barcelona, 1992.
- Navarro A. M., “Imágenes y representaciones de moros y judíos en los Fueros de la Corona de Castilla (siglos XI-XIII)”, *Temas Medievales* 11, Departamento de Investigaciones Medievales. Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas, CONICET, Buenos Aires, 2002-2003, pp. 113-150.
- Navarro Espinach G., “Los mudéjares de Teruel y Albarracín”, *Actas X Simposio Internacional de Mudejarismo. 30 años de Mudejarismo: memoria y futuro (1975-2005)*, Centro de Estudios Mudéjares, Instituto de Estudios Turolenses, Teruel, 2007, pp. 867- 885.
- Navarro Espinach G. – Villanueva Morte C., “Por un estudio prosopográfico y genealógico de los mudéjares de Aragón en la Edad Media: las tierras turolenses y dos ejemplos concretos del valle del Ebro (Alborge y Codo)”, *Actas IX Simposio Internacional de Mudejarismo. Mudéjares y moriscos. Cambios sociales y culturales*. Centro de Estudios Mudéjares, Instituto de Estudios Turolenses, Teruel, 2004, pp. 61-112.

- ----- “Los mudéjares de Teruel en el siglo XV”, *Actas VIII Simposio Internacional de Mudejarismo. De mudéjares a moriscos: una conversión forzada*, Vol. I, Centro de Estudios Mudéjares, Instituto de Estudios Turolenses, Teruel, 2002, pp. 155-180.
- ----- *Los mudéjares de Teruel y Albarracín. Familia, trabajo y riqueza en la Edad Media*. Centro de Estudios Mudéjares, Instituto de Estudios Turolenses (IET), Teruel 2003.
- ----- “La población mudéjar de Aragón en el siglo XV”, en: Sesma Muñoz J.A. – Laliena Corbera C. (coord.), *La población de Aragón en la Edad Media (siglos XIII-XV)*, Ed. Leyere, Zaragoza, 2004, pp. 165-192.
- ----- “Los mudéjares de Teruel, Albarracín y Gea”, *Revista d’Història Medieval*, Nº 12, Universidad de Valencia, 2001-2002, pp. 91-154.
- Navarro Espinach G.- Igual Luis D., “Pierre Guichard (1966-1990). Ensayo de Ideología”, *Revista d’Història Medieval*, Nº 4, 1993, p. 243-250.
- Netanyahu B., *Los orígenes de la Inquisición española*, Ed. Critica, Barcelona, 1999.
- Niremberg D., *Comunidades de violencia. La persecución de las minorías en la Edad Media*, Ediciones Península, Barcelona, 2000.
- Oliver Pérez O., “Sarraceno: su etimología e historia”, *Al-Qantara*, Vol. XV, Fasc. 1, 1994, pp. 99-130.
- ----- “Una nueva interpretación de “árabe”, “muladí” y “mawla” como voces representativas de grupos sociales”, en: Lorenzo Sanz E., (coord.), *Proyección Histórica de España en sus tres culturas: Castilla y León, América y el Mediterráneo*, Junta de Castilla y León, 1993, pp. 143-156.
- Ozaki A., “El régimen tributario y la vida económica de los Mudéjares de Navarra”, *Príncipe de Viana*, año XLVII, Nº 178, Mayo-Agosto 1986, pp. 437-484.
- Ortega P., *Musulmanes en Cataluña. Las comunidades musulmanas de las encomiendas templarias y hospitalarias de Ascó y Miravet (siglos XII-XIV)*, CSIC, Institución Milà y Fontanals, Barcelona, 2000.
- Ortega Rico P., “Elites y clientelas mudéjares de Guadalajara durante el siglo “, *XI Simposio Internacional de Mudejarismo*, CEM-IET, Teruel, 2009, pp. 645-657.

- Ortuño Arregui M., “Los vocablos «sarracenus» vs. «maurus» en las cartas pueblas valencianas”, *Revista de Historia Medieval*, Nº 15, 2006-2008, pp. 255-275.
- Ortuño Molina J., “Definiciones identitarias y conflictividad en la Edad Media. Las relaciones de frontera entre los reinos cristianos de Murcia y Valencia en los siglos XIII-XVI”, *Anuario de Estudios Medievales*, 41, t. 1, enero-junio 2011, pp. 73-97.
- Otero Carvajal L.E., *La destrucción de la ciencia en España: depuración universitaria en el franquismo*, Editorial UCM, Madrid, 2006.
- Pacios Lozano A.R., *Bibliografía de arquitectura y techumbres mudéjares, 1857-1991*, Serie Estudios Mudéjares, Teruel, 1993.
- Pastor de Togneri R., *Del Islam al cristianismo. En las fronteras de dos formaciones económico-sociales. Toledo, siglos XI-XIII*, Ed. Península, Barcelona, 1975.
- Peiró Martín I., *Historiadores en España. Historia de la Historia y memoria de la profesión*, Ed. Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2013.
- ----- “Valores patrióticos y conocimiento científico: la construcción histórica de España”, en Forcadell C., (Ed.), *Nacionalismo e Historia*, CSIC, Diputación de Zaragoza, 1998, pp. 29-51.
- Pardo Molero J. F., “Los moriscos valencianos. Vigencia de un tópico historiográfico”, *Revista d’Història Medieval*, Nº 12, 2001-2002, pp. 155-184.
- ----- ““Per salvar la sua ley”. Historia del levantamiento, juicio y castigo de la villa de Benaguacil contra Carlos V”, *Sharq al-Andalus. Estudios mudéjares y moriscos*, Nº 13-14, 1997-1998, pp. 113-154.
- Pascual Cabrero J.L., “Pleito por la herencia de Abdallá de Santo Tomé, según “La Ley e Açunna de Moros””, *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Hª Medieval*, T. 26, 2013, pp. 275-302.
- Perez J., *Historia de una tragedia: la expulsión de los judíos de España*, Ed. Crítica, Barcelona, 2001.
- Pérez de Perceval J.M., “Animalitos del Señor. Aproximación a una teoría de las animalizaciones propias y del otro, sea enemigo o siervo, en la España Imperial (1550-1650)”, *Areas*, Nº 14, 1992, pp. 173-184.

- Pérez Garzón J. S., “Sobre el esplendor y la pluralidad de la historiografía española: reflexiones para el optimismo y contra la fragmentación”, en: Granja J. L. de la., *Homenaje a Tuñón de Lara*, Ed. Siglo XXI, Madrid, 1999, pp. 335-354.
- Perry E., *Warrior Neighbours. Crusader Valencia in its International Context, Collected Essays of Father Robert I. Burns, SJ*, Vol. 2, Brepols, Belgium, 2013.
- Petrus i Pons N., “Marcos de Toledo y la segunda traducción latina del Corán”, en: Barceló M.- Martínez Gázquez J., (eds). *Musulmanes y cristianos en Hispania durante las conquistas de los siglos XII y XIII*, Servei de Publicacions UAB, Barcelona, 2005, pp.87-94.
- Piles Ros L., “La situación social de los moros de realengo en la Valencia del siglo XV”, *Estudios de Historia social de España*, I, 1949, pp. 225-274.
- Porras Arboledas P., “Documentos cristianos sobre mudéjares en Andalucía en los siglos XV y XVI”, *Anaquel de Estudios Árabes*, III, 1992, pp.223-240.
- Poutrin I., “Los derechos de los vencidos: las capitulaciones de Granada (1491)”, *Sharq al- Andalus*, Nº 19, 2008-2010, pp. 11-34.
- Pratt M.L., *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*, FCE, Buenos Aires, 2011.
- Redondo Jarillo M.C., “La comunidad mudéjar de Plasencia durante el Reinado de los Reyes Católicos”, *Medievalismo*, Nº 23, 2013, pp. 291-341.
- Ríos Saloma M.F., *La Reconquista. Una construcción historiográfica (siglos XVI-XIX)*, Marcial Pons Historia, Madrid, 2011.
- Roca Traver F., “Un siglo de vida mudéjar en la Valencia medieval (1238-1338), *Estudios de Edad Media en la Corona de Aragón*, CSIC, Vol. V, Zaragoza, 1952, pp. 115-208.
- Rodríguez Blanco D., “La organización institucional de la Orden de Santiago en la Edad Media”, *Historia, Instituciones y Documentos*, Nº 12, 1985, pp. 167-192.
- Romero Camacho I., “Judíos y mudéjares”, *Medievalismo*, Año 14, Nº 13-14, Madrid, 2004, pp. 241-274.
- ----- “Las comunidades mudéjares en la Corona de Castilla durante el siglo XV”, *Actas VIII Simposio Internacional de Mudejarismo. De mudéjares a moriscos: una conversión forzada*, Vol. 1, Centro de Estudios Mudéjares, Instituto de Estudios Turolenses, Teruel, 2002, pp. 367-480.

- Rosa-Rodríguez de M., “Simulation and Dissimulation: Religious Hybridity in a Morisco Fatwa”, *Medieval Encounters*, Nº 16, 2010, pp. 143-180.
- Roy Marín M. J., “Aportación al estudio del delito sexual: el caso de los *Moros* de Zaragoza en el siglo XIV”, *Actas VIII Simposio Internacional de Mudejarismo. De mudéjares a moriscos: una conversión forzada*, Vol. I, Centro de Estudios Mudéjares, Instituto de Estudios Turolenses, Teruel, 2002, pp. 195-210.
- Royo Bermejo A., “Los mudéjares de Ávila y sus conflictos”, *Historia 16*, Año XXIX, Nº 355, Noviembre 2005, Madrid, 2005, pp. 26-39.
- Rubio D., “La *taqiyya* en las fuentes cristianas: indicios de su presencia entre los moriscos”, *Al-Qantara*, XXXIV, Fasc. 2, julio-diciembre 2013, pp.529-546.
- Rucquoi A., *Valladolid en la Edad Media. El mundo abreviado (1367-1474)*, T. II, Junta de Castilla y León, Valladolid, 1997.
- Ruiz García E., “La confusión de la secta mahomética y La Cazzaria: dos obras conflictivas”, *Alborayque*, Nº19, 2007, pp.19-40.
- Ruiz T., *Historia Social de España, 1400-1600*, Crítica, Barcelona, 2002.
- Ruíz Torres P., “De la síntesis histórica a la historia de *Annales*. La influencia francesa en los inicios de la renovación de la historiografía española”, en: Pellistrandi B., (ed.), *La historiografía francesa del siglo XX y su acogida en España*, Casa de Velázquez, Madrid, 2002, pp. 83-107.
- Rufo Ysern P., “Las conversiones de la comunidad musulmana de Écija”, en: García Sanjuán A., (ed.), *Tolerancia y convivencia étnico-religiosa en la península Ibérica durante la Edad Media. III Jornadas de Cultura Islámica*, Universidad de Huelva, 2003, pp. 151-198.
- Ruzafa García M., “La Historia de los mudéjares y los historiadores. Reflexiones y perspectivas”, en; *Actas XII Simposio Internacional de Mudejarismo, IET, Centro de Estudios Mudéjares*, Teruel, 2013, pp. 385-397.
- ----- “Mudéjares, conversos e Inquisición en la Valencia del siglo XV”, en: Cruselles Gómez J.M., (coord.), *En el primer siglo de la Inquisición Española. Fuentes documentales, procedimientos de análisis, experiencias de investigación*, PUV, Valencia, 2013, pp. 43-63.

- ----- “La familia Xupió en la morería de Valencia (1362-1463), en: Echevarría Arsuga A., *Biografías mudéjares o la experiencia de ser minoría: biografías islámicas en la España cristiana*, CSIC, Madrid, 2008, pp. 233-290.
- ----- “La morería de Valencia: centro económico mudéjar en área de convergencia cristiana y musulmana mediterránea (1370-1500)”, *Actas XXXVIII Settimana di Studi: Relazioni economiche fra Europa e Mondo Islamico. Seccoli XIII - XVIII*, Pratto, 2006, pp.325-338.
- -----“En torno al término “mudéjar”. Concepto y realidad de una exclusión social y cultural en la Baja Edad Media”, *Actas IX Simposio Internacional de Mudejarismo. Mudéjares y moriscos. Cambios sociales y culturales*. Centro de Estudios Mudéjares, Instituto de Estudios Turolenses, Teruel, 2004, pp. 19-26.
- ----- “Los mudéjares valencianos en los umbrales de la modernidad y de la conversión (1470-1530)”, *Actas VIII Simposio Internacional de Mudejarismo. De mudéjares a moriscos: una conversión forzada*, Vol. I, Centro de Estudios Mudéjares, Instituto de Estudios Turolenses, Teruel, 2002, pp. 229-240.
- ----- “Façen-se cristians los moros o muyren!”, *Revista d’Història Medieval*, Universidad de Valencia, 2001-2002, pp. 87-110.
- ----- Los mudéjares valencianos y peninsulares, *Revista d’Història Medieval*, 12, 2001-2002.
- ----- “Élites valencianas y minorías sociales: la élite mudéjar y sus actividades (1370-1500)”, *Revista d’Història Medieval*, N° 11, Universidad de Valencia, 2000, pp. 163-188.
- -----“El matrimonio en la familia mudéjar valenciana”, *Sharq al-Andalus. Estudios mudéjares y moriscos*, N° 9, Centro de Estudios Mudéjares-Universidad de Alicante, 1992, pp. 165-176.
- -----“Los mudéjares valencianos en el desarrollo mercantil valenciano del cuatrocientos”, *Revista d’ Història Medieval*, Universidad de Valencia, N° 2, 1991, pp. 179-192.
- Saavedra E., *Estudio sobre la invasión de los árabes en España*, Ed. El Progreso, Madrid, 1892.
- Said E., *El Orientalismo*, Ed. De Bolsillo, Barcelona, (1º ed. 1978), 2002.

- Salicrú i Lluch R., ““En gran despoblació dels habitants en la dita frontera”. Retórica y discurso demográfico en torno a la frontera cristiano-musulmana en el mediterráneo bajo-medieval”, *Actas VI Estudios de Frontera. Población y poblamiento. Homenaje a Don Manuel González Jiménez*, Diputación Provincial de Jaén, Jaén, 2006, pp.685-711.
- ----- “Mudéjares y cristianos en el comercio con Berbería: quejas sobre favoritismo fiscal y acusaciones de colaboracionismo mudéjar, una reacción cristiana a la defensiva”, *Actas VIII Simposio Internacional de Mudejarismo. De mudéjares a moriscos: una conversión forzada*, Vol. I, Centro de Estudios Mudéjares, Instituto de Estudios Turolenses, Teruel, 2002, pp. 283-302.
- ----- “Entre Cristiandad e Islam en el Mediterráneo ibérico”, en: *Itinerarios medievales e identidad hispánica. XXVII Semana de Estudios Medievales de Estella*, Diputación de Navarra, Navarra, 2001, pp.83-122.
- Salvador E., “Sobre la emigración mudéjar a Berbería. El tránsito legal a través del puerto de Valencia durante el primer cuarto del siglo XVI”, *Estudis*, 4, 1975, pp. 39-68.
- Salvador Martínez H., *La convivencia en la España del siglo XIII. Perspectivas alfonsíes*, Ed. Polifemo, Madrid, 2006.
- Sánchez F., “Identificación de la tumba de los Sid Bono en Benifato (Alicante), en; *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, Nº 5, 1988, pp. 181-186.
- ----- “Los mudéjares según la *rihla* de Ibn As-Sabbah (m. 840/1490)”, *Sharq al-Andalus*, Nº 12, 1995, pp. 375-391.
- Sánchez-Albornoz C., *España un enigma histórico*, II T, Ed. Edhasa, Barcelona, 1973.
- Sánchez-Blanco R.B., “El verano del miedo: conflictividad social en la Valencia agermanada y el bautismo de los mudéjares, 1521”, *Estudis*, Nº 22, 1996, pp. 27-52.
- -----“¿Cristianos bautizados? La trayectoria inicial de los moriscos valencianos, 1521-1525”, *Estudis*, Nº 26, 2000, pp. 11-36.
- Sánchez Benito J.M., *El espacio urbano de Cuenca en el siglo XV*, Diputación de Cuenca, Cuenca, 1997.

- Sanchís Alfonso J. R., “Mudéjares y cristianos en un señorío valenciano: Quart y Aldaia en los siglos XIII y XIV”, *Actas IX Simposio Internacional de Mudejarismo. Mudéjares y moriscos. Cambios sociales y culturales*. Centro de Estudios Mudéjares, Instituto de Estudios Turolenses, Teruel, 2004, pp. 481-504.
- Sanmartín Bastida R., *Imágenes de la Edad Media. La mirada del Realismo*, CSIC, Madrid, 2002.
- Sarasa Sánchez E., “La sociedad aragonesa en la Baja Edad Media. Conflictividad latente”, *Destierros Aragoneses*, Vol. 1, Institución Fernando El Católico, Zaragoza, 1988, pp. 329-343.
- -----“Los mudéjares. Pervivencia del mundo islámico en Aragón. Veinticinco años de estudios”, *Revista d’Història Medieval*, Nº 12, 2001-2002, pp. 79-90.
- Segura Urra F., “Los mudéjares navarros y la justicia regia: cuestiones penales y peculiaridades delictivas en el siglo XIV”, *Anaquel de Estudios Árabes*, Nº 14, Universidad Complutense de Madrid, 2003, pp. 239-257.
- Serrano Daura J., “L’Onomàstica sarraïna i dels cristians nous de Flix (Baronía de Barcelona, a la Ribera D’Ebre), els segles XIV al XVII”, *Butlletí interior. Societat d’Onomàstica*, LXVI, pp. 38-48.
- Sesma Muñoz A., (coord.), *La Corona de Aragón en el Centro de su Historia 1208-1458. Aspectos económicos y sociales*, C.E.M.A –Universidad de Zaragoza, 2010.
- ----- *La Corona de Aragón en el Centro de su Historia 1208-1458. La monarquía aragonesa y los reinos de la Corona*, C.E.M.A – Universidad de Zaragoza, 2010.
- Soler Milla L., “Relaciones comerciales entre Valencia y el Norte de África en la primera mitad del siglo XIV”, *Miscelánea Medieval Murciana*, XXVII-XXVIII, 2003-2004, pp. 125-157.
- Suarez Fernández L., *La expulsión de los judíos. Un problema europeo*, Ed. Ariel, Madrid, 2012.
- Soifer M., “Beyond *convivencia*: critical reflections on the historiography of interfaith relations in Christian Spain”, *Journal of Medieval Iberian Studies*, Vol. I, Michigan, 2009, pp. 19- 35.

- Soyer F., *The persecution of the jews of muslims of Portugal. King Manuel I and the end Religious Tolerance (1496-1497)*, Brill, Leiden, 2007.
- ----- “King Manuel I and the expulsion of the Castilian *Conversos* and Muslims from Portugal in 1497: new perspectives”, *Cadernos de Estudos Sefarditas*, Nº 8, 2008, pp. 33-62.
- Szurmuk M., - Mckee Irwin, R., (coord.), *Diccionario de Estudios Culturales Latinoamericanos*, Siglo XXI – Instituto Mora, México, 2009.
- Tapia Sánchez S. de., “Las redes comerciales de los moriscos de Castilla la Vieja: un vehículo para sus “complicidades”, *Stvdia Historica, Historia Moderna*, Vol. XI, Universidad de Salamanca, 1989, pp. 231-244.
- ----- *La comunidad morisca de Ávila*, Universidad de Salamanca, 1991.
- ----- “Los mudéjares de la Extremadura castellano-leonesa: notas sobre una minoría dócil (1085-1502)”, *Stvdia Historica, Historia Medieval*, Vol. VII, Universidad de Salamanca, 1989, pp. 95-126.
- ----- “Personalidad étnica y trabajo artístico. Los mudéjares abulenses y su relación con las actividades de la construcción en el siglo XV”, en: Navascués Palacio P. – Gutiérrez Robledo J.L., (eds.), *Medievalismo y Neomedievalismo en la Arquitectura Española. Aspectos generales*, Ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 1987, pp. 245-252.
- ----- “La opresión fiscal de la minoría morisca en las ciudades castellanas: el caso de la ciudad de Ávila”, *Stvdia Historica, HªModerna*, Nº 4, 1986, pp. 19-49.
- Taylor L.D., “El concepto histórico de la frontera”, en: Olmos Aguilera, M., (coord.), *Antropología de las fronteras. Alteridad, historia e identidad más allá de la línea*, Ed. El Colegio de la Frontera Norte, México, 2007, pp. 231-261.
- Therbon G., *La ideología del poder y el poder de la ideología*, Ed. Siglo XXI, Madrid, 1987.
- Todorov T., *La conquista de América. El problema del otro*, Ed. Siglo XXI España, 1997.
- Tolan J.V., *Sarracenos. El Islam en la imaginación medieval europea*, Publicaciones Universidad de Valencia, Valencia, 2007.

- ----- “Las traducciones y la ideología de reconquista: Marcos de Toledo”, en: Barceló M.- Martínez Gázquez J., (eds). *Musulmanes y cristianos en Hispania durante las conquistas de los siglos XII y XIII*, Servei de Publicacions UAB, Barcelona, 2005, pp. 79-85
- ----- “Sparring with the pen: religious polemics and apologetics between Jews, Christians and Muslims (thirteenth to fifteenth centuries)”, *L'esplendor de la Mediterrània medieval (segles XIII-XV)*, IMED, Barcelona, 2004, pp. 243-259.
- Torres Fontes J., “El Alcalde entre moros y cristianos del Reino de Murcia”, *Hispania*, T. XX, N° LXXVIII, Madrid, 1960, pp. 55-80.
- ----- El concejo de Murcia en la Edad Media”, *Concejos y ciudades en la Edad Media Hispánica*, II Congreso de Estudios Medievales, Fundación Sánchez-Albornoz, Ávila, 1989.
- -----“Los mudéjares murcianos en la Edad Media”, *Actas III Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, 1986, pp. 55-66.
- Torró J., “Vall de Laguar. Asentamientos, terrazas de cultivo e irrigación en los montañas del Sarq al-Andalus: un estudio local”, *Recerques del Museu d'Alcoi*, N° 16, 2007, pp. 151-182.
- ----- “Producció, reproducció i colonització: uns comentaris a propòsit de l'obra de Pierre Guichard "Les musulmans de Valence et la reconquête"”, *Revista d'història Medieval*, N° 4, 1993, pp. 229-242.
- Ubieto Arteta A., *Cómo se formó Aragón*, Ed. Instituto Ciencias de la Educación, Zaragoza, 1982.
- Urquizar Herrera A., “La caracterización política del concepto mudéjar en España durante el siglo XIX”, *Espacio. Tiempo y Forma, Serie VII, Hª del Arte*, T. 22-23, 2009-2010, pp. 201-216.
- Varona García Ma. A., “Judíos y moros ante la justicia de los Reyes Católicos” en: Lorenzo Sanz E., (coord.), *Proyección Histórica de España en sus tres culturas: Castilla y León, América y el Mediterráneo*, I, Junta de Castilla y León, Conserjería de Turismo, Valladolid, 1993, pp. 337-368.
- Valdeón Baruque J., *El chivo expiatorio. Judíos, revueltas y vida cotidiana en la Edad Media*, Ámbito, 1990.

- ----- “Historia social en España. Edad Media”, en: Castillo S., (coord.), *La Historia Social en España. Actualidad y Perspectivas*, Ed. Siglo XXI de España, Madrid, 1991, pp. 149-163.
- Villanueva Zubizarreta O. – Araus Ballesteros L., “La identidad musulmana de los mudéjares de la Cuenca del Duero a fines de la Edad Media. Aportaciones desde la aljama de Burgos”, *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Hª Medieval*, t. 27, 2014, pp. 525-546.
- Utrillas Valero E., “Apuntes sobre la asimilación de los moriscos en la ciudad de Teruel: el caso del ollero Miguel Sebastián”, *Stvdium. Revista de Humanidades, Homenaje al Profesor Antonio Gargallo Moya*, T. II, Nº4, 1997, pp.367-395.
- Vaca Lorenzo A. - Molénat J-P. – Martínez Sopena P. – Malpica Cuello A., *Minorías y migraciones en la Historia*, Ediciones Universidad de Salamanca, 2004.
- Valldecabres Rodrigo R., *El Cens de 1510. Relació dels focs valencians ordenada per les Corts de Montsó*, Ed. Universitat de València, València, 2002.
- Veas Arteseros M. d. C., “Mudéjares de Murcia a fines del siglo XV”, en: González Jiménez J., (ed.), *La Península Ibérica en la Era de los Descubrimientos 1391-1492. Actas III Jornadas Hispano-Portuguesas de Historia Medieval*, T. II., Junta de Andalucía, Sevilla, 1992, pp. 1671-1680.
- Vernet J., *Los orígenes del Islam*, Ed. El Acantilado, Barcelona, 2001.
- Vidal Beltrán E., *Valencia en la época de Juan I*, Universidad de Valencia, Valencia, 1974.
- Viguera Molins M.J., “Partición de herencia entre una familia mudéjar de Medinaceli”, *Al-Qantara*, Vol. III, Fasc. 1-2, 1982, pp. 73-133.
- Viñuales Ferreiro G., “Aproximación al estudio de la comunidad mudéjar de Guadalajara en la Edad Media”, *Actas X Simposio Internacional de Mudejarismo. 30 años de Mudejarismo: memoria y futuro (1975-2005)*, Centro de Estudios Mudéjares, Instituto de Estudios Turolenses, Teruel, 2007, pp. 501-512.
- Villanueva Morte C., “Las mujeres mudéjares en Aragón. Balance y perspectivas de estudio”, *Actas X Simposio Internacional de Mudejarismo. 30 años de Mudejarismo: memoria y futuro (1975-2005)*, Centro de Estudios Mudéjares, Instituto de Estudios Turolenses, Teruel, 2007, pp. 513-578.

- “El mundo mudéjar y el comercio terrestre entre los reinos de Aragón y Valencia en el siglo XV”, en: Cavaciocchi S., (coord.) *Relazioni economiche tra Europa e mondo islámico (secc. XIII-XVIII)*, La Tipográfica Varese, Firenze, 2007, pp. 97-120.
- Villanueva Zubizarreta O., “Elementos decorativos góticos en lo mudéjar de Ávila: Las estelas funerarias”, en: Alonso Ruíz B., (coord.) *La arquitectura tardogótica castellana entre Europa y América*, Ed. Sílex, Madrid, 2011, pp. 377-388.
 - Wachtel N., *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*, Ed. Alianza, Madrid, 1976.
 - ----- *La fe en el recuerdo. Laberintos marranos*, F.C.E., Buenos Aires, 2007.
 - Wagner C., “Un padrón desconocido de los mudéjares de Sevilla y la Expulsión de 1502”, *Al-Andalus*, Vol. XXXVI, Fasc. 2, 1971, pp. 373-382.
 - Watt M., *Historia de la España Islámica*, Cambio 16, Madrid, 1991.
 - Wiegers G.A., *Islamic Literature in Spanish and Aljamiado. Iça of Segovia (fl. 1450), his antecedents and successors*, Brill, Leiden, 1994.
 - Wiegers G.A – Van Koningsveld P.S., “Th islamic statute of the mudejars in the light of a new source”, *Al-Qantara*, Vol. 17, Fasc. 1, (1996), pp. 19-58.
 - Ximeno V., *Escritores del Reyno de Valencia Chronologicamente ordenados*, Vol. 1, Impessor del Santo Oficio Joseph Estevan Dolz, Valencia, 1747.

SITIOS CONSULTADOS ON-LINE

- <http://centrodeestudiosmudejares.deteruel.es> . *Centro de Estudios Mudéjares.*
- <http://cem.revues.org/>. *Bulletin du Centre d'études médiévales d'Auxerre.*
- <https://sites.google.com/site/earabistasyafricanistas/Home>. *Biblioteca Virtual de Arabistas y Africanistas Españoles.*
- <http://www.aecid.es/es/servicios/bibliotecas/biblio/islamica/>. *Biblioteca Islámica Félix Pareja.*
- <http://www.cervantesvirtual.com/>. *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.*
- <http://www.tdx.cat/>. *Tesis Doctorals en Xarxa.*
- <http://dialnet.unirioja.es/>. *Fundación Dialnet- Universidad de La Rioja.*
- <http://ddd.uab.cat/record/72377?ln=ca>. *Textos disponibles en el Depòsit Digital de Documents de la Universitat Autònoma de Barcelona (UAB).*
- <http://dcvb.iecat.net/>. *Diccionari català-valencià-balear (DCVB) d'A. M. Alcover i F. de B. Moll*