

SOBRE LOS MORISCOS DEL REINO DE GRANADA Y EL FIN DEL “PAÍS ISLÁMICO”. PREGUNTAS Y PROPUESTAS DE ESTUDIO

Manuel Barrios Aguilera*

INTRODUCCIÓN¹

La guerra de Granada de 1482-1491 –también llamada de los “diez años”, para singularizarla respecto de otras que le precedieron a lo largo del siglo XV– liquidó el emirato nazarí, que en 1232 fundara Alhamar de Arjona. La toma de Granada del 2 de enero de 1492, con todo su aparato simbólico, sentenciaba el fin de un estado musulmán venido a menos de forma acelerada, por la presión de los estados cristianos peninsulares, señaladamente Castilla, y por los errores de los propios gobernantes nazaríes, empeñados en vanas luchas intestinas, tanto más peligrosas cuanto mayor era el cerco castellano. Es una historia muy bien conocida. Interesa señalar aquí que ésta es la forma en que entra en la historia el *Reino de Granada* cristiano que, automáticamente, pasa a sustituir al fenecido emirato nazarí, al que debía su nombre y fundamento.

El reino de Granada cristiano, integrante ya de la Corona de Castilla, adquiere desde el comienzo un protagonismo excepcional en los sucesos de la Monarquía hispana. La guerra de conquista tuvo una extraordinaria importancia militar, económica y humana, pues grande fue el empeño en las todavía endeble condiciones estructurales del Estado naciente. Pero, también en lo simbólico, en tanto que se percibía como la coronación de un proceso de “reconquista” al enemigo plurisecular, al “otro”, el Islam. El *annus mirabilis* de 1492, en su vertiente granadina, se convierte en emblema ideológico de un nuevo orden cristiano en la Península Ibérica y del fin del Islam en Europa, el genuino solar de la Cristiandad.

* Departamento de Historia Moderna y de América, Universidad de Granada.

1. Los hechos que aquí resumimos pueden ampliarse y fundamentarse, sin recurrir a estudios monográficos, en M. BARRIOS AGUILERA, *Granada morisca, la convivencia negada. Historia y textos*, Granada, Comares, 2002; que se glosa en la parte final de esta ponencia. También, las opiniones que adelanto, aunque sobre ellas vuelvo en la exposición, por ser algunas de ellas base de la misma. Prescindo, pues, en esta introducción de notas a pie de página.

La realidad profunda es, empero, que la conquista del Reino de Granada fue “imperfecta”, al menos en la concepción de la época, pues las capitulaciones de 1491 definieron un *status* en que la casi totalidad de la población musulmana preexistente pudo permanecer sobre el territorio recién incorporado. Con las variantes estatutarias conocidas –*status* mudéjar, primero; *status* morisco, luego– la población musulmana en el solar del nuevo Reino de Granada nunca bajó de la mitad de la total, ocupando de forma prácticamente exclusiva grandes áreas del mismo, y coexistiendo como mixta en otras amplias zonas. Así pues, la conquista “verdadera”, la “perfecta”, sólo llegaría cuando, tras la guerra de las Alpujarras (1568-1570), se produjera la deportación masiva de los moriscos derrotados hacia tierras de Castilla y su sustitución, desde 1572, por población castellana, en un proceso repoblador ordenado y ejecutado por Felipe II.

A partir de estas evidencias me acojo a la idea de que el fin de la Granada islámica, es decir, del “país islámico”, no se produce en 1492, por grande que sea su significado simbólico y la eficacia de la imposición, o superposición, de unos poderes militares e institucionales sobre el territorio ocupado. Ese fin se hará realmente efectivo cuando se concrete el proceso repoblador filipino, y ni siquiera de un solo tajo, sino a lo largo del casi cuarto de siglo siguiente a la expulsión. Es decir, en el tiempo en que los nuevos colonos, bajo la tutela y liderazgo de los poderes, vayan borrando las pervivencias de los antiguos habitantes, sobre todo de su cultura material. Hasta en el plano espiritual quedaron reticencias en los medios eclesiales de que las huellas de ese “país islámico” estaban demasiado presentes y que demandaban una enérgica acción, un programa, de sepultura definitiva. Eso explica el postrero episodio del mundo islámico granadino, el de los *Libros plúmbeos del Sacromonte* y sus consecuencias, es decir, la acción recristianizadora del arzobispo Pedro de Castro y la creación de su paradigma contrarreformista. En la elucidación de estas cuestiones está lo más novedoso de mis actuales propuestas. Sobre ello volveré. Pero antes de entrar en materia, cabe resumir en sus mayores rasgos el decurso histórico granadino que va de 1482, en que se inicia la guerra de conquista, hasta los años finales del siglo XVI, en que se concluye la segunda repoblación del reino, ordenada por la corona para llenar el vacío poblacional ocasionado por la deportación morisca. A ese periodo ha de sumarse el estrambote de las invenciones plúmbeas, que prolongan la permanencia de la “cuestión morisca” hasta bien entrado el siglo XVII, con secuelas muy duraderas.

1492 sentencia oficialmente el final del estado musulmán granadino, pero, como se ha dicho, el elemento humano que lo integraba permanece en su inmensa mayoría sobre el territorio que le dio soporte, del que eran “naturales” –como escribiría el viejo prócer morisco Francisco Núñez Muley–. La conquista de Granada conmocionó a Europa, fue una eclosión de júbilo que recorrió el viejo continente cristiano en todas direcciones. Se percibía como el reverso, la revancha, de aquel no muy lejano 1453, en que, a sangre y fuego, los turcos habían conquistado Constantinopla, llenando de consternación a un mundo que había hecho de la confrontación secular con el Islam un principio y una obsesión. La propaganda difundió y magnificó el hecho: las ciudades españolas y europeas celebran el evento con fiestas y representaciones teatrales alusivas. Representaciones como la *Historia baetica*, de Carlo Verardi, enseñorean sus plazas y pórticos. Los apologistas se desbordan en elo-

gios. Los contemporáneos valoraron el hecho como algo excepcional. Crónicas en castellano y latín idealizarán pronto el suceso, deificando a sus héroes, empezando por los monarcas Isabel y Fernando.

En el solar recién conquistado, pasado el momento de euforia, viene el enfrentamiento con la cruda realidad. En noviembre de 1491 se habían signado unas *capitulaciones* que sellaban el *status mudéjar* (muy tardío respecto de los otros reinos de la corona castellana, presente desde los tiempos medievales). Se admite en ellas, explícitamente, la existencia de dos religiones antagónicas en el Reino de Granada, de dos culturas de problemática conciliación. Es la consecuencia genérica e inmediata de las capitulaciones, que son, por otra parte, la constatación de esa conquista imperfecta, solucionada mediante el pactismo, pues en su seno llevaban larvadas mil interrogantes y serias dudas de futuro. El *status mudéjar* granadino, que ahora, a finales de 1491, se concreta, había nacido, en realidad, de forma acumulativa por otras capitulaciones anteriores, acordadas al hilo de cada conquista.

En paralelo había ido tomando cuerpo un proceso repoblador espacialmente desigual y discontinuo, que había llenado de población castellana extensas tierras del antiguo solar nazarí. Ronda, Loja, los montes granadinos, Málaga, Vélez Málaga, Guadix, Baza, Almería, Vera, etc. fueron ocupadas total o parcialmente, según cada caso, por una población de cristianos procedentes de los reinos de la Corona de Castilla. Algunos lugares y sus términos fueron previamente barridos de los antiguos moradores musulmanes para asentar a los nuevos colonos, atraídos por el señuelo de repartimientos de tierras, casas y otras heredades, y la promesa de exenciones fiscales. Conservando aún el calor de sus poseedores anteriores, de la noche a la mañana se convirtieron en ciudades cristianas. Bastante de esta población expulsada de sus pueblos y desalojada de sus propiedades se desplazó hacia la capital o tierras adyacentes, contribuyendo a su superpoblación. En otros lugares, el barrido poblacional fue parcial: se removió a parte de la población musulmana de sus propiedades y bienes inmuebles en ciertas áreas, que se repartieron a cristianos, respetándose en otras. Se aseguró así la permanencia de musulmanes en sus términos, y la obligación de coexistir con cristianos recién asentados. Hubo, en fin, extensas comarcas del reino en que, en el último tramo de la guerra, se signaron capitulaciones que contemplaban la permanencia de la totalidad de la población musulmana en sus casas y tierras, como sucedió en las Alpujarras, Valle de Lecrín, Cuenca del Almanzora, etc. En estos lugares apenas el elemento cristiano tuvo presencia; todo lo más, el cura y el sacristán y sus familias, más unos pocos cristianos que se habían radicado después de adquirir las propiedades de musulmanes emigrados a Berbería. Ni que decir tiene que, pese al empeño de autoridades civiles y eclesiásticas, estos lugares, muchos y de gran extensión, permanecieron tan musulmanes como lo habían sido en la época nazarí. Se estima que ingresaron en el Reino de Granada a lo largo de este primer proceso repoblador y de repartimientos entre 35.000 y 40.000 personas.

De esta geografía repobladora, singular y diversa, saldría en negativo la de la Granada morisca. Es decir, que en aquellas tierras en que no había habido repoblación efectiva, mediante repartimientos, a partir de la conversión general y las nuevas capitulaciones de 1500-1502 persistirá una mayoría de población morisca que, no habiendo emigrado antes a tierras norteafricanas, había sido forzada a bautizarse en la

fe cristiana. Nació en ese momento un nuevo *status*, y unido a él la “cuestión morisca”, por más que tardara una docena de años en evidenciarse en primera instancia y un cuarto de siglo en plantearse globalmente. Este nuevo *status*, que solemos conocer como “época morisca”, se producía tras el estrepitoso fracaso de las capitulaciones, cuyo tramo final de vigencia fue una nueva guerra (1499-1501), iniciada en el barrio capitalino del Albaicín, la más densa y prestigiosa “morería” del reino, y continuada en los reductos serranos, que hubo de concluir el rey católico, personalmente, en la Serranía de Ronda. Lugar donde se produjo una nueva derrota de los musulmanes y la imposición por los vencedores, ya dos veces victoriosos, de su ley: las *Nuevas Capitulaciones* y los decretos de *General Conversión*.

Los setenta años que transcurren desde la conversión general a la expulsión de los moriscos (1502-1571) son la historia de un deterioro progresivo e imparable de las relaciones entre las comunidades viejocristiana y la morisca. En 1526, fecha siempre referencial, se sentencia la muerte de las costumbres musulmanas en la Congregación de la Capilla Real. Con la subida de Felipe II al trono, esa sentencia, aplazada por compra, se ejecuta definitivamente. La guerra de 1568-1570 y el destierro son los actos postreros, ya fatales e irreversibles. Luego, y para cubrir el vacío poblacional, se articula y realiza el segundo gran proyecto repoblador proveído por Felipe II que abarca desde 1572 a 1595, en su vertiente oficial y propia, y que se prolonga unas décadas, las primeras del siglo XVII, en forma de inmigraciones irregulares, aunque efectivas. Más de 12.500 familias de cristianos viejos, es decir, unas 35.000 almas, se asientan en primera instancia en las tierras que fueron de moriscos, merced a repartimientos sistemáticos y controlados cuidadosamente por la corona. También por otros conductos la población de cristianos viejos se fue incrementando de forma progresiva en una afluencia lenta, pero imparable. De esa forma se suplieron, muy a la baja, los no menos de 135.000 moriscos desaparecidos de golpe; en cuya estimación se tienen en cuenta las bajas, sean muertes o no, por causa de la guerra, la deportación, la esclavitud y la emigración clandestina.

Razones muy particulares, de apariencia novelesca, prolongan la cuestión morisca granadina más allá del tiempo de presencia de esta comunidad en el solar del que eran naturales, es decir, ya distante del momento de su deportación y repartición en los reinos de Castilla. Se trata del hallazgo de los “libros plúmbeos” y las “reliquias” en la colina de Valparaíso, luego Sacromonte. Esta historia es ya bien conocida. Basta, por lo tanto, recordar cómo tiene su origen, prospectivo, en el hallazgo de la Torre Turpiana, en 1588, y su decisiva concreción en los que se produzcan en Valparaíso de 1595 a 1599. Lugar donde aparecieron un total de 22 juegos de láminas, de extraña escritura y contenidos cabalísticos, en una especie de intento de sincretismo islamo-cristiano, que se acompaña de los restos (cenizas, masas y huesos) de los mártires de la Antigüedad cristiana (Cecilio, Hiscio, Tesifón, etc.), aquellos míticos sucesores y colaboradores de Santiago el Mayor que echaron la semilla del Cristianismo en el sur peninsular. Se sigue luego la defensa a ultranza de los hallazgos –“invenciones” se decía entonces– por el décimo arzobispo de Granada, Pedro de Castro, adalid enérgico y poderoso, que los convirtió en la razón de su vida. Lo ejemplifican sus fundaciones sacromontanas, orientadas a guardar tan gran tesoro espiritual, y la acción política y religiosa personal que protagonizó contra cualquier tipo de asechanza o tibieza, y que se concretará en el gran paradigma contrarreformista que logró im-

poner. La actuación de Castro determinará, para la posteridad, la suerte espiritual del antiguo solar musulmán.

Todas estas cuestiones componen una relevante temática histórica que otorga al Reino de Granada una presencia eminente en la historia de la Monarquía hispana durante el periodo que arranca con la conquista (1482-1491) y finaliza, no con la segunda repoblación del reino –que en su vertiente oficial termina con el siglo XVI y que significa el asentamiento de una masa poblacional viejocristiana, que sustituye a la anterior musulmana–, sino con esos sucesos postreros de los hallazgos plúmbeos y sus consecuencias que, cronológicamente, nos introducen, al menos en el terreno historiográfico, en las décadas iniciales del XVII, en plena eclosión del contrarreformismo y el barroco, más allá incluso de la expulsión definitiva de los moriscos de las tierras de España en el reinado de Felipe III. Roza el prodigio el reunir tal número de sucesos históricos, tan dramáticos y enlazados en el tiempo, en un ámbito espacial, el granadino, no demasiado extenso: tres guerras y dos repoblaciones masivas –pues otras menores y complementarias, corolarios de aquéllas, nunca faltaron–, con todas sus secuelas económicas, administrativas, sociales y humanas. Decenas de miles de personas tuvieron que moverse de sus lugares originarios y asentarse en otros nuevos, a veces muy hostiles. Y en medio la “cuestión morisca”, causa y efecto a la vez de todo ello, que en el Reino de Granada presenta peculiaridades apasionantes, seguramente sin parangón en el resto de la península. A lo que ha de unirse la singularidad del fenómeno cultural –o acaso mejor, civilizador– evidenciado en las invenciones de Sacromonte, siempre demandante de nuevas valoraciones por su complejidad, riqueza de matices y rareza.

Desde la óptica historiográfica actual, todos estos hechos componen un auténtico océano de cuestiones cuyo estudio mantiene hoy día su vigencia. Ha dejado proporcionada huella –ingente número de documentos– en los archivos y fuentes secundarias y, consecuentemente, ha concitado la atención de los historiadores y papelistas de la más diversa condición y alcance de todos los tiempos. El nivel de estudio por parte de los especialistas es muy alto en la actualidad. Sin embargo, la irrupción de la temática granadina en el tratamiento científico es tardía y mucho más matizada de lo que su estado presente y su importancia intrínseca hacen suponer. Merece, siquiera, una mínima consideración.

BALANCE INVESTIGADOR

El prólogo mudéjar, 1482-1502

El *status* mudéjar granadino es de escasa duración, en cualquier caso, menos de dos décadas. Sin embargo, es de una enorme densidad. A la doble temática bélica y repobladora suma la del mudejarismo propiamente dicho, que en su brevedad cronológica –suele acotarse entre los años 1485, aproximadamente, y el final del siglo XV–, presenta un sinfín de problemas historiográficos nucleados por la cuestión de las capitulaciones. Algunos de esos problemas incrementan su dificultad por el hecho de ser susceptibles de instalarse en el ámbito de la especulación y el futuro. Ninguno ha sido eludido por los historiadores modernos, como tampoco cualquiera

de sus múltiples vertientes, y lo que es más interesante, el tratamiento ha sido abordado en obras de investigación primaria, pero también en otras divulgativas de garantía. He aquí una referencia mínima:

La guerra de conquista del Reino de Granada está hoy, indisolublemente, unida al nombre de los historiadores Juan de Mata Carriazo Arroquia y Miguel Ángel Ladero Quesada quienes, simultáneamente, escribieron libros que agotan prácticamente su conocimiento. El profesor Carriazo, dentro de unos moldes eruditos tradicionales, donde predomina lo narrativo, elaboró una crónica exhaustiva de los hechos, que debe mucho a su perfecto dominio de los cronistas, grandes y pequeños, quienes desde el mismo momento de producirse se ocuparon de este enfrentamiento, pero también a documentación archivística tan notable como el denominado “Tumbo de los Reyes Católicos”, custodiado en el archivo municipal hispalense². No en vano este autor participó en la edición de las principales crónicas de este reinado, en las que la guerra granadina ocupa un lugar protagonista (las de Andrés Bernáldez –conocido como el Cura de los Palacios–, Hernando del Pulgar, Alonso de Palencia, mosén Diego de Valera, el anónimo del marqués de Cádiz, etc.), siendo estudioso también de la frontera y otros aspectos concomitantes³, sin los que la adecuada aprehensión de la contienda propiamente dicha sería imposible. Por su parte, el profesor Ladero presenta una “guerra” con criterios modernos, en los que prima el tratamiento de los aspectos estratégicos, financieros, logísticos, de estructura militar, así como las capitulaciones –que tipologiza magistralmente–; todo servido por una base archivística simanquina definitiva⁴.

El segundo gran nudo investigador es la repoblación. Sobre los estudios de la repoblación de los Reyes Católicos hay un estado de la cuestión fundamental por su exhaustividad y sistematización, el que publicara en 1991 Rafael G. Peinado Santaella, que pese a los años transcurridos conserva su utilidad⁵. Su actualización es bien sencilla, pues basta añadirle, y ubicar dentro de su bien perfilado esquema, los trabajos que han ido saliendo en este tiempo, de los que el mismo autor ha dado noticia pre-

2. «Historia de la guerra de Granada», en R. MENÉNDEZ PIDAL (dir.), *Historia de España*, XVII-1, Madrid, Espasa Calpe, 1969. Una secuela gráfica de alto interés documental gráfico es el volumen del gran erudito giennense, *Los relieves de la guerra de Granada del coro de la Catedral de Toledo*, Granada, Universidad, 1985; con fotografías de Oronoz.

3. *Vid.* su compilación en *En la frontera de Granada*, Sevilla, Facultad de Filosofía y Letras, 1971, vol. I; ahora reproducido en facsímil por la Universidad de Granada en su colección *Archivum* en 2002, con estudio preliminar del profesor Manuel González Jiménez, quien además de situar el tema, del que es perfecto conocedor, ofrece un preciso perfil académico del autor (pp. VII-XXII).

4. M.A. LADERO QUESADA, *Castilla y la conquista del Reino de Granada*, Granada, Diputación Provincial de Granada, 1968 [reed. Granada, Diputación, 1993]. El mismo autor acaba de editar un volumen divulgativo, ilustrado con imágenes y textos: *La Guerra de Granada (1482-1491)*, Granada, Diputación Provincial de Granada, 2001. En colaboración con José Antonio GONZÁLEZ ALCANTUD, yo mismo he coordinado un libro colectivo en que se debaten aspectos ideológicos e historiográficos de la guerra: *Las Tomas. Antropología histórica de la ocupación territorial del Reino de Granada*, Granada, Diputación Provincial de Granada, 2000.

5. R.G. PEINADO SANTAELLA, «La repoblación del Reino de Granada. Estado de la cuestión y perspectivas de la investigación», *La reconquista y repoblación de los reinos hispánicos*, Zaragoza, Diputación General de Aragón, 1991, pp. 173-344.

cisa en otro trabajo reciente⁶. No obstante, me permito resumir telegráficamente los principales hitos en la evolución de estos estudios.

Es obligado mencionar, en primer lugar, a Miguel Ángel Ladero Quesada, por su temprana llamada, con criterios metodológicamente modernos, a la necesidad del estudio sistemático de los repartimientos de finales del siglo XV, en tanto que fuentes documentales básicas, imprescindibles, para la aprehensión del fenómeno repoblación-castellanización del antiguo Reino de Granada. Era el mejor situado para afrontar la plural problemática implicada en el hecho trascendental de la conquista, de cuyo estudio era adelantado, gracias al dominio de la documentación archivística y a su experiencia investigadora. Así, en 1968, año siguiente de la publicación del cuerpo central de su investigación, *Castilla y la conquista del Reino de Granada*, obra de la que ya hemos dado noticia, iniciaba la publicación de una serie de trabajos complementarios de aquélla, el primero de los cuales, «La repoblación del Reino de Granada anterior al año 1500», iba a convertirse en punto de referencia obligado para el estudio de los repartimientos del siglo XV, debido a su riqueza documental y al catálogo de sugerencias en él contenidas⁷. Se ponían las primeras bases para el conocimiento científico de la sociedad castellana que había realizado la conquista y venía a asentarse al nuevo reino: origen y condición social de los repobladores, cantidad y calidad de las suertes de población, criterios de adjudicación, mercedes, principios de la organización concejil, paisaje agrario, etc. Otros trabajos anteriores habían carecido de efecto dado su apego excesivo al localismo, a su fragmentariedad y dispersión, deficiencias que el profesor Ladero superaba, elevando la materia repoblación-repartimientos a la condición de gran tema académico.

Después de 1968, será Miguel Gual Camarena quien, desde su cátedra de Historia Medieval de la Universidad de Granada, anime e impulse —pues nada escribió sobre estos temas, salvo algún pequeño suelto de revista⁸— la edición de los textos de los repartimientos granadinos, fuente básica de los estudios repobladores, y la investigación sistemática de la repoblación en todas sus dimensiones. No es casualidad que los trabajos más caracterizados correspondan a discípulos suyos y que la tarea quedara unida al medievalismo que, de su mano, acapararía el estudio integral de la época de los Reyes Católicos. Concretó la iniciativa José Enrique López de Coca, al publicar su tesis sobre *La Tierra de Málaga a fines del siglo XV*, verdadero referente, en que a un análisis sistemático de los textos de repartimiento, complementados con otra amplia y diversa documentación primaria y secundaria, unía la edición íntegra de esos textos de los lugares comprendidos⁹. En esa misma dirección, y respondiendo

6. R.G. PEINADO SANTAELLA, «La sociedad repobladora: el control y la distribución del espacio», *Historia del Reino de Granada*, Granada, Universidad de Granada-El Legado Andaluzí, 2000, pp. 477-524; particularmente la nota 1.

7. M.A. LADERO QUESADA, «La repoblación del reino de Granada anterior al año 1500», *Hispania*, 110, 1968, pp. 489-563. Luego ha sido recogido, junto a otros trabajos de la época, en un volumen compilatorio: M.A. LADERO QUESADA, *Granada después de la conquista: repobladores y mudéjares*, Granada, Diputación Provincial de Granada, 1993, pp. 13-102.

8. Le cabe el mérito de haber fundado en 1973 y publicado los dos primeros volúmenes, excelentes, de *Cuadernos de Estudios Medievales*, de la Universidad de Granada, que convirtió en altavoz de sus aspiraciones investigadoras, aunque a su pronta desaparición entró en una decadencia vertiginosa.

9. J.E. LÓPEZ DE COCA, *La tierra de Málaga a fines del siglo XV*, Granada, Universidad de Granada, 1977.

a un similar impulso, Manuel Acién Almansa añadió poco después un excelente ejemplo en su obra *Ronda y su serranía en tiempo de los Reyes Católicos*, en que rigor analítico y edición completa de los repartimientos forman, así mismo, un todo relevante¹⁰. Con ellos se definió un modelo investigador y una dinámica que no ha cesado de dar buenos frutos, tal como se ha demostrado recientemente en síntesis casi definitivas¹¹.

Indefectiblemente soldada con la problemática de la conquista y la repoblación está la etapa mudéjar, término que en buena parte la incluye, pero que se impone individualizar, aplicado al *status* que va desde la mitad de la guerra de conquista hasta finales del siglo XV, en que las nuevas capitulaciones nacidas tras la derrota serrana de los musulmanes rebelados, las conversiones forzadas y el decreto *ad hoc* dan paso a la etapa morisca. La temática es tan amplia como trascendente, y sobre toda ella existe una bibliografía proporcionada a su importancia, casi siempre servida por el medievalismo, que la ha tratado desde los más diversos ángulos: el mudejarismo, las capitulaciones, el papel de la Iglesia y su empresa evangelizadora, el concejo, el comercio, la frontera, los señoríos, etc. Sería tarea vana intentar una relación de autores y obras que han abordado notablemente tan amplias materias. Me limitaré ahora a señalar algunos de los nombres ineludibles asociados a su estudio, como hitos de su progreso.

Sobre los mudéjares, Ángel Galán ha realizado una serie de trabajos de excepcional importancia, que cabe resumir en su libro *Los mudéjares del Reino de Granada*, referente necesario, tanto por lo que aporta de nuevo, como porque sintetiza y valora lo existente¹². Las capitulaciones, que vertebran la época, han encontrado sus mejores estudiosos en Miguel Ángel Ladero y José Enrique López de Coca, y las que liquidan el *status* mudéjar en el propio Galán a través de la obra citada¹³. El profesor López de Coca, en conexión con sus trabajos de repoblación, ha hecho aportaciones decisivas sobre el comercio (con una atención muy específica al papel de los genoveses) y frontera¹⁴. El tema cardinal del Patronato Regio eclesiástico cuen-

10. M. ACIÉN ALMANSA, *Ronda y su Serranía en tiempo de los Reyes Católicos*, Málaga, Universidad de Málaga-Diputación Provincial de Málaga, 1973, 3 vols.

11. Vid. R.G. PEINADO SANTAELLA, «El Reino de Granada después de la conquista: la sociedad repobladora según los 'Libros de Repartimiento'», en M. GONZÁLEZ JIMÉNEZ (ed.), *La Península Ibérica en la Era de los Descubrimientos (1391-1492)*, Sevilla, Junta de Andalucía-Universidad de Sevilla, 1997, pp. 1575-1630; y, más recientemente, una nueva actualización, en R.G. PEINADO SANTAELLA, «La sociedad repobladora: control y distribución del espacio», *Historia del Reino de Granada*, Granada, 2000, tomo I, pp. 477-524. También, M. BARRIOS AGUILERA, «La primera repoblación de Granada», en E. BELENGUER CEBRIÁ (coord.), *De la unión de las coronas al Imperio de Carlos V*, Madrid, 2001, pp. 335-358.

12. A. GALÁN SÁNCHEZ, *Los mudéjares del Reino de Granada*, Granada, Colección Biblioteca *Chronica Nova* de Estudios Históricos, Universidad-Diputación Provincial de Granada, 1991. Vid., así mismo, M.A. LADERO QUESADA, *Granada después de la conquista... y Los mudéjares de Castilla y otros estudios de historia medieval andaluza*, Granada, Universidad, 1989; compilación de artículos de interés, alguno nuevo, fruto de la refundición de otros anteriores.

13. M.A. LADERO QUESADA, *Granada después de la conquista...*; y J.E. LÓPEZ DE COCA, «Estudio preliminar», en M. GARRIDO ATIENZA, *Las Capitulaciones para la entrega de Granada*, Granada, Colección *Archivum*, Universidad, 1992 (facsimilar de la edición de 1910).

14. J.E. LÓPEZ DE COCA, *El Reino de Granada en la época de los Reyes Católicos. Repoblación, comercio y frontera*, Granada, Universidad, 1989 (2 vols.; compilación de artículos).

ta con un libro de gran interés, poco convencional en sus planteamientos, de Jesús Suberbiola Martínez¹⁵. Las mejores aportaciones sobre el concejo —su estructura, mecanismos de poder y funcionamiento— son fruto de la sostenida labor investigadora de José M.^a Ruiz Povedano, cuyos libros sobre el primer gobierno municipal de Málaga y la formación de las oligarquías ciudadanas se elevan a la categoría de paradigma. Este mismo autor ha desvelado las enormes posibilidades de conocimiento de la época que encierra el análisis de la transformación urbana de la ciudad en su paso de musulmana a cristiana, operando sobre la de Málaga¹⁶. Enrique Pérez Boyero ha estudiado con gran solvencia los señoríos del reino, en sus vertientes institucional, económica y social, extendiendo también su atención, como es lógico, a la época morisca¹⁷. Carmen Trillo San José ha ofrecido un concienzudo ejemplo de análisis de una comarca concreta en su investigación sobre la Alpujarra —en este caso Alta— tras la ocupación cristiana¹⁸. La ardua materia hacendística ha merecido una primera atención conjunta, promisoría de nuevos acercamientos, de Ángel Galán y Rafael G. Peinado en el arranque mismo del periodo morisco¹⁹. Antonio Malpica, con un nutrido grupo de colaboradores, viene realizando desde hace años trabajos arqueológicos que van arrojando nuevas luces sobre aspectos significativos de la organización territorial, la vida cotidiana, el urbanismo, la defensa, etc.; arrancando de la época musulmana propiamente dicha, y con una actitud crítica que terminará cuestionando cierta mitología sobre la Granada romana, creada principalmente por eclesiásticos, como fundamento de su cristianismo antiguo²⁰.

El periodo morisco y el fin del “país islámico”

Fue Miguel Ángel Ladero Quesada quien en 1969 puso en el título de una obra suya la expresión “país islámico”, referido al Reino de Granada, y con la pretensión de abarcar el largo tiempo que va de la fundación del emirato nazarí hasta la de-

15. J. SUBERBIOLA MARTÍNEZ, *Real Patronato de Granada. El arzobispo Talavera, la Iglesia y el Estado Moderno (1486-1516)*, Granada, Caja General de Ahorros de Granada, 1985.

16. J.M.^a RUIZ POVEDANO, *El primer gobierno municipal de Málaga (1489-1495)*, Granada, Colección Biblioteca *Chronica Nova* de Estudios Históricos, Universidad, 1991; *Poder y sociedad en Málaga: la formación de la oligarquía ciudadana a fines del siglo XV*, Málaga, Diputación, 1989; «Las elites de poder en las ciudades del Reino de Granada», en J.E. LÓPEZ DE COCA y A. GALÁN SÁNCHEZ (eds.), *Las ciudades andaluzas (siglos XIII-XVI). Actas del VI Coloquio Internacional de Historia Medieval de Andalucía*, Málaga, Universidad, 1991, pp. 357-415; y *Málaga de musulmana a cristiana. La transformación de la ciudad a finales de la Edad Media*, Málaga, Ágora, 2000.

17. E. PÉREZ BOYERO, *Moriscos y cristianos en los señoríos del Reino de Granada (1490-1568)*, Granada, Colección Biblioteca *Chronica Nova* de Estudios Históricos, Universidad, 1997.

18. C. TRILLO SAN JOSÉ, *La Alpujarra antes y después de la conquista castellana*, Granada, Colección Biblioteca *Chronica Nova* de Estudios Históricos, Universidad-Diputación, 1998.

19. A. GALÁN SÁNCHEZ y R.G. PEINADO SANTAELLA, *Hacienda regia y población en el Reino de Granada: la geografía morisca a comienzos del siglo XVI*, Granada, Colección Biblioteca *Chronica Nova* de Estudios Históricos, Universidad, 1997.

20. Vid. A. MALPICA CUELLO, *Granada, ciudad islámica. Mitos y realidades*, Granada, Azukaría Mediterránea, 2000.

portación masiva de la comunidad morisca granadina, ocurrida en 1571²¹. El hallazgo tuvo la doble virtud de plantearse el Reino de Granada como un ente geográfico-histórico cuya base espacial, pese a las vicisitudes políticas de casi tres siglos y medio, permanece firme, como referente inequívoco, y de resaltar también cómo a pesar de los radicales cambios de *status* político mantiene por todo ese tiempo su condición fundamental de islámico. Es evidente que el término islámico ha de entenderse en su amplio sentido de civilización, y no estrictamente religioso, pues la permanencia ininterrumpida de población musulmana desde el siglo VIII sobre ese solar había forjado, al margen de lo estrictamente religioso, un *país* en que los componentes hombre y tierra se habían fundido en un todo de difícil disolución.

Por eso, cuando se produce la conquista por parte de los Reyes Católicos, el Reino de Granada sigue siendo islámico, y no sólo porque la mayoría de la población que entonces habita el territorio se mantenga fiel a su ley musulmana. La imposición de los poderes de los vencedores, de sus instituciones y de su credo religioso, y la llegada creciente de colonos castellanos no eran suficientes elementos, con ser de gran peso e importancia, como para cambiar aquel carácter de país islámico forjado a lo largo de siglos. Por tanto, es legítimo llamar Granada morisca, con el sentido de “país islámico”, al periodo que va desde la conversión general de 1502 hasta la expulsión de 1571. Cabría incluso preguntarse hasta qué punto puede considerarse disuelto ese país islámico por el mero hecho repoblador, cuando es sabido que el arraigo de la cultura material musulmana se debió mantener en muchos aspectos de la vida dentro ya de la nueva etapa, especialmente en los más primarios, los relacionados con la agricultura, la artesanía, la vivienda, la alimentación, la toponimia, etc. Es comprensible que en la percepción de algunas gentes la huella de los antiguos habitantes fuera demasiado ostensible, sobre todo en aquellos lugares donde los vestigios arquitectónicos mantenían inequívoca presencia.

En este punto, y aunque sea de forma incidental, no huelga reiterar la invitación —que ya hice en 1992²²— a un estudio científico de estas cuestiones, que nos permita aproximarnos a la realidad profunda de ese país, al menos durante el tiempo de la repoblación, es decir, de los treinta años finales del siglo XVI, cuando la diversidad originaria de los colonizadores, su condición menesterosa, su descohesión social y las conveniencias de mantener un país productivo pese a todas estas deficiencias y a las destrucciones materiales de la guerra, distaba de ser el mejor argumento de eliminación de la huella precedente. Pero, ésta es tarea en la que no es suficiente el trabajo del historiador, es decir, se impone la colaboración interdisciplinar con lingüistas, antropólogos, etnólogos, etc. Algo se ha hecho, pero no suficiente, ni siquiera para acallar los excesos de la mitología orientalista, con los que nos topamos cada

21. M.A. LADERO QUESADA, *Granada, historia de un país islámico*, Madrid, Gredos, 1969 (con ediciones, sucesivamente actualizadas, en 1979 y 1989). Comienza por un estudio geográfico-histórico muy preciso: «El país y sus hombres» (3.ª ed., pp. 13-55), que debería ser tenido en cuenta siempre que se aborde el estudio del Reino de Granada.

22. M. BARRIOS AGUILERA, «El fin de la Granada islámica: una propuesta», *XX Siglos*, 10, año III, 1992, pp. 70-84.

día²³. Sin embargo, es en la toponimia donde se han realizado los mayores progresos, aunque todavía limitados y un tanto asistemáticos como para extraer conclusiones de validez general²⁴.

De sobra es conocido que a la altura de la mitad del siglo pasado, a incitación de las sugerencias “braudelianas”, se produjo una renovación de los estudios de los moriscos que cuenta con nombres tan acreditados como Juan Reglá, Henri Lapeyre o Julio Caro Baroja, punta de lanza de los nuevos usos²⁵. Quiso la fortuna que este último, fino antropólogo de grandes y diversos saberes, y de inquieto interés por el estudio de las minorías en la historia, se sintiera atraído por los moriscos del Reino de Granada, a los que consagró un concienzudo trabajo, en 1957, cuyo propósito innovador venía enunciado en el subtítulo: “Ensayo de historia social”²⁶. Los enfoques y las materias desarrolladas, servidos por una erudición impecable, no desmentían el sentido de los enunciados. No es un estudio de base archivística, pero tiene la virtud de integrar en un discurso histórico unitario lo contenido en obras de todos los tiempos, mayores y menores, históricas o literarias, algunas verdaderamente raras o despreciadas con anterioridad. Sin embargo, su mayor hallazgo, en mi opinión, es la de ser el primer acercamiento a ese “país islámico” que más tarde nombraría Ladero. No es el único trabajo estimable del momento, pues también el británico Kenneth Garrad llevaba a cabo por entonces una investigación de gran rigor académico, en la misma Granada y sobre documentación archivística. Alguna publicación de

23. Vid. el ponderado trabajo histórico-antropológico de J.A. GONZÁLEZ ALCANTUD, «Las pervivencias de la civilización morisca», *Historia del Reino de Granada...*, tomo II, pp. 739-757. En un sentido más amplio: J.A. GONZÁLEZ ALCANTUD, *Lo moro. Las lógicas de la derrota y la formación del estereotipo islámico*, Barcelona, Anthropos, 2002.

24. Me permito citar el estudio, que hice en colaboración con el arabista Amador Díaz García, recientemente desaparecido: M. BARRIOS AGUILERA y A. DÍAZ GARCÍA, *De toponimia granadina. Un estudio histórico lingüístico según el Libro de Apeo de Alfacar*, Granada, Colección *Chronica Nova* de Estudios Históricos, Universidad-Diputación, 1991. Además de los análisis toponímicos correspondientes (unos cien topónimos menores), hacemos un recuento y valoración de los problemas que plantean estos estudios, señalamos la necesidad del trabajo interdisciplinar y elaboramos un estado de la cuestión de las investigaciones que sigue siendo válido, pues poco se ha avanzado desde entonces en este apartado, aunque existe algún buen trabajo, como el que acaba de ver la luz, a pesar de no ser su objetivo único, de M. JIMÉNEZ PUERTAS, *El poblamiento del territorio de Loja en la Edad Media*, Granada, Colección *Chronica Nova* de Estudios Históricos, Universidad, 2002.

25. Unos instrumentos historiográficos que ponen en la comprensión circunstanciada de este viraje: M.A. de BUNES IBARRA, *Los moriscos en el pensamiento histórico. Historiografía de un grupo marginado*, Madrid, Cátedra, 1983; R. GARCÍA CÁRCCEL, «La historiografía sobre los moriscos españoles. Aproximación a un estado de la cuestión», *Estudis*, 6, 1977, pp. 71-99; R. GARCÍA CÁRCCEL, «Estudio preliminar», en P. BORONAT Y BARRACHINA, *Los moriscos españoles y su expulsión*, Granada, Colección *Archivum*, Universidad, 1992, Volumen I [ed. facsímil], pp. VII-XLII; M. GARCÍA ARENAL, «El problema morisco: propuestas de discusión», *Al-Qantara*, XIII, fasc. 2, 1992, pp. 491-503; F. MÁRQUEZ VILLANUEVA, «El problema historiográfico de los moriscos», *Bulletin Hispanique*, LXXXVI, 1984, pp. 61-135, recogido luego en *El problema morisco (desde otras laderas)*, Madrid, Ediciones Libertarias, 1991, pp. 98-195; y R. BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, «Estudio introductorio», en H.C. LEA, *Los moriscos españoles. Su conversión y expulsión*, Alicante, Universidad, 2001 [2.ª ed.], pp. 9-76.

26. J. CARO BAROJA, *Los moriscos del Reino de Granada. Ensayo de historia social*, Madrid, 1957 [2.ª ed. 1976].

interés quedó de su paso²⁷, que no consuela del hecho de que aún hoy permanezca inédita su importante tesis de doctorado sobre las causas de la guerra de las Alpujarras. Deberán de pasar todavía unos años hasta que fray Darío Cabanelas publique su interesante libro sobre *El morisco granadino Alonso del Castillo*²⁸, que más que una biografía de este personaje singular –morisco asimilado, colaborador de la Corona como traductor e intérprete y falsario– era un primer acercamiento científico al resbaladizo tema de los libros plúmbeos, hasta entonces pasto de los papelistas sacromontanos²⁹. A él se debe, así mismo, el mérito, no siempre reconocido, de haber concretado la publicación de otra obra fundamental sobre la vida religiosa y cotidiana de los moriscos granadinos, cuya autoría corresponde a Antonio Gallego Burín y Alfonso Gamir Sandoval, para entonces desaparecidos: *Los moriscos del Reino de Granada, según el Sínodo de Guadix de 1554*³⁰. Todos estos autores y sus obras merecen el máximo reconocimiento, pues la calidad de sus aportaciones las convirtió en referencia necesaria.

La universidad granadina carecía de la suficiente vitalidad para secundar tan buenas bases con un trabajo colectivo, organizado y sistemático. Deberán pasar unos años más para que la temática morisca granadina sea retomada significativamente; algo que hará un profesor extranjero, Bernard Vincent, quien tras la elaboración de unas pequeñas monografías sobre aspectos específicos de la historia de los moriscos granadinos, como el Albaicín, la populosa morería, y la expulsión y repartimiento en Castilla³¹, coronaría su acierto con la publicación, junto con Antonio Domínguez Ortiz, de una gran síntesis sobre los moriscos de España, con notable protagonismo de los granadinos³². Paralelamente, se publicaba un libro de gran interés, del americanista Antonio Garrido Aranda, que ponía el énfasis en la importancia de la Iglesia en la cuestión morisca granadina y su responsabilidad en el desencuentro de ambas comunidades³³. Y, un poco después, la monografía sobre *Almería morisca*, del archivero Nicolás Cabrillana, quien basándose en protocolos notariales –fuente hasta entonces ignorada– arrojaba luz sobre aspectos de la vida económica, social, co-

27. K. GARRAD, «La industria sedera granadina en el siglo XVI y su conexión con el levantamiento de las Alpujarras (1568-1571)», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, V, 1956, pp. 73-104; «La Inquisición y los moriscos granadinos, 1526-1580», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, IX, fasc. 1, 1960, pp. 55-73; y «The original memorial of don Francisco Núñez Muley», *Atlante*, II, 1954, pp. 199-226.

28. D. CABANELAS, *El morisco granadino Alonso del Castillo*, Granada, Patronato de la Alhambra, 1965.

29. Me refiero, sobre todo, a los abades José de Ramos y Zótico Royo, a los que se alude abajo.

30. A. GALLEGO BURÍN y A. GAMIR SANDOVAL, *Los moriscos del Reino de Granada, según el sínodo de Guadix de 1554*, Granada, Universidad, 1968 [reed. facsímil, Granada, Colección *Archivum*, Universidad, con estudio preliminar de B. VINCENT].

31. Recogidos luego con otros posteriores en su volumen compilatorio: B. VINCENT, *Andalucía en la Edad Moderna: economía y sociedad*, Granada, Diputación, 1985.

32. A. DOMÍNGUEZ ORTIZ y B. VINCENT, *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*, Madrid, Revista de Occidente, 1978.

33. A. GARRIDO ARANDA, *Organización de la Iglesia en el Reino de Granada y su proyección en Indias*, Sevilla, C.S.I.C., 1979. Libro precedido de un notable artículo en que se avanzaba lo principal de sus contenidos referidos al ámbito espacial granadino: A. GARRIDO ARANDA, «Papel de la Iglesia de Granada en la asimilación de la sociedad morisca», *Anuario de Historia Moderna y Contemporánea*, II, 1975, pp. 69-103.

tidiana y religiosa de los moriscos del antiguo obispado almeriense, de las conflictivas relaciones entre ellos y los cristianos viejos, y sobre las motivaciones profundas de la guerra, con enseñanzas que superaban el ámbito espacial acotado³⁴. Tampoco estas obras surtieron el efecto aglutinante que una materia tan vasta requería, aunque sirvieron para mentalizar de esa necesidad, que todavía tardaría en concretarse algunos años más.

Y fue a mediados de los ochenta del siglo pasado cuando se produjo el punto de inflexión y con base en un corolario de la cuestión morisca propiamente dicha, la repoblación del último tercio del siglo XVI, subsiguiente a la deportación de los moriscos del reino. Es aceptado que el enunciado explícito que abre la nueva dinámica investigadora fue el libro que publiqué junto a la profesora Margarita M.^a Birriel Salcedo, con pretensión de manifiesto, cuyo título ahorra aclaraciones: *La repoblación del Reino de Granada después de la expulsión de los moriscos. Fuentes y bibliografía para su estudio. Estado de la cuestión*³⁵. Pretendíamos poner orden en el estudio de una temática capital, que tras algunos interesantes avances de estudio científico, había quedado abandonada a la dispersión y al voluntarismo y, lo que es peor, al localismo, merced a la “bondad” y accesibilidad de esa fuente impagable que son los *Libros de Apeo y Repartimiento*, también llamados *Libros de Población*³⁶. Partíamos de la preocupación de que se estaba enturbiando por curiosos sin la debida formación el estudio de una materia histórica de enormes posibilidades, llave de otras, que además requería esfuerzos conjuntos, coordinados y duraderos, para alcanzar metas académicas genuinas. Máxime, cuando se contaba para ello con dos referentes significativos, tanto por su calidad intrínseca como por su proximidad. El primero, el ejemplo de los medievalistas en el estudio de la repoblación de los Reyes Católicos, al que me he referido. El segundo, el conjunto formado por la breve llamada del profesor Bernard Vincent, en Santiago de Compostela, en 1975, sobre el “modelo de decadencia”, que —a su juicio— la repoblación filipina conllevaba, planteada a modo de hipótesis revulsiva, su inteligente síntesis sobre el tema repoblador de la *Historia de Andalucía* (1980) y, como ejemplo localizado, muy del estilo y calidad de las monografías conocidas de la primera repoblación, la tesis de Rafael Benítez Sánchez-Blanco sobre el condado de Casares³⁷.

34. N. CABRILLANA, *Almería morisca*, Granada, Universidad, 1982 [2.^a ed. 1989].

35. M. BARRIOS AGUILERA y M.M.^a BIRRIEL SALCEDO, *La repoblación del Reino de Granada después de la expulsión de los moriscos. Fuentes y bibliografía para su estudio. Estado de la cuestión*, Granada, Universidad, 1986. Inmediatamente, en 1987, apareció la edición facsímil del pequeño libro de Francisco ORIOL CATENA, *La repoblación del Reino de Granada después de la expulsión de los moriscos*, Granada, Universidad, 1937; a cuyo título aludíamos intencionadamente en el nuestro, con un estudio preliminar de quien escribe, en que se pretendía reconocer su calidad de puente y estímulo de los estudios modernos de la repoblación. Se circunscribía a los aspectos jurídicos de la repoblación.

36. Una descripción y valoración de esta fuente en M. BARRIOS AGUILERA y M.M.^a BIRRIEL SALCEDO, *La repoblación del Reino...*, pp. 71-90 y *pássim*. Relación de los que se conservan en el Archivo Provincial de Granada —entonces depositados en el Archivo de la Real Chancillería—, en pp. 369-366.

37. B. VINCENT, «Un modèle de décadence: le royaume de Grenade dans le dernier tiers du XV^e siècle», *Actas de las I Jornadas de Metodología Aplicada a las Ciencias Históricas*, Santiago de Compostela, Universidad, 1975, volumen III, pp. 211-216; «Economía y sociedad en el Reino de Granada en el siglo XVI», *Historia de Andalucía*, Barcelona, Cupsa-Planeta, 1980, volumen IV, pp. 161-223; y R. BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, *Moriscos y cristianos en el condado de Casares*, Córdoba, Caja de Ahorros de Córdoba, 1982.

Empero, hubo de explicitarse la necesidad de un nuevo modelo investigador para dar el paso decisivo. Fue en el seno de un renovado Departamento de Historia Moderna de la Universidad de Granada, y gracias al surgimiento de una nueva dinámica, como se produjo el pequeño prodigio. La revista *Chronica Nova*, llamada a convertirse en órgano difusor primordial, basó en buena medida su mejor suerte futura en pequeños trabajos monográficos sobre la temática repobladora, antecedentes de mayores empresas³⁸. Se creó también un seminario permanente, laxo y desburocratizado, “Moriscos y repoblación del Reino de Granada”, que sin más obligaciones para sus miembros que la fidelidad a unos postulados de la mejor progenie científica, aglutinó a investigadores vinculados, de una u otra forma, a las áreas de Historia Moderna de las universidades de Granada y Málaga, y del Colegio Universitario de Almería, luego también universidad, que habían iniciado sus labores investigadoras en torno a los repartimientos de Felipe II. La actividad difusora fue muy activa y en incesante crecimiento. La obra más significativa de este momento es la tesis de Margarita Birriel: *La tierra de Almuñécar en tiempo de Felipe II. Expulsión de moriscos y repoblación*, publicada en 1989³⁹, que concreta las aspiraciones de aquel momento con gran suficiencia; no en vano estaba la autora estrechamente vinculada al origen de la nueva dinámica. Yo mismo publiqué en 1993 un volumen misceláneo, *Moriscos y repoblación en las postrimerías de la Granada islámica*⁴⁰, donde actualizaba estados de la cuestión sobre las investigaciones de la repoblación y de los moriscos, con llamadas explícitas al mantenimiento y profundización de la línea de trabajo emprendida, además de lanzar nuevas sugerencias metodológicas.

Sin embargo, es a partir de la mitad de los noventa cuando se produce la eclosión, la recogida de los frutos que se habían sembrado laboriosamente años atrás, en cantidad y calidad, con lectura de tesis y publicaciones mayores. Los dos volúmenes colectivos, aparecidos en 1995 y 1998 respectivamente, *Hombre y territorio en el Reino de Granada (1570-1630)*. *Estudios de repoblación y Población y territorio. El Reino de Granada en la España de Felipe II*, marcan el pulso de una labor investigadora donde no falta ni una sola de las firmas significativas. El primero de los estudios, todavía queda circunscrito a la temática repobladora y con pretensión recapituladora y conclusiva de una etapa. El segundo, incorpora trabajos sobre la época morisca propiamente dicha e invita a su profundización y diversificación, donde se contemplan

38. Publicación que sobrevivía desde 1968 y que empezó una nueva etapa, algo más entonada, en 1979. A partir de 1985 aparece con su nuevo formato, el que conserva. Véase el índice acumulativo de los 25 primeros volúmenes, que también contiene los apartados introductorios que explican su peripecia (Granada, Universidad, 1999).

39. Editada por la Universidad de Granada, inaugurando la Biblioteca *Chronica Nova* de Estudios Históricos, que luego acogería los mejores trabajos de investigación sobre el Reino de Granada.

40. M. BARRIOS AGUILERA, *Moriscos y repoblación en las postrimerías de la Granada islámica*, Granada, Colección Biblioteca de Ensayo, Diputación de Granada, 1993. En la primera parte se reúnen sendos ensayos sobre biblio-historiografía de los moriscos granadinos, balance y perspectiva acerca de la repoblación de Felipe II (que es actualización del publicado en 1991) y una introducción a los tratadistas antiguos de la repoblación (Núñez de Prado, Sempere y Guarinos, Xerez y Barona, Fernández Guerra, Fernando de los Ríos y Oriol Catena).

temas institucionales y se abre el campo a la historia de las mentalidades, del género, de la civilización material y la vida cotidiana, de la religiosidad, etc.⁴¹.

Paralelamente van viendo la luz libros basados en las tesis que se habían ido realizando bajo dichas sugerencias. Entre las publicaciones ahora aparecidas destacan los libros: *Felipe II y la repoblación del Reino de Granada. La taha de Comares*, de Juan Jesús Bravo Caro; *Señores y oligarcas: los señoríos del Reino de Granada en la Edad Moderna*, de Enrique Soria Mesa; y *Macacl y Laroya en la Alta Edad Moderna (1489-1650). Conquista, época morisca y repoblación*, de Javier Castillo Fernández⁴². El trabajo que, en mi opinión, mejor ejemplifica los progresos en los estudios sobre el reino de Granada, por sus planteamientos genuinos, es la tesis doctoral de Antonio Muñoz Buendía, defendida en 1999, que por razones no fácilmente explicables no ha visto la letra impresa todavía. Es una investigación sobre Almería y su tierra en el siglo XVI⁴³, donde se cristalizan todas las aspiraciones y se cumplen los objetivos previstos, reiteradamente enunciados durante años, de una historia total servida por una ingente cantidad y variedad de fuentes primarias y atenta al máximo rigor científico, sobre un espacio significativo, concreto y bien delimitado, magnífico campo de estudio de todos y cada uno de los temas y cuestiones planteadas —poblacionales, económicas, hacendísticas, sociales, institucionales, etc.—, con toda la complejidad inherente a uno de los más sensibles lugares de población mixta⁴⁴.

La nómina de los que profundizan en este campo investigador del reino granadino no ha cesado de ampliarse, y su actividad y su presencia se deja notar en todos los foros con creciente intensidad. La diversificación temática y documental en los estudios ha corrido pareja con la asunción de renovados planteamientos epistemológicos. Lo acreditan libros tan dispares como *La esclavitud en la Granada del siglo XVI. Género, raza y religión*, de Aurelia Martín Casares, y *Actitudes ante la muerte en la Granada del siglo XVI. Los moriscos que quisieron salvarse*, de Amalia García Pedraza⁴⁵, cuyo denominador común es la utilización de los protocolos

41. Publicados, respectivamente, el primero al cuidado de quien suscribe, en colaboración con Francisco Andújar Castillo (Almería, Instituto de Estudios Almerienses, 1995); el segundo, como monográfico de la revista *Chronica Nova*, 25, 1998.

42. Fechas y lugares de edición: el de J. J. BRAVO CARO, Granada, Colección Biblioteca *Chronica Nova* de Estudios Históricos, Universidad de Granada-Universidad de Málaga, 1995 [Tesis Doctoral dirigida por M.^a Isabel Pérez de Colosía en la Universidad de Málaga]; el de E. SORIA MESA, Granada, Colección Biblioteca *Chronica Nova* de Estudios Históricos, Universidad de Granada, 1997 [Tesis Doctoral dirigida por J. L. Castellano en la Universidad de Granada]; y el de J. CASTILLO FERNÁNDEZ, Almería, Instituto de Estudios Almerienses, 1998 [Memoria de Licenciatura dirigida por M. Barrios Aguilera]. También se publicó en microformas la tesis doctoral de J. GARCÍA LATORRE, *La Sierra de Filabres (Almería) entre los siglos XV y XIX: paisajes agrarios, economía y estructuras sociales*, Granada, Universidad, 1996 [Tesis Doctoral dirigida por M. Barrios Aguilera].

43. A. MUÑOZ BUENDÍA, *La ciudad de Almería y su tierra en la época de Felipe II: moriscos y repoblación* [Tesis Doctoral inédita dirigida por M. Barrios Aguilera, Universidad de Granada, 15 de julio de 1996].

44. El autor posee una larga experiencia investigadora y de publicación, así como innumerables participaciones en revistas científicas y congresos, imposible de referir con detalle aquí. Véase su importante capítulo —escrito en colaboración con J. Castillo— sobre la Hacienda del siglo XVI en el tomo II de la *Historia del Reino de Granada*, publicada en 2000.

45. Ambos editados por la Universidad de Granada —en su Biblioteca *Chronica Nova* de Estudios Históricos—, años 2000 y 2002, respectivamente. Corresponden a tesis doctorales dirigidas por Cándida Martínez-Bernard Vincent, la primera, y Margarita Birriel-Louis Cardaillac, la segunda.

notariales como fuente primordial; ambos planteados con voluntad renovadora y con fundamentos teóricos muy estimables, así como conclusiones, en parte, provisionales. Si en el primero, el que sea la mujer morisca el rubro mayor del total de los esclavos mercadeados no fundamenta suficientemente ser un libro de género –el exceso en el lenguaje no se justifica y en alguna manera lastra un trabajo investigador muy serio–, en el segundo acaso sobra énfasis en la importancia del “otro morisco”, es decir, del asimilado en el conjunto de esa comunidad, tanto más cuanto que no se ha podido fijar su peso numérico ni la curva evolutiva. En todo caso, se puede hablar de los pequeños riesgos, benditos riesgos, de los libros con tesis⁴⁶.

Pronto serán editados otros trabajos igualmente cualificados, de los que ya poseemos avances sustanciosos, sobre las instituciones básicas del reino –sin cuyo cabal conocimiento es incomprensible el universo temático moriscos-repoblación–, acerca de la Real Chancillería y la Capitanía General, sobre la vital renta de la seda o sobre la historiografía de la guerra de las Alpujarras –este último seguramente consolará de la falta del gran estudio, la gran “guerra”, que la importancia de tamaño suceso demanda–. Sin embargo, el pulso del momento investigador presente lo marcará la publicación de las actas de la última reunión científica, celebrada como continuación de una práctica a la que tanto se debe, cuyo título libera de cualquier enumeración de sus contenidos, imposible aquí por variedad y abundancia: Simposio “La Historia del Reino de Granada a debate. Viejos y nuevos temas. Perspectivas de estudio”⁴⁷.

He de señalar por separado, en función del planteamiento de esta ponencia, un hecho que cronológicamente supera incluso el periodo repoblador. Es el relativo a los hallazgos plúmbeos del Sacromonte. Constituyen un suceso excepcional, pleno de atractivos, sobre todo, por su rareza, que atrajo la atención de los curiosos desde el primer momento –tratadistas implicados o apologistas, memorialistas, cronistas e historiadores más o menos cercanos al suceso–, generando un corpus documental copioso y vario. La investigación moderna ha sido sensible a estos atractivos y ha proporcionado un notable haz de aportaciones, que han agotado la práctica totalidad de sus vertientes de conocimiento, incluyendo su gran corolario, los fraudes de la Alcazaba de mitad del siglo XVIII. Los estudios modernos comienzan mediado el siglo XIX con José Godoy Alcántara, y su *Historia crítica de los falsos cronicones*⁴⁸,

46. Es muy ilustrativa la lectura de: A. GARCÍA PEDRAZA, «El otro morisco: algunas reflexiones sobre el estudio de la religiosidad morisca a través de las fuentes notariales», *Sharq al-Andalus*, 12, 1995, pp. 223-234; también A. GARCÍA PEDRAZA y M.L. LÓPEZ MUÑOZ, «Cofradías y moriscos en la Granada del siglo XVI», en A. MESTRE y E. GIMÉNEZ (eds.), *Disidencias y exilios en la España moderna*, Alicante, Universidad, 1997, pp. 377-392.

47. Se ha desarrollado en la localidad alpujarreña de Berja (Almería), del 23 al 26 de mayo de 2002, con la coordinación del que suscribe y de Valeriano Sánchez Ramos. Han expuesto sus ponencias por rigurosa invitación 32 estudiosos, dedicados a la Historia Medieval, Moderna, Contemporánea y del Arte, y algún antropólogo, procedentes de las universidades de Granada, Málaga, Almería, Córdoba, Pablo de Olavide de Sevilla, Valencia, Autónoma de Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas y Escuela de Altos Estudios de París; la mayoría vinculados de antiguo al seminario “Moriscos y repoblación” y sus realizaciones, publicaciones y reuniones.

48. J. GODOY ALCÁNTARA, *Historia crítica de los falsos cronicones*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1968. Puede utilizarse ahora la edición facsímil publicada por la Universidad de Granada a través de su colección *Archivum*, en 1999, con un estudio introductorio de Ofelia Rey Castelao.

libro de excepcional valía, por delante todavía incluso de algunos de los que le siguieron, por su clarividencia y por su honradez crítica ante unos hechos problemáticos, pasto hasta entonces de apologistas –entre los que hay que incluir los abades José de Ramos y Zótico Royo, alineados sin tapujos con los falsarios de siglos precedentes, sobre todo el último de ellos, pues sus publicaciones llenan abusivamente la década de los cincuenta del pasado siglo⁴⁹–. Y se continúa con nombres como Thomas D. Kendrick, que relaciona el mito con el de Santiago, subyacente y determinante ideológicamente; fray Darío Cabanelas, que hace un acercamiento ponderado y de buen soporte erudito a través del principal de los falsarios, Alonso del Castillo, fijando los caracteres del intento sincrético islamo-cristiano; Ignacio Gómez de Liaño, que con apariencia de divertimento cabalístico nos asoma a los arcanos laberínticos del suceso; el padre Carlos Alonso, que se explaya en un relato exhaustivo del proceso desde el origen a la condena romana de 1682, con apoyaturas archivísticas, primordialmente vaticanas; Miguel José Hagerty, que edita, con una breve y aguda introducción, la versión del Seiscientos –un tanto interesada– de Adán Centurión, marqués de Estepa, el gran “campeón” de la causa muerto el fundador; el padre Manuel Sotomayor, que introduce y edita la *Historia eclesiástica* de Antolínez de Burgos, base cierta y primigenia del mito, inédita hasta ahora, pues quedó preparada para su publicación en 1611; y Julio Caro Baroja, que añadiendo nuevos materiales documentales, vuelve agudamente sobre el tema, recreando sus principales perfiles⁵⁰. Todos ellos son autores de obras de cierto volumen, pero es mayor el número de los que se han ocupado de estos sucesos⁵¹, y de sus corolarios dieciochescos, como Manuel Sotomayor, con un relato minucioso de los fraudes arqueológicos de Juan de Flores en la Alcazaba de Granada, hábil vaciado básicamente de la *Razón del juicio*, de 1781 –en que se recoge el detalle del proceso y condena de los

49. Vid. J. de RAMOS, *El Sacro Monte de Granada*, Madrid, 1883; Z. ROYO CAMPOS, *Reliquias martiriales y Escudo del Sacro-Monte*, Granada, 1960 [reed. facsímil, Granada, Universidad, 1995; con estudio preliminar de Miguel Luis LÓPEZ MUÑOZ], de entre una producción abundante, sobre todo en el caso de Royo. De Ramos, ya en 1906, el viajero galés Leonard WILLIAMS, en su *Granada. Recuerdos, aventuras, estudios e impresiones*, Granada, Diputación, 1991, hace una crítica fortísima, calificándolo de “incorregible en la firmeza de su fe”. De Royo, “el abad Zótico”, como lo llama familiar y afectivamente un historiador eclesiástico actual, sólo decir que, en su estilo y en su fondo, incurre en el ridículo.

50 C. ALONSO (O. S. A.), *Los apócrifos del Sacromonte. Estudio histórico*, Valladolid, Estudio Agustiniiano, 1979; D. CABANELAS RODRÍGUEZ (O. F. M.), *El morisco granadino Alonso del Castillo*, Granada, Patronato de la Alhambra y el Generalife, 1991 [reproduce sin modificaciones la edición de 1965, con un estudio preliminar de Juan MARTÍNEZ RUIZ], e «Intento de supervivencia en el ocaso de una cultura: los libros plúmbeos de Granada», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, XXX-2, 1981, pp. 334-358; J. CARO BAROJA, *Las falsificaciones de la Historia (en relación con la de España)*, Barcelona, Seix Barral, 1992; I. GÓMEZ DE LIAÑO, *Los juegos del Sacromonte*, Madrid, Editora Nacional, 1975; M.J. HAGERTY FOX, *Los libros plúmbeos del Sacromonte*, Madrid, Editora Nacional, 1980 [2.ª ed., 1998]; T.D. KENDRICK, *Saint James in Spain*, London, Methuen, 1960; y M. SOTOMAYOR MURO (S. J.), «Introducción» y «Edición crítica», en J. ANTOLÍNEZ DE BURGOS, *Historia eclesiástica de Granada*, Granada, Universidad, 1996, pp. IX-LXII.

51. *La Abadía del Sacromonte. Exposición artístico-documental. Estudios sobre su significado y orígenes*, Granada, Universidad, 1974 (volumen colectivo que contiene trabajos de Hagerty, Cabanelas, Martín Palma y otros); y J. MARTÍN PALMA, *La última crisis de la Abadía del Sacromonte. Veinticinco años de historia (1950-1975)*, Granada, Arzobispado de Granada, 1995.

falsarios⁵²; José Álvarez Barrientos y Gloria Mora Rodríguez, con interesantes acercamientos histórico-antropológicos a estos fraudes, que ayudan a la incardinación del suceso en el marco hispano⁵³; o de materias adyacentes o complementarias, como es el caso de Ofelia Rey Castelao, con su libro sobre la historiografía del Voto de Santiago⁵⁴; Luis F. Bernabé Pons con su estudio y edición del evangelio apócrifo de San Bernabé, etc.⁵⁵.

Resta por señalar ahora mi implicación en estas materias. Me he ocupado de estos temas en diversos contextos, movido en principio por otras motivaciones. En 1993, acuciado por la necesidad de definir los parámetros de comportamiento y las actitudes mentales e ideológicas de la nueva sociedad repobladora, realicé un primer acercamiento al hilo del análisis de los martirios alpujarreños de la Nochebuena de 1568, que fueron el primer acto cruento de la guerra⁵⁶. Me introduje, de esta forma, en un campo investigador apenas explorado. Además de en el nivel historiográfico, importante en tanto que expresivo del componente ideológico con que se contemplaban los hechos en el momento mismo de producirse y en los tiempos posteriores, me introduje en una materia de la que sólo se había ocupado reflexivamente antropólogo Julio Caro Baroja en corto y de forma incidental⁵⁷.

Avancé la intuición de una trilogía de cuestiones fundamentales, tan unidas y complementarias que bien podrían reducirse a una: a) la conexión por parte del arzobispo Pedro de Castro de este hecho martirial con los antiguos de San Cecilio y los discípulos de Santiago el Mayor, como instrumento de legitimación de la continuidad eclesial por encima de los casi nueve siglos de Granada islámica; b) la utilización por los poderes, civiles y eclesiásticos, de los martirios alpujarreños para buscar la cohesión entre los repobladores, recién asentados y dispersos en razón de su diversa

52. M. SOTOMAYOR MURO, *Cultura y picaresca en la Granada de la Ilustración. D. Juan de Flores y Oddouz*, Granada, Universidad, 1988.

53. J. ÁLVAREZ BARRIENTOS, «Historia y religiosidad popular en las falsificaciones granadinas del siglo XVIII», *La religiosidad popular. Antropología e historia*, Barcelona, Anthropos-Fundación Machado, 1989, volumen I, pp. 348-356; y J. ÁLVAREZ BARRIENTOS y G. MORA RODRÍGUEZ, «El final de una tradición. Las falsificaciones granadinas del siglo XVIII», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, XL, 1985, pp. 163-189.

54. O. REY CASTELAO, *La historiografía del Voto de Santiago. Recopilación crítica de una polémica histórica*, Santiago de Compostela, Universidad, 1985. Recuerdo aquí su excelente estudio preliminar a la reedición en la Colección *Archivum* del libro de Godoy Alcántara.

55. L.F. BERNABÉ PONS, *El Evangelio de San Bernabé. Un evangelio islámico español*, Alicante, Universidad, 1995; *El texto morisco del Evangelio de San Bernabé*, Granada, Colección Biblioteca *Chronica Nova* de Estudios Históricos, Universidad, 1998; y también, *El cántico islámico del morisco tunecino hispano Taybily*, Zaragoza, Institución “Fernando el Católico”, 1988. Véase su sugerente artículo «Nostalgia granadina de los moriscos», en J.A. GONZÁLEZ ALCANTUD y A. MALPICA CUELLO (eds.), *Pensar la Alhambra*, Granada, Diputación-Anthropos, 2001, pp. 165-181.

56. M. BARRIOS AGUILERA, «Un ensayo de revisión historiográfica de los martirios de las Alpujarras de 1568 (seguido de un apéndice documental, selección de las ‘Actas de Ugíjar’)», que sirve de introducción al libro del padre Francisco A. HITOS (S. I.), *Mártires de la Alpujarra en la rebelión de los moriscos (1568)*, Granada, Universidad de Granada, 1993 [ed. facsímil de la de 1935, en la Colección *Archivum*], pp. VII-LXV. Se ha presentado una versión aligerada de aparato erudito en M. BARRIOS AGUILERA y B. VINCENT (eds.), *Granada, 1492-1992. Del Reino de Granada al futuro del mundo mediterráneo*, Granada, Universidad-Diputación, 1995, pp. 183-206.

57. J. CARO BAROJA, *Los moriscos del Reino de Granada...*, p. 175 y siguientes.

procedencia, favoreciendo una mitología devocional necesaria; y c) la asunción por los descendientes de aquel puñado de mártires de un liderazgo social, que sería elemento vertebrador de una población mal integrada, pues a la dispar procedencia de los nuevos colonos se unía la dicotomía originarios-repobladores.

Luego, conjugando planteamientos historiográficos y teóricos con análisis empíricos, sobre todo basados en las *Actas de Ugíjar*, corpus documental principal de los martirios, he hecho otras aproximaciones, acentuando la vertiente antropológica⁵⁸. El papel del arzobispo Pedro de Castro en la recuperación del hecho martirial de 1568 evidenciaba la necesidad de profundizar en el conocimiento de su fundación y la relación de estos martirios con su planteamiento recristianizador y de primacía hispana de la Iglesia de Granada. No bastaba quedarse en el conocimiento de las invenciones de Valparaíso o de sus corolarios más obvios, como los fraudes dieciochescos de la Alcazaba, por mucho que fuera su atractivo casi novelesco, recreados ya con suficiencia. Se imponía dar un paso hacia la definición del paradigma contrarreformista construido, en implacable paradoja, sobre el equívoco afán islamizador de quienes perpetraron el fraude, a la vez que rastreaba su aplicación en la sociedad postislámica.

Los anteriores estudiosos no habían mostrado interés por esta cuestión, acaso influidos por el peso desproporcionado de la capital granadina, tan distinta en sus problemáticas de las otras tierras del reino, del mundo rural. Efectivamente, en la capital, desde donde se percibía el fenómeno, la integración cultural e ideológica de la ciudad en el modelo castellano era cosa sencilla una vez deportados los moriscos después de 1570, radicalmente penetrada por las instituciones cristianas y de todos sus aparatos de dominio e inculturación desde 1492; pero, no era así en el resto, más distante de esas posibilidades cuanto más alejado geográficamente del reducto capitalino. Se daba la pequeña paradoja, de que el ámbito rural —como tierra de repoblación—, que suscitaba el interrogante, remitía al origen capitalino de los sucesos y a la gran personalidad de quien los protagonizaba, Pedro de Castro. Granada como centro contrarreformista apenas si había recibido alguna atención de los estudiosos, si acaso alguna intuición que no había superado el ejercicio formalista de contraponer el montaje artístico-ideológico de la pujante nueva-Granada-cristiana al de la brillante-Granada-islámica⁵⁹.

El camino hacia materia tan sugestiva pasaba, ciertamente, por conocer en lo posible la figura del décimo arzobispo Pedro de Castro, Vaca y Quiñones. La oportunidad vino de la mano de la edición facsímil de su biografía más caracterizada, el *Mystico ramillete*, de Diego Nicolás Heredia Barnuevo⁶⁰. Lo que podía haber sido

58. Vid. M. BARRIOS AGUILERA y V. SÁNCHEZ RAMOS, «La herencia martirial. La formación de la sociedad repobladora en el Reino de Granada después de la guerra de las Alpujarras», *Hispania*, LVIII-1, 198, 1998, pp. 129-156; y *Martirios y mentalidad martirial en las Alpujarras. De la rebelión morisca a las Actas de Ugíjar*, Granada, Universidad, 2001.

59. Vid. J.L. OROZCO PARDO, *Christianópolis: Urbanismo y Contrarreforma en la Granada del Seiscientos*, Granada, Diputación Provincial de Granada, 1985.

60. D.N. HEREDIA BARNUEVO, *Místico ramillete. Vida de D. Pedro de Castro, fundador del Sacromonte de Granada*, Granada, Universidad, 1998 [ed. facsímil, en Colección *Archivum*, de la reedición de 1863 —la primera está fechada en 1741—, con estudio preliminar, pp. VII-LXXIV, y álbum iconográfico, 41 ilustraciones en color, de Manuel Barrios Aguilera].

un estudio preliminar al uso, se convirtió en un extenso trabajo —«Don Pedro de Castro y el Sacromonte de Granada en el *Mystico ramillete* de Heredia Barnuevo, 1741»—, que participa de la triple condición de investigación primaria, compilación erudita y síntesis divulgativa que no obviaba ninguno de los muchos asuntos en que se vio implicado Castro a lo largo de sus 89 años de vida. El estudio contempla una biografía sumaria, pero sistemática, del fundador y un análisis de su acción —en todos los casos enérgica y decidida— en el campo del gobierno eclesiástico, de la reforma social y de la defensa celosa de la jurisdicción eclesiástica frente a las otras instancias de poder; su retrato moral —pleno de virtudes personales, caridad y vida ascética—; los hallazgos de Valparaíso y las fundaciones sacromontanas y el proceso; la defensa y promoción del concepcionismo en Granada y Sevilla; además de la semblanza del autor y del análisis y valoración historiográfica de la obra. La hagiografía de Heredia Barnuevo, sujeto sacromontano, reunía las suficientes virtudes factuales e historiográficas para justificar el esfuerzo. Tuvo la virtud añadida de alertarme sobre la necesidad de su incardinación, y de la de más escritos similares, los otros “defensorios”, en un discurso que a primera vista parecía haberse detenido en 1682, cuando la sentencia condenatoria de Roma a los Libros plúmbeos invitaba, en fin, a la relectura, bajo nueva óptica, de la literatura apologética suscitada por las invenciones de 1595, eminentemente, las historias eclesiásticas y asimiladas, sustentadoras de la mitología sacromontana⁶¹.

Armado de todo este capital historiográfico he dado algunos pasos adelante. Una muestra de este avance son mis trabajos últimos sobre los *defensorios* del siglo XVIII, escritos muy cuantiosos —elaborados básicamente sobre documentación del Archivo de la Abadía del Sacromonte—, que requerirán atención continuada durante un cierto tiempo para poder extraerles todas las claves que contienen en una aprehensión fina del hecho sacromontano⁶². He aquí un breve resumen de sus contenidos, autoría y otras circunstancias significativas:

Habría podido pensarse que la condena romana de 1682 iba a aflojar la fiebre vindicativa del Sacromonte, que ocupó el final del siglo XVI y casi todo el XVII. Y no

61. He aquí las más importantes, reeditadas recientemente: J. ANTOLÍNEZ DE BURGOS, *Historia eclesiástica de Granada*, Granada, Universidad, 1996 [introducción, edición, notas e índices por Manuel Sotomayor; ilustrada con los grabados de Francisco Heylan, preparados para la edición de 1611, que nunca llegó a producirse]; F. BERMÚDEZ DE PEDRAZA, *Historia eclesiástica de Granada*, Granada, Universidad-Don Quijote, 1989 [ed. facsímil de la original de 1638, en la Colección *Archivum*]; Luis de la CUEVA, *Diálogos de las cosas notables de Granada y lengua española y algunas cosas curiosas*, Granada, Universidad, 1993 [ed. facsímil de la original de 1603, en Colección *Archivum*, con estudio preliminar de José MONDÉJAR]; y F. HENRÍQUEZ DE JORQUERA, *Anales de Granada. Descripción del Reino y Ciudad de Granada. Crónica de la Reconquista (1482-1492). Sucesos de los años 1588 a 1646*, Granada, Universidad, 1987 [reed. de la edición de 1934 —hasta este año permaneció inédita—, de Antonio Marín Ocete, en Colección *Archivum*, con estudio preliminar de Pedro Gan Giménez y nuevos índices de Luis Moreno Garzón]. Una valoración de estas fuentes en la fijación de la imagen contrarreformista de Granada en M. BARRIOS AGUILERA, *Granada morisca, la convivencia negada...*, pp. 482-490, más textos.

62. Un planteamiento global, prospectivo: M. BARRIOS AGUILERA, «El Reino de Granada en la época de Felipe II...», ya citado. Trabajos específicos: «Granada en escorzo. Luis Francisco de Viana y la historiografía del Sacromonte», *Demófilo*, 35, 2000, pp. 45-80; «El bucle metahistórico. Los libros plúmbeos de Granada, realidad histórica y mito», *Fundamentos de Antropología*, 10-11, 2001, pp. 321-333; y «El Sacromonte de Granada o el mito incesante», *El Fingidor*, 13-14, 2001, pp. 11-14.

fue así: arreció y con contundencia inusitada. Apenas publicada la sentencia romana, la iglesia colegial del Sacromonte remite un memorial—seguramente no sería el único—“solicitando que haga que el Pontífice mande de nuevo examinar y reconocerlos [los libros] nuevamente, nombrando otros jueces”. Inmediatamente, se pone en marcha todo un “programa” de defensorios orientados a torcer la decisión de Roma, donde se intentará abrumar con una enormidad de datos y argumentos.

El primero de estos textos es *Vindicias catholicas granatenses*, de Diego de la Serna Cantoral, publicado en Lyon en 1706. El título es bastante expresivo; el lugar y la fecha de edición tienen ya su interpretación. Vio la luz en Lyon, ciudad francesa, porque su publicación, a contracorriente de la prohibición romana, no era del agrado de los censores de la época. Otra cosa es que la circulación del libro en España no fuera tan rigurosamente perseguida, y de hecho consta que estuvo en cuantos lugares debía estar, incluida la Corte española y Roma. La peripecia de su redacción no es menos significativa, y la fecha de 1706 engañosa, pues su elaboración había comenzado tan pronto como se produjo la sentencia condenatoria de Roma. Se comenzó bajo el amparo del notable político y jurisconsulto Francisco Ramos del Manzano y, tras su muerte en 1683, y por su encarecida recomendación, la continuó hasta terminarla Diego de la Serna, a la sazón fiscal de la Real Chancillería de Granada, que quedó liberado de sus obligaciones para dedicarse a esa labor. Ni que decir tiene que fue un empeño preferente del cabildo sacromontano; pero no huelga saber que el Ayuntamiento de Granada estuvo directamente implicado, incluso en su financiación. La obra, indigesta por su extensión, argumentación prolija y densidad factual y documental, conecta y prolonga los memoriales anteriores a 1682. El otro gran amor de Castro, el concepcionismo—avivado por su presencia en los plúmbeos— ocupa un lugar destacado en sus capítulos.

El siguiente defensorio del siglo XVIII se debe a Vicente Pastor de los Cobos (1686-1759), canónigo y asceta, de incansable pluma, quien recluido en el Sacromonte, ensimismado y ajeno a toda llamada externa, escribió un abrumador número de obras, entre las que destaca *Libro grande de Mística*, que le acarreo algún disgusto con el Santo Oficio. Animado por su propio claustro y convencido de la necesidad de no cejar en el empeño vindicativo, compuso una copiosísima *Historia apologética sobre las ya postradas láminas granadinas*, en 1738, que se complementa, con otra sobre las *Guerras cathólicas granatenses*, escrito con anterioridad, en 1730, y con título de fortuna. No gozaron del honor de la imprenta, pero en su prolijidad, casi disuasoria de lectura, no hacen sino reiterar argumentos y datos, los contenidos en el archivo de la institución y en el centón de escritos precedentes, publicados o no. Tiene la virtud de marcar la temperatura ideológica existente en el Sacromonte y ejemplificar la vehemente determinación de que no se rompa la cadena vindicativa, reforzando internamente, esto es, dentro del propio ente colegial, la convicción en la verdad de la causa.

Escrito en paralelo, y publicado en 1741, tuvo mejor suerte en su difusión el *Mystico ramillete*, de Diego Nicolás de Heredia Barnuevo (1700-1760), también canónigo, aunque más extrovertido, que fue académico en Granada y Madrid, y que murió como abad de la colegial de Lorca. Este *Mystico ramillete* es, básicamente, una biografía del arzobispo Pedro de Castro, el fundador, escrita en el más rotundo tono hagiográfico, pues no faltan los prodigios y milagros junto al relato rigurosamente

cronológico de la actividad del prelado, tanto en Granada como en Sevilla. Planteado en principio como un defensorio convencional, parece ser que las dificultades de pasar el control de la censura, nada proclive a estas manifestaciones vindicativas, le llevaron a solucionar la obra como biografía. Resultó maniobra hábil, pues sin forzar una situación que acaso hubiera desembocado en nueva frustración, aireó el problema, trasladando el mensaje al foro público y, por supuesto, a las instancias más encumbradas de Granada, Madrid y Roma, donde hay noticia cierta de que llegaron ejemplares de la obra. Texto cuidadosamente documentado y articulado, si bien niega la corriente historiográfica ilustrada que ya empezaba a imponerse en la época —de Mayans y otros—, atizó el fuego de la irredención de la causa a través de la recreación de la vida ejemplar del venerable fautor de las invenciones, Pedro de Castro.

Finalmente, la *Historia auténtica del hecho de los dos descubrimientos de Torre Turpiana y Monte Santo de Granada*, de los doctores Luis Francisco de Viana y Bustos (1689-1762) y Joseph Juan de Laboraría (muerto en 1765), que por encargo regio, de Fernando VI, en 1756, escribieron estos canónigos sacromontanos, aunque no llegaron a publicarla, ni siquiera completaron el plan propuesto. El gran volumen de lo redactado acredita la voluntad de los autores de considerar con actitud fuertemente combativa el depósito íntegro atesorado en el siglo y medio precedente, en sus amplias vertientes factuales e ideológicas. Con un ropaje de erudición concienzuda y con argumentos teológicos de acarreo, pero cuidadosamente anotados, reafirman todas y cada una de las irrenunciabes verdades sacromontanas, superando a sus predecesores en contundencia y radicalidad, condenando las disidencias y afeando cualquier conducta tibia. Todo apunta a que la autoría más genuina de la obra fue de Viana, quien contó con la ayuda, como secretario, de Cristóbal de Medina Conde, falsario vocacional.

Viana, ya acreditado erudito —fue académico, como Heredia Barnuevo—, muy rodado en el estudio y ordenación de los papeles de la Abadía, y autor de otras obras vindicativas, es la clave de la conexión de los hallazgos del Sacromonte con los fraudes de la Alcazaba antes aludidos. Murió como abad colegial, habiendo renunciado a cargos en instituciones externas, pues para él fue el Sacromonte y todo lo que significaba su única razón de vida. Su muerte en 1762, 15 años antes de que se sustanciara el juicio por los fraudes de la Alcazaba, acaso le salvó de haber padecido la tacha pública de aquellas condenas, pues su participación como inductor intelectual quedó de manifiesto de forma inequívoca en las sesiones del juicio. Estos fraudes bien pueden considerarse el último gran “defensorio” del siglo XVIII, cierto que con ropaje arqueológico. La *Razón del Juicio*, de 1781, que es la publicación oficial en que se contiene el detalle y fundamentación de las condenas a los falsarios, da puntual fe de ello. La principal recayó en quien había protagonizado todo el suceso, Juan de Flores y Oddouz; y con él, Cristóbal de Medina Conde y Juan Velázquez de Echeverría, como ayudantes.

Siendo Viana poseedor de una superioridad intelectual acreditada —así fue reconocido y, seguramente, no tuvo más proyección exterior por su empeño contumaz en no salir del Sacromonte, renunciando a toda promoción— es él quien culmina un proceso de cristalización de un mito que arrancó con el arzobispo Pedro de Castro y que fue adquiriendo sus atributos a lo largo de siglo y medio de lucha y reafirmación, proceso en el que jugaron un papel principal los defensorios dieciochescos.

Su concreción operativa es lo que en otro lugar he llamado “espíritu sacromontano”. Los textos posteriores a Viana, incluidos los de sus inmediatos epígonos, no poseen gran interés, y se limitan a repetir sin brillantez los argumentos anteriores.

Pero, ¿qué es el “espíritu sacromontano”? Es, dicho en pocas palabras, algo similar a una juramentación tácita, por encima de cualquier circunstancia temporal, de todos los hijos de la fundación de defender contra viento y marea el mensaje del fundador carismático, es decir, el legado martirial nacido de los hallazgos de finales del siglo XVI, como reafirmación continua e inmarcesible de su razón de ser. Ello les permitía consolidar en dura roca su tesoro espiritual contra toda evidencia, contra toda condena, contra toda vacilación, viniera o no de la Iglesia. Quien fuera abad por los años setenta del pasado siglo, José Martín Palma, habló eufemísticamente de la “presión del ambiente” y, reconociendo su fuerza, declaró que, después de siglos, el primer hijo del Sacromonte que se había atrevido a llamar a los hallazgos “mito” había sido él. Lo escribía en 1974⁶³. Es cierto que a continuación defendía la “realidad del mito sacromontano”, que en su opinión era todo el bien espiritual, grande y duradero, que se había derivado de aquel fraude, lo que lo justificaba sin hacerle perder su condición de mito. Martín Palma solucionaba la pugna entre razón y fe con una transacción inteligente, mediante un recurso alambicado que iba más allá de la consideración meramente histórica, lo que he denominado en otro lugar como “bucle metahistórico”.

CONSIDERACIONES CONCLUSIVAS Y PROPUESTAS

La exposición precedente, necesariamente fragmentaria y esquemática, concisa y selectiva, es en esencia un estado de la cuestión investigador sobre el universo islámico granadino en su etapa castellano-cristiana, partiendo siempre del conocimiento básico de los hechos, ya asimilado, al menos en sus líneas generales, desde hace bastante tiempo. Se han resaltado los principales problemas historiográficos y los notables progresos observados en las tres últimas décadas. Resta, por lo tanto, hacer una reflexión global que, a la vez que legitime mi presencia en este prestigioso foro, estimule el interés del oyente por las cuestiones más novedosas. Porque no es la primera vez que quien les habla se ocupa de estas materias ante un público distante geográficamente del ámbito espacial granadino –que no ajeno, pues su interés y grado de especialización eliminan esa posibilidad– con un objetivo muy semejante a éste: acercarlo al matiz, al subrayado de lo nuevo, incluso afrontando el riesgo de avanzar tesis no del todo fundamentadas –en algún caso, sería mejor decir, hipótesis razonables–, pues los estudios continúan su curso, o de repetir otras ya conocidas. Este planteamiento de partida es el que hace pertinente la recapitulación, planteada con pretensiones de reflexión amplia, aun cuando la lectura atenta de lo expuesto puede hacerla parecer redundante.

Subyace, además –al menos en mi percepción–, la impresión de que pese a lo avanzado de los estudios y los logros alcanzados, la historia del Reino de Granada en la

63. J. MARTÍN PALMA, «Realidad del mito sacromontano», *La Abadía del Sacromonte...*, pp. 11-17.

Edad Moderna sigue siendo infravalorada en el conjunto de la española, pues o simplemente se la ignora o se la refleja mal y de manera insuficiente. Ello, sin duda, tiene que mucho que ver con la temprana desaparición del Reino de Granada dentro de la división político-administrativa de España. Por eso, y aunque en terreno exclusivamente historiográfico, una parte de estas consideraciones conclusivas las dedicaré a presentar, en breve glosa, dos síntesis recientes, dos libros, sobre la historia del Reino de Granada, en los que me siento muy directamente implicado, y que son el resultado directo, muy fiel, de las investigaciones antes reseñadas. No por casualidad sus redactores son los que las llevaron a cabo en significativa mayoría—y en ello siguen—. Me circunscribo, en todo caso, a la temática y al arco cronológico propuesto.

Fue un granadino, Javier de Burgos (Motril, 1778-Madrid, 1848)⁶⁴, quien borró del mapa el enunciado “Reino de Granada”. En la reforma administrativa que llevó a cabo en 1833, siendo ministro de Fomento, este afrancesado, centralista y conservador, integró en el epígrafe “Andalucía” los cuatro antiguos reinos de Sevilla, Córdoba, Jaén y Granada, en un total de ocho provincias, tres de las cuales eran las de Granada, Málaga y Almería, correspondientes, básicamente, a los territorios de los antiguos obispados —la de Granada, sumándole por el norte el de Guadix-Baza—. Esa es, territorialmente, la Andalucía actual. Contribuyó el ministro de forma decisiva a conformar lo que más adelante sería la entidad regional que hoy conocemos, pues hasta entonces la percepción de una Andalucía unívoca era más que problemática. La reforma de 1833 fue provincial, es decir, fueron las provincias las que se llenaron de contenidos administrativos y políticos —con la figura del Subdelegado de Fomento, antecedente cierto del Gobernador Civil—. En tanto que las regiones que englobaban las provincias —49 en total— carecieron de contenidos administrativos; empero, sí de la virtualidad que les confería su reflejo en un mapa que enseñoreó los centros oficiales y las escuelas, contribuyendo decisivamente a conformar unos ámbitos territoriales en el imaginario colectivo y popular, tanto más eficientemente cuanto que, salvo excepciones, respondían a una fundamentación histórica aceptable. Y así por casi siglo y medio.

La *dualidad andaluza* —es decir, las persistentes diferencias entre el Reino de Granada y los reinos béticos, con procesos históricos distintos, a partir de una diferencia de 250 años en su incorporación a Castilla, pero también estructurales, físicos, económicos y sociales—, ya difuminada en múltiples aspectos con anterioridad, experimentó una acelerada disolución a partir del primer tercio del siglo XIX. Contó con la alianza impagable del movimiento romántico, con esos viajeros “inventores” impenitentes de una Andalucía estereotipada, de base folclórica y bajoandaluza, cuya imagen, para bien o para mal, terminó triunfando. Lo que se venía a sentenciar, cierto que por caminos espurios, era una superioridad física reconocida, que la historia primero —me refiero al hecho de la pronta incorporación de la Andalucía Bética a la Corona de Castilla en el proceso de conquista cristiana y al papel relevante otorgado a Sevilla desde entonces, pues todavía a finales del siglo XVIII

64. Sobre este personaje —activo papelista, literato y político— y su obra hay una bibliografía interesante. Vid. J. GAY ARMENTEROS, *Política y administración en Javier de Burgos*, Granada, CENCI, 1993; y *Javier de Burgos*, Granada, 1999, que es un compendio divulgativo para la colección “Biografías granadinas” de la Editorial Comares.

(Censo de Floridablanca, Nuevas Poblaciones), se identificaba, oficialmente, Andalucía con el Reino de Sevilla— y la política, más tarde, se han encargado de fijar en dura roca.

En cualquier caso, la cuestión es mucho más compleja de lo que se desprende de tan escueto enunciado⁶⁵. Aquí sólo interesa subrayar cómo, al ser suprimido del mapa el rótulo que lo nombra, el Reino de Granada desaparece de hecho como objeto diferenciado de estudio histórico. Es cierto que se alude a él en obras de especialistas, pero a lo largo de toda la Edad Contemporánea sólo hay una historia general y diferenciada de este reino, la que entre 1843 y 1846 publicara Miguel Lafuente Alcántara bajo el título —equivoco, pues incluye al antiguo Reino de Jaén— *Historia de Granada comprendiendo las de sus cuatro provincias, Almería, Jaén, Granada y Málaga, desde remotos tiempos hasta nuestros días*⁶⁶. El turbión autonómico de 1978 no hizo sino acentuar la preterición del reino granadino, potenciando, como era lógico, las historias de Andalucía, donde, por razones obvias, el significado de Granada y su reino se relativiza en exceso, esto es, se minimiza en el peso del conjunto, cediendo además en beneficio de unas etiquetas asépticas, “Andalucía Oriental” o “Alta Andalucía”, que si no son inventos del momento, adquieren entonces abusiva carta de naturaleza, sobre todo por su comodidad descriptiva, despreciado todo contenido histórico.

Se ha tardado más de siglo y medio en escribir una nueva historia del Reino de Granada⁶⁷. La razón dista de ser sólo una cuestión política; es, más bien, historiográfica o, si se prefiere, académica. Si Lafuente Alcántara afrontaba su tarea, cuando ya el Reino de Granada había desaparecido del mapa de España, es porque su formación de arabista y su preocupación por la historia musulmana armaban su pluma para singularizar, dentro del cambiante mundo islámico hispano de al-Andalus, un capítulo cuya brillantez lo demandaba a ojos vista. Ese era su *leit motiv*, por más que el empeño arrancara con los pueblos de la Antigüedad y concluyera en sus días. Un mediano vistazo a la obra lo pone claramente de manifiesto. El periodo islámico granadino siguió concitando la atención de los especialistas sin solución de continuidad hasta nuestros días. A continuación, los medievalistas acotaron el episodio terminal del emirato nazarí, la guerra de conquista, con competencia creciente, que al filo de

65. Vid. A. DOMÍNGUEZ ORTIZ, *La identidad de Andalucía*, Granada, 1976; que es su discurso en el acto de investidura de Doctor *Honoris Causa* por la Universidad de Granada. Dice: “No se ha hecho aún una buena historia de Andalucía ni siquiera, que yo sepa, la historia de la palabra que la designa”. A lo primero se puso remedio con la que él mismo coordinó poco tiempo después y que vio la luz en 1980-1981 (Cupsa-Planeta). De la palabra “Andalucía” nos sigue valiendo el rastreo que hace en su discurso de investidura. Puede verse también al respecto, M. SOTOMAYOR MURO, «Andalucía no es Al-Andalus», *Discípulos de la Historia. Estudios sobre cristianismo*, Granada, Universidad, 2002.

66. Publicada en Granada en la Imprenta y librería de Sanz. Ha sido reeditada en facsímil por la Universidad de Granada, en la Colección *Archivum* en 1992, precediéndose cada volumen del respectivo estudio introductorio, extenso y analítico, a cargo de los profesores Mauricio Pastor Muñoz, Rafael Peinado Santaella, Pedro Gan Giménez y Juan Gay Armenteros. Es del mayor interés la valoración global de autor y obra que hace Pastor en las páginas iniciales de su aportación (volumen I, pp. XI-LII).

67. Es la *Historia del Reino de Granada*, Universidad de Granada-El Legado Andalusi, 2002, 3 volúmenes; que yo mismo promoví desde la Editorial Universidad de Granada, y dirigí y coordiné en colaboración con R.G. Peinado Santaella y F. Andújar Castillo, contando con las aportaciones de 54 especialistas.

los años setenta del siglo pasado dio sus mejores frutos. Inmediatamente, la repoblación de los Reyes Católicos se convirtió en objeto de investigación preferente de los medievalistas de la Universidad de Granada y, luego, de la de Málaga. Ya me he referido arriba a este momento con algún detalle.

Fallaron los estudios modernistas: primero, abandonando el estudio del reinado de los Reyes Católicos en favor del medievalismo, negándose negligentemente su más cualificado y natural trampolín hacia la Historia Moderna ulterior⁶⁸; luego, carente de magisterio, dispersándose en meros escarceos sin homogeneidad ni norte definido. El panorama bibliográfico del modernismo granadino de los años sesenta y setenta del pasado siglo es de una endeblez inimaginable; lo único salvable es fruto del heroico voluntarismo individual, cercano al autodidactismo. Y ello fue especialmente grave para la ulterior suerte historiográfica del solar del antiguo emirato nazarí, pues no cabe olvidar que la historia más genuina del Reino de Granada cristiano es la de la Edad Moderna, tiempo real de su existencia, especialmente el siglo y cuarto inicial; sin embargo, hasta bien entrados los años ochenta no empezaron los estudios coordinados sobre las materias fundamentales del periodo. La *Historia de Andalucía*, que en 1980-1981 coordinara Antonio Domínguez Ortiz, referencia inexcusable por su oportunidad y aciertos, acusa esas deficiencias investigadoras nítidamente. El dispar peso –no hablo sólo del espacio dedicado dentro del conjunto, sino también de la presencia de historiadores– de las zonas oriental (incluido el todavía más deficitario Reino de Jaén) y occidental no nace de razones externas a la realidad historiográfica de ambas áreas; pues la ponderación y sabiduría del coordinador elimina cualquier veleidad ajena a la ciencia histórica.

Centrándome siempre en la temática y en el arco cronológico acotado dentro de la Edad Moderna, cabe reiterar que la iniciativa de lo que he llamado *estudios coordinados y sistemáticos* partió del medievalismo con alguna anterioridad. Fue el estudio de la *primera repoblación* del reino, con base en los *repartimientos* habidos en el proceso de conquista, el que nucleó el grupo investigador más activo y homogéneo, que surgió en el Departamento de Historia Medieval de la Universidad de Granada, como ya se ha dicho arriba. La contribución fue triplemente beneficiosa por cuanto: a) aportó el conocimiento profundo y detallado de un capítulo fundamental de la historia del reino, apenas antes insinuado; b) desveló todo un mundo de cuestiones íntimamente imbricadas con esa temática, que enseguida pasarían a convertirse en nuevos objetos de estudio (mudejarismo, municipio, defensa y frontera, comercio, hacienda, régimen señorial, etc.); c) y, en fin, creó un modelo investigador que rendiría, no sólo los frutos propios de ese segmento cronológico y temático concreto (a partir de la tesis doctoral de José Enrique López de Coca, publicada en 1977), sino en su asunción, en la medida en que procediera, por quienes más tarde abordarán la segunda repoblación, la de tiempos de Felipe II, ya en el campo de la Historia Moderna.

68. No es el único abandono. El bajomedievalismo, a su vez, se concentró casi exclusivamente, y aun de forma compulsiva, en el reinado de los Reyes Católicos, dejando el campo medieval propiamente dicho –las etapas islámicas más genuinas– al arabismo, con mejores armas lingüísticas, ciertamente, pero no siempre a la altura de las exigencias historiográficas.

Fue, así mismo, el estudio de la *segunda repoblación* del reino el que sirvió de aglutinante a la investigación organizada y sistemática en el área de Moderna, a partir de 1986 –algo que también se ha dicho–. Antes de esta fecha había habido alguna obra notable sobre el tema repoblador, algún acercamiento sugerente y lúcido, pero aislado. A partir de este año, con la aparición del libro sobre la *Repoblación del Reino de Granada después de la expulsión de los moriscos*, modesto e instrumental, pero con carácter de manifiesto, se inicia una nueva dinámica de estudio, que de forma progresiva se irá concretando en tesis y otros trabajos menores, que respondían a unas mismas ideas epistemológicas, generando una “solidaridad grupal” muy estimulante. Cierta mimetismo con el medievalismo, modelo próximo de gran validez, llevó a mantener durante más tiempo del deseable la casi exclusividad de los *Libros de Apeo y Repartimiento* como fuente primordial. En la medida que se avanzaba, las fuentes se fueron diversificando, a la vez que a la estricta temática repobladora, un tanto mecanizada en su concepción metodológica, centrada obsesivamente en los repartimientos de la tierra y en la recreación del modelo intensivo agrario de los moriscos, se añadieron otros asuntos a ella indisolubles: la cuestión morisca en todas sus vertientes, la reorganización territorial, la defensa de la costa y la frontera, la estructura y movilidad social, la problemática señorial, la toponimia, la religiosidad popular y los parámetros culturales de una sociedad muy compleja –tanto la morisca como la surgida de la repoblación–, etc. Más recientemente se han incorporado temáticas novedosas: la historia de género, la ecohistoria, la marginación, etc. Se ha insistido en la invitación a la interdisciplinariedad, que ya había rendido algún fruto interesante en los estudios toponímicos, con contactos crecientes con la Antropología y la Etnología⁶⁹.

Todo este ingente mundo de conocimientos y problemas se ha reflejado, con mayor o menor precisión –según el grado de desarrollo, en algunos casos apenas promisorio–, en las copiosas y densas páginas de la *Historia del Reino de Granada*, publicada en el año 2000. Recoge esta obra el trabajo de una cincuenta larga de especialistas, en su mayoría jóvenes, que han realizado su trabajo investigador en los dos o tres últimos lustros, abordando sus materias de estudio dentro del conjunto de las promovidas desde los diversos departamentos de historia de las universidades de Granada y Málaga, y en menor medida, dada su juventud y dimensión, de la de Almería⁷⁰. Yo mismo he ido publicando estados de la cuestión seriados, de corta secuencia, donde, además de dar cuenta de los logros, planteaba los problemas metodológicos que iban surgiendo entre los investigadores, unidos en su práctica totalidad por lazos académicos, pero fortalecidos por la amistad surgida del trabajo conjunto continuo, ilusionado, generoso. El efecto inmediato ha sido la aparición de

69. Disciplinas excepcionalmente bien servidas por el Centro de Investigaciones Etnológicas “Ángel Ganivet”, notable empeño –y raro por la calidad científica de su propuesta– de la Diputación Provincial de Granada.

70. Refundados entonces por la L.R.U., enormemente benéfica en este renglón, pues además de promocionar las vías de adscripción del profesorado, en su mayoría menoscabado, apocado y desorientado, por la situación anterior, creó verdaderos departamentos y potenció los instrumentos y medios investigadores indispensables –grupos, proyectos, revistas, servicios de publicaciones–, contribuyendo decisivamente a superar las condiciones de orfandad, falsas dependencias, voluntarismo e improvisación precedentes.

publicaciones colectivas y reuniones científicas de diverso rango, convertidas en estimulantes foros de debate.

Si en el tomo I de esta *Historia del Reino de Granada*, editada en 2000, tiene cumplida atención toda la materia de finales del siglo XV, con capítulos excelentes sobre la guerra de conquista, el mudejarismo, la organización municipal y la ciudad, la repoblación o los señoríos –entre otros–; es en el tomo II, de título *La época morisca y la repoblación (1502-1630)*, donde se analizan casi todas las temáticas que centran esta intervención. En sus páginas no falta ni uno sólo de los investigadores –casi todos citados arriba–, que han hecho posible los progresos reseñados y que mantienen su actividad con el mismo entusiasmo y dedicación de los inicios, quienes firman capítulos sobre: el Reino de Granada en el contexto hispano, la organización del territorio, las actividades económicas, la Hacienda, las estructuras sociales, las instituciones civiles y militares, la Iglesia, la Inquisición, la vida cotidiana y la religiosidad de los moriscos, la cultura y la creación artística; la guerra de las Alpujarras, la nueva frontera y la defensa de la costa, el destino de los moriscos vencidos; el proceso repoblador de Felipe II, las instituciones de la repoblación, la configuración territorial y las actividades económicas del periodo repoblador, la población, la nueva sociedad y las pervivencias de la civilización morisca⁷¹.

No ocultaré, en aras de la falsa modestia, el orgullo de haber sido promotor y director de esa *Historia del Reino de Granada*. Pero, subrayaré con el mayor énfasis el decisivo grado de colaboración de quienes la escribieron y ayudaron a su realización, todos los que aparecen en el panel, más de cincuenta. Gracias a ellos, a sus conocimientos y a su generosidad, se ha convertido en una obra de referencia inexcusable. Y así permanecerá, pues no parece que sea fácil producir en poco tiempo un texto semejante: no tanto por la falta de medios, con ser costoso, ni de nuevos conocimientos, que no dejan de producirse y con cierta abundancia, cuanto por la nula “necesidad política” que provoca el objeto de estudio, el Reino de Granada, recluso ya, exclusivamente, en el ámbito de la Historia.

De la otra obra de síntesis aludida me corresponde la autoría. Lleva por título *Granada morisca, la convivencia negada*. El ser un trabajo individual le confiere, de entrada, la ventaja de poder desarrollar circunstanciadamente una tesis central, cuyo eje queda expresado en el título, es decir, analizar, orientada y sistemáticamente, los complejos factores de esa negación, tarea muy problemática, casi imposible, en una obra colectiva con pretensiones de exhaustividad, como la *Historia del Reino de Granada* antes glosada. No obstante, también ofrece la posibilidad de incidir en materias no suficientemente abordadas antes, bien por su carácter interpretativo y, por tanto, subjetivo –demandantes de un tratamiento que roza lo ensayístico–, bien por contenerse en trabajos aparecidos en los dos años transcurridos entre la publicación de una y otra obra, que apenas si han tenido tiempo de ver la luz en los medios especializados (revistas o actas de congresos). En ello radica –aparte de otras razones de índole editorial, como la estructura del libro, de orientación más divulgativa y pedagógica– mucho de su posible virtualidad. En la parte final del libro está lo más novedoso de mi propuesta, como coronación de todo un discurso sin el que sería in-

71. Recogidos en un volumen compuesto por 758 páginas de gran densidad.

comprensible: un centenar de páginas en que se condensan mis últimas investigaciones, algunas publicadas muy recientemente, otras en curso de publicación o, incluso, de elaboración –*vid. supra*, donde cito las principales–. La temática es la caracterización del paradigma contrarreformista sacromontano, la explicación del papel de los defensorios setecentistas en la perdurabilidad del mito, la exposición de la importancia de las historias eclesiásticas del Seiscientos en la imagen de la Granada barroca y las lecciones conclusivas del '92 granadino entre el presente, cargado de polémica, y el pasado histórico. A partir de aquí se deja constancia breve de esas conclusiones.

Ha quedado ya dicho cómo la segunda repoblación, la de Felipe II, coronó la “conquista verdadera”, al sustituirse la abundante población morisca, musulmana al fin, por otra de colonos castellanos viejocristianos, aunque en múltiples aspectos de la cultura material, tan vitales como la agricultura, el modelo se mantuvo por razones prácticas, de mera economía. En el terreno espiritual, sin embargo, enseguida se impusieron las creencias de los conquistadores, más preocupados por buscar la cohesión de los recién asentados, de muy diversa procedencia geográfica y de condición social y cultural deprimida, que de otras improbables pervivencias islámicas. La eficiencia de los poderes, civiles y eclesiásticos, hasta donde es distinguible la diferenciación, está fuera de duda. Ya habían ensayado en condiciones difíciles, durante las etapas mudéjar y morisca, un modelo evangelizador que les había curtido en esas empresas. En situaciones complicadas, habían establecido una amplia red parroquial, aun en las zonas en que la población morisca era casi exclusiva –como las Alpujarras, Valle de Lecrín, Vega de Granada, Cuenca del Almanzora, etc.–, donde ahora podía mostrar su eficacia. Es cierto que la guerra había destrozado buena parte de esa infraestructura, pero la diligencia de los preladados, con medidas de emergencia, entre las que destacan las misiones, palió en gran medida esas deficiencias. Y aunque fueron en general grandes, y en algunos casos clamorosas, la implantación del credo vencedor jamás corrió peligro. Sí que se pudo producir acaso, una cierta irreligiosidad o indiferentismo, tal como detectan las misiones posbélicas (sobre todo las jesuíticas), inteligibles como lacras propias de territorios marginales⁷².

Sin embargo, en la jerarquía eclesiástica granadina, acaso muy influida por la memoria inmediata de la presencia de una gran masa de población morisca, percibida como musulmana sin más discernimiento, y por las evidencias todavía muy presentes, en casos de brillantez cegadora, de su legado civilizatorio, enseguida anidó la idea de la pervivencia de –lo que he llamado en otro lugar– una “Granada demasiado islámica”, es decir, un país con un cierto déficit de veterocristiandad, siempre por referencia al mundo castellano en que ahora se había insertado el recién conquistado Reino de Granada –incluyo en el concepto de *conquista* la guerra de las Alpujarras y el proceso de repoblación filipina todavía en marcha–. El espíritu tridentino, en plena eclosión, se sumó a esa percepción. Un buen ejemplo es el pontificado de Pedro Guerrero (1546-1576), capacitado gobernante eclesiástico, que había desarrollado una

72. Puede verse mi trabajo, aún inédito, presentado como ponencia en el Simposio *La Historia del Reino de Granada a debate*, antes referido, y titulado «Las misiones en la sociedad postrepobladora: las del Sacromonte de Granada», donde abordé por primera vez esa materia tan promisoría de enseñanzas.

actividad de primer orden en Trento. Hombre de recta conciencia, sufrió en sus carnes las contradicciones entre su acendrado purismo religioso y la existencia de una cuantiosa población de infieles en su diócesis; de ahí vino, seguramente, su decantación definitiva y radical por la guerra y la expulsión de los moriscos del territorio granadino, cuando a lo largo de su dilatado pontificado había dado muestras de una actitud humanística, sincera y efectiva, con esta minoría hostil –es conocido, por ejemplo, su apoyo a la Compañía de Jesús en la labor misional y evangélica “pacífica”–. Su sucesor en la sede de Granada más de una docena de años después –en medio queda el pontificado de Juan Méndez de Salvatierra–, fue Pedro de Castro –cuyo pontificado se extiende entre 1589 y 1610–, quien superará todas esas perplejidades, en una acción creativa –es decir, positiva en tanto que superadora de la tradición de mero rechazo, imperante hasta entonces– de enorme trascendencia.

Castro, hombre de altas ambiciones, servidas por grandes prendas personales e inagotable capacidad y energía –ya hemos hecho referencia a sus talentos y actividades–, era un castellano viejo de una pieza, y estaba imbuido de una actitud veterocristiana militante hasta el exceso. Es el prototipo de esos prelados “políticos” consagrados a imponer la dogmática y la praxis tridentinas en todo su rigor y hasta sus últimas consecuencias, esto es, la implacable política de confesionalización que con tan fanática decisión había impulsado Felipe II, del que era hechura. Después de una brillante carrera político-administrativa al servicio de la Corona, Castro alcanza la sede episcopal granatense. Él es el décimo de los arzobispos de la restaurada diócesis, cuya referencia espiritual e ideológica era aquella mítica sede iliberritana de la antigüedad, evocadora de las mayores glorias y prestigios. En su grandioso afán de alcanzar la primacía hispana para la sede que le competía gobernar se tropezaba con el escollo de casi nueve siglos de dominación islámica, fundamento ominoso de ese déficit de veterocristiandad aludido. Fue la casualidad, echando las semillas en tierra bien abonada, la que le sirvió al prelado la oportunidad de conseguirla por medio de los hallazgos de los libros plúmbeos. La historia es conocida. Aquí procede subrayar la habilidad, y aun la clarividencia, de Castro en la creación de un paradigma católico, síntesis y suma de las más aquilatadas esencias contrarreformistas, pero tintado de ciertas peculiaridades locales, capaz de sepultar el mínimo vestigio islámico, de una parte, y de otra, de sentar las bases de la primacía de la iglesia granatense en el panorama hispano del momento a través de las fundaciones sacromontanas y de su gran “recreación” del concepcionismo.

Es en este capítulo Castro-Sacromonte donde avanzo algunas novedades, sobre todo de carácter interpretativo, aunque sobre bases documentales sólidas, y –esa ha sido al menos la pretensión– con razonamientos historiográficos ponderados y planteamientos no convencionales, así como una voluntad crítica irrenunciable. Estas dimensiones son remarcables: la documentación primaria procede del Archivo de la Abadía del Sacromonte, de problemático acceso siempre, la actitud crítica del acercamiento rompe con la inercia de la historia eclesial dominante en la materia, sean o no clérigos sus hacedores, y el acercamiento implica una relectura distinta a la habitual. Bastaría considerar el grado de irritación observado en este gremio eclesial –cada vez más inclinado hacia el integrismo–, “obligado” a reafirmar sus posturas, incluso en quienes gozan de un cierto prestigio investigador, para valorar la pertinencia y oportunidad de mi empeño. Ese encastillamiento –eclesial-oficial– bien po-

dría resumirse en un lema cada vez más descaradamente exhibido de “la historia de la Iglesia para los historiadores eclesiásticos”. Por otra parte, esa triple dimensión aludida es lo que justifica la revisión de una temática demasiado manoseada y, en el marco local –del que es difícil abstraerse cuando se vive en él–, enquistada de manera enfermiza.

Arriba queda constancia sumaria de los estudios sobre los libros plúmbeos y las reliquias, en su mayoría de solvencia probada en su vertiente positivista. No es poco mérito el de sus autores haber devuelto el tema a la historiografía académica, cuando por siglos estuvo abandonada a la faramalla “oficial” sacromontana. El relato, por ejemplo, del padre Carlos Alonso, sobre la peripecia de los libros plúmbeos, el más extenso, sistemático y circunstanciado desde el punto de vista documental, es difícilmente superable. Pero éste y los demás se centran en el proceso histórico que nace en la década final del siglo XVI y que hacen concluir en la condena de Inocencio XI, en 1682. Ni uno sólo se ocupa de las consecuencias que para el mundo granadino, e incluso hispano, tuvieron las invenciones del Sacromonte y toda la obra castriana erigida sobre ellas. Salvo acaso alguna nota de complacencia por los logros obtenidos, es decir, por los prodigiosos frutos espirituales de empresa tan esclarecida.

Es comprensible que nuestro primer acercamiento –que tuvo lugar en 1993– al llamativo episodio de los martirios de las Alpujarras de la Navidad de 1568 suscitara alguna réplica apenas encubierta. Nuestro planteamiento, muy crítico en el fondo y directo en la forma, debelaba a un Pedro de Castro instrumentalizador de aquel episodio martirial como medio de recristianización y dominación de la sociedad repobladora (sobre todo de las Alpujarras), como parte de un “programa” de largo alcance y de fortuna grande en ulteriores siglos –merced a su capitalización por la jerarquía eclesiástica de antes y de ahora–. Las investigaciones posteriores no han hecho sino reafirmarnos en aquellas tesis, ya entonces cuidadosamente fundadas: el acercamiento a la persona y a la obra de Pedro de Castro, de una parte y, de otra, el análisis de los defensorios sacromontanos del siglo XVIII, son de una contundencia abrumadora. Nos han proporcionado, además, informaciones para redondear una visión del fin de la Granada islámica, de ese país islámico que, aunque fuera en la percepción de la jerarquía granadina, permanecía presente aun concluido el periodo de la repoblación oficial, es decir, en los años finales del siglo XVI.

En el terreno historiográfico, estos trabajos han tenido la virtud añadida de evidenciar la grave deficiencia epistemológica que significa estudiar los fraudes de la Alcazaba de 1754, perpetrados por el clérigo Juan de Flores y Oddouz y otros ayudantes –su conexión con las invenciones plúmbeas está aceptada y reconocida desde hace mucho tiempo–, sin analizar a conciencia el tiempo que va desde la condena romana de 1682 hasta la aparición de la *Historia auténtica*, de Luis Francisco de Viana y Joseph Juan de Laboraría (1756) –eso como poco, pues no dispensa del conocimiento de los epígonos, aunque sean obras de menos fuste–. Y no es porque fueran desconocidos esos voluminosos defensorios: dos de los más importantes, las *Vindicias cathólicas granatenses*, de Diego de la Serna Cantoral, y el *Místico ramillete*, de Diego Nicolás de Heredia Barnuevo, gozaban de cierta notoriedad desde el momento mismo de su publicación –1706 y 1741; y 1863, respectivamente–. También las inéditas *Guerras cathólicas granatenses* e *Historia apologética*, de Vicente Pastor de los Cobos –cuyas fechas de redacción son 1730 y 1738, respectivamente–

y la *Historia auténtica*, de Viana-Laboraría, habían dejado huella en alguno de los más pintorescos escritos sacromontanos –pésimos en la forma y de una tendenciosidad ridícula en su fondo– de mitad del siglo pasado y del anterior. Si algún mérito reclamo en este punto es haber manifestado razonadamente, en un discurso histórico unitario, la imbricación de estos autores entre sí y con la literatura apologética anterior a 1682, y de todos con los fraudes arqueológicos de Flores, como eslabón inexcusable en un proceso ininterrumpido a lo largo de siglos. En modo alguno es aceptable el estudio y explicación de estas supercherías arqueológicas sin la consideración profunda y matizada de los defensorios del Setecientos que les precedieron, del medio en que se gestaron y del itinerario biográfico de sus autores. Por algo me he permitido llamar a los fraudes de la Alcazaba el “quinto gran defensorio”, pese a la heterogeneidad formal respecto de aquéllos: éste, el único de factura arqueológica; los otros, como expresión literaria.

Y es que fue en esa larga representación de cuatro actos, los cuatro defensorios propiamente dichos –la literatura oficial lo aplica a las *Vindicias cathólicas granatenses*–, donde, siguiendo la tónica de los apologistas del Seiscientos, se forjó lo que vengo llamando “espíritu sacromontano”, es decir, esa juramentación irrenunciable de sostener y no enmendar, contra toda adversidad y rebatimiento, la obra del fundador carismático –toda ella y en todos sus atributos–, como garantía segura de dominación espiritual de aquel presente y del futuro. Los fraudes de Juan de Flores y sus ayudadores acabaron en un fracaso espectacular que sirvió, a fin de cuentas, para frenar la audacia, devenida en petulancia arrolladora, de la colegial sacromontana. Para el historiador actual connivente –el eclesiástico o asimilado– lo más sencillo es desgajar, o al menos aflojar su atadura del gran tronco mistificador, ese torpe estrambote de la Alcazaba y presentarlo como una novela del disparate de algunos ilusos, Juan de Flores, Cristóbal de Medina Conde o Juan Velázquez de Echeverría, falsificadores vocacionales incurables. En ese contexto, la fautoría del canónigo Viana –que murió como abad en 1762–, demostrada hasta la saciedad en el juicio de 1777, no iría mucho más allá de la suma de otro extravío personal, que dejaba a la fundación expendedora de tantos bienes espirituales libre de la grave responsabilidad institucional de esa enésima impostura. Una elemental glosa de los defensorios del siglo XVIII apunta en la dirección opuesta, subraya la fundamentación viciosa de la superchería sacromontana, que *a posteriori* ciertamente, aparece como un perfilado “programa” de dominación espiritual, en que una y otra vez la fundación castriana supo involucrar a las instituciones granadinas: Iglesia, Chancillería y Ayuntamiento. Sería una actitud cándida hablar sólo de deficiencia epistemológica en el historiador eclesiástico actual cuando se evidencia, tanto más cuanto más se hurga, sutil falacia historiográfica, lo más parecido a una coartada a su tendenciosidad o a su tibieza, o aceptar el énfasis en la presión del ambiente granadino, es decir, la predisposición a la credulidad de las gentes⁷³.

73. Un autor eclesiástico de merecido prestigio publica en 2002 un artículo, que ya había visto la luz en 1996 en una compilación sobre estos temas resbaladizos, sin cambiar ni una coma respecto de su primera edición, como si en los seis años transcurridos no se hubiera escrito nada [M. SOTOMAYOR MUÑOZ, «Fraude arqueológico y entusiasmo religioso en Granada», *Discípulos de la Historia...*, pp. 323-356]. Otro, también clérigo de acreditados saberes, barre cuidadosamente todo vestigio bibliográfico que implique alguna

En mi voluntad crítica hacia el mito sacromontano, en buena medida sustentada en el análisis de la persona y la obra de Pedro de Castro, me reafirmo en la idea, ya expuesta en otros lugares, de la *gran paradoja* fabricada, laboriosamente, por el décimo arzobispo de Granada y sus seguidores. Los libros plúmbeos, una ingeniosa falsificación morisca, pero demasiado obvia en sus licencias filológicas, teológicas e históricas, fueron aprovechados por Castro para crear su paradigma católico que había de sepultar, de una vez por todas, cualquier vestigio de la Granada islámica que le precedió. Una pieza central de ese paradigma, el *concepcionismo*⁷⁴, del que Castro hizo un relanzamiento exitoso desde Sevilla –de donde fue obispo entre 1610 y 1623–, tiene su origen en esos escritos –recuérdese, por ejemplo, que en el *Libro de los fundamentos de la religión*, el primero de los Libros plúmbeos, aparece el lema “A María no tocó el pecado primero”, incorporado por Castro como anagrama en su pontificado y que el Sacromonte, en sí mismo, es una exaltación mariana–. Con toda seguridad es este su mayor logro, el más trascendente, fervorosamente aceptado en todos los estamentos sociales, de universal difusión, elevado a dogma por Roma. Su éxito hispano y universal –negado a la fundación sacromontana– se explica, en buena parte, en que hunde sus raíces en tiempos muy anteriores y en que ya había anidado, como esencia de lo mariano, en lo más sensible del corazón del pueblo viejocristiano. La tenacidad e influencias de Castro, el privilegiado escenario sevillano desde el que lo proyectó, el interés de la Corona española y la implicación, y aun la controversia, de órdenes religiosas activas y prestigiosas (jesuitas, franciscanos *versus* dominicos, etc.) hicieron el resto. La desvinculación respecto del origen de su impulso, es decir, de la letra de los libros plúmbeos, seriamente cuestionados en algunos sectores eclesiásticos y civiles, posibilitó su proyección, apartándolo del tufo fraudulento de lo sacromontano y de las limitaciones enfermizas del localismo.

La fundación abacial del Sacromonte fue la piedra angular de la obra de Castro, la plasmación material de sus aspiraciones y la garantía de su permanencia. Pero su basamento incuestionable seguían siendo las invenciones plúmbeas y las reliquias. Por eso, quien se atreviera a cuestionarlas merecía el desprecio del prelado y de sus discípulos, la estigmatización y aun la persecución de su memoria. Aunque hubo algún caso más, como el del arzobispo de Montelíbano, Juan el Hesronita⁷⁵, el más sonado, y de más fructífera lección, fue el del jesuita morisco Ignacio de las Casas, cuyo perfil biográfico conocemos merced al buen trabajo del padre Francisco de Borja de Medina⁷⁶.

visión crítica sobre este asunto en un volumen divulgativo, para consumo local, sobre los patronos de Granada, de clara tendencia apologetica [F.J. MARTÍNEZ MEDINA, *San Cecilio y San Gregorio, patronos de Granada*, Granada, Comares, 2001].

74. Se ha ocupado de esta materia, centrándose en el ámbito granadino: F.J. MARTÍNEZ MEDINA, «El Sacromonte de Granada y los discursos immaculistas postridentinos», *Archivo Teológico Granadino*, 59, 1996, pp. 5-57. Sobre las diversas vertientes del concepcionismo en relación con Castro y su pontificado en las sedes granadina e hispalense, puede verse el apartado que le dedico en mi ensayo introductorio al *Místico ramillete*, de Heredia Barnuevo, pp. XLI-XLV; posteriormente, también sintetiza la materia con detalle A.L. CORTÉS PEÑA, «Andalucía y la Inmaculada Concepción en el siglo XVII», *Religión y política durante el Antiguo Régimen*, Granada, Universidad, 2002, pp. 103-148.

75. C. ALONSO, *Los apócrifos del Sacromonte...*, pp. 219-223, 230-234 y *pássim*.

76. F. de BORJA DE MEDINA, «La Compañía de Jesús y la minoría morisca (1545-1614)», *Archivum Historicum Societatis Iesu*, LVII, 1988, pp. 3-134.

Las Casas fue un sujeto destacado en la evangelización pacífica de los moriscos, es decir, a través de la utilización de “medios suaves”. Había nacido mediado el siglo XVI en la ciudad de Granada, y murió en 1608, justamente cuando estaba a punto de promulgarse el decreto de expulsión de todas las tierras de la Monarquía hispana. Una mínima lectura de su biografía acredita su interesante formación teológica, que procuró perfeccionar a lo largo de su vida y en circunstancias diversas, en el seno de la Compañía de Jesús –se formó en los colegios jesuíticos de Montilla, Córdoba y Roma, donde pronunció sus votos en 1572–, y el aprecio de los de su orden por su trabajo. Era fruto de la casa de doctrina del Albaicín –ese interesante centro de educación de moriscos, cuya vida se extiende de 1559 a 1569– donde se educó entre los años 1562 y 1567, y de donde pasó al colegio de Montilla. Cuando se produjo el alzamiento de los moriscos de Granada estaba en fase de formación y alejado de su tierra, por lo que es difícil medir el impacto que los hechos pudieron tener en su conciencia. Sí debió perturbarlo la apostasía y huida a Berbería de su hermano, que hizo que el general Acquaviva lo llamara a Roma para apartarlo del posible escándalo.

Su apego al trabajo con los menos privilegiados fue un rasgo definitorio de su dimensión pastoral, pero también su actitud ante el problema de la asimilación de sus hermanos de raza, siempre consecuente con su formación y origen. Como Alboto en Sevilla, también morisco y jesuita, Las Casas, según la pauta marcada en su primera estancia en Valencia (1587-1590), desarrolló una intensa labor de apostolado, defensa y auxilio de sus hermanos granadinos transterrados al solar castellano en las ciudades donde estuvo destinado (Valladolid en 1596 y Ávila en 1598), valiéndose de su conocimiento de la lengua árabe. Hecho que no debe confundirse con cualquier veleidad de complacencia con los islamizantes, pues fue muy duro en la condena de esta inadmisibles tacha desde su cristianismo integral.

Estando destinado en la Inquisición de Valencia (1602-1604), se empleó con celo en luchar contra la expulsión de los moriscos, mediante la redacción de enérgicos memoriales –era el tiempo en que refutaba los libros plúmbeos granadinos–, y cuando el patriarca Ribera aconsejaba lo contrario a Felipe III. Redobló su acción desde 1604, remitiendo sus escritos a las personalidades e instancias de Madrid y Roma, donde conservaba antiguas amistades, como el cardenal Belarmino, sin inhibirse ante Felipe III y los papas Clemente VII y Paulo V.

Tuvo también la gallardía de sostener esta opinión, que era contraria a la del patriarca Juan de Ribera, el poderoso arzobispo de Valencia, despeñado ya por la pendiente de la vindicación de la expulsión, a la vez que influía en personalidades como el obispo de Segorbe, Feliciano de Figueroa, y el padre Antonio de Sobrino, notorios y cualificados defensores de la permanencia de los moriscos. Sus consejos se encaminaban siempre a la profundización de los métodos de evangelización pacíficos y racionales, entre los que las escuelas de morisquillos constituían una pieza fundamental, así como a la selección de un clero recto y competente, a ser posible buen dominador de la algarabía, “nervadura de la argumentación” de Las Casas. Cuando el cardenal Acquaviva demandaba su ayuda de experto en las juntas que debatían el grave tema de la expulsión, en julio de 1608, se produjo la muerte de Las Casas.

El talante entero de Las Casas, su naturaleza honrada, le llevó a negar la veracidad de las invenciones sacromontanas, tras un momento inicial de apoyo. Y lo que es más, a oponerse con todas sus fuerzas –y acaso con el exceso de su pensión en-

fermiza— al progreso del fraude, volcando su influencia dentro y fuera de su orden a ese fin. Esta actitud le concitó la enemistad de Castro, quien intentó por todos los medios atraérselo a su causa. Al ver que no lo conseguía, lo difamó —no tuvo inconveniente en llamarlo “imbécil”, en el sentido de simple, de ignorante— y, lo que es peor, puso las bases de su demonización en su presente y para el futuro. Lo demuestra la *Historia auténtica*, el defensorio del gran albacea de Castro, Luis Francisco de Viana, ya en el lejano 1756. En esta obra se le dedica todo un capítulo, en que se vierten sobre su persona las mayores atrocidades, con una falsificación de su biografía tendente al envilecimiento de su memoria⁷⁷. También por aquí pasaba el anudamiento de eso que hemos llamado —al hablar de los defensorios setecentistas— “espíritu sacromontano”, del que Viana fue cancerbero fanático.

En mi opinión, el suceso Las Casas-Castro trasciende la materialidad de la anécdota. Las Casas actuó en conciencia contribuyendo a desenmascarar unas falsificaciones que encontraba intolerables: basándose, de una parte, en su natural conocimiento del mundo morisco, al que pertenecía originariamente y, otra, en los específicos conocimientos teológicos y lingüísticos que indiscutiblemente poseía, por más que sus detractores los cuestionaran de forma interesada. Refutó las invenciones sacromontanas por entenderlas burdas falsificaciones que pretendían incrustar en la religión cristiana principios mahométicos que repugnaban a su conciencia, sinceramente cristiana. Ese purismo resultaba insufrible para el fundador, que no tuvo empacho en defender su añagaza, flagrante afrenta a la verdad histórica más elemental, como base que era de su paradigma recristianizador. La historia demuestra que lo que verdaderamente importó al arzobispo fue alcanzar sus objetivos —careció del más mínimo escrúpulo a la hora de “comprar” voluntades, como demuestra el caso aludido del Hesronita— que, al fin y a la postre, consistían en fabricar una formidable palanca contrarreformista de perfil excluyente, creando un paradigma, peculiar y contagioso, que todavía hoy asombra por su rigor y radicalidad. Sabía Castro —pues de su inteligencia y aguda percepción no hay duda— que esos principios mahométicos, que él había instrumentalizado en sentido inverso, sólo serían peligrosos a condición de que se reconocieran paladinamente como tales, consecuentemente, el verdadero obstáculo era Las Casas. Los excesos de Luis Francisco de Viana en la denigración del jesuita morisco, siglo y medio después, no hacían sino contribuir a definir la verdadera ubicación ideológica de éste y del arzobispo, y los perfiles de un capítulo más, acaso el postrero, del enfrentamiento islamo-cristiano en el Reino de Granada.

Dicho de otra forma —tal como escribía no hace mucho en otro lugar, y me permito reproducir literalmente— y a modo de recapitulación final: “lo que verdaderamente subyace en la enemistad Castro-Las Casas es el enfrentamiento de dos posturas irreconciliables en la percepción de la cuestión morisca, que si acaso el episodio de los libros plúmbeos sirvió para evidenciar, oscureciendo en su anecdo-

77. Vid. M. BARRIOS AGUILERA, «El castigo de la disidencia en las invenciones plúmbeas de Granada. Sacromonte *versus* Ignacio de Las Casas», *Al-Qanṭara*, XXIV, 2, 2003, pp. 477-532; e «Ignacio de Las Casas y la polémica laminaria en la *Historia Auténtica* de Viana y Laboraría. El texto», *Chronica Nova*, 29, en prensa.

tario el fondo del problema. Se nos aparece Castro como carne de la misma carne de quienes en Granada o fuera de ella defendieron y practicaron la línea dura de asimilación-represión. Y ello cuando ya no había moriscos en este reino, pero sí 'país islámico'. Por ello, contribuyendo a desmontar ideas nacidas de lecturas aparenticiales, quiero remarcar que la peculiaridad civilizatoria de la Granada forjada en la convivencia-coexistencia, más o menos armónica, del siglo mudéjar-morisco encontró un formidable enemigo en los trabajos del décimo arzobispo granadino, que la sepultó con su impresionante montaje contrarreformista. Frente a lo que pueda parecer, Castro queda adscrito a la línea represiva que representan Cisneros, la Católica Congregación de la Capilla Real que signó Carlos V, el Sínodo de Guadix de 1554, el Concilio Provincial de 1565 y sus secuelas, el cardenal Espinosa y el presidente Pedro de Deza, el doctor Pedro Guerra de Lorca, el patriarca Juan de Ribera y toda la comparsa de apologistas de la expulsión. Las Casas, denigrado por Castro en vida de ambos, y perseguido en su memoria por los papelistas sacromontanos hasta siglos después, debe ser alineado en la honrosa corriente que partiendo de fray Hernando de Talavera, originó acercamientos a la cuestión morisca tan meritorios como el Colegio Imperial de San Miguel –empresa que Carlos V encargó al talaveriano Pedro Ramiro de Alba–, la labor catequética, en Granada y Valencia, de Martín Pérez de Ayala –es el mismo que codificara el sínodo accitano de 1554–, las escuelas de doctrina de la Compañía de Jesús, con ese ejemplo genuino que fue la del Albaicín, y sujetos como Juan de Albotodo⁷⁸.

78. M. BARRIOS AGUILERA, «Los moriscos granadinos entre la evangelización pacífica y la represión», en J.L. CASTELLANO y F. SÁNCHEZ-MONTES (eds.), *Carlos V. Europeísmo y universalidad*, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001, volumen II, pp. 335-358, cita en p. 358.

ENTREVISTA AL SR. ZBISS Y A SU FAMILIA SOBRE LOS MORISCOS Y SUS DESCENDIENTES EN TUNISIA

Abdel-Hakim Gafsi Slama*
Míkel de Epalza Ferrer**

PRESENTACIÓN

Esta entrevista audio-visual fue pedida al Dr. Slama por la Dra. María Jesús Rubiera Mata, Catedrática de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Alicante, para su inserción en Internet, en el marco del portal “Literatura de Mudéjares y Moriscos”, que ella dirige, dentro de la Biblioteca Virtual “Miguel de Cervantes Saavedra” (BIMICESA), de dicha Universidad. Es un ejemplo de los documentos variados que forman o formarán parte de ese portal digital (<http://cervantesvirtual.com/portal/lmm>). Fue realizada en francés, con algunas frases en árabe, en otoño de 2001, por el Dr. Gafsi Slama y la familia Zbiss, y los diálogos fueron traducidos al castellano, adaptados a la forma escrita de esta comunicación del IX Simposio Internacional de Mudejarismo y presentados por el Dr. Epalza.

El Ilmo. Sr. Slimane-Mustafa Zbiss –apellido derivado de los Chapiz granadinos o de los Llopis valencianos, como él tiene a gala presentar– no sólo es descendiente de moriscos instalados en la pequeña capital regional de Testur, en el valle del río Medjerda, al oeste de Túnez capital, sino que ha estudiado las huellas de los moriscos y de sus descendientes en numerosos trabajos y publicaciones, especialmente en los campos de la arqueología, de la onomástica familiar y de las costumbres sociales (alimenticias, lingüísticas, musicales, etc.). Ha ocupado altos cargos en la cultura de su país y es Académico Correspondiente de la Real Academia de la Historia de Madrid. Fue fundador y director del Centro de Estudios Hispano-Andalusíes (Instituto Nacional del Patrimonio, Ministerio de Cultura) de Túnez. Próximo ya a los 90 años, ha sido objeto de un homenaje internacional, plasmado en un volumen

* Instituto Nacional del Patrimonio.

** Departamento de Estudios Árabes e Islámicos, Universidad de Alicante.

de reciente aparición¹. Su labor en el campo de los estudios sobre moriscos, además de en sus publicaciones personales, se plasmó especialmente en el volumen colectivo *Études sur les Morisques Andalous*², en el que se editaron o reeditaron, en árabe y en otras lenguas, 21 trabajos sobre los moriscos exiliados de España e instalados en Tunisia, así como sobre sus descendientes. Esta línea de investigación ha sido seguida también por los autores de esta comunicación y presentada, en particular y con anterioridad, en Teruel³.

En esta entrevista, realizada en septiembre del 2001 cuando tenía 88 años, el Sr. Zbiss expone los temas principales de sus investigaciones, así como de las monografías de onomástica morisca de su hija Nabila Zbiss⁴. Al final de la entrevista, ésta y otros miembros femeninos de su familia entonan cantos andalusíes tradicionales (*maluf*) y manifiestan su cariño por sus orígenes hispano-árabes.

La entrevista, de una hora de duración y disponible en el mencionado portal de la Universidad de Alicante, expone datos ya estudiados y publicados científicamente en obras de erudición, junto con algunas aportaciones novedosas. En ese portal se muestran también unos mapas adjuntos con la situación de los topónimos mencionados en esta entrevista –donde se detalla la localización de las poblaciones en el norte de Tunisia, así como de los diversos barrios, dentro y alrededor de la capital–.

La entrevista, estructurada a partir de las preguntas del Dr. Slama, muestra además una memoria histórica selectiva de las huellas moriscas en la sociedad tunecina actual, compartida también desde principios del siglo XX por esa sociedad y por una gran parte del mundo árabe, especialmente en el Magreb. En ese sentido, es una presentación social de la bibliografía actual sobre esos temas moriscos o andalusíes, pero también un documento de su aceptación e inserción en la cultura general y erudita de aquel país.

La metodología de este trabajo no es la habitual, evidentemente, en nuestros estudios, que suelen trabajar con textos antiguos, contemporáneos de esos mudéjares y moriscos objeto de estos simposios, de estas actas y de las demás publicaciones eruditas, también en Túnez⁵. Pero el estudio de esos descendientes de aquellas minorías

1. *Dirāsāt fi al-athār wa-l-naqā'ish wa-t-tārīj, takrīman li-Sulaymān Mustafā Zbis. Mélanges d'archéologie, d'épigraphie et d'histoire offerts à Slimane Mustapha Zbiss*, Túnez, Institut National du Patrimoine, Ministère de la Culture, République Tunisienne; donde aparecen trabajos redactados en árabe, español y francés.

2. Slimane-Mostafa ZBISS; Abdel-Hakim GAFSI; Mohieddine BOUGHANMI y Míkel de EPALZA (eds.), *Études sur les Morisques Andalous*, Túnez, Colección Études Hispano-Andalouses, Institut National d'Archéologie et d'Art; que consta de 283 páginas redactadas en español y francés, además de 108 escritas en árabe.

3. Míkel de EPALZA y Abdel-Hakim GAFSI SLAMA, «Léxico y onomástica hispánicos de los moriscos, conservados en Tunicia», *Actas del VII Simposio Internacional de Mudéjarismo*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, pp. 633-641; presentando el volumen que está terminándose y que lleva por título *El español hablado en Túnez por los moriscos y sus descendientes (material léxico y onomástico documentado, siglos XVII-XX)*.

4. Vid. Nabila ZBISS, «L'onomastique espagnole en Tunisie», *Sharq Al-Ándalus. Estudios Árabes*, 7, Alicante, 1990, pp. 215-219.

5. Ver una presentación antigua en Míkel de EPALZA, «Congresos y publicaciones de historia árabe en época otomana (Túnez)», *Awraq*, 9, Madrid, 1988, pp. 217-221. Los centros tunecinos con mayor peso dentro de los estudios y publicaciones sobre las relaciones hispano-tunecinas, en estas últimas décadas, son

musulmanas de España, actualmente perfectamente integradas en la sociedad árabo-islámica del Magreb, pero con conciencia secular de sus orígenes, proporciona también una información particular sobre su conciencia histórica, tamizada por una selección secular de los acontecimientos de su pasado y de sus relaciones con España y con Al-Ándalus, en la Península Ibérica.

Todos los métodos son buenos en la empresa de conocer el pasado, cada uno de ellos con su parcialidad. En un tema tan polivalente se requiere interdisciplinariedad, no “pensamiento único” o apriorístico, es decir, excluyente. Esa interdisciplinariedad era la finalidad de los diversos congresos o encuentros científicos sobre los moriscos, en estas últimas décadas, después de Oviedo (1972), Montpellier, Túnez, Sant Carles de la Rápita, Alicante (1980 y 1995) y, evidentemente, Teruel y sus simposios, la revista *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos* (Alicante, desde 1984 y Teruel-Alicante, desde 1995) y el boletín bibliográfico *Aljamía* (Oviedo, desde 1989)⁶.

TEXTO ESCRITO DE LA ENTREVISTA⁷

(Gafsi-Slama) - El Sr. Zbiss nació en la pequeña ciudad de Testur.

Al acabar sus estudios inició sus investigaciones sobre temas árabes e islámicos hasta su jubilación en noviembre de 1982. Ha ocupado varios cargos administrativos. Fue encargado del fondo de libros árabes de la Biblioteca Nacional de Túnez desde el 1º de octubre de 1942 hasta diciembre de 1947. Es inspector de los monumentos históricos y de los sitios arqueológicos a partir del 1 de enero de 1948. Es Director del Instituto Nacional de Arqueología y de Arte desde el 23 de agosto de 1961. Pero, sobre todo, es Director del Centro de Estudios Hispano-Andalusíes desde el 1 de enero de 1970 hasta la fecha de su jubilación en 1983.

Señor Zbiss. ¿Tiene usted algunos recuerdos de la fundación del Centro de Estudios Hispano-Andalusíes?

(Zbiss) - El Centro de Estudios Andalusíes ha sido constituido por un decreto de agosto de 1970. Su tarea principal consiste en formar científicamente grupos de estudiantes y de investigadores. Ha formado en particular al Dr. Gafsi-Sla-

el Instituto Nacional del Patrimonio, el Centro de Estudios e Investigaciones Otomanas y Moriscas de Documentación e Información —que edita la revista *Al-Machâlla at-Târîjîyya al-Magribîyya/Revue d'Histoire Maghrébine*—, la Facultad de Letras —con las revistas *Les Cahiers de Tunisie* y *Hawliyyât al-Châmi'a at-Tûnisîyya*—, y el Instituto de Bellas Letras Árabes —que publica la revista *Ibla*—; así como en España las publicaciones del Ministerio de Asuntos Exteriores y su antiguo Instituto Hispano-Árabe de Cultura, promotor, junto con la Universidad de Túnez, de unos importantes coloquios hispano-tunecinos.

6. Ver presentación bibliográfica en Mikel de EPALZA, «Introducció. La moriscología como ciencia histórica, en la actualidad», en Mikel de EPALZA (ed.), *L'expulsió dels moriscos. Conseqüències en el món islàmic i en el món cristià. Congrès Internacional. 380è aniversari de l'expulsió dels moriscos*, Barcelona, Col·lecció Actas de Congresos, 4, Generalitat Catalana (Departament de Cultura), 1994, pp. 9-15; y otros repertorios bibliográficos de Bernabé Pons, Bunes, García Arenal, García Cárcel, Vincent, etc.

7. El texto audiovisual de la entrevista, en francés y en árabe, con presentación y traducción al español escritas en pantalla, están disponibles en Internet, en el portal ya mencionado y bajo la dirección de María Jesús Rubiera Mata: <http://cervantesvirtual.com/portal/lmm>.

ma, que me está entrevistando. Ha sido el inicio de una segunda carrera en mi profesión, una carrera que ha dado unos grandes resultados, especialmente tras mi jubilación.

(G.) - ¡Muy bien! Sabemos también, Señor Zbiss, que usted ha publicado numerosos artículos y libros que tratan sobre los moriscos. Por ejemplo, tenemos aquí un artículo acerca de la Mezquita Mayor de la ciudad de Solimán. Tenemos también aquí otro artículo que tiene por título: «Presencia española en Túnez». Fue realizado con ocasión del hermanamiento entre Túnez y Barcelona ¿no es así?

(Z.) - ¡Eso es!

(G.) - ¡Sí! Y otro artículo que salió en la revista *Awrāq* de Madrid, en 1978, y que habla de algunos lugares andalusíes de Tunisia. Señor Zbiss, ¿tiene usted algo que decir sobre los lugares que evoca en su artículo?

(Z.) - ¿Sobre esos lugares? Sí.

(G.) - ¿Cuáles son los sitios andalusíes más importantes en Tunisia?

(Z.) - El principal centro es Testur. Fue una especie de capital para un grupo de élite que formaron pueblos satélites a su alrededor. Fue un polo de atracción. Fue también en Testur donde las cosas quedaron bien conservadas desde la fundación de la ciudad hacia 1614-1615. Testur ha sido siempre el principal centro morisco.

(G.) - Señor Zbiss, ¿recuerda usted a algunas familias andalusíes que aún residen o que han residido en Testur?

(Z.) - Pues sí. Hay primero los Zbiss.

(G.) - ¡Claro! Es una gran familia que vivió en Testur.

(Z.) - Es una gran familia, que vino...

(G.) - ¿...de España?

(Z.) - ...de España, de Granada.

(G.) - ¡Eso es!

(Z.) - Ha sido un hecho importante para el pueblo, que se constituyó también con otras familias.

(G.) - Sí, y ¿tiene usted otros nombres como, por ejemplo...?

(Z.) - La familia Pintor.

(G.) - ¡Sí!

(Z.) - La familia Jhinn, de Jaén.

(G.) - ¡Sí!

(Z.) - La familia Al-Jáchari, la familia...

(G.) - ...Merisco ¿no?

(Z.) - ...Merkiku.

(G.) - ¿Merkiku?

(Z.) - Es diminutivo de Marco. Marquico es apellido mío paterno. Mi abuela era una Merkiku.

(G.) - ¡Así es!

(Z.) - Y así ¡cuántos...!

(G.) - ¡Cuántos apellidos!

(Z.) - ¡Muchísimos! Son familias que se reunieron en Testur.

(G.) - En su artículo...

(Z.) - En mi libro sobre Testur...

(G.) - ...sobre la ciudad de Testur...

(Z.) - ...*Testur y su Mezquita Mayor*.

(G.) - Hemos visto también uno o dos artículos de su hija Nabila, que ha estudiado también este fenómeno. ¿Es usted el que la ha animado a hacer esos estudios sobre los moriscos?

(Z.) - Ha sido una cosa personal de ella. Mi hija estaba loca por estudiar Al-Ándalus. Cuando hablaba de Al-Ándalus lloraba de pena [por la expulsión]. Había sido odioso.

(G.) - ¡Pues sí! Sabemos, Señor Zbiss, que se ha interesado muy en particular por los apellidos, por todo lo que es patrimonio moral, patrimonio intelectual andalusí. Pero también se ha interesado por su patrimonio arquitectónico. Sabemos que habéis restaurado diversos monumentos históricos en Tunisia: varios ribats, muchos edificios públicos, etc. ¿Tiene usted algún recuerdo de esta actividad, de esta gran actividad?

(Z.) - Testur fue uno de los principales lugares que he intentado dar a conocer y a apreciar. En particular la Mezquita Mayor de Testur.

(G.) - Tiene usted un artículo, publicado en España, que se refiere a unas pinturas del nicho o mihrab, en un segundo mihrab de la Mezquita Mayor de Testur, entre otros descubrimientos.

(Z.) - ¡Sí! Es en una cúpula.

(G.) - ¡Es verdad! La cúpula.

(Z.) - Es la 2.^a cúpula de Testur. No era que yo lo buscara. Fue idea de un amigo mío, de un Zbiss, Mohamed Zbiss, que era amigo...

(G.) - ...de los albañiles...

(Z.) - ...de los albañiles, de unos comerciantes. Fue un gran descubrimiento. Allí apareció, como consecuencia de limpiar las paredes de la Mezquita Mayor, cuando me encontré con eso.

(G.) - También usted ha trabajado sobre otros monumentos, militares por ejemplo: el ribat de Susa, el ribat de Monastir, monumentos que no sólo habéis restaurado, sino que también habéis podido hacer apreciar por su interés cultural y, así mismo, turístico. Sabemos también que no es poco mérito suyo el que haya dejado en el Instituto Nacional del Patrimonio un gran patrimonio fotográfico. Yo conozco al menos 10.000 clichés sobre el patrimonio arquitectónico en Tunisia.

(Z.) - He dejado 25.000 clichés, en formato 24 x 36, y unos 10.000 en formato 6 x 6. ¡Es una gran riqueza! Porque luego se han hecho obras que han hecho desaparecer muchísimos monumentos.

(G.) - ¡Eso es! Por ejemplo, con ocasión del libro homenaje que el Instituto Nacional del Patrimonio os va a ofrecer pronto, yo mismo he escrito allí un pequeño artículo partiendo de dos clichés que usted había hecho hacer sobre [el pueblo de] Grombalia, que es también un lugar de andalusíes muy importante. Una vez me habló usted de la antigua muralla que rodeaba la ciudad de Grombalia, que era también uno de los sitios andalusíes importantes en Tunisia. ¿Tiene usted algún recuerdo especial sobre ese tema?

(Z.) - Grombalia era también un sitio andalusí importante. Había una muralla y una entrada importante de la ciudad.

(G.) - Sí, de la ciudad...

(Z.) - Allí quedaba. Pero desgraciadamente todo ha sido destruido. Pero yo guardaba una inscripción que hablaba de la fecha de la puerta. El original ha desaparecido también. Había también un hamam o baño, del XVII...

(G.) - ...que era una parte de la propiedad de Mustafá de Cárdenas.

(Z.) - Sí, de Cardanás [el morisco]. También hay un abrevadero, en plena ciudad, que lleva una inscripción importante acerca de la fundación de esa población. Hay, especialmente, cerca del abrevadero un sitio muy amplio ocupado por una torre que era la base de un molino de agua.

(G.) - ...construido por los moriscos.

(Z.) - Sí, construido por los moriscos. También es importante.

(G.) - ¡Es cierto! Sr. Zbiss ¿tiene usted idea, aunque sea aproximada, acerca del número de moriscos en Tunisia, cuando llegaron expulsados?

(Z.) - Creo que eran unos 100.000.

(G.) - ¿Cien mil personas?

(Z.) - ¡Sí! Cien mil personas.

(G.) - Se instalaron en diversos sitios: en Testur, en Medjez El Beb...

(Z.) - ...en Testur, en Medjez El Beb, en Zaguán. Zaguán fue la última instalación andalusí. Fue una ciudad montada por un tal Muhámmad Granato.

(G.) - ¡Sí!

(Z.) - Garnato, Habib Catalina y un 3.º, que eran...

(G.) - ...que eran moriscos, por supuesto.

(Z.) - ...que eran moriscos. Fue al final de la instalación de los moriscos. En Túnez ya no cabían más. Hacía falta otra ciudad. Se encargó a estas tres personas que buscaran en el país un lugar apropiado para instalar una ciudad.

(G.) - Además, se dice que fueron los moriscos los que desarrollaron el cultivo de los olivos en la región de Zaguán.

(Z.) - De los olivos y de las cerezas.

(G.) - ...y de las cerezas. ¡Es cierto!

(Z.) - ...de los cerezos.

(G.) - ¡Sí!

(Z.) - De los cerezos también, en la partida de Cerizo.

(G.) - ¡Sí! Si mal no recuerdo, he leído un artículo suyo, donde ha recogido un conjunto de restos, sobre todo a nivel de la literatura, a nivel del lenguaje, a nivel de la cocina. Pero hay una cosa que me ha impresionado mucho, cuando me dijo, si mal no recuerdo, que su abuela, su madre, para enviarle a dormir, le dijo: "Cierra la puerta". No sé, hasta creo haberlo leído.

(Z.) - "¡Cierra la puerta!". [Y la palabra] "El Puchero". [La expresión significaba:] ¡fuera! ¡lárgate!

(G.) - "¡Cierra la puerta!". ¡Sí! Y era su abuela.

(Z.) - ¡Sí!

(G.) - Por tanto, eso indica que el español estaba...

(Z.) - ...aún vivo a principios de siglo.

(G.) - ¿A principios del siglo pasado?

(Z.) - A principios del siglo XX.

(G.) - Sr. Zbiss. Sabemos que usted ha participado en varios congresos internacionales. ¿Tiene algunos recuerdos particulares? Por ejemplo, tengo aquí el texto de un congreso, un congreso para el progreso de las ciencias, que se organizó en Perpignan, en 1981, donde usted ha hecho una comunicación sobre el paso de los moriscos por el sur de Francia.

(Z.) - No me acuerdo de eso.

(G.) - ¡Bueno! Sabemos además que gran parte de los moriscos expulsados de España pasaron por Francia y vinieron después a Tunisia.

(Z.) - Es el caso de Cárdenas. Cárdenas pasó por Francia. Pasó y trajo mucho dinero, dinero que le fue muy útil para su instalación en Túnez.

(G.) - ¡Sí! Veo también el texto de otro congreso de cultura mediterránea que se organizó en Barcelona en 1974. Usted participó con una comunicación cuyo título era: «Toponimia y Onomástica españolas en Tunisia». Toponimia y Onomástica. Es muy importante. ¿Tiene usted algún recuerdo de ejemplos de esa toponimia?

(Z.) - No, ahora no recuerdo.

(G.) - La onomástica también.

(Z.) - No, no recuerdo.

(G.) - Sr. Zbiss. Sabemos que usted ha publicado un artículo con el título de «Presencia española en Túnez». Sabemos que los moriscos que fueron expulsados de España después de 1609 se instalaron en algunos sitios de Túnez. ¿Tiene usted una idea de esos sitios de implantación andalusí?

(Z.) - ¡Sí! Los andalusíes se instalaron en Túnez, en Túnez capital, alrededor de la calle del Panteón del Bey [Soberano de Tunisia]. Anteriormente, se había instalado allí el famoso andalusí Ibn Jaldún [historiador de origen sevillano del siglo XV]. Allí también vinieron luego a instalarse numerosos refugiados andalusíes. Era en un barrio reservado a la clase burguesa, a la clase de intelectuales andalusíes. En cambio, los andalusíes con menos dinero fueron instalados en otros dos barrios, barrios de andalusíes también, pero con otro nombre: el barrio de los andalusíes de Bab Suica [la Puerta del Mercadillo], toda la parte norte de Bab Suica, con sitios ocupados por andalusíes venidos de España a principios del XVII. Es el barrio de Hammam Er-Remimi.

(G.) - ¡Sí! ¡Es cierto!

(Z.) - Y el barrio de los andalusíes que estaba cerca de la mezquita El-Hlaq, la Mezquita de los Andalusíes. Hay también otro barrio...

[con música de fondo, la llamada a la oración]

...en la parte sur de la ciudad, es el barrio llamado hoy en día barrio de los andalusíes, de clase media musulmana, principalmente gente de comercios. Después, esos barrios resultaron estrechos, por la llegada de otros andalusíes. Se crearon en las dos periferias, en el arrabal norte y en el arrabal sur, un barrio de los andalusíes, allí donde hay un mausoleo de Si Alí El Andalusí...

(G.) - ...que aún existe.

(Z.) - ...que es aún hoy muy venerado. Más allá de ese arrabal había también otro grupo. Ha habido que darles y crear para ellos un poblado de tiendas de campaña para esa gente. El barrio de la parte norte, el arrabal ocupado por los últimos que vinieron de España, el arrabal de Bab Qartagenna [Puerta de Cartago]...

(G.) - ¿...y de Bab El-Aludj?

(Z.) - ¡No! De Bab Saadún.

(G.) - ¿Y Bab El-Khadra?

(Z.) - Bab El-Jadra era...

(G.) - ¡Bab El-Jadra, sí...!

(Z.) - Sí, era un barrio de andalusíes también. Allí está enterrado un Abencerraje. Estaba ocupado por andalusíes, que habían dejado huellas hasta los años 50.

(G.) - ¡Sí! Sabemos, por ese artículo, que Túnez ha conservado dos topónimos importantes [hispanicos]: Morkad ["Mercado"] y Biga ["Vega"]. ¿Tiene usted alguna idea sobre el origen de esos dos topónimos?

(Z.) - Murkad es, en español, mercado. Indica aquí un mercado [extramuros]. Es el barrio, en el arrabal sur, El Mercado, mientras que en el arrabal norte está... ¿qué está?

(G.) - Biga.

(Z.) - La Vega, porque había campos de cultivos. Con diversas transformaciones se llamó al barrio "vega", Biga, La Vega.

(G.) - ¡Muy bien! Sr. Zbiss. Sabemos que usted ha trabajado mucho sobre los andalusíes en Tunisia y, especialmente, sobre los andalusíes en Túnez. Sabemos también que los andalusíes han traído la industria o artesanía de la chechía [boina o bonete tunecino]. Por otra parte, sabemos que varias palabras empleadas en el vocabulario de la chechía provienen de la lengua española. Entre los ejemplos que usted ha señalado en ese artículo están *cabisa-banco*, "cabeza banco", o El Batán [topónimo y acción de "abatantar"]. Es otro sitio que se encuentra en Teburba [municipio]. Hay otras palabras, como "crudar", "afinar". Es decir, que hay muchas palabras que se emplean en la industria de la chechía y que son de origen español. Sabemos también que muchos descendientes de moriscos, llamados en Tunisia andalusíes, han ejercido esta industria y este comercio. ¿Puede usted indicarnos algunas familias que han trabajado en la industria de la chechía, como los Lajua, por ejemplo?

(Z.) - Hay también los Abbasi, los Basti... Hay los Palma [de Palma de Gandía]. Hay también un barrio, con apellidos andalusíes.

(G.) - Es un monopolio [andalusí].

(Z.) - Era una especie de monopolio. Ellos no crearon la artesanía de la chechía, la transformaron, y al transformarla guardaron los nombres de los trabajos, los nombres del utillaje que empleaban. Y todo eso estaba en español.

(G.) - Sabemos, por otra parte, por ese artículo también, que esos moriscos habían construido la presa de El Batán precisamente para la fabricación de la chechía. ¿Y usted lo ha visitado...?

(Z.) - ¡Sí!

(G.) - ¿...ese monumento?

(Z.) - ¡Evidentemente! ¡Es un monumento enorme! Está en una presa construida inicialmente por andalusíes. Siguió prestando servicios a los andalusíes. Era una obra monumental para su tiempo, realizada por una asociación únicamente de andalusíes cerca de Teburba, que se llama El Batán.

(G.) - ¡Sí! Y se encuentra cerca de Teburba.

(Z.) - Se sitúa en el municipio de Teburba. Es también un lugar andalusí importante.

(G.) - ¡Sí! En ese mismo artículo, cita usted otros apellidos hispánicos: Sancho, Bonetero, Mador, Krandel, Manacho, Blanco, Negro... ¿Tiene usted otros apellidos así? Por ejemplo, aquí veo Condi, que se encuentra también en Testur.

(Z.) - Al-Kundi ¡Sí! Al-Kundi era un “conde”, un jefe, un magnate, que vino a aquí con todo un grupo, una banda. Él era el jefe y la banda creó un gran poblamiento. Han ocupado un gran sitio andalusí.

(G.) - ¿Ha conocido Vd. muchos andalusíes tunecinos de origen morisco?

(Z.) - ¡Sí! He descubierto luego moriscos que se apellidaban...

(G.) - ...Andulsi, “El Andalusí”.

(Z.) - ...Andulsi. Y he intentado saber sus antiguos apellidos [del siglo XVII]. He descubierto algunos. He descubierto andalusíes por sus nombres hispanos y otras familias andalusíes que han cambiado, desgraciadamente, su nombre andalusí y han tomado un apellido árabe.

(G.) - Por tanto, según usted, la presencia morisca en Tunisia, y particularmente en Túnez capital, está aún viva, está aún presente, a pesar de esos cambios.

(Z.) - ¡Sí! Los Caravaca, los Carandel...

(G.) - ...los Sancho. Los Susán, que son andalusíes también, y otros apellidos.

(G.) - Los Alacanti también...

(Z.) - Los Lakanti [de Alicante], los Longo, los Blanco, los Negro y muchos más.

(G.) - Los Nigro... Es el que construyó el minarete de la Mezquita Mayor de la Zituna ¿no?

(Z.) - ¿Quién?

(G.) - Nigro.

(Z.) - ¿Ah, sí!

(G.) - Es un gran...

(Z.) - ¡Sí! Sulaimám El Nigro. Ha construido también el minarete de la Mezquita de la Alcazaba.

(G.) - ¡Sí! Ahora pasemos a la cocina tunecina. ¿Conserva usted el recuerdo de alguna peculiaridad, de algo que evoque un origen morisco?

(Z.) - ¡Sí! Los *kisales*, “quesales”.

(G.) - ¡Sí!

(Z.) - Hay también...

(G.) - ...*banádej*...

(Z.) - ...*banádej*, “empanadas”, en árabe actual *embanadir*...

(G.) - ...y, evidentemente, la...

(Z.) - ...la *ojja*, que es la “olla”, creo yo. Era el plato español fundamental, que los moriscos trajeron a Túnez en aquella época. Actualmente se sirve aquí como un plato tradicional con la misma composición...

(G.) - ...que se parece mucho a la olla española.

(Z.) - ¡Sí! La *ojja* ordinaria, con huevos dentro.

(G.) - ¡Sí! Señor Zbiss. Sabemos que usted ha sido Vice-Presidente, y después Presidente, del Instituto de Música Árabe “La Rachidía” a partir de 1960. Y sabemos que le gusta mucho la música tradicional tunecina y, especialmente, el *maluf*. ¿Qué idea tiene sobre el origen del *maluf*?

(Z.) - Primero tengo que decir que mi padre fue un *cheij-maluf*...

(G.) - ...un *naïb* ["jefe de orquesta"]...

(Z.) - ...un *naïb-maluf*, un maestro de *maluf*. Siendo yo joven seguí sus cursos. Por eso he pasado toda mi vida buscando los sitios donde aprenderlo, donde estuviera vivo el *maluf*. Resulta que La Rachidía era un instituto para eso. Por eso fui miembro del Consejo de La Rachidía. Fui miembro ordinario, y luego miembro importante de esa institución. El *maluf* es interesante desde el punto de vista de su calidad. Aún hoy en día se le pone como ejemplo. Es, ciertamente, el corolario de la escuela andalusí, de la música andalusí antigua, que remonta hasta el siglo XV. A mi parecer, los temas expresados por esos cantos y sus formas son de esa época.

(G.) - ¿Y qué es el *fondo* exactamente?

(Z.) - El *fondo* es...

(G.) - *Fondo* es una palabra de origen español ¿no?

(Z.) - ¡Sí! Es una palabra de origen español. El Cante Hondo, es lo mismo, un "canto de profundidad". Es un cante de sonidos profundos que se aprende con las palabras. El Cante Hondo es el canto de los andalusíes de la época anterior al canto del *arudi*. El *arudi* era árabe andalusí. Eso es lo que ha dado el Cante Hondo.

(G.) - Se ha interesado usted, particularmente en un artículo publicado en los años 60, por los arquitectos andalusíes en Tunisia. ¿Tiene usted algo que decir sobre los nombres de esos arquitectos y cuál ha sido su obra?

(Z.) - ¡Sí! Ibn-Gálib, que fue el arquitecto del mausoleo de Yúsef Dey [principios del XVII], de la mezquita de Yúsef Dey, con la cúpula, es la cúpula sobre la que se encuentra la inscripción que menciona a Ibn-Gálib como arquitecto. Igualmente, los Ibn-Negro han sido siempre arquitectos de monumentos, en particular Slimán Al-Nigru, que ha sido el arquitecto de la Mezquita de la Alcazaba. Hay además un arquitecto.

(G.) - ¿Ibn-Gánim?

(Z.) - ¡No! Los Ibn-l-Ábyad, los Blanco, que han sido arquitectos hasta nuestros días.

(G.) - Acerca del patrimonio arquitectural andalusí, ha influenciado otros aspectos del patrimonio tunecino. Tenemos aquí una serie de libros suyos que tratan del arte musulmán en Tunisia: sobre la ciudad de Susa, sobre la ciudad de Túnez, sobre [el pueblo costero] de Sidi Bu-Saïd.

* * *

(Z.) - [Para terminar] cedo la palabra a mi hija para mostrarles los miembros de esta familia que sigue ligada a su ciudad de origen, Testur.

(Mouna Zbiss) - Como familia hispano-árabe, siempre estamos encantados y orgullosos de reunirnos, siempre que podemos, para perpetuar nuestras costumbres moriscas, especialmente lo que se refiere a fiestas, bailes y cantos. Yo misma, como poetisa, estoy orgullosa de reproducir ese arte español de vivir mediante imágenes, como el jazmín y el encaje, que se encuentran a menudo en mis obras. Sara...

(Sara Zbiss) - Yo soy Sara. Les presento a mi familia: mi tía, que lleva el nombre de una erudita árabe; mi otra tía Suleima; mi prima Sarra; mi tía Ammat-Al-

Haqq, que lleva también el nombre de otra erudita [árabe]. Finalmente, he aquí a mi prima Hanane, que sigue viviendo en Testur, que es estudiante de periodismo y que será nuestro orgullo en el futuro.

(Hanane) - Tengo la suerte de representar mi ciudad de origen, Testur, ya que allí sigo viviendo y que allí he realizado mis estudios. Soy el lazo que une a esta familia de Testur con su ciudad de origen. Conservo sus raíces, sus raíces muy fuertes que nos unen, a los Zbiss, con Testur.

[Cantos de música tradicional andalusí, el *maluf*, cantado y bailado por las mujeres de la familia Zbiss para terminar esta entrevista, coreadas también por el Dr. Abdel-Hakim Gafsi-Slama, con los gritos festivos femeninos o albórbolas finales, y sus comentarios].

LA LITERATURA EN ESPAÑOL DE LOS MORISCOS EN TÚNEZ

Luis F. Bernabé Pons*

INTRODUCCIÓN

La comunidad morisca instalada en la Regencia Otomana de Túnez tras la expulsión iniciada en 1609 tiene, frente a otros asentamientos moriscos en el norte de África o en otros territorios del imperio turco-otomano, una marcada característica que podríamos denominar grupal. Frente a los exilios moriscos en Marruecos, donde se funden en estructuras de acogida establecidas secularmente y en donde sólo puede ser aislado como conjunto unitario el núcleo de los moriscos de Hornachos establecido en Salé-Rabat, en Argelia o en Turquía, donde las noticias fiables que poseemos son mucho más escasas, aunque paulatinamente va apareciendo mayor información¹, los moriscos tunecinos parecen ofrecer una mayor cohesión e identidad como grupo. Tres razones fundamentales podrían sobresalir como explicación para este fenómeno:

- 1) El volumen y rapidez en su instalación. Los aproximadamente 80.000 moriscos que se instalan en Túnez llegan, principalmente desde Francia, en muy poco tiempo, aunque puedan documentarse llegadas puntuales de navíos con moriscos desde incluso antes de 1609². Los grupos que habían quedado en Francia, sobre todo aragoneses y castellanos, se estructuran en diversos sub-grupos al mando de diferentes delegados surgidos de entre los moriscos o nombrados por las autoridades francesas³. Esta incipiente organización del grupo se mantendrá, más adelante, cuando estos moriscos lleguen a Túnez. La

* Universidad de Alicante.

1. M. de EPALZA, *Los moriscos antes y después de la expulsión*, Madrid, MAPFRE, 1992, p. 137 y siguientes.

2. M. de EPALZA, «Moriscos y andalusíes en Túnez durante el siglo XVII», *Al-Andalus*, XXXIV, 2, 1969, pp. 247-328.

3. P. SANTONI, «Le passage des morisques en Provence (1610-1613)», *Provence historique*, 185, 1996, pp. 333-383.

integración, entonces, de los moriscos, o al menos las políticas programadas para ella, han de ser concebidas, en principio, desde el punto de vista del colectivo humano y no de una o unas cuantas personas que van llegando e instalándose en el país.

- 2) La acogida negociada y planificada. La recepción de los moriscos en Túnez responde, en primer lugar, a las negociaciones que ciertos moriscos influyentes y con contactos con la Sublime Puerta, como el comerciante aragonés Jerónimo Enríquez, habían realizado desde Francia, cuando la situación de los moriscos en los puertos y ciudades francesas se había hecho insostenible. El sultán otomano mediará ante las autoridades francesas para que su travesía esté fuera de peligro, y dará las órdenes oportunas a sus autoridades en Túnez para que su acogida allí sea lo más propicia posible⁴. Hay que tener en cuenta, así mismo, el papel que pudieron desempeñar en una buena integración de esta masa morisca, llegada casi de repente, tanto algunos moriscos granadinos que se instalaron en Túnez antes de la expulsión⁵, como los cherifes de origen andalusí que se contaban entre la nobleza tunecina.
- 3) La política otomana de aislamiento grupal. Los otomanos, como dominadores de un amplio imperio con gran variedad étnica y lingüística, no intentarán poner en práctica política alguna de integración de las minorías y grupos bajo cualquier idea supranacional o supraracial. Su actuación, tendente a asegurarse la fidelidad de los diferentes grupos frente a posibles enemigos unidos, será la de fomentar la autonomía y la conservación de los rasgos distintivos de cada grupo dentro de las distintas sociedades bajo su control. Ésta será la política que también aplicarán con los moriscos en Túnez, ensayada posiblemente en Argelia, otorgándoles los medios y las posibilidades de desarrollar una vida autónoma, pero siempre manteniéndolos como grupo separado de los demás estratos sociales del país, cíclicamente levantiscos, y haciéndoles especialmente dependientes de su autoridad, a través de sus jefes propios, los jefes de los andalusíes, que rendían cuentas ante el dey⁶.

A través de estos tres vectores, que evidentemente se dividen en diversos aspectos más particulares, la comunidad morisca instalada en Túnez adquiere bastante pronto un notable grado de cohesión frente a la desestructurada sociedad indígena. Esta unión se manifiesta de diversas formas: dedicación especial a ciertas actividades de trabajo —fundamentalmente la agricultura y la fabricación de la chechía, cam-

4. A. TEMIMI, *Le gouvernement ottoman et le problème morisque*, Zaghouan, 1989; ÍDEM, «Evolution de l'attitude des autorités de la régence de Tunis face à l'accueil des morisques, à la lumière d'un nouveau firman du sultan ottoman», *Actes du Ve Symposium International d'Etudes Morisques sur: le Ve Centenaire de la Chute de Grenade. 1492-1992*, Zaghouan, 1993, vol. II, pp. 53-66; y M. de EPALZA, «Instalación de moriscos en Anatolia (documento Temimi, de 1613)», *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, 13, 1996, pp. 145-157.

5. L.F. BERNABÉ, «Notas para una integración de la comunidad morisca», *Actas del Seminario África del Norte en los siglos XVI y XVII*, Alicante, 2001 [en prensa].

6. M. de EPALZA, «Moriscos contra Carlos V: Argel y el nuevo modelo de inserción de los musulmanes hispanos en el Magreb (1516-1541)», *Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558)*, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001, pp. 469-485.

pos de una perdurable herencia léxica hispánica—, creación de algunas zonas de casi exclusiva implantación morisca, tendencia a la endogamia en sus relaciones matrimoniales, mantenimiento a lo largo del tiempo de usos culturales y tradiciones traídas desde España, pervivencia del español incluso más allá de las primeras generaciones de expulsados, etc. La conjunción de todos estos elementos, que han producido una reconocible y perdurable herencia morisca en Túnez, ha contribuido a identificar bastante bien en el tiempo los avatares de este grupo y a facilitar su estudio desde comienzos del siglo XX⁷.

LA ACOGIDA DE LOS MORISCOS EN TÚNEZ

Las características de su inserción particular en la sociedad tunecina⁸ hacen que, de forma general, pueda hablarse de éxito por parte de las autoridades a la hora de valorar el modo en que los moriscos hispanos consiguen instalarse de forma definitiva en Túnez. Sin embargo, es evidente que la comunidad morisca que llega en masa, mayoritariamente de Francia, para instalarse en la otra orilla del Mediterráneo se enfrentó allí a una serie de conflictos relevantes, en especial los derivados de un origen geográfico, social y cultural radicalmente diferente del de la sociedad que los va a acoger. Los moriscos que llegan a Túnez, en su inmensa mayoría de origen aragonés y castellano, que hacen uso de la lengua castellana e inmersos en un intenso proceso de aculturación en los conceptos y usos del Islam en España, resultan elementos evidentemente alógenos en una sociedad como la tunecina y magrebí en el siglo XVII.

Sin unas estructuras previas de acogida, como las que existían en Marruecos y, en menor medida, en Argelia⁹, y situados frente a una población que no podía ver en ellos sino a elementos amenazadoramente ajenos, los moriscos en Túnez seguían dependiendo para su acogida del mismo plan político de las autoridades otomanas que les había llevado hasta allí. El propio sultán Aḥmad I, que había intervenido ante las autoridades francesas y venecianas para que facilitaran la travesía de los moriscos hasta Túnez, dio las órdenes precisas para que éstos fueran bien acogidos e instalados de acuerdo con unas pautas determinadas, tendentes siempre a conservar su propia autonomía grupal, al servicio exclusivo de los intereses estratégicos de la Sublime Puerta.

Un preciso testimonio de esta doble circunstancia en Túnez —los conflictos iniciales con la población autóctona y su exitosa inserción final en la sociedad tunecina— se halla en una carta que el morisco granadino radicado en Marruecos, Aḥmad

7. M. de EPALZA, *Los moriscos antes...*, pp. 264-266.

8. M. de EPALZA, «Les ottomans et l'insertion au Maghreb des andalous expulsés d'Espagne au XVIII^e siècle», *Revue d'Histoire Maghrébine*, 31-32, Túnez, 1983, pp. 165-173; y «Estructuras de acogida de los moriscos emigrantes de España en el Magreb (siglos XIII al XVIII)», *Alternativas. Cuadernos de Trabajo Social*, 4, 1996, pp. 35-58.

9. N. SAIDOUNI, «Les Morisques dans la province d'Alger 'Dar-es-soltan' pendant les XVI^e et XVII^e siècles. L'apport économique et social», *380^e Aniversari de l'Expulsió dels Moriscos. Conseqüències en el món islàmic i en el món cristià*, Barcelona, Generalitat de Catalunya, 1994, pp. 140-146.

al-Ḥaḡarī, escribe en árabe desde París a sus compatriotas establecidos en Estambul, y que se conocemos gracias a una traducción española del mismo al-Ḥaḡarī. En 1612, fecha de la primera redacción de la carta, con la expulsión de los moriscos en su fase final, el granadino se hace eco, aparte de la desconfianza marroquí hacia los turcos, de los saqueos y malas acogidas que los primeros grupos de moriscos llegados al Norte de África padecieron, especialmente a manos de las tribus seminómadas beduinas: [...] *tengo por los más desgraciados a los que fueron a Túnez que, según escribe Már-mol en su libro Discripçión de África, es lugar donde no se abrán jartado los pobres de agua dulce, y porque tienen dos plagas, la una de alarues y la otra de intolerables renegados y turcos.* Sin embargo, en su traslado de la carta, hecha en Túnez, donde llega a finales de la década de los treinta del siglo XVII, anotará al margen del párrafo anterior: *en aquel tiempo era de aquella manera y el día de oy Túnez es el mejor puerto para los de la naçión*¹⁰.

Las decenas de años que median entre las dos redacciones de la carta –escrita por este privilegiado observador de la diáspora morisca– y entre esos dos juicios tan opuestos son, precisamente, los años en los que se ha llevado a cabo la aplicación de las medidas socio-políticas aconsejadas por la Sublime Puerta, por parte del dey Uṭmān y sus sucesores. Máxima autoridad política de la Regencia, fue él quien ejecutó todo un plan que quería beneficiar el establecimiento ordenado de los moriscos en el país –con la suspensión temporal de impuestos, su distribución por zonas fértiles del país, la protección militar, etc.– y que tuvo, sin embargo, sus momentos de tensión con sus sucesores. La actuación enérgica del dey consiguió una rápida distribución de los moriscos por la capital y diversas zonas del país. No obstante, buena parte de la responsabilidad de una rápida inserción de los moriscos en el tejido social tunecino, así como de una adecuada acogida por parte de las instituciones religiosas del país, recae en el piadoso Sīdī Abū-l-Gayṭ al-Qaššāš¹¹; quien, al encontrarse directamente con el problema de la llegada de una población musulmana totalmente distinta de la magrebí, actuó como catalizador de las inquietudes de los moriscos. Los problemas que afectaban a los moriscos, de los más trascendentales a los más nimios, encontraron su solución en la piedad de este hombre y en su aplicación de los principios islámicos de la forma más benévola posible para los moriscos:

[...] *nos Reçibieron Uzmanday, Rey de Túnez, de condiçión soberbia y para nosotros man-sajo cordero, Çitibulgaiz con su santidad y la gente con su Yçlam, y todos procurando acomodarnos, Regalándonos con grande amor y amistad [...]. Citibulgaiz por su parte acudia con sustento y, acomodándonos [a los moriscos] en las zaguyas de la çuidad, y entre ellas la de Çiti el Zulaychi, adonde estaban con sus mujeres y hixos mucha gente pobre, y como es hurdinario los muchachos ençuçiarse sin saber adonde lo haçen, lo hiçieron en ésta con extremo, hasta que el guaquil della dio notiçia a Çitibulgaiz, y encareçió estar hecha un muladar, a que Respondió: Déjalos estar, y que se ençuçien y hagan lo que quisieren, que si el lugar donde están supiera hablar, dijera: Sea en muy buena hora benidos a mi dichoso sitio la benturosa xente [...]. Este*

10. Biblioteca Universitaria de Bolonia, Manuscrito D565. *Vid.* texto entero de la carta de al-Ḥaḡarī en J. OLIVER ASÍN, *Conferencias y apuntes inéditos*, Madrid, Dolores Oliver, 1996, pp. 145-150.

11. Ver H. PIERI, «L'accueil par des tunisiens aux morisques expulsés d'Espagne: un témoignage morisque», en M. de EPALZA y R. PETTI, *Etudes sur les moriscos andalouses en Tunisie*, Madrid-Túnez, Dirección General de Relaciones Culturales-Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1973, pp. 128-134.

*santo hombre, antes que saliese la multitud de nosotros, dixo a los primeros que acá estaban, que todos abíamos de salir de poder de los erejes, honRa con que Dios lo honRó y descubrió. Y así, nos esperaban con tanto gusto, y acudió a favoreçernos de todas beras [...]*¹².

La labor de al-Qaššāš con los moriscos llegados a Túnez resultó de una extraordinaria eficacia para una más o menos rápida solución al problema de la distribución de esta numerosa masa de expulsados. La referencia a sus conversaciones con moriscos que estaban en Túnez antes de la expulsión general o, al menos con los primeros que habían llegado, nos pone sobre la pista de que tanto las autoridades políticas como el propio al-Qaššāš estaban perfectamente informados de las características de los emigrados que iban a llegar a los puertos tunecinos. Si ya el comerciante morisco Jerónimo Enríquez había negociado con los turcos la llegada desde Francia del gran grupo de moriscos aragoneses y castellanos expulsados¹³, con lo que estaban garantizadas las medidas económicas, políticas y militares al respecto, en lo que se refiere a las medidas sociales y culturales de integración efectiva en una nueva realidad social éstas iban siendo establecidas por Sīdī Abū-l-Gayṭ conforme a lo que sabía por los antecesores de los que iban a llegar y lo que le iba demostrando el paulatino asentamiento de moriscos. Esto podría contribuir a explicar, por ejemplo, su gran comprensión hacia uno de los principales inconvenientes de los expulsados a la hora de recibir una adecuada formación musulmana: la ignorancia de la lengua árabe. Su conocimiento previo de los hechos con los que se iba a enfrentar, junto con unas visiones políticas y sociales derivadas del dominio otomano, hicieron que sus respuestas a problemas de cierta importancia fueran rápidas y de una indudable eficacia.

LOS MORISCOS Y SU LENGUA EN TÚNEZ

Los moriscos llegados a Túnez tenían como origen en España, fundamentalmente, dos zonas: Aragón y Castilla, aunque puede hablarse con cierta seguridad de alguna presencia minoritaria de moriscos valencianos en el actual Grish el Oued¹⁴, y de tempranos asentamientos de moriscos granadinos. Este origen geográfico de la in-

12. Real Academia de la Historia (Madrid), Manuscrito S2, ff. 11v-12v. Véase J. OLIVER ASÍN, «Un morisco de Túnez, admirador de Lope», *Al-Andalus*, 1, 1933, pp. 409-450; especialmente pp. 411-412.

13. L. CARDAILLAC, «Le passage des Morisques en Languedoc», *Annales du Midi*, 103, LXXXIII, 1971, pp. 259-298; ÍDEM, «Morisques en Provence», *Les Langues Romanes*, LXXIX, 1971, pp. 297-316 [reimpresión en M. de EPALZA y R. PETTI, *Études sur les...*, pp. 89-102]; ÍDEM, «Procès pour abus contre les morisques en Languedoc», en M. de EPALZA y R. PETTI, *Études sur les...*, pp. 103-113; Pierre SANTONI, «Le passage des Morisques en Provence», pp. 363-380; y M. de EPALZA, *Los moriscos antes...*, pp. 288-295.

14. Ver M. de EPALZA, «L'identité onomastique et linguistique des morisques», en A. TEMIMI (ed.), *Religion, Identité et Sources Documentaires sur les Morisques Andalous*, Túnez, 1984, vol. I, pp. 269-279; «Sociolingüística de mudéjares y moriscos», *Las lenguas prevalencianas*, Alicante, Universidad de Alicante, 1987, pp. 111-114; «El català al Màgreb àrab: els moriscos expulsats», *Segón Congrès Internacional de la Llengua Catalana*, Valencia, 1989, pp. 385-387; y L.F. BERNABÉ PONS, «Sociolingüística de los moriscos expulsados: árabe, catalán, valenciano, castellano», *380è Aniversari de l'expulsió dels moriscos. Conseqüències en el món islàmic i en el món cristià*, Barcelona, Generalitat de Catalunya, 1994, pp. 380-383.

mensa mayoría de los moriscos asentados en Túnez en el siglo XVII tiene una importante consecuencia que caracterizará al grupo: son regiones de España cuyas comunidades mudéjares, y después moriscas, han perdido prontamente el uso activo y pasivo de la lengua árabe, que sólo se conservaba de forma general en el reino de Valencia, donde durante décadas se había esperado que el árabe desapareciese con el paso del tiempo, y en el reino de Granada, donde por pura fuerza cronológica se seguía manteniendo entre los moriscos¹⁵. Los moriscos aragoneses y castellanos eran, en general, a principios del siglo XVII, correctos hablantes del castellano y unos perfectos ignorantes de la lengua árabe. La conservación de una literatura aljamiada en la Península Ibérica, en castellano transcrito con caracteres árabes, que es fundamentalmente una literatura de traducción de unos originales religiosos árabes, no es sino la prueba material de esa pérdida del árabe que a finales del siglo XVI ya estaba bastante lejana¹⁶.

Esta particularidad lingüística de los moriscos, hablantes castellanos en un medio árabe, quedará salvaguardada por esa acción política de los otomanos: los moriscos españoles dispondrán de sus propias formas de desarrollo social y económico dentro de la sociedad tunecina, con la que tendrán que mezclarse lo mínimo posible. Teniendo en cuenta esta voluntad, llevada a cabo por las autoridades de Túnez, puede comprenderse mejor la pervivencia de una serie de léxico español incrustado en el árabe tunecino: los moriscos ocuparán unas franjas muy concretas de la vida económica y es en ellas donde se conserva, todavía en la actualidad, una serie de términos hispánicos que dan fe del desempeño de ciertos oficios por parte de los moriscos. Es en la artesanía de la chechía o bonete tunecino, y en la vida agrícola del valle del Medjerda, en los dos campos donde se recogen, de forma más numerosa y segura, los términos españoles —hispanismos en el siglo XVII, arcaísmos más tarde— que los moriscos expulsados legaron a su sociedad árabe de acogida¹⁷.

Sin embargo, el mantenimiento en el uso del castellano, necesario para el desarrollo normal de sus vidas, les suponía a los moriscos un serio problema de orden moral y religioso. Ellos, que habían sido expulsados de la Península Ibérica oficialmente por su pertinacia en la creencia en el Islam, ahora que se encontraban en un medio social musulmán no podían acceder a las enseñanzas islámicas por su desco-

15. B. VINCENT, «Reflexión documentada sobre el uso del árabe y de las lenguas románicas en la España de los moriscos (siglos XVI-XVIII)», *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes. Homenaje/Homenatge a María Jesús Rubiera Mata*, 10-11, 1993-1994, pp. 731-748; y L.F. BERNABÉ PONS y M.ª J. RUBIERA MATA, «La lengua de mudéjares y moriscos. Estado de la cuestión», *Actas del VIII Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2002, pp. 599-631.

16. L.F. BERNABÉ PONS y J.J. MARTÍNEZ EGIDO, «Estado de lengua de los manuscritos en caracteres latinos: el problema religioso», en A. TEMIMI (ed.), *Actes du IV Symposium International d'Etudes Morisques sur: Métiers, Vie Religieuse et Problématiques d'histoire morisque*, Zaghouan, CEROMDI, 1990, pp. 35-42; y O. HEGYI, «El uso del alfabeto árabe por minorías musulmanas y otros aspectos de la literatura aljamiada, resultantes de circunstancias históricas y sociales análogas», *Actas del Coloquio Internacional sobre Literatura Aljamiada y Morisca*, Madrid, Gredos, 1978, pp. 147-164.

17. M. de EPALZA y Abdel-hakim GAFSI-SLAMA, «Léxico y onomástica hispánicos de los moriscos conservados en Tunicia», *Actas del VII Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 1999, pp. 633-641; y *La lengua española hablada por los moriscos y sus descendientes (Tunicia, siglos XVII-XX)* [en prensa].

nocimiento del árabe. El mismo problema que había atenazado a sus antepasados en España les volvía a colocar ante un dilema parecido: cómo tener unas enseñanzas islámicas y cómo aprender la religión de Allāh sin poder leer su libro sagrado, sin poder atender a las clases de los maestros musulmanes.

Este problema se encuentra en el origen de la redacción de una serie de manuscritos en castellano en Túnez, que quieren desempeñar el papel de adoctrinamiento religioso islámico del que tan necesitados estaban los moriscos. Una serie de compatriotas, más cultos, mejor dotados para la escritura, conectados con las obras que otros moriscos realizan en Marruecos o en Argelia, conocedores de la lengua árabe en mayor o menor grado y, posiblemente, animados por los notables políticos y sociales de la sociedad tunecina, se lanzan a la tarea necesaria de readoctrinar a la comunidad morisca en un más que correcto castellano del siglo XVII, aunque también compongan obras en árabe. Las mismas excusas que utilizaban sus antepasados en la Península Ibérica por no utilizar el árabe en sus escritos religiosos vuelven a aparecer en el castellano de los moriscos hispano-tunecinos¹⁸:

[El árabe es] *la más excelente de las hablas que Dios Nuestro Señor a dado a sus criaturas desde el principio del mundo, y la más suabe y compendiosa [...] esta lengua bulgar es tan corta de vocablos, que no se puede perfectamente traducir, sino sólo el sentido, y parece dicha una cosa en la una tan diferente, que no se recibe aquella dulçura que tiene en su elucuençia; pero se abrá de contentar cada uno con lo que el Criador le repartió y tomarlo como lo hallare*¹⁹.

*Y así, biendo que me yncliné siempre a no ser abariento con los que no saben la lengua árábiga, y echando de ver que en el discurso de mis estudios e hecho algunos otros tratados cortos, [...] y que éstos an sido de algún provecho para prinçipiantes, que de todo punto estaban remotos y apartados de saber lo que les conbenía en su creyençia y modos del serbiçio de Dios, por falta de entender la lengua, y perdidas las esperanças de adquiririlla porque la hedad no da lugar a ello [...] e hecho comentaçión sobre un quaderno de poesía [...] y de no decírsele en lenguaje que entienda [la doctrina islámica], quedarse sin sabello, y de no ssaberlo proçederle tanto daño [...]. Digo todo esto porque é tenido notiçia de que se me an contradicho algunas palabras, en los que hasta agora e escripto [...] y [Dios] así mesmo perdonó al que tubiesse perturbaçión en la lengua, por ocaçión de ser tartamudo o achami, aunque perturbe las letras, y no las diga como ellas son*²⁰.

Los “hermanos aragoneses”, dice el autor de este mismo texto, le han pedido un tratado en castellano sobre las principales creencias islámicas, en especial aquéllas que se refieren a la naturaleza de Dios y del profeta Muḥammad. El autor, que se declara muy “aficionado” a estos compatriotas, no puede por menos que complacerles con un largo y prolijo tratado; eso sí, encabezándolo con una larga digresión sobre la licitud de escribir sobre estos temas en castellano. El convencimiento definitivo acerca de lo correcto de su tarea, sin embargo, se lo ha dado la clase social superior a la que ha visto actuar en este terreno:

18. Ver, entre otros conocidos ejemplos: C. LÓPEZ-MORILLAS, «La oración como diálogo en un comentario morisco sobre la Fātiḥa», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, XXX, 1981, p. 169.

19. Manuscrito propiedad de Teófilo Hernando, hoy desaparecido, según cita de J. OLIVER ASÍN, «Un morisco de Túnez...», p. 414.

20. Biblioteca Nacional (Madrid), Manuscrito 9653, ff. 4v-6v.

No hacemos ynobación en esta traducción, pues yo e bisto a quien sabe la lengua turquesca y arábiga dar lición en la turquesca a quien sabe las dos, y muy usada cosa es en el mundo el traducir [...] que es fard cafaya [= deber colectivo] el aber traducción en castellano y quien en castellano dé lición, porque de no abello se sigue que el que no ssabe otra lengua se quede sin saber lo que le ynporta²¹.

También el principal personaje en la acogida de los moriscos, el citado Abū-l-Gayt al-Qaššāš, procedente de un medio de lengua bereber, aunque con gran ascendencia en toda la sociedad tunecina, vería sin duda de forma bastante benévola y comprensiva la instrucción islámica de los recién llegados en su propia lengua:

[...] Çitibulgaiz –que Dios lo perdone– cuya santidad y çiençia es bien conoçida, a otro amigo yntimo suyo andaluz le dixo un día [...] que a la jente espelida demostrase cómo abían de tomar guado y les adbiertiese lo que habían de haçer particular a los que no sabían la lengua arábiga. Entonçes le dixo: Pues Señor, si a los tales se les escribiesse en castellano lo que se deve creer y saber es cosa que se puede haçer, y Respondió mostrando grande gusto y contento que sería obra muy açepta y de mucho premio y que el que la hiçiera lo ganaría muy cumplido y con fatua dada por tan grande santo²².

De esta manera, el castellano, mediante una labor de adaptación y traducción normativa²³ de originales árabes, va ofreciendo a los moriscos la doctrina y mensajes islámicos de los que están necesitados. Una doble labor de instrucción primaria en el Islam y de destrucción polémica de la doctrina cristiana es la que empuja, en origen, a los diferentes escritores que van a lanzarse a escribir en Túnez una literatura española por y para los moriscos.

UNA LITERATURA PARA LOS MORISCOS EN TÚNEZ

La enseñanza de unos conceptos y unas prácticas religiosas que habían caído en el olvido es la misión fundamental de todos los escritos, en castellano y en árabe, de los moriscos en Túnez. Esta enseñanza se realiza en una vertiente múltiple: la puramente adoctrinadora, por un lado, con largas exposiciones acerca de los principales

21. *Ibidem*, f. 6v.

22. Real Academia de la Historia (Madrid), Manuscrito S2, f. 8r-8v.

23. Utilizo este adjetivo dentro de la dimensión que le da Mikel de Epalza al aplicarlo al carácter de las obras religiosas de los moriscos como control de la ortodoxia islámica a la hora de expresar conceptos musulmanes en una lengua que no es la árabe. El uso, al lado de traducciones al castellano, de arabismos islámicos de nuevo cuño en estos textos intenta conjurar el peligro de hispanizar y cristianizar en exceso unos textos religiosos musulmanes. Los escritores moriscos, a la vez que traductores y hasta cierto punto docentes, han de ser, así mismo, los garantes de la validez de la norma religiosa que están transmitiendo en una lengua no árabe. *Vid.* M. de EPALZA, «Un manuscrito normativo árabe y aljamiado: problemas lingüísticos, literarios y teológicos de las traducciones moriscas», en A. TEMIMI (ed.), *La Littérature aljamiado-morisque: hybridisme linguistique et univers discursif*, Túnez, Centre de Recherches en Bibliothéconomie et Sciences de l'Information, 1986, pp. 35-45; «Principes chrétiens et principes musulmans face au problème morisque» y «Le lexique religieux des Morisques et la littérature aljamiado-morisque», en L. CARDAILLAC (dir.), *Les Morisques et l'Inquisition*, París, Publisud, 1990, pp. 37-49 y 51-64; y «Problemas teológicos musulmanes y cristianos en el enfrentamiento de los últimos musulmanes de España con los poderes cristianos», *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*, 8, 1991, pp. 89-95.

mandamientos del Islam y las creencias y personajes fundamentales; la eminentemente práctica, con manuales acerca de cómo llevar a cabo los aspectos físicos y rituales de la religión, muy en especial, y se insiste muchas veces en ello, la limpieza ritual y la oración canónica; y la fundamentalmente polémica, en la que se contestan los principales dogmas del Cristianismo, así como sus aspectos rituales²⁴. Pero, a su atractivo como textos islámicos en castellano dirigidos a neófitos, con una muy acertada selección de cuáles son las necesidades más básicas y perentorias del que desea incorporarse a toda prisa a una religión, añaden también la plasmación de sus propias figuras de españoles del siglo XVII: sus vivencias, recuerdos e impresiones de una España que han dejado atrás, y que muchas veces sorprenden al lector al encontrarse en un punto intermedio entre el recuerdo y la añoranza, si bien matizado con la lógica alabanza a Dios por haberlos sacado del peligro entre los cristianos.

Provisionalmente, aunque pueden quedar por dilucidar algunos puntos concretos, por lo que hoy conocemos con una cierta seguridad, la literatura en español hecha por y para los moriscos en Túnez está representada por las siguientes obras:

- 1) La *Apología de la religión musulmana*, de Abd el Karim Ibn Alí Pérez, obra de afirmación polémica del Islam frente a otras religiones, especialmente la cristiana, de la que se ataca, de forma especial, a la Inquisición. Adquirido por Joseph Morgan en Testur, éste tradujo diversos pasajes al inglés en su obra sobre el Islam²⁵; habiéndose perdido, al parecer, el original.
- 2) El Manuscrito 1976 de la Biblioteca Casanatense de Roma. Es un documento firmado en 1628 por el morisco toledano Ibrahim Taybili (antes Juan Pérez) en Taçator (Testur). Texto versificado de polémica anticristiana refutando algunos de los dogmas, creencias y usos del Cristianismo especialmente repugnantes al Islam, a partir del texto del morisco castellano Muḥammad Alguazir, habitante en Marruecos²⁶. Contiene, así mismo, unos más que correctos sonetos en honor del profeta Muḥammad y sus compañeros, además de un prólogo y un epílogo en prosa en los que el autor habla de sus recuerdos de España y del proceso de composición de la obra, que está dedicada al cherife °Alí al-Niwālī Ibn Sarrāy, administrador de las rentas del

24. Vid. J. PENELLA, «El sentimiento religioso de los moriscos españoles emigrados: notas para una literatura morisca en Túnez», *Actas del Coloquio Internacional sobre Literatura Aljamiada y Morisca*, Madrid, Gredos, 1978, pp. 447-473. Para el desarrollo de la polémica religiosa anticristiana véase M. de EPALZA, *Fray Anselm Turmeda (°Abdallāh al-Tarjūmān) y su polémica islamo-cristiana. Edición, traducción y estudio de la Tuhfa*, Madrid, Hiperión, 1995 [1.ª ed. Roma, 1971]; y *Jesús entre cristianos, judíos y musulmanes hispánicos*, Granada, Universidad de Granada, 1999.

25. Vid. J. OLIVER ASÍN, «Un morisco de Túnez...», pp. 414-415. La obra de MORGAN, de interés para la vida de los descendientes de los moriscos en Túnez, es: *Mahometism fully explained*, London, W. Mears, 1723, 2 volúmenes; ver también M. de EPALZA, «Relaciones del Cónsul británico Morgan con descendientes de moriscos en el Magreb (siglo XVII)», *Estudios de Filología Inglesa: homenaje al Doctor Pedro Jesús Marcos Pérez*, Alicante, 1990, pp. 615-620.

26. L.F. BERNABÉ PONS, *El cántico islámico del morisco hispanotunecino Taybili*, Zaragoza, 1988. Sobre la obra polémica de Alguazir, encargada por el sultán Muley Zaydán y muy difundida tanto en el norte de África como en Europa por el también morisco Al-Ḥaḡārī, puede verse G. WIEGERS, «La diáspora morisca en el Magreb: la obra de polémica anticristiana a Muḥammad Alguazir (c. 1610)», *La expulsión de los moriscos*, Valencia, 1998, pp. 89-121.

dey Yūsuf. Se trata del mismo personaje que parece haber pedido al cherife morisco Muḥammad Ibn ʿAbd ar-Rafiʿ que componga su obra *Al-anwār an-nabawiyya fī abā jayr al-barriyya* sobre la línea genealógica de Muḥammad, sus compañeros y descendientes²⁷; algo que se enmarca dentro de la reivindicación de la preminencia de la genealogía de los cherifes de origen español en esa nobleza religiosa que tenía su centro en Túnez²⁸.

- 3) El Manuscrito Gayangos S2 de la Real Academia de la Historia: *De la crehencia y lo que debe saber el mahometano y otras cossas curiosas*. Verdadera enciclopedia de conocimientos islámicos²⁹, recoge conocimientos útiles para los moriscos tunecinos, especialmente en su primera parte, dedicada a la moral y a la liturgia musulmanas en diversos ámbitos de la vida, con capítulos que, hay que reconocerlo, resulta un tanto extraño leer en un buen castellano del siglo XVII, como el dedicado a la ciencia del matrimonio o *ʿilm al-nikāh*. La segunda parte, también muy sorprendente y la que más ha llamado la atención a los críticos que se han acercado a la obra, contiene abundantes citas literarias –poesía, teatro, narrativa– que hablan de la intensa vida cultural del autor morisco en España y de la impresión que autores como Quevedo, Lope de Vega o Garcilaso dejaron en su mente³⁰.
- 4) El Manuscrito 9653 de la Biblioteca Nacional de Madrid. Se trata de un largo comentario en prosa hecho a los poemas de Ibrāhīm de Bolfad, morisco ciego que vive en Argel, que hace un repaso por la licitud de hablar del Islam en castellano, los atributos divinos, la figura del profeta Muḥammad y sus milagros, la otra vida, el paraíso y el infierno, etc.³¹. La prosa es, en ocasiones, bastante farragosa al introducir multitud de conceptos islámicos en árabe que se van explicando sin mucho orden. También se incluyen y comentan algunos poemas del misterioso Juan Alonso Aragonés, autor ducho

27. Abdelmajid TURKI, «Documents sur le dernier exode des andalous vers la Tunisie», en M. de EPALZA y R. PETIT, *Etudes sur les moriscos andalouses en Tunisie*, pp. 114-127.

28. Abdel Hakim GAFSI-SLAMA, «Aproximación al estudio de los textos en árabe de los morisco-andalusés en Tunisia», *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, 12, 1995, pp. 413-428. No ha sido investigado todavía el papel de mediadores de los moriscos ante las autoridades otomanas que pudieron tener estos cherifes en el caso de Túnez. En el manuscrito 14009 de la Biblioteca Vaticana encontramos a un aš-Šarīf involucrado con textos de moriscos. Del mismo modo, la carta ya citada del granadino al-Ḥayārī a los moriscos en Estambul fue llevada a Túnez por el morisco y “xerif andaluz” Muḥammad ibn ʿAbd ar-Rafiʿ.

29. Vid. J. OLIVER ASÍN, «Un morisco de Túnez...», *pássim*.

30. Luce LÓPEZ-BARALT, «Historia de un hombre que prefirió la muerte al adulterio (Leyenda morisca del manuscrito S-2 BRAH)», *Revista de Estudios Hispánicos*, 12, 1985, pp. 93-102; «La angustia secreta del exilio. El testimonio de un morisco de Túnez», *Hispanic Review*, LV, 1987, pp. 41-57; «El extraño caso de un morisco *Maurófilo*», en B. CIPLIJAUSKAITĖ y C. MAURER (eds.), *La voluntad de humanismo. Homenaje a Juan Marichal*, Barcelona, Anthropos, 1990, pp. 171-183; y *Un Kāma Sūtra español*, Madrid, Siruela, 1992.

31. El texto fue transcrito y estudiado por R. MAMI en su tesis doctoral: *Edición, estudio lingüístico y glosario del manuscrito 9653 de la Biblioteca Nacional de Madrid*, Madrid, Universidad Complutense, 1990; ha sido publicada, con el mismo título, en Madrid, Fundación Menéndez Pidal, 2002. Ver también: R. MAMI, «La obra de un morisco expulsado en Túnez», *380è Aniversari de l'expulsió dels moriscos. Conseqüències en el món islàmic i en el món cristià*, Barcelona, Generalitat de Catalunya, 1994, pp. 361-368.

- en teología que parece haber vivido en Tetuán y por el que el autor muestra su admiración y predilección. El texto incorpora, así mismo, algunos pasajes que recuerdan su estancia en España³².
- 5) El Manuscrito 9654 de la Biblioteca Nacional de Madrid. Es un manual de enseñanza de los principales preceptos del Islam y de reflexión sobre los pecados más importantes que puede cometer el creyente, explicados de modo sencillo. Se incluyen diversos poemas –romances, sonetos de Lope de Vega, etc.–, entre los que destacan algunos de Juan Alonso Aragonés, de quien se toman, además, diversos fragmentos y temas³³.
 - 6) El Manuscrito 9067 de la Biblioteca Nacional de Madrid. Contiene enseñanzas coránicas, doctrinales y polémicas contra el Cristianismo a partir de las Escrituras cristianas. Es un texto compuesto para quien no conoce el árabe. Con cierta insistencia en la teología y el derecho malikí, el autor tiene, sin embargo, una clara preocupación pedagógica de ir de lo más concreto a lo más abstracto y de incluir alguna narración ejemplar, como la historia de la Doncella Carcayona³⁴. Se apoya para su argumentación en el manuscrito 9655, también depositado en la Biblioteca Nacional de Madrid. Para Cardaillac, tras un convincente análisis, el autor de ambos es Juan Alonso Aragonés, que la habría compuesto en 1610, mientras que la copia de este manuscrito procedería de 1621³⁵.
 - 7) El Manuscrito 14009 de la Biblioteca Vaticana. Es un documento de polémica anticristiana a partir de citas de las Escrituras cristianas y de la explicación del origen de algunas de sus ceremonias. Está fechado en 1058 (aprox. 1649), y muy posiblemente su redacción fue encargada en Testur por el muftí y jatib hanefí de Túnez, Aḥmad al-Ḥānafī, como piensa Mikel de Epalza a la vista de varias de las numerosas notas en árabe que encabezan, jalonan y terminan el manuscrito vaticano³⁶. En el texto pueden distinguirse: una mano principal en castellano, segura y elegante, que es la que redacta todo

32. Como la mención a una comedia vista en España sobre los milagros del Profeta: *y éste es uno de los milagros que consta por muchas escripturas, así arábicas como castellanas, de adonde sacó el poeta español antes de nuestra espulsión la comedia de los milagros de nuestro ssanto profeta, la qual se representó un día en la corte* [Biblioteca Nacional, Manuscrito 9653, f. 137 r]. Discusión sobre la posible identificación de esa obra en España en J.M.ª SOLÁ SOLÉ, «Los Mahomas de Rojas Zorrilla», *Sobre árabes, judíos y marranos y su impacto en la lengua y literatura españolas*, Barcelona, Puvill Libros, 1983, pp. 105-117.

33. Ver L. CARDAILLAC, *Moriscos y cristianos. Un enfrentamiento polémico (1492-1640)*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1979 [ed. original París, Klincksieck, 1977], pp. 154-168 y 175-180.

34. P. VALERO CUADRA, *La leyenda morisca de la Doncella Carcayona*, Alicante, Universidad, 2000.

35. L. CARDAILLAC, *Moriscos y cristianos...*, p. 161.

36. M. de EPALZA, «Arabismos en el manuscrito castellano del morisco tunecino A mad al-Ḥanafī», *Homenaje a Álvaro Galmés de Fuentes*, Oviedo-Madrid, Universidad de Oviedo-Gredos, 1995, vol. II, pp. 515-527. Al-Ḥanafī emigró muy joven de España y estudió en Sarajevo y Bursa con maestros del madhab hanefí. Hacia 1620 pasa a Túnez, donde será nombrado profesor de la escuela hanefí, que era también la de las autoridades turcas, y en 1635 es ascendido a muftí del país y predicador oficial de la mezquita de Yūsuf Dey, cargo que desempeñará durante tres años. Para la biografía de Al-Ḥanafī y sus fuentes, aparte de lo anterior, ver M. de EPALZA, «Moriscos y andalusíes en Túnez durante el siglo XVII», pp. 293-297 [trad. francesa en M. de EPALZA y R. PETIT, *Etudes sur les...*, pp. 181-184].

el tratado, y otra mano, también en castellano, mucho más vacilante y que se limita a las notas marginales. En árabe se advierten también diferentes autores, tanto de origen magrebí como oriental. Por alguna de las notas en lengua árabe comprobamos que había un cierto movimiento de copias de estos textos de Túnez a Estambul, y que el propio Al-Ḥanafī comparaba lo que obtenía en los textos castellanos con sus propios escritos en turco.

- 8) El Manuscrito D565 de la Biblioteca Universitaria de Bolonia. Se trata de un manuscrito que perteneció al “Ache” (= peregrino) Muḥammad Rubio, quien al parecer pagó los tres tratados autónomos de que consta el volumen, todos traducciones del árabe y, así mismo, redactados por tres manos también independientes³⁷. El tratado central se presenta como obra del morisco hispano-marroquí Aḥmad al-Ḥaḡarī al-Andalusī (o Aḥmad ibn Qāsim Bejarano), que según parece acabó sus días en Túnez y que es autor también allí de una obra autobiográfica en árabe³⁸, y de una traducción de un tratado de artillería de otro morisco español del castellano al árabe³⁹. Esta parte consta de resúmenes en castellano de su obra árabe, así como traducciones de cartas a moriscos en Turquía y una traducción de milagros del Profeta a partir del conocidísimo *Kitāb aš-Ṣifa*’ del Qāḍī ‘Iyāḍ⁴⁰. De las otras dos partes, ya de autor desconocido, la más interesante es la primera, la *Crónica y relación de la esclarecida descendencia xarifa*, que hay que poner en contacto con la preocupación que existe sobre el tema en Túnez entre los nobles šurafā’ de origen andalusí, y que recoge una narración sobre la muerte violenta de Ḥusayn, que ha resultado ser, sorprendentemente, una traducción de un maqṭal o tradición representativa de carácter chií⁴¹.
- 9) El Manuscrito Harlow 7501 del British Museum de Londres y el Manuscrito 8162/2 de la Bibliothèque Nationale de París. Ambos contienen la obra del morisco aragonés Muḥammad Rabadán, compuesta hacia 1603, que consiste en un extenso poemario de diversa temática dentro de las enseñanzas mu-

37. J. PENELLA, «Introduction au manuscrit D565 de la Bibliothèque Universitaire de Bologne», en M. de ÉPALZA y R. PETIT, *Études sur les...*, pp. 258-263.

38. Ver L.P. HARVEY, «The morisco who was Muley Zeydan’s interpreter: Aḥmad ben Qāsim ibn al-Faqīh Qāsim al-Shaikh al-Ḥajarī al-Andalusī», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 1, Granada, VIII, 1959, pp. 67-69. Una visión general sobre al-Ḥaḡarī en G. WIEGERS, «A life between Europe and the Maghrib. The writings and travels of Aḥmad b. Qāsim ibn al-shaykh al-Ḥajarī al-Andalusī (born c. 977/1569-70)», *Orientalia*, 1, Leiden, 1993, pp. 87-115. Su obra en árabe, el *Kitāb Nāṣir ad-Dīn*, se encuentra en la Biblioteca Nacional de Egipto y ha sido editada por Muḥammad RAZŪQ (Casablanca, 1988) y Aḥmad Ḥasan BASĀY (Beirut, 1999) y, con traducción inglesa, por P.S. van KONINGSVELD; Q. AL-SAMARRA’I y G. WIEGERS (Madrid, 1997).

39. D. JAMES, «The *Manual de Artillería* of al-Ra’is Ibrahim b. Ahmad al-Andalusī with particular reference to its illustrations and their sources», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XLI, London, 1978, pp. 237-271.

40. L.F. BERNABÉ PONS, «El Qāḍī ‘Iyāḍ en la literatura aljamiado-morisca», *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, 14-15, 1997-1998, pp. 201-218.

41. J.F. CUTILLAS FERRER, «Un texto chií en castellano, del siglo XVII, en el universo cultural islámico de los moriscos expulsados», *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, 12, 1995, pp. 393-400; y J.F. CUTILLAS FERRER (ed.), *Crónica y relación de la esclarecida descendencia Xarifa (un maqṭal chií en castellano escrito por un morisco exiliado del siglo XVII)*, Alicante, Universidad, 1998.

sulmanas: desde el nombre y las festividades de las lunas del calendario islámico, hasta la genealogía del Profeta a partir de la traducción del *Libro de las luces* de al-Bakrī. Comprado el manuscrito londinense en Testur por J. Morgan en 1719, donde aún se recitaban fragmentos de él por parte de los descendientes de los moriscos, ha sido editado por Lord Stanley de Alderley y por José Antonio Lasarte⁴², y estudiado por Antonio Vespertino Rodríguez⁴³.

- 10) El Manuscrito Nicholson 41, de la Biblioteca Universitaria de Sydney, que contiene una versión amputada del *Evangelio de San Bernabé*, fechada en el siglo XVIII. Es un evangelio que contiene una visión islámica de la vida y mensaje de Jesús y del que sabemos, por el orientalista inglés George Sale y por una cita del manuscrito 9653, que era conocido y usado por los moriscos en Túnez⁴⁴.

Al lado de estos manuscritos tunecinos conservados, o conocidos por vías indirectas –como en el caso de la obra traducida por Joseph Morgan–, tenemos también una literatura morisca perdida, textos que conocemos únicamente por referencias de otros manuscritos o de la crítica moderna:

- a) Los *Cinco Pilares de la Santa Ley*, manuscrito escrito en Túnez en 1627, de letra idéntica al manuscrito S2 de la Real Academia de la Historia, que pertenecía a Teófilo Hernando, de la Facultad de Medicina de Madrid, y que Jaime Oliver Asín tuvo la oportunidad de consultar a principios de los años treinta del siglo pasado y que se encuentra hoy en paradero desconocido.
- b) Un *Libro de la expulsión y salida de la nación de España y las causas de ella, con todos los çuçosos en biaje y cassos çuçedidos en Francia, en África, en Berbería, en prosa y berso*, que Ibrahim Taybili dice en el epílogo de su obra polémica haber escrito.
- c) Una traducción del árabe de una obra sobre la muerte de al-Ḥasan, hijo de °Alī ibn Abī Ṭālib, *una de las mejores y más sintidas que yo e leydo*, que en el mismo lugar que el anterior confiesa Taybili haber adaptado en octavas reales. Louis Cardaillac señaló que este texto podría corresponder al tratado central del manuscrito D565, si bien esta obra se centra sobre la muerte de Ḥusayn y está escrita en sextetos.
- d) Dos cuadernos de temas religiosos sobre la forma de hacer correctamente las abluciones y la oración que compuso un morisco que vivía en Túnez cuando llegó el grueso de los expulsados, atestiguados por el testimonio del manuscrito S2 de la Real Academia de la Historia de Madrid.

42. J.A. LASARTE LÓPEZ, *Poemas de Mohamad Rabadán*, Zaragoza, 1991.

43. A. VESPertino RODRÍGUEZ, «El Discurso de la Luz de Mohamed Rabadán y la literatura aljamiada de los últimos moriscos en España», en A. TEMIMI (ed.), *Actes du IV Symposium International d'Etudes Morisques sur: Métiers, vie religieuse et problématiques d'histoire morisque*, Zaghuan, 1990, pp. 279-292.

44. L.F. BERNABÉ PONS, *El evangelio de San Bernabé. Un evangelio islámico español*, Alicante, Universidad, 1995; y *El texto morisco del Evangelio de San Bernabé*, Granada-Alicante, Universidad de Granada-Instituto "Juan Gil-Albert", 1998.

Los nombres que aparecen en los anteriores listados de manuscritos confirman, así mismo, una primera lista, con bastantes puntos todavía por esclarecer, de los autores moriscos que empeñan su saber y su trabajo en ofrecer unas obras en español que puedan adoctrinar a sus compatriotas en los contenidos del Islam. No todos estos escritores ocupan el mismo lugar dentro de esta literatura en Túnez, posición que dependerá, seguramente, del espacio que han ocupado dentro de la sociedad morisca tunecina. No es completamente segura, por ejemplo, la estancia del aragonés Muḥammad Rabadán en la Regencia Otomana, por más que su texto poético aún se conociese y recitase en Testur en el siglo XVIII. Por otro lado, puntuales parecen haber sido las actuaciones de al-Ḥayārī, traductor para los moriscos en Túnez a su vuelta, ya anciano, de Oriente, y del muftí Aḥmad al-Ḥanafī, con su manuscrito polémico anticristiano, seguramente compuesto en Testur con la ayuda de otro morisco. Por lo que se refiere al cherife morisco Ibn ʿAbd ar-Rafīʿ, que aparece citado en varios de estos manuscritos, sabemos de su peso dentro de la sociedad tunecina, de su actividad como escritor en árabe y de su papel como portador de manuscritos entre Túnez y Turquía; pero no sabemos si escribió alguna obra en castellano, pese a que su educación bilingüe, relatada por él mismo en un precioso fragmento de su obra en árabe⁴⁵, lo hacía perfectamente capaz para ello.

Más amplia y segura parece haber sido la actividad literaria del morisco toledano Ibrahīm Ṭaybilī, afincado en el pueblo de Testur, que parece haber sido uno de los centros de irradiación o, al menos, conservación, de todos estos manuscritos. Suyo es el único manuscrito rubricado de todo este conjunto, la versificación de la polémica anticristiana del morisco hispanomarroquí Alguazir, donde, además, da noticia de otros escritos suyos, hoy perdidos. Hombre de cierta educación y bastante familiarizado con las letras españolas –y continuo con datos extraídos exclusivamente de esta obra suya–, parece asumir la tarea de estudioso y escritor para sus compatriotas moriscos⁴⁶. En un estilo a veces oscilante, pero en general correcto –y en ocasiones incluso elegante–, Ṭaybilī mezcla su diatriba contra el Cristianismo con poemas dedicados al Profeta y sus sucesores, con recuerdos de su anterior vida en España y aún con el retrato de su vida actual de hombre concentrado en el estudio y la escritura en Testur. Componiendo por encargo o por propia iniciativa, Ṭaybilī es lo más aproximado a un escritor profesional dentro de los moriscos establecidos en Túnez.

Por temática y estilo podrían atribuirse a Ṭaybilī algunos de los manuscritos citados arriba y que se presentan como anónimos: tal es el caso de los manuscritos 9653 y 9654 de la Biblioteca Nacional de Madrid, el manuscrito S2 de la Real Academia de la Historia y la parte española del manuscrito 14009 de la Biblioteca Vaticana. Todos estos textos, que están escritos por la misma mano –como, así mismo, el ma-

45. A. TURKI, *op. cit.*, p. 117.

46. [...] *considera que no me a mobido a escribir y a gastar el tiempo y trabajar con el entendimiento el interés de la Renta, que por ello se me signa, ni el ganar fama o loa por ello. Solamente que es mi condición tan casera y amiga del Recoximiento que a beçes me suelen dar el parabién de mi benida sin aber salido de si cassa, como no me ben en la plaça, en juntas ni coRillos, y assí, el Rato que estoy en cassa, como tan aficionado, no deço las letras de la mano o la pluma, y a esta caussa me dio en el pensamiento fundar esta umilde obra* [L.F. BERNABÉ PONS, *El cántico islámico*, pp. 154-155].

nuscrito perdido que perteneció a Teófilo Hernando⁴⁷, presentan, con más o menos variaciones, la misma gama temática: recopilaciones y comentarios compuestos a partir de obras preexistentes (Juan Alonso Aragonés en Tetuán, Muḥammad Alguazir en Marruecos e Ibrahīm de Bolfad en Argel); de polémica anticristiana y de introducción a los principios doctrinales y rituales islámicos más importantes; con gusto por los pasajes poéticos y con trozos de diversa extensión que contienen recuerdos de la vida anterior en España y de lecturas de la literatura áurea hispana⁴⁸ —varios de ellos, además, localizados en Toledo o en el centro peninsular—. Por otro lado, aunque resta por llevar a cabo un pormenorizado estudio comparativo de todos estos manuscritos, a la identidad de letra podría sumarse una forma de escribir similar: un castellano seguro y fluido, aunque con oscilaciones estilísticas en ocasiones, que lucha por mantener un cierto tono didáctico aun tratando de doctrinas y conceptos farragosos, y que, así mismo, pugna por modelar sus significantes y sus significados para expresar realidades religiosas a las que el idioma no estaba acostumbrado.

EPÍLOGO

La literatura morisca en español compuesta por los moriscos en Túnez puede ser contemplada de diversas formas: como el último producto literario de las comunidades mudéjares y moriscas españolas después de más de dos siglos de expresiones escritas de su cultura y de sus vivencias, justo antes de su nueva integración en unas sociedades islámicas; como un nuevo producto de cultura musulmana originado en unas concretas y difíciles circunstancias; como una manifestación especial de la identidad morisca que se hará presente y persistente en Túnez; o como la voluntad de unos hombres a caballo entre dos culturas de afirmarse, definitivamente, en la religión que fue de sus antepasados y que será de sus descendientes.

Es evidente que, pese a la lengua en la que están escritas, estas obras son testimonio de un deseo de inserción, aquél que lleva a los moriscos a integrarse de la mejor forma posible en la sociedad tunecina y en la comunidad de creyentes musulmanes. Si nos es más conocido, al menos en sus líneas fundamentales, cómo fue el proceso de apertura de la sociedad del Túnez otomano para con los moriscos, sabemos mucho menos de la graduación del proceso mediante el cual los moriscos recibieron las enseñanzas adecuadas para participar de forma completa del universo del Islam. Podemos suponer que cualquier planificación, si es que la hubo, para integrar a los moriscos dentro del sistema tradicional de enseñanza islámico, basado en la memorización e interiorización del Corán y en la enseñanza oral de uno o varios maestros, hubo de tener en cuenta, al menos en una primera fase, tanto la escasa preparación religiosa de buena parte de los moriscos como su ignorancia de la lengua árabe.

47. J. OLIVER ASÍN, «Un morisco de Túnez...», p. 414.

48. Ver, aparte del citado en la nota anterior, J. OLIVER ASÍN, «El Quijote de 1604», *Boletín de la Real Academia Española*, XXVIII, Madrid, 1948, pp. 89-126.

Cómo se afrontó este problema es algo que, insisto, no conocemos apenas. Si los niños y jóvenes que llegaron podían ser introducidos con mayor facilidad en un modelo educativo en árabe, no debía de suceder lo mismo con las personas de mayor edad. ¿Qué tipo de educación religiosa fue la que recibieron y, especialmente, en qué idioma? La tendencia lógica es a poner en práctica una primera etapa de intensa enseñanza de la lengua, pero las obras literarias de los moriscos muestran que veinte o treinta años después del asentamiento de los moriscos en Túnez seguía habiendo necesidad de cierta doctrina en castellano. ¿Tuvieron estos moriscos en una primera fase una instrucción, en este sentido, especial? ¿Pudieron pronto, por ejemplo, acceder directamente al texto del Corán o se sirvieron de materiales traducidos? Porque traducciones y comentarios (*tafsīr*) coránicos existieron fuera de las fronteras hispanas, como lo muestra el manuscrito de la Biblioteca Nacional de París (Ar 447), donde se recoge una serie de suras con comentario interlineal escrito por un Ibrahim Izquierdo en Salónica en 1569; o también el manuscrito II.IV-701 de la Biblioteca Nazionale Centrale de Florencia, una traducción y comentario de bastantes suras escrito por el mismo Muḥammad Rabaḍān ya citado, también en Salónica el 15 de Raḡab de 1021 (= 11 septiembre de 1612)⁴⁹. Claro que el hecho de que este último en español esté escrito en caracteres árabes puede complicar, más que resolver, el problema.

49. E. TEZA, «Di un compendio del Corano in spagnolo con lettere arabische (manoscritto fiorentino)», *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei*, 3, Roma, VII, 1891, pp. 81-88.

APROXIMACIÓN A LA FISCALIDAD MUDÉJAR DEL SEÑORÍO VALENCIANO DE SERRA

Andrés Ferrer Taberner*

La fiscalidad musulmana en tierras valencianas tuvo en su concepción y en su praxis una realidad menos gravosa que la feudal, implantada posteriormente bajo el dominio cristiano. Sin embargo, ello no significa, necesariamente, que fuera lineal en el tiempo y permaneciera siempre en sintonía con los postulados islámicos al respecto. En los contextos favorables, a partir de los almorávides, la Valencia musulmana limitaba los impuestos a los estrictamente coránicos, aunque con frecuencia ésto era sólo pura teoría; la realidad exigía mayores tributos, por lo cual se rebasaba así el esquema de la fiscalidad autorizada por el Islam.

En general, a lo largo de la historia de al-Andalus, la dinámica fiscal ha obedecido más a las necesidades coyunturales que a los preceptos coránicos pertinentes que marcaban los límites legales en la materia. Prueba de ello es que no escasean, precisamente, las muestras de odio popular hacia los recaudadores en la sociedad andalusí¹.

De todas maneras, ya situados en los albores de la época cristiana en Valencia, conviene matizar que pese a lo poco que se conoce en el ámbito valenciano de las primeras cartas pueblas y de capitulación, lo que se desprende de ellas es que sus condiciones eran el resultado de una negociación entre las partes, además de que en las segundas se reconoce el derecho islámico y el mantenimiento durante un tiempo de la fiscalidad musulmana. Pero esta situación será excepcional y provisional, puesto que a medida que avance el siglo XIII y los cristianos vayan consolidando su dominio en el nuevo reino, irá produciéndose una paulatina presión fiscal sobre los vasallos mudéjares, especialmente los de señorío.

Su situación tributaria inicial en el XIII fue exclusivamente conyuntural. El trato benevolente que recibieron en un primer momento, sobre todo con las cartas de capitulación, obedece a una elemental táctica de conquista que postula, con gran sen-

* Universidad de Valencia.

1. P. CHALMETA, «Estructuras socio-económicas musulmanas», *En torno al 750 aniversario. Antecedentes y consecuencias de la conquista de Valencia*, Valencia, Monografies del Consell Valencià de Cultura, 1989, vol. I, p. 52.

tido práctico, el mantenimiento temporal del *statu quo* fiscal anterior para convencer al enemigo, pacíficamente, de que rindiera sus fortalezas, evitando así un esfuerzo bélico innecesario. Jaime I y sus huestes no habían descubierto nada nuevo, simplemente seguían una sutil estrategia alternativa tan vieja en la Historia como la guerra misma. Los árabes la utilizaron también con la población indígena peninsular cuando iniciaron su conquista, incluso yendo más allá al aligerar los detestados tributos visigodos. También los almorávides adoptaron idéntica pauta, reduciendo los impuestos en al-Andalus a los rigurosamente coránicos, algo que constituía para los musulmanes valencianos, cansados de los excesos de las taifas, una de las ventajas mayores para desear ser gobernados por ellos².

Pero, a medida que los cristianos se vayan desligando de los acuerdos iniciales, será cuando sus vasallos mudéjares tomen conciencia del verdadero alcance de la fiscalidad feudal, muy diferente de la que existía en la etapa anterior musulmana. Pasará este hecho a ser causa capital de su creciente malestar, que se irá reflejando en los sucesivos levantamientos y en su posterior posición pro-castellana, en la guerra contra Castilla.

Ciñéndonos ya al caso del señorío de Serra³, tema central del presente trabajo, en primer lugar señalaremos que en buena parte del siglo XIII sus habitantes vivieron, alternativamente, dos situaciones fiscales distintas según quién fuera el titular de su posesión: la derivada de pertenecer a la Corona, por una parte, y la de ser un lugar de señorío, por otra. Pero tal como veremos a continuación, esos cambios de titularidad se sucedieron confusamente desde su sometimiento hasta 1271, cuando ya de forma definitiva Serra pasó a ser un lugar de señorío, según examinaremos en su momento.

De haberse conservado la carta de capitulación de su castillo en la conquista cristiana, si es que realmente se otorgó, pues cabe que se tomara a la fuerza o que ni siquiera necesitara de un previo ataque para rendirse, tendríamos un primer punto de arranque para estudiar el marco fiscal al que quedó vinculado dicho lugar.

Con todo, este señorío nació de la donación que hizo Jaime I a Berenguer Burguet de su castillo y villa, con sus alquerías, el 4 de agosto de 1238, antes de que dicho lugar fuera conquistado. Sin embargo, como *non venit ad diem*, le fue revocada. Por lo cual, el 24 de julio de 1240, en una nueva donación podemos leer: *Gauterius Romanus, castrum et villam de Torres Torres et castrum et villam de Serra cum furnis et molendinis. Revocata donatione de Serra, quia Bng. Burgeti non venit ad diem. VIII kalendas augusti*⁴.

Nada sabemos sobre este personaje que, sin duda, formaría parte de ese nutrido grupo de caballeros de la pequeña nobleza, muchos de ellos segundones de insignes

2. P. GUICHARD, «Del Califato a la conquista cristiana», *Nuestra Historia*, Valencia, Mas Ivars, 1980, vol. II, pp. 249 y 256.

3. El señorío de Serra comprendía la villa de Serra y las alquerías de Ría y Armel. En el periodo morisco ésta última ya se había despoblado; en cambio, Ría no se abandonó hasta pocos años después de la expulsión de los moriscos. Este señorío ocupaba una de las zonas más abruptas de la Calderona, una sierra litoral cercana a Valencia con cotas de moderada altura, pero con un paisaje marcadamente escarpado, donde el barranco constituye su unidad geográfica fundamental por la escasez de valles fluviales.

4. *Llibre del Repartiment*, Valencia, Vicent García Editores, 1979, p. 200, asiento 2.255.

linajes, que se sumaron a las huestes de Jaime I para probar fortuna. En cuanto a la posesión de Serra únicamente podemos basarnos en meras conjeturas. En la primera, si efectivamente Serra acató el dominio cristiano hacia 1240, cabe deducir que bien pudo estar bajo el poder de la Corona durante unos pocos años para ser, a continuación, entregada a él. Y en la segunda, que tras la toma de Serra se presentara inmediatamente para tomar posesión. Sea como fuere, la escasa documentación que existe deja entrever unos hechos y una titularidad un tanto confusa sobre este lugar, lo que no deja de ser una muestra palmaria del mapa del nuevo reino, donde los señoríos mudan de manos frecuentemente porque son la principal fuente de riqueza del país y la moneda de cambio utilizada por la Corona para que la nobleza quede unida a ella vasalláticamente en el nuevo Estado. El rey los dona o los vende sin que sea esto impedimento para que luego los recupere y pueda, más tarde, enajenarlos de nuevo. De esta suerte, un señorío recién transmitido por el monarca puede revertir, por diversas circunstancias, a su Real Patrimonio. Y es justamente este contexto el que explica el destino de Serra durante los primeros decenios de dominación cristiana.

Nada sabemos de Serra hasta que, a mediados del XIII, comprobamos una transmisión documentada del señorío. Y, en efecto, el 31 de agosto de 1257 se otorgó licencia real a la villa de Morvedre para que pudiera adquirir por compra los castillos de Serra y Torres Torres⁵. De este dato se desprende que Serra había vuelto por causas desconocidas a la Corona. ¿Acaso el monarca invalidó la donación a Gauterio Romano en tanto que éste no acabó tomando posesión de Serra? ¿Tal vez se debió a alguna otra razón? Parece ser que sí. El 7 de julio de 1264, Jaime I promete que no le pondrá dificultades en los señoríos de Serra y Torres Torres hasta que se haya cobrado con sus rentas lo que le debía⁶. En 1271 la titularidad real sobre Serra no deja lugar a dudas. El 28 de marzo de 1271 se confirmó a Arnau Escrivà como arrendatario del arriendo que le hizo Galcerán de Pinós de las rentas de los castillos y villas de Serra y Torres Torres, que los administraba en nombre del monarca como *alcaide*⁷. No será hasta pocos meses después cuando la Corona vuelva a desprenderse definitivamente de estos lugares, como veremos más adelante.

Por tanto, desde que Serra entró a formar parte del nuevo reino cristiano hasta 1271 tenemos que, durante al menos una porción significativa de esos años, fue un lugar mudéjar de realengo. Lo que procede seguidamente, por tanto, es analizar la fiscalidad que se aplicó durante este periodo en ese régimen de tenencia.

Las primeras y únicas referencias sobre los tributos que rinden los de Serra a la Corona nos la ofrece Burns, en unos años en los que se constata –con absoluta certeza– que Serra engruesa el Real Patrimonio. El 6 de junio de 1271, en un documento de Real Cancillería, de Serra, Torres Torres y Polop se dice que pagaban *almagra*-

5. A.C.A. (Archivo de la Corona de Aragón), Real Cancillería, registro núm. 9, f. 32; citado por A. CEBRIÁN SANTOS y E. LLUCH ARNAL, *Notas históricas de Serra* [manuscrito inédito de los primeros años del siglo XX y depositado en el Archivo Municipal de Serra], p. 30.

6. A.C.A., Real Cancillería, registro núm. 13, f. 196; citado por A. CEBRIÁN SANTOS y E. LLUCH ARNAL, *op. cit.*, p. 23 bis.

7. *Ibidem*, pp. 33 y 34.

*nis, questius, et cenis*⁸. En el mismo documento también se afirma que los dos primeros lugares estaban obligados a la prestación de *sofras* (*cum [...] çofris*)⁹.

Por la etimología árabe del *almagram* (*maghram*), cuya traducción sería tributo¹⁰, sabemos que era uno de los impuestos con legitimación coránica implantados en la España musulmana para ayudar a mantener el Estado y que recaía, con una periodicidad anual, sobre el hábitat rural. Pierre Guichard sostiene que se establecía sobre unas bases bastante complejas que tenían que ver con la extensión y calidad de las tierras¹¹.

Que sepamos, Burns es el autor que más se ha esforzado en ahondar en dicho gravamen¹². En primer lugar, señala que no es fácil determinar su naturaleza exacta. Utilizando la historia fiscal del último periodo de la Granada nazarí, su significado es totalmente diferente al caso valenciano, pues resulta ser allí un impuesto del diez por ciento sobre la venta o la importación, pagado por el consumidor. Prosigue este estudioso comentando que el *almagram* valenciano, tras la conquista, está emparentado con la *peita* porque, al ser un impuesto directo, afectaba a todas las familias, pero diferenciándose en que gravaba sólo sobre la tierra, excluyendo las casas, y únicamente sobre aquéllas que estuviesen regadas. Así mismo, señala que en los documentos valencianos el *almagram* destaca por la poca frecuencia con que aparece y por la importancia económica que tiene para los ingresos de la Corona siempre que se menciona la cantidad (en Pego, por ejemplo, era el tributo más alto, superando al *besant* en su canon metálico).

Guichard, por su parte, se pregunta si este impuesto que gravaba a las tierras regadas se añadía al diezmo –se refiere al coránico– o lo sustituía¹³. Estamos, por lo tanto, ante un impuesto que, aunque se remonta al pasado islámico, irá transformándose paulatinamente bajo el dominio cristiano.

En cuanto a la *qüestia*, que era, según hemos visto, el segundo de los tres impuestos que aparecen entre los pagados por Serra a la Corona, figuraba como un tributo sinónimo al de *peita*¹⁴. Esta identificación con la *peita* no nos es de gran ayu-

8. R.I. BURNS, *Colonialisme medieval. Explotació postcroada de la València islàmica*, Valencia, Tres i Quatre, 1987, p. 145.

9. *Ibidem*, pp. 218 y 219.

10. *Ibidem*, p. 143.

11. P. GUICHARD y A. BAZZANA, «La sociedad musulmana valenciana en vísperas de la conquista cristiana», *Nuestra Historia*, Valencia, Mas Ivars-Editores, 1980, vol. II, p. 273.

12. R.I. BURNS, *Colonialisme medieval...*, pp. 143-147. *Vid.* También, en especial para el sur valenciano, M.ªT. FERRER i MALLOL, *Les aljames sarraïnes de la Governació d'Oriola en el segle XIV*, Barcelona, CSIC-Institución Milà i Fontanals, 1988, pp. 134 y 135; J. HINOJOSA MONTALVO, *La morería de Elche en la Edad Media*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares-Instituto de Estudios Turolenses, 1994, pp. 108 y 109; y J. HINOJOSA MONTALVO, *Diccionario de historia medieval del Reino de Valencia*, Valencia, Col·lección Historia/Estudios de la Biblioteca Valenciana, Generalitat Valenciana, 2002, vol. I, pp. 180 y 181.

13. P. GUICHARD, «El impacto de la reconquista en la sociedad musulmana», *Historia del Pueblo Valenciano*, Valencia, Levante, 1988, vol. I, p. 238.

14. Por ejemplo, sobre otros lugares, en un documento de 1274 podemos leer: *ab omni scilicet peyta sive questia [...]* (R.I. BURNS, *Colonialisme medieval...*, p. 137). *Vid.* También sobre dicho impuesto: E. GUINOT RODRÍGUEZ, *Feudalismo en expansión en el norte valenciano*, Castellón, Colección universitaria, Diputación de Castellón, 1986, p. 117; P. GUICHARD, «La repoblación y la condición de los musulmanes», *Nuestra Historia*, Valencia, Mas Ivars-Editores, 1980, vol. III, p. 72; y J. HINOJOSA MONTALVO, *Diccionario de Historia...*, vol. III, p. 513.

da puesto que, como dice Burns, “pocs impostos són tan amorfs i enutjosos per a l’investigador com la *peita*”¹⁵. En el siglo XIII es un impuesto difícil de definir por sus dispares significados, aplicaciones y diferencias. De 1252 procede el primer documento que regula la *peita* general de Valencia, que afectaba a la población cristiana, cuya base imponible para su liquidación eran los bienes muebles e inmuebles¹⁶. Pero el primer testimonio sobre la *peita*, aplicada a los mudéjares valencianos, corresponde a 1257 y consiste en una lista de unos treinta lugares¹⁷. En síntesis, con los numerosos ejemplos aportados por Burns en el siglo XIII sobre la *peita*, ésta aparece “tanto bajo la forma de una imposición, de unos gravámenes generales a exigir a una localidad concreta, como de una exacción real individualizada de las otras y basada en el valor de la propiedad territorial”¹⁸.

De todas formas, aunque es difícil diferenciarlos, tampoco cabe la identificación absoluta entre la *qüestia* y la *peita*. Para el primero también seguiremos los criterios de Burns, que parece ser el autor que más ha indagado sobre la exacción¹⁹. Sin embargo, pese a sus esfuerzos esclarecedores, es descorazonador saber que si el significado de la *peita* es confuso y ambiguo, el de la *qüestia* aún lo supera. Afirma que podría ser interpretada “com un gènere –contribucions directes imposades irregularment o arbitràriament als grups o als individus– del qual la *peita* seria una espècie o potser un substitut més acceptable”²⁰. Opina así porque piensa que la *qüestia* tiene una cara más gravosa al constituir un tributo arbitrario que engruesa la lista de *mals usos*. ¿Pero, cómo afectaban esas cargas fiscales –como la *qüestia*– a la población mudéjar valenciana en general? Según Burns, en consonancia con los postulados de su tesis continuista, “al món islàmic, no li eren estranys aquests ‘mals usos’ o confiscacions i exaccions arbitràries; probablement la transició de les turbulentes dècades de la decadència almohade al medi fiscal estable i vigorós dels croats catalans representà un progrés per als moros en aquest aspecte particular”²¹. Esta opinión suya, sin embargo, se contradice cuando reconoce que todas esas imposiciones extraordinarias pueden estar relacionadas con las rebeliones mudéjares²².

Y en lo tocante a la *cena*, el último de los tres impuestos reseñados al principio, no tenía un origen musulmán como el primero, sino claramente feudal, y era común tanto a mudéjares como a cristianos, al igual que el tributo anterior. Los vasallos de los lugares obligados a tributar ese gravamen tenían que abastecer con viandas la mesa del rey o de su señor cuando estaban de paso por esas zonas durante sus desplaza-

15. R.I. BURNS, *Colonialisme medieval...*, p. 133. Sobre la *peita* en general, véanse: *ibidem*, pp. 133-143; y J. HINOJOSA MONTALVO, *Diccionario de Historia...*, vol. III, pp. 372 y 373.

16. R.I. BURNS, *Colonialisme medieval...*, p. 136.

17. *Ibidem*, p. 137.

18. E. GUINOT RODRÍGUEZ, *Feudalismo en expansión...*, p. 117, nota 10.

19. R.I. BURNS, *Colonialisme medieval...*, pp. 140-143; en la nota 73 aporta la bibliografía que se ha ocupado de la *qüestia* y en la nota 74 relaciona varias cartas pueblas catalanas donde se fija ese impuesto.

20. *Ibidem*, p. 141.

21. *Ibidem*, p. 143.

22. *Ibidem*, p. 138.

mientos. En Castilla recibían el nombre de *yantar* o *conducho*²³. En su aplicación sobre los mudéjares tendió enseguida, como pasó con otros tributos, a convertirse en un canon fijo en metálico.

En lo referente a la carga de las *sofras*, no se especifica qué servicios comprendían éstas, aunque habiendo un castillo en Serra de intrincado acceso es fácil imaginar que alguno tendría que ver con su mantenimiento y/o abastecimiento, al menos de agua, como ocurría en tantos otros lugares mudéjares²⁴.

Las *sofras* se remontan a la época musulmana. La conservación del *hisn* de Serra y de las demás construcciones defensivas de él dependientes –al menos una torre y tres pequeñas atalayas–, sí que incumbiría directamente a las alquerías de su término castral, pues tendrían la responsabilidad de mantenerlo en buen estado. Ésta sería, además de una exigencia de la autoridad central ejercida desde la ciudad de Valencia, una necesidad cautelar para la seguridad de toda esa demarcación rural. Tales tareas estarían organizadas por las aljamas como servicios colectivos de interés general, no solamente por el refugio que proporcionarían en caso de peligro, sino por el uso agropecuario que adicionalmente cabría obtener de esa arquitectura militar (como graneros, corrales, etc.).

En dichos trabajos, asumidos por una buena parte de los campesinos musulmanes en beneficio de sus respectivos castillos, que abarcarían también el abastecimiento de agua y leña, bien bajo la dirección de los representantes estatales o de las aljamas rurales, ven algunos autores el origen de las famosas *sofras*²⁵; que luego, en los siglos de hegemonía cristiana, se desfigurarán en su razón de ser y aplicación para adecuarse al régimen fiscal feudal.

En esencia, de constituir las *sofras* unos servicios que como hombres libres prestaban a la comunidad los campesinos bajo la organización, fundamentalmente, de las propias aljamas en los años que precedieron a la llegada de los cristianos, esas prestaciones fueron evolucionando durante la segunda mitad del XIII y durante el XIV sobre todo, en plena señorialización del reino, hasta convertirse en unos trabajos serviles y gravosos que hacían sentirse como meros vasallos explotados a los mudéjares que, obligatoriamente, los ejecutaban, con un significado totalmente diferente del originario. De esta forma el feudalismo valenciano las había transformado en meras corveas para engrosar las rentas de la economía señorial.

23. M. GUAL CAMARENA, «Mudéjares valencianos. Aportaciones para su estudio», *Saitabi*, VII, Valencia, 1949, p. 184.

24. Subir agua a lo alto de los castillos suponía, sin duda, un costoso esfuerzo por lo escarpado de su ubicación. Así, por ejemplo, los moros de Azuévar piden en la carta de capitulación de 1365 que se les exima de esa carga: *Item, demanen que no sien tenguts de pujar aygua al castell* (E. GUINOT RODRÍGUEZ, *Cartes de poblament medievals valencianes*, Valencia, Generalitat Valenciana, 1991, p. 546).

25. Para las *sofras* en esa época, *vid.* R.I. BURNS, *Colonialisme medieval...*, p. 233; ÍDEM, *Moros, cristians i jueus*, Valencia, Tres i Quatre, 1987, pp. 107-110; M. EPALZA y M.ªJ. RIBERA, «La *sofra* (sujra) en el Sharq Al-Andalus antes de la conquista catalano-aragonesa», *Sharq al-Andalus. Estudios árabes*, 3, Alicante, 1986, pp. 33-37; P. GUICHARD y A. BAZZANA, «La sociedad musulmana...», pp. 275 y 276; P. GUICHARD, «La repoblación y la condición...», p. 80; y E. GUINOT RODRÍGUEZ, «'Sofras' y prestaciones personales en los mudéjares valencianos», *Actas del VI Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares-Instituto de Estudios Turolenses, 1995, pp. 329-356.

Su estudio, tanto en su clasificación como en su delimitación, no ha sido una tarea fácil debido a una casuística muy prolija que dificulta su ordenación por la extensa variedad de ejemplos, así como por la ambigüedad con la que frecuentemente aparecen en la documentación, que a veces lleva a confusiones. Las exacciones de las *sofras* traspasarán ampliamente el marco cronológico mudéjar, para convertirse luego en una de las cuestiones más características de la problemática morisca.

En definitiva, vistas algunas de las particularidades e importancia de semejantes impuestos en el XIII valenciano, sabemos que en Serra se pagaban al menos estos tres —el *almagram*, la *qüestia* y la *cena*—, aparte de estar sujetos al servicio de las *sofras*, sin que creamos, en absoluto, que con ellos quedasen cubiertas la totalidad de la lista de cargas fiscales exigidas por el rey. Tenían en común las tres que se abonaban en forma de canon fijo en metálico, cobrándose los dos primeros periódicamente y de forma arbitraria el tercero, sin que conozcamos sobre Serra, desgraciadamente, ninguna cifra al respecto. Así mismo, los dos primeros, el *almagram* y la *qüestia*, integraban los impuestos directos que gravaban sobre las unidades familiares, que tributarían según su propio nivel de riqueza, aunque el prorrateo sería un método rápido para facilitar el cálculo.

Además de los tributos aludidos, presumiblemente los vasallos de Serra estarían sometidos también a algún tipo de partición sobre las cosechas. La cuestión está en dilucidar si empezando el último tercio del siglo XIII todavía eran respetadas las benignas condiciones iniciales que procuraban no diferenciarse en exceso respecto de la fiscalidad musulmana anterior. En ésta, el campesino pagaba al Estado una décima parte de su cosecha (el famoso diezmo coránico)²⁶, pero que se podía reducir a una veinteaava parte si la irrigación de las tierras era deficiente²⁷.

Las rentas procedentes de todos los derechos reales sobre Serra, entre las cuales no hay que olvidar los ingresos aportados a la Corona por el ejercicio del derecho jurisdiccional, sabemos que fueron arrendadas por lo menos en una ocasión, tal y como ya habíamos mencionado, aunque conociendo que era práctica habitual el arriendo de muchos de los ingresos regulares del Real Patrimonio, lo más seguro es que fuera lo corriente. Así, por ejemplo, tenemos el arrendamiento que Galcerán de Pinós hizo en marzo de 1271 de las rentas de los castillos y villas de Serra y Torres Torres, que los administraba en nombre del rey como alcaide, a Arnau Escrivá²⁸, vecino de Valencia.

Los mudéjares de Serra estaban en ciernes de ver cambiar su situación fiscal drásticamente. Y fue a partir del 6 de junio de 1271, cuando el rey donó este lugar —junto con Torres Torres— a Bernat de Bellpuig con todas sus rentas y vasallos, pero con la obligación de residir personalmente en el Reino de Valencia²⁹. Es precisamente du-

26. Para confrontar, sirva de ejemplo el censo consistente en la octava parte de todos los frutos, que estaban obligados a pagar al rey los moros de la Vall d'Uixó, según la carta de capitulación de 1250 (E. GUINOT RODRÍGUEZ, *Cartes de poblament...*, p. 226).

27. R.I. BURNS, *Colonialisme medieval...*, p. 149.

28. Sobre su biografía, *vid.* J. HINOJOSA MONTALVO, *Diccionario de Historia...*, vol. II, p. 160.

29. A.C.A., Real Cancillería, registro núm. 16, f. 254 v; citado por A. CEBRIÁN SANTOS y E. LLUCH ARNAL, *op. cit.*, p. 35. Existe una transcripción completa de este documento en A.R.V. (Archivo del Reino de Valencia), Procesos de Madrid, letra S, exp. núm. 484, año 1593, sin foliar.

rante los últimos años del siglo XIII cuando se acrecienta la señorialización del reino y, por tanto, el número de lugares de mudéjares de realengo comienza a descender³⁰.

Con el linaje de los Bellpuig se inicia toda una secuencia cronológica bien definida en la que Serra comienza a consolidarse como dominio señorial. Por lo tanto, nos centraremos seguidamente en indagar acerca de la fiscalidad señorial de esta nueva etapa, no sin antes advertir de las serias dificultades encontradas en el camino. Desgraciadamente, a semejanza de lo que ocurre en la mayoría de los señoríos valencianos, ignoramos las condiciones iniciales enfitéuticas; no se conoce carta puebla alguna otorgada por los Bellpuig, si es que existió. Por otro lado, de todo este periodo apenas hay documentación procedente de archivos nobiliarios. Aun así, lo que se puede interpretar desde el principio es que el nuevo poseedor de Serra comenzaría pronto a presionar fiscalmente a sus vasallos. Las razones que justifican este pensamiento las basamos en dos hechos. El primero es que el endurecimiento fiscal concuerda con la dinámica del contexto general de los señoríos mudéjares valencianos del momento, aunque será durante el siglo XIV cuando de verdad tomará cuerpo. Y el segundo, que cuando los moros de Serra se unieron al levantamiento mudéjar de 1275 lo hicieron impulsados, entre otros posibles motivos, por el recelo que les provocaba su nueva situación. No es casual, por consiguiente, que al firmar la capitulación para entregarle el castillo al rey en 1277³¹, una de las cláusulas que le exigieron fue que retuviera el lugar en su patrimonio para sí y sus herederos. Es evidente que a los moros de Serra les sobraban motivos para añorar su situación anterior, cuando se hallaban bajo la jurisdicción real. El nuevo panorama, que habían empezado a vislumbrar bajo Bellpuig, les abría un buen número de interrogantes y sospechas que se cernían amenazantes sobre su propio destino y el de sus hijos. Sin embargo, dicha cláusula no se materializó más allá de la misma letra que la manifestaba, pues enseguida recayó Serra de nuevo en manos de los Bellpuig. Así que, irremediablemente para ellos y sus descendientes, incluidos los moriscos, siglos después, quedarán estos mudéjares en manos de la jurisdicción señorial; de hecho, el lugar ya no volvería a ser de realengo. No obstante, no lo olvidemos, tributarán también –como el resto de mudéjares de señorío– a la Corona.

En efecto, la fiscalidad real siguió teniendo competencias recaudatorias en Serra. Algunas eran ordinarias y de cuantía irregular, como las procedentes del ejercicio de

30. E. GUINOT RODRÍGUEZ, «'Sofras' y prestaciones...», p. 333.

31. El primer historiador en publicar y estudiar la referida carta de capitulación fue F. SOLDEVILLA, *Pere el Gran*, Barcelona, Instituto de Estudios Catalanes, 1962, vol. I, pp. 29 y 85; que le dedicó mayor atención que ningún otro. El documento en cuestión, cuya existencia fue divulgada por J. MARTÍNEZ FERRANDO, *Catálogo de Pedro el Grande*, Madrid, 1934, p. 51; se halla en el A.C.A., Real Cancillería, registro núm. 39, ff. 162 v y 163 (y está redactado en catalán). Lo encontramos también reproducido en M.V. FEBRER ROMAGUERA, *Cartas pueblas de las morerías valencianas y documentación complementaria, 1234-1372*, Zaragoza, Anúbar, 1991, vol. I, pp. 343 y 344; y en E. GUINOT RODRÍGUEZ, *Cartes de poblament...*, pp. 362 y 363. Otros autores también le han prestado interés, como es el caso de M. GUAL CAMARENA, «Mudéjares valencianos...», pp. 168, 170 y 171, y *Las cartas pueblas del Reino de Valencia*, Valencia, Generalitat Valenciana, 1989, pp. 44, 63, 64, 66, 140 y 209; M.^aT. FERRER I MALLOL, *Els sarraïns de la Corona catalano-aragonesa en el segle XIV. Segregació i discriminació*, Barcelona, Institució Milà i Fontanals (C.S.I.C.), 1987, p. 148; R.I. BURNS, *L'Islam sota els Croats*, Valencia, Tres i Quatre, 1990, vol. I, pp. 221 y 225; y E. GUINOT RODRÍGUEZ, *Feudalismo en expansión...*, p. 65.

la jurisdicción criminal (*calonies*), al menos hasta 1345, tal como veremos más adelante; y otras tenían un carácter extraordinario, como por ejemplo los derechos exigidos por Pedro III a 86 aljamas valencianas, en 1278, para confirmarles sus privilegios promulgados después de la última revuelta. En cumplimiento con esto, Serra tributó con 500 sueldos³².

Para el estudio de la renta feudal en el señorío de Serra durante los siglos XIV y XV, hubiéramos podido disponer de una valiosísima base documental si se nos hubiese permitido el acceso al archivo nobiliario del Ducado de Cardona; pero, desgraciadamente, nos ha sido denegado sistemáticamente, pese a nuestra lógica insistencia, pues sabemos de sobra la suma importancia que tienen los archivos particulares nobiliarios para el estudio en profundidad de cualquier señorío. Por ello, nos hemos visto privados de un material que habría sido vital para nuestro trabajo. No obstante, aparte de datos fragmentarios de diversas fuentes, hemos podido conseguir en el archivo de los Duques de Medinaceli un legajo de cuentas, en el cual constan los ingresos y gastos propios de la administración del señorío en un corto intervalo del último tercio del XIV.

Por su enorme repercusión, lo primero que debemos destacar de estos dos siglos es la consecución, por parte de Galcerán de Bellpuig, el 1 de abril de 1345 y de manos de Pedro IV, de la jurisdicción criminal (*mero imperio*) sobre su señorío de Serra³³. Su concesión no responde a una compra al monarca, sino a una compensación que el rey le hace hasta tanto obtuviese la Encomienda en Montalbán. En 1349, en un privilegio real, se dice que Galcerán de Bellpuig tiene el *mero imperio* de Serra, lo que no hace sino ratificar la donación anterior³⁴.

El caso de este lugar constituye un buen ejemplo de cómo se obtenía la jurisdicción plena sobre un señorío valenciano en dicha época. Además, la familia nobiliaria que lo poseía —los Bellpuig—, la consigue en una fecha bastante temprana, 1345, si tenemos en cuenta el alto número de aquellos otros señoríos, muchos de ellos de mayor importancia, que no la alcanzarán hasta fechas sensiblemente más tardías³⁵.

Así pues, el ejercicio de la justicia por parte de los señores de Serra a partir de entonces, tanto para cualquier causa civil como criminal —pudiendo incluso dictar, en estas últimas, penas de mutilación de miembros y hasta de muerte—, tendrá trascendencia no tanto ya por el ingreso económico que ello les reporta directamente, que no dejará de ser una cuantía irregular por otra parte, sino por la presión e influencia intimidatoria que tendrá sobre el vasallo como instrumento coercitivo para consolidar su autoridad y garantizar, de esta forma, el cobro del conjunto de las ren-

32. R.I. BURNS, *Colonialisme medieval...*, p. 269.

33. Vid. V. CASTAÑEDA Y ALCOVER, *Relaciones geográficas, topográficas e históricas del Reino de Valencia*, vol. II, p. 88; citado por J. SENIS DOMINGO, *Serra (apuntes para su Historia)*, Valencia, 1978, pp. 26 y 27.

34. A.R.V., Procesos de Madrid, letra S, exp. núm. 484, año 1593, sin foliar.

35. Los señoríos que componían el condado de Cocentaina, en 1370; los que formaban el Ducado de Segorbe, en 1435 y 1438; Sumacárcel y Alcúdia en 1464; y Alaquàs en 1526. En la tardía fecha de 1604, en las Cortes de Valencia, los señores de los lugares de Bétera, Alcácer y otros, piden que se les conceda o confirme la jurisdicción criminal. Por contra, otros señoríos la obtienen antes que Serra: la Valldigna (1297), Bélgida y Bellús (1301) y Manises (1329) [E. CISCAR PALLARÉS, «Demografía, economía y sociedad», *Nuestra Historia*, Valencia, Mas Ivars-Editores, 1980, vol. IV, pp. 104 y 105].

tas feudales. Y, muy especialmente, sobre aquéllas que recaían directamente sobre el vasallo y no sobre la producción agropecuaria que produjera.

Tal es el caso, por presentar una muestra, del llamado *dret de herencia*, que en el último tercio del siglo XIV pagaban los mudéjares de Serra a la señoría en diversos supuestos³⁶. Tenemos documentado un ejemplo en el que el señor recibió 480 sueldos de los herederos de un moro llamado Nedir, cuya herencia había pasado a manos señoriales por no ser éstos sucesores directos del difunto³⁷. Aquí vemos que no tenían más remedio que pagar a su señor si querían heredar.

Transcurridos más de cien años, en 1509, verificamos que los señores de Serra siguen teniendo potestades sobre las herencias de sus vasallos. Pero, en esta ocasión el señor, Pedro de Cardona, fue demandado ante la corte de la Gobernación por Fátima, esposa de un moro de la Vall d'Uixò. Esta mora era, con toda seguridad, pariente indirecta de dos moros de Serra, los hermanos Azmet y Mahomat Alech, cuya herencia había recaído en poder del señor. Finalmente, tras dictarse la sentencia, tuvo que abonar a la demandante 26 libras³⁸.

Es interesante subrayar que más tarde, en 1564, en pleno periodo morisco, dicha prerrogativa señorial sigue presente, lo cual muestra toda una ilustrativa secuencia de la vigencia que, a través del tiempo, goza este *dret de herencia*. En este nuevo ejemplo estamos ante un morisco que en su testamento no tiene más remedio que dejar a su señor, Fernando Folch de Cardona, todas sus pertenencias, pues muere sin descendencia³⁹.

Otra consecuencia directa de que los señores de Serra disfruten de la jurisdicción plena es la de tener la capacidad intimidatoria suficiente como para poder cobrar en metálico de sus vasallos mudéjares unos servicios aleatorios, que en la documentación aparecen bajo la denominación de *composició*. En varias ocasiones tuvo la aljama de Serra que satisfacer estas onerosas cargas. En dos de ellas, en 1380 y 1381, *per rahó de composició al dit senyor comte* no le quedó más remedio que reconocer que le adeudaban ciertas cantidades, en una de ellas 100 florines⁴⁰, suma que también tuvieron que abonar por el mismo concepto las aljamas de Azuévar y Soneja, lugares –recordémoslo– pertenecientes también al señor de Serra. Estas gravosas prácticas de abuso jurisdiccional se pueden rastrear después en los años moriscos, y de ellas dice acertadamente Tulio Halperín que son *el modo de contabilizar sin escándalo el botín de la arbitrariedad*⁴¹.

36. Sobre este derecho *vid.* V. PONS ALÓS, *El señorío de Sumacàrcer en la Baja Edad Media. De mudéjares a moriscos*, Xàtiva, Associació d'Amics de l'Ermita de Sumacàrcer, 1995, pp. 93 y 94; R.I. BURNS, *Colonialisme medieval...*, p. 272; y J. HINOJOSA MONTALVO, «Señorío y fiscalidad mudéjar en el reino de Valencia», *Actas del V Simposio Internacional de Mudejarismo (1990)*, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, 1991, p. 128.

37. A.D.M. (Archivo de los Duques de Medinaceli), Sección Segorbe, Legajo 117, núm. 2.848, sin foliar.

38. A.R.V., Gobernación, Execucions, 259, año 1509, m. (mano) 30, f. 33.

39. A.P.P.V. (Archivo de Protocolos del Patriarca, Valencia), sig. 16.426, ?-junio-1564.

40. A.D.M., Sección Segorbe, Leg. 117, núm. 2.848, sin foliar.

41. T. HALPERIN DONGUI, *Un conflicto nacional: Moriscos y cristianos viejos en Valencia*, Valencia, Institución Alfonso Magnánimo, 1980, p. 63.

Así mismo, en otra ocasión, y también en los años ochenta del siglo XIV, tuvieron los de Serra que firmar una *carta de deute* a favor de la señoría en concepto de servicio por una suma de 500 sueldos, al igual que los mudéjares de Gestalgar. En cambio, los de Azuévar y Soneja doblaron esta cifra⁴².

En lo tocante a las *sofras* dentro del contexto señorial, en el caso de Serra podemos verificar, a través de la documentación, como éstas se van desfigurando respecto a su origen en beneficio casi exclusivo de la economía señorial, acoplándose progresivamente a las crecientes necesidades señoriales hasta constituir la prueba que mejor ilustra el mayor sometimiento que experimentan sus habitantes mudéjares en el contexto de la imparable señorialización del reino. La fuerza de trabajo del moro será explotada a través de las *sofras* de muy diversas maneras. Aquí contamos con dos ejemplos.

En el primero, comprobamos cómo la señoría obtiene ingresos en metálico como compensación a cambio de eximirles de diversas tareas de obligado cumplimiento. De nuevo en la década de los años ochenta del siglo XIV, podemos observar cómo se les cobraba 220 sueldos a las aljamas de Serra, Alfara, Gestalgar y Azuévar por liberarles de tener que ir a Andilla –poblado por cristianos y que pertenecía, junto a los citados lugares, al mismo señor– para construir un nuevo molino⁴³.

En el segundo, también en idénticas fechas, hallamos otra prestación obligatoria para hacer el servicio de correo con un salario por debajo del habitual. Así, a un moro del lugar se le contrató dos veces en el espacio de dos años, pagándole a razón de dos sueldos por día empleando en su cometido, para hacerle llegar correspondencia a su señor, el conde de Prades, que se encontraba fuera del reino, como era habitual en él⁴⁴. Durante esas mismas fechas el procurador del señor contrató a un correo cristiano de la ciudad de Valencia por el doble de salario⁴⁵.

Las distintas variantes de *sofras* que debieron satisfacer los vasallos de Serra a sus señores rebasaban ampliamente las dos únicas muestras que hemos sido capaces de sondear en la documentación para el periodo que aquí nos interesa. Este tipo de servidumbres –como en la mayoría de los demás lugares mudéjares del reino– permanecieron inmutables posteriormente, durante los años de la etapa morisca. Para este momento podemos citar sobre Serra algunos ejemplos, como la obligación de proporcionar a la señoría cabalgaduras, leña, carbón, huevos, etc. Y, en caso de abonarles dichos servicios, siempre lo hacía a un precio inferior.

Otra prueba que demuestra el incremento de la presión fiscal y, en suma, el mayor sometimiento de los vasallos durante el XIV, es que cuando estalla la guerra con-

42. A.D.M., Sección Segorbe, Leg. 117, núm. 2.848, sin foliar.

43. *Ibidem*.

44. *Ibidem*. Sobre esta servidumbre véase también J. HINOJOSA MONTALVO, «Señorío y fiscalidad...», p. 116; y M. GUAL CAMARENA, *Las cartas pueblas...*, p. 14. Todavía durante el periodo morisco en diversos lugares los señores pretendían que sus vasallos desempeñaran, obligatoriamente, la labor de correos por un salario inferior al normal, como por ejemplo en el pueblo de Muro (F. MOMBLANCH GONZÁLBES, *Historia de la villa de Muro*, Alicante, Such y Cía., 1959, p. 68). Para otros ámbitos, como el marquesado de Guadalest, que comprendía 13 lugares, *vid.* A. GIL OLCINA, *La propiedad señorial en tierras valencinas*, Valencia, Del Cenía al Segura, 1979, pp. 21 y 23.

45. A.D.M., Sección Segorbe, Leg. 117, núm. 2.848, sin foliar.

tra Castilla, al igual que otros muchos lugares mudéjares, Serra toma partido a favor de los castellanos, con la esperanza de recibir luego un mejor trato fiscal. Ese anhelo se vislumbra nítidamente cuando en las condiciones que pactan con Pedro IV al rendirle el castillo en 1365⁴⁶, se puede leer –en las cláusulas I y III– que las rentas adeudadas a la señoría durante la guerra les serían condonadas, así como que durante los tres años siguientes serían francos de tributar derecho alguno a aquélla.

A continuación vamos a repasar, someramente, los datos que la documentación nos ha proporcionado sobre la rentabilidad que el señorío de Serra brindaba a sus señores en relación con el conjunto de los otros lugares que poseían en el antiguo reino. Antes de nada conviene precisar que en la mayoría de las ocasiones los derechos dominicales de este señorío fueron sistemáticamente arrendados, tal y como veremos luego con más detalle, lo cual no es de extrañar si tenemos en cuenta que era la costumbre más extendida en una nobleza cada vez más absentista.

Antes de dar cifras sobre su rendimiento anual, cuyos números proceden en su mayor parte del importe de los arriendos, hay que recordar que a ellos habría que sumar, en teoría, otros ingresos procedentes de derechos que bien pudieron no estar incluidos en los arrendamientos, aunque este extremo no podemos confirmarlo fehacientemente.

Tanto en 1380 como en 1381, y a tenor de los arrendamientos, Serra rentó en cada uno de estos dos años 5.000 sueldos⁴⁷. A esto habría que sumar, por otro concepto que no hemos podido esclarecer y que aparece en el documento bajo la denominación de *esdeveniments*, 722 sueldos en esos dos mismos años. Podemos comparar este dato con los ingresos procedentes, para las mismas fechas, de algunos de los otros señoríos valencianos pertenecientes al mismo titular. Azuévar –que incluye Soneja–, rentó 5.255 sueldos anuales; Gestalgar, 5.220 sueldos; Torres Torres, 3.563 sueldos; Andilla, 3.922 sueldos; y Cortes de Arenoso, 2.756 sueldos⁴⁸. Así pues, observamos que en ese periodo concreto, si contabilizamos también los 722 sueldos mencionados, el señorío de Serra estaba a la cabeza de todos ellos. Sin embargo, la aljama de este lugar, arrendataria de los derechos señoriales durante ese tiempo, dejó a deber fuera de plazo 3.040 sueldos, lo que da una idea sobre las dificultades que tenían los vasallos para satisfacer la renta feudal en un espacio físico en el que, por otro lado, ni siquiera había una porción de tierras alodiales, pues todas eran enfitéuticas⁴⁹.

Sea lo que fuere, el dinero total percibido por los señores de entonces –Sancha Ximénez de Arenós y su marido, el conde de Prades– por la suma de las rentas de los dos años y referido a todos sus señoríos valencianos, ascendió a un monto de 50.824 sueldos y 10 dineros. En cambio, el total de gastos, entre los cuales, junto a los desembolsos propios de la administración de los señoríos –los salarios de los representantes señoriales, entre otros– hay que sumar también otros suntuarios y de variada índole que nada tienen que ver directamente con aquéllos, ascendió a

46. A. FERRER TABERNER, «Una carta puebla inédita: la capitulación de los moros de Serra de 1365», *Saitabi*, 49, 1999, pp. 363-374.

47. A.D.M., Sección Segorbe, Leg. 117, núm. 2.848, sin foliar.

48. *Ibidem*.

49. A.D.M., Sección Inventarios, núm. 21, f. 322.

58.526 sueldos y 8 dineros. El balance refleja, por tanto, tal y como aparece reseñado en el libro de administración de ese corto periodo, que hubo un déficit de 7.701 sueldos y 10 dineros. Ese desfase entre ingresos y gastos es un dato numérico que, elocuentemente, nos informa sobre las crecientes necesidades económicas del linaje nobiliario que poseía Serra, lo que explica las motivaciones acuciantes de una política fiscal tendente a ir endureciéndose progresivamente, como hemos ido viendo a lo largo de este trabajo. Como consecuencia de todo esto, no es casualidad que unos pocos años después, en 1416, sólo entre los feudos de Torres Torres y Serra se alcanzara a producir, conjuntamente, una renta anual de 15.000 sueldos⁵⁰.

Y es que el endeudamiento de los condes de Prades y sus sucesores va a ser cada vez mayor debido al aumento de los gastos suntuarios –y de otro tipo, como los judiciales, por la tenencia de los señoríos– inherentes al sostenimiento de su rango y patrimonio, razón por la cual incrementarán notablemente la presión sobre sus feudatarios. Una de las consecuencias inmediatas será el recurso, sistemático y hasta abusivo, de los censales. Éstos repercutirán negativamente sobre la economía de sus vasallos mudéjares, ya que muchos se cargarán sobre las propias aljamas, como la de Serra, tal como expondremos en un futuro trabajo.

Todas estas circunstancias coinciden plenamente con la situación general del reino en dicho contexto, que se irán luego acentuando a lo largo del siglo XV.

Volviendo al tema de los arriendos de los derechos dominicales, y al poco de concluirse la conquista cristiana, en la percepción de la renta feudal se constata prontamente que los señores valencianos añadían otra fórmula opcional junto a la cobranza directa sobre sus vasallos a través de sus administradores. Ésta nueva vía de recaudación consistía en el arrendamiento de dichas exacciones feudales a un arrendatario –que aparece como arrendador en la documentación– por un precio convenido. Después este arrendatario se encargaba de cobrar a los vasallos los conceptos y cantidades a los que estaban sujetos por vasallaje con su señor.

Este método, que estuvo muy extendido en el Reino de Valencia hasta la extinción misma de los señoríos en el siglo XIX, tenía claras ventajas para los que se decidían a practicarlo. De esa forma los señores se aseguraban una rentabilidad que sorteaba los altibajos de la producción agropecuaria y las resistencias campesinas, que tan frecuentemente cuestionaban o retrasaban el pago de algunas exacciones. Cierto es que de la misma forma que se aseguraban un mínimo de ingresos, también perdían a veces la ocasión de poder disfrutar de unas mayores ganancias, pero para una mentalidad meramente rentista y con unos hábitos cada vez más absentistas, preferían que los riesgos los corriera el arrendatario y afianzarse con ello unos ingresos seguros.

En el caso del hábitat mudéjar valenciano, son muchas las aljamas que tempranamente deciden ser ellas mismas las arrendatarias de los derechos feudales que arrienda su señor. Así, Burns nos da uno de los primeros ejemplos con el caso de Montes (Montichelvo) y Carrícola, cuyas aljamas compran, que no arriendan, aunque estamos hablando de lo mismo, todas las rentas feudales a su señor por espacio de tres años⁵¹. Esta modalidad fue en aumento y, llegado el siglo XV, no sólo las al-

50. A.R.V., Gobernación, *Litium*, 2.215, mano 20, año 1416, f. 43 v.

51. R.I. BURNS, *Colonialisme medieval...*, pp. 326 y 327.

jamás se convierten en arrendatarias de los derechos señoriales, sino también mudéjares a título individual, abundando entre ellos los mercaderes⁵².

Como ya hemos señalado anteriormente, el primer caso en que se constata documentalmente el arrendamiento de los derechos dominicales a la aljama de Serra se remonta a 1380. Recordemos que las cantidades vistas sobre la rentabilidad de este señorío y de los otros pertenecientes al mismo señor proceden de sus arriendos, cuyos abonos se hacían anualmente de manos de los respectivos alamines de Serra, Azuévar y Gestalgar en dos pagas —en San Miguel y en Navidad—, ya que estos lugares estaban arrendados a sus propias aljamas. En cambio, Andilla, Cortes de Arenoso y Torres Torres, de mayoría cristiana, fueron arrendados a particulares cristianos.

En realidad, tras la boda de Sancha Ximénez de Arenós —nieta de Galcerán de Bellpuig— con el conde de Prades, en la década de los cincuenta del siglo XIV, normalmente, salvo pequeños paréntesis en la ciudad de Valencia y en Torres Torres, la residencia de los señores de Serra se desplazará a Cataluña, tras haber entroncado con la nobleza catalana (condes de Prades y luego, por acumulación de títulos, condes y duques de Cardona). Así que, si anteriormente los titulares de Serra vivían entre Valencia y Torres Torres, ahora serán ya claramente absentistas. Esta característica hará que, a partir de la segunda mitad del siglo XIV, apuesten por el arrendamiento de los derechos feudales de sus señoríos valencianos. Aunque el absentismo no es el único requisito necesario para que un señor se incline por el arrendamiento de las exacciones cobradas en sus dominios; ya que, aunque practicado en menor medida, un señor podía residir en su propio feudo y arrendar esos derechos.

Durante la mayor parte de la segunda mitad del XIV y hasta el final del periodo mudéjar, el arriendo por trienios de los derechos dominicales de Serra debió ser la modalidad de explotación dominante. Los datos que poseemos, aunque fragmentarios, son elocuentes en cuanto a su continuidad. Así, tenemos confirmación documental para los años 1416, 1421-1429, 1446, 1481-89 y 1499⁵³. Sabemos también que al despuntar el siglo XVI, el procurador del señor de Serra arrendaba continuamente éste y los demás feudos de su representado, Pedro Folch de Cardona⁵⁴.

El arrendamiento, sin embargo, no estaba exento, en ocasiones, de problemas para la señoría; no siempre los arrendatarios abonaban a tiempo el importe del arriendo. El motivo de la morosidad generalmente se hallaba, entre otros posibles, en causas tan simples como tropezar con un ciclo de baja productividad, lo que provocaba que los arrendatarios no pudieran llevar a cabo la percepción de la renta feudal. El caso más llamativo de cuantos disponemos corresponde a los dos arriendos por trienios que se formalizaron en 1421 y 1424. En ellos el señorío de Serra era arrendado a unos

52. C. BARCELÓ TORRES, *Minorías islámicas en el País Valenciano. Historia y dialecto*, Valencia, Universidad de Valencia, 1984, pp. 91 y 92.

53. 1416 (A.R.V., Gobernación, *Litium*, 2.215, mano 20, año 1416, f. 43 v); 1421-1429 (A.R.V., Protocolos, 1.898, 18-junio-1429, f. 115-115 v); 1446 (A.R.V., Real Cancillería, 269, año 1446, f. 39-39 v); 1481-1489 (A.D.M., Sección Inventarios, núm. 21, f. 325); y 1499 (A.R.V., *Manaments y Empares*, libro 6, mano 53, año 1625, f. 28-28 v).

54. Entre los arrendatarios de Soneja y Azuévar se encontraban el alamín y las propias aljamas (A.R.V., Gobernación, *Litium*, 2.415, mano 11, año 1502, ff. 2 v-48 v).

cristianos que en 1429 no habían satisfecho todavía la totalidad de esos dos arriendos, adeudando 7.319 sueldos y 3 dineros⁵⁵.

El origen de este impago habría que rastrearlo, muy probablemente, en las adversas circunstancias que atravesaron los mudéjares de Serra durante esos años, al igual que el resto de mudéjares en la mayor parte del reino por la guerra de las Germanías. Y es que durante el verano de 1521, junto a Bétera, Náquera y otros lugares cercanos poblados por moros, Serra fue saqueada por agermanados procedentes de Campanar y otros pueblos de la huerta de Valencia⁵⁶. Tanto por este incidente como por el bautismo forzoso posterior, es muy posible que demográfica y/o económicamente el lugar quedara mermado.

Y, por último, sobre las rentas pagadas por los mudéjares de Serra a lo largo del periodo mudéjar a la Iglesia, que era la única fiscalidad que no habíamos visto todavía, resaltamos lo siguiente:

Primeramente, hay que dilucidar si este lugar contaba con iglesia en el siglo XIII, aunque a priori es del todo lógico descartar categóricamente su existencia, al tratarse de un poblamiento exclusivamente mudéjar. Si bien podía haber un reducido número de cristianos instalados más o menos permanentemente allí —la mayoría meros servidores de la Corona primero, y de la señoría después—, era totalmente insuficiente para aconsejar la edificación de una iglesia. En cambio, en la lista tributaria de 1274, de la que afirma Burns que puede interpretarse como una relación de parroquias, junto a otros pueblos cristianos figuran, en otras zonas, algunos pueblos mudéjares enclavados en la Sierra Calderona, como Serra, Náquera y Segart, lo que lleva a este medievalista a formularse si verdaderamente en estos lugares moros había o no iglesia⁵⁷. Esta razonable duda queda del todo despejada cuando ni en Serra ni en ningún otro rincón mudéjar de estas montañas se halla iglesia alguna en el listado de 1279-1280 correspondiente a las parroquias de la diócesis de Valencia⁵⁸.

Con todo, el que no existiese allí una iglesia no es óbice para descartar que se cobrara el diezmo, pues algunos lugares mudéjares valencianos lo pagaban sin ser parroquias, sobre todo transcurrido el siglo XIII⁵⁹. Pero en cuanto a lo que ocurre durante ese siglo, Burns es taxativo al afirmar, textualmente, que la mayoría de mudéjares no pagaban diezmo⁶⁰. Este autor nos recuerda la situación teórica en que se hallaba el mudéjar en Aragón, diciéndonos que “per definició, no estaven obligats a sostenir l’església cristiana; personalment n’eren exempts, i si caigueren sota aquesta càrrega només fou per costums locals abusius o a base d’adquirir propietats que no havien estat immemorialment musulmanes”⁶¹.

55. A.R.V., Protocolos, núm. 1.898, 18-junio-1429, ff. 115-115 v.

56. M. VICIANA, *Crónica de la inclita y coronada ciudad de Valencia*, Valencia, Colección Monografías y Fuentes, Universidad de Valencia, Departamento de Historia Moderna, 1972-1978, vol. IV, p. 300.

57. R.I. BURNS, *El Reino de Valencia en el siglo XIII (Iglesia y Sociedad)*, Valencia, Del Cenía al Segura, 1982, vol. I, p. 199.

58. *Ibidem*, p. 194; y vol. II, pp. 677-685.

59. *Vid.* J. HINOJOSA MONTALVO, «Señorío y fiscalidad...», pp. 130 y 131.

60. R.I. BURNS, *Colonialisme medieval...*, p. 243.

61. *Ibidem*, p. 256.

Pero, ésto es sólo en teoría. Al estar el nuevo reino conquistado tan poblado por lugares moros, la Iglesia valenciana tuvo que pasar serios apuros económicos, como en el obispado de Segorbe, que abarcaba un distrito mayoritariamente mudéjar⁶². Por ello, aunque efectivamente constituyen la excepción, son varios los lugares mudéjares que por distintos fundamentos, casi siempre arbitrarios, pagaban directamente el diezmo a la Iglesia sin que tuvieran que abonarlo sus señores a partir de las rentas que obtenían de ellos⁶³. No es el caso, sin embargo, de los señores de Serra –los condes de Prades–, quienes tuvieron que desembolsar un siglo más tarde –en 1380 y 1381– de su tesorería al procurador del obispo de Valencia diversas cantidades en concepto de diezmo por sus señoríos valencianos, poblados en gran parte por mudéjares⁶⁴.

En síntesis, podemos afirmar que sobre Serra en el siglo XIII desconocemos si existe un documento en el que se mencione explícitamente que pague el diezmo. Podían, no obstante, abonarlo sus vasallos directamente si incurrían en dos de los supuestos contemplados en la excepción que se da en otros sitios mudéjares valencianos: si compraban tierras a cristianos o si roturaban tierras yermas⁶⁵.

Habrá que esperar hasta mediados del siglo XV para encontrar los primeros datos de un abono directo de los habitantes de Serra en concepto de diezmo⁶⁶.

Tras un vacío, del que nada sabemos, el siguiente dato procede del primer año, 1500, con el que se inicia la serie de diezmos conservada en el archivo de la Catedral de Valencia. Así, tenemos que el diezmo correspondiente a Serra de los años 1500-1504 es arrendado por 25 libras anuales⁶⁷. Para el resto del periodo mudéjar ya no tenemos ningún otro dato, puesto que los siguientes corresponden a diezmos posteriores a 1521.

62. *Ibidem*, p. 257.

63. Para toda esta cuestión: *ibidem*, p. 255 y siguientes.

64. A.D.M., Sección Segorbe, Leg. 117, núm 2.848, sin foliar. Además del señorío de Serra, entre los dominios valencianos de los condes de Prades figuraban Andilla, Gestalgar, Cortes, Azuévar, Soneja, Torres Torres, Alfara y Algimia.

65. R.I. BURNS, *Colonialisme medieval...*, p. 258.

66. En 1457 y 1458, en plena vigencia todavía del *status* mudéjar, se arrendó *lo delme de pa e vi* de Serra a Dimas Ballester (A.R.V., Bailía, *Manifest del Bisbat*, Apéndice, Libro núm. 75, año 1459). Así mismo, otros pueblos mudéjares limítrofes (Bétera, Náquera, Olocau y Segart) también abonaban ya el diezmo en esos años (*ibidem*, ff. 10-11 v).

67. A.C.V. (Archivo de la Catedral de Valencia), Diezmos, sig. 4.388, f. 49 v.

MUDÉJARES Y CRISTIANOS EN UN SEÑORÍO VALENCIANO: QUART Y ALDAIA EN LOS SIGLOS XIII Y XIV

José Ramón Sanchis Alfonso*

Aldaia y Quart pasan a estar dominadas por el priorato de San Vicente de la Roqueta de Valencia y por los frailes de San Victorián a partir de la donación franca y libre que realiza Jaime I, desde el sitio de Xátiva, en 1244¹, a fray Bernardo, prior, y a la Casa de San Vicente de Valencia, del castillo y villa de Quart, de la alquería de Aldaia, *castrum et villam de Quart et alqueriam que vocatur Ladera, sitam iuxta Valentiam*. También en este mismo acto hacía donación libre y sin gasto alguno a la casa hospital del diezmo de la sal y de la pesca de la Albufera de Valencia. Una donación que se hacía también efectiva en el Llibre del Repartiment: *Sanctus Vincentius, castrum et villam de Quart et alqueriam de Ladea et decimam redditus Albufere Valentie et salis in perpetuum*², tomando posesión el mismo día, el 7 de enero de dicho año. Con la entrega de estas y otras posesiones se cubrían dos voluntades del monarca: dotar al Hospital y Casa de San Vicente con unas importantes rentas fijas, que permitieran su mantenimiento, y asegurar un contingente humano musulmán para la explotación de estas tierras, controlada por unas manos leales, como eran los frailes de ese monasterio.

* Archivo Municipal de Torrent (Valencia).

1. Hay que advertir que aparece la forma Ladea –y no Ladera–, para denominar a la alquería de Aldaia en A.R.V., Clero, Libro 3.166 (7/I/1244); y la forma Ladera en el resto: A.H.N., Códice 494 B, ff. 1 v y 23 v y Códice 1.220 B, ff. 15-16; así como A.R.V., Enajenaciones, Libro II, f. 129 v. *El Archivo. Revista de ciencias históricas* (dirigida por Roque Chabás), Denia, 1890, tomo IV, p. 293. A. HUICI MIRANDA y M.^oD. CABANES PECOURT, *Documentos de Jaime I de Aragón. 1237-1250*, Valencia, Anubar, 1976, vol. II, p. 173, doc. 385; J.R. SANCHIS ALFONSO, «Nacimiento y consolidación del señorío de San Vicente de la Roqueta de Valencia (1232-1304)», *Crónica de la XI Asamblea de Cronistas del Reino de Valencia*, Valencia, 1978, doc. 3, p. 154; y M.V. FEBRER ROMAGUERA, «Documentos históricos para el estudio del repartimiento y repoblación de l'Horta», *Annals de l'Institut d'Estudis Comarcals de l'Horta Sud*, 5 (1987-1988), Cartarroja, 1990, pp. 55-56.

2. *Llibre del Repartiment del Regne de València*, Valencia, 1979, tomo I [edición, estudio preliminar e índices de M.^oD. CABANES PECOURT y R. FERRER NAVARRO], p. 186; y *Llibre del Repartiment de València*, Valencia, 1979 [ed. A. FERRANDO FRANCÉS], p. 130.

La donación, por parte del rey a la Casa de San Vicente de las poblaciones de Quart y Aldaia era plena, para tenerlas, poseerlas y explotarlas, con sus habitantes, mujeres y hombres, tanto cristianos como moros, como vasallos, con los derechos del monasterio sobre los prados, pastos, hierbas, aguas, leñas, hornos, molinos, boalares, casas y demás pertenencias, con todo su dominio y sin retención alguna. Aunque el monarca, al reservarse el patronato de dicha casa, continuaría interviniendo en ella hasta pasar el priorato al monasterio de Poblet en 1287, momento en que se produciría su renuncia.

Cuando los frailes de San Victorián, en 1244, reciben ambas poblaciones se trata de unas tierras en plena explotación, ya colonizadas por sus habitantes musulmanes, que trabajan desde antiguo dichas fincas. Población musulmana que había permanecido en estos lugares, manteniendo sus propiedades, aunque en régimen de dominio útil o enfiteusis, según las condiciones pactadas por Zayyan, rey moro de Valencia, en la capitulación con el monarca Jaime I.

La donación a la Casa de San Vicente de Quart y Aldaia parece ser que no fue plena, pues tenemos algunos indicios que señalan que en el término general de Quart se habían realizado, por el conquistador, donaciones de tierras y casas a diferentes personas, posesiones que escapaban a la jurisdicción del señorío. Aunque, como veremos más adelante, con el paso del tiempo, y en especial cuando el monasterio de Poblet se hace cargo del mismo, las adquirirá y todo el territorio y sus posesiones pasará a ser uniforme, bajo una misma jurisdicción señorial.

En 1239, según consta en el Llibre del Repartiment, Jaime I hace donación de seis *jovadas* de tierra (216 hanegadas) en el rahal Ladea, posiblemente se refiere a Aldaia, al maestro Martí en compensación por la heredad de Avencostal, junto a Silla, que le había antes donado³: *Magister Martinus in emenda illius hereditatis de Avencostal, quam ei dederamus et erat iuxta Cilam, VI jovatas in rahal Ladea. Idus febroarii.*

Sí que se encontraba y formaría parte del señorío la donación, realizada en 1245⁴, a Ramón de San Ramón de una torre con tres casas –probablemente se refiere a la torre de la alquería d'Aldaia–, que estaban dentro del término de Quart, entre los lugares de Torrent, Perenxisa y Quart, y que habían pertenecido a los moros Alexe, Aceydo y Muceyt, y después a Azuley. Tras buscar en el Llibre del Repartiment esta entrega por parte del monarca a Ramón de San Ramón no hemos localizado ninguna referencia a ella, aunque sí otras donaciones de casas realizadas a este personaje, una casa buena de Çahat Açanna y otra pequeña de Açan Almoradí, en la partida de los de Tarazona, y dos casas pequeñas de Mahomat Açenedi y Mahomat Aroçafi en la

3. 13/2/1239: *Llibre del Repartiment del Regne de València*, tomo I [ed. CABANES y FERRER], p. 144; y *Llibre del Repartiment...* [ed. FERRANDO FRANCÉS], p. 91. No se refiere a Aldaia, con toda seguridad, la donación realizada ese mismo año a Aceyt Aboceyt de la alquería de Aldaia, junto a Benaguacil, con sus hornos y molinos: *Aceyt Aboceyt alqueriam de Aldaya, iuxta Venalguasir, cum furnis et molendinis. III idus madii (13/V/1239)*; *Llibre del Repartiment...*, tomo I [ed. CABANES y FERRER], p. 144; y *Llibre del Repartiment...* [ed. FERRANDO FRANCÉS], p. 106.

4. A.H.N., Clero, Carpeta 2.204, pergamino 8 bis (1/VI/1245); *vid.* M.V. FEBRER ROMAGUERA, «Documentos históricos para el estudio...», pp. 61-62.

calle de los sarracenos⁵. Esta torre y sus tierras, llamada la Torre Forcada o Aleis, que tenían una extensión de 30 “jovadas” (1.080 hanegadas) y una alquería, se habían donado a Ramón de San Ramón para explotarla, con la condición de no venderlas en vida del monarca. Al año siguiente adquirió en feudo un tercio del diezmo, con la condición de que fuese capaz de recuperar y rescatar el tercio del rey en nombre del obispo y de la iglesia de Valencia, porque era quien lo poseía como feudo, pero prohibiéndole explícitamente que tocara los otros dos tercios, que pertenecían al cabildo⁶. Dichas propiedades fueron después de Pere Vidal y de otros, hasta pasar definitivamente por compra en 1313 a la Casa de San Vicente, al ser adquiridas por el apoderado del monasterio de Poblet y mayoral de Quart por compra a Elisenda, viuda de Alejandro Mercer, con consentimiento de sus hijos y como curadora de éstos, por el precio de 2.000 sueldos, ante el notario de Valencia Berenguer Estamurdi, el 18 de febrero de 1313. Dicha adquisición la había realizado primero a su favor Guillem de Riera, carpintero, aunque el monasterio de Poblet, utilizando el derecho de retracto o fadiga, se las adjudicó a su favor por el mismo precio, por estar bajo su dominio mayor y directo⁷.

Para dar una solución al cobro del diezmo en estas propiedades se estableció una concordia entre fray Andreu de Timor, abad del monasterio de Poblet, y el obispo de Valencia Ramón de Gastón y su cabildo, ante el notario Pere de Agramunt el 15 de mayo de 1315. Entre otras estipulaciones se acordaba que el cabildo sólo podía percibir la tercera parte del diezmo de todos los frutos, tal como se acostumbraba pagar por el acuerdo con Jaime I en el término de Quart, mientras que para el convento de Poblet quedaban las dos partes restantes. A fin de compensar al cabildo por su parte el abad y monasterio de Poblet se obligaban a comprar en la ciudad de Valencia o dentro de una legua a su alrededor 15 mazmodinas de censal, con luismo y fadiga a razón de 7 sueldos por mazmodina cada año, pagaderos en la festividad de San Miguel en septiembre. Finalmente, acordaban que si el abad y convento de Poblet vendieran algunas de estas propiedades de la Torre Forcada o perdiesen su do-

5. *Remundus Sancti Remundi domus bona Çabat Açanna et alia parva Açan Almoradi: Llibre del Repartiment...*, tomo III [ed. CABANES y FERRER], p. 89; y *Llibre del Repartiment...* [ed. FERRANDO FRANCÉS], p. 350. (*Remond Sancti Remondi*) I. *Michael II parvas Mahomat Açenedi, Mahomar Aroça-fí: Llibre del Repartiment...*, tomo III [ed. CABANES y FERRER], p. 106; y *Llibre del Repartiment...* [ed. FERRANDO FRANCÉS], p. 362. Sobre esta donación decía Escolano: “En el campo de Cuarte había en tiempo de la conquista una torre que llamaban de Aleis, que tenía muy grande territorio y le cupo en el repartimiento a Ramón de San Ramón, a quien el obispo dio después en feudo en el año mil doscientos cuarenta y cinco, la tercia décima de los frutos” [G. ESCOLANO, *Décadas de la Historia de la insigne y coronada ciudad y Reino de Valencia*, 1610-1611 (edición aumentada por Juan BAUTISTA PERALES), Valencia, 1878, vol. 2, p. 131].

6. A.C.V., Pergaminos, números 1.208 y 2.410 (21 y 22/II/1246): *hec autem vobis sub tali prestatione concedimus si dictam terciam partem a domino rege poteritis obtinere quam scilicet ipse in feudum tenet pro episcopo et ecclesia valentina*. Vid. R.I. BURNS, *El reino de Valencia en el siglo XIII (Iglesia y sociedad)*, Valencia, 1982, vol. I, p. 365; y *El regne croat de València. Un país de frontera al segle XIII*, Valencia, 1993, pp. 359 y 362. Apunta Burns, al igual que Sanchis Sivera, la posibilidad que se tratase del lugar de Aldaia (p. 612); hipótesis nada descartable, pues podría tratarse de una parte de este núcleo urbano y territorio, que luego se fusionaría con la alquería donada a San Vicente en 1244 junto con la población de Quart (J. SANCHIS SIVERA, *Nomenclátor geográfico eclesiástico de los pueblos de la Diócesis de Valencia*, Valencia, 1922, p. 52).

7. A.H.N., Códice 494 B, f. 24 v.

minio sobre ellas, volviese entonces a percibir el obispo y cabildo las dos partes de diezmo, tal como ahora lo recibía, y en tal caso debían restituir al abad de Poblet las citadas 15 mazmodinas⁸. En 1324 sabemos que el mayoral de Quart abonaba al procurador del obispo de Valencia 150 sueldos como pensión de la Torre Forcada o Forquellada, situada en el término de Quart⁹.

LA CARTA DE POBLACIÓN A LOS MUSULMANES DE QUART DE 1248

La primera noticia acerca de los habitantes de Quart se produce tras el decreto de expulsión, el 6 de enero de 1248, a raíz de la revuelta de los musulmanes en el reino de Valencia, a finales de 1247, sublevación al mando de su caudillo Al-Azraq. El monarca Jaime I, aunque había tomado la decisión, después de estos sucesos, de repoblar las tierras con cristianos, *que jo vull tornar la terra e poblar de chrestians*¹⁰, mantiene a los moros que le habían sido leales. Por ello, encontrándose, el rey en la ciudad de Valencia, el 15 de agosto de 1248, toma la decisión de conceder un privilegio a los moros de Quart, probablemente a petición de éstos, privilegio que conocemos gracias a la confirmación que del mismo hace Jaime II en 1306¹¹, por haber sido fieles y no participar en las revueltas, para que pudiesen permanecer en dicha villa, con sus propiedades y casas, en contra de lo ocurrido en otras muchas poblaciones de la comarca de l'Horta de Valencia –Moncada y Torrent, entre otras–, donde se había expulsado la población musulmana, tanto a ellos como a sus familias. También les concede la posibilidad de marchar con licencia si lo deseaban y poder, en este caso, dar o vender sus tierras y propiedades. Se puede considerar a este privilegio como una Carta de Población de Quart, en la que se contemplaban las condiciones en las que continuarían habitando dicho lugar. Por este privilegio conocemos como estaba organizada la aljama de Quart. El documento les facultaba para poder regresar en caso de haberse ido, con sus hijos e hijas, y todos sus bienes muebles; y para vender y transmitir entre ellos sus propiedades, así como dejarlas en sus testamentos según la suna y la ley islámica. También les ofrecía la posibilidad de vivir libremente en Quart y de juzgarse por su alcadí y el consejo de los ancianos.

En el privilegio se estipulaban las relaciones económicas entre los vasallos moros y el monasterio. En caso de quedarse en el señorío debían satisfacer a la Casa de San Vicente Mártir un tercio de las cosechas en especie (33%), tanto de las tierras de

8. A.H.N., Códice 1.220 B, ff. 155-160 y A.H.N., Códice 494 B, f. 24-24 v.

9. A.R.V., Clero, Pergaminos, núm. 2907; y A.R.V., Clero, Legajo 326, Caja 869, núm. 217.

10. «Crónica o Llibre dels Feits», *Les quatre grans cròniques*, Barcelona, 1983 [revisió del text, pròleg i notes per Ferran SOLDEVILA], p. 136, cap. 365. Vid. M.V. FEBRER ROMAGUERA, «Incidència econòmica dels repoblaments cristians i de la continuïtat mudèixar a la conca de l'Albufera (segle XIII)», *Annals de l'Institut d'Estudis Comarcals de l'Horta Sud*, 4 (1985-1986), Catarroja, 1987, pp. 17-34; y P. GUICHARD, «La conquista militar y la estructuración del Reino», *Nuestra Historia*, Valencia, 1980, vol. 3, pp. 27-33.

11. Archivo de la Corona de Aragón (A.C.A.), Cancillería Real, reg. 203, ff. 147 v-148; A.H.N., Códice 494 B, f. 2; R.I. BURNS, «Un monasterio hospital del siglo XIII: San Vicente de Valencia», *Anuario de Estudios Medievales*, 1967, tomo 4, p. 89; J.R. SANCHIS ALFONSO, «Nacimiento y consolidación...», p. 139; M.ªT. FERRER I MALLOL, *La frontera amb el Islam en el segle XIV, cristians i sarraïns al País Valencià*, Barcelona, 1988, pp. 244-245; y M.V. FEBRER ROMAGUERA, «Documentos históricos para el estudio...», pp. 71-72.

secano como de regadío, así como contribuir a la renta feudal con un dinero de real cada año por cada cabeza de ganado: *de omnibusque fructibus terre et arborum daretis terciam partem domini Sancti Vincentii et de ganato vestro daretis quolibet unum denarium regalium pro quolibet cabessa*. Así mismo, se regulaban las prestaciones personales o sofra de dar y llevar anualmente al monasterio 25 cargas de leña, y la obligación de cavar dos veces cada año las viñas de la Casa de San Vicente. Poco después el monarca, en 1257, concedía y vendía a la aljama de Quart, y en su nombre al alamín Azmet Anajar, unas propiedades que habían sido de Abinbona en dicho lugar, para que las pudiesen dar, dividir y vender entre ellos¹².

En 1262 Jaime I concedía privilegio a la Casa de San Vicente para poder nombrar bailes, alcaides, justicias, jurados y otros oficiales en los pueblos de su jurisdicción, bajo pena de 1.000 morabetines a quien intentase impedirlo¹³. Ello no era obstáculo para que el monarca nombrase unos meses más tarde a Azmet Anajar como alamín de la aljama de Quart¹⁴.

A pesar de que Quart en dicha época se encontraba poblada por musulmanes, se realizan en su término algunos establecimientos de tierras a cristianos. Así, por documento otorgado en 1253¹⁵, Josep Ferrer, prior de la Casa de San Vicente, concedía establecimiento de unas tierras plantadas de viña, en el término secano de Quart, a favor de Pere Ferrer, capellán de San Juan, con la obligación de satisfacer la sexta parte de los frutos, y de estar sujetas a luismo y fadiga. En 1286, ante el notario Ramón Escorna, el prior de San Vicente Mártir de Valencia, Pedro del Rey, a la vez sacristán de la ciudad de Lérida, otorgaba establecimiento de una “jovada” y media de tierra viña, en el término de Quart, a favor del capellán Pere de Alcolegia, con la obligación de satisfacer 30 sueldos de censo el día de San Miguel, con luismo y fadiga, y la sexta parte de los frutos, con diezmo y primicia. En los establecimientos variaban las condiciones según se tratase de cristianos o moros. El censo de estas tierras de secano se repartía en especie y en dinero. El pago en especie, al parecer, era más ventajoso para los cristianos –pues suponía el 16% de los frutos y 30 sueldos–, que el que se estipulaba en la carta de población de 1248 para los musulmanes –el 33% de los frutos–¹⁶. Aunque estos nuevos establecimientos de tierras a favor de eclesiásticos no implicaría su explotación directa, sino el subarrendamiento a terceros, más desfavorecidos, posiblemente moros, como arrendatarios o medieros de las tierras.

Tras la conquista, desde 1243¹⁷, y sobre todo a partir de la revuelta musulmana de 1247, los intentos de la corona por convertir a los moros al Cristianismo son continuos, buscando favorecer a los nuevos conversos con el mantenimiento de sus bie-

12. A.C.A., Cancillería Real, reg. 10, f. 8 (11/VIII/1257). Vid. R.I. BURNS, *Colonialisme medieval. Explotació postcroada de la València islàmica*, Valencia, 1987, p. 332.

13. A.R.V., Clero, Legajo 326, Caja 868 (19/III/1262).

14. A.C.A., Cancillería Real, reg. 12, f. 63 (9/VI/1262).

15. A.H.N., Códice 494 B, f. 121 (30/IX/1253).

16. *Ibidem*, f. 121 v (30/VIII/1286).

17. Autorizaba la conversión a moros y judíos en todos sus dominios, y les obligaba a asistir a la catequesis. Vid. A. HUICI MIRANDA y M.ªD. CABANES PECOURT, *Documentos de Jaime I...*, vol. II, doc. 350, pp. 131-133 (12/III/1243).

nes y otras ventajas, y equiparándoles, en algunos lugares, con los cristianos viejos. En otros casos fueron las presiones de los cristianos viejos, incluso con asaltos a las morerías, donde los moros fueron obligados a bautizarse para salvar sus vidas, aunque estas conversiones forzosas produjeran que, una vez pasado al peligro, renegasen del Cristianismo y continuaran practicando su religión musulmana.

De la alquería y término de Aldaia, la otra población del señorío, con población musulmana, situada en el mismo término general de Quart, tenemos nuevas noticias cuando en 1262 Jaime I donaba a Guillermo Peboren y a los suyos, todos cristianos, cuatro “jovadas” (144 hanegadas) de tierra de huerta en el dicho lugar del *termino de Aldeya* (Aldaia), en la Huerta de Valencia, cerca de la acequia de Quart, lindantes con las viñas propiedad de San Vicente, en cinco parcelas, con la obligación de pagar por ellas 4 libras de cera como censo anual al monasterio de San Vicente, en la fiesta de Navidad, y sujetas a censo, luismo y fadiga¹⁸.

Es evidente, a través del contenido de esta donación a Guillermo Peboren, la existencia como propietarios de las tierras lindantes a las de esta donación de numerosos cristianos en Aldaia en estos momentos, unos moros convertidos¹⁹ hacía poco y otros de origen incierto, que conviven en dicho territorio. Esta donación supondría un aumento de las familias cristianas en Aldaia, pero no la desaparición de la población musulmana, que aún se mantendría en el lugar unos años después; dado que Jaime I, encontrándose en Valencia en 1268, concedía a los sarracenos de la alquería de Aldaia permiso para poder usar el agua de la acequia de Alaquás, la actual de Benager y Faitanar, para regar sus campos, tal como lo venían haciendo desde antiguo²⁰.

En 1268 el monarca otorgaba guíaje *sub forma comuni* a los sarracenos de Quart²¹, que les permitía ir por las tierras del rey libremente, llevando sus mercancías y pagando los peajes y otros derechos según costumbre. La intervención del monasterio y Casa de San Vicente en este periodo llega a todos los niveles en el señorío, controlando todo aquello que le pueda reportar ingresos o beneficios, incluso disponen del control sobre la acequia de Quart, al encargarse del cequiaje y de su administración, cobrando una cantidad fija en especie por cada extensión de tierra con el objeto de conservar y limpiar la acequia. En 1273, al haber quedado destruida esta infraestructura debido a una crecida del río Turia, el monarca Jaime I, estando en Montpellier, salía en defensa de la Casa de San Vicente y ordenaba al justicia de Valencia que obligase a todos los cristianos y moros que se beneficiaban de sus aguas

18. A.C.A., Cancillería Real, reg. 12, f. 55 (10/VI/1262). Vid. A. HUICI MIRANDA y M.ªD. CABANES PECOURT, *Documentos de Jaime I...*, vol. IV, doc. 1.271, p. 337; R.I. BURNS, «Un monasterio hospital del...», p. 101; y J.R. SANCHIS ALFONSO, «Nacimiento y consolidación...», p. 145.

19. Como bien apunta Febrer Romaguera, parece advertirse entre los cristianos de la alquería la presencia de nuevos convertidos (Bernat de la Aldeya y Pere Babtizati). Vid. M.V. FEBRER ROMAGUERA, «Trascendencia de les conversions en el procés de repoblament de la conca de l'Albufera (segle XIII)», *XV Congreso de Historia de la Corona de Aragón*, Zaragoza, Diputación General de Aragón, tomo I, volumen 5, pp. 93-112, en especial p. 104.

20. A.C.A., Cancillería Real, reg. 15, f. 90 (10/IV/1268); J.R. SANCHIS ALFONSO, «Nacimiento y consolidación...», p. 145; y J.R. SANCHIS ALFONSO, «El reg en l'Horta d'Aldaia i el seu Rollet de Gràcia», *Actes del III Congrés d'Història de l'Horta Sud*, Torrent, 1998 [en prensa].

21. A.C.A., Cancillería Real, reg. 15, f. 90 (10/IV/1268).

para regar sus campos, a realizar las reparaciones necesarias con la mayor celeridad. Al mismo tiempo, señalaba en ese documento que lo que percibía en concepto de cequiaje de los regantes eran 27 cahíces de cebada, a cambio de que el monasterio se encargara de mantenerla y limpiarla, y especificaba que si el costo de la reparación hubiese recaído sólo sobre él, con la renta en un año apenas habría bastado para arreglarlo²².

La actuación del procurador de la Casa y Hospital de San Vicente implicaba amplias facultades, el mismo monarca facultaba en 1278 a Berenguer de Conques, que ocupaba este puesto, para realizar establecimientos de tierras a censo en el lugar de Quart y sus tierras, y en los términos que eran de San Vicente²³. La situación poco después debió cambiar para los vecinos de las poblaciones de Aldaia y Quart. A principios de 1276 se producía una nueva insurrección de los moros en el reino de Valencia, tras el regreso de Al-Azraq, que produjo la enérgica reacción de Jaime I, publicando a primeros de junio de 1276 su segundo decreto general de expulsión para los mudéjares valencianos, tras el dado en 1248, estableciendo un plazo de cuatro meses para su ejecución, pero la repentina muerte del monarca el 27 de julio impidió llevarla adelante. Su sucesor, Pedro III, aún tardaría un tiempo en poder sofocar la rebelión, que se prolongó hasta finales de 1277.

Una de las consecuencias de esta rebelión fue la expulsión de los moros que residían en la alquería de Aldaia, aunque una buena parte se habrían ya convertido por esos años, y su repoblación con cristianos o moros conversos.

LA CARTA DE POBLACIÓN DE ALDAIA DE 1279 PARA REPOBLAR EL LUGAR CON CRISTIANOS Y EL PRIVILEGIO PARA QUE PERMANEZCA EN QUART LA POBLACIÓN MUSULMANA

En 1279 Pedro III tomaba en el señorío dos determinaciones diferentes a consecuencia de la rebelión musulmana, por la primera concedía nueva licencia a Berenguer de Conques, procurador de la Casa de San Vicente, para establecer heredades entre cristianos en el lugar de Aldaia²⁴, con la limitación de no poderlas vender, ni obligar, ni enajenar a caballeros, clérigos u otras personas religiosas: *volumus et concedimus vobis Berengario de Conches quod possitis dividere et stabilire christianis hereditates alqueria de Aldaya, que est Domus Sancti Vincentii*. Un documento que consideramos la primera carta de población para dicho lugar y que se otorgaba con la finalidad de repoblarlo, tras una posible participación de sus habitantes musulmanes en la revueltas de esos años y ser expulsados o convertidos al Cristianismo.

22. A.C.A., Cancillería Real, reg. 21, f. 79 v (1/I/1273). Vid. R.I. BURNS, *Colonialisme medieval...*, pp. 171-172.

23. A.C.A., Cancillería Real, reg. 41, f. 11 (1/XI/1278).

24. A.C.A., Cancillería Real, reg. 44, f. 142 v (11/VI/1279); R.I. BURNS, «Un monasterio hospital del...», p. 89; J.R. SANCHIS ALFONSO, «Nacimiento y consolidación...», p. 147; M.V. FEBRER ROMAGUERA, «Documentos históricos para el estudio...», p. 104; M.V. FEBRER ROMAGUERA, *Cartas pueblas de las morerías valencianas y documentación complementaria, 1234-1372*, Zaragoza, 1991, pp. 135-136; y E. GUINOT RODRÍGUEZ, *Cartes de poblament medievals valencianes*, Valencia, 1991, p. 383.

Por el mismo texto se daba permiso para dividir y establecer la alquería de Aldaia y sus tierras, las de regadío se daban a censo y debían satisfacer el quinto de las cosechas (20 %), mientras que las de secano se daban francas de censo, aunque con la obligación todas de abonar el diezmo y las primicias espirituales, sujetas al luismo y la fadiga. Con esta nueva carta de población a los cristianos de Aldaia de 1279 se mejoraban las condiciones del pago del censo respecto a la carta de población de los musulmanes en Quart de 1248, que suponía el 33%. Pedro III limitaba el alcance de esta repoblación y condicionaba la validez de las donaciones y establecimientos que hiciese la Casa de San Vicente al otorgamiento por su parte de las cartas de titularidad a los adquirentes. Tanto este documento como el anterior de 1268 nos están indicando la existencia de dos territorios o términos, con *status* diferentes, el de Aldaia y el de Quart, dentro del término general de Quart.

Por la segunda determinación, un mes después, Pedro III concedía una amnistía a los sarracenos de Quart por los delitos cometidos por razón de guerra y revuelta contra su persona en el reino de Valencia: *speciali gratia remittit ses omnis maleficia per ipsos comissa in guerra transacta que fuit in Regno Valentie*. Gracias a esta decisión podían quedarse en el lugar con sus casas y demás propiedades, así como volver a Quart en caso de haber huido a tierras de sarracenos, y trabajar por persona una única “jovada” (36 hanegadas), con el derecho a transmitir las según la suna y sus leyes.

Por el mismo privilegio les eran mantenidas sus costumbres anteriores, podían observar la suna y los libros de su ley, practicar su religión y orar libremente en la mezquita, así como enseñar a sus hijos en las escuelas. También se les permitía disponer de sus propias autoridades musulmanas, un alamín y un alcadí musulmanes y un consejo de ancianos para juzgar en las causas civiles, y que ninguno pudiera prender a otro por razón de multas. Debían de continuar pagando, eso sí, una tercera parte de todos sus frutos y cosechas (33%), trabajar las viñas de la señoría y abonar 150 sueldos reales en sustitución del trabajo personal que suponía llevar las 25 cargas de leña anuales a la Casa de San Vicente. Respecto al riego de las tierras estaban obligados a continuar el reparto de las aguas según la costumbre. Y, por último, se confirmaba el privilegio del rey Jaime I de 1268 para circular con sus mercancías libremente por todas las tierras reales²⁵.

Después de esta sublevación la mayoría de las aljamas, como la de Quart, habían obtenido privilegios reales que reconocían y mantenían su autonomía municipal y el derecho a conservar sus costumbres y leyes islámicas; aunque el proceso de endurecimiento señorial las fue sometiendo a un implacable régimen impositivo e institucional, al ser cada vez más controladas y fiscalizadas por los oficiales reales y señoriales.

En 1287 el monarca Alfonso III confirmaba una obligación a favor de Arnaldo Esquerria, Jaime de Soler y Ponce de Soler por un préstamo hecho a Pedro del Rey,

25. A.C.A., Cancillería Real, reg. 44, ff. 149 v-150 (16/VII/1279). Vid. R.I. BURNS, *L'Islam sota els croats. Supervivència colonial en el segle XIII al Regne de València*, Valencia, 1990, vol. I, pp. 223-224; J.R. SANCHIS ALFONSO, «Nacimiento y consolidación...», p. 147; M.V. FEBRER ROMAGUERA, «Documentos históricos para el estudio...», pp. 105-106; M.V. FEBRER ROMAGUERA, *Cartas pueblas de las morerías valencianas...*, pp. 135-136; y E. GUINOT RODRÍGUEZ, *Cartes de poblament...*, pp. 384-385.

prior de San Vicente, para poder redimir el castillo de Quart, que lo tenía empeñado, al atravesar el priorato dificultades económicas²⁶.

TABLA 1

Señores de la Casa Priorato de San Vicente de la Roqueta de Valencia

Monasterio de San Juan de la Peña (Aragón)	(1177-1232)
Monasterio de San Victorián (Aragón)	(1232-1255)
Orden Mercedaria	(1255-1259)
Monasterio de San Victorián (Aragón)	(1259-1287)
Monasterio de Poblet (Cataluña)	(1287-1835)

QUART Y ALDAIA, SEÑORÍO DE SAN VICENTE BAJO EL DOMINIO DEL MONASTERIO DE POBLET

Tras la donación efectuada el 12 de diciembre de 1287, el día 31 el monasterio de Poblet toma posesión efectiva, como nuevo propietario, del Priorato de San Vicente y sus bienes, entre ellos las poblaciones de Quart y Aldaia, pasando a ser su señor. Jaime II, en 1295, confirmaba la donación de San Vicente y todas sus posesiones a Poblet, dándolas francas y libres con el pleno dominio *in perpetuum pro libero et francho alodio vestro ad omni pleno dominio et senyorivo*. De esta forma, aprobaba y de nuevo concedía y daba por libre y franco alodio al convento de Poblet la Casa Hospital de San Vicente de Valencia, junto con sus propiedades, esto es, los castillos de Castellón, Quart, Aldaia y el dominio sobre la fortaleza de Montornés; renunciando al derecho que tenía de nombrar al prior rector de dicha casa, procurador y administrador, o a cualquier otro gobernador o porcionero eclesiástico o secular, beneficiado o cualquier otra persona para esa casa hospital o en sus villas o lugares, dando a Poblet todo el dominio y mero imperio que pudiera pertenecerle, para siempre en perpetua paz, franco y libre²⁷. A partir de este privilegio, y ya con el monasterio de Poblet al frente, se iniciaba una nueva época para la Casa de San Vicente y sus propiedades, con un poder y jurisdicción sobre ella muy superior al que había ostentado el de San Victorián, con pocas intervenciones futuras del monarca sobre su funcionamiento, pues había renunciado a su patronazgo.

El 11 de diciembre de 1304 y ante el notario Pere de Podio, Ramón Ripoll, mayoral de Quart y procurador del monasterio de Poblet, otorgaba establecimientos de tierras en el término secano de Quart a favor de Jafahorro y de Amet Alaicar, sarracenos de Quart, sometidas a un censo de 2 sueldos por “jovada”, pagadero el día de San Vicente Mártir, con luismo y fadiga, además de la sexta parte de los frutos y

26. A.C.A., Cancillería Real, reg. 75, f. 4 (7/V/1287).

27. *Ibidem*, reg. 195, f. 68; A.H.N., Códice 1.220 B, ff. 118-123 (18/IV/1295); A.R.V., Legajo 329, Caja 878; A.H.N., Códice 494 B, ff. 4 v-5; y J.R. SANCHIS ALFONSO, «Nacimiento y consolidación...», pp. 24-27.

diezmo y primicia, condiciones similares a otros establecimientos efectuados a cristianos, como el ya citado de 1287. El día siguiente, ante el mismo notario y con iguales condiciones, establecía tierras a Almansor, Mahomat Abenaar, y el día 6 a Cat Adamel, todos sarracenos de Quart²⁸.

LA ALJAMA DE QUART

La aljama mudéjar de Quart continuó funcionando como lo venía haciendo hasta entonces, siendo gobernada por sus habitantes, con una serie de cargos heredados de la época anterior a la conquista por Jaime I: el alcadí, el alamín, el consejo de viejos, los jurados, el *saig*, el guarda de la huerta, etc. Disponían, así mismo, de otros provenientes del ordenamiento foral, manteniendo el ordenamiento musulmán y rigiéndose por las leyes islámicas recogidas en la suna y xara²⁹. También mantenían la mezquita, donde enseñaban a sus hijos, y el alfaquí, el cargo religioso más preeminente.

El alamín era nombrado por la aljama, que le abonaba su salario, aunque posteriormente tenía que prestar juramento, como el resto de oficiales, al abad de Poblet o sus representantes y, por tanto, subordinados a los señores. Hubo señoríos donde eran elegidos por los alcaldes o los bailes señoriales, en otros la aljama presentaba una terna, como en Vall de Uxó, de la cual se elegía a uno de ellos. Entre otras funciones se encargaba de la administración fiscal de la comunidad, como recaudador de impuestos, de intermediario entre la aljama y el baile local, del mantenimiento de los establecimientos públicos, de las obras en acequias, de la administración local y ejercía como juez de causas civiles con el consejo de ancianos. En Quart en 1279 ocupaba este cargo Caçim de Alpuente y se le mantenía en el puesto de forma indefinida por el privilegio real dado a esta aljama, mientras fuese leal y suficiente *dum sufficientians fuerit et legalis*. Era quien presidía la aljama en caso de que ésta no tuviese alcadí propio y se encargaba, junto con los adelantados o viejos, de convocar reuniones, tomar decisiones en los consejos y de la ejecución de los acuerdos.

La intervención del alamín era importante en la partición de las cosechas entre los moros y los señores con motivo del pago de los censos y diezmos, con atribuciones encaminadas a que nadie perjudicara los intereses del señor y de su aljama, cuyos bienes eran considerados inseparables. Intervenían en el alfarrazgo o medición

28. A.H.N., Códice 494 B, ff. 121 v-122.

29. Para la organización de las aljamas valencianas he seguido, especialmente, a M.V. FEBRER ROMAGUERA, «Organización administrativa de las aljamas mudéjares valencianas», *Crónica de la XVII Asamblea de Cronistas Oficiales del Reino de Valencia* (1988), Valencia, 1990, pp. 183-212; también del mismo autor «La administración económica de las aljamas mudéjares valencianas a través del estudio del oficio del alamín», *Actas del IV Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, 1987, pp. 147-169; «Antecedentes y configuración de los consejos de viejos en las aljamas de moros valencianos», *Actas del V Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, 1991, pp. 261-279; y «La organización judicial de las aljamas mudéjares valencianas y la suna e xara», *XVI Asamblea de Cronistas Oficiales del Reino de Valencia* (1986), Valencia, 1988, pp. 193-217. Véase también R.I. BURNS, *L'Islam sota els croats. Supervivència colonial en el segle XIII al Regne de València*, Valencia, 1990, 2 vols., en especial vol. I, p. 337 y siguientes, y vol. II, p. 137 y siguientes.

a ojo de ciertas cosechas para determinar la parte correspondiente a los señores. Así mismo, debía rendir cuentas de su administración ante el señor o sus delegados, atendiendo los cometidos que tenía encargados, con unas funciones similares a los bai-les en los lugares con población cristiana.

En las morerías que no tenían *mustasaf* asumían sus funciones, hecho frecuente en buen número de ellas³⁰. Era el alamín la autoridad más importante en las aljamas que no disponían de alcadíes, sus competencias judiciales como cargo auxiliar de la justicia ordinaria fueron importantes, sobre todo en materia administrativa. En las sentencias civiles pronunciadas por los jueces señoriales los alamines podían encargarse de su ejecución por medio de los *saig*.

Los adelantados o viejos eran un consejo de notables de la aljama encargados de su gobierno, representaban y defendían a su comunidad frente a los señores, y junto con el alamín formaban la asamblea general. Eran los herederos de los antiguos jeques o notables de las comunidades islámicas. De entre ellos se elegían a principios de enero los jurados con una duración anual, posiblemente imitando la de los cargos cristianos, aunque con toda probabilidad a lo largo de la época islámica el puesto tuvo un carácter vitalicio. En Quart los adelantados eran cuatro, número coincidente con el de otras morerías valencianas, como la de Eslida o Xàtiva; aunque había algunas con un menor número, como Alcàsser, que tenía en 1368 un solo alamín y un adelantado, que pasó a dos en 1417, o Segorbe con tres adelantados y Benaguacil con dos en 1430. Su nombre podía variar entre adelantados, viejos, jurados o jeques, aunque todas las variantes de la denominación indicaban un mismo cargo dentro de las corporaciones de las aljamas. Actuaban como asesores de los alamines, incluso en ocasiones por encima de ellos, siendo verdaderos oficiales entre los principales cargos de las corporaciones locales, pues muchas de sus funciones eran las desempeñadas por el alamín local, actuando conjuntamente, aunque con el tiempo fueron reemplazándolo.

Entre las funciones de los adelantados, además de asesores de los alamines como hombres buenos, estaban las de dictar ordenanzas locales, condenar a los moros a penas civiles —pecuniarias y conforme a la suna— y, sobre todo, ejercer de representantes de los intereses de su comunidad en la administración de los bienes y derechos de los señores, actuando en algunas ocasiones como recolectores y recaudadores. También era importante su actuación, junto con el alamín, en los actos de partición de frutos entre el señor y los vasallos y en el alfarrazgo de las cosechas para el pago del diezmo. Sin la presencia de una mayoría de ellos no podía celebrarse el consejo de la aljama.

Aparte de los alcadíes, alamines y jurados, pero por debajo de ellos, estaban en las aljamas los prohombres o consejeros, un consejo de sabios que funcionaban como asesores de los alcadíes y de los alamines para la administración de la justicia, con un número variable entre los ocho y los diez miembros.

Por el privilegio, ya citado de confirmación de la donación de la Casa de San Vicente en 1295, se daba a Poblet todo el dominio y mero imperio que pudiera perte-

30. R.I. BURNS, *Colonialisme medieval...*, p. 330.

necerle sin reserva alguna, para siempre en perpetua paz, franco y libre³¹. A partir de este privilegio, con el monasterio de Poblet al frente, se iniciaba una nueva época para la Casa de San Vicente y sus propiedades, con un poder y jurisdicción sobre ella muy superior al que había ostentado San Victorián, con apenas intervenciones del monarca sobre su funcionamiento, al haber renunciado a su patronazgo.

El monarca no cedió a Poblet la jurisdicción criminal hasta 1304³². Jaime II, estando en Valencia el 2 de febrero con motivo de un litigio entre oficiales reales y Pere Alferic, abad de Poblet, sobre la manera de castigar los crímenes y delitos que se cometían en el lugar y término general de Quart por los moros de dicha población, concedía el privilegio a la Casa de San Vicente para intervenir en cualquier tipo de delito que se produjese entre los sarracenos o forasteros que habitasen el lugar de Quart y su término. De esta forma, podían castigarlos con penas pecuniarias o mercedoras de azotes, reservándose el rey las derivadas de crímenes u otras que supusieran la de muerte o de último suplicio, destronación o pérdida de miembros; aunque, si deseaban redimir dichas penas con dinero se establecía que lo pudieran hacer, satisfaciendo su importe al abad de Poblet, y que dispusiera el monasterio de estos a su voluntad.

El rey otorgó un nuevo privilegio desde Valencia el 6 de mayo de 1306 y recordaba a todos sus oficiales y ministros de justicia en Valencia que no se entrometiesen con los sarracenos de Quart más de lo que lo podían hacer, y que los monjes de San Vicente ejercieran la jurisdicción que habían acostumbrado en esta villa y su término³³. El baile general de Valencia, en 1310, dictaba una sentencia de muerte contra una sarracena de Quart que había sido encontrada en adulterio. Dicha resolución fue apelada por la condenada y por el síndico del monasterio de Poblet, alegando que por este delito no merecía la pena de muerte sino la de 100 azotes. Y como este castigo correspondía al apoderado del monasterio como señor de la villa de Quart y a su jurisdicción se hizo protesta con un pregón público en dicha villa de Quart el 28 de noviembre de 1310³⁴.

Al hacerse cargo del señorío, los frailes de Poblet intentan establecer en Quart una comunidad cristiana de manera permanente, hecho que se evidencia a principios del siglo XIV y, sobre todo, cuando se inicia la construcción de una iglesia cristiana y se conceden por el obispo de Valencia, en 1316, indulgencias a todos aquellos que colaboren en su edificación³⁵.

31. A.C.A., Cancillería Real, reg. 195, f. 68 (18/IV/1295); A.R.V., Legajo 329, Caja 878; A.H.N., Códice 494 B, ff. 4 v-5; y J.R. SANCHIS ALFONSO, «Nacimiento y consolidación...», pp. 24-27.

32. A.C.A., Cancillería Real, reg. 201, f. 99; A.H.N., Códice 1.220 B, ff. 147-148; y A.R.V., Clero, Legajo 329, Caja 878, núm. 9. Vid. J.R. SANCHIS ALFONSO, «Nacimiento y consolidación...», pp. 165-166.

33. A.H.N., Códice 1.220 B, ff. 149-150; A.H.N., Códice 494 B, f. 5; y A.R.V., Clero, Legajo 329, Caja 878, núm. 9.

34. A.H.N., Códice 494 B, f. 62-62 v.

35. Al referirse a la iglesia de Quart decía: “En 1316 se recogían limosnas por la diócesis para construir la iglesia, y en documento del obispo Gastón, fechado en 6 de junio del mismo año, leemos la concesión de indulgencias a aquellos *qui manus suas opere seu fabrice ecclesie Sancte Marie* trabajasen”. Vid. J. SANCHIS SIVERA, *op. cit.*, p. 202.

De unos pocos años antes proceden los primeros testimonios de cristianos habitando la población de Quart. En 1312 y ante el notario Pere Cabrera, el padre Bernat Colom, mayoral de Quart y síndico del monasterio de Poblet, otorgaba a Berenguer Bertrán, vecino de Quart, escritura de suplemento de títulos de un campo de 5 hanegadas de tierra viña, localizado en el término de Quart, que había comprado a Fernando Gil, de Quart, tenidas a censo de 5 sueldos y 10 dineros, a satisfacer el día de Todos los Santos, con luismo y fadiga, derechos enfiteúticos y otras condiciones, según los capítulos de población de Quart³⁶. En 1313 y ante el notario de Valencia Arnalt de Monsó, el padre Berenguer de Belltall, procurador del monasterio de Poblet y mayoral de Quart, establecía media “jovada” de tierra en el término seco de Quart a favor de Bertomeu de Llobregat, tenida a censo de 1 sueldo, pagadero el día de Todos los Santos, con luismo y fadiga, y demás según los capítulos de población³⁷.

La situación, tras unos primeros años de cierta normalidad bajo el dominio del monasterio de Poblet, va a ser muy diferente después de un cambio de posición por parte de los frailes, sobre todo evidentes a partir de la erección y construcción de la iglesia de Quart en 1316, cambios que van a afectar especialmente a los moros de esta villa, que mantendrán unas difíciles y tensas relaciones con los nuevos señores, llegando incluso a los tribunales. Las relaciones entre los frailes y los moros de Quart alcanzan su máxima tirantez poco tiempo más tarde. Se ponía en duda el funcionamiento del señorío y las relaciones entre señores y vasallos, como veremos. En 1330 se daba sentencia arbitral en Valencia, por los árbitros Guillermo de Jafer, doctor en leyes, Rodrigo Díez y Juan Escrivá, consejeros reales, y Bartolomé Urgelles, notario, sobre las controversias entre ambas partes. Gracias a ella conoceremos numerosos aspectos del funcionamiento de la aljama de Quart en aquellos momentos³⁸.

Se daba sentencia por la cual en adelante los sarracenos de Quart no podían ellos ni sus animales ser obligados a dar ni hacer a la señoría de dicho lugar *çoffra*, prestaciones personales, ni ser forzados a realizar obras en el castillo, muros, fosos, baños, acequias, azudes u otros, ni otras servidumbres en la recogida de la cosecha de la uva de los cristianos o en la recogida del diezmo eclesiástico. Pero sí debían prestar su colaboración para llevar la parte perteneciente, por diezmos, a los monjes de Poblet en el trigo y otros cereales, y también en las vendimias al castillo de la señoría en Quart y desde allí a la ciudad de Valencia, así como llevar la paja perteneciente a los monjes a los almacenes señoriales. No obstante, quedaba estipulado que si el monasterio tuviese necesidad de realizar obras, los moros de Quart y sus animales estaban obligados a trabajar en ellas y cobrar los maestros de obra un jornal diario

36. A.H.N., Códice 494 B, f. 122 (27/II/1312).

37. *Ibidem* (24/VIII/1313).

38. A.C.A., Cancillería Real, reg. 483, ff. 151-154 (14/IX/1330 y 26/III/1331); M.ªD. MATEU IBARS, «El mayoral de Quart, del Priorato de San Vicente de Valencia, en el siglo XIV», *Actas del VIII Congreso de Historia de la Corona de Aragón*, Valencia, 1970, tomo II, volumen 2, p. 266; A. ALTISENT, *Historia de Poblet*, Abadía de Poblet, 1974, p. 266; J.R. SANCHIS ALFONSO, «La expulsión de los musulmanes y la nueva carta de población de Quart y Aldaya», *XIII Asamblea de Cronistas Oficiales (1980)*, Valencia, 1982, p. 338; M.V. FEBRER ROMAGUERA, «Documentos históricos para el estudio...», pp. 128-134; y M.V. FEBRER ROMAGUERA, *Cartas pueblas de las morerías...*, pp. 233-240.

de dos sueldos y medio por todo, y si es sólo el trabajo personal debían cobrar 9 dineros por cada jornal, y si fuese el jornal de un hombre con su mulo, caballo o yegua 18 dineros, y si fuera con asno 12. Pero, todo ello sin que los moros estuvieran forzados u obligados a realizarlo en tiempo de las vendimias de la uva, ni en el de la siembra y trilla del trigo.

Cada cabeza de familia sarraceno de Quart, de condición casada y que poseyese uno o más animales de raza caballar *bestia mular, rosí o egua*, quedaba obligado a pagar al monasterio por *çoffra* cada año cuatro sueldos reales de Valencia, reducido a tres en caso de *bestia asnina*, la mitad en la fiesta de San Juan de junio y la otra mitad a la altura de San Miguel, en septiembre. Los otros cabezas de familia casados que no tuviesen animales caballares debían de satisfacer dos sueldos por *çoffra*. Además, los árbitros estipulaban que los moros de la aljama de Quart debían pagar a la señoría 500 sueldos por la *çoffra* del trabajo de cavar las viñas de la señoría y de llevar las cargas de leña a la Casa Priorato de San Vicente cada año, estipuladas en la carta de población de 1248.

Los moros estaban obligados al pago de otros impuestos, por derecho de *alcaydia*, aquellos que hubiesen cogido trigo 6 almudes, y lo mismo ocurría con el *paniç*. Y si en vez de *paniç* tuviesen *dacça* pagarían 6 almudes. Pero si tuviesen *dacça e paniç* deberían pagar sólo 6 almudes de *paniç*. Al parecer este pago, que correspondía al cargo del alcaid de la aljama, lo cobraba como una renta más el monasterio y se había consolidado como un derecho propio. Según parece era el monasterio el que luego abonaba a este cargo en Quart una cantidad fija anual.

También estaban obligados los moros a pagar al monasterio el impuesto del morabatí o *monedatge*, igual que se satisfacía en otros lugares de realengo a los funcionarios reales, por haberlo cedido Jaime I a la Casa de San Vicente.

Se recordaba que el monasterio debía percibir luismo por todas las ventas que se realizasen en el señorío como derechos enfitéuticos, según fuero y como se practicaba en la ciudad de Valencia. Algo que hacían de la siguiente manera: por particiones medio luismo, y por las ventas y otras enajenaciones luismo entero según los fueros.

Los moros de Quart, por esta sentencia, no estaban obligados al pago del derecho de *carrera* a la señoría de Quart, sino a la mitad tan solamente de lo que estaban acostumbrados a pagar, fijándose en un dinero.

Podían circular libremente con sus mercancías a lugares de caballeros, de realengo u otros, y vender allí sus bienes, lo que no les podía impedir la señoría de Quart, pero dando cuenta de ello, porque si lo hicieran a escondidas perderían por ello sus propiedades.

Igualmente, quedaba estipulado que si algún sarraceno, vecino de Quart, que satisfacía a su aljama se hiciera vasallo de otro lugar sin haberse desavecindado perdería sus bienes a favor de la señoría y no podría volver al lugar sin licencia, bajo pena de 5 azotes, que le serían dados por el *saig*, con conocimiento del alamin y del consejo de viejos. La misma pena debía sufrir quien hubiese abandonado el lugar de Quart antes de la próxima fiesta de la Navidad y fuese sorprendido allí. En los días festivos de *Paschues e altres festes de sarrabins* la señoría de Quart no les podía hacer ejecución de sus obligaciones, ni en sus personas ni en sus bienes.

El *saig*, el guardia de la huerta y el barbero no tenían que cobrar salario en dinero de los moros de Quart, sino tan sólo aquello que se les acostumbraba a dar en especie de las cosechas, que era obligación de satisfacer en las eras, y que debían allí recoger los que ocupaban dichos cargos. Los derechos para poder ejercerlos correspondían al monasterio, que buscaba rentabilizarlos poniéndolos a la venta el mayoral de Quart, entre aquellos que deseaban ocuparlos. El derecho por salario correspondiente al *saig* era que cada uno de los moros de Quart que tuviese *forment*, *paniç*, *ordi*, *dacça*, debía de satisfacerle un almud de cada especie, y si tuviese lino una *manya*. El guardia de la huerta tenía derecho a un almud y medio en el caso de la cosecha de *forment* y *paniç*, de un almud en el *ordi* y la *dacsa* y de una *manya* en el lino. El barbero tenía derecho a cobrar de todos aquellos varones que vivían en Quart, mayores de 12 años, un almud de *forment* y otro de *paniç*, a este cargo se le permitía recibir su equivalente valor en dinero, según la costumbre.

En las eras no estaban obligados los moros de Quart a tener guardas, si no los quisieren, y aquellos que desearan tenerlos les debían pagar de su propio dinero.

Por la acequia debían los moros de Quart satisfacer 27 cahíces de *ordi* a la señoría, que se encargaba de su mantenimiento, como se venía cobrando desde hacía 40 años y constaba en los libros de cuentas.

La señoría tenía reservado el control del mercado local y la venta de bienes en la población, podía por ello arrendar o vender la correduría de dicho lugar a quien deseara, y los vecinos pagar por todos aquellos productos que se vendieran cuando se celebraba mercado.

Por otros derechos como el *dret de fusteria*, *dret de jutglaria*, *dret de almaxena*, *dret de tarquena*, *dret de les pintes* los moros y la aljama de Quart debían satisfacer conjuntamente a la señoría 200 sueldos cada año, la mitad en San Juan y la otra mitad en San Miguel. Y, a cambio, los edificios de la carpintería y de la herrería el monasterio de Poblet se los cedía a la aljama, pudiendo allí ejercer el oficio quienes lo deseasen.

Se regulaba el adulterio, el hurto y otros delitos según la doctrina jurídica musulmana, las costumbres y la aplicación de la *çunna* quedaban sujetas al consejo del alcadí, encargado de las causas judiciales, así como la firma de derecho por *çunna*. En caso de conflicto entre los moros de Quart y la señoría de San Vicente debía observarse la *çunna*, pero en los bienes sitios y sus cuestiones se regirían por los fueros de Valencia, al igual que en los temas de jurisdicción.

Los sarracenos de Quart estaban obligados, como vasallos, a prestar reverencia al monasterio de Poblet y a sus representantes, como señores suyos, pero no por ello podían ser oprimidos ni agraviados. Tampoco cuando llevaban cestas de uva o de otras frutas, o caminaban con sus animales cargados de paja u otros productos podían ser registrados deshonestamente por la señoría o sus representantes.

Se ve patente el control de los monjes de Poblet sobre la aljama de Quart en el nombramiento de sus autoridades. Así, cada año, el primero de enero los moros debían elegir cuatro personas entre los viejos de la aljama para que ejercieran el cargo de jurados, y un guardia para vigilar el término. Y, tras su elección, debían ser presentados ante el mayoral de Quart, representante de la administración señorial, para confirmarlos en su oficio y que le prestaran juramento como signo de sumisión jurisdiccional, principal requisito para dar validez al nombramiento.

Para evitar abusos en un futuro quedó acordado que la prisión de Quart no estuviese en el castillo, sino en una casa a construir en la población, que fuera suficiente y fuerte, a juicio de ambas partes, y levantada a cargo de los hombres de la aljama, así como que el carcelero fuese moro. Se estipulaba que cada prisionero debía de satisfacer dos dineros por derecho de *carcellatge*, tanto si estuviera poco como mucho tiempo.

Los sarracenos no estaban obligados a comprar las partes de paja pertenecientes a la señoría, pero sí a partirla y quedarse con el grano que en ella apareciese. Los moros de Quart que quisieran *acarrasar* el forraje o la hierba de *paniç* lo podían hacer, pero debía llevarse a cabo por el consejo de viejos o por el alamín, y si la señoría quisiera tomar su parte en especie lo podía hacer en el mismo campo en un corto espacio de días.

La señoría también tenía reservado el monopolio de los hornos, pudiendo obligar y forzar, a aquellos moros de Quart que no iban a los hornos de dicho lugar, a cocer allí su pan, y en caso contrario establecían como pena derruir sus casas e imponerles una multa de 5 sueldos, y si no pudiesen satisfacerla recibirían 5 azotes. Ignoramos el porcentaje que cobraba el monasterio por esta regalía, normalmente el 20%, aunque este tributo, al tener un uso frecuente por tratarse de un alimento imprescindible para la época, suponía importantes ingresos³⁹.

Los moros de la aljama de Quart, a pesar de la prohibición musulmana de ingerir vino o cualquier otra bebida que llevase a la embriaguez, podían y se les autorizaba, a través de esta sentencia, a beber y comprar vino en la taberna señorial, o en la del obispo o rector o de otros que tuviesen licencia del mayoral para vender allí vino, y no de otra manera en otros lugares. Ello nos indica la reserva señorial de esta regalía y la tolerancia que se tenía por este delito entre los musulmanes en aquella época, a pesar de estar penado con 80 azotes por las leyes islámicas, así como la abundancia de tabernas diseminadas por las morerías de toda la península⁴⁰.

Se quejaban los moros en este proceso de los excesos cometidos por el monje que ejercía de mayoral de Quart en nombre del monasterio, *paraules ferides y altres excessos que's deya dites e comeses* con menosprecio de la señoría del rey y con injuria y perjuicio para ellos. Argumentando que, por ese motivo, habían acudido para su defensa ante el *portant veus de procurador* por mandamiento del infante Pedro, primogénito del rey y su procurador general. La sentencia, aparte de lo expuesto, venía a decir que se cumplieran todas las obligaciones enunciadas para cada una de las partes y que los moros no habían podido demostrar los excesos cometidos por el monasterio de Poblet y sus representantes, por ello se anulaba el proceso como hecho contra fuero, porque no podía *redundar en dan o perjudici del dit Monestir e Orde de Poblet e bens lurs segons rahó*, y se eximía de culpa al mayoral, monjes y frailes del monasterio. También por esta sentencia se absolvía a los moros de Quart y a su aljama de toda pena que pudiera derivarse de haber llevado su carta ante el infante, y la información en ella contenida, dando así por terminado el proceso.

39. R.I. BURNS, *Colonialisme medieval...*, p. 79.

40. *Ibidem*, p. 70 y siguientes.

El rey Alfonso IV, al año siguiente, 1331, confirmaba dicha sentencia sobre el régimen de población de los moros de Quart y sus conflictos con el mayoral de San Vicente y con el abad y monasterio de Poblet y la mandaba registrar en su cancillería. Los moros iban a pasar, en adelante, a ser incómodos habitantes del señorío de Quart para los frailes de Poblet, que van a intentar por todos los medios reemplazarlos.

LA EXPULSIÓN DE LOS MUSULMANES DE QUART EN 1332

Muy poco después, Alfonso IV llevaba a cabo lo que era ya irremediable, por un documento expedido en Valencia el 26 de enero de 1332⁴¹, a solicitud y ruegos de Pons de Copons, abad de Poblet, decretaba la expulsión de los musulmanes de Quart, pese a los privilegios concedidos por los diferentes monarcas, en especial los de 1248, 1279 y 1306, *considerantes qualiter per parte venerabilis abbatis Monasterii Populeti fuit nobis nunc nostri instantia supplicatum ut quamquidem in donatione seu concessione facta per illustres progenitores nostros*. El monarca argumentaba para esta decisión su ánimo oculto y su indolencia, así como la voluntad de fomentar el culto de Jesucristo donde hasta ahora se le estaba dando culto a Mahoma, también concedía licencia al monasterio y facultad para poder expulsarlos del lugar de Quart y su término, aunque fuese contrario a lo establecido en cualquier privilegio de sus antecesores, y les daba el poder necesario a los monjes de Poblet para repoblar dichas tierras solamente con cristianos, según su autoridad, libre albedrío y voluntad. La tajante orden especificaba que dichos sarracenos con sus mujeres, hijos y familias saliesen del lugar y término en un plazo suficiente, salvos y seguros, con todas sus cosas muebles y animales, para trasladarse a los lugares que desearan. Pero dejando sus posesiones, tierras y otros bienes inmuebles, a disposición del abad de Poblet, para su ulterior distribución entre los nuevos pobladores, mandando a todos los oficiales reales el cumplimiento y observancia del presente privilegio y que prestasen al abad la ayuda que fuese necesaria para la ejecución de todo lo dispuesto. Esta expulsión implicaba para los moros de Quart la pérdida de todos sus bienes muebles, en especial casas y tierras, lo que motivaría la reclamación pertinente ante el monarca en defensa de sus derechos, como más adelante veremos.

LA REPOBLACIÓN CRISTIANA Y LA CARTA DE POBLACIÓN DE QUART DE 1334

A los tres años de la expulsión de los musulmanes fue repoblado el término de Quart con 54 familias cristianas, en su totalidad cristianos viejos, otorgándose la correspondiente carta puebla a fuero de Valencia, por Pons de Copons, abad de Poblet,

41. A.C.A., Cancillería Real, reg. 484, f. 106-106 v; A.H.N., Códice 1.220 B, ff. 171-173; A.H.N., Códice 494 B, ff. 6-6 v y 25; A.R.V., Clero, Libro 3.166; A. ALTISENT, *op. cit.*, p. 236; J.R. SANCHIS ALFONSO, «La expulsión de los musulmanes...», p. 343; M.V. FEBRER ROMAGUERA, «Documentos históricos para el estudio...», pp. 134-136; y M.V. FEBRER ROMAGUERA, *Cartas pueblas de las morerías...*, pp. 264-265.

como señor territorial, acto que fue recogido por el notario de Valencia Bernat Orseti, el 7 de noviembre de 1334⁴². Suscribían el documento, además del abad, Arnau Bonmaytí, mayoral de Quart, como máximo representante del abad en dicho lugar, once frailes más; mientras que por los pobladores lo hacían Jaume Bonfill y otros 32. La repoblación se hacía por el abad a 50 pobladores, quienes tenían facultad para elegir a los otros nuevos cuatro pobladores *et a quatre homens elegidors per los dits pobladors*. En el documento figuran los 54 que repoblaron Quart y se especificaban las condiciones en las diferentes cláusulas, un pacto entre ambas partes que suponía una garantía para los pobladores y una legitimación de sus derechos para el monasterio.

Para poner de nuevo en funcionamiento y explotación la estructura económica del señorío, a cada poblador se le entregaban una casa, sin entrada, por la que debía satisfacer una mazmodina (7 sueldos) de censo anualmente. En cuanto a tierras se les ofrecía una “jovada” (36 hanegadas) de regadío y otra de secano, pagando de entrada por la de regadío 1.500 sueldos y un censo de 12 mazmodinas, y por la de secano, sin entrada, dos sueldos por “jovada” de censo, estipulando que las entradas se debían abonar en tres plazos anuales, el primero en la fiesta de Todos los Santos y las otras dos anualidades al finalizar cada año, mientras que el censo lo pagarían anualmente en la fiesta de Todos los Santos. A diferencia de otros señoríos, y como había ocurrido en el de Quart y Aldaia hasta entonces, en este nuevo ordenamiento no había partición de frutos como pago de censo, sino que quedaba establecido exclusivamente en una cantidad fija de dinero, quedando reservada la partición sólo para el pago de diezmos y primicias eclesiásticas. Todo ello significaba una ventaja respecto a señoríos vecinos de la huerta de Valencia, donde imperaba para el pago de censos la partición de frutos, como en Torrent, Silla, Alcásser, Picassent, Albal, Masanassa o Xirivella. Todas estas donaciones de casas y tierras se realizaban bajo el régimen de la enfiteusis, por medio de la cual el monasterio mantenía el dominio directo y sólo entregaba a los repobladores el dominio útil, además de otros derechos.

La repoblación suponía para el monasterio tener habitadas 54 casas en la población de Quart y la puesta en explotación de 1.944 hanegadas de huerta y otras tantas de secano, además de unos ingresos extraordinarios por las entradas en los establecimientos de las tierras, cobraría repartidos en tres años y por una sola vez 81.000 sueldos por las tierras de regadío, junto a unos ingresos anuales por los censos nada despreciables, 378 sueldos de las casas, 4.536 sueldos de las tierras de huerta y 108 sueldos de las de secano.

Los repobladores estaban obligados a labrar todas las costeras de las tierras de secano y de regadío y a trabajarlas a uso y costumbre de buenos labradores. Tenían que pedir permiso a la señoría tanto para arrancar como para plantar nuevos árboles. Los

42. A.H.N., Códice 1.220 B, ff. 173-180; A.H.N., Códice 494 B, ff. 25-26; A.R.V., Clero, Libro 3.166. Se conservaba una copia en pergamino en el Archivo de la Casa de San Vicente, probablemente el original, capítulos que fueron aprobados por la Real Audiencia y registrados en la Curia civil en la mano 22 de Manaments i Empares del año 1636, f. 41, signatura actual: A.R.V., *Manaments i Empares*, Libro 3, mano 2, año 1636, ff. 41-45 v. E. MARTÍNEZ FERRANDO, «Quart de Poblet vora Valencia», *Miscel·lanea Populetana. Scriptorium Populeti*, 1, Poblet, 1966, pp. 301-304; A. ALTISENT, *op. cit.*, pp. 236-237; J.R. SANCHIS ALFONSO, «La expulsión de los musulmanes...», pp. 344-351; M.V. FEBRER ROMAGUERA, «Documentos históricos para el estudio...», pp. 137-141; y E. GUINOT RODRÍGUEZ, *Cartes de poblament...*, pp. 506-510.

nuevos pobladores estaban sujetos al pago por sus propiedades y tierras del censo, el luismo, la fadiga y cualquier otro derecho enfiteúutico, según fuero y a los usos y costumbres de la ciudad y reino de Valencia *sien tenguts d'aquelles fer lo dit cens et lloisme et fadiga et tot altre dret emphiteotich segons fur de Valencia*.

Se estipulaba que los nuevos repobladores no podían vender ni enajenar las tierras de regadío y las casas de Quart, y tan sólo lo podían hacer a los habitantes de dicho lugar, y que si lo hacían a otros perderían esas propiedades, sin ser necesario para ello declaración de juez.

En caso de construir nuevas casas, por cada una, debían pagar una mazmodina de censo anual, pero quitando desde ese momento el censo que se estuviese pagando por ese campo o huerto, de modo proporcional. Quedaba especificado que el trigo sólo se podía introducir desde la era en las casas de la población después de haber satisfecho el diezmo.

Algunos impuestos de carácter real que correspondían al patrimonio del monarca, como el *morabatí*, al tenerlo cedido el monasterio por la corona quedaba en la carta puebla estipulado que cuando se estuviese pagando en otras poblaciones el *morabatí* por las casas, al tener cedido por privilegio este derecho sobre las casas de Quart, debían de satisfacerlo a la señoría de Poblet.

Era facultad de los pobladores y de sus descendientes el poder hacer, de manera franca, aprovisionamientos de leña, recoger hierbas, hacer cal, yeso, pescar, así como pastar sus ganados y tenerlos libremente, según estaba legislado para los ciudadanos de Valencia en los términos de su ciudad por fuero *que los dits pobladors e llurs successors, per tot temps, hajan tots emprius en lo terme del dit lloch francament*.

El abad y monasterio de Poblet, además de los derechos emanados del dominio directo sobre todo el señorío, se retenía para sí—como reserva señorial—todas las viñas del secano. Se guardaba también la posibilidad de que si el monasterio quisiera edificar casas y necesitara tomar algún huerto lo pudiese hacer, pagando su valor a los propietarios pobladores y disminuyendo en proporción el censo, señalando el importe dos hombres elegidos, respectivamente, por el mayoral del Priorato de San Vicente y por los jurados de Quart. Entre otros edificios, sin constar expresamente en la carta de población, se retuvo la casa castillo de Quart y la mezquita, adaptados como casas señoriales, para albergar la cárcel, almacenes para las cosechas y frutos de la partición de diezmos y para instalar las almazaras y bodegas señoriales.

También mantenía el abad, como regalías exclusivas, la explotación de los monopolios más valiosos y productivos, como eran los hornos, molinos, baños, carnicerías y almazaras. Los nuevos pobladores estaban obligados a llevar el pan a cocer al horno, moler el trigo en el molino señorial, hacer el aceite en la almazara, ordenando su cumplimiento y que todo ello se hiciera sin fraude por parte de los pobladores. Los baños públicos tenían gran importancia y eran un elemento esencial en la vida de las comunidades cristianas y musulmanas de la época, produciendo lucrativos ingresos.

Las plazas de Quart se dejaban libres, se cedían francas para uso del común, según el fuero de Valencia. Las eras del lugar eran igualmente libres. También se permitía a los pobladores tener patio suficiente para cementerio, que les sería dado libre por la señoría, así como patio para construir la iglesia y la casa para tener corte y prisión, según fuero.

Era privilegio de la señoría, para controlar la administración de justicia, mantener para sí la escribanía del lugar de Quart, haciendo de ella a su libre voluntad, y que el escribano tomase las escrituras tal y como se realizaba en la ciudad de Valencia. El cargo de justicia debía cobrar su salario de las colonias, o multas pecuniarias del lugar, reservadas por la señoría; pero si éstas no eran suficientes el abad de Poblet se comprometía a satisfacerlo de sus rentas o, en su nombre, el mayoral de San Vicente.

Para el control del nombramiento de los oficiales del lugar que no se especifican en el documento, como los jurados, *mustasaf* y lugarteniente de justicia, ordenaba que se rigieran, como para otros aspectos no contemplados en la carta de población, de acuerdo con la costumbre y según los fueros de Valencia. El nombramiento de los guardianes de las viñas y tierras de cultivo se dejaba en manos de los pobladores, pero con conocimiento de la señoría y prestándole a ella el obligado juramento.

Todos los nuevos pobladores se comprometían a residir en el lugar de Quart, renunciando a cualquier privilegio, fuero o razón en contra, en especial el del rey Pedro, que les fue expresamente leído por el notario, jurando que eran vasallos y hombres libres del abad y monasterio de Poblet, y obligándose a prestarle vasallaje, homenaje y fidelidad a él o a quien nombrase en su nombre, por la tierras y casas que tenían en Quart y su término, como una más de las condiciones del feudalismo presente en cada una de las cláusulas de la carta de población. Se entendía que los hijos de los nuevos pobladores no estaban obligados a prestar homenaje si no vivían en el lugar de Quart; pero, en el caso de que sí habitaran allí, estarían obligados a tener jurisdicción por las tierras que poseyesen.

Entre las obligaciones personales de los nuevos pobladores de Quart estaban también las de luchar y cabalgar en defensa de la población de Quart y de los bienes de la orden, así como en favor de los demás hombres del lugar, siempre dentro del reino de Valencia. Este deber militar tenía una larga tradición dentro de los municipios cristianos, donde en caso de necesidad se constituía un contingente de soldados. Se distinguían la *host* y la *cavalgada*, la primera era una campaña organizada a largo plazo, mientras que la segunda consistía en una serie de incursiones cortas. Este deber implicaba para los nuevos pobladores la obligación de participar en cualquier incursión militar para la defensa del lugar y del monasterio, aunque con el tiempo en algunos lugares esta obligación fue sustituida y conmutada por una cantidad en dinero⁴³. Sabemos, gracias a un documento de 1340, que los habitantes de los dominios del monasterio de Poblet, entre los que se encontraban los vecinos de Aldaia y Quart, por un privilegio anterior, que no hemos localizado, estaban exentos de ir al ejército del rey⁴⁴. Finalizaba la carta de población con las rúbricas de ambas partes en señal de acatamiento y conformidad.

43. R.I. BURNS, *Colonialisme medieval...*, p. 186 y siguientes.

44. A.H.N., Pergaminos, carpeta 2.482, núm. 12.

UN POSIBLE REGRESO A QUART EN 1346, AUNQUE FALLIDO, DE LOS MUSULMANES EXPULSADOS

Tras la expulsión decretada por Alfonso IV, y la repoblación cristiana llevada a cabo por el abad Pons de Copons, los musulmanes de Quart, que en gran parte se habrían establecido en lugares cercanos, iniciaron con prontitud, tras el advenimiento del nuevo monarca, un nuevo pleito contra el monasterio de Poblet, alegando haber sido expulsados injustamente pese a sus derechos, sin indemnización por sus tierras, proceso del cual tenemos conocimiento gracias a un privilegio dado en Poblet por su hijo, Pedro IV, el 8 de julio de 1346. Se señalaron como jueces en la causa con los moros a Domingo Eymerich y a Jaime de Artés, que ordenaron la restitución de las tierras y posesiones a ellos sustraídas injustamente, a pesar de acusarse también a los moros de algunos crímenes y faltas, que habían cometido, por los cuales debían ser castigados tanto en sus bienes como en sus personas⁴⁵.

La sentencia venía condicionada por dos motivaciones, la primera era la reacción de los monjes de Poblet a que las rentas y derechos del señorío de Quart tras la expulsión, con la llegada de los cristianos, habían disminuido drásticamente para el monasterio, y se pretendía volver a tener unos siervos más dóciles que los nuevos pobladores y, por otro lado, no tener que indemnizarlos económicamente por haber sido expoliados de sus bienes inmuebles. El rey Pedro IV, y a petición del abad de Poblet, para no tener más inconvenientes y problemas y que cesasen las causas, por privilegio real daba licencia y libre facultad al abad para que los moros expulsados que lo desearan pudiesen volver a su lugar de Quart y recibir, en compensación, las tierras no donadas a los nuevos pobladores cristianos, con la posibilidad de habitar en dicho lugar si lo desearan. A los jueces delegados en el proceso sobre las propiedades y tierras en Quart, les mandaba que en el futuro no se reanudasen nuevas causas, ordenando a todos que en adelante guardasen silencio. Al parecer, una buena parte de estas propiedades del término de Quart estaban hipotecadas. Por ello, en este privilegio se mandaba a todos los oficiales reales que respetasen e hiciesen cumplir los derechos de todos los que tenían estas hipotecas en el caso de que quisieran proceder a su ejecución. El resultado de este privilegio no trajo nuevas consecuencias para el señorío, posiblemente tras resarcirse –al menos económicamente– por la usurpación de sus casas y tierras, es evidente que los moros expulsados ya nunca regresarían para vivir en Quart y su término.

Tras estos hechos, las familias cristianas se asientan definitivamente, aunque de inmediato dos hechos puntuales y de gran trascendencia van a condicionar el poblamiento en el señorío de Quart. Por un lado la peste negra que en 1348 asola estas tierras, con grandes pérdidas entre los efectivos humanos, en muchos casos con mortalidades de 2/3 partes de la población. Y, por otro, casi de inmediato sobreviene la guerra de la Unión, que afecta muy directamente a este territorio. Partiendo de Segorbe en el mes de noviembre y pasando por Sagunto, el ejército de Pedro “el Ce-

45. A.C.A., Cancillería Real, reg. 881, ff. 48 v-49; A.H.N., Códice 494 B, ff. 6-6 v y 25; M.^aT. FERRER I MALLOL, *op. cit.*, pp. 291-293; y M.V. FEBRER ROMAGUERA, «Documentos históricos para el estudio...», pp. 142-145.

remonioso” encontró resistencia en una torre de Pussol, que se había fortalecido con 40 hombres. Tras incendiarla se produjo su toma. Desde allí, pasando por Moncada y atravesando la huerta, llegaron a Mislata, donde se fortificaron *hicieron sus palizadas en las presas que atravesaron el río de Guadalaviar contra Mizlata y Quart*⁴⁶. Con sus ejércitos acampados en los pueblos de la comarca de la Huerta, se enfrentaron en las inmediaciones de la vecina Mislata, en el mes de diciembre de 1348, batalla que determinó la derrota del movimiento unionista valenciano, hecho que llevó consigo el arrasamiento de las cosechas y el saqueo de los pueblos de los alrededores, entre los que se encontraban Quart y Aldaia *mas la nostra gent discorrien tota la horta de la ciutat e les alqueries que eren plenes de viandes, que no havien fretura de res*⁴⁷.

La consecuencia inmediata de la peste y la guerra fue el despoblamiento temporal de buena parte de las poblaciones de la Huerta de Valencia, con grandes dificultades por parte de los señores territoriales para mantener a vasallos que trabajaran sus tierras. Una buena parte de los repobladores cristianos, con sus familias, abandonaron el lugar para no regresar nunca más, como se observa en los linajes familiares —que sufren una importante renovación—, hecho constatado en algunos municipios de la huerta (Quart, Torrent, etc.). En el caso de los vecinos de Quart, se les otorgaba una concordia el 19 de noviembre de 1349⁴⁸, para evitar la despoblación del término. Así, en ella los pobladores denunciaban las pérdidas que habían sufrido en sus cosechas y bienes y solicitaban, para permanecer, unas mejores condiciones, rebajándose el censo a satisfacer por las tierras trabajadas de la huerta, que pasaba a ser de 14 a 7 sueldos por cahizada (6 hanegadas). A partir de entonces los vecinos de ambas poblaciones del señorío, a pesar de que no se nombra expresamente en ninguno de los documentos a la alquería de Aldaia, que estaba dentro del término general de Quart, pasarían a regirse por esta concordia y por las estipulaciones de la carta de población de 1334, tanto en su organización institucional, social como económica. Numerosas familias, nuevas en su mayor parte, vendrán en la segunda mitad del siglo XIV a ocupar el hueco poblacional en Quart y Aldaia, cumpliendo el compromiso de los vecinos de Quart en la concordia de 1349 de poner de nuevo en explotación todo el señorío. Unos años después, en 1356, pasado el periodo crucial de la crisis, hubo un intento por parte del monasterio de Poblet de restablecer los 14 sueldos de censo por cahizada de huerta, pero no surtió efecto su aplicación, quedando ya en adelante en 7 sueldos.

Si sobre el casco urbano y población de Quart no tenemos apenas dudas de su evolución a lo largo del siglo XIV, no podemos decir lo mismo sobre la alquería de Aldaia, de la cual apenas tenemos noticias para este periodo, destacando la referencia a su torre y núcleo de población en 1342⁴⁹, que aparecen citados en un documento

46. J. ZURITA, *Anales de la Corona de Aragón*, Zaragoza, 1978, tomo 4 [ed. A. CANELLAS LÓPEZ], p. 165.

47. «Crònica de Pere el Cerimoniós», *Les quatre grans cròniques*, Barcelona, 1983 [revisió del text, pròleg y notes per Ferrán SOLDEVILA], p. 1108.

48. A.H.N., Códice 494 B, f. 26-26 v.

49. A.R.V., Escribanías de Cámara, notario Guillermo Orseti, año 1721, exp. 149, ff. 325-326.

con motivo de la delimitación del boalar de Quart. Podemos atribuir la causa de que existiera un corto número de vecinos cristianos, que habitaban el lugar desde 1279, más que a una despoblación del lugar, ya que suponemos por diversas evidencias, entre otras el privilegio del *Comuner y su Rollet de Gràcia*, que mantendría de manera constante e ininterrumpida un reducido número de familias cristianas, que iba a seguir en adelante las mismas vicisitudes que Quart, el núcleo mayor de población del señorío.

No será hasta 1406⁵⁰, cuando encontremos nuevos testimonios sobre los habitantes de Aldaia, será una declaración, de confesión y reconocimiento señorial de tres de sus pobladores y vecinos, Pere Esteve, Pere Guerau y Ferrán Sanchis, ante Jaime Carbó, síndico y procurador del monasterio de Poblet, realizada en el lugar de Quart, donde en nombre del abad de Poblet ejercía jurisdicción. Fueron los tres llamados ante la presencia de dicho síndico y de Pere Esplugues, baile de Quart, siendo interrogados ante los Santos Evangelios respondieron que tenían su domicilio en el lugar de Aldaia, y que sus casas se encontraban en el término de dicho lugar de Quart. Preguntados bajo que dominio estaban dichas casas y propiedades, dijeron que las tenían en el lugar de Aldaia, término de Quart, bajo el directo dominio del abad y convento de Poblet y bajo el mayoral llamado de Quart, y que las habían tenido ellos y sus predecesores sometidas a luismo, fadiga y otros derechos directos. Interrogados bajo juramento de quién eran vasallos dijeron que de dicho señor abad y convento de Poblet. Acto del que fue levantada acta por Arnaldo Cabrera, notario público y escribano de Quart, nombrado por dicho abad, para la conservación de los derechos del monasterio, en el cual estuvieron también presentes varios vecinos de Quart, entre otros Vicent Montaner, Martí Pérez, Eximen Ortiz, Ferrán Ximénez y Arnal de Conques.

Curiosamente, pocos años después, en una visita a la parroquia de Quart en 1426, se otorgaba por Miquel Molsós, vicario general y visitador general de la diócesis, permiso y licencia a Francesc Jofré, vicario temporal de Quart, que estaba en lugar de Guillermo de Pedro, rector, para la construcción de una iglesia en Aldaia como aneja de la de Quart, con el objeto de que acudiesen a ella sus feligreses a oír misa los domingos y festividades solemnes y recibir los sacramentos, evitando los peligros que corrían por acudir a la iglesia matriz⁵¹. Será a partir de este momento, la primera mitad del siglo XIV, cuando al parecer empiezan a tomar conciencia de municipio los pobladores cristianos del lugar de Aldaia y, probablemente, es en este periodo cuando se constituye su universidad.

50. A.R.V., Escribanías de Cámara, notario Arnaldo Cabrera, año 1721, exp. 149, ff. 281 v-283 (23/XI/1406).

51. A.D.I.V., Sección 1.ª, Visitas pastorales, Fondo II, Caja 132, ff. 332 v-333. Vid. M.ªM. CÀRCEL ORTÍ y J.V. BOSCA CODINA, *Visitas pastorales de Valencia (siglos XIV-XV)*, Valencia, 1996, pp. 610-611.

CAUSAS INMEDIATAS Y ALCANCE DE LA REVUELTA MUDÉJAR DE 1264

Alejandro García Sanjuán*

INTRODUCCIÓN

Una de las cuestiones más relevantes en el estudio de la Andalucía bajomedieval es el destino de la población autóctona andalusí tras la conquista cristiana del territorio durante el siglo XIII. En este sentido, suele concederse un papel trascendental a los hechos acaecidos a partir de 1264, cuando Alfonso X y Muḥammad I b. al-Aḥmar rompieron la relación pacífica que hasta entonces habían mantenido e iniciaron una guerra en la que se vio envuelta parte de la población musulmana que habitaba los territorios bajo dominio cristiano, los mudéjares¹.

Dado que los hechos son, en su mayor parte, bien conocidos, y han sido desarrollados con detalle en los estudios existentes, no es mi objetivo realizar una reconstrucción detenida de los mismos, sino que trataré de aproximarme a esta cuestión desde una perspectiva más analítica que descriptiva, proponiendo una relectura de los datos conocidos. No obstante, al mismo tiempo intentaré completar la visión de determinados aspectos, atendiendo a ciertas informaciones procedentes de fuentes árabes que, a mi juicio, no han sido suficientemente tomadas en consideración a la hora de interpretar los hechos.

Antes de entrar en el tema es preciso dejar constancia de la complejidad de los hechos a analizar. En realidad, la llamada revuelta mudéjar nos obliga a enfrentarnos a un conjunto de sucesos, en los cuales se integra dicho acontecimiento, no siendo factible su comprensión sin atender a las estrechas relaciones que mantienen todos ellos entre sí. El levantamiento de los mudéjares forma parte de un problema más amplio, la guerra que desde 1264 enfrentó a Alfonso X con Muḥammad I. Dentro de

* Universidad de Huelva.

1. Según J.F. O'CALLAGHAN, *El Rey Sabio. El reinado de Alfonso X de Castilla*, Sevilla, 1999 [2.ª ed.], p. 225; la revuelta “señala un punto crucial en la historia del reinado de Alfonso X”. Para M. GONZÁLEZ JIMÉNEZ, «Alfonso X y Andalucía», *Andalucía a debate*, Sevilla, 1994, p. 78: “la crisis de 1264 puede ser considerada como el verdadero gozne del proceso repoblador del siglo XIII: final de la etapa de expansión y comienzo de una época de dificultades”.

este conflicto, y además de la sublevación de los mudéjares, se producirán otros hechos relevantes, como la primera intervención de los benimerines en la Península y la rebelión de los arráeces nazaríes Banū Iṣṣaylūla o Escalluela contra Muḥammad I, instigados por Alfonso X. Así pues, puede decirse que la revuelta de los mudéjares no fue, en realidad, sino un aspecto más, desde luego no irrelevante, de la primera guerra acaecida entre el reino nazarí y el castellano-leonés, inicio de una larga secuencia de enfrentamientos que, con mayor o menor intensidad, según las épocas, se mantuvo hasta la definitiva anexión en 1492. Dentro de ese conjunto de episodios, mi atención en este trabajo se centrará en el levantamiento de los mudéjares, sobre cuyo desarrollo y alcance exacto no disponemos de una información muy detallada.

Las fuentes con las que contamos para su estudio son de procedencia árabe y castellana. En términos generales, las castellanas resultan más abundantes y completas, aunque necesariamente sus datos deben ser contrastados con los contenidos en las árabes. Entre las fuentes narrativas destaca la *Crónica de Alfonso X*, que nos aporta el relato más pormenorizado sobre el desarrollo de los hechos, aunque contiene ciertos errores, sobre todo en lo que respecta a la cronología. A ello se añaden otros testimonios, en especial un documento —procedente de la propia cancillería alfonsí— que contiene la más completa descripción de los prolegómenos de la guerra y sus causas, desde el punto de vista castellano.

Por lo que se refiere al registro cronístico árabe, el problema principal radica en la inexistencia de una crónica andalusí coetánea a los hechos, es decir, redactada por un cronista de origen local de la segunda mitad del siglo XIII. De esta forma, las únicas referencias a los hechos proceden, bien de cronistas andalusíes más tardíos, como Ibn al-Jaṭīb, o bien de magrebíes de época benimerín, tales como Ibn Abī Zarʿ, Ibn Jaldūn e Ibn ʿIdārī. Estas crónicas se centran, principalmente, en los asuntos internos, es decir, norteafricanos, relativos a las dinastías almohade y benimerín, mientras que los asuntos de al-Andalus ocupan un lugar secundario. De esta manera, ninguna de ellas suministra datos precisos sobre el levantamiento de los mudéjares, cuestión a la que, en realidad, ni siquiera se refieren, mencionando, en el mejor de los casos, los otros aspectos que conforman el conjunto de sucesos al que antes aludía, es decir, la guerra entre Muḥammad I y Alfonso X, la llegada de los contingentes benimerines en apoyo del nazarí y la rebelión de los Banū Escallola.

EL CONTEXTO HISTÓRICO: LAS RELACIONES DE MUḤAMMAD I Y ALFONSO X

A la hora de establecer el origen y las causas de los acontecimientos sucedidos a partir de 1264 es preciso tener en cuenta su contexto histórico, determinado por el proceso de conquistas de Fernando III y Alfonso X en el sur de la Península Ibérica desde principios del siglo XIII, que dejaron el territorio musulmán de al-Andalus reducido a los límites del reino nazarí granadino.

En lo que se refiere específicamente a la población mudéjar, los trabajos de M. González Jiménez han puesto sobradamente de manifiesto cuál fue la política desarrollada por Alfonso X al respecto, de forma que por mi parte no añadiré nada sobre este asunto. Partiendo de las claras y firmes conclusiones establecidas por dicho autor, cabe afirmar que, desde el comienzo de su reinado, Alfonso X modificó por

completo la situación de la población mudéjar tal y como había sido concebida en época de su padre: “se trata de una política sutil, entreverada ocasionalmente de gestos de fuerza, que pretendía crear, al amparo de los pactos establecidos y siendo formalmente respetuosa con los mismos, situaciones de hecho que limitasen los acuerdos y favoreciesen un control más efectivo de la población mudéjar”². A partir de 1261 se opera un cambio cualitativo en la política del rey Sabio hacia esta población, ya que “las rupturas solapadas estaban siendo sustituidas por el rompimiento sin tapujos y sistemático de las garantías fundamentales contempladas en las capitulaciones”³. De esta forma, es lógico que creciesen la inquietud y el descontento entre los mudéjares, surgiendo así “el convencimiento de que los pactos eran papel mojado, ya que sólo servían para ser conculcados una y otra vez”⁴.

Pero, más que a la dura política desarrollada por Alfonso X respecto a la población mudéjar, me interesa en especial referirme a las raíces del conflicto con Muḥammad I, origen directo del levantamiento de los musulmanes mudéjares. Como ya he dicho anteriormente, este suceso no fue un hecho aislado ni espontáneo, sino que resultó una consecuencia del conflicto que estalló entre Muḥammad I y Alfonso X en 1264. Para entender su origen es preciso tomar en consideración la relación que unía a ambos soberanos, lo que, a su vez, nos obliga a remontarnos al acuerdo estipulado por el monarca nazarí con Fernando III en 1246, habitualmente conocido como “pacto de Jaén”⁵, ya que fue dicho pacto el que marcó la pauta de las relaciones entre el fundador del reino nazarí y los dos reyes castellanos.

Tal y como lo describe la *Primera Crónica General*, el pacto contiene dos ingredientes que lo equiparan a una ceremonia de vasallaje. En primer lugar, desde el punto de vista formal, Ibn al-Aḥmar cumplió uno de los ritos de tal acto al besar la mano del rey, por lo que, como afirma la crónica, *tornose su uasallo*. Por otro lado, Ibn al-Aḥmar contrajo dos obligaciones respecto al monarca: el pago de unas parias anuales de 150 mil maravedíes y acudir cada año a cortes⁶. Si bien este segundo elemento puede fácilmente incluirse entre los deberes de todo vasallo respecto a su señor, en cambio, la obligación del pago anual de una cantidad en metálico queda fuera de los parámetros de la relación habitual entre un señor y su vasallo. Hecho que nos sitúa ante una relación vasallática bastante *sui generis* y nos remite, más bien, a la política tradicional de los reyes cristianos respecto a los musulmanes desde el siglo XI, consistente en sangrarlos económicamente cuando no podían hacerse con el control directo de sus territorios.

2. M. GONZÁLEZ JIMÉNEZ, *op. cit.*, p. 76.

3. M. GONZÁLEZ JIMÉNEZ, «Los mudéjares andaluces (siglos XIII-XV)», *Andalucía a debate*, Sevilla, 1994, p. 144.

4. M. GONZÁLEZ JIMÉNEZ, «Andalucía en tiempos de Alfonso X. Estudio histórico», en M. GONZÁLEZ JIMÉNEZ (ed.), *Diplomatario andaluz de Alfonso X*, Sevilla, 1991, p. LXXI. A pesar de la rotundidad de estas conclusiones, J.F. O'CALLAGHAN, *op. cit.*, p. 225, parece atribuir la responsabilidad de los hechos a los mudéjares, cuando afirma que éstos “demostraron ser unos súbditos poco fiables” y que “la amenaza del Islam en España era mucho más seria de lo que hasta entonces se había pensado”.

5. Cfr. A. GARCÍA SANJUÁN, «Consideraciones sobre el pacto de Jaén de 1246», *Sevilla 1248. Congreso Internacional conmemorativo del 750 aniversario de la conquista de Sevilla por Fernando III*, Sevilla, 2000, pp. 715-722.

6. R. MENÉNDEZ PIDAL (ed.), *Primera Crónica General*, Madrid, 1977, p. 746, núm. 1070.

No obstante, los datos disponibles indican que el soberano nazarí se comportó en la práctica como vasallo de Fernando III, a quien prestó los dos deberes esenciales incluidos en este tipo de relación. Primero el *auxilium*, ayudando al rey militarmente en varias campañas de conquista sobre territorio musulmán. La primera vez fue poco después del pacto, el mismo año de 1246, cuando, en nombre del rey, obtuvo la rendición de Alcalá de Guadaíra⁷. Al poco tiempo, el nazarí fue enviado, junto al maestre de Calatrava y al infante Enrique, a atacar la zona de Jerez⁸. Así mismo, Ibn al-Aḥmar ayudó a Fernando III en la toma de Sevilla, resentido contra la ciudad que no había aceptado su autoridad años atrás⁹. Muḥammad I también cumplió con el deber de *consilium*, acudiendo a asesorar al rey en cortes y apareciendo como con-firmante de los privilegios alfonsíes desde el acceso al trono del rey Sabio –agosto de 1252–¹⁰.

Otros textos, en cambio, plantean la relación existente entre ambos soberanos bajo la forma de un simple pacto, con carácter temporal y basado en la tregua y el pago de parias. La propia *Crónica de Alfonso X* emplea en varios pasajes expresiones que así lo ponen de manifiesto, por ejemplo cuando afirma que, en 1252, al inicio de su reinado, el rey castellano firmó *las posturas e avenençias que el rey don Fernando su padre avía puesto con el rey de Granada e que le diese las parias*. Más tarde, cuando Muḥammad I acudió a las cortes de Toledo de 1254, el rey castellano *firmó con él sus pleytos et posturas que ante auían de consuno*. Así mismo, cuando se dispone a narrar el desarrollo de los hechos acaecidos a partir de 1264, la *Crónica* señala que, estando el rey Alfonso X en Segovia, le llegaron las noticias de la ruptura por el rey de Granada de *las treguas que con él auía*¹¹.

Este tipo de relación es la que reflejan las fuentes árabes, en las que, obviamente, no se alude a ningún pacto vasallático, ya que este concepto no tiene sentido en el ámbito musulmán, donde tales relaciones no existen, siendo incluso cuestionable hasta qué punto podía ser entendida su naturaleza exacta por un soberano islámico. Aparte de esta cuestión, meramente teórica, las fuentes árabes aluden al acuerdo de 1246 en términos muy distintos a las castellanas, describiéndolo como un mero acuerdo político de carácter temporal y consistente, básicamente, en una tregua¹². En este sentido, son dos los elementos de diferenciación principal que podemos constatar respecto a la forma en que la *Primera Crónica General* lo describe. Primero, las fuentes árabes hablan siempre en términos de pacto (*ṣulḥ*), lo que supone una relación entre iguales y no un sometimiento vasallático, vínculo que implica una relación de jerarquía. Segundo, dicho pacto fue estipulado por un periodo de tiempo determinado, 20 años, al cabo de los cuales debía renovarse. Es decir, se trataría, desde este

7. *Ibidem*, p. 748, núm. 1072.

8. *Ibidem*.

9. IBN JALDŪN, *Kitāb al-ibar*, Beirut, 1992, 7 vols., IV, p. 205; traducido por M. GAUDEFROY-DEMOMBYNES, «Ibn Khaldoun, Histoire des Benou'l-Ahmar, rois de Granade», *Journal Asiatique*, XII, 1898, p. 325.

10. M. GONZÁLEZ JIMÉNEZ (ed.), *Diplomatario...*, núm. 4.

11. M. GONZÁLEZ JIMÉNEZ (ed.), *Crónica de Alfonso X*, Murcia, 1999, pp. 5, 10 y 32.

12. Cfr. A. GARCÍA SANJUÁN, *op. cit.*, pp. 716-717.

punto de vista, de una simple tregua temporal estipulada con un soberano cristiano, relación que la legislación islámica reconoce como válida¹³.

En definitiva, tomando el conjunto de datos que aportan todos los testimonios, la relación entre ambos soberanos se nos muestra compuesta por ingredientes variados, que por un lado nos remiten a un vínculo vasallático, mientras que otras referencias, tanto de fuentes castellanas como árabes, aluden a una simple tregua temporal basada en el mantenimiento del pago de las parias. Ello podría significar, tal vez, que cada parte entendía dicha relación de una manera peculiar, o que la ambigüedad era su verdadera naturaleza. Sea como fuere, y siendo realistas, a mi juicio los aspectos formales del vínculo entre ambos soberanos no resultan determinantes, sino meramente secundarios, dado que los hechos conocidos demuestran que, al margen de matizaciones sobre la naturaleza exacta de la relación que los unía, o de la forma peculiar en que cada uno la entendía, no cabe duda de que los intereses políticos de cada parte eran contrapuestos entre sí, ya que ambas aspiraban a un mismo objetivo, el dominio del territorio. En este sentido, carece de relevancia plantearse si la relación consistía en un pacto de vasallaje o en una simple tregua, o si cada una de las partes lo entendía de una manera distinta. En todo caso, este aspecto tendrá interés para verificar la forma en que cada parte justificó su postura en relación a los hechos sucedidos. Sin embargo, por lo que se refiere a la explicación de las causas del estallido de la guerra resulta un aspecto irrelevante, pues, tanto del lado cristiano como del musulmán, este tipo de relaciones eran, en realidad, “contra-natura” y obedecían a razones de puro oportunismo y necesidad, sin que existiera en el ánimo de sus protagonistas un verdadero sentido de alianza o cooperación política, que de otro lado era por completo inviable en el contexto de la época, debido, entre otras cosas, a la ideología de la reconquista, que implicaba el irrenunciable proyecto de acabar con la presencia de los musulmanes en la Península, considerada como ilegítima. Siguiendo los postulados defendidos por F. García Fitz, creo que estos pactos estipulados por los reyes cristianos con soberanos musulmanes responden a la utilización de “estrategias de disolución”, es decir, de medios políticos que tratan de lograr el mismo fin que la guerra, la aniquilación de al-Andalus¹⁴.

La actitud de ambos soberanos demuestra que sus intereses políticos primaban sobre cualquier otro tipo de consideraciones. Así lo indica la voluble actitud de Muhammad I respecto a sus fidelidades políticas, habiendo reconocido sucesivamente la soberanía de los abasíes de Bagdad y de los hafshíes de Túnez. Por su parte, Alfonso X había dado sobradas pruebas de la escasa validez que concedía a los pactos establecidos con los musulmanes, tanto por la ya comentada política de rompimiento sin tapujos de las pleitesías estipuladas en época de su padre, como por la conquista en 1262 de Niebla, gobernada por Ibn Maḥfūz, al que al menos desde 1253 considera-

13. B. LEWIS, *El lenguaje político del Islam*, Madrid, 1990, p. 136.

14. F. GARCÍA FITZ, *Relaciones políticas y guerra. La experiencia castellano-leonesa frente al Islam. Siglos XI-XIII*, Sevilla, 2002, p. 14; quien afirma que “en un contexto de enfrentamientos como el que se desarrolló en la Península Ibérica entre cristianos y musulmanes, ambos conjuntos de realidades, las políticas y las militares, estuvieron al servicio de un mismo objetivo reiteradamente expuesto por los contemporáneos: la destrucción de al-Andalus como entidad política, la anexión del espacio ocupado por los musulmanes, la subyugación –cuando no directamente la expulsión– de la población islámica”.

ba como vasallo¹⁵. En este sentido, se ha llegado a sugerir que la revuelta mudéjar pudo ser, en realidad, provocada por el propio Alfonso X con el fin de ejecutar su programa político libre de las ataduras que representaban dichas “pleitesías”¹⁶. Tal vez el relato de la crónica de Ibn ʿIḍārī sobre la ruptura de hostilidades entre Muḥammad I y Alfonso X, que más adelante analizaré con detalle, podría servir para justificar esta idea.

LAS CAUSAS INMEDIATAS DE LA RUPTURA DE HOSTILIDADES

A la hora de establecer las causas inmediatas que produjeron el levantamiento mudéjar es preciso hacerlo partiendo de la distinción entre las fuentes castellanas y las árabes, ya que ambas ofrecen explicaciones muy distintas sobre el desarrollo de los hechos, aunque siempre con el conflicto entre Muḥammad I y Alfonso X como trasfondo y atribuyendo al soberano nazarí el papel de iniciador de las hostilidades, si bien por causas diferentes. La visión de las fuentes cristianas es muy clara, y en ellas se acusa a Muḥammad I de haber actuado con traición, siendo el instigador de la rebelión de los mudéjares. Junto al protagonismo atribuido al nazarí, las fuentes castellanas inciden en la existencia de una conspiración, en la que participaría también el señor de Murcia. Todos ellos habrían acordado secretamente atacar a Alfonso X, con el fin de sorprenderlo y cogerlo desprevenido.

Tal es la versión que contiene el relato de la *Crónica de Alfonso X*, aunque, sin duda, la más exhaustiva descripción de los prolegómenos del estallido de la guerra es la que incluye un excepcional documento de la cancillería alfonsí, fechado el 20 de junio de 1264, en el cual el rey Alfonso X pide a Pedro Lorenzo, obispo de Cuenca, que predique la cruzada para combatir a los musulmanes¹⁷. El texto, en el que Ballesteros basó parte de su minuciosa descripción del origen de la revuelta¹⁸, escrito en una magnífica prosa, relata de forma pormenorizada las causas de la ruptura de hostilidades, poniendo de manifiesto el desengaño del rey Alfonso X ante la actitud de quien creía su fiel vasallo.

El rey castellano atribuye a Muḥammad I un comportamiento traidor y desleal, acusándolo de llevar preparando la conspiración desde 1260. En esa fecha, Alfonso X celebró cortes en Toledo para tratar el asunto de su posible elección al trono imperial germánico, y pidió consejo al rey granadino, como vasallo suyo que era. El soberano nazarí le propuso que, en caso de no lograr la elección al trono imperial, podría a cambio obtener, con su ayuda, *muy mayor e mejor imperio que aquel*. Poco

15. A. GARCÍA SANJUÁN, «La conquista de Niebla por Alfonso X», *Historia. Instituciones. Documentos*, 27, 2000, pp. 89-111. En virtud de las circunstancias que la rodearon M. GONZÁLEZ JIMÉNEZ, «Andalucía en tiempos de Alfonso X...», p. LXXI, tilda la conquista de Niebla de “dramática e injustificada”.

16. A. MALPICA, «Historia Medieval de la Andalucía cristiana: algunas reflexiones y una propuesta de trabajo», en F. MAÍLLO SALGADO, *España. Al-Andalus. Sefarad: síntesis y nuevas perspectivas*, Salamanca, 1990 [2.ª ed.], p. 72.

17. M. GONZÁLEZ JIMÉNEZ (ed.), *Diplomatario...*, núm. 286.

18. A. BALLESTEROS BERETTA, *Alfonso X*, Barcelona, 1963, pp. 369-372.

después ambos gobernantes se reunieron en Jaén, y allí Muḥammad I le prometió a Alfonso X la entrega de Ceuta. Sin duda el nazarí estaba al tanto de las ambiciones del rey castellano de llevar la cruzada al otro lado del estrecho, como ya puso de manifiesto la expedición de saqueo realizada sobre Salé en 1260. El rey castellano reclamó entonces al granadino que le entregase Algeciras y Tarifa, plazas clave en el control de las navegaciones por el estrecho, desde donde Alfonso X pensaba poder llevar a cabo su proyecto de cruzada norteafricana. Aunque, en apariencia, Muḥammad I aceptó la propuesta, lo cierto es que jamás la cumplió. Además, se coaligó con el rey de Túnez, en teoría para obtener apoyos en ese proyectado ataque sobre Ceuta, aunque, en realidad, lo que buscaba era conseguir respaldo para la revuelta que preparaba.

Frente a la detallada descripción del documento de 1264 sobre el origen de la rebelión de Muḥammad I contra Alfonso X, y el subsiguiente levantamiento de los mudéjares, las fuentes árabes resultan mucho más parcas. En el mejor de los casos, se limitan a reseñar los hechos, pero sin aludir a sus causas o antecedentes. De esta manera, la única fuente árabe que contiene una versión de los acontecimientos que analizamos es la generada por el cronista de Marrakech Ibn ʿIdārī, quien nos ofrece una descripción de las causas que llevaron a Muḥammad I a romper sus, hasta entonces pacíficas, relaciones con Alfonso X. Al interés que reviste el carácter único de su testimonio entre las fuentes árabes se añade, además, el que aporta una visión completamente distinta de los acontecimientos en comparación con las fuentes castellanas.

En efecto, si bien Ibn ʿIdārī coincide con los textos castellanos en atribuir a Muḥammad I el papel de iniciador de las hostilidades, sin embargo, difiere de ellas respecto a las causas que movieron al nazarí a adoptar esa actitud, rompiendo la tregua que hasta ese momento lo unía a Alfonso X. Según Ibn ʿIdārī, la ruptura de esa relación pacífica entre ambos soberanos se debió a un incidente acaecido en el año 662 H (4/11/1263-23/10/1264), cuando el nazarí acudió a Sevilla para renovar con Alfonso X el pacto que veinte años atrás había estipulado con Fernando III, y que en ese momento estaba a punto de expirar, es decir, el ya mencionado pacto de Jaén. El incidente en cuestión se desarrolló de la forma siguiente. Al llegar a Sevilla, el rey nazarí y sus acompañantes, entre los que se encontraban los dos célebres arráeces Banū Iṣqaylūla, acamparon en las afueras de la ciudad, en el lugar conocido como el aljibe rojo. A continuación, Alfonso X lo invitó a pasar dentro de la ciudad, lo que el nazarí hizo acompañado de los dos arráeces y de una comitiva compuesta por jinetes y peones, siendo alojados en un lugar que el cronista designa como “la ʿabbā dī”, y que a tenor de los detalles subsiguientes debemos identificar con un barrio o área de la ciudad. A partir de aquí se desarrolla el incidente que dio lugar a la ruptura de las relaciones entre ambos soberanos. La noche de su llegada, Alfonso X ordenó construir una empalizada de madera en el callejón donde estaba alojado el nazarí con su comitiva. Cuando tuvo noticia de ello temió ser víctima de una traición y decidió salir huyendo de la ciudad. Y, aunque Alfonso X le dio alcance y le explicó que la empalizada se había construido para evitar robos, no volvió a Sevilla, dejando al rey castellano, dice el texto, *sin pacto ni compromiso*. Tras salir de Sevilla, Ibn al-Aḥmar se dirigió a Sidonia y exhortó a sus habitantes a la lucha, mandándoles que se encastillasen y amurallasen.

A continuación, Ibn ʿIdārī nos relata el inicio de la rebelión en Murcia, aunque, en este caso, el cronista no atribuye una responsabilidad directa al soberano granadino en los hechos. Para calibrar correctamente el interés e importancia de este texto, es preciso advertir que Ibn ʿIdārī afirma haber recibido información oral directa de un testigo ocular de los hechos, alguien que estuvo en Sevilla en aquellos momentos (*ajbara-nī man ḥadara dālik al-waqt bi-Iṣbīliya*). La veracidad de este extremo, que no debe extrañar en un cronista habitualmente bien informado como Ibn ʿIdārī, queda ratificada por el empleo en el texto de un latinismo o voz de origen romance (*atrunkāt*), con el que el cronista se refiere a la empalizada construida por orden de Alfonso X en el lugar donde se alojaba el soberano nazarí. La aparición de este vocablo en un cronista magrebí como Ibn ʿIdārī parece corroborar el manejo de información de origen local, sea de naturaleza oral o escrita.

Dada su excepcional importancia para el tema que nos ocupa, pues constituye la única referencia procedente de fuentes árabes a las raíces del conflicto entre los soberanos castellano y nazarí, ofrezco a continuación mi propia traducción del texto de Ibn ʿIdārī que, en lo esencial, no difiere de la realizada en su momento por Huici, salvo en algunos aspectos relativos al estilo y al sentido otorgado a determinadas expresiones, en especial por lo que se refiere al término *nifāq*, de especial interés para nuestro análisis, ya que el cronista lo emplea en dos ocasiones a lo largo del texto para definir el conflicto entre Alfonso X e Ibn al-Aḥmar, y que he traducido por “rebelión”, dado que se inserta en el contexto de la ruptura de un pacto aún vigente, como coinciden en afirmar tanto las fuentes árabes como las castellanas¹⁹:

“En el año 662 H [4/11/1263-23/10/1264] el emir Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Idrīs y su hermano ʿĀmir pasaron [a al-Andalus] junto a un contingente de los principales benimerines formado por unos trescientos jinetes escogidos, con la intención de luchar y realizar el *yihād*. Del pacto [*ṣulḥ*] estipulado entre Ibn al-Aḥmar y los cristianos quedaba todavía el resto de ese año, pues lo había acordado con ellos en [6]43 H por un plazo de veinte años. La causa de esta rebelión [*nifāq*] antes de que expirase el plazo del pacto fue que el emir Abū ʿAbd Allāh b. al-Aḥmar se dirigió a Sevilla para reunirse con Alfonso y renovarlo en los mismos términos en los que había sido estipulado. Ibn al-Aḥmar acampó a las afueras de la ciudad, en la cisterna roja [*al-ṣabrī ḡ al-aḥmar*], acompañado por 500 jinetes escogidos, arráeces y caídes. Entonces, Alfonso salió a recibirlo y lo conminó a entrar junto a él, alojándose en el barrio ʿabbādī. Lo acompañaron los dos arráeces y caudillos Banū Iṣqaylūla, Abū Muḥammad y Abū Ishāq, quienes se aposentaron con él en aquel callejón [*zuqāq*], junto a todos los peones y caballeros que fueron con ellos hasta aquel sitio, mientras los demás se quedaron donde habían acampado al principio.

Cuando Ibn al-Aḥmar llegó y se alojó, los cristianos pusieron en el callejón donde él estaba una empalizada de madera. La hicieron de noche de tal modo que las callejuelas quedaban cerradas impidiendo el paso de las monturas. Cuando el citado emir tuvo noticia de ello temió caer en una trampa y tomó la decisión de salir huyendo de allí, sospechando que se trataba de una treta y que le preparaban una traición. Así pues, salió con su comitiva, ordenando a sus hombres romper aquella empalizada. Alcanzó junto a su grupo y los Banū Iṣqaylūla el campamento, ordenando al instante la partida en dirección a su territorio junto a sus caí-

19. IBN ʿIDĀRĪ, *al-Bayān al-muḡrib (qism al-muwaḥḥidīn)*, en M. IBRĀHĪM KATTĀNĪ y otros (eds.), Casablanca, 1985, pp. 430-431 [trad. A. HUICI, *Colección de crónicas árabes de la Reconquista (III y IV)*, Tetuán, 1953-1954, 2 vols., II, pp. 285-286].

des y soldados. Entonces Alfonso salió tras él y le juró que la empalizada [*aṭṭrunkāt*] se había hecho sólo para impedir que los cristianos le robaran. [Ibn al-Aḥmar] aparentó creerle, aunque sabía de qué iba en verdad el asunto, por lo que quedó resentido con él, sin que sirvieran los juramentos premeditados. Así, partió de su lado sin acuerdo ni compromiso alguno, y por este motivo tuvo lugar la rebelión [*nifāq*] en al-Andalus. Alguien que estuvo entonces en Sevilla me contó que en ese momento Alfonso disponía de menos jinetes, o de una cantidad muy parecida, que Ibn al-Aḥmar, quien por su parte juró solemnemente que no volvería a ver [al rey cristiano] más que para luchar o combatir, como así fue.

Cuando llegó a Medina Sidonia [Madīnat Ibn al-Salīm], orgulloso y a salvo, pues había estado a punto de perecer y Dios lo libró y lo protegió, ordenó a sus gentes y a los habitantes de aquella zona que se encastillaran y protegieran, continuando su camino a través de dicho territorio hasta Granada, donde informó a los musulmanes que había partido del lado de Alfonso sin acuerdo ni compromiso, por lo que procedieron a fortificarse y protegerse. Así mismo, los jerezanos echaron a los ocupantes de la alcazaba, donde habían permanecido unos cuatro años, manteniendo el control de su ciudad y la alcazaba durante el resto del año al amparo de la tregua, pues habían prestado juramento de fidelidad y prometido obediencia a Ibn al-Aḥmar y, según lo estipulado con el maldito Alfonso, todo territorio musulmán que entrase bajo su obediencia sería incluido en el pacto [*ṣullḥ*], para cuya finalización quedaba el resto de aquel año”.

A pesar del crédito de que goza Ibn ʿIḍārī, el más importante cronista para el conocimiento de la evolución de al-Andalus en la segunda mitad del siglo XIII, su testimonio no ha sido muy estimado por los especialistas, la mayor parte de los cuales no lo han tenido en cuenta. Sólo O’Callaghan parece otorgarle credibilidad, aunque cuestiona su autenticidad como causa inmediata del estallido de la guerra, postulando que “Ibn al-Aḥmar pudo de forma deliberada escoger un motivo de ofensa, sabiendo que pronto estaría en guerra con Castilla”²⁰. Puede que fuera así, aunque, como comentaba con anterioridad, no ha faltado quien sugiera que la revuelta mudéjar pudo ser provocada por Alfonso X con el fin de proceder a la expulsión total o masiva de la población musulmana y, desde este punto de vista, el incidente bien podría explicarse desde la óptica de los intereses del propio rey castellano.

EL ALCANCE DE LA REBELIÓN

Como comentaba al comienzo, el desarrollo de los hechos es bien conocido, sobre todo desde que Ballesteros estableciese la cronología y los hitos esenciales que marcan el transcurrir de la revuelta, a lo que se deben añadir las aportaciones más recientes realizadas por González Jiménez a partir de algunos nuevos testimonios aparecidos con posterioridad y de la nueva edición de la *Crónica de Alfonso X*. Poco es, por lo tanto, lo que cabe añadir al respecto, salvo, tal vez, las escasas referencias que suministran las fuentes árabes y que pueden tener cierto interés respecto a la cronología.

Ya Ballesteros se encargó de establecer con gran precisión el inicio de los sucesos, señalando la primavera de 1264 como el momento del estallido de las hostili-

20. J.F. O’CALLAGHAN, *op. cit.*, p. 226.

dades, concretamente entre los días 15 de abril y 5 de junio²¹. Si bien la cronología del inicio de la guerra está bien establecida, no sucede lo mismo respecto a aspectos determinados del desarrollo de la revuelta mudéjar. En realidad, uno de los principales problemas que plantea su estudio es todo lo que concierne a su alcance, es decir, las áreas, territorios y poblaciones que participaron en ella. Sin embargo, como comentaré más adelante, en realidad la trascendencia de esta cuestión es sólo relativa, ya que lo realmente importante fueron las consecuencias de los acontecimientos, con independencia de las zonas que participaran o no en ellos de forma efectiva.

En principio, algunos testimonios dan la impresión de que la rebelión se trató de un movimiento de carácter general, en el que habrían participado los mudéjares de Andalucía y Murcia. El citado documento de 1264, emitido cuando la revuelta estaba en su pleno apogeo, parece dar esta impresión cuando afirma que el soberano nazarí *fizo fablar encubiertamente con los moros que morauan en nuestras uillas e en nuestros castiellos que se alçassen todos con el a día sennalado*. Así mismo, la crónica de Jaime I afirma que, en tres semanas, Alfonso X perdió el control sobre 300 villas, castillos y otras fortalezas²². Sin embargo, un análisis más detenido pone de manifiesto una realidad muy distinta, de tal forma que las áreas territoriales en las que efectivamente se produjeron levantamientos no fueron tan amplias como en principio podría pensarse.

Según la *Crónica*, fuente que nos suministra la más completa descripción de los hechos, participaron en la conspiración contra Alfonso X los murcianos y los musulmanes de los demás sitios que el rey había conquistado, lo que, en principio, nos remite a Tejada, Niebla y el valle del Guadalete. Sin embargo, en realidad, aparte de Murcia, y por lo que se refiere al ámbito andaluz, la *Crónica* “restringe el ámbito de la revuelta a la comarca jerezana sometida al protectorado castellano y al sector colindante de Arcos-Matrerá”²³. Así mismo, las fuentes árabes que, en la práctica, se reducen a la crónica de Ibn ʿIdārī, aluden sólo a Murcia y Jerez. Teniendo en cuenta que las discrepancias entre los registros literarios árabe y castellano son habituales, es altamente significativo que ambos coincidan en reducir los focos de la revuelta a dichas zonas.

El que las fuentes limiten el alcance de la revuelta a las zonas de Murcia y Jerez no es casual, sino que obedece a la peculiar situación de ambos enclaves. La zona de Jerez había sido objeto de las apetencias castellanas desde época de Fernando III, quien —como ya indiqué antes—, organizó en 1246 una primera expedición militar, en la que participaron Ibn al-Aḥmar, el maestre de la Orden de Calatrava y su hijo, el infante Enrique. Desconocemos los resultados de dicha operación, aunque no debió proporcionar un dominio muy estable, dado que, como señala la *Crónica*, en 1253 Alfonso X puso cerco a Jerez, cuyo señor, Aben Abit, se rindió y entregó el alcázar, en el que se instaló una guarnición castellana. Al mismo tiempo, el infante Enrique ocupó Arcos y Lebrija²⁴. En cambio, las fuentes árabes, más precisas, apuntan que

21. A. BALLESTEROS BERETTA, *op. cit.*, p. 370.

22. *Apud*. J.F. O'CALLAGHAN, *op. cit.*, p. 227.

23. M. GONZÁLEZ JIMÉNEZ, «Andalucía en tiempos de Alfonso X...», p. LXXIV.

24. M. GONZÁLEZ JIMÉNEZ (ed.), *Crónica de Alfonso X*, pp. 10-14; que fecha estas conquistas en 1255.

la ocupación de la alcazaba jerezana sucedió en 659 H (6/12/1260-25/11/1261). Así lo afirma Ibn ʿIdārī, mientras que la crónica benimerín *al-Daj̄ira al-saniyya*, atribuida a Ibn Abī Zarʿ, afina aún más y sostiene que los cristianos se apoderaron de la alcazaba el martes 13 de *dū-l-qaʿda* de 659 H (13/10/1261)²⁵.

La situación por la que atravesaba el territorio de Murcia era bastante similar a la de Jerez, aunque presentaba ciertas peculiaridades. En abril de 1243, el Abén Hudiel de las fuentes castellanas, se declaró vasallo de Fernando III, y meses después el entonces infante Alfonso, acompañado del maestre de la Orden de Santiago, Pelay Pérez Correa, firmó en Alcaraz el pacto que sellaba el acuerdo entre ambos soberanos. Poblaciones como Cartagena, Lorca y Mula no aceptaron esta situación, por lo que fueron conquistadas en 1244-1245; comenzando a partir de entonces su repoblación.

Así pues, constatamos que los tres territorios musulmanes que protagonizaron la guerra contra Alfonso X presentan circunstancias distintas respecto a la naturaleza de su situación política, especialmente en relación con el rey Alfonso X. El reino nazarí era un territorio soberano e independiente, libre de la presencia militar castellana, aunque sujeto al pago de parias y al vasallaje respecto a Castilla. Por su parte, y a pesar de que su situación no era exactamente la misma, los territorios de Murcia y Jerez compartían la característica común de poseer un *status* especial, ya que, sin ser zonas plenamente incorporadas al dominio cristiano, tampoco constituían territorios propiamente islámicos. Por un lado, continuaban siendo áreas de casi exclusivo poblamiento musulmán y que, políticamente, estaban gobernadas por autoridades islámicas, cuya capacidad de maniobra se encontraba limitada por una presencia militar cristiana centrada sobre los principales puntos fortificados del territorio, lo cual servía, sobre todo, para prevenir el posible desarrollo de acciones hostiles contra los territorios cristianos limítrofes. En virtud de su peculiar situación previa a la rebelión de 1264, el *status* de los territorios del valle del Guadalete y de Murcia ha sido definido como “protectorado”²⁶; término que, aunque corresponde a una realidad histórica distinta, contempla la naturaleza singular de su caso.

No obstante, como señalaba antes, la situación política de ambos enclaves no era idéntica. En efecto, desde la óptica castellana el territorio murciano constituía un reino vasallo, al igual que el de Granada, al frente del cual gobernaba un descendiente de Ibn Hūd que, tal y como el nazarí, aparece como confirmante de los privilegios rodados de la cancillería de Alfonso X, a partir de febrero de 1253, bajo el nombre de Mahomat Abén Mahomat Abenhut²⁷. En cambio, la zona de Jerez no estaba unificada bajo la autoridad de un único gobernante musulmán, o al menos no se menciona en ninguna fuente que lo hubiese. Así mismo, al igual que en Murcia, en la comarca de Jerez los primeros procesos repobladores habían dado ya comienzo,

25. IBN ʿIDĀRĪ, *op. cit.*, p. 425 [trad. A. HUICI, vol. II, p. 275]; e IBN ABĪ ZARʿ, *al-Daj̄ira al-saniyya*, Rabat, 1973, p. 96.

26. M. GONZÁLEZ JIMÉNEZ, *Alfonso X*, pp. 19 y 42; ÍDEM, «Alfonso X y Andalucía», p. 76; J. TORRES FONTES y A.L. MOLINA, «Murcia castellana», *Historia de la región Murciana. De la Murcia musulmana a la Murcia cristiana*, Murcia, 1980, tomo III.

27. M. GONZÁLEZ JIMÉNEZ (ed.), *Diplomatario...*, núm. 14.

en Arcos desde 1253 y en la bahía de Cádiz desde 1262²⁸. Ambas circunstancias parecen indicar que Alfonso X consideraba esta zona como plenamente perteneciente a sus dominios y, por lo tanto, se proponía proceder a su integración. En realidad, todos los territorios musulmanes que quedaban en la Península Ibérica a la altura de 1264 estaban unidos por algún tipo de vínculo de dependencia respecto a Castilla, aunque distinto en cada caso: vasallaje con presencia militar en Murcia, simple vasallaje en Granada y presencia militar, pero sin vasallaje, en la zona de Jerez.

De cualquier forma, es obvio que la situación de los musulmanes de Murcia y la zona de Jerez era bastante distinta a la de los que habitaban en zonas de pleno dominio cristiano, únicos a los que, en rigor, podemos designar propiamente como mudéjares. En efecto, los musulmanes murcianos y jerezanos contaban con sus propias autoridades soberanas²⁹, y gozaban de un grado de independencia y libertad que, como es lógico, no existía en las zonas plenamente sometidas a dominio cristiano. En virtud de este razonamiento, sería cuestionable que la participación de los musulmanes de los enclaves murciano y jerezano pudiera etiquetarse como “revuelta mudéjar”, dado que esos territorios no habían sido plenamente sometidos al dominio político de los cristianos, aunque sí se hubiesen iniciado en ellos incipientes procesos de repoblación.

Como indiqué al principio, no es mi propósito incidir en la descripción de unos hechos que han sido ya reconstruidos de forma exhaustiva en los estudios previamente realizados. Así pues, sólo aludiré aquí, de manera puntual, a la conquista de Jerez, sobre la que existen discrepancias cronológicas. La fecha habitualmente admitida de su toma es 1264, año que apuntan tanto fuentes árabes como castellanas³⁰. En el texto, antes traducido, Ibn ʿIdārī apunta que los cristianos mantuvieron el control de la alcazaba durante casi cuatro años, aunque la fuente más precisa es *al-Dajira al-saniyya*, que señala que en el año 662 H (4/11/1263-23/10/1264) el caudillo benimerín ʿAmir b. Idrīs b. ʿAbd al-Ḥaqq entró en el arrabal de Jerez con los voluntarios de las cabilas magrebíes; y que el día 13 de *šawwāl* de ese mismo año (8/8/1264) expulsó a los cristianos de la alcazaba, quienes la habían mantenido en su poder durante tres años menos 22 días³¹.

Aparte del levantamiento de los musulmanes murcianos y de la comarca jerezana es muy poco lo que sabemos sobre los hechos acaecidos en áreas de verdadero poblamiento mudéjar. El *Llibre dels feyts*, crónica del rey aragonés Jaime I, narra la tentativa de los musulmanes de Sevilla de tomar el alcázar y apoderarse del propio rey Alfonso X y su familia. No obstante, González Jiménez se ha manifestado con rotundidad respecto a este episodio, afirmando que dicha conjura “suena más a rumor que a cosa fundada, primero porque no había tantos moros en Sevilla como la

28. M. GONZÁLEZ JIMÉNEZ, «El puerto de Santa María en tiempos de Alfonso X, 1264-1284», *Gades*, 9, 1982, pp. 209-242; y «La obra repobladora de Alfonso X en las tierras de Cádiz», *Cádiz en el siglo XIII*, Cádiz, 1983, pp. 7-20.

29. El texto de Ibn ʿIDĀRĪ señala que, tras el incidente con Alfonso X, los habitantes de esta zona juraron fidelidad a Muḥammad I, pasando entonces a formar parte del reino nazarí.

30. En cambio, J.F. O'CALLAGHAN, *op. cit.*, p. 232; retrasa la rendición de Jerez a octubre de 1266 basándose en Gonzalo de la Hinojosa y el texto del propio repartimiento de Jerez.

31. IBN ABĪ ZARʿ, *op. cit.*, pp. 100-101.

autobiografía del rey aragonés imagina y, segundo, porque, de haber existido la conjura, hubiera quedado consignada, dada la gravedad y osadía del intento, en el memorial de agravios que constituyen las cartas alfonsíes a los obispos castellanos³².

Salvo esta, al parecer, inexistente sublevación sevillana, no hay noticias sobre levantamientos en otras poblaciones pertenecientes a las amplias comarcas del territorio andaluz entonces pobladas casi exclusivamente por musulmanes mudéjares, de forma que es arriesgado pronunciarse sobre su alcance. González Jiménez señala esta circunstancia al afirmar que “sabemos muy poco sobre el desarrollo de la guerra en Andalucía”, aunque considera probable que la revuelta estallase en otros puntos³³. Sin embargo, la ausencia de testimonios y el laconismo de la documentación son los rasgos dominantes, lo que dificulta enormemente el análisis del verdadero alcance de la revuelta. Ese es, por ejemplo, el caso de Osuna, lugar respecto al que “la documentación conservada no permite afirmar, aunque tampoco negar, que se sublevaron los moros que aún permanecían en la villa, ni menos aún imaginar la suerte que pudieron correr la guarnición y los repobladores cristianos establecidos en ella³⁴”.

Así pues, los testimonios disponibles obligan a reconocer que fuera de Murcia y la comarca de Jerez no sabemos nada en relación al desarrollo de los acontecimientos. Ello significa que ignoramos cuál fue la actitud mantenida por los musulmanes mudéjares. No puede descartarse que se produjeran levantamientos puntuales en zonas o poblaciones determinadas que, por su carácter local, tal vez no hubiesen dejado rastro en las fuentes. En cambio, parece lógico admitir que un levantamiento generalizado de todos los mudéjares de Andalucía habría quedado, de una u otra manera, reflejado en la documentación. De esta forma, el silencio de las fuentes respecto a la existencia de sublevaciones o revueltas en territorios y poblaciones distintas a Murcia y la comarca de Jerez es altamente significativo, ya que de haberse producido sucesos de dicha naturaleza habrían dejado huella en las fuentes, sean narrativas o documentales. Este silencio nos plantea la necesidad de cuestionar el verdadero alcance del levantamiento de los mudéjares, y si dicha rebelión llegó realmente a sobrepasar el ámbito de las dos zonas mencionadas. A su vez, esa limitación en la extensión del levantamiento de los mudéjares obligaría a revisar el empleo del concepto de “revuelta mudéjar”, que implica la existencia de una sublevación amplia o, al menos, mayoritaria, por parte de dicha población.

Finalmente, para calibrar de forma correcta el alcance de la rebelión es preciso también relacionarla con los efectos que produjo en la población musulmana propiamente mudéjar. Como es bien sabido, la principal consecuencia fue la drástica disminución de dicha población, tanto en las zonas efectivamente sublevadas, como en aquellas en las que no hay noticias de tales sucesos³⁵. No hubo un decreto de expulsión general contra los mudéjares, como el que siglos más tarde promulgaron los

32 M. GONZÁLEZ JIMÉNEZ, «Andalucía en tiempos de Alfonso X...», pp. LXXIII-LXXIV.

33. *Ibidem*, p. LXXIV.

34. M. GONZÁLEZ JIMÉNEZ, «Osuna en el siglo XIII», *Osuna entre los tiempos medievales y modernos (siglos XIII-XVIII)*, Sevilla, 1995, p. 30.

35. M. GONZÁLEZ JIMÉNEZ, «Andalucía en tiempos de Alfonso X...», pp. LXXVI-LXXVIII; y «Los mudéjares andaluces...», p. 144 y siguientes.

Reyes Católicos respecto a los judíos y los musulmanes, en el que se planteaba la tesitura de la conversión o la emigración. No obstante, lo cierto es que las consecuencias de la sublevación tuvieron un carácter general y afectaron a toda la población musulmana de Andalucía y Murcia. En principio, es un factor que podría tomarse como síntoma indirecto de la propia amplitud de la rebelión. Sin embargo, no es menos cierto que Alfonso X pudo usar estos sucesos como argumento para proceder a la reducción de las áreas de poblamiento mudéjar, un propósito del que ya había dado sobradas muestras antes de 1264. En realidad, es precisamente este carácter general de las consecuencias el que permite minimizar la importancia del verdadero alcance de la revuelta, ya que todos los mudéjares, participasen o no en ella, se vieron afectados en igual medida por sus efectos.

CONCLUSIONES

La conocida como “revuelta mudéjar” forma parte del conjunto de episodios que se produjeron en el contexto de la primera guerra entre los reinos de Granada y Castilla, a partir de 1264. Aunque, hasta ese momento, relaciones de lealtad y cooperación unían a Alfonso X y Muḥammad I, la lógica de la situación política se impone y conduce al enfrentamiento a los dos soberanos que, en realidad, ocupan posiciones antagónicas y no pueden renunciar a sus respectivos objetivos.

A pesar de las discrepancias existentes entre las fuentes árabes y las castellanas, conocemos mejor las raíces y los prolegómenos de la guerra que su desarrollo, al menos en lo que se refiere a la participación de los mudéjares. En este sentido, hay un aspecto esencial que no es conocido en profundidad, cual es el verdadero alcance de la revuelta. Tanto las fuentes árabes como las castellanas coinciden en limitar los hechos a Murcia y la comarca de Jerez, enclaves caracterizados por una situación peculiar y que han sido calificados como “protectorados”. Aparte de estas dos zonas no sabemos prácticamente nada sobre el desarrollo de los sucesos e, incluso, si llegaron a producirse enfrentamientos en otras regiones o poblaciones. Una sublevación masiva de la población mudéjar habría dejado, necesariamente, cierta huella en las fuentes, por lo que cabría cuestionar su amplitud.

Desde este punto de vista podríamos preguntarnos acerca de la exactitud del concepto “revuelta mudéjar”, en virtud de dos consideraciones. En primer lugar, los focos de la revuelta, Murcia y la comarca del Guadalete, no eran hacia 1264 zonas propiamente mudéjares, sino territorios de poblamiento musulmán que contaban con sus propias autoridades políticas y jurídicas islámicas, es decir, zonas no sometidas al control político castellano, aunque sí a cierta presencia militar. Segundo, por la ausencia casi completa de noticias sobre el alcance de la rebelión fuera de esos dos enclaves y en zonas propiamente mudéjares, es decir, sometidas a control político, jurídico y militar cristiano.

LOS MUDÉJARES DEL HUERVA MEDIO Y EL MERCADER FLORENTINO PEDRO BERNARDI (1491-1518)*

Susana Lozano Gracia**
M.^a Teresa Sauco Álvarez**

El río Ebro, navegable desde Tudela a Tortosa, facilitaba un comercio de exportación principalmente desde Zaragoza, centro neurálgico del comercio cerealístico y de otros productos tales como el aceite y la lana¹, con el fin último de satisfacer las necesidades de las ciudades costeras e incluso tierras lejanas como Italia. Como ya han señalado en copiosos estudios el profesor J. Ángel Sesma Muñoz², para época medieval, y J. Ignacio Gómez Zorraquino³, para los siglos XVI y XVII, el valle del Ebro es un espacio económico susceptible de ser incorporado a los intereses de los mercaderes locales y de toda la cuenca mediterránea occidental, pues disponía de varios puntos intermedios a lo largo de su curso, como Mequinenza, Miravet o Esca-

* El presente estudio se integra en el proyecto de investigación «Prosopografía de las sociedades urbanas en Aragón, siglos XIV-XV. Estrategias sociales y comportamientos individuales en los grupos dirigentes urbanos», dirigido por el Dr. J. Ángel Sesma Muñoz y financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia (DGICYT).

** Becarias de Investigación Predoctoral por el Departamento de Educación y Ciencia del Gobierno de Aragón, adscritas al Departamento de Historia Medieval, Ciencias y Técnicas Historiográficas y Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Zaragoza.

1 J.P. CUVILLIER, «La noblesse catalane et le commerce des blés aragonais au début du XIVe siècle (1316-1318)», *Melanges de la Casa de Velázquez*, IV, Madrid, 1970, pp. 113-130; J.A. SESMA MUÑOZ, «El comercio de exportación de trigo, aceite y lana desde Zaragoza a mediados del siglo XV», *Aragón en la Edad Media*, I, Zaragoza, 1977, pp. 201-237; y J.A. SESMA MUÑOZ y E. SARASA SÁNCHEZ, «El comercio de la lana por el Ebro hacia el Mediterráneo (el puerto fluvial de Escatrón a mediados del siglo XV)», *II Congreso Internacional de estudios sobre las culturas del Mediterráneo Occidental*, Barcelona, 1978, pp. 304-409. También J.A. SESMA MUÑOZ, «Del Cantábrico al Mediterráneo: la vía fluvial del Ebro», *Itinerarios Medievales e Identidad hispánica. Actas del XXVII Semana de Estudios Medievales de Estella (17-21 de julio de 2000)*, Pamplona, 2001, pp. 189-220.

2 J.I. GÓMEZ ZORRAQUINO, «Las relaciones comerciales aragonesas con el Mediterráneo a través del Ebro (siglo XVI)», *Revista de Historia Jerónimo Zurita*, 61-62, Zaragoza, pp. 93-106.

3 Vid. S. LOZANO GRACIA y M.^aT. SAUCO ÁLVAREZ, «Mercaderes florentinos en la Zaragoza del siglo XV», *Aragón en la Edad Media*, XVII, Zaragoza, 2002, pp. 213-261. Y, junto a G. NAVARRO ESPINACH, «Los italianos en Zaragoza», *Historia. Instituciones. Documentos*, Sevilla, 2003 [en prensa].

trón, y un último puerto en Tortosa, con una intensa actividad comercial. Es precisamente en este marco geoestratégico en el que se enmarca el estudio que presentamos en esta comunicación que lleva por título «Los mudéjares del Huerva medio y el mercader florentino Pedro Bernardi (1491-1518)».

En el Archivo Histórico de Protocolos Notariales de Zaragoza se conserva la producción de más de un centenar de notarios, lo que supone disponer de un importante volumen de protocolos y registros. Para el estudio de la presencia italiana en la capital del reino⁴ se ha vaciado una docena de notarios de la segunda mitad del siglo XV y comienzos del XVI, como Juan Calvo de Torla, Juan Garín, Alfonso Martínez, Miguel Navarro, Juan de Altarriba, Gaspar Barrachina, Sancho de Misanz, Miguel Sánchez del Romeral, Juan de Terrén, Antón Maurán, Miguel Villareal y Juan de Aguas. Las regestas extraídas son datos cuantificables, cuyo análisis, todavía en curso, facilitará el conocimiento, no sólo de la presencia en Zaragoza de mercaderes italianos, principalmente florentinos, sino de todos los agentes que intervenían en sus negocios, entre los que cabe destacar la presencia notable de mudéjares del Huerva Medio, concretamente de los pueblos de Mozota, Mezalocha y Muel. Por tanto esta comunicación es tan sólo un pequeño avance de la ingente información que este archivo conserva. El rastreo minucioso de los fondos notariales anteriormente mencionados ha permitido circunscribir la presencia de clientela mudéjar de estos mercaderes extranjeros en los protocolos del citado Juan de Aguas. Las referencias a este tema tampoco son muy abundantes, pero sí de interés en la medida que arrojan luz al estudio de las actividades comerciales de este grupo social aragonés⁵.

A finales de la Edad Media la población mudéjar de las zonas rurales del reino de Aragón se localizaba, principalmente, en el valle del Ebro y sus afluentes, entre ellos el río Huerva. En los lugares de Mozota, Mezalocha y Muel la población era mayoritaria, o mejor dicho, exclusivamente morisca, como puede comprobarse en el censo fiscal ordenado por las cortes de Tarazona y realizado en 1495⁶, según el cual se cuentan un total de 38 y 35 fuegos, respectivamente, para los lugares de Mozota y Mezalocha y 99 fuegos para Muel, esta última una villa asentada en una zona hortícola y con una población considerable, en comparación con las dos primeras⁷. La lista nominal de este fogaje, que coincide cronológicamente con el periodo estudiado, permite descubrir, salvando las diferencias fonéticas derivadas de la copia a dic-

4. Vid. Un balance general para todo el reino de Aragón: M.ªL. LEDESMA RUBIO, «Los mudéjares aragoneses y su aportación a la economía del reino. Estado actual de nuestros conocimientos y vías para su estudio», *Actas del IV Simposio Internacional de Mudéjarismo: Economía*, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, 1992, pp. 99-111; y M.ªL. LEDESMA RUBIO, *Estudios sobre los mudéjares en Aragón*, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, 1996.

5. A. SERRANO MONTALVO, *La población de Aragón según el fogaje de 1495*, Zaragoza, Institución “Fernando el Católico”, 1995, tomo I, pp. 50-52.

6. A. UBIETO ARTETA, *Historia de Aragón. Los pueblos y despoblados*, Zaragoza, Anubar, 1985, tomo II, pp. 848-849, 904-905 y 905-906. El recuento de fuegos es: en Mozota de 21 en 1488 y de 39 siete años después, en 1495; en Mezalocha, 20 y 35 respectivamente; y en Muel, 70 y 95.

7. El contraste de variadas fuentes, producidas por intereses diversos, permite que, a partir de estos pequeños resultados de investigación, se elaboren interesantes censos prosopográficos de todos los agentes económicos que intervienen en los más dispares contratos, incluyendo los testigos presentes en el acto público.

tado, la coincidencia de la mayor parte de los nombres de los mudéjares documentados que reconocen tener en comanda una cantidad recibida del mercader Pedro Bernardi, como son los cinco interesantes mudéjares de Mezalocha identificados en dicho fogaje, como consta en la tabla incluida en el anexo final⁸.

No debe extrañar que mudéjares de esta zona acudan por su cuenta a la ciudad más próxima para vender su trabajo o contratar la compra de su cosecha, pues además de que Zaragoza era el centro de comercio más próximo, se ha de tener en cuenta que la zona del Huerva Medio se encontraba limítrofe con los términos municipales zaragozanos, como también lo estaba Zuera, otra pequeña población en la que Pedro Bernardi mantiene una fija clientela económica, al menos durante 1502. Por otro lado, atendiendo al crecimiento urbano y al despegue económico general del siglo XV, y con ellos también el de consumo creciente de cereal, los mercaderes que habían fijado su residencia en la ciudad se aseguraban la producción interior regnícola a través de la compra directa a los productores de la cosecha ya recogida o la del próximo año. El documento que testifica en nuestro caso tales contratos son las comandas, una tipología documental muy abundante en los protocolos notariales y que requiere cierta precaución en su análisis, pero, sin duda, nos muestra el movimiento de mercancías o de préstamos con usura.

En las comandas analizadas⁹ intervienen –reconociendo tener en comanda o como simples testigos– un total de 25 mudéjares, de los cuales el 60% proviene de alguna población del Huerva Medio, entre las que destaca Mozota con una presencia del 36%. Estos porcentajes ascienden si tenemos en cuenta los mudéjares de Zaragoza y lugares próximos, como Pina o Nuez, que tan sólo aparecen documentados como testigos, sin intervenir directamente en los negocios, como en el caso del organero Mahoma Monferriz o el borceguinero Mahoma de Bretón, habitantes ambos de la ciudad de Zaragoza. El monto total de cereal con el que se comercia en los documentos recopilados asciende a 84 cahíces de trigo, 18 de cebada y 96 de ordio, lo que supone 198 cahíces de cereal panificable o, convirtiéndolo a la métrica actual, unos 43.000 kilos de cereal, con una media de 16,5 cahíces por comanda; aunque en realidad se distribuyen de la forma más diversa, pues oscilan desde los 4 cahíces de trigo y 2 de ordio que Alí Alaliel, de Mozota, reconoce tener en comanda en 1502, hasta la mayor partida, que asciende a 10,5 cahíces de trigo y 21 de ordio, de Mahoma Materol, Mahoma Alalul y Alí Preret, todos ellos de Mozota, que reconocen tener en comanda en 1499. Precisamente este último personaje, Alí Preret, interviene siempre en compañía de otro mudéjar y de forma bastante continuada, concretamente en el 62% de las comandas de Mozota, lo que induce a pensar, sólo en hipótesis, que o cuenta con una importante producción cerealística o se presenta como avalista de sus vecinos ante el mercader florentino. La distribución anual permite diferenciar dos periodos: uno, entre los meses de febrero a marzo, antes de las cosechas del año, y otro, de octubre a diciembre.

8. Las regestas utilizadas para el estudio de la población mudejar están publicadas en el artículo G. NAVARRO ESPINACH; S. LOZANO GRACIA; y M.ªT. SAUCO ÁLVAREZ, *op. cit.*, docs. 133, 193, 194, 203, 220, 221, 222, 230, 233, 243, 244, 246, 257, 261, 270 y 271.

9. Los protocolos del notario Juan de Aguas sufren un vacío desde el año 1504 hasta 1513, año a partir del cual se conservan de nuevo protocolos en el A.H.P.Z.

Pedro Bernardi también se aseguraba el abastecimiento de cereal en zonas limítrofes con los términos zaragozanos, como en el caso de Zuera, cuyos habitantes, la mayoría labradores cristianos, le reconocieron tener en comanda durante el año 1502 la suma total de 73,5 cahíces de trigo en siete comandas distintas, a una media de 10,5 cahíces en los meses de enero, marzo, noviembre y diciembre.

Por último, nos resta ofrecer unas pinceladas acerca del individuo que otorga las comandas reseñadas, el mercader de origen florentino Pedro Bernardi, que mantiene un fuerte lazo de parentesco con el famoso mercader, también florentino, Bernardo Bernardi. De hecho, Pedro Bernardi actúa como procurador de su hermano aproximadamente desde el año 1504, fecha en la que es testificada una procuración en Florencia. Tenemos constancia de su presencia en la ciudad de Zaragoza a partir del año 1491 y hasta 1518, aunque la cantidad de documentos en los que interviene se intensifica en el periodo 1491-1503, cuando testifica sus negocios ante el notario público zaragozano Juan de Aguas. Su presencia activa como mercader extranjero no es exclusiva, pero sí digna de mención al pertenecer a una de las familias florentinas más importantes que mantiene una constante actividad comercial, dirigiendo sus negocios desde ambas zonas del Mediterráneo, desde Florencia y Zaragoza, al principio como representantes de la compañía de los Nero y, más tarde, con una entidad propia en el ámbito de los negocios, como demostrará Juan Bernardi, el hijo de Bernardo Bernardi, a la muerte de su padre, dirigiendo los negocios heredados en la ciudad.

Pedro Bernardi, al margen de las comandas cerealísticas que lo relacionan con mudéjares del Huerva Medio y con otros campesinos de lugares limítrofes a la ciudad, participa también en los negocios de préstamos a miembros de la sociedad urbana en el pago de letras de cambio a relevantes mercaderes de otras ciudades y en el comercio de cotizados tejidos de seda, terciopelos, brocados, tafetanes y damascos de la botica situada en la parroquia de Santa María la Mayor de Zaragoza.

Lo expuesto hasta ahora esperemos que sirva para completar nuevas áreas de interés en el estudio de las complejas redes de comercio aragonés y de sus protagonistas: productores, intermediarios y consumidores, los verdaderos y perpetuos protagonistas de la Historia.

APÉNDICE

I

Comandas de Pedro Bernardi con mudéjares del Huerva Medio

Fecha	Nombre	Procedencia	CEREAL (En cahíces de Zaragoza)		
			Trigo	Cebada	Ordio
11/2/1491	Mariel, Mahoma, mayor de días Preret, Alí	Mozota Mozota	4,5	9	
13/10/1496	Coscollan, Mahoma	Mozota	11		
11/2/1497	Mariel, Mahoma, mayor de días Preret, Alí	Mozota Mozota	4,5	9	
24/3/1498	El Mocho, Mahoma, menor de días Preret, Alí	Mozota Mozota	6		6
4/3/1498	El Mocho, Mahoma, menor de días Navarro, Mahoma	Mozota Mozota	6,5		11
25/2/1499 (10/12/1500 cancelada)	Materol, Mahoma	Mozota	10,5		21
	Alalul, Mahoma, mayor de días Preret, Alí	Mozota Mozota			
12/12/1499	La Roya, Mahoma, mayor de días Palomo, Zalema el	Muel Muel	8		
3/3/1502	Materol, Mahoma Preret, Alí	Mozota Mozota	16		35
7/3/1502	Mocho, Mahoma el, alias Monder	Mozota	9		16
11/3/1502	Cide, Mahoma el	Mezalocha	4		5
4/11/1502	Alaliel, Alí	Mezalocha	4		2
TOTAL			84	18	96

II

Lista onomástica de los mudéjares documentados

ALALIEL, Alí

Moro. Vecino de Mezalocha.
A.H.P.Z., Juan de Aguas, 1502, f. 107 v.

ALALUL, Mahoma. [Mayor de días].

Moro de Mozota. Citado en el fogaje de 1495 como Mahoma Halaliel¹⁰.
A.H.P.Z., Juan de Aguas, 1499, f. 24.

10. A. SERRANO MONTALVO, *op. cit.*, tomo 1, pp. 50-52.

ALGUACI, Alí de Juce.

Moro de Pina.

A.H.P.Z., Juan de Aguas, 1502, f. 24.

BIBAS, Brahim de.

Moro. Habitante en Zaragoza.

A.H.P.Z., Juan de Aguas, 1503, f. 45.

BRETÓN, Mahoma de.

Moro. Habitante en Zaragoza. Borceguinero.

A.H.P.Z., Juan de Aguas, 1497, ff. 24v-25.

CAROTER, Juce.

Moro. Vecino de Botorrita.

A.H.P.Z., Juan de Aguas, 1496, f. 83.

CIDE, Mahoma el.

Moro. Vecino de Mezalocha.

A.H.P.Z., Juan de Aguas, 1502, f. 24.

COSCOLLAN, Mahoma.

Moro de Mozota. Citado en el fogaje de 1495 como Mahoma Coscollano¹¹.

A.H.P.Z., Juan de Aguas, 1496, f. 83. A.H.P.Z., Juan de Aguas, 1498, f. 48 v.

COSCOLLAN, Zalema.

Moro de Mozota.

A.H.P.Z., Juan de Aguas, 1498, f. 31.

DANZEYI, Brahem.

Moro. Vecino de Nuez.

A.H.P.Z., Juan de Aguas, 1516.

FERCERO, Mahoma

Moro. Borceguinero.

A.H.P.Z., Juan de Aguas, 1491, f. 24 v.

GALIFA, Mahoma.

Moro de María.

A.H.P.Z., Juan de Aguas, 1502, f. 22 v.

GUARRAXI, Ame de.

Moro de Muel.

A.H.P.Z., Juan de Aguas, 1502, f. 23.

MARIEL, Mahoma. [Mayor de días].

Moro. Vecino de Mozota.

A.H.P.Z., Juan de Aguas, 1491, f. 24 v. A.H.P.Z., Juan de Aguas, 1497, ff. 24v-25.

MATEROL, Mahoma.

Moro. Vecino de Mozota.

A.H.P.Z., Juan de Aguas, 1499, f. 24. A.H.P.Z., Juan de Aguas, 1502, f. 22.

MOCHO, Mahoma el. [Menor de días].

Moro. Vecino de Mozota. Alias Monder. Citado en el fogaje de 1495¹².

A.H.P.Z., Juan de Aguas, 1498, f. 31. A.H.P.Z., Juan de Aguas, 1502, f. 22 v.

MOFERRIZ, Mahoma. [Menor de días].

Moro. Organero.

A.H.P.Z., Juan de Aguas, 1516.

11. *Ibidem.*

12. *Ibidem.*

MOMERO, Alí.

Moro de Muel.

A.H.P.Z., Juan de Aguas, 1499, f. 113 v.

NAVARRO, Mahoma.

Moro de Mozota. Citado en el fogaje de 1495¹³.

A.H.P.Z., Juan de Aguas, 1498, f. 31.

PALOMO, Zalema el.

Moro. Vecino de Muel.

A.H.P.Z., Juan de Aguas, 1499, f. 113 v.

PEG, Alí.

Moro de María.

A.H.P.Z., Juan de Aguas, 1502, f. 22.

PRESENT, Alí.

Moro. Vecino de Mozota.

A.H.P.Z., Juan de Aguas, 1491, f. 24 v. A.H.P.Z., Juan de Aguas, 1497, ff. 24 v-25. A.H.P.Z., Juan de Aguas, 1498, f. 31. A.H.P.Z., Juan de Aguas, 1499, f. 24. A.H.P.Z., Juan de Aguas, 1502, f. 22.

PRESENT, Mahoma.

Moro de Mozota.

A.H.P.Z., Juan de Aguas, 1499, f. 24.

ROYA, Alí de la.

Moro. Vecino de Villafranca. Labrador.

A.H.P.Z., Juan de Aguas, 1503, f. 45.

ROYA, Mahoma la. [Mayor de días].

Moro. Vecino de Muel.

A.H.P.Z., Juan de Aguas, 1499, f. 113 v.

ZALEMA, Mahoma la.

Moro. Habitante en Zaragoza. Fustero.

A.H.P.Z., Juan de Aguas, 1502, f. 107 v.

13. *Ibidem.*

REPRESENTACIÓN DEL MORISCO HÉROE EN DOS COMEDIAS DEL SIGLO DE ORO: *EL TUZANÍ DE LA ALPUJARRA Y EL VALIENTE CAMPUZANO*

Grace Magnier*

En la comedia del Siglo de Oro es bien conocida la figura del gracioso morisco. Comparte, en general, los atributos tradicionales del bufón de los corrales: suele ser antítesis del héroe y se le representa como un personaje cobarde, bebedor, glotón y egoísta. Habla con una jerga que imita, pero no reproduce, el acento morisco¹ y, para el colmo de las características negativas es, por lo general, criptomusulmán². Sin embargo, existen también unos cuantos moriscos que desempeñan el papel de héroe. En este artículo voy a concentrarme en la representación del morisco héroe en obras de dos dramaturgos, ambos nacidos en 1600 –el noble cristiano viejo, Pedro Calderón de la Barca (1600-1681), y el converso perseguido por la Inquisición, Antonio Enríquez Gómez (1600-1663)–. La obra de Calderón, *El Tuzaní de la Alpujarra*, llamada también *Amar después de la muerte*³, se representó en los años treinta o cuarenta del siglo XVII; y *El valiente Campuzano*, escrita por Enríquez Gómez bajo

* Department of Spanish and Portuguese, Trinity College, Dublin (Irlanda).

1. A. SLOMAN, «The Phonology of Moorish Jargon in the Work of Early Spanish Dramatists and in Lope de Vega», *Modern Language Review*, XLIV, 1949, pp. 207-214.

2. Hay estudios sobre la figura del moro en la comedia en los libros siguientes: G. LABIB, *Der Maure en dem dramatischen Werk Lope de Vega's: ein literarisch stilisierte Fiktion oder historische Wirklichkeit?*, Hamburg, Universeit, 1961; y T.E. CASE, *Lope and Islam. Islamic Personages in his "Comedias"*, Newark, Delaware: Juan de la Cuesta Hispanic Monographs, 1992.

3. P. CALDERÓN de la BARCA, *El Tuzaní del Alpujarra. Quinta parte*, Barcelona [Madrid], Antonio la Caballería [Antonio F. de Zafra], 1677. Dos ediciones de la obra salieron en este año de 1677. Calderón rechazó la primera, citada aquí, que parece haberse imprimido clandestinamente en Madrid y no en Barcelona. Según el calderonista D.W. Cruickshank es la primera que se imprimió. En la segunda edición la obra lleva el título del dramaturgo, esto es, *Amar después de la muerte* [D.W. CRUICKSHANK, «The Two Editions of Calderón's *Quinta parte* (1677)», *Pedro Calderón de la Barca. Comedias*, London, Tamesis, 1973, tomo I, pp. 201-210]. Todas mis citas proceden de la edición siguiente: P. CALDERÓN de la BARCA, *El Tuzaní de la Alpujarra*, Alcalá de Guadaíra (Sevilla), Editorial Guadalmena, 1998 [ed. M. RUIZ LAGOS].

el pseudónimo de Fernando de Zárate, se publicó por primera vez en 1660⁴. No sabemos la fecha exacta de la primera representación, pero debe de ser –con toda seguridad– posterior a 1649, el año en que Enríquez Gómez volvió a España bajo el pseudónimo de Zárate⁵.

En las dos obras el honor del que goza un morisco en la sociedad es uno de los temas principales. En la comedia de Fernando de Zárate se satirizan los prejuicios relacionados con la limpieza de sangre mediante una representación ambigua de los personajes que caracterizan a los cristianos viejos⁶. Sin embargo, la obra de Calderón va mucho más lejos, pues el dramaturgo propone una sociedad reformada y más tolerante, donde la discriminación contra los “nuevos convertidos de moros” ya no existiera⁷.

En la obra de Calderón las peripecias del héroe, Álvaro Tuzaní, se inspiran en un episodio de la segunda parte de las *Guerras civiles de Granada*, de Ginés Pérez de Hita (1619)⁸. El personaje de Calderón es más idealizado, tanto por su linaje como por su comportamiento⁹. El argumento de la comedia es el siguiente. Durante la segunda guerra de las Alpujarras (1567-1571), Álvaro Tuzaní es alcaide de la fortaleza de Gavia. Una serie de circunstancias nefastas le separan de su esposa, Clara, que cambia su nombre por el de Maleca cuando se declara la revuelta. Clara o Maleca, herida por el soldado cristiano Garcés durante el sitio de Galera, muere en los brazos de su esposo, El Tuzaní. Éste jura vengar su muerte. Lleva a cabo su voto de venganza y, en lugar de sufrir la pena de muerte por el asesinato de un soldado cristiano, recibe el perdón de don Juan de Austria.

El personaje del Tuzaní encarna en sí todas las virtudes caballerescas; pues no comete la traición que lleva a cabo el personaje modelo de *Las guerras civiles*¹⁰. Su per-

4. F. de ZÁRATE, *El valiente Campuzano, Persil de Apolo en doze comedias nvevas de los meiores ingenios de España. Parte catorze* [Madrid, Domingo García y Morrás for Domingo Palacio y Villegas, 1660], en J.M. REGUEIRO, *Spanish Drama of the Golden Age: a Copy of the Comedia Collection in the University of Pennsylvania Library*, Connecticut, University of Pennsylvania Press, 1971, carrete 3, número 113. He utilizado la edición de J.E. HARTZENBUSCH, *BAE*, XLVII, pp. 569-585.

5. G.F. DILLE, *Antonio Enríquez Gómez*, Boston, Twayne, 1988, p. 18.

6. Glen Dille ha escrito un interesante artículo sobre el personaje de Don Pedro en el que señala la ironía que subyace en el ensalzamiento de las virtudes de Pedro Campuzano: G.F. DILLE, «The Tragedy of Don Pedro: Old and New Christian Conflict in *El valiente Campuzano*», *B Com*, XXXV, 1983, pp. 97-109.

7. Hay una sátira del montañés cristiano viejo en la obra de Calderón *Guárdate del agua mansa* (1640?). El personaje Toribio Cuadrillos, montañés asturiano, es ridiculizado por su orgullo obsesivo en su linaje noble y su condición de cristiano viejo.

8. G. PÉREZ de HITA, *Guerras civiles de Granada*, Cuenca, Domingo de la Iglesia, 1619, II. He utilizado la edición de HARTZENBUSCH de la *BAE*, III. Se cuentan las aventuras de El Tuzaní en los capítulos 22, pp. 668-670, y 24, pp. 677-682.

9. En *Guerras civiles de Granada*, II, El Tuzaní se describe como “un mancebo morisco”. En la comedia es un morisco noble de Granada y contendiente, como Fernando de Valor, en el objetivo de ser rey de la Alpujarra (II, pp. 1083-1084). Pérez de Hita utiliza el adjetivo despectivo “cruel” al contar la lucha entre el soldado Garcés, asesino de la bella morisca Clara/Maleca, y su pretendiente El Tuzaní. En la comedia Calderón nunca tacha de innoble a El Tuzaní.

10. En *Guerras civiles de Granada*, II, El Tuzaní traiciona al ejército cristiano al revelar la contraseña “Santa María” a los moriscos de Tíjola, y muchos de éstos logran así escaparse del cerco cristiano: *BAE*, III, pp. 677-679.

dón por el jefe supremo del ejército se basa en las leyes de la caballería: como dice Lope de Figueroa el delito de vengar la muerte de su dama “es más digno de alabanza que de castigo” (III, 3164-3165).

En *El valiente Campuzano* el morisco noble y granadino don Pedro es representado también como un caballero con un alto sentido del honor. Hace dos años que pretende a una dama de condición cristiana vieja y noble, Leonor, pero manteniendo todo decoro. Para realzar su virtud, en la comedia es contrastado con el valentón cristiano viejo, Pedro de Alvarado y Campuzano. Don Pedro quiere casarse con Leonor, la hermana de Campuzano, para mejorar su fortuna; aceptando ella su propuesta de matrimonio. Doña Leonor, sin embargo, tiene un motivo oculto, como confiesa a su prima, Doña Ana:

*Don Pedro es rico, me fundo
en que si tiene dinero,
es el blasón verdadero
que hoy estima más el mundo.
Si no es tan noble que pueda
con mi linaje igualarse
bien puede sobrellivarse
esta falta con la rueda
de la fortuna, que iguala
la mas noble calidad
con la mayor cantidad* [BAE, XLVII, p. 374c].

Esta ambigüedad en el carácter de Leonor, quien parece estar enamorada del morisco, pero con un motivo oculto, se verá también en el retrato de su hermano, Campuzano. A él, aunque de linaje noble en la comedia, nunca le dan el tratamiento de don. El hecho de que los dos hombres tengan el mismo nombre, Pedro, hace resaltar la diferencia entre ambos. Según el título del libro, *El valiente Campuzano*, Pedro Campuzano es valiente, pero en la obra se le representa como un valentón: en vez de ser virtuoso, su coraje es temerario y muy propenso a la violencia física y verbal. Al igual que su hermana, se encuentra muy orgulloso de su posición social como cristiano viejo y está obsesionado por su honor o fama. Se opone con todas sus fuerzas a un enlace entre su hermana y don Pedro porque esto amenaza con manchar su linaje. En su rechazo, Campuzano emplea una metáfora vulgar y estereotipada:

*¿Quién os dijo a vos que yo
quiero perro con cencerro
en mi linaje [...]* [BAE, XLVII, p. 573b].

Campuzano opera en el bajo mundo de la picaresca andaluza¹¹. Se ufana de las matanzas que ha cometido, no respeta ni a las fuerzas de la ley y, en el transcurso de la obra, mata incluso al escribano del juez (BAE, XLVII, p. 577c). Huido de Granada, vuelve sigilosamente para sorprender a su hermana Leonor y a Pedro a punto de ce-

11. J.A. CID, «Judaizantes y carreteros para un hombre de letras: A. Enríquez Gómez (1600-1663)», en A. CARREIRA y otros (eds.), *Homenaje a Julio Caro Baroja*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1978, pp. 271-300.

lebrar su boda. La unión no tiene lugar. En el tercer acto nos encontramos en Italia, donde Campuzano se cubre de gloria en el sitio de Vercelli (1638), durante la campaña española contra los franceses, dirigida por el marqués de Leganés¹². Campuzano acusa a Don Pedro de haberle deshonrado y le mata. La pena de muerte decretada por el marqués es conmutada en recompensa del valor manifestado en la guerra por Campuzano (*BAE*, XLVII, p. 586c).

Los desenlaces de las dos obras son similares, en ambas el mando supremo del ejército perdona un asesinato y no impone estrictamente la ley. Sin embargo, el espectador discreto se quedará con emociones muy distintas en las dos comedias. En *El Tuzaní de la Alpujarra* el desenlace es una reivindicación de la nobleza del héroe morisco. Legalmente, se debería imponer la pena de muerte a don Álvaro Tuzaní por el asesinato de un soldado. Los prejuicios de la época convalidarían tal condena, en algunos espectadores, por la condición morisca del agresor. Sin embargo, la conmutación de la sentencia, aunque supone una contravención de la ley, es justa poéticamente a causa del comportamiento noble del morisco Álvaro Tuzaní durante la obra.

En el desenlace de *El valiente Campuzano*, en cambio, el espectador discreto quedará con un sentimiento de gran desasosiego, dado que el perdón de Campuzano no cumple de modo alguno con las leyes de la justicia poética. El noble morisco Pedro, que siempre se ha comportado de una manera respetuosa, muere; y Campuzano, el valentón egoísta, violento y racista, sobrevive. Incluso se le confiere una capitania. El título de la comedia es claramente irónico. El valor que se premia en Campuzano es el de ser un valentón. Es éste un valor estrictamente físico y sentimental que nunca se deja influir por la compasión porque, aunque Campuzano se arroja al río para detener a un espía francés, antes ha hecho garrotear, sin compasión, a un ventero soplón (*BAE*, XLVII, p. 577c). Su violencia habitual es la propia de un fanfarrón egoísta: como se ve cuando defiende ante el juez sus actos violentos con una lógica falsa (*BAE*, XLVII, pp. 577abc-578a); y cuando él y su amada, la Catuja, recuerdan los actos violentos que han compartido (*BAE*, XLVII, p. 578bc). Campuzano carece por completo de valor moral y es sumamente egoísta, como advierte en el último acto la Catuja, que decide abandonarlo en Italia y volver a Granada.

En esta obra, Fernando de Zárata se burla de una nobleza basada solamente en el linaje, e ironiza sobre la obsesión de sus contemporáneos con la limpieza de sangre. En un diálogo entre Campuzano y Pedro se sugiere que la nobleza de sangre, para ser auténtica, tiene que ir ligada a la virtud. En el primer acto, Campuzano se había ufano de ser cristiano viejo al oponerse al matrimonio de su hermana con Pedro:

*Pobre nació pero
limpio de la mancha tenebrosa
que introdujeron a España
alarbes vanderas moras [BAE, LXVII, p. 577a].*

12. J.H. ELLIOTT, *The Count Duke of Olivares*, New Haven, Conn./London, Yale University Press, 1986, p. 537. Se había declarado la guerra contra Francia en mayo de 1635. En 1638 las tropas de Diego Felipe de Guzmán, marqués de Leganés y mando supremo del ejército de Milán, ganaron a Breme y a Vercelli, al oeste de Milán.

El morisco Pedro observa la discrepancia entre la profesión de nobleza de Campuzano y su lenguaje plebeyo:

*Que sois higaldo confieso;
pero no lo parecéis
en el lenguaje grosero;
porque siempre las palabras
fueron luces de su dueño [BAE, LXVII, p. 575b].*

Para el morisco Pedro la nobleza consiste en la acción virtuosa. Cuando Campuzano le agravia, insultando a su familia, Pedro aplaza su boda con Leonor hasta que haya vengado el deshonor. Pese a ser honrado y caballeresco, Pedro muere trágicamente a manos de Campuzano. Sus buenas cualidades como pretendiente de Leonor no pueden superar los prejuicios contra los “nuevos convertidos de moros” en la sociedad del siglo XVII.

Y, en *El Tuzaní de la Alpujarra* ¿se representan, también, prejuicios contra los moriscos?¹³. En esta obra el protagonista principal es el morisco Álvaro Tuzaní, el único caso en la comedia, que yo sepa, en que un morisco goza de tal preeminencia. Unos moriscos nobles de Granada, a finales del primer acto, declaran la igualdad social de moriscos y cristianos viejos, una igualdad conferida por el sacramento del bautismo. Habla Juan Malec, personaje inspirado en la figura del noble e histórico morisco, Francisco Núñez Muley¹⁴:

*Los que fueron Caballeros
Moros no debieron nada
a Caballeros Cristianos
el día que con el agua
del bautismo recibieron
su fe católica y santa [I, 138-143].*

Sin embargo, la igualdad predicada en el cristianismo primitivo ha dejado de existir en la España del siglo XVI, como descubren en esta obra esos moriscos nobles de Granada, entre los cuales se encuentra Álvaro Tuzaní. En la comedia aparecen con todas las virtudes propias de caballeros cristianos viejos. El aristócrata Juan de Mendoza lo reconoce explícitamente mientras se bate en duelo con Álvaro (I, 737). Éste último le había desafiado para vengar el agravio cometido por Mendoza contra Juan Malec, padre de Clara, la mujer amada por El Tuzaní. Más tarde, Mendoza rechaza a Clara como esposa con gran arrogancia, confirmando así la condición social inferior de los moriscos. Habla así:

*No es bien...
ni sé que fuera decente
mezclar Mendozas son sangre
de Malec [I, 818-821].*

13. Alcuzcuz es un gracioso típico morisco, pues habla la jerga estudiada por Albert Sloman. Es también cobarde, egoísta, bebedor y glotón; así como criptomusulmán.

14. M.^ªJ. RUBIERA MATA, «La familia morisca de los Muley-Fez, príncipes meriníes e infantes de Granada», *Sharq al-Andalus*, XIII, 1996, pp. 159-167.

La marginación en que vivían los moriscos y el rechazo por parte de los cristianos viejos de su asimilación total en sociedad no podrían expresarse de una manera más contundente. ¿Cómo se compagina entonces esta actitud de desprecio y prejuicio con el perdón general otorgado en el tercer acto por don Juan de Austria? Don Juan expresa el deseo de que, si los moriscos se rinden, se admitan plenamente en sociedad:

*Daré perdón general
a todos los rebelados,
con que vuelvan a vivir
con nosotros y asistir
en sus oficios y estados* [III, 2451-2455].

No obstante, todos sabemos que este perdón no es un dato histórico, sino una invención de Calderón. ¿A qué se debe este cambio histórico tan trascendental? ¿Qué podría haber motivado a Calderón a abogar por la asimilación total de los moriscos?

ACTITUD DE CALDERÓN HACIA LOS MORISCOS

A continuación y a modo de inciso quisiera hablar de la actitud de Calderón hacia los moriscos. Si tomamos como fiel testimonio de los sentimientos de Calderón la convicción de Juan Malec de que moriscos y cristianos viejos deberían gozar de la misma igualdad social, queda clara la tolerancia del dramaturgo. En sus obras los caballeros moros, como el príncipe Muley en *El príncipe constante* (1629), muestran todos los atributos nobles de un caballero cristiano¹⁵. Muley se iguala con el caballero cristiano, el príncipe portugués Fernando, en lealtad y generosidad, pero el noble cristiano le supera en lo espiritual. Los dos hombres sufren estoicamente las vicisitudes de la vida, pero sólo Fernando sabe encarar la muerte con fe en la vida eterna.

De esta manera Calderón, en sus comedias, a diferencia de lo que hacen muchos de sus contemporáneos, no rechaza al Islam como una herejía perniciosa. En cambio, para él el Islam es una religión menos perfecta que el Cristianismo, como queda claro en su auto sacramental *El cubo de la Almudena*. En una escena de la obra se ha abierto una brecha en las murallas de la Iglesia, la Idolatría intenta escalar una muralla, pero unos truenos celestiales se lo impiden. Luego Alí, que representa al Islam, logra subir hasta el primer escalón:

*Aporta
y subiré yo, que niego
la multitud de tus dioses
y uno adoro por lo menos*¹⁶.

15. Muley está inspirado en el primer moro galante de la literatura, Abindarráez, protagonista de *El Abencerraje y la hermosa Jarifa*, Valladolid, Francisco Fernández de Córdoba, 1562.

16. P. CALDERÓN de la BARCA, *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1967 [ed. A. VALBUENA BRIONES], tomo III, p. 581.

Sin embargo, al no creer en la divinidad de Jesús, Alí es incapaz de subir más. Este concepto del Islam como una religión imperfecta se da también en la comedia de santos *El gran príncipe de Fez*. El príncipe Muley tiene dos ángeles, uno bueno y otro malo. En un diálogo entre los dos el buen ángel dice:

*Aunque es religión errada,
ya es religión por lo menos* [BAE, IX, p. 333a].

Como había dicho antes el buen ángel, Dios otorga su gracia también a los que sólo han vislumbrado la luz:

*Que Dios aun a los infieles,
no los niega ángeles Buenos* [BAE, IX, p. 330a].

La tolerancia de Calderón hacia el Islam se hace, por lo tanto, evidente. Esta tolerancia se aprecia también en *El Tuzaní*. En la primera escena los moriscos cumplen con las ceremonias del viernes, día sagrado para los musulmanes, sin ningún comentario despectivo por parte del dramaturgo. Igualmente, la boda de Álvaro y Clara se representa como la culminación razonable y deseable del amor de dos personajes nobles y simpáticos. En esta obra la religión no es un tema muy desarrollado. Los moriscos se representan como seres humanos atractivos y nobles. Se hace hincapié en su españolidad o, por lo menos, en las características que comparten con los cristianos viejos¹⁷. Su igualdad civil también se resalta. Cuando don Juan de Austria quiere castigar violentamente a los moriscos rebeldes, Juan de Mendoza y Lope de Figueroa tratan de frenar su cólera recordándole la condición de los moriscos como vasallos del rey. Dice Lope:

*Pero si el orden miramos
del Rey, no fue su intención
destruir gentes que son
sus vasallos, sino dar
escarmiento* [III, 2414-2417].

Volvamos al tema del desenlace de la obra de Calderón. ¿Por qué cambia Calderón el final de la segunda guerra de las Alpujarras? Los críticos Alexander Parker y Thomas Case, al tratar de fechar la primera representación de *El Tuzaní*, han relacionado la composición de *El Tuzaní de la Alpujarra* con un cambio de actitud hacia la expulsión de los moriscos. Los dos estudiosos citan un documento publicado por John Elliott en su libro *Imperial Spain*¹⁸. Este texto, presentado al rey Felipe IV el 1 de enero de 1633, está relacionado con la polémica sobre la expulsión de los judíos de Portugal, en aquel tiempo gobernado por España. En el documento el ca-

17. Disfrazado de soldado cristiano viejo, Álvaro logra introducirse en el ejército cristiano sin que le descubran. Alcuizcuz, el gracioso, comenta sobre el parecido físico de Álvaro con los demás soldados: *Tú que bien el lengua hablar;/tú que cativo no ser;/tú que español parecer;/seguro podrá pasar* [III, 2532-2535].

18. J.H. ELLIOTT, *Imperial Spain*, London, Arnold, 1963, p. 303; A.A. PARKER, «The Drama as Commentary on Public Affairs», *The Mind and Art of Calderón. Essays on the Comedias*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, pp. 318-320; y T.E. CASE, «Honor, Justice and Historical Circumstance in *Amar después de la muerte*», *B.Com.*, XXXVII, 1984, pp. 55-69.

pellán del rey, fray Antonio de Sotomayor; lamenta la expulsión de los moriscos, que tanto daño ha traído a España, y le parece buena idea que regresen a condición de que acepten la santa fe católica¹⁹. Calderón, que unos años después se nombró dramaturgo real, estaría al tanto del cambio de actitud.

Thomas Case nos recuerda que, en aquel año, se hablaba mucho de los moriscos en la Villa y Corte también por otro motivo. Los *Libros plúmbeos* del Sacromonte de Granada, que elogiaban tanto los árabes, se habían llevado a Madrid en 1632 y se guardaban en la iglesia de San Jerónimo²⁰. Por esos dos motivos Parker y Case proponen 1632 ó 1633 como posibles fechas de composición de *El Tuzaní*. Yo no creo que Calderón se dejara llevar por el entusiasmo popular; pues el propio Sotomayor se oponía a estas notorias falsificaciones. Sin embargo, la polémica podía haber servido de catalizador al dramaturgo para que reconsiderara la posición de la que habían gozado los “nuevos convertidos de moros” en la sociedad.

CONCLUSIÓN Y TEMÁTICA DE *EL TUZANÍ*

Al principio de este artículo mencioné el carácter reformista de la comedia de Calderón. Mientras que Fernando de Zárata satiriza las actitudes de los personajes que son cristianos viejos sobre el concepto de limpieza de sangre, Calderón se opone a esa idea, y al utilizar un argumento bíblico, sigue en la tradición de tratadistas como Pedro de Valencia (1555–1620)²¹, cronista real de Felipe III, y el predicador dominico, fray Agustín Salucio (1523–1601)²². Los temas principales de la comedia son la igualdad de todos los cristianos bautizados y la tolerancia hacia otras culturas y formas de vida. Como en todas las obras de Calderón, este tema se ve reforzado por las metáforas y símbolos de la comedia. La crítica Margaret Wilson ha encontrado en ésta muchas metáforas de caer y de inestabilidad, que para ella simbolizan la vida precaria de los moriscos²³. La tragedia de los dos enamorados es como un microcosmos de la tragedia global de los moriscos. Álvaro Tuzaní y Clara se sienten impotentes ante el hado desfavorable, igual que los moriscos carecen de poder para combatir la fuerza del imperio español. Esta debilidad morisca se expresa simbólicamente en el primer acto, cuando el joven aristócrata Juan de Mendoza insulta públicamente al anciano Juan Malec (I, 159-175). Esta escena, y otra en la que el mismo Juan de Mendoza rechaza arrogantemente la mano de Clara como esposa, son claves para la

19. Alexander Parker, en el artículo citado, considera que Calderón aboga por la pacificación en vez de la violencia en tres obras: *El Tuzaní de la Alpujarra*, *El alcalde de Zalamea* y *Las armas de la hermosura*.

20. T.E. CASE, «Honor, Justice and...», pp. 64-66.

21. P. de VALENCIA, *Para declaración de vna gran parte de la Estoria Apostólica en los Actos, y en la epístola ad Galatas, advertencias de Pedro de Valencia, varón doctísimo, y en todo género de letras muy eminente* [Biblioteca Nacional de Madrid, Manuscrito 464, f. 10].

22. Fray. A. SALUCIO, *Discurso hecho por Fray Agustín Salucio Maestro en santa teología, de la orden de santo Domingo, acerca de la justicia y bue[n] gobierno de España, en los estatutos de limpieza de sangre: y si conviene, o no, alguna limitación en ellos* [B.N.M., Ms. R 29688, f. 7].

23. M. WILSON, «‘Si África llora España no ríe’ a Study of Calderón’s *Amar después de la muerte* in Relation to its Source», *Bulletin of Hispanic Studies*, LXI, 1984, pp. 419-425.

interpretación de la obra. En el primer caso, el agravio contra Malec es un abuso de poder por un joven aristócrata contra un anciano, que pertenece a una casta marginada; y en el segundo, esta marginación queda claramente expresada. Como ya ha resaltado Thomas Case en su artículo «Honor, Justice and Historical Circumstance in *Amar después de la muerte*», la injusticia es un tema primordial de la comedia y Calderón lo dramatiza, con gran efecto, en las primeras escenas de su obra mediante su héroe morisco, Álvaro Tuzaní.