

VIDA CONYUGAL AL MARGEN DEL MATRIMONIO CANÓNICO: CRISTIANOS VIEJOS, MORISCOS, MOROS*

Rafael Benítez Sánchez-Blanco
Universidad de Valencia

A partir, fundamentalmente, de fuentes inquisitoriales se estudian una serie de casos en que el amor entre parejas, en las que uno o ambos son de origen islámico (moriscos, magrebíes convertidos o musulmanes), se manifiesta en una vida en común de carácter conyugal al margen del matrimonio canónico. Se trata de relaciones permanentes que se enfrentan o escapan a la creciente regulación matrimonial y control sexual por parte de la Iglesia católica tridentina. Sirven para intentar adentrarse en el escondido mundo de las relaciones afectivas de grupos marginales: moriscos, moros, esclavos, libertos (Vincent y Carrasco, 1987). Los ejemplos utilizados cubren una amplia geografía, Valencia, Castilla, Granada, y cronología, de los años 30 del siglo XVI a los 70 del siglo XVII.

* * *

El primer caso que voy a analizar es el de dos jóvenes valencianos, morisca ella, cristiano viejo él. Ella era hija de un importante médico “algebrista”, Gonzalo Hernández Alatar; la situación social del padre de él no la conozco (Benítez, 2005).

El 29 de agosto de 1568, doce días después de que la Inquisición apresara a Alatar, Joan Estornell, que así se llamaba el padre, se presenta ante el Santo Oficio y relata su relación con el médico morisco. Merece la pena detenerse en el relato, ya que nos permite conocer de primera mano cómo podía desarrollarse una negociación de matrimonio en este contexto tan especial.

Hacía un año que Esperanza Alatar se presentó en su casa “muy atribulada” y le dijo que quería hablar en secreto con él, y, estando los dos solos, “comenzó a llorar diciendo que era perdida” si él no lo remediaba. Trató de tranquilizarla asegurándole que haría lo que estuviera en su mano. Esperanza le confesó que hacía

* Este trabajo se realiza en el marco del proyecto de investigación financiado *Nuevas perspectivas de Historia Social en los territorios hispánicos del Mediterráneo occidental en la Edad Moderna* (HAR2014-53298-C2-1-P). En él se recopilan una serie de casos estudiados en diversos trabajos previos, que se citarán.

unos cinco meses, es decir, por la primavera de 1567, que Pedro Joan Estornell, su hijo, “la había comenzado a servir como se usa entre mançebos y donzellas, y que teniéndose los dos voluntad se vinieron a conçertar en que se dieron palabra de matrimonio el uno al otro y tuvieron después cópula carnal”. Lo que se describe en esa frase es un matrimonio secreto pero válido, al menos hasta la promulgación del decreto *Tametsi* del concilio de Trento. La aceptación mutua como marido y mujer seguida de cohabitación era una manera irregular pero válida de acceso al matrimonio. A partir de Trento, esta forma de enlace será declarada inválida y se exigirá la celebración pública ante el párroco y tras las tres canónicas amonestaciones.

Pero sigamos con el relato de Joan Estornell: Esperanza había sabido después que Pedro Joan “se quería ir a la guerra” y por eso había venido a verle pidiéndole que “lo remediase para que ella no quedase perdida, porque ella era muy buena cristiana y con este intento se había desposado con el dicho su hijo, y que por amor de Dios que no la desamparase, que el mayor deseo que tenía era de salir de entre los moriscos; lo cual todo decía siempre llorando y sollozando”.

Estornell le dio garantías de que hablaría con su hijo y, si era cierto lo que relataba, buscaría remedio. La conversación entre padre e hijo confirmó el relato de Esperanza, y, dos días más tarde, cuando volvió Esperanza a hablar con él, se ofreció a pedirla a su padre: “Que viese si quería que luego la inviase a demandar a su padre, que él lo haría”. Lo cual parece indicar que convenía asegurar la situación de la pareja, con la autorización paterna y, cabe suponer, también negociar la dote. La respuesta de Esperanza fue que más valía esperar “porque no sabía cómo lo tomaría su padre”. Y ahí estaba el obstáculo: Alatar no estaba dispuesto a aceptar el matrimonio de su hija con un cristiano viejo; cuando le mencionaban el asunto “la hechava con el diablo y no quería venir en ello”.

En la negociación entre las dos familias intervino el Regente y mossén Onorat, predicador de la iglesia de San Martín. El primero, a demanda del hermano de Esperanza, interrogó a Pedro Joan Estornell y, al reconocer este que era su esposa, se ofreció a mediar. El predicador acompañó a los Estornell a casa de Alatar; allí, en presencia de su padre, Esperanza negó haberse desposado. “Y con esto el dicho Alatar dijo a mossén Onorat que se fuese con Dios, que dejasen estar a su hija, que buena o mala él se la quería tener en su casa”.

Esperanza no se atrevió a enfrentarse a su padre, que no quería que se casara con un cristiano viejo y le planteaba, como alternativa, diversos matrimonios con moriscos: “Los nombraba haciéndole alagos y diciéndole que se casase con alguno dellos, que eran ricos y estarían muy a su placer”. Ella, según contó a Estornell, le respondía que no pensaba casarse con un morisco, lo que provoca la reacción paterna. En otras ocasiones el padre le preguntaba directamente: “«Mira, mala hembra, que me dicen que estás casada con Estornell», y ella no le osaba dezir la verdad, más de decirle: «Es verdad que le quiero bien mas no hay nada en medio»”. La oposición de la familia de Alatar al matrimonio les llevó, al parecer, a contratar a un rufián morisco para que diera una puñalada en la cara a Pedro Joan Estornell. Y el médico, al dar su genealogía ante los inquisidores, menciona a su hija “Speranza, doncella que vive en su casa”.

Los decretos de Trento habían sido puestos en vigor en la archidiócesis de Valencia en 1565, antes, por tanto, de que Esperanza y Pedro Joan se prometieran, por

lo que debe considerarse que su compromiso matrimonial no surtía efecto sin ser ratificado ante la Iglesia. Esto nos da idea de la dificultad de valorar una situación de hecho y de responder a la pregunta: ¿estaban casados Esperanza y Pedro Joan? Para Alatar, claramente no; para Estornell padre no debía estar tan claro. En algún momento de su declaración habla del “matrimonio que habían contraído” su hijo y Esperanza, aunque no cabe duda de que una alianza con una familia morisca, cuyo patriarca estaba procesado por el Santo Oficio, no era lo más deseable; sus nietos podían quedar inhabilitados por la condena de Alatar, y toda su descendencia contaminada en su honra por la doble mancha de tener un antepasado morisco y condenado por la Inquisición. Por eso debe interpretarse su comparecencia ante el tribunal como una forma de resaltar que el desposorio se había efectuado sin el consentimiento del padre de Esperanza, y que este se negaba a admitirlo e incluso su hija a reconocerlo. La conclusión, que él no llega a sacar, es que el matrimonio no podía darse por válido. Sin embargo, en la opinión de la calle, tal como nos la transmite Joan Baptista, esclavo de los Alatar, Estornell era considerado el marido de Esperanza y como tal le veremos actuar en los duros días que siguieron a la prisión de su suegro, Alatar el Viejo.

En efecto, después del encarcelamiento de Alatar la situación cambió, aunque no conocemos si el matrimonio se oficializó ante la Iglesia. Lo sabemos por el testimonio del esclavo, que pasó de casa de Alatar a vivir en la de Pedro Joan Estornell, del que afirma “que es casado con Esperanza”. Y tanto esta como su marido, y un cuñado llamado Alexo, intervienen activamente en la defensa de Alatar ante la Inquisición. En concreto, amenazan primero y luego hacen promesas al esclavo para que atestigüe en favor de su amo y en contra de los que ellos piensan que le han delatado. El pobre Juan Bautista lo hace tan mal que los inquisidores le mandan prender y acabará declarando en contra de Alatar y su familia.

Los matrimonios mixtos, favorecidos en este caso por el amor de los dos jóvenes, chocaban con la oposición de las familias, aquí con la de Alatar, que mantenía en esto, y en general en su relación con el cristianismo, una actitud de rechazo violento, aunque exteriormente se viera obligado a disimular. Así lo hizo, hábilmente, en su respuesta a la acusación de que había impedido a una “cristiana nueva de mora casarse con un cristiano viejo para vivir católicamente”. Dijo que, además de ser falso, “agora ya no ay moros sino christianos y que todos son christianos”. Un objetivo que firmará, años más tarde, en 1605, bajo el epígrafe de *permisión*, Pedro de Valencia (Valencia, 1999, pp. 118-127). Pero la Suprema, endureciendo el dictamen del tribunal de Valencia, le condenó a relajación y acabó en la hoguera el día de Santiago de 1571. A pesar de lo que su yerno temía, los bienes no le fueron confiscados gracias a la concordia económica que las comunidades moriscas habían firmado con el Santo Oficio.

* * *

Si entre Esperanza Alatar y Pedro Joan Estornell no había impedimento canónico para celebrar el matrimonio, y finalmente este se dio por efectuado, tampoco lo había entre los siguientes protagonistas. El obstáculo era de otro tipo.

En noviembre de 1590, el jesuita P. Pedro de León realizó una misión en el valle de Lecrín, en el reino de Granada, donde, 20 años después de la deportación

de los moriscos y de la repoblación por cristianos viejos, la situación espiritual y moral era, como describe el padre, muy lamentable (León, 1981, pp. 109-112). En uno de estos lugares, Chite, aldea de Béznar, tuvo conocimiento de los amores de un repoblador hidalgo con su esclava morisca, que se decía que duraban más de 24 años, lo que no parece posible. Puede situarse su origen poco después de la rebelión y guerra de Granada, ya que el mayor de sus varios hijos tenía más de 18 años y antes de la guerra la esclavitud de los moriscos no era legal. Son de interés las charlas que tuvieron lugar entre el jesuita y el hidalgo, primero, y con la esclava morisca después. A él, puesto ante la difícil elección, para salvar su alma, de echar de su casa a la esclava, como Abraham a Agar, o casarse con ella, el misionero le argumenta que el matrimonio permitiría legitimar a sus hijos y que “ya sabía que en Castilla por los padres le vienen a los hijos la nobleza”. Es decir, que heredaban la condición del padre, afirmación discutible tratándose de los hijos de una esclava, ya que legalmente tendrían la condición que tuviera la madre en el momento de dar a luz. Sin embargo, la realidad que el misionero nos transmite es que el hijo mayor estaba comportándose como dueño de la casa en ausencia de su padre, acogiendo en ella al jesuita.

El amor a sus hijos le hizo vencer la vergüenza “del que dirán mis parientes que me casé con una esclava”. Al tiempo, aunque no se diga con tanta claridad, el amor a la morisca le hacía imposible separarse de ella. Solicitó, no obstante, que se hiciese la boda con el mayor secreto posible, y Pedro de León consiguió licencia del arzobispo de Granada para que se casaran sin las admoniciones marcadas en Trento, ya que se sabía que ambos eran solteros.

Pero cuando, llegada la autorización, habló con ella, como dice en su relato el jesuita, “fue menester Dios y ayuda para que quisiese casarse con su amo, poniendo mil achaques de bien poca importancia”. Alegaba ella que no era conveniente que la que había sido esclava pasase a ser señora y, al mismo tiempo, temía que su marido la siguiera tratando como esclava. Vencidas sus resistencias se celebró la boda, lo que el misionero considera un gran triunfo de Dios.

En este caso el obstáculo provenía de la diferencia social y del temor de él al desprestigio que el matrimonio canónico podía acarrearle, y por parte de ella, del mismo temor invertido: de las maledicencias que podían acarrearle el cambio de estatus. Lo que está suficientemente claro, en mi opinión, es que lo que debió de comenzar como una explotación sexual de la esclava se había convertido en verdadero afecto a través de una larga convivencia, bendecida, finalmente, por la Iglesia.

* * *

No siempre esto era posible. El 20 de diciembre de 1563 hacía el relato de su vida ante los inquisidores de Valencia Victoria Filomena: había nacido en Túnez hacia 1526, ya que tenía nueve años en 1535 cuando, con ocasión de la toma de la ciudad por Carlos V, fue capturada junto con su hermana (Vicent y Carrasco, 1987; Benítez, 2008). Eran hijas de un alto funcionario del rey de Túnez:

Dixo que su padre se llamaba Caçim Ageg Azis y era de Túnez natural, criado del rey y allí tenía un officio principal y era moro y no sabe si bive o es muerto porque la truxeron de nueve años. Y que su madre desta confesante se llamaba Fátima y no sabe si es biva tampoco, y que también era mora (Archivo Histórico Nacional, Inquisición, leg. 551, 13, f. 4).

Las dos hermanas pasaron a Trapani, en Sicilia, donde fueron bautizadas. Ella permaneció cuatro años con el soldado que la había capturado. Después pasó por varios amos, el último de los cuales la tuvo dos años en Palermo antes de traerla a Valencia, lo que debió de suceder hacia mediados de los años cuarenta. La trayectoria posterior queda algo confusa, ya que primero declaró que de Valencia la llevó a Castilla, a Arévalo, aunque luego rectificó y dijo que a Sevilla. Allí arranca la única referencia precisa sobre sus amos. En Sevilla:

Antonio de Medina, que venía de las Indias, la compró y la truxo a Arévalo a su muger, y allí estuvo tres o quatro años con él, y después se bolvió el dicho su amo a las Indias con su muger y dexó a esta confesante en casa de un sobrino suyo, adonde estuvo poco tiempo, y el sobrino la llevó a Medina del Campo donde la compró un morisco traginero en nombre de don Fernando Benamir y la truxo y se la entregó habrá diez o onze años. Y dende aquel tiempo fasta agora ha estado con él en Benizanón sirviéndole, y tiene dél tres criaturas y una que se le murió, es a saber, un hijo que se dize don Carlos y una hija doña Greyda y otra doña María (*idem*).

De esta declaración hay que subrayar, en primer lugar, que no fue una transacción comercial más, sino que la compraron en Medina del Campo por encargo de D. Hernando Abenamir. Hay que sospechar, detrás de esta gestión, la existencia de información de “allende” relativa a la cautividad de una mora de ilustre familia, y la decisión de los Abenamires de rescatarla. Se trata de una de las principales familias moriscas del reino de Valencia, en la que se apoyaba el inquisidor Gregorio Miranda para intentar conseguir el respaldo de la élite de la minoría hacia su política de asimilación. Contaban, además, con protectores importantes en la Corte, como era el príncipe de Éboli, algunos de cuyos señoríos administraban, y posiblemente tenían acceso al propio cardenal Espinosa, inquisidor general.

Destacar, en segundo lugar, que lleva diez u once años viviendo con D. Hernando, es decir, desde 1552 aproximadamente, y ha tenido con él cuatro hijos, de los que sobreviven tres, que llevan el tratamiento de “don”. ¿En condición de qué ha estado con él? “Sirviéndole”, dice su declaración; pero los hijos no parece que tengan el estatus de esclavos que debería corresponderles si su madre lo fuera. Ni tampoco va a ser considerada esclava por la Inquisición, que en la portada del proceso se refiere a ella como “esclava que fue del alcayde Ronquillo”. Todo indica que se trata de una segunda esposa con la que se habría casado según el rito islámico. Veamos algunos indicios.

Llama nuestra atención, y la de los inquisidores, la descripción de los vestidos y joyas que Victoria Filomena poseía. La acusación de que viste a la morisca contrasta con la descripción de los vestidos y de muchas de las joyas, que no eran los propios de una esclava sino de alguien de la élite cristiano vieja, a la que, en definitiva, los Abenamires querían asemejarse. Como ella reconoce, le pidió a D. Hernando que se los regalara “por haberle criado sus hijos”, aunque también declara que nunca había estado casada (*ibidem*, ff. 4v y 12v). Cabe sospechar que serían semejantes a los de la mujer de D. Hernando. En efecto, este estaba casado por la Iglesia con una morisca, lo que le impedía un matrimonio canónico con Victoria Filomena.

En este primer proceso asume pronto su culpa; aunque sabe algunas oraciones y había sido confirmada en Sicilia, desde que llegó a Valencia ha sido mora por descuido. Más tarde, bajo la presión del interrogatorio inquisitorial, acusa a un

par de moras de “allende” que vivían en Benisanó de haberla inducido a vivir como mora, con el argumento de que si su padre y su madre eran moros por qué ella iba a ser cristiana. Inicialmente denunció en general a todos los del pueblo y en particular a varios tagarinos y otros moriscos de la localidad, sin precisar nada concreto. Al fin, en la respuesta a los testigos acabó reconociendo que en casa de D. Hernando hacían la zalá, este, su mujer, una criada llamada Donosa y ella misma. También comían carne los sábados y otros días prohibidos, pero a D. Hernando no le ha visto ayunar el ramadán porque aprovechaba para venirse a Valencia. La pronta confesión y la política de relativa tolerancia de aquellos años la hicieron salir relativamente bien parada; solo relativamente: fue reconciliada en auto de fe de 17 de septiembre de 1564, sus bienes confiscados y, sobre todo, se le prohibió que viviera en Benisanó ni en ningún otro lugar de moriscos y que “se junte con cierta persona”. La sentencia pública evitó mencionar a D. Hernando Abenamir, aunque en privado se ordenó a ambos que no estuvieran juntos. Y al tiempo, este mandato reconocía el carácter libre de Victoria Filomena, ya que si se hubiera tratado de una esclava el tribunal se hubiera dirigido al dueño para ordenarle que, en un plazo determinado, la vendiera a tanta distancia de su casa.

Pronto se produjeron nuevas denuncias. El 25 de mayo de 1565, Jusepe Torres, cirujano de Valencia, relató al Santo Oficio, con todo detalle, una boda a la morisca de un criado de D. Juan Abenamir que había tenido lugar en Benaguacil. En ella había visto a Victoria Filomena con una de sus hijas. Transcurrieron bastantes meses hasta que, a fines de año, los inquisidores enviaron al rector de la Puebla de Valbona a Benaguacil para ordenar a Victoria Filomena, “llamada vulgarmente Ysse”, que saliese de allí, donde ahora residía, en tres días. No solo no lo cumplió, sino que poco después, en enero de 1566, con cerca de 40 años, se quedó de nuevo embarazada de D. Hernando. El hijo, nacido hacia octubre, murió poco después.

Todo va a cambiar a partir de principios de 1567. El 31 de enero, Francisco Vivas, preso en las cárceles inquisitoriales, pidió audiencia para voluntariamente denunciar que Victoria Filomena estaba “amigada” con Hernando Abenamir, aunque no era su esposa. En febrero amplió su denuncia en asuntos de mayor importancia: que desde que salió en el auto de fe ha vuelto a hacer vida de mora. Corroboró, además, con nuevos detalles, su presencia en una boda morisca celebrada públicamente en Benaguacil. Aunque Francisco Vivas no era un testigo de confianza, se ordenó la prisión de Victoria Filomena, que de nuevo se alojó en la cárcel inquisitorial. Esta vez, consciente posiblemente de lo que se jugaba como relapsa, no confesó nada y se defendió afirmando “que si algunos por quererla mal la han acusado, que ella no sabe nada”. El 21 de abril de 1567, sometida al tormento, reconoce haber hecho ceremonias, ayunos y haber vivido como mora, pero ella sola. Los inquisidores quieren que denuncie a los que islamizaban. Ella les responde: “Si quieren que diga de don Joan, de don Cosme y de don Hernando, que ellos no lo han hecho”. La votación del proceso por los inquisidores de Valencia y los consultores fue tensa y en discordia. El inquisidor Manrique y dos asesores eran partidarios de la relajación y alegaron su condición de “alarbe”. El resto de los asesores defendían una nueva reconciliación. Son de interés sus razones, donde además de la debilidad propia de las mujeres sometidas a influjos negativos, destacaba la misericordia que debía tenerse con alguien que había nacido en tierra de moros. Lo importante era

conseguir su salvación dándole una nueva oportunidad. Y señalaban, especialmente, el mal ejemplo de D. Hernando Abenamir. Defendían que, a pesar de ser relapsa:

[...] se pueda usar de misericordia y benignidad [...] mayormente en una persona como Victoria Filomena, la qual allende de ser [...] nacida en tierra de moros ha venido, por lo que Dios ha sido servido, ha vivir en tierra de moriscos, estar y habitar entre ellos, por donde visto lo que ellos hazen, y siendo como ha sido amiga del dicho don Hernando Abenamir, y estando y habitando en su casa, vino a hazer los rittus y cirimonias de moros como él y los de su casa y los otros moriscos del lugar de Benizanó hazían, siendo como era muger y frágil [...] fácilmente ha podido reincidir y caer en los dichos errores por la comunicació que ha tenido con él y considerada la dicha fragilidad y que es muger. Y teniendo ojo a su salvación, la qual principalmente se ha de atender, parece que es expediente que aquella sea recluda en la dicha cárcel perpetua con la dicha reconciliación (*idem*).

No cabe duda de que debieron de existir presiones políticas a las que los asesores no eran inmunes. Es sabido que los Abenamires tenían acceso al príncipe de Éboli, al que recurrirán más tarde cuando tengan que negociar sus propios procesos inquisitoriales. Aunque Victoria Filomena no era oficialmente nadie, debieron de volcarse ya en su favor. Ella misma lo reconoció durante el tormento; si había seguido viviendo en Benaguacil era porque Ruy Gómez había enviado licencia para que lo hiciera. Sin éxito: como estaba ordenado, el proceso se revisó por la Suprema, que el 25 de junio de 1567 ordenó su relajación al brazo secular. El 6 de julio salió en el auto de fe de la plaza de la Seo y de allí camino del quemadero en el cauce del río.

Unos 15 años de vida en común, cinco hijos, un vestuario de señora principal, la resistencia a cumplir la orden de alejamiento de D. Hernando Abenamir, de quien los testigos, y ella misma, reconocen que era amiga y con quien vuelve y tiene otro hijo después de la primera condena inquisitorial arriesgando su vida; la fidelidad a la familia Abenamir, que trata de mantener ante el tribunal, incluso en el tormento... Para la niña esclavizada, que ha pasado por numerosas manos antes de ser comprada por encargo de D. Hernando, la relación con este podemos considerarla conyugal, y posiblemente sancionada por una boda a la morisca como la que se celebró en su presencia en Benaguacil.

* * *

Si la más que posible boda islámica de D. Hernando y Victoria Filomena tendría un carácter clandestino, la de los siguientes protagonistas, aunque menos ostentosa sin duda, fue legal, sin que sepamos de qué manera se celebró. Se trata de una pareja de esclavos musulmanes que, una vez alcanzada la libertad, tramitan en 1670 su regreso legal a Berbería junto con sus hijos pequeños (AHN, Inquisición, leg. 2495; Benítez, 2015).

Amete Benalí y Anona de Nadre llevaban unos 8 años casados viviendo en una casa de la calle de los Caños del Peral, en Madrid. Ella, proveniente de la frontera de Orán, esclava que fue de la duquesa de Nájera, que hace unos 10 años le concedió la libertad en su testamento, trabaja como lavandera, hay que suponer que en la cercana fuente que da nombre a la calle. Los testigos que aportan en el proceso los conocen de todo ese tiempo porque viven cerca de ellos, e incluso en su misma casa. Uno de estos, Pedro Salaber, refiere los antecedentes de los dos libertos:

Dijo que conoce de vista, trato y comunicación a dicho Amete Benalí y Nona de Nadre, su muger, de más de 9 o 10 años a esta parte y save que el dicho Amete fue esclavo de Dña. Clara de Lila [sic], viuda del secretario Galarreta, y la dicha Nona lo fue de la duquesa de Nájera, y sabe que son libres por haberlo oydo decir, y que la dicha Nona lo es desde que murió la Duquesa su ama y como tal la ha visto tratar y tener y se remite a las cartas de libertad que tuvieren los suso dichos (*idem*).

Pero lo que me interesa destacar aquí es lo que sigue:

Y que por haber vivido en la misma casa con los suso dichos después que se casaron a tenido frecuente comunicación con ellos y save que an tenido y tienen tres hijos y los conoce del mismo modo, que el uno se llama Aamar de Teistela, y le parece será de 7 años, e Enfisa de Teistela, de edad de dos años, y Aaragau de un mes poco más o menos, que los parió Nona siendo libre (*idem*).

En definitiva, se corrobora que es una pareja casada y que los hijos los tuvo Anona siendo ya libre. En lo mismo insiste otro de los testigos, Jorge Antonio, mozo de sillas de la marquesa de Camarasa, que “también sabe que los suso dichos son marido y muger y que como tales se tratan y por la mucha comunicación que a tenido con ellos conoce del mismo modo a tres hijos”, cuyos nombres y edades repite.

Y ya que, al parecer, no bastaba con que los testigos declarasen que los niños eran hijos de los libertos, en su petición, Amete y Anona, “su muxer”, exponen que “tenemos durante nuestro casamiento tres hijos [...], todos moros, sin haver permitido los bautiçen ni ser christianos por estar proptos de yrnos a nuestra tierra” con ellos y que “emos hecho informaçión ante la Justicia desta villa de cómo los dichos tres hijos son lexítimos, como consta de ello, que presentamos en forma” (*idem*).

Todo nos indica que estamos ante una pareja de musulmanes, libertos, que viven en el corazón del Madrid de los Austrias a fines del reinado de Felipe IV y comienzos del de Carlos II, considerados como matrimonio y con hijos calificados oficialmente de legítimos. Evidentemente, al margen del sacramento del matrimonio. Cabe deducir que han contraído un matrimonio por el rito islámico y que este es aceptado por la sociedad, e incluso por la Justicia de la villa de Madrid, al dar como legítimos a sus hijos. Es un aspecto que merecería una investigación específica que aclarase esta forma de tolerancia religiosa.

* * *

Casi siglo y medio antes, durante el reinado de Carlos V, se sitúa otro ejemplo de una pareja de libertos, esta vez cristianos. La protagonista principal es ella, Leonor. La biografía que nos es dado reconstruir es especialmente interesante (AHN, Inquisición, leg. 194, 20; Benítez, 2016). No dice de dónde es originaria, solo que es alarbe; tampoco sabemos cuándo nació, pero debía de haber cumplido los 40 años al comparecer en 1541 ante los inquisidores. En efecto, la primera noticia que da de su vida es que “estando en Sevilla [...] la bautizaron en una iglesia grande que está en una plaza, frontero de una carnicería, e que la bautizaron en una pila que estaba en la iglesia echándole agua sobre la cabeza e la pusieron entonces nombre de christiana e la llamaron Leonor” (*ibidem*, f. 12v). Estuvo como medio año en Sevilla antes de que la trajeran a vender a Castilla, donde, en Villalón, hacia 1518, la compró

Juan Martínez, vecino de Gatón de Campos. Permaneció con él y su mujer unos 10 años, durante los cuales “su amo avía avido en esta declarante dos fijos e una hija, los cuales murieron seyendo chicos”. Nótese la diferente forma de expresarlo, en relación con Victoria Filomena, “que tiene” de D. Hernando “tres criaturas”. En el caso de Leonor queda clara la explotación sexual por parte de su dueño, casado.

Cuando murieron sus amos “se fue a bivar a Medina de Rioseco e bivió allí un año trabajando en lavar ropa e faziendo otras cosas” (*ibidem*, f. 13r). Para entonces era ya liberta, ahorrada por su amo. Hacia 1529 fue de Medina a Valladolid, donde conoció a Pedro, esclavo de D. Diego de Zúñiga, y de inmediato se quedó embarazada. El nacimiento de una hija la impulsó a liberar a Pedro; para ello tuvo que pagar a Dña. Catalina de Zúñiga, cabe suponer que viuda ya de D. Diego, 20 ducados al contado y otros diez trabajando para ella durante cierto tiempo (*ibidem*, f. 12r). Pero no ha llegado a desposarse ni a casarse nunca con él. La explicación es la siguiente, tal como ella la relata al inquisidor:

Preguntada que tantos años a que esta declarante se casó con su marido e si es casada con el dicho su marido e si es casada e velada e desposada, dixo que esta declarante nunca se desposó ni casó con el dicho Pedro de Çúñiga, porque el dicho Pedro de Çúñiga se quería desposar e casar con esta declarante e esta declarante no quería porque hera hombre que no quería trabajar sino holgar; e que a doze años que le tiene por amigo porque luego como le conoçió se enpreñó desta hija que tiene (*idem*).

En su interrogatorio el inquisidor insiste sobre el asunto del matrimonio, lo que nos permite saber que si inicialmente no se casó con Pedro de Zúñiga fue porque su ama, Dña. Catalina, no se lo permitió mientras no le hubiera pagado la totalidad del precio. Y que, aunque no se habían casado, se trataban de marido y mujer delante de los demás, para que no les considerasen amancebados, lo que extraña al inquisidor, que considera que la situación de casada garantizaba a la mujer un mejor trato.

Preguntada qué es la causa por que se juntó con aquel hombre para aver hijos sin desposarse con él o sin casarse o sin prometer de casarse –porque no es de creer que esta declarante sea su mançeba sino su muger legítima– para ser dél mejor tratada e para aver fijos legítimos dél, mayormente siendo mançebo e de buena disposición (*idem*).

Ante la pregunta, Leonor vuelve a repetir que no quería casarse con un hombre que no trabajase, y que así se lo había dicho a Pedro: “Le dijo esta declarante al dicho P.º de Zúñiga que si era buen hombre e quería trabajar e que si no trabajase que no casaría con él e que si trabajase que se casaría con él”.

El pecado de amancebamiento, relativamente grave, no correspondía juzgarlo a la Inquisición sino a la justicia eclesiástica ordinaria, pero es posible que el inquisidor sospechase que se hubiesen casado a usanza islámica, lo que sí caía bajo la jurisdicción del Santo Oficio. Nosotros, al igual que él, carecemos de ningún indicio de ello; es más, Leonor afirma, respondiendo a la pregunta de si sabía dónde se bautizó su marido, que aunque lo desconoce estaba segura de que era cristiano, “e por ser christiano le tomó por amigo porque si fuera moro no le procurara de casar con él ni aver fijos dél” (*ibidem*, f. 12v). Conociendo, sin duda, la costumbre morisca de contraer matrimonios entre primos, se interesan además por si tenía relación de parentesco con Pedro, lo que podía reforzar las sospechas; pero no, Leonor dice que no eran parientes.

Otro posible delito era el menosprecio al sacramento del matrimonio; considero que de ahí podía derivarse también el interés del juez, que le pregunta si cuando iba a confesarse lo hacía del pecado de estar amancebada. Leonor responde convenientemente: sí que confesaba el amancebamiento, siendo amonestada por el confesor, que le decía que debía casarse. No había, pues, un desprecio de las normas de la Iglesia que pudiera ser juzgado por la Inquisición.

Lo que resulta más difícil de valorar es la resistencia de Leonor a contraer matrimonio, o a simplemente desposarse con Pedro, en un momento bastante anterior a la aprobación, en 1563, en el concilio de Trento del conocido decreto *Tametsi*, que da origen a una legislación matrimonial mucho más controladora por parte de la Iglesia.

Pero siguiendo con su relato, de Valladolid pasaron a Toledo, donde permanecieron seis años, posiblemente de 1533 a 1539, y donde se ganó, de nuevo, la vida lavando la ropa de los pobres presos de la cárcel y del hospital de la Corte, en una actividad profesional que mencionan también otras de las mujeres. Vivían en un corral cerca de San Isidro y allí conoció a bastantes alarbes. Después, hacia 1539, pasaron a Madrid, donde vivieron en una casa cerca de la Puerta del Sol, “cabo una cruz”, en la proximidad de los otros alarbes. Allí, fuera de los muros de Madrid, todos ellos prepararon la expedición que les debía permitir regresar a su tierra.

No podían hacerlo legalmente, como en el caso de Amete y Anona, ya que estaban bautizados y se suponía que la intención de su retorno era islamizar. El éxodo estaba bien preparado, pero las tensiones internas provocaron su fracaso: Leonor, con su marido, Pedro, y su hija, María, de 11 años, fueron apresados por la Inquisición de Valencia y remitidos al tribunal de Toledo. De sus múltiples declaraciones proviene la historia de su vida que se ha expuesto: once años de vida en común con Pedro, cuyo rescate pagó con el duro trabajo de lavandera, y con el que emprendió el arriesgado éxodo que dio con sus huesos en la cárcel inquisitorial. De ella salió en 1545, después de haber sido reconciliada en un auto de fe, con el mandato de no aproximarse a puertos de mar ni salir de Castilla. Desconocemos qué había sido de su marido y de su hija en el entretanto. Y, aunque mantuvo, como hemos visto, que no llegó a casarse, todos, incluso los inquisidores, se refieren a ella como la mujer de Pedro de Zúñiga.

* * *

El último caso es el de un cura amancebado que tiene un hijo. Lo extraordinario aquí es que él es morisco y ella cristiana vieja. Se trata de Pedro Bonet, un morisco valenciano que se ha educado en el Colegio del Emperador para niños moriscos y que después ha estudiado para sacerdote, siendo ordenado y encargado de la parroquia de Serra y Náquera, cerca de Valencia (AHN, Inquisición, leg. 529, 15). Amancebado con una mujer de Bechí, cerca de Castellón, llamada Violante, tienen un hijo de nombre César. La relación era conocida públicamente, como manifiesta ante la Inquisición D. Melchor de Figuerola, señor del lugar: “Con la cual era muy público que estaba amancebado algunos años había”. Dado que su hijo tenía en torno a 15 años, la relación venía de largo y, al parecer, Pedro Bonet se ocupaba de la educación del menor, al que enseñaba latín. Es decir, la convivencia aparece como permanente. La situación fue denunciada al arzobispo de Valencia, D. Juan de

Ribera, quien ordenó al cura que viviera en Valencia y oficiara misas en la parroquia de San Juan del Mercado, donde, hay que suponer, estaría alejado de Violante y de César, y más vigilado por la jerarquía eclesiástica.

No sabemos el tiempo que permanecería en Valencia, el caso es que en 1604, Bonet, en compañía de Violante y de su hijo, emprende la marcha hacia Argel. Es un largo y accidentado viaje que les lleva primero a Barcelona, donde embarcan para Marsella. En una carta desde Argel a sus amigos y familiares, para dar noticia de su llegada, refiere la dura travesía:

Pensé las olas del mar nos hundirían de tal manera que el bergantín, con la fortuna, se inchió de agua y, como estábamos borrachos del mar con la terrible borrasca, mi muger y yo ni podíamos acertar a pedir perdón a Dios de nuestros pecados, ni sabíamos si estábamos en el mar. Cesar [es]tuvo firme y nos animava con llorar.

Después de otra travesía hasta Génova, emprenden el viaje por tierra hacia Venecia; por el camino se separan:

En este camino me perdí de mi muger y ella con los azemileros y tres compañeros míos dio por un camino y yo por otro, y sentí más este trago que el de la mar, porque el muchacho César venía conmigo, llorando [por] su madre, que me daba pesadumbre mortal, por donde maldixé aquellos días mi corta ventura pensando que no nos avíamos de ver más; esto era en el estado de Milán, pero Dios se apiadó y nos juntó en una venta no pensándolo ellos ni yo.

En estos pasajes se manifiesta tanto una relación conyugal –“mi mujer”– como unos fuertes lazos familiares: relación que Pedro Bonet, transformado ya en Argel en Ali Papaz, confiesa al capitán de navío Jorge Bartolí. En una charla entre ambos en el zoco nuevo, en agosto de 1604:

[...] le contó cómo él era el retor de Náquera y que el Patriarca [Ribera] le perseguía tanto que él había determinado de irse del reino de Valencia y que con una mujer que allí tenía y un hijo se había ido primero a Barcelona por tierra y de allí a Marsella por tierra y de Marsella [...] hasta Venecia y que de Venecia se embarcó para Constantinopla y vino en una nave inglesa a Argel. Y la mostró a este la mujer y el hijo, que es una mujer flaquilla y morena y el hijo de 16 o 18 años, moreno y hablaba en latín.

En este caso el problema, como el capitán Bartolí le hizo ver, es que era comprensible “que le persiguiese el Patriarca si él quería vivir con mujer y hijos siendo clérigo y decir cada día misa”. Que un párroco mantuviese públicamente una vida conyugal no parecía ya aceptable a los ojos del arzobispo de Valencia a principios del siglo XVII. Tal vez el carácter morisco del clérigo, y que la mujer fuera cristiana vieja, pudo provocar una mayor reacción del prelado. Bonet, puesto ante la elección de renunciar a su mujer y a su hijo o de buscar una solución radical, como emigrar a Argel, optó por esta última. Y allí trató de justificarla. Hablando con el agustino Fr. Luis Blasco defendía que “el Evangelio estava falsificado por el Sumo Pontífice y que en ninguna parte mandava que los clérigos no se casasen”. Y animó al lego dominico Fr. Joaquín Alemán a que renegara: “Que se tornase moro e se quedase en Argel y se podría casar y bivar con libertad y no venir a meterse en su convento”.

Aunque según un testigo morisco poco fiable, Bonet se habría casado por el rito islámico con Violante en Náquera, el propio Patriarca, en una carta a Felipe III,

sin mencionarle por su nombre, se refiere al terrible ejemplo de cura morisco que “pocos días ha que murió [...] en Argel, que después de ser sacerdote se pasó y casó allí”. Todo parece indicar que fue el amor a Violante, y no un islamismo firme, lo que le empujó a pasar “allende” y a renegar (Benítez, 2019).

* * *

De los casos que se han estudiado queda patente que en la España de los siglos XVI y XVII, moriscos y “moros de allende”, fueran estos últimos musulmanes o cristianos, tenían diversas formas de establecer relaciones conyugales estables al margen del matrimonio canónico. Para concluir quiero reflexionar sobre lo que puede deducirse de la actitud de la sociedad, y de las autoridades, sobre este comportamiento. Desde luego que los casos vistos no son una muestra suficiente, pero de ellos se obtienen algunas conclusiones significativas. Vemos que la sociedad circundante acepta la existencia de esas relaciones e incluso, cuando no chocan contra normas superiores –casos de bígamos o de sacerdotes–, puede considerar a la pareja como marido y mujer. Solo bajo la piadosa visión del jesuita Pedro de León nos llegan ecos de voces escandalizadas por el mal ejemplo del hidalgo alpujarreño.

En cuanto a las autoridades, inquisitoriales, eclesiásticas o civiles, las vemos preocuparse cuando se trata de miembros de las élites: el Regente de Valencia ante el posible estupro de Esperanza Alatar, para tranquilizarse al saber que se había desposado por palabras de presente, aunque debería conocer que la Iglesia había prohibido esa vía; la Inquisición ante la relación permanente entre Victoria y D. Fernando de Abenamir; el P. León ante la del hidalgo con su esclava; el Patriarca Ribera por la vida matrimonial del párroco Pedro Bonet. Pero, salvo la sorpresa del inquisidor por la negativa de la liberta alarbe, Leonor, a contraer matrimonio con su compañero de muchos años, no encontramos manifestaciones represivas cuando se trata de pobres libertos. Su vida familiar preocupaba menos.

REFERENCIAS

- BENÍTEZ, R. (2005). «Alatar el Viejo. El trágico destino de un alfaquí». En R. GARCÍA (Coord.), *Judíos y moriscos. Herejes* (pp. 145-202). Barcelona: Random House Mondadori.
- BENÍTEZ R. (2008). «Solidaridad islámica: el rescate de cautivos moros por los moriscos». En R. FRANCH y R. BENÍTEZ (Eds.), *Estudios de Historia Moderna en homenaje a la profesora Emilia Salvador Esteban* (vol. 2, pp. 777-793). Valencia: Universidad de Valencia.
- BENÍTEZ, R. (2015). «El difícil regreso a su patria de los moros libertos y el problema de su conversión». En A. MARTÍN (Ed.), *Esclavitud, mestizaje y abolicionismo* (pp. 265-283). Granada: Editorial Universidad de Granada.
- BENÍTEZ, R. (2016). «Notas sobre la vida familiar de esclavas y libertas alarbes marroquíes en Castilla (1520-1545)». En A. MARTÍN y M.^a C. DELAIGUES (Eds.), *Cautivas y esclavas: el tráfico humano en el Mediterráneo* (pp. 81-101). Granada: Editorial Universidad de Granada.

- BENÍTEZ R. (2018). «De casta de moriscos. Relatos autobiográficos: invención, verosimilitud, intencionalidad». En A. GONZÁLEZ, M. JIMÉNEZ y F. QUERO (Coords.), *Normes, marges et confins. Hommage au professeur Raphaël Carrasco* (pp. 412-428). Montpellier: Presses universitaires de la Méditerranée.
- LEÓN, P. de (1981). *Grandeza y miseria en Andalucía. Testimonio de una encrucijada histórica (1578-1616)*. Granada: Facultad de Teología.
- VALENCIA, P. de (1999). «Tratado acerca de los moriscos de España». En R. GONZÁLEZ (Ed.), *Obras completas IV. Escritos sociales, 2. Escritos políticos* (pp. 67-139). León: Universidad de León.
- VINCENT, B. y CARRASCO, R. (1987). «Amor y matrimonio entre los moriscos». En B. VINCENT, *Minorías y marginados en la España del siglo XVI* (pp. 47-71). Granada: Diputación Provincial.

RITOS FUNERARIOS Y REPRESIÓN INQUISITORIAL EN LA COMUNIDAD MORISCA DE GEA DE ALBARRACÍN

Francisco José Cantos Valverde
Universidad de Valencia

En el extremo sur del reino de Aragón encontramos una significativa población morisca repartida principalmente en tres núcleos, las ciudades de Teruel y Albarracín y, por encima de ellas, la villa de Gea de Albarracín. En esta área geográfica, Gea destaca, además de por su número (se calculan más de dos mil habitantes en el momento de la expulsión), sobre todo por la cohesión de su comunidad y por la determinación de sus habitantes a permanecer en la fe y la cultura de sus antepasados. Pese a estar situada a tan solo 13 kilómetros de Albarracín y 24 de Teruel, Gea de Albarracín suponía un enclave aislado en el que los cripto-musulmanes podían gozar de una cierta tranquilidad, debido a que apenas un 2 o 3% de la población eran cristianos viejos. Además, contaban con la consabida protección de su señor, el conde de Fuentes. Sin embargo, pese a esto, o quizá a causa de esto, Gea recibió siempre una especial atención del Santo Oficio de Valencia. La zona fue objeto de hasta cinco visitas de distrito por parte de los inquisidores (1567, 1573, 1575, 1589 y 1593). Así pues, fue, junto con las tierras del duque de Segorbe, el área más visitada del distrito. La importancia para la Inquisición de los asuntos de Gea queda patente, además de lo ya expuesto, por el hecho de que encontremos todo un libro de los fondos de la Inquisición conservados en la British Library (British Library, Egerton, lib. 1833) recopilando en exclusiva los asuntos tocantes a esta villa. Es esta fuente, junto con algunos procesos y la serie de las relaciones de causas, la que nos ha proporcionado una detallada y significativa descripción de los rituales funerarios, en especial el del lavatorio de cuerpos de difuntos, que se practicaban en este lugar aragonés hacia el año 1573.

Los moriscos de Gea intentaron usar en su favor su situación de frontera en diversos sentidos. Por un lado, sobre la villa siempre planeó la sospecha de acoger a fugitivos de uno y otro reino y de servir como refugio a bandoleros y relajados en efígie por diversas inquisiciones. Por otro, buscaron beneficiarse de la excepcionalidad de estar situados en el reino de Aragón pero corresponder al distrito inquisitorial de Valencia, emprendiendo largas y complicadas negociaciones en torno a su inclusión en las concordias y edictos de gracia de uno u otro reino según conviniese. El citado volumen de la British Library nos da relación de estas

negociaciones y de cómo, debido a la dilación de este negocio, motivaron que se ordenase la visita de inspección de la zona a los inquisidores de Valencia para la resolución del asunto (*ibidem*, f. 60r). Esta visita se acabará concretando en 1573, y hay que tener en cuenta que en esas fechas pesaban la sombra de la rebelión de las Alpujarras y la reciente Concordia firmada por las aljamas valencianas en 1571. Ambas motivaciones, la de la estabilidad política y la de la estabilidad económica del Santo Oficio, debieron estar detrás de la voluntad de la Inquisición de terminar con la excepcionalidad de Gea.

La visita realizada por el inquisidor Diego de Haedo estuvo precedida de un incidente violento en el que los moriscos del lugar trataron de asesinar a un cristiano viejo que había delatado a algunos de ellos ante los oficiales de la Inquisición de Albarracín (Archivo Histórico Nacional, Inquisición, leg. 551, n.º 25, f. 3r-v). Es significativo que la víctima del ataque, un tal Bartolomé López, fuese criado de una de las principales familias cristianas viejas del lugar, los Fraile, dado que de ellos partirá gran parte de las testificaciones contra sus vecinos musulmanes en muchos de los procesos y, especialmente, porque de su influencia se derivó la más importante delación interna de todo el periodo morisco, la de María Geziri, alias la Herrera. La visita comenzó el 11 de junio de 1573 en la ciudad de Albarracín (BL, Eg., lib. 1833, f. 77r-v), donde se recopilieron diversos testimonios de cristianos viejos contra los moriscos de Gea. El 6 de julio Haedo ya está presente en la villa. Se leyó el edicto de gracia y el inquisidor en persona se dispuso a recibir a los habitantes en confesión durante al menos dos semanas. Sin embargo, aunque solo una persona, la citada María Geziri, se presentó para prestar confesión bajo el edicto de gracia, será un verdadero filón de información y delaciones, que supondrá un antes y un después para la comunidad morisca de Gea (*ibidem*, ff. 80r-90r). María Geziri era una morisca casada de entre veinte y veintitrés años. Según el informe del inquisidor, se presentó por su propia voluntad y realizó una larga y detallada confesión que supondrá la ruina y condena de gran parte de sus familiares, conocidos y vecinos. En sus confesiones, María explicará las razones de su gran delación. Su voluntad de convertirse al cristianismo surgió a través de su relación con la principal familia de cristianos viejos de la villa que ya hemos citado, los Fraile. La morisca explicará cómo las mujeres de esta familia le habrían inducido a convertirse, ayudándole en secreto a no cumplir con el Ramadán y otros preceptos islámicos. Esto vuelve a señalar las tensas y hostiles relaciones entre la mayoría morisca de Gea y la minoría de cristianos viejos.

En sus delaciones podemos encontrar toda la gama de costumbres, rituales y comportamientos heréticos atribuidos a los moriscos: zalá, Ramadán, Pascuas, guadoc, carnicería a la morisca, etc. En una primera parte se concentran las acusaciones contra el conjunto de la comunidad, pero después dedica gran espacio a acusaciones específicas contra su familia y contra un cierto número de vecinos del lugar, especialmente aquellos a los que señala como lavadores y amortajadores de difuntos. Es esta parte de sus declaraciones, en torno a los rituales funerarios moriscos, lo que centra el presente trabajo. Como indica Mercedes García-Arenal (1978, p. 46) la plasmación de las prácticas islámicas en los procesos suelen ser repetitivas y parecen responder a un formulario prefijado, por lo que esta fuente resulta de especial valor, más que por su considerable extensión (diez folios completos a doble cara, que se

tuvieron que dividir en dos sesiones diferentes para poder completar la declaración) por su carácter bastante directo y detallado, que nos ofrece un acercamiento a los rituales y prácticas mucho más real de lo habitual. Por tanto, merece la pena reproducir en los anexos los fragmentos íntegros dedicados a los rituales funerarios, para dedicarnos aquí a su análisis a partir del contraste con otros ejemplos de fuentes semejantes ya editadas y con uno de los referentes más clásicos del estudio de la religiosidad morisca como es Pedro Longás (1915).

Aunque en las declaraciones de María Geziri los rituales aparecen desordenados y mezclados con partes puramente delatorias, intentaremos a continuación recapitularlos en orden cronológico, tratando las principales cuestiones. El proceso comienza antes del fallecimiento, cuando debía ayudarse al morisco a proferir con frecuencia las palabras que encierran la profesión de fe, a saber: “No hay más Dios que Alá, y Mahoma es su mensajero”, para lo cual se debía colocar al moribundo de costado hacia el alquible, algo sobre lo que los médicos cristianos debían estar atentos para evitarlo (*ibidem*, p. 285). Una vez fallecido se daba aviso a los lavadores disponibles, se ponía agua a calentar y se comenzaban a preparar los materiales necesarios. Entre estos destaca la tabla sobre la que se realiza el lavatorio; se describe como:

[...] ancha y larga, del estado de un hombre e con un borde al alrededor e una canalica por donde cae el agua e la cogen, e a la noche o cuando nadie los ve la echan en el río. E que la dicha tabla en que hacen el dicho lavatorio no la pueden sacar de casa del tal difunto hasta que no muera otro y, entonces, la llevan y está en casa de aquel hasta que muere otro y así no hay en la dicha villa más que sola una tabla (BL, Eg., lib. 1833, f. 81v).

Además, se describen otros útiles específicos, como un jarrico de agua y unas tijeras para cortar la mortaja. Todos ellos son específicos para las labores funerarias y corrían a cargo de la comunidad: “E que los jarros que cada uno de los dichos lavadores e lavadoras tienen y tijeras para ello y la tabla, esto lo compra el concejo y en quebrándose uno acuden a los regidores y mandan hacer otro porque son de diferente hechura que con los que beben” (*ibidem*, f. 82v), lo que señala un mantenimiento fuerte, comunitario y público de las prácticas islámicas en Gea. Esta idea se refuerza al afirmar que al morir algún vecino pobre los limosneros de la villa se hacían cargo de las mortajas y otros gastos.

Las personas encargadas de lavar cuerpos son descritas con diversas características, en ocasiones contradictorias. Son claramente especialistas en la actividad, pero no parece ser un oficio constituido ni que se requiera el rango de alfaquí; sin embargo sí se busca, siempre que sea posible, una cierta experiencia y se les concede algún tipo de trato de respeto. Desde luego, María sabe señalar claramente quiénes son los lavadores y lavadoras de difuntos en el pueblo y aunque en un momento afirma que “estas personas están diputadas para ello e no sabe que se les dé por ello salario sino que dicen que lo hacen por sus ánimas” (*ibidem*, ff. 80v-81r), en otro fragmento sí señala la posibilidad de ser pagados por los regidores de la villa. Mientras en algunos casos se describe a las lavadoras como viudas más bien pobres (las cuales quizá tendrían algún pago), en otros señala a ciertos lavadores como hombres ricos que ejercerían algunas labores de alfaquí por razones esencialmente piadosas: “Juan Rodero y Cordilero, aunque son alfaquíes, estos no entiende de

que enseñen sino haciendo [lo] que tiene dicho desuso con los difuntos y otras cosas semejantes, pero no para que tengan públicamente escuela [...], porque el dicho Rodero es muy rico” (*ibidem*, f. 88r). Longás (1915) afirma que: “En las obras piadosas en favor del difunto podían obtenerse tres clases de méritos a los ojos de Dios: uno era el mérito de presentarse a purificar y amortajar el cadáver; otro, el de asistir al entierro o conducción hasta el cementerio; y otro el de recitar la oración por el difunto” (p. 290). El testimonio de María insiste varias veces en la separación estricta por sexos a la hora de realizar, o siquiera presenciar, el ritual. Sin embargo, Longás (1915) afirma que: “En la operación intervenían hombre y mujeres: estas para lavarlo; aquellos para volverlo de un lado a otro” y que “Era, sin embargo, laudable que el marido lavase a la mujer, y la mujer al marido y al muchacho de corta edad” (p. 286). Con esto parece cuestionar la estricta separación por sexos que tanto repite la fuente de Gea.

El ritual comienza situando el cuerpo sobre la tabla envuelto en una sábana nueva. El lavatorio se realiza sobre esta sábana sin llegar a tocar el cuerpo directamente con las manos, puesto que esto constituía un tabú. Además, los intervinientes debían purificarse y pronunciar la invocación: “¡Señor Dios! Perdóname” antes y después del ritual (*ibidem*). Una persona va lavando el cuerpo, ayudada de otra que se encarga de echar el agua con un jarro, pudiéndose intercambiar los papeles. Se procede por partes según el siguiente orden: brazos de los codos a las manos, cara y cabeza, oídos, piernas de rodillas abajo y después todo el cuerpo “que llaman bañar”. Luego, se daría la vuelta al cuerpo para proseguir el lavado y, para finalizar, se retira la primera sábana y se enjuga con otra nueva. También se indica que al difunto se le rapan los sobacos y barba y partes vergonzosas, aunque señala que esto no se les hace a las mujeres.

Una vez limpio el cuerpo, el siguiente paso es el amortajamiento. Para esto se usan otras sábanas y lienzos, también nuevos y ahumados con espliego. En concreto, la delatora describe detalladamente la mortaja de los hombres:

[...] ponen cinco piezas para rodearle que son la primera el lienzo nuevo de la mortaja que llega hasta las rodillas y llaman *guachicafan*, y los *çaraguelles* desde la cintura abajo hasta los pies, y sobre ello va la camisa mejor que tiene y en la cabeza un ruedo de lienzo nuevo que tiene cinco varas con el cual se le envuelven cabeza y cara y después, sobre todo esto, le envuelven en una sábana toda cosida que no se le ve nada de lo que va debajo, y que el *guachicafan* lleva por el costado de cada parte siete agujeros e una tirica de lienzo para cordonar los agujeros, y con este y con los *çaraguelles* dicen que se ha de levantar el día del Juicio, e que han de salir de allí todos de edad de quince años y lo mismo ponen a las mujeres y más una cofia y una toca todo nuevo (BL, Eg., lib. 1833, ff. 82v-83r).

A continuación se vela al cadáver antes de su entierro. El difunto se sitúa en una manta en el suelo con el rostro girado hacia el alquiblé. Tras él se coloca una línea de siete hombres (cinco si no es posible) y, detrás de ellos, cinco mujeres (o tres) de entre las más viejas del lugar. Todos descalzos y purificados mediante el *guadoc* y *tahor*. Este grupo de personas (no se permite la presencia a nadie más) a lo largo de dos horas rezan en arábigo diversas oraciones del Alcorán, destacando *alandulilei*, *colua* y *nazanau*, mientras se realizan las clásicas genuflexiones e incluso besando al difunto. La testigo indica que solo llegados a este punto era cuando se daba aviso al vicario para cumplir con el entierro cristiano, sin embargo parece

probable que esto no se haría hasta estar ya sepultado, puesto que explica que aún se mantenían las formas de enterramiento islámicas. Prácticamente todos los testigos que hablan de este tema señalan que los moriscos tenían un fosar aparte fuera del pueblo. Los difuntos se dispondrán de lado, con el rostro hacia el alquible, en sepulturas huecas e individuales, con tablas o ladrillos encima para que la tierra no les tocara. Según Longás (1915) no era lícito colocar dentro del ataúd oro ni plata, pero García-Arenal (1978, p. 62) dice que se encuentran múltiples casos de moriscos enterrados con joyas, alimentos o finas vestiduras que, en todo caso, se trataría de costumbres pre-mahometanas. María Geziri apenas da información de la conducción del difunto hacia el cementerio o de la forma de los enterramientos, quizá debido a que eran rituales mayoritariamente vetados a las mujeres que no fuesen familia próxima.

En los siete días posteriores al entierro, conocidos como las septenas, se disponía un candil encendido día y noche en la estancia donde la persona había fallecido. Durante estos días los vecinos y vecinas que lo desearan podían ir a orar por él por las noches o a otras horas que se señalaban para ello. De nuevo, en estas oraciones una persona leía el Corán y los demás repetían sus palabras. Finalmente, al año de la muerte se realizaba otra noche de rezos similares, en la cual María indica que acudían personas tenidas por alfaquís y que, tras ello, les dieron colación. Longás (1915) dice que era una comida sobria, “porque aquél se llama el bocado amargo, por ser la comida última que se come por aquel muerto en el mundo” (p. 302).

Como hemos expuesto, las testimonios de María Geziri coinciden sensiblemente con la descripción que hace el padre Longás (1915), con las divergencias o añadidos que hemos intercalado. Sin embargo, este autor ofrece una detallada descripción de dos aspectos que no encontramos en sus declaraciones: la literalidad de las oraciones por el difunto y la costumbre conocida como la carta de la muerte. Sobre las oraciones afirma que eran de carácter obligatorio para cualquier musulmán fallecido, exceptuando a muertos en la guerra santa, condenados a muerte o nacidos muertos. El lugar idóneo sería el borde de la sepultura, pero según las circunstancias podían realizarse en la casa del difunto. Tras expresar el nombre del difunto “para que lo escribiesen los ángeles” se recitaba la siguiente oración:

Dios es muy grande. Alabado sea Dios, que da la vida y la muerte. Alabado sea Dios, que resucita a los muertos. Suya es la grandeza, suya la sublimidad, suyos el señorío, la potestad y las alabanzas. Él es omnipotente.

¡Oh Dios mío! Bendice a Mahoma y a los suyos, y apiádate de ellos, así como bendijiste a Abraham y a los suyos, y mostraste tu piedad hacia ellos. En verdad, digno eres de toda alabanza y de toda glorificación.

¡Oh Dios mío! Él [nombre del difunto] es siervo tuyo e hijo de tu siervo y de tu sierva. Tú lo criaste y le proveíste de sustento; tú le has dado la muerte, y tú lo resucitarás. Tú conoces su secreto y la suerte que le está reservada. Venimos a rogarte en favor suyo: oye nuestras súplicas. Nosotros imploramos tu protección en su favor; pues, en verdad, en ti se hallan el refugio y la protección.

¡Oh Dios mío! Presévalo contra la prueba de la tumba y contra el castigo del infierno.

¡Oh Dios mío! Perdónalo y muestra con él tu piedad. Perdónalo y muestra tu generosidad en lo excelente del premio que le reserves y en lo espacioso del albergue que le depares. Báñalo con agua y con nieve, y límpialo de sus pecados, como se limpia de la

suciedad la ropa blanca. Y proporciónale casa mejor que su casa, compañía mejor que su compañía, y mujer mejor que su mujer.

¡Oh Dios mío! Si es bueno, acrecienta su bondad; y si es malo sé indulgente con él, ya que a ti se ha acogido, y tú eres hospitalario por excelencia. Él se halla necesitado de tu misericordia, y tú puedes mostrar con él tu indulgencia dejando de castigarle.

¡Oh Dios mío! Da firmeza a sus palabras cuando sea interrogado, y no lo sometas en el sepulcro a prueba que él no pueda soportar. Y agrégalo a nuestro profeta Mahoma.

¡Oh Dios mío! No nos vedes la recompensa que para él te pedimos, ni nos sometas a prueba después de él (Longás, 2015, pp. 289-290).

Después de cada una de las cuatro *atacbiras* se recitaba la siguiente oración:

¡Oh Dios mío! Perdona a los que de nosotros viven y a los que ya murieron, a los presentes y a los ausentes, a los menores de edad y a los adultos, a los hombres y a las mujeres, pues tú, en verdad, conoces aquellos de nosotros que son tornadizos y a los que perseveran. Perdona asimismo a nuestros hijos y a los que nos precedieron en la fe del Islam, a los musulimes todos, hombres y mujeres; a los creyentes todos, ya vivos, ya difuntos.

¡Oh Dios mío! Aquellos de nosotros a quienes des la vida, haz que vivan en la fe; y aquellos a los que des la muerte, haz también que mueran creyendo en el Islam. Y senos propicio cuando nos hallemos en tu presencia, muestra tu indulgencia con este muerto, y ordena que en su compañía sea nuestro eterno descanso (*ibidem*, p. 290).

Cuando el difunto era una mujer o un niño pequeño la oración era la misma con ligeras variaciones. En cuanto a la mencionada costumbre de la carta de la muerte, Longás (1915) explica que se trataba de una carta escrita en árabe, con azafrán, sobre pergamino o papel que se colocaba en la mortaja o en la fosa. Esta carta debía ser un mérito y un refuerzo del difunto para enfrentarse al juicio divino que le esperaba:

Dos ángeles preguntarán al que muriere quién fue su Señor, su Profeta y su Ley. Si el hombre es bueno, responderá diciendo que Dios es su Señor: Mahoma, su profeta y el Alcorán, su Ley: su alma merece entonces la gloria y gracia del soberano, en las alturas hasta el día del juicio. Si el hombre se hallare desprovisto de obras, negará en la demanda y dudará en la respuesta, quedando así en tinieblas, en los bajos abismos del infierno, hasta el día del juicio (p. 3).

Dotando al difunto de esta carta se favorecía, pues, su salvación, pero además también era un mérito leerla en vida, pues Dios lo recompensaría en la vida y en la muerte.

Las confesiones de María Geziri supondrán una grieta abierta en el corazón de la comunidad morisca de Gea, a través de la cual el Santo Oficio aprovechará para reprimir duramente las diferentes costumbres islámicas y quebrantar la solidaridad interna del grupo. En los dos años siguientes se realizaron diez procesos derivados principalmente de las declaraciones obtenidas en la visita del inquisidor Haedo y del citado intento de asesinato anterior. Estos procesados destacan tanto por incluir al único relajado en persona de la historia de Gea, como porque de tres de ellos conservamos los procesos completos (de los once procesos conservados sobre geanos). Pero, aunque resulta difícil cuantificarlo, las declaraciones de María Geziri debieron engrosar las listas de testimonios en una considerable cantidad de procesos a lo largo de los años, de lo cual hay diversos ejemplos, como el proceso de Luis Purri, que también se conserva. En la correspondencia del tribunal de 1577

existe una carta (BL, Eg., lib. 914, f. 368r) que informa del destino posterior de la malsina María Geziri, a quien se envió a la Casa de las Recogidas de Valencia con un sueldo por el peligro de represalias de sus vecinos.

Del total de 86 moriscos geanos procesados por el Santo Oficio, según las relaciones de causas del tribunal de Valencia, siete fueron procesados, entre otros delitos, por cuestiones relativas a rituales funerarios (tres de ellos son los más directamente culpados por María Geziri como lavadores de cuerpos). Si bien no es el delito más destacado cuantitativamente, sí parece que tenía una cierta importancia cualitativa en cuanto a la represión de las bases del Islam en la villa. Los delitos relacionados con las prácticas funerarias son perseguidos a nivel de alfaquíes, retajadores o comadres, dado que se les debió considerar también como dogmatizadores y, por tanto, un factor de mantenimiento de las costumbres y prácticas religiosas.

Procesados en Gea de Albarracín por costumbres funerarias moriscas

Anna la Rabosa	1575	Reconciliada	Cárcel perpetua irremisible. Cien azotes. Sin pena pecuniaria por ser pobre
María la Rostrilla	1581	Relajada en estatua	Cincuenta ducados
Luis Benalí	1591	Relajado en estatua	Cien ducados
María Lagomera	1591	Relajada en estatua	Cien ducados
Luis Morzi, alias Cañizares	1591	Reconciliado	Cárcel perpetua, cuatro años en galeras. Cien ducados
Luis Trompero	1607	Abjuración de levi	Destierro de Gea y Valencia. Veinte ducados
Pedro Cabero	1607	Suspendido	

En las relaciones de causas, pese a su brevedad, destaca el hecho de que ejercían el oficio “animando y aconsejando a otros” o bien que “para ello estaba asalariada por el concejo de la villa” (*ibidem*, lib. 937, ff. 392r-393r). La mayoría de los condenados acumulan también su presencia activa en algunas de las resistencias a la Inquisición más sonadas de la historia de Gea. En cuanto a las penas, destaca una cierta dureza, en tanto que hay dos condenados a cárcel perpetua y tres relajados en estatua (del total de diecinueve en toda la historia de la villa). Míkel de Epalza (1992) afirma sobre esto:

Aunque el Islam abarca, de suyo, todas las actividades de la vida del musulmán, hay algunas relaciones que expresan más explícitamente la fe musulmana. Son estas las que más conscientemente distinguen al morisco dentro de la sociedad hispánica. [...] Las relaciones entre musulmanes se dan en los lazos colectivos que se manifiestan con ocasión de la celebración de actos de los ritmos vitales. Las actividades son una ocasión de manifestar su islamismo, entre parientes y vecinos moriscos (p. 106).

En este sentido, la represión sobre estas personas en su calidad de lavadores de cuerpos toma una importancia especial, dado que las autoridades eran conscientes de que al actuar contra ellos minaban uno de los fundamentos más arraigados del Islam local. Si no se lograban mantener las costumbres moriscas de la vida cotidiana y de los momentos clave de la vida de cada vecino, difícilmente se lograrían conservar otros preceptos y creencias más generales y abstractas. Pero, además, en el caso de Gea era especialmente importante atacar estas actividades dado que los moriscos podían practicarlas con mucha mayor tranquilidad que en otros lugares, al tratarse de una villa de población casi totalmente morisca en la que la Inquisición tenía un acceso muy complicado.

APÉNDICE DOCUMENTAL

Los rituales fúnebres en Gea de Albarracín según las confesiones de María Geziri (BL, Eg., lib. 1833, ff. 80r-90r)

Y tienen sus lavadores para los difuntos, para hombres, hombres y para mujeres, mujeres, porque ningún hombre puede lavar un cuerpo de mujer ni ninguna mujer de hombre, ni estar presente mujer a ver lavar cuerpo de hombre ni hombre al de la mujer. Y que de los hombres son lavadores Amador Corvís y otro que se llama Cañizares, vecinos de esta villa, y el dicho Amador vive en Çella. E de las mujeres son lavadoras María Lagomera, mujer que fue de Jerónimo Deladoyda, e otra que se llama La Rabosa, que es también viuda y es hornera. Y estas personas están diputadas para ello e no sabe que se les dé por ello salario sino que dicen que lo hacen por sus ánimas. Y que particularmente se acuerda que, el jueves pasado ovo quince días, murió un Juan Tardío, morisco, vecino de esta villa, y esta testigo y otras muchas personas estaban presentes. Y un hermano suyo, llamado Amador Tardío, fue a llamar al dicho Cañizares para que le lavase, y luego vino y entonces esta testigo y las demás mujeres que allí estaban se bajaron y él y los hombres se quedaron a hacer el dicho lavatorio porque, como tiene dicho, no pueden estar mujeres presentes al tiempo que lavan hombres. E que ocho días, poco más o menos, antes que muriese el susodicho murió Luis Navarro, y esta testigo fue allá a le ver y estaba ya muerto. Y halló que estaba todo el aparejo para lavarle puesto. Y en esto entró el dicho Cañizares, y un hijo del dicho difunto, llamado Juan Navarro, dijo a esta y a las demás mujeres que allí estaban: “señoras, bajaos abajo hasta que se haga lo que se ha de hacer y después podéis volver”, lo cual era el dicho lavatorio. Y el mismo día que murió el dicho Navarro murió en esta villa un forastero de Huesa que aquí se había venido y posaba en casa de Francisco Morales. Y esta testigo, como la dijeron en casa del dicho Luis Navarro que se fuese ella y las demás mientras le lavaban, se vino a casa del dicho Francisco Morales a ver el dicho enfermo y, al punto que esta llegó, luego espiró. Y desde a un rato vino el dicho Cañizares por llamado del dicho Francisco Morales a lavar el dicho difunto y, estando en el fuego el agua a calentar en una calderica, y una tabla en que lo habían de poner y la mortaja y todo lo demás puesto, esta testigo y las demás mujeres que allí estaban se bajaron y el dicho Cañizares y Morales se quedaron.

Y que la tabla en que los lavan es ancha y larga, del estado de un hombre e con un borde al alrededor e una canalica por donde cae el agua e la cogen, e a la noche o cuando nadie los ve la echan en el río. E que la dicha tabla en que hacen el dicho lavatorio no la pueden sacar de casa del tal difunto hasta que no muera otro y, entonces, la llevan y está en casa de aquel hasta que muere otro y así no hay en la dicha villa más que sola una tabla.

Item, dijo que habrá dos o tres años que murió Luis Royo y, por ser pariente de esta o casado con su parienta, esta se halló a la dicha muerte. Y Luis Purri, hermano del dicho difunto, fue a llamar al dicho Amador Corvís para que le lavase, el cual vino y se trajo un jarrico y sus tijeras para el dicho lavatorio y cortar la mortaja. Y cuando vino ya el agua estaba caliente y todo puesto a punto y la tabla en casa. Y como entró el dicho Amador Corvís esta testigo y las hijas del difunto y nueras y otras mujeres que allí había se salieron y se quedaron el dicho Amador y Luis Purri y otro que se llama Pedro el Cuerto y no se acuerda si había más hombres. Y que cuando hacen el dicho lavatorio así mismo los rapan los sobacos y barba y partes vergonzosas. Y que, así mismo, se acuerda que, siete u ocho días antes que muriese el dicho Royo, murió un hijo suyo llamado Gabriel Braen, y esta testigo se halló allá y vio como el dicho Amador Corvís le fue a lavar y se quedó estando todo aparejado para el dicho lavatorio y esta se salió y las demás mujeres. Y que otras muchas personas han lavado los susodichos, sino que por ser tan notorio y ser tenidos por tales lavadores no tiene particular memoria de más personas que esta haya visto ir a lavar.

Item, dijo que podría haber tres o cuatro años que murió en esta villa una mujer llamada la Manchada, morisca que era vecina de ésta. La cual era hermana de Luis el Paridero. Y esta testigo se halló a la muerte como su vecina. Como fue muerta, la dicha Rabosa que así mismo estaba presente la lavó en esta forma: que puesta a la larga en la dicha tabla y envuelta en una sábana limpia que no se haya echado en cama, y la dicha Rabosa la iba lavando con las manos por encima de la sábana sin llegar a las carnes con las manos, y otra mujer la echaba el agua con un jarro que la misma Rabosa trajo. Y así lavó todo el cuerpo comenzando por los brazos de los codos a las manos y luego la cara e cabeza, oídos y después las piernas de las rodillas abajo y después todo el cuerpo que llaman bañar, después la volvió de espaldas. Y hecho el dicho lavatorio la quitó la dicha sábana y con otra limpia también nueva la enjugó y la amortajó en otro lienzo nuevo haumado con espliego y que la mujer que dicho tiene que echaba el agua y ayudó a la dicha Rabosa era la otra lavadora que tiene dicho que se llama María Lagomera. Y que así mismo se acuerda que pocos días después de lo susodicho murió otra hermana de la dicha Manchada, difunta, a la cual lavaron en la forma que tiene dicho las dichas Rabosa y María Lagomera. Y la misma Rabosa lavaba y la otra echaba el agua, la cual vio esta testigo porque así mismo se halló presente. E que los jarros que cada uno de los dichos lavadores e lavadoras tienen y tijeras para ello y la tabla, esto lo compra el concejo y en quebrándose uno acuden a los regidores y mandan hacer otro porque son de diferente hechura que con los que beben.

Item, dijo que podrá haber quince días poco más o menos que murió en esta villa una mujer llamada Vera, mujer de Antón Garrido, a la muerte de la cual esta testigo se halló e vio como en la forma susodicha la lavó la dicha María Lagomera y la dicha Rabosa la echaba el agua, porque tienen esto que si ambas lavadoras pueden ser habidas, ambas lo hacen sirviéndose la una a la otra; solo hay que ha de lavar la que la difunta manda e la otra servir, e cuando ambas no se hallan sirve cualquiera de las que allí se hallan, e que esto es cosa pública, e por ser tan público no se acuerda haberse hallado presente a otros lavatorios, y que las dichas mujeres no las rapan cuando las lavan. E que en la mortaja de los hombres ponen cinco piezas para rodearle que son la primera el lienzo nuevo de la mortaja que llega hasta las rodillas y llaman *guachicafan*, y los *çaraguellas* desde la cintura abajo hasta los pies, y sobre ello va la camisa mejor que tiene y en la cabeza un ruedo de lienzo nuevo que tiene cinco varas con el cual se le envuelven cabeza y cara y después, sobre todo esto, le envuelven en una sábana toda cosida que no se le ve nada de lo que va debajo, y que el *guachicafan* lleva por el costado de cada parte siete agujeros e una tirica de lienzo para cordonar los agujeros, y con este y con los *çaraguellas* dicen que se ha de levantar el día del Juicio, e que han de salir de allí todos de edad de quince años y lo mismo ponen a las mujeres y más una cofia y una toca todo nuevo. Y, hecho esto de la manera que dicho tiene, ponen al dicho difunto sobre

una manta en el suelo, el rostro hacia el *alquible* y, detrás de él se ponen siete hombres y a falta de siete cinco, todos los pies descalzos y lavados los cuerpos y miembros que llaman el *guadoc* y *tabor*, y puestos de pies sobre la misma manta y detrás de estos en regle se ponen cinco mujeres y a falta de cinco tres de la misma manera, y habiéndose primero lavado y tahorado, y las mujeres que se ponen son las más viejas que allí se hallan. Y puestos de esta manera dicen oraciones en arábigo por el ánima del difunto, las cuales son *alandulilei e colua* y otra que llaman *naçanau* y otras mayores que se hallan en el Alcorán, en lo cual tardan como dos horas poco más o menos y, acabado, abajan las cabezas y cada uno llega hincadas las rodillas y besa el difunto y están un poco sobre el difunto, que llaman orar sobre él. Y, hecho todo esto, llaman al vicario y dicen que es muerto, que le vayan a enterrar. Y que lo que particularmente se acuerda es que, cuando murió la dicha Vera, mujer de Antón Garrido, le hicieron las dichas ceremonias y oraciones, en la forma que tiene dichas, uno llamado el Cordilero el mozo y otro llamado Miguel de Vera moço, hijo del finado, y el mismo marido de la difunta y un yerno suyo llamado Miguel Garpón y otro llamado Garrido, hijo de Lope Garrido, que es casado con una hermana de la dicha difunta, y que las mujeres que se pusieron no sabe quiénes eran, porque no las vio porque había muchas, y no vio hacer las dichas ceremonias más de ver puestos a punto y lavados para ello a los susodichos y esta se salió, porque, si no son los mismos hombres y mujeres que han de orar, no están otros presentes. Y que cuando murió la dicha Manchada vio esta testigo puestos, aparejados ya hecho el lavatorio y descalzos para oralla en la forma susodicha. Y Juan Rodero, que de presente está preso en esta villa y Alonso de Liria y el Cordillero moço que ya tiene dicho, que este es tenido por hombre que sabe mucho que le ha enseñado el dicho Juan Rodero, que es el que más sabe en Xea y es tenido por alfaquí y otro llamado Lope el de la Manchada y es hijo de la difunta y otro hermano de la dicha difunta llamado Luis Paridero. Y que de las mujeres que se pusieron no tiene noticia porque se salió luego.

Iten, dijo que los siete días primeros después de muerto el difunto en el aposento donde muere arde un candil de día y de noche sin matarle, y estos siete días van todos los que quieren, hombres y mujeres, de noche a la casa del dicho difunto o a otras que para ello señalan, a rezar por el dicho difunto. Y reza uno por el Alcorán y los otros van diciendo como él. Y particularmente se acuerda que, cuando murió el dicho Royo y el dicho su hijo, esta testigo se halló presente con otros muchos hombres y mujeres que no tiene memoria quienes más de que se hallaron Melchior Tendero y el Esquilero y su hijo Braen y su madre de esta que se llama María Donçaida, mujer de Miguel Geçir, difunto, y dos hermanas de esta, que la una es difunta y se llamaba Morena Geçir y la otra se llama Luisa Geçir, mujer de Juan Caçorla, que es herrero, y las hijas del dicho Royo, que la una se llama Roya, mujer de Luis Purri, y el mismo Luis Purri que, aunque no estaba casado entonces, estaba tratado y luego se casó y así ya iba allá como deudo, y la otra hija que se llama Herrera, hija del Royo, que es casada con Pedro Meniçer que es texero y el padre dél vive en Albarracín y se llama Joan Meniçer, y las nueras del dicho Royo, que la una se llama Geçira, mujer de Braen Royo, y esta es tía de esta testigo, y la otra se llama Ajus-Giria, mujer de Gabriel Royo, las cuales dichas nueras estaban y están viudas. Y, estando todos juntos e otros que no se acuerda, el dicho Joan Rodero, como alfaquí, iba leyendo en un libro grande que tiene cubierta de cuero que es el Alcorán. Y como él iba leyendo iban todos respondiendo e diciendo como él decía. Y esto fue en casa del dicho difunto. A lo cual se halló ésta y lo vio dos o tres noches. Y unas noches leía el dicho Rodero en un libro y otras veces en otro lo cual conoció por las palabras que decía y volumen de los libros e cubiertas de ellos.

Item, dijo que cuando murieron Morena Geciri y Luisa Geciri, hermanas de esta, que podrá haber dos o tres meses, porque en tres días murieron ambas, a las cuales por estar esta testigo en la cama no vio morir, la dijeron que las había lavado la Rabosa, lo cual lo dijo la dicha su madre y no la dijo quienes habían orado por ellas más de que esta se levantó y

otras noches de las siete que vienen a rezar a su casa vió cómo vino con el Alcorán dicho Juan Rodero [y] Juan Cordilero y rezaba por el dicho libro, e los que estaban presentes respondían y decían como ellos decían, y entre otros que allí estaban rezando se acuerda que eran Luis Sánchez y Luis Almazán y la dicha su madre de esta y Roya Geçir, hermana de esta, y Amador Geçir, hermano de esta, e las otras noches antes de estas, aunque esta no lo vió, la dijo la dicha su madre que había venido a leer el dicho Juan Rodero y que a la tercera noche le habían prendido y por eso venía el dicho Cordilero.

[...]

Preguntada si las ceremonias que dicho tiene que hacían las personas que tiene declaradas de juntarse a orar por el difunto y lavarle y las demás, si sabe que lo hacían por observancia de la secta de los moros y creyendo salvarse en ella. Dijo que sí, y que esto es cierto porque por otra vía no tenían para que hacerlo ni guardarse de los cristianos viejos.

[...]

Iten, dijo que es cierto y es ley entre todos los moriscos de esta villa que cuando uno muere y es pobre que no tiene bien como para amortajarse, los limosneros tienen cuidado de él y dan lo necesario de lienzo nuevo y lo demás para las mortajas. Y a su hermana de esta, Morena Geçir, que como dicho tiene habrá dos o tres meses que murió, se lo trajeron los limosneros que ahora son que tiene dicho que se llaman Hierónimo Capellán y Roche.

[...]

Y que de presente no sabe que haya en la dicha villa alfaquí ninguno que enseñe, porque los dichos Juan Rodero y Cordilero, aunque son alfaquíes, estos no entiende de que enseñen sino haciendo [lo] que tiene dicho desuso con los difuntos y otras cosas semejantes, pero no para que tengan públicamente escuela como el otro tenía, porque el dicho Rodero es muy rico.

Iten, dijo que se acuerda que, cuando murió Miguel Geçir, padre de esta, que podrá haber cuatro años, vio que le lavó en la forma susodicha el dicho Amador Crovís. Porque aunque esta al lavatorio no estuvo presente, vio como le entró a lavar y esta vio meter la tabla y agua en la estancia y lo demás necesario. Y que no se acuerda quienes vinieron a orar a la muerte ni a los siete días, porque esta se iba a dormir con una prima suya que estaba mala y se iba temprano y las oraciones se hacen más tarde, pero que al cabo del año se acuerda que le hicieron su cavo de año y sola una noche vino a rezar el dicho Juan Rodero y Cordilero y otro que sabe tanto como ellos que llaman Francisco Lopa, que también es tenido por alfaquí. Y el dicho Juan Rodero leía por el Alcorán, y los demás que allí estaban con los susodichos que no se acuerda en particular quienes eran decían como él les decía. Y, después de haber rezado, les dieron colación.

Iten, dijo que se acuerda que, al tiempo que como dicho tiene murió Morena Geçir, hermana de esta, que vino a orar por ella el dicho Cordilero por ausencia del dicho Juan Rodero le dijo su madre de esta: “Mucho os estorbáis de trabajar ahora por la prisión de Juan Rodero, justo será que os lo paguen bien”, a lo cual respondió el dicho Cordilero: “Ansí me lo han dicho los regidores que me lo pagarán”, y la dicha su madre de esta dijo: “Bien merecéis quince reales cada mes”, y el dicho Cordilero dijo: “Cierto tengo yo”.

[...]

Iten, dijo que al tiempo que los difuntos mueren y los llevan a enterrar al fosar que tienen fuera de esta villa, les ponen de lado en sepulturas huecas, cada uno por sí enteramente por sí, y los entierra y hace las sepulturas al presente Lope Tendero, el cual hace de un año a esta parte, e antes lo hacía Caço el sartenero, a los cuales ha visto enterrar a muchas personas poniéndolos, como tiene dicho, de lado y el rostro al Alquible, y en sepulturas huecas poniendo tablas o ladrillos o otra cosa para que la tierra no les llegue. Y lo hacen por ceremonias de moros, porque así se lee y lo ha visto esta leer en el Alcorán.

REFERENCIAS

- EPALZA, M. de (1992). *Los moriscos antes y después de la expulsión*. Madrid: Fundación Mapfre.
- GARCÍA-ARENAL, M. (1978). *Inquisición y moriscos. Los procesos del tribunal de Cuenca*. Madrid: Siglo XXI de España Editores.
- LONGÁS, P. (1915). *La vida religiosa de los moriscos*. Madrid: Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas-Centro de Estudios Históricos.

CASOS DE CONVIVENCIA: LOS REINOS CRISTIANOS DE CASTILLA, ARAGÓN Y VALENCIA EN LOS SIGLOS XIII-XV

Nathan Dodgens
Historiador

INTRODUCCIÓN

Dentro del abanico de posibles aspectos que se podrían tratar sobre las relaciones sociales entre judíos y mudéjares, la convivencia destaca por la escasa atención que se le ha prestado hasta ahora. Si bien Américo Castro fue uno de los pioneros en hablar de convivencia tanto entre las minorías confesionales como con los cristianos mayoritarios, quizá el trabajo haya perdido vigencia por su simpleza, como algunos han demostrado, entre ellos Brian Catlos con su teoría de “conveniencia”. Sin embargo, es precisamente en la idea original de Castro en la que baso esta investigación, inspirado también en el artículo de Juan Antonio Barrio Barrio (2013). Es al matiz pacífico que conlleva la palabra “convivencia”, y del que han huido los expertos últimamente cuando de judíos y musulmanes se trata, al que yo propongo volver con este trabajo.

La presencia de relaciones amorosas, incluyendo también aquellas que eran meramente físicas, entre las minorías confesionales de la España alto medieval tiene un papel importante en este estudio de sociabilidad entre ellas, en concreto, en este artículo, en los reinos de Castilla, Aragón y Valencia. El propósito es desarrollar la idea de que los mudéjares y los judíos cohabitaban con relativa tolerancia de la religión de sus conciudadanos, demostrada por los casos de amor, que, aunque no eran generalmente bien vistos, por lo menos no eran poco frecuentes.

La teoría central de esta investigación es, por lo tanto, que la convivencia pacífica entre judíos y mudéjares no era irreal, ni tan siquiera una posibilidad distante, sino que era la tónica general de su relación social. Así pues, la palabra “convivencia” será definida como todo espacio de residencia compartido por miembros de las dos minorías confesionales, desde barrios hasta casas individuales, pasando por cualquier relación de carácter comunitario. Será entonces donde haya contacto entre judíos y mudéjares a nivel social, no teniendo necesidad de vivir en la misma casa, aunque con respecto a este asunto sí se verán algunos casos. A pesar de que hay

muchos documentos que hablan sobre la discordia, e inclusive sobre la violencia que reinaba entre ellos, propongo que estos disturbios formaban parte de la paz más que de la antítesis de la misma. Los siguientes casos desarrollarán esta idea más detalladamente.

CASOS DE CONVIVENCIA

Los parámetros legales para la ubicación de judíos y mudéjares

Con la caída de las ciudades almohades ante las tropas castellanas y aragonesas llegaron los tratados de paz, o capitulaciones, firmados para preservar vidas y organización. Estos podrían calificar como obsoleta una investigación como esta, ya que se prohibía que cohabitaban miembros de las distintas creencias en los mismos espacios. Por ejemplo, ningún judío o cristiano podía vivir en un arrabal musulmán, lo que no quería decir que no tuvieran acceso a las morerías, porque, incluso caída la noche, bastaba con pronunciar el nombre de uno de los habitantes y se permitía la entrada a los no musulmanes (García y Pons, 2009).

Entre los términos de capitulación estaba la administración de las infracciones de la ley. Con el paso del tiempo y la expansión de la conquista de al-Ándalus, la ley gobernante de la tierra sería la cristiana. Sin embargo, tanto mudéjares como judíos pudieron seguir practicando sus leyes mientras se ajustaran a los parámetros de la justicia mayoritaria. Otro aspecto que quedaba cubierto en las capitulaciones era la movilidad de la población musulmana, concediéndoles el derecho de viajar a tierras bajo dominio musulmán libremente, según la cláusula 16. Sin embargo, las cláusulas 21 y 22 modificarían esta libertad, ya que la primera les obligaba a rendir tributo a los reyes cristianos y prohibía esos viajes a tierras que mostraban hostilidad abierta a los ejércitos santos, y la segunda prohibía cualquier tipo de ayuda a los enemigos del rey (*ibidem*, p. 51). Sean cuales fueren las consecuencias legales por no acatar estas leyes pronto se olvidaron, pues parece que pocos tratados fueron respetados por los victoriosos. Por esta y otras razones, como la frecuencia con la que cambiaba y por las muchas concesiones a municipios locales en cuestión de derecho, el marco jurídico para esta investigación es muy difícil de establecer a nivel general.

Algunas de las capitulaciones que se modificaron para municipios particulares fueron las de Fondegulla y Castre. En 1365, a los cristianos y judíos de estos poblados se les prohibió que compartiesen espacios de vivienda. Musulmanes que habían recientemente declarado sumisión a las coronas cristianas también fueron aislados de la sociedad por su anterior antagonismo (Ferrer, 1988). En la comunidad musulmana de Madrid, las pautas de segregación que surgieron de las Cortes de Toledo de 1480 no se ejecutaron con rigurosidad, y aunque sí existía ya la morería, era, en palabras de Juan Carlos de Miguel (1989), más que acatamiento a esta discriminación legal, “[a] fruit of natural and spontaneous clustering” (p. 113). De hecho, observa que este agrupamiento natural no impedía que cristianos viviesen en la misma morería o en las inmediaciones de la misma. Es una apuesta segura especular que también habría judíos viviendo libremente en este vecindario bajo esta normativa desatendida (*idem*).

Ya llegaba el fin del siglo XV cuando la ley se impuso mediante una orden del rey Fernando II, quien mandó a Juan Ramírez a Madrid en 1481 para investigar la situación real de la morería y judería de la ciudad, según los *Libros de Acuerdos del Concejo Madrileño*, volumen I. Su primera tarea consistía en ir ante el concejo y determinar las fronteras geográficas de dichas aljamas, objetivo que logró el 5 de julio. También estableció una comisión cuyo trabajo sería la construcción de muros para encerrar los espacios acotados de las aljamas, la clausura de ciertas calles y la venta tanto de inmuebles cristianos dentro de la judería y la morería como las propiedades de mudéjares y judíos que se encontraban fuera de esas murallas. Sin embargo, en octubre aún no se habían llevado a cabo estas medidas y Ramírez fue enviado de nuevo en noviembre para efectuar los cambios de una vez por todas (*idem*). No fue el único rey que fracasó en este tema, porque volviendo al siglo XIII, Alfonso X había expulsado completamente a los mudéjares de ciertos municipios con el fin de que fueran repoblados por los cristianos, pero según Burns (2002) ni los musulmanes se querían ir, ni los cristianos deseaban estar cerca del enemigo en las ciudades fronterizas con al-Ándalus. Y es que el tema de ubicar a cada comunidad confesional donde deseaban se antojaba casi imposible.

La realidad de la reubicación de mudéjares y judíos

Aunque la situación legal está documentada, hace falta un ajuste historiográfico de la realidad. Claro que se pueden hacer pocas afirmaciones generalizadas de la situación real de las aljamas puesto que cada municipio era diferente, como nos están demostrando los estudios detallados de casos concretos. Sin embargo, ciertos aspectos del día a día, como las comidas comunes en las que participaban miembros de las tres religiones en conjunto, eran imposibles de regular. Según una observación de Juan Carlos de Miguel (1989), el simple hecho de que las autoridades permitieran que judíos y mudéjares trabajaran en casas de sus amos cristianos implicaría que los trabajadores compartirían mesa, viviendo así el grado más alto de interrelación social (Burns, 2002). El patrón que sí es definitivo en todas las tierras conquistadas es que los musulmanes buscaban el mayor grado de autonomía posible para poder vivir según su religión regía. Esta autonomía les iba a llevar a un campo que dominaban los judíos, quienes desde su aparición en la península ibérica sabían lo que era mantener un perfil bajo ante los ojos de una mayoría muchas veces antagonista a lo largo de la historia. En Arévalo, sabemos que una morería se encontraba en “pleno campo”, junto a la judería, hasta que fue anexionada a la villa. Caso parecido era el de Burgos, donde la morería y la judería eran adyacentes y la aljama musulmana se describe como ubicada en la ruta comercial “a continuación de la judería”. En Atienza, Sigüenza e Hita también se hallaban los barrios de las minorías juntos fuera de las murallas (Hinojosa, 2002). La proximidad de estos vecindarios, si no es convivencia pura sería la situación más cercana a ella, resultando difícilmente regulable en cuanto a leyes de ubicación se refiere.

Otra realidad de la reubicación de las minorías fue la confusión que causó el ser forzados a abandonar sus casas. En Guadalajara, la aljama mudéjar ya existía cuando se dibujaron los planos oficiales para la judería. El resultado fue que varias

casas de propietarios musulmanes quedaron dentro del arrabal judío. Si bien se les obligaría a los judíos a comprar dichas casas, también es cierto que en 1487 se les permitió arrendar las viviendas en cuestión a mudéjares, creando la situación de convivencia entre vecinos de ambas minorías en la judería (Carrasco, 2009). Claro está que esto no iba a ser una ocurrencia común durante la reubicación de la población minoritaria, pero no se puede descartar que fuera una posibilidad en otras partes también.

TRABAJANDO Y VIVIENDO JUNTOS

La convivencia, en la que judíos y mudéjares trabajaban juntos, también la ven Juan Carlos de Miguel y José Hinojosa en otros casos. La construcción de los puentes de Toledo y Viveros tiene esta condición, ya que se entiende que los trabajadores podrían ser de cualquier religión, entre ellos los alarifes musulmanes, que estaban allí todo el día y que, por lo tanto, comían allí. Se tiene constancia de trabajadores cristianos, la frecuente presencia de ediles y algún concejal que otro. Sería natural pensar que no faltarían judíos entre ellos. De Miguel (1989) plantea la pregunta que sin duda pasaría por la cabeza de estos trabajadores. ¿Cómo iban a evitar los musulmanes sentarse a la mesa con judíos y cristianos en tales circunstancias? El caso más sorprendente de socios procedentes de las dos confesiones minoritarias es la del judío Salamó Zalmatich, de Xàtiva, y Acén Catim, un mudéjar de Bexí. Estos dos hombres formaron una pequeña asociación de cazatesoros, dando a entender también una relación, si no amigable, en todo caso de convivencia segura (*idem*).

Yafuda, un herrero judío, vivía en un “trozo de calle” que le servía de local en una posición privilegiada. Lo que tiene de interesante para el tema de este artículo es que su vecino de al lado era el alcaide Mahoma, que había adquirido varias viviendas adosadas al local del herrero en 1407. Esta calle se hallaba “en la entrada de la morería”, de ahí que era una ubicación adecuada para un comercio. Mahoma, también herrero y alcaide, a su vez tenía la intención de montar un negocio con otros 6 artesanos, mudéjares de otros pueblos, en esa misma calle. Estos nuevos servicios suponían una revolución en el sector artesanal, realidad que provocó una contienda el 19 de septiembre de 1410. El conflicto se dio entre Mahoma y sus dos hijos, por una parte, y el otro alcaide, dos miembros jurados y 7 musulmanes de la aljama por la otra. Estos últimos denunciaban que los primeros les habían atacado con insultos en la mezquita, especialmente dirigidos a uno de los jurados, Yuçaf Alasfi, y al alcalde, Hamet Caher, amenazándoles de muerte. El caso se presentó ante el alcalde de adelantados, con la petición de que se parase a Mahoma, cuyo plan de negocios iba a causar el abandono de la aljama por sus habitantes si este continuaba en el gobierno (Martínez, 1996, pp. 67-68). De este caso se pueden subrayar dos aspectos. Más allá de ver cómo funcionaban las aljamas en casos internos, este conflicto parece que amenazaba con desintegrar a la población de este raval dividido, y sirve de ejemplo de cómo los problemas de comunidades solían tener soluciones pacíficas (*idem*). Si pudiéramos ver otros desacuerdos entre dos miembros de las diferentes religiones en paralelo a este, tal vez no habría mucha diferencia. La mayoría de los conflictos debieron ser para solucionar temas inevi-

tables de la convivencia. El otro dato, que es el que más nos interesa en relación al tema, es que en medio de este barullo entre mudéjares en su propia aljama, seguía su ritmo diario el judío Yafuda, librando su trabajo a la entrada de la morería, sin voz ni voto en el asunto. Queda por matizar si vivía dentro o fuera, ya que “en la entrada” se podría considerar en las afueras, pero no parece ser el caso, pues la denuncia se llevó ante las autoridades islámicas, que eran las que trataban temas sociales entre correligionarios. Aun así, se sabe que no existía un control estricto en cuanto a la ubicación de las minorías, pues había una prostituta que vivía en las afueras de la aljama. Cuando varios de sus clientes, esclavos musulmanes de un judío, huyeron, un grupo de judíos entraron en la morería en su busca, causando destrozos durante su invasión ilegal, como atestaba y denunciaba el herrero mudéjar Abraham Alhajar. La causa había sido que dichos esclavos habían contratado los servicios de la prostituta ya mencionada y, acto seguido, habían huido. Esta prostituta se decía que vivía en una casa adosada a la morería (*idem*). Tal acontecimiento podría haber sido el detonante de disturbios de gran magnitud, por lo que, ante la ausencia de información de mayores repercusiones más allá del castigo que ofrecía la ley, parece ser que no se trataba de un atentado de islamofobia contra esta comunidad, sino el impulso de un propietario buscando enfurecidamente recuperar lo que le pertenecía.

Luego, aparte del trabajo, también habría eventos sociales, bodas e incluso peregrinajes celebrados conjuntamente por ambas minorías y ejemplificados en San Ginés de la Jana, en el reino de Murcia (Hinojosa, 2002). En este caso, es evidente que el contacto entre las tres culturas existía, incluyendo una visión diaria y cercana del lado religioso de la cultura. Los peregrinajes a San Ginés de la Jana solo son un ejemplo, pues los cultos, las oraciones, y también la ropa y la comida debían haber sido una parte de la vida tan común que no extrañaba a nadie. De hecho, José ben Shalom Ashkenazi, un judío bien conocido y educado, se queja de la ignorancia de los judíos más pobres y menos educados en cuanto a la religión mahometana:

Consider attentively the stupidity of those of our coreligionists who praise and exalt the religion of the Muslims, thus transgressing the precept of the law: “you must not accord them any grace” [Deut 7:2]. Not content with this, when the Muslims profess their faith at the hour of their assembly, those poor Jews who have no part of religion associate themselves with them, reciting beside them the “Hear O Israel”. Then they make the most vivid praise of the nation of that contemptible individual [Muhammad]. This attitude has the result that they attach themselves, they and their children, to the Muslims, that they vilify the blessed religion of Israel, renege the law of the Lord of hosts, and follow the nothingness and vanity of a despicable people. I am not astonished that the simple folk of our people allow themselves to go praise [Muhammad], [but by] those who pretend to be of the religion of Israel, I mean certain notables of our communities, proclaiming the praise of the Muslims and testifying to their unitary faith (Nirenberg, 1996, p. 189).

Este escenario, tan raro como tendría que haber parecido, desde luego no era extraño para los judíos y mudéjares en el evento que describe Ashkenazi, pues al parecer era muy natural que oraran uno al lado del otro, cada uno rezando sus oraciones a su propio dios, y acto seguido alabando las tierras ancestrales de sus vecinos. Difícilmente se me ocurre una situación más indicativa de convivencia pacífica que esta ocurrencia ecuménica.

Hasta ahora lo que he pretendido es establecer una base amplia para el tema que atrae más nuestra atención hoy: el amor. Si tiene algo de mérito, entonces estaríamos ante la posibilidad de que hubiera casos de amor entre hombres y mujeres de ambas minorías confesionales, no como casos excepcionales en un ambiente hostil, sino como resultado natural de la convivencia mayoritariamente pacífica.

RELACIONES AMOROSAS ENTRE JUDÍOS Y MUDÉJARES

Las relaciones sexuales ilícitas entre judíos y mudéjares dan fe de la predisposición que había entre estas dos minorías de coexistir en los mismos espacios de vivienda. Si este no fuera el caso, no habría habido necesidad de que el baile general de Aragón castigara crímenes de sexo ilegal entre los habitantes minoritarios y los mayoritarios en 1309 (Bramon, 1986). Los numerosos casos documentados de amantes musulmanes y cristianos dejan poca duda en cuanto a la existencia de dichas prácticas entre musulmanes y judíos. Es obvio que cualquier documentación que tratase el tema se enfocaría principalmente en casos que involucrasen a cristianos, y solo aquellos que fueran pillados en el acto.

La Sunna y la ley mosaica se respetaban para casos que involucraban miembros de las minorías

Se sabe que las autoridades cristianas tendían a dejar cuestiones sociales en manos de las leyes propias de las minorías, especialmente en lo que a sexo ilegal se refiere. Claro está que si se trataba de un caso en el que uno de los delincuentes era cristiano, la ley mayoritaria se encargaría y habría documento de ello. Sin embargo, en casos entre judíos y mudéjares ni había razón ni deseo de anotarlo. En 1347, el rey Pedro IV de Aragón había establecido que la Sunna se encargaría de administrar la justicia en casos de adulterio entre minorías (*idem*). Una vez más, Nirenberg (1996) apunta que para poder obtener el edicto de 1347 la aljama de Valencia tuvo que pagar al rey aragonés para que confirmara su derecho de castigar con la pena máxima a los que quebrantaran su ley. Este edicto era, por tanto, la ratificación de lo que ya había sido la política de Jaime I y lo que se encuentra en el Fuero de Valencia una y otra vez, atestiguando la seriedad que se le daba al sexo transcultural. Esta sería una de las razones por las que se permitía la aplicación de la Sunna, ya que, de alguna manera, complementaba el fuero, estando ambas basadas en el antiguo derecho romano (Backman, 1987). En la comunidad mudéjar de Zaragoza la consecuencia de cometer adulterio era la esclavitud, aunque en el caso de Amiri, una mujer musulmana sorprendida en el acto tanto con cristianos como con judíos, la comunidad intervino para que no fuera vendida. Más tarde se le descubrió en la misma judería con un hombre, lo que creó un conflicto violento entre judíos y mudéjares. Para dar resolución al problema, la vendieron a un propietario cristiano por la cantidad de 120 sous, 30 de los cuales se usaron para recompensar al informador que la descubrió y el resto se destinó a la Corona (Nirenberg, 1996).

Casos documentados de judíos y mudéjares que mantuvieron relaciones sexuales: evidencia de convivencia a nivel social

Cuando de vicios se trata, la fornicación en este caso, especialmente en una cultura que no desdénaba la práctica de tener numerosas mujeres, hay pocas dudas de que muchos casos se quedaron sin documentar. En Girona, en 1321, el judío Chresches de Turri y sus familiares compraron una licencia al rey Jaime I para poder circuncidar a un varón que había sido fruto de relaciones con una esclava musulmana. En Huesca, en la misma época, a otro judío le crearon problemas cuando quiso convertir a su amante mora después de que esta le diera un hijo (*idem*). Otro caso, en 1356, habría pasado completamente desapercibido si no hubiese sido porque Martín Ximénez, de Tauste, solicitara permiso al rey Pedro el Ceremonioso para multar a su esclava musulmana por haberse acostado con un judío. El rey le concedió este derecho, permitiendo que la esclava pagara la *composició*, y de esta manera ser absuelta de su crimen (Ferrer, 1987). Este acuerdo se podría ver como un intento de salvarle la vida a la esclava, ya fuera por el precio caro que había pagado por ella o porque era especial para su amo, porque el castigo habitual para esta delincuencia era la muerte, siempre y cuando rigiera la Sunna.

Otro caso que llama la atención es el de Ojo de Par, una mujer judía de Zaragoza conocida en la ciudad por haberse acostado con hombres cristianos y mudéjares por igual, y que por esto se pedía que, por la honra de la comunidad, se la desfigurase y fuese exiliada (*idem*). Abulfacem, judío de Mula, en Murcia, tenía una concubina mudéjar de nombre Axona, y como afirma Nirenberg, en la comunidad judía sí se permitía tener concubinas musulmanas toda vez que les ofrecieran *ketubah*, un contrato de matrimonio, para evitar conflictos con la comunidad mudéjar, ya que el matrimonio era un tema estrictamente de ley, sin connotaciones religiosas. Por esta razón, cuando cierto judío tomó a una mujer musulmana y no le ofreció el contrato, se enfrentó con él Rashba, un qadi reconocido en la comunidad. El judío aseguraba que la mujer se había convertido al judaísmo y que luego se había casado con él. Sin embargo, el problema seguía, ya que según Rashba si era una mujer libre antes de contraer matrimonio habría traído deshonra sobre los judíos (*idem*). Al final, los conflictos que surgían no eran tanto por fervor religioso, en el que se veían obligados a vengar brechas en la pureza de su religión, sino más bien de honor de comunidad, en la que de alguna manera se competía por las mujeres disponibles. En este aspecto, los mudéjares jugaban con desventaja, ya que las mujeres musulmanas gozaban de pocos privilegios y se veían muchas veces obligadas económicamente a acudir a los prostíbulos para ganarse la vida. En 1444, un grupo de mudéjares encontraron a un judío en un prostíbulo con una musulmana, lo atacaron y lo dejaron desnudo y herido en la calle. Estos episodios de violencia, según Nirenberg, no eran más que una excepción, ya fuera por honra comunitaria o por otra razón. Aun así, no siempre era el caso, pues en Zaragoza un mudéjar participó con dos judíos en la violación de una mujer musulmana (*idem*). Una vez más, si tenemos presente la realidad de que pocas de estas relaciones físicas se documentarían, se puede decir con bastante seguridad que era una situación social muy común.

Uno de los casos más gráficos es el de un hombre judío que mantenía relaciones con su esclava musulmana, cosa que ya hemos establecido como muy normal.

Su hijo, por lo que parece, estaba enamorado de la esclava, con la que también se acostaba, y le pidió a su padre que dejara de aprovecharse de ella. Cuando este rehusó, el hijo le amenazó con convertirse al cristianismo. Acto seguido, el padre envenenó a su hijo. Si bien fuera porque quería evitar la desgracia que prometía traer su hijo a la familia o porque trataba de deshacerse de un rival, evidencia que había lugar a algo más que simplemente una relación laboral o incluso solo carnal entre gente de diferentes clases sociales, culturas y religiones. Otro propietario, Martius Eiximin, que también nos presenta Nirenberg (1996), una vez conseguido el derecho de decidir el castigo de su esclava musulmana por convertirse al judaísmo, aceptó una multa de su mano como consecuencia de su decisión. Y es que Burns, usando la frase de Stephen P. Bensch, “the changing face of slavery” o “la cara cambiante de la esclavitud”, describe lo que estaba pasando en las casas de los propietarios de esclavos en el siglo XIII: lo que antes era una “relación laboral” en la que los esclavos estaban distantes y “poco integrados”, ahora se convertía en una “relación familiar”, tal y como reflejan los testamentos documentados de ciertos propietarios (Catlos, 2000, pp. 156-157). De hecho, Catlos destaca que en muchos casos no se distinguía exteriormente la diferencia entre esclavos y libres, cristianos o moros (*ibidem*, p. 63). Esta similitud no sería necesariamente lo normal, ni tampoco duraría mucho tiempo, pero la convivencia era tan pacífica como real.

El judío de Huesca Cecrim, que había ocasionado problemas para su comunidad cuando quiso convertir a su esclava musulmana al judaísmo, argumentó que su intención era proveer lo mejor para el hijo que había tenido con ella. Su hijo era, por defecto, judío, igual que su padre, y por tanto propiedad suya. Sin embargo, si la madre se convertía podría tomar custodia de su hijo, verdad que nos podría hacer pensar que no quería la responsabilidad de criarle, si bien es cierto que no podemos descartar que en realidad sí le importara la pequeña familia que había empezado con la mujer musulmana (Nirenberg, 1996). Lo mismo se podría decir de los hombres judíos que deseaban concubinas musulmanas, estando dispuestos incluso a ofrecerles *ketubah*, como se ha mencionado antes.

CONCLUSIÓN

Partiendo de lo que creo que empieza a ser una buena base de casos de convivencia provocados en parte por las reubicaciones o por las necesidades sociales paralelas que se han planteado, y habiendo visto una sucesión de casos en los que sí se ve clara convivencia, tanto en el trabajo como en el espacio urbano, he creído posible entrever una paz social en las relaciones amorosas mixtas. Estos últimos casos expuestos dan lugar a entender que el concepto de esclavitud forzada no precluía la posibilidad de que hubieran sentimientos genuinos entre propietarios y esclavos. De ser así, encajan en una categoría que quizá merece más atención, la de cohabitación social pacífica entre minoritarios.

REFERENCIAS

- BACKMAN, C. (1987). «Mudejars in the criminal laws of the *Furs de València* under Jaume I». *Sharq Al-Andalus*, (4), 93-99.
- BARRIO, J. A. (2013). «Las relaciones de sociabilidad entre los conversos de judío y los mudéjares en el reino de Valencia a finales del siglo XV». En J. MUTGÉ, R. SALICRÚ y C. VELA (Eds.), *La Corona catalanoaragonesa, l'Islam i el món mediterrani: estudis d'història medieval en homenatge a la doctora María Teresa Ferrer i Mallol* (pp. 57-66). Barcelona: CSIC.
- BRAMON, D. (1986). *Contra moros y judíos*. Barcelona: Edicions 62.
- BURNS, R. I. (2002). «Jews and Moors in the *Siete Partidas* of Alfonso X the Learned: a Background Perspective». En R. COLLINS y A. GOODMAN (Eds.), *Medieval Spain: Culture, Conflict and Coexistence* (p. 57). London: Palgrave Macmillan.
- CATLOS, B. (2000). «Esclavo o ciudadano: fronteras de clase en la Corona de Aragón (siglo XIII)». En M.^a T. FERRER y J. MUTGÉ (Eds.), *De l'esclavitud a la llibertat: esclaus i lliberts a l'edat mitjana* (pp. 156-157). Barcelona: CSIC.
- CARRASCO, J. (2009). *Moriscos: historia de una minoría*. Guadarrama: Ayuntamiento, Patronato Municipal de Cultura.
- FERRER, M.^a T. (1987). *Els sarraïns de la Corona catalano-aragonesa en el segle XIV. Segregació i discriminació*. Barcelona: CSIC.
- FERRER, M.^a T. (1988). *La frontera amb l'Islam en el segle XIV. Cristians i sarraïns al País Valencià*. Barcelona: CSIC.
- GARCIA, V. y PONS, V. (2009). *Suna e Xara: la ley de los mudéjares valencianos (siglos XIII- XV)*. Castellón: Universitat Jaume I.
- HINOJOSA, J. (2002). *Los mudéjares. La voz del Islam en la España cristiana*. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares.
- MARTÍNEZ, M. L. (1996). «Oligarquización profesional y decadencia mudéjar. Los herreros murcianos (ss. XIV y XV)». *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, (13), 63-81.
- MIGUEL, J. C. de (1989). *La comunidad mudéjar de Madrid*. Madrid: Asociación Cultural Al-Mudayna.
- NIRENBERG, D. (1996). *Communities of Violence: Persecution of Minorities in the Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press.

IMÁGENES DEL ENTORNO MUDÉJAR

Pedro J. Lavado Paradinas
Conservador de Museos

El mundo medieval se halla plagado de imágenes y representaciones figurativas que hunden sus raíces en el mundo clásico, ya en *Los trabajos y los días* de Hesíodo o en las fábulas de Arquíloco, Esopo o Fedro, al igual que toman de la *Metamorfosis* de Ovidio gran parte de sus creaciones. No se trata de descubrir nada, sino ratificar que tanto las imágenes cristianas que nos desveló André Grabar en sus paralelos mitológicos y anteriores, o las que interpreta Jean Sznec de pervivencia de la mitología en el Medievo, son reales y más frecuentes de lo que pensamos. Otro tanto puede decirse de las tradiciones del mundo hindú, que desde el *Mahabharata*, los Vedas, las Jatakas budistas, a través del *Hitopadeza* y del *Panchatantra*, llegaron a nuestro país en el momento de esplendor y de intercambio cultural que se da con Alfonso X y la escuela de Toledo. Una buena prueba es el *Calila e Dimna*, que abre toda una imaginaria animal fabulada, que se convierte en ejemplo para los humanos.

Hay que recordar que en el mundo árabe y judío medieval sucede otro tanto, en donde no solo autores de esta procedencia y en textos como el libro de los *Siete Visires* o *Sendebar*, *Las mil y una noches* o el libro de *Barlaam y Josafat*, al igual que el *Disciplina clericalis* de Pedro Alfonso o el texto del rabí Sem Tob, forman la estructura que luego se conformará como libros de ejemplos o de predicación.

Bien es cierto que libros como el *Speculum historiale* de Vicente de Beauvais (hacia 1260), los *Exempla* de Jacobo de Vitry (hacia 1230), la *Leyenda Dorada* de Jacobo de Vorágine (posterior a 1282), los *Castigos e Documentos* del rey Sancho IV (1293 y 1345), el *Libro de los Gatos* (hacia 1224), el *Libro de los Enxemplos por A.B.C.* (1423) y el *Speculo de los legos* (1270, traducido hacia 1450) son buenos ejemplos de estos textos preparatorios de historias religiosas y de sermones, tanto por su temática como por su organización.

La memoria humana es muy frágil y más cuando en el transcurso del tiempo abandonamos nuestra secular cultura de transmisión oral por el uso del documento escrito o gráfico. Muchos de los textos clásicos, convertidos en narraciones y leyendas, no tuvieron cabida en los libros y las estampas que se generaron posteriormente y quedaron en el recuerdo personal transmitido de padres a hijos y más allá, tan solo recogidos por estos u otros autores medievales de forma fragmentaria. El infante Don Juan Manuel con los relatos del conde Lucanor, el Marqués de Santillana en

sus cuentos y refranes que dicen las viejas junto al fuego, o la *Floresta española de apotegmas y sentencias* de Melchor de Santa Cruz (1574) y la *Miscelánea* de Luis de Zapata (1586), forman parte de esas colecciones de cuentos e historias que durante años se transmitieron oralmente y, con ellos, adquirieron una cierta fijación escrita y estilo literario.

Esas recopilaciones tuvieron durante la Edad Media una singular aceptación y a inicios del siglo XVI llegaron a ser obras de interés, así como fiel reflejo de que nunca había muerto la Antigüedad, ni la mitología clásica había desaparecido, y que apólogos y fábulas, viniendo incluso de los límites más orientales, pervivirían en ejemplos de la vida cotidiana y en numerosas narraciones del mundo oriental y occidental.

Hago esta reflexión inicial para aclarar alguno de los mitos y estereotipos repetidos de nuestro periodo medieval y más del aniconismo islámico que muchos siguen justificando como propio del arte hispanomusulmán y de su herencia en el arte mudéjar. Tanto en el Magreb como en el Irán y zonas limítrofes, el arte islámico conoce temas figurativos importantes en todas las artes aplicadas: maderas, marfiles, telas, cerámica o metales, y no creo que solo tengan la intención de reflejar escenas de corte, guerra, elementos florales y animales en la degradación y control vital que marca el Islam, sin más significado, es decir, los sistemas sustitutivos de la figuración animada. Sería tanto como reconocer que las cerámicas griegas en rojo o negro no cuentan más que escenas de batallas, retazos de la vida cotidiana, del deporte y las Olimpiadas en general o de algunos dioses individualmente. Sabemos que muchas de estas cerámicas reflejan escenas concretas de la guerra de Troya, acciones heroicas, ganadores de Olimpiadas y diferentes momentos de la mitología clásica. La diferencia en ambos casos está en hacer lecturas individualizadas y preiconográficas o llegar a lecturas más documentadas por textos contemporáneos y alcanzando interpretaciones iconológicas o semióticas.

Y ¿qué decir de los símbolos icónicos abstractos, la valoración de la geometría y de los volúmenes o el sociograma islámico, según hacen Wade, Seherr-Thoss y Jean Paul Roux? Y es que el figurativismo humano está reflejado desde el periodo califal en elementos pétreos como el capitel del Museo de Córdoba, con representaciones de músicos y un cantor; en vasijas, redomas y cuencos con las mismas escenas de zambra y bebida que se reflejan en la poesía arábigoespañola y que se siguen encontrando en pinturas de la Zisa de Palermo y en cerámicas de Murcia. Releyendo al barón Von Schack en *Poesía y arte de los árabes en España y Sicilia*, vemos y entendemos muchas de las imágenes concretas. Por si faltara algo más herético: la música y la fiesta, la bebida y los temas humanos, y estoy convencido que cuentan y cantan poemas contemporáneos, conocidos en el momento y perdidos u olvidados hoy.

Similares personajes aparecen en la azulejería de reflejo metálico del siglo XIV en la capilla de San Bartolomé en Córdoba, que recuerdan a los personajes tallados en yeso del actual Museo Diocesano de Cuenca, posiblemente una de las salas palaciegas de un edificio taifa a juzgar por la epigrafía cúfica, pero que por los textos nos remitiría a una etapa posterior y entroncaría con las yeserías toledanas de la bajada de San Justo, la capilla de San Andrés y el Seminario Menor de Toledo, antigua casa de Suero Téllez de Meneses. Como puede verse en todos estos casos,

buenos ejemplos de una iconografía figurativa hispanomusulmana, desarrollada por los mudéjares.

Junto a todo ese conjunto de temas figurativos conviven representaciones de la eternidad, del Paraíso, de la bóveda celeste, del mundo bíblico, como los toros del mar de bronce, convertidos en leones nazaríes, las representaciones apotropaicas de manos de Fátima y llaves de los palacios nazaríes y de los del rey Pedro I de Castilla u otros contemporáneos, y en la cerámica turolense y levantina no se puede quedar en la interpretación de algo superficial y puntual. Hay conjuntos de historias que veremos que se suceden en el tiempo y que van perdiendo la narración original completa. Por otro lado, su conservación fragmentada o perdida en parte nos hace sospechar que no había ninguna relación más compleja y completa, cuando es, por el contrario, que dicha narración existe pero se olvidó. Quizá sea un ejemplo de buena voluntad la de Washington Irving, interpretando esos mismos símbolos de la mano y la llave en la Alhambra granadina, uno de tantos intentos para recordar los mensajes perdidos.

Desde ahí, no hay más que un paso para alcanzar las representaciones de bóvedas celestes y de las Pléyades que aparecen en las techumbres mudéjares, en las que los lazos o estrellas de ocho (la perfección más la unidad) presiden despieces de estrellas de cinco, siete, nueve y los múltiplos del ocho: dieciséis y treinta y dos, mientras que Oriente sigue con las variantes de la estrella de Salomón de seis, hasta que los otomanos cambien este símbolo por la media luna y algunos países árabes de su órbita se decanten por la pentalfa, hasta llegar al momento actual, en que el público en general sigue llamando a esta estrella la de David, término sionista creado en el siglo XX.

Junto a ello, las cubiertas de madera mudéjares optan por aproximarse a esa bóveda celeste con juegos de conversión de la cuadratura en círculo, por medio de trompas o pechinas, e incluso con curiosos juegos geométricos que combinan cuadriláteros, trapecios y triángulos con el fin de abrir a más lados y cerrar en el punto central, lo que reconocemos en bóvedas nazaríes, sevillanas, castellanas y alguna extremeña de albañilería, pero también en techumbres cupulares de madera, como las que hace Juan Carpeil en Palencia, pero de las que también conozco ejemplos en Granada y en la provincia de Madrid. Trompas, mocárabes e incluso cabezas angélicas o estrelladas, como se ha visto en la techumbre del mismo autor en Cisneros, desconocidas por los últimos restauradores, son una prueba más de la doxología angélica que se canta en el prefacio de la misa.

La misma cerámica turolense y levantina repite estos temas del Paraíso y la bóveda celeste, al igual que figuras angélicas, y la corriente epigrafía del JHS se convierte en Al-Mulk con solo darle la vuelta al plato, hecho al que deberíamos estar más acostumbrados como han demostrado, incluso, algunas pilas bautismales toledanas del maestro Abraín García y que siguen sin reconocer en los Tesoros de la Hispanic Society en el Museo del Prado.

Lo importante es que en estas techumbres también comenzarán a reflejarse los temas históricos o religiosos cristianos. Es el caso de la sala de Reyes del alcázar segoviano, la de los Linajes del palacio de los Mendoza en Guadalajara y las de iglesias como la del monasterio de Santa Clara en Tordesillas o la parroquial de Santa María de Alaejos, ambas en Valladolid. Otro tanto podría decirse de los arrocabes

de yeso con temas figurados del Salón de Embajadores en el alcázar de Sevilla, de algunos frisos de la zona palaciega de Tordesillas y del palacio de Curiel de los Ajos. No puede olvidarse que los mismos libros con grabados en madera de los talleres nuremburgueses utilizan esta imagen con dibujos de ciudades, espacios históricos y todos los personajes de una historia universal, retratados de forma sencilla y con sus atributos o símbolos reconocibles. No se puede olvidar la *Crónica* de Schedel o el *Viaje de la Tierra Santa* de Breidenbach, que buena difusión conoció en toda Europa y de la que en muchos templos catedralicios y bibliotecas he visto ejemplares, incluso coloreados, o la misma difusión de estampas, anagramas, letras y naipes que se deben al Maestro E.S. y conocieron una gran difusión. Lo mismo he demostrado con los naipes y tarot de Mantegna, que llegan a convertirse en símbolos emblemáticos en un púlpito de yeso, como el de Amusco.

Las escenas y siluetas de muchas de estas representaciones nos llevan a interpretar escenas militares concretas. No olvidemos lo que significan hechos como la conquista de Mallorca, que conocerá varias versiones pintadas, no solo en la isla, sino en Barcelona o en Alcañiz. Y otro tanto puede decirse de la representación de algunos seres míticos o fabulosos: sirenas, grifos, centauros, salvajes..., que poblaron la imaginación y literatura medievales. Releamos a Ovidio y su adaptación a cuentos y fábulas medievales y no dejará de sorprendernos la realidad de esas figuraciones. También creo recordar en Toledo, en San Juan de la Penitencia y en la capilla del Corpus Christi de San Justo y Pastor, escenas figuradas y militares similares. A esto podrían sumarse los temas heráldicos al uso de las principales familias y que tanto en madera, yeso o cerámica marcaron sus elementos de propiedad y sus espacios palaciegos o funerarios. Muchos de ellos tuvieron sus inicios en algunas leyendas de animales, plantas o seres míticos como Cigno (cisne), Acteón (ciervo), Penteo (jabalí), Cadmo y Harmonía (serpientes), Aracne (araña), las hijas de Minias (murciélagos), las Piérides (urracas), Atalanta e Hipomenes (leones de Cibeles), Glauco (sirena), Escila y Caribdis (monstruos marinos), Dafne (laurel), Cipariso (ciprés) o Jacinto, y lo mismo puede desprenderse de árboles como el álamo, el sauce, la encina, el tilo, el abeto o el madroño, que se vinculan con el mito de Orfeo.

Llegado este momento y volviendo sobre mi reflexión, me queda justificar las referencias figurativas relativas a las representaciones cristianas en las techumbres y pinturas mudéjares de tantos templos, claustros y capillas funerarias. Recuerdo que hace muchos años hice mención de las techumbres románicas que en Europa reflejaban historias completas relativas a la iconografía cristiana, y, así, cité San Martín de Zillis y San Miguel de Hildesheim, la primera con una representación de la vida de Cristo en sus casetones de madera y la segunda con un árbol de Jesé, puntualizando a todos los personajes bíblicos y profetas que formaron parte de esta historia, diseñada por el abad Bernward, y por extensión lo que conocemos en algunas techumbres mudéjares como la de Teruel o Sinovas. Estoy totalmente de acuerdo con la tesis presentada por Santiago Sebastián sobre la relación de la techumbre turolense con el *Speculum historiae* de Vicente de Beauvais, creo que en el II Simposio Internacional de Mudejarismo, y que fue negada por Joaquín Yarza de forma poco comprensible, ya que el empecinamiento preiconográfico de este solo ha tratado de dar una explicación parcial frente a tantos elementos fragmentarios, como de los que consta la techumbre, y más sin entender que ha

sufrido una elevación, movimientos, cambios, repintes, adaptaciones, falsificaciones y restauraciones. Una gran catástrofe ha sido la última restauración llevada a cabo por el IPHE a encargo del ministerio de Cultura y de Ibercaja. Deberían que haber acudido a este trabajo con preguntas y analizar lo que iba resultando de los hallazgos, las limpiezas y repintes. No puedo creer que una techumbre como esa no tenga más inscripciones o símbolos que los cristianos conocidos o las marcas de los gramiles y del trazado y corte de la madera. Habrá que esperar muchos años, o a otro siglo, a que se aborde un trabajo con preguntas y se trate de responderlas en la medida de lo que queda.

Afortunadamente, como ya presenté en el II Simposio de Mudejarismo en Teruel de 1981 y en el III Coloquio de Arte Aragonés de 1983, la techumbre de Sinovas en Burgos (fig. 6) ofrecía, si bien también muy dañada, una explicación más cercana a la tesis de Sebastián. La pequeña iglesia románica de Sinovas tuvo una techumbre completa que reflejaba ese espejo histórico con sus apartados relativos a Jesucristo, los apóstoles, santos, mártires, doctores, y toda la curia eclesiástica desde el Papa a algunos clérigos y abades, y junto a ello lo relativo a las virtudes, vicios y prodigios de la naturaleza, así como los monstruos y personajes legendarios que poblaron la Edad Media: salvajes, centauros, sirenas, harpías, grifos, que conviven con leones, lobos y otros personajes de las antiguas fábulas grecolatinas: cuervos, zorros, cigüeñas, pavos y leones, e incluso un elefante. Desgraciadamente, el trabajo de Juan José Calzada en 2009, que estudia detalladamente toda esta iconografía y sigue lo anotado por María Luisa Concejo Díez en su tesis de 2003 en lo que respecta a una iconografía puntual y detallada, pero aislada de un concepto más general, olvida por completo los fragmentos de esta techumbre en América que aún algunos autores, como Yarza y Borrás siguiendo a Trenta, hacen aragonesa, cuando otros tantos fragmentos conservados en Barcelona y los americanos son de aquí, de los tramos posteriores de esta iglesia. No hay que olvidar que Arthur Byne puso sus ojos en algunas de estas techumbres y consiguió, como se ve, rapiñar algunos fragmentos, cuando no techumbres completas. En otros casos se consoló con algún estudio y dibujo detallados como de la techumbre de Silos y la de la iglesia de la Sangre de Liria.

Añado, asimismo, que el *Speculum humanae salvationis* (Heilspiegel), estudiado por Appuhn en 1981, ofrece lecturas interesantes sobre estas imágenes turolenses y sobre lo que luego incidiría la famosa *Biblia pauperum*, con un sistema de imágenes cuádruples que compara el Antiguo y el Nuevo Testamento, así como algunos libros históricos, y de la que existen numerosas versiones y ejemplares. Tanto las imágenes pintadas de Teruel como las de Sinovas, su hermana menor, corresponden a un sermón cristiano con numerosos añadidos y lecturas paralelas, y obsecarse en una lectura fragmentaria al estilo de Yarza o en la no existencia de ese guion según Moralejo es no ver la realidad. Por otra parte, la techumbre de Teruel está a una altura imposible y fue reutilizada a partir de sus muros originales románicos y realzada, perdiendo su valor testimonial y didáctico. Sinovas sí lo ha mantenido.

Y es una pena que el estudio de Calzada no refleje lo que es el antecedente de esa escuela mudéjar castellana que Lázaro de Castro y yo desvelamos por los años 1975-1976, más aún tras los hallazgos en los claustros de Silos, Vileña (colección Espona en Barcelona), Covarrubias y Castrojeriz, las vigas Melgar de Fernamental,

procedentes de casa de Doña Sancha de Covarrubias y el singular coro de la iglesia de San Esteban en Los Balbases (Burgos), con una temática mitológica diferente, ¿quizá alusión a los trabajos de Hércules, historias de Acteón o de Penteo? (fig. 3), y Santa María del Castillo de Madrigal de la Alta Torres (Ávila), por lo que atañe a la técnica y temática, que seguirá dos ramas iconográficas diferentes: la representación de ese mundo medieval y sus distintos estratos naturales y fantásticos o espirituales y la otra línea que se inclinará por la representación de la vida y pasión de Cristo o de algunos santos, para lo que opta por utilizar los coros, como lugar más accesible y visible para esa catequesis visual, caso de Santiago de Calzada de los Molinos (fig. 4) y San Vicente de Amayuelas de Abajo (Palencia), San Juan de Molpeceres y San Juan de Moral de la Reina (Valladolid) (fig. 5) y Santa Marina de Valencia de Don Juan (León). En este caso es Pilar Silva Maroto quien tampoco ha visto esta relación al estudiar la pieza depositada en el Museo del Prado.

En otra línea se da una representación de los apóstoles unidos al símbolo de la fe o Credo, caso de la parroquial de Borcos en Burgos y San Pedro del Arroyo en Ávila, pero que conoció, asimismo, versiones en sillerías de coro y vidrieras como la de San Pedro de Ávila, en el museo de esta población. Y es que a partir del siglo XV los mensajes evangélicos o catequéticos se sitúan en los coros altos y en las techumbres de claustros o salas palaciegas, a los que sí alcanza el espectador, quedando tan solo en la techumbre de la nave de las iglesias de estructura basilical que tienen iluminación, facilitando la visión y siempre que no superen una altura excesiva.

Las imágenes que forman parte del repertorio iconográfico visible en las obras de arte mudéjar, tanto de la arquitectura como en la decoración de muros, techumbres, yeserías, cerámica y otras artes aplicadas, no son muy lejanas de lo que el mundo y arte románico habían consolidado en la escultura, relieves y pintura de los templos. Estas artes al servicio de la arquitectura, y con la intención de habilitar los espacios a un fin didáctico de enseñanza para iletrados y de un auténtico sermón abierto, se habían dispuesto en fachadas, ábsides, muros y claustros, y se extendían a través de capiteles, relieves y frisos con un mensaje claro y directo; lugares en donde muchas veces el predicador del momento presentaba y describía historias que podían ser diversas, pero que siempre se dirigían a explicitar el mensaje de la redención de Cristo por sus hechos, milagros, las acciones de apóstoles, santos, mártires o vírgenes, del mismo modo que hoy harían audiovisuales, cómics o novelas ilustradas. El apoyo de la oratoria y la retórica, los gestos, voces y expresiones, unidos muchas veces a elementos litúrgicos en los que procesiones, cantos, iluminación de velas y antorchas, o incluso las nubes de incienso, hacían completar una perfecta escenografía e introducían a los asistentes en una experiencia casi real y participativa.

No haría falta recorrer toda esa fauna medieval que pobló los elementos escultóricos de templos, capillas y claustros románicos. Animales reales y cercanos, como lobos, osos, ciervos, jabalíes o todo tipo de aves y reptiles, pero a veces otros imaginados y soñados como leones, elefantes, centauros, unicornios o dragones, monstruosos seres combinados en la imaginación del artista o siguiendo descripciones de ascetas, monjes y visionarios: grifos, basiliscos, anfisbenas, mantícoras, sirenas y arpías, poblaban ese universo y se adjudicaban al Bien o al Mal. Los monasterios de Silos o Arlanza (hoy en Los Claustros de Nueva York) nos ofrecen

un rico repertorio en escultura y pintura, y por extensión otros muchos cenobios monásticos medievales. No olvidemos la obra de madera y pintura que decora el monasterio y palacio de Carracedo, hoy en el Museo de León, y la sala capitular de Sigüenza, cuyos temas pictóricos aún se encuentran en el Museo de Cataluña, amén de las piezas retenidas en Lérida. No estaría de más tener en cuenta, asimismo, alguno de los importantes precedentes, como las pinturas animalísticas y figurativas de San Baudelio de Berlanga, que en interpretación de Milagros Guardia no son más que trasuntos del arte romano tardío, pero en la versión de Juan Zozaya existe una clarísima vinculación con la fauna descrita en el Corán y en otros paralelos que manifiesta el mismo edificio. Hay quienes siempre mantuvieron el origen de un palacete hispanomusulmán de la mitad del siglo XII convertido en cenobio y monasterio.

Una escena de lucha de siete caballeros, la lucha de uno con un león y una sirena con peces en la mano, en el Museo de Cataluña, datada con posterioridad al 1200 por Ainaud, es un primer ejemplo de estos frisos guerreros en los que compiten musulmanes y cristianos. Similar tema de caballeros, unas veces cetreros, como en San Julián de Caldeas, y otros guerreros y asaltantes de la Mallorca musulmana en 1229, aparecen en las pinturas del Tinell en Barcelona de mitad del siglo XIV y en la calle Montcada en la casa de los Caldes, recordando la conquista de Menorca hacia 1290 por Alfonso III de Aragón. Todas estas obras guardan un cierto paralelismo con imágenes de las miniaturas de Alfonso X. También se describe el desembarco en Porto Pi de Jaime I y la muerte de Guillem de Montcada en el asalto a la ciudad en pinturas catalanas de este periodo. Otro tanto sucede con las pinturas del palacio Durán y Bas y el del marqués de Llió en la calle Montcada, hoy Museo Rocamora de Indumentaria, en donde dos salas con techumbres pintadas marcan la lucha entre catalanes y franceses, o en el palacio de Finestres en la calle Lledó, con una techumbre del XIII y pinturas murales con temas juglarescos. Todo ello demuestra que no son solo temas ornamentales sin relación los que aparecen en estas techumbres de los siglos XIII-XIV y a los que se unen temas figurativos, animales fantásticos y vegetales, y en muchas de las cuales conocemos escudos heráldicos contemporáneos.

Todos estos temas animados, presentes luego en el arte mudéjar, van a pasar no solo por la pintura gótica lineal, sino a través de los templos mudéjares que se construyen entre los siglos XIII y XV. En un primer momento son pequeños templos, que combinan sus muros y la pintura mural de sus ábsides y capillas funerarias como Bierge (historia de san Fructuoso, san Nicolás y san Juan), Barluenga (historias de san Miguel, san Cristóbal y serafines e imágenes de un juicio final) y Foces (temas funerarios de Atón y Ximeno de Foces), o de algunos de los frontales en la zona oscense, como Liesa, con cubiertas de madera que en el ábside se despliegan en abanico con decoración polícroma de espiga en rojo, blanco y negro, y cuyo ejemplo más representativo es la ermita de Santa Quiteria en El Villar de Argente, muy similar a Barluenga en cuanto a la cubierta y pinturas.

Podemos suponer, aproximándonos bastante a los restos que quedan de pinturas en techumbres y luego otras manifestaciones en coros, muros y algún panel, que la influencia de estas pinturas lineales se desplaza desde el nordeste hacia sur y sureste, dando lugar a manifestaciones del siglo XIV como las de la iglesia de la Sangre en

Liria y la gran techumbre original de la catedral de Teruel. En ella se encuentra la gran representación más completa figurada de lo que en ese momento se cree y se vive, pues conviven temas históricos reales con otros literarios y fantásticos o mitológicos. Quizá las transformaciones o la sobre elevación posterior de esta techumbre han trastocado gran parte de su sentido original. En esta línea, ermitas como la de Nuestra Señora de Cabañas, la de la Virgen del Consuelo de Camañas y la de la Virgen de la Fuente de Peñarroya de Tastavins, son los ejemplos representativos de coros de madera en alto y techumbres de este siglo XIV, todas ellas ermitas de antiguos despoblados que guardan esas obras originales. Luego serán obras como la ermita de la Virgen del Castillo en Monterde y toda una asombrosa floración de iglesias en el arcidiano de Calatayud, y en esta localidad, que ya estudiara y definiera Galiay y completara y documentara Borrás, las que van a incorporar en todo el siglo XV techumbres, coros, aleros o chambranas, pinturas murales y esgrafiados de una riqueza iconográfica amplia y variada: Torralba de Ribota, Cervera de la Cañada, todas las iglesias de Maluenda, en especial el sorprendente coro de Santa María, donde la epigrafía cursiva hace un guiño a la fe musulmana por mano de Yuçaf Adolmalih, Tobed, o Chiprana, donde Farag de Gali deja escrita una basmala, aparte de una rica decoración arquitectónica esgrafiada y pintada con temas figurativos y heráldicos en los muros y bóvedas.

En Huesca, tanto el palacio de Villahermosa como el episcopal tienen techumbres pobladas de una rica figuración animal y humana, así como heráldica. Incluso los canes labrados que se repiten en los palacios episcopales de Tarazona y Barbastro muestran cómo perviven estas techumbres del siglo XV, entrando en el Renacimiento, y cómo aparecerán en otros palacios de Cetina, Épila y de la ciudad de Zaragoza, hasta llegar a las ricas obras de tiempo de los Reyes Católicos en la Aljafería zaragozana y en otras casas nobles cesaraugustanas, donde confluyen temas y estructuras que se dan en todo Levante, principalmente en Barcelona y Valencia, en especial con galerías y balconadas pero manteniendo temas figurativos de la flora y fauna del momento y la nueva heráldica.

Tal vez haya que decantarse por una declaración muy puntual acerca del arte mudéjar y sus vínculos con el arte medieval, pues continuamos manteniendo algunos tópicos desde el bautismo de este arte en el siglo XIX y con estudios que no han salido de un formalismo y neopositivismo ya superado. Por fortuna, se ha abandonado en parte el juego de adjetivos de románico-mudéjar o gótico-mudéjar, por aquello de negar la identidad de estilo y formas artísticas propias al arte mudéjar y dejarlo todo en manos de los estilos occidentales, que tampoco fueron tan puros y definitivos. Baste contemplar un mapa de la península para ver cómo se mueve y manifiesta este arte mudéjar, y cotejándolo con las fechas de aparición podemos entender su éxito y difusión. El arte románico no llegó a pasar de la zona norte de la península y en poblaciones con pequeños templos y con un sistema económico ganadero y autosuficiente en la repoblación cristiana. Los grandes templos monásticos, debidos a órdenes como la benedictina y a la influencia del Camino de Santiago, todo un arte oficial dependiente de Roma, hicieron que durante un par de siglos florecieran estos templos, pero la llegada de las grandes catedrales desde la mitad del siglo XII, la reforma cisterciense y las nuevas órdenes monásticas agotaron los recursos de esta arquitectura rural, recabando todos los diezmos

y donaciones para los grandes templos. Todo quedó relegado al norte de Burgos, Palencia, Cantabria, algo de León y el norte del reino de Aragón con Cataluña.

Más al sur del Camino de Santiago, los grandes intentos de un románico o gótico monumental quedaron truncados a pesar de ser zonas agrícolas ricas y que el cereal hizo soñar con templos majestuosos. Todo quedó incompleto, incluso pequeños templos que se terminaron con techumbre de madera, y no hay que pensar que todas fueran toledanas, sino posiblemente segovianas, pues la madera parece provenir más de esta zona segoviana-soriana. Incluso un núcleo como Sahagún pasa sin ningún temor del románico al mudéjar y completa en ladrillo con nuevas formas sus iglesias y el mismo monasterio de San Benito de esta población; iglesias de San Tirso y San Lorenzo y varios templos de su entorno en lo que se ha llamado el primer y segundo estilo de Sahagún, que nada tiene que ver con el toledano: Santervás de Campos, San Pedro de Dueñas, y otros que se extienden por Valladolid, Salamanca y Ávila, de los cuales no nos han quedado techumbres originales, solo escasos restos, y menos aún temas figurativos policromos.

Se dan también dos factores importantes: una arquitectura ajustada al medio con unos artesanos hábiles, rápidos y efectivos, y la llegada en el siglo XIV de nuevos maestros e ideas, procedentes de Granada, y que tras la colaboración de Pedro I con Muhammad V se convierten en una mano de obra apreciada para la edificación de palacios, casas, conventos y murallas en tapial, siguiendo la metrología y diseño nazarí. Con ello se obviaba, además, la cierta crisis pasada de la peste negra y de la guerra civil. El sistema de trabajo ajustado al medio y a los recursos económicos triunfa y anuncia lo que será un siglo XV de esplendor.

Es por todo esto que quiero tomar una posición clara en lo que atañe al arte mudéjar y sugerir que de una vez por todas se abandone la absurda clasificación geográfica y regional, pues si bien la repoblación cristiana avanzó con diferente velocidad en Castilla y Aragón, los conceptos de pervivencia de un arte hispanomusulmán estaban bien definidos, y las relaciones e intercambios entre unas y otras zonas hay que descubrirlos y estudiarlos más con una visión de conjunto. Las diferencias entre técnicas y materiales dependen más de la tradición constructiva que se arrastra desde el pasado o las influencias foráneas más cercanas. No tiene ni que dudarse que si exportamos a América, vía Canarias, unas tipologías y formas de construir con materiales de la zona y en forma económica, se debió más a la misma oferta de celeridad y economía que a la estética, que nada tiene que ver con lo hispanomusulmán y sí con lo indígena autóctono.

La península ibérica conoce a partir del siglo XIII un desarrollo no imaginado antes. La relación militar con el poder musulmán se halla muy controlada y tras las conquistas de Córdoba y Sevilla y los posteriores avances por los flancos, Levante y Portugal, la situación se ve más tranquila, e incluso hay monarcas que miran a Europa y sueñan con el imperio, apoyan un centro de cultura en Toledo y se vuelcan en una relación de las tres religiones y sus culturas. Pienso que esta misma etapa no es del todo bien conocida y hasta inicios del siglo XIV convendría replantearla, como en el caso de Fernando de Antequera y del inicio de los Trastámara. Más tarde se darán situaciones conflictivas para abrirse a un momento brillante a mediados del siglo XV, a pesar de los progrom, las guerras de Granada y la situación fronteriza creada. Yesos de este periodo aparecen en los palacios de

Valladolid y Medina del Campo, y anuncian lo que será la gran escuela de yeseros vallisoletanos del siglo XV.

Señalé, asimismo, las importantes yeserías del palacio episcopal antiguo de Cuenca, hoy Museo Diocesano, un auténtico palimpsesto que no se ha estudiado y sobre el que se suman grafiti, inscripciones y otros grabados hasta épocas bien recientes. Los personajes que visten a lo árabe y las inscripciones en un cúfico florido sencillo llevaron a Pavón Maldonado a datarlo en el siglo X y etapa califal, pero no creo que pueda ser anterior a la etapa taifa, e incluso por la invocación utilizada: “el poder y la gloria”, “la felicidad y la prosperidad”, “la prosperidad y la generosidad”, “las gracias a Dios”..., que también en cúfico pintado veremos en la torre de Hércules de Segovia y que más tarde usan mucho los nazaríes en Granada y el propio Don Pedro en sus obras.

Quizá las yeserías del periodo alfonsino son las que nos suministran también una más rica iconografía. Aparecen ángeles junto a la bóveda de nervios y mocárabes de la capillita de Belén en Santa Fe de Toledo, vinculada con uno de los descendientes de Alfonso X. En los últimos trabajos aparecen, asimismo, algunos relieves en cerámica con una curiosa fauna de felinos, cazadores a caballo con azores, centauros, numerosas aves y algunas con cabeza humana. Estos relieves cerámicos y las yeserías hablan de talleres mudéjares desde mediados del XIII, que luego se proseguirán en Toledo en tumbas y sepulcros de la capital y de la Concepción Francisca, con arcos de formas vegetales y donde aparecen leones como prótomos, algunas figuras de guerreros en yesos aparecidos en la ciudad de Toledo, los trabajos del palacio de Suero Téllez de Meneses, capilla funeraria con una representación de hombres flor y con aves en las manos y de una policromía excepcional, estudiada de forma diferente por Pavón y Martínez Cviró. Otro tanto sucede en la capillita de la iglesia de San Andrés, también con función funeraria, y el arco de la bajada de San Justo, con tema funerario difícil de identificar. La representación de caballos, caballeros cazadores y azores ha tenido su manifestación incluso en la tela de Oña, y los hombres-flor toledanos, sin embargo, tienen una mayor vinculación con miniaturas carolingias y otonianas.

Lo cierto es que la yesería en Toledo empieza a cargarse de naturalismo, hojas de vid, roble y otros vegetales, que desbancan a los atauriques y hojas asimétricas, y que junto con piñas, racimos de vid, pámpanos y otras formas figurativas de valor simbólico entre judíos y musulmanes, se registran en mezquitas y sinagogas y en casas palacio toledanas de los siglos XIV-XV. El ejemplo de la geometría en la sinagoga de Santa María la Blanca da paso a formas figurativas, heráldica y a una mano de la que arranca un vástago vegetal en la sinagoga del Tránsito. Es el momento de más amplia relación entre estas comunidades y sus obras arquitectónicas.

Estos yesos tendrán una singular y muy propia manifestación en las obras del claustro de las Huelgas de Burgos, en donde pavones y otros animales se combinan con un fondo delicado de hojas y de lacería de procedencia textil. El tema heráldico alfonsí aparece en la bóveda de algún tramo del monasterio y luego tendrá sus manifestaciones más tardías en la sala de Notarios de la puerta de la ciudad. Sinagogas como la de Córdoba (1300), palacios como el de Medina de Pomar, Curiel (siglo XV), y los frisos segovianos y sevillanos de sus alcázares incluyen temas figurados de guerra, personajes históricos y temas animalísticos que podrían, en

su caso, representar a las Pléyades o representaciones zodiacales. En Mayorga de Campos, en la capilla de Pero Gómez Dévila, en la iglesia Santa María de Arbás, al igual que en Medina de Pomar, en el alcázar de los Mendoza, se sirven de unas águilas en los ángulos del arrocabe, lo que muestra un posible parentesco entre ambas obras y una escuela o taller común.

Todas estas yeserías de tiempo de Don Fernando de la Cerda y de Alfonso X van a tener en el siglo XV una singular floración en Tierra de Campos en lucillos, púlpitos, frontales y coros altos. Por lo general, la decoración sigue pautas góticas y de vegetación y geometría de este tipo: claraboyas, calados, caireles, variantes de arcos y doseletes, pero ello sirve para cobijar a santos y figuras de devoción. La mano de obra de Alonso Martínez de Carrión, quien firma algunas de ellas, deja bien a las claras su influencia y posiblemente su origen y formación granadina: cenotafio de Doña María de Padilla en Astudillo, tumba de los Sarmiento en San Francisco de Valladolid, púlpitos de Santa María de Becerril de Campos y de Santa María de Villálcazar de Sirga, claustro, de profundis y coro alto de Santa Clara de Palencia (fig. 10) y algunos lugares más, dejando una escuela que puede rastrearse por Valladolid, Zamora y León.

Si bien son pocas las manifestaciones de pintura mudéjar, tanto decorativa como figurativa, sí son importantes, sobre todo en el núcleo segoviano, donde creemos que hubo un taller de mudéjares. Quedan algunos frisos en lo que fuera parte del palacio románico del alcázar de Segovia, frisos de geometría y lacería que enmarcan algunos animales como garzas o cigüeñas, y que no son más que interpretaciones zodiacales de una línea perimetral que debía delimitar la sala. El tema del ave y los peces lo estudié tanto en cerámica levantina como en algunas manifestaciones pictóricas de este tipo o en bronce islámicos; es evidente que se trata de una imagen del cielo interpretada de forma figurativa y que hace alusión a temas del zodiaco.

En el convento de las Dominicas de Segovia, antigua torre de Hércules, se conserva uno de los mejores ejemplos casi completos de la pintura mural mudéjar al temple, sin ningún tipo de adhesivo. Está trazada con rojo de almagra sobre el muro enlucido y ocupa tres de las cuatro estancias o pisos en que se articula la torre. Ya desde su entrada las dos piedras graníticas embutidas en la pared y que dan nombre a la torre: un Hércules con restos de clava y semiarrodillado, y la cabeza de un jabalí, nos avisan de que nos encontramos con un espacio militar y de vivienda de una familia segoviana que tuvo a su cargo desde esta torre la defensa de una parte de Segovia: saeteras, recodos, atizonados y cadenas de ladrillo refuerzan la torre y ofrecen puntos de tiro a sus moradores. Esta iconografía nos hace pensar que hay un cierto concepto literario de origen mitológico e histórico en su recinto.

El inferior es un sótano o almacén sin ninguna pintura. Al primero de los pisos se accede desde el exterior, hoy desde el convento, y es donde se encuentran los relieves que dan nombre a la torre. Es una sala de seis por tres metros y bóveda de cañón. Un zócalo de 1,25 m de altura la rodea con un tema de estrellas de ocho y de seis, rematadas por unos arcos pentalobulados encadenados y finalizando en unos paneles vegetales en negativo de lirios y hojas vaina en blanco sobre el almagra. Entre la vegetación y la geometría aparecen unos pajaritos al paso, algunos de ellos perdidos. Este espacio parece corresponder a la habitación del servicio o de paso al piso noble, ya que el tránsito al piso superior, lienzo norte, se realiza por

una escalera de tres peldaños altos en los que se sitúa a un diferente personaje o criado, vestidos uno con unas calzas cortas o zaragüelles y el otro con una túnica encima. De forma ingenua y recordando ese movimiento cinético que aparecía en las escaleras de Persépolis, aquí el primer joven hace equilibrios inestables sobre una roca y facilita una botella o redoma con bebida que coge el segundo joven, que lleva en la mano izquierda un frutero o copa con una pirámide de frutos redondos o panes. Acaba la escena acoplándose al espacio restante un perro que vuelve la vista atrás hacia el servidor cargado. La parte inferior de esta escalera se decora con una escena de caza de un perro que muerde a un antílope o ciervo. Los paneles se cierran con lazos geométricos de alfarzones y nudos, enmarcan arcos de herradura y dejan ver el trazado lineal inciso, que mantiene la cuadrícula original sobre la que se trazó todo el friso.

En el lienzo sur, frontero al anterior, se presentan dos escenas guerreras, una con dos guerreros vestidos de cota de malla, pavés en el brazo izquierdo sujeto por tiracol, espadas en la mano derecha y que avanzan como dirigiéndose al castillo del panel siguiente, que tiene tres torres defendidas por doce soldados musulmanes con adargas, espadas y lanzas, situados en los tres pisos, terraza y torres de la fortaleza, e incluso uno en la puerta entreabierta. En los laterales, dos soldados cristianos a un lado y uno a otro suben por escalas, armados como los anteriores, y son hostigados por unos personajes que asoman su perfil y esgrimen lanzas, mientras uno de los de la torre lateral les arroja piedras. Se aprecia el perfil de un caballo dibujado de forma incisa sobre el castillo y cubierto por las pinturas, boceto inacabado de una escena que no llegó a ser. En el lienzo oeste queda una escena, sobre otra de las saeteras, con una arpía o sirena con las alas desplegadas y rostro femenino (fig. 1).

En el segundo piso, y tras la escalera antes citada y empotrada luego entre los muros con arco lobulado de cantería, se llega a una nueva sala superior de aproximadamente seis por cuatro metros. Es indudable que el muro se ha reducido, pero aún conserva un grosor de 1,25 metros que puede apreciarse en la ventana. La sala se divide en dos tramos volteados por bóvedas de crucería y un castillo en la clave. En ese piso se abren varias saeteras que apuntan hacia abajo y que conviven con el friso de pintura mural de similares características. El friso o zócalo pintado que cubre toda la sala en su parte baja mantiene la altura de 1,25 metros y repite cuatro por seis escenas cuadrangulares, enmarcadas por cintas y alfarzones y rematadas en un friso polilobulado entrelazado. El diseño de los motivos geométricos es claramente visible e incluso se adivinan las líneas incisas y agramiladas del trazado y de las estrellas formadas. En el lado más corto, dos paneles geométricos con estrellas de ocho de dos modelos son flanqueados por dos escenas de caballeros cristianos que se alejan entre sí hacia los ángulos de la sala. Uno de ellos, acompañado de su perro y una rapaz, salta sobre un musulmán caído, mientras que el otro, vestido con una loriga larga, alancea a un peón de similares características con espada y adarga de cuero. En este caso, la rapaz que sobrevuela muestra las patas enlazadas como en los animales de cetrería cautivos. Curiosamente, el primer caballero lleva en su escudo dos medias lunas invertidas y otra en el astil de su lanza, forma que recuerda a las imágenes reales en miniatura del Tumbo A de la catedral de Santiago.

La novedad en este piso es la aparición de varias inscripciones en cúfico que repiten la invocación: “Al Mulk-lilah y Al Sukr-lilah” (“el poder es de Dios y la

gratitud es para Dios”), sobre el fondo oscuro de la almagra. En algunos paneles de lacería los netos oscuros se decoran con pequeñas flores o frutos, y con cuadrúpedos o cérvidos en silueta sobre los fondos oscuros y aves pequeñas rodeando a una gran cruceta central. Hay, asimismo, un panel que refleja la imagen de una cigüeña picando a un pez, tema que podría ser anecdótico y que en alguna otra publicación ya vinculé con un motivo zodiacal y que se repite en el alcázar segoviano.

Una nueva escena múltiple se muestra en esta sala. Un caballero cristiano con loriga completa, pavés y casco con protector nasal, ensarta a galope a uno musulmán enfrente, atravesando su adarga y su pecho hasta salir la lanza por la espalda, algo que nos recuerda el famoso combate entre Roldán y Ferragut, que aparece también en un relieve del palacio de los Reyes de Navarra en Estella, y que atiende a lo que narra el poema de cómo atraviesa el cristiano al moro por el ombligo. En la parte inferior dos peones, cristiano el de la izquierda, vestido de forma similar, también atraviesa al musulmán que apenas hunde su lanza en el pavés de este y cuya punta asoma sin alcanzarle. Es curioso que el pintor mudéjar aprovechó el hueco de la saetera que existe en esta escena para realizar un castillo almenado.

Varios grafiti se ven sobre el zócalo de la sala y que, aun realizados en la misma almagra, parecen corresponder a dos retratos de perfil de dos caballeros cristianos, mirando hacia su derecha, tal vez en postura de oración. Posiblemente fueron realizados en silueta de sombra al poner una antorcha o lámpara tras ellos. Tres escalones con adornos florales en roleos dan paso al piso superior: una sala amplia y luminosa con cuatro ventanas con parteluz y arcos lobulados. Este espacio debió ser utilizado por el cuerpo de guardia y vigías, y desde él se ven las restantes torres segovianas y se pueden establecer señales o alertas. Aquí las pinturas son simples grafiti de carbón con barcos veleros y un escudo de hoz o podadera medieval que parece hacer mención al último poseedor de esta torre militar, Juan Arias de la Hoz, a quien doña Mayor, hija de Luis Mejía y Juana de Luna, compró el edificio para trasladar a las monjas que residían extramuros en Santo Domingo de los Barbechos y a donde se mudaron en 1513, según cuenta Diego de Colmenares. Por encima, la torre tiene un cuerpo de cantería y celosías de madera sobre los matacanes y ménsulas en voladizo, que corresponde a la usual sala de “vistas de las monjas”.

La torre parece haberse construido entre 1295-1309 por Gil García de Segovia, siendo heredada por Jordán García y don Alimán hacia 1350. Las pinturas mudéjares corresponderían a esos inicios del siglo XIV. En 1420 era propiedad de Juan Sánchez, luego de Arias Dávila (del que se conservan algunos escudos en una techumbre del monasterio) y después de Arias de la Hoz, al que hace alusión el grafiti del piso alto.

Pocas pinturas mudéjares nos han llegado no solo de esta etapa: las ya mencionadas del alcázar segoviano y otra posterior del Museo de Córdoba, también con un guerrero cristiano con armadura completa y casco y llevando en la derecha un hacha y un pavés en la izquierda. Por el tipo de armadura y la filacteria que le corona o el fondo floral hay que pensar en el siglo siguiente. De la misma forma las pinturas del claustro bajo del monasterio de Santiponce en Itálica ofrecen varios tipos de murales geométricos y de tema floral del siglo XV. También realizadas al temple y de tipo arquitectónico son las de la iglesia de San Miguel de Villalón de Campos,

que en 1976 conseguí que no fueran borradas en una drástica limpieza con cepillos metálicos que eliminaba los encalados de las etapas de peste que blanquearon las iglesias. Es un trazado de ladrillos a bisel y con marca incisa, pintado con rojo de almagra y marcando un llagueado resaltado y blanquecino. Toda la iglesia y muchas castellanas y por toda la península tuvieron esta decoración, que hoy solo vemos en esta y en el palacio de Abadía, cuyo claustro y estancias del piso bajo muestran ese despiece de los ladrillos silueteados. Piensen por un momento, arquitectos y restauradores, que nunca se vieron los materiales en su aspecto original, eso es una moda moderna y que ha causado estragos. Los muros ya de tapial, piedra o ladrillo, y lo dice el léxico de alarifes de Fernando Salinero, “se lavaban y pincelaban”, cuando no se enlucían, enjalbegaban o estucaban.

Retomando de nuevo los orígenes de esta pintura gótica lineal, que vemos manifestarse en tierras de Cataluña, Aragón, Navarra y en parte de Levante, podemos distinguir claramente dos líneas diferenciadas: una que sigue con temas cristianos y se vincula con la vida y pasión de Cristo, de la que conocemos algunos precedentes en vigas de baldaquino o antependios románicos del Museo de Cataluña y que a través de esas ermitas medievales llegará hasta Teruel, en donde da origen a varias vigas pintadas con el tema del nacimiento y de la pasión de Cristo, hecho relevante en la doctrina cristiana y en la predicación eclesiástica, y que se une a la segunda vía, que recoge los hechos históricos y guerreros: conquista de tierras musulmanas y gestas militares de una cierta resonancia, como los correspondientes a la toma de Mallorca, Menorca y la campaña de Jaime I en Valencia, reflejadas en varias casas barcelonesas con alusión a sus moradores participantes y que también alcanza a Teruel. Pero aquí, siguiendo el concepto histórico y religioso del momento, se da la adaptación de ese gran “espejo historial” que servirá para reflejar la concepción unitaria histórica y moral a la que se suman algunos textos para sermones del siglo XIII, como aparecen en el *Libro de los Enxemplos por A.B.C.*, números 43 a 48, o en el *Espéculo de los legos*, y así habría que entender esas flores y lirios que brotan de aquellos pecadores que recitan el Ave María.

El resto de personajes históricos, fantásticos y morales forman parte de esos ejemplos que en uno u otro libro se recogen, y de esta manera un siglo después llegan a Castilla estas representaciones, dando lugar a una auténtica escuela de pintura desde Silos, donde se recogen historias del Roman de Renart, del *Libro de los Gatos* y otras versiones medievales conservadas, hasta en Santa María del Castillo en Madrigal de las Altas Torres y Santa Marina en Valencia de Don Juan. Esta escuela mudéjar castellana debió de beber y estar en contacto con algunos maestros del gótico lineal castellano, desde Antón Sánchez de Segovia en Salamanca, el maestro Alfonso en Peñafiel, Teresa Díaz en las Clarisas de Toro y alguno de los anónimos maestros de San Pedro del Olmo y Cristo de las Batallas en Toro, del Apostolado de Alcazarén y de las pinturas aparecidas tras el retablo de Zorita del Páramo o de Santa María del Castillo de Madrigal, y del pintor de la segoviana torre de Hércules y de las pinturas sobre yeso de Toledo.

En esta línea y a inicios del siglo XV entran dos maestros desconocidos que pintan en dos iglesias mudéjares castellanas, uno en la parte baja de la torre de San Miguel de Villalón de Campos y otro, el maestro Pedro Alfonso, que firma y fecha su obra en 1432 en la nave del evangelio de Santa María de Becerril de Campos,

fresco arrancado y desaparecido, del que solo conservo unas fotos de 1974 y del que siempre pensé que fuera obra del mismo maestro Alfonso de San Pablo de Peñafiel.

El claustro de Silos, la sala capitular y parte del claustro de la colegiata de Covarrubias, las casas de Doña Sancha, cuyas vigas acabaron en la barra de un bar de Melgar de Fernamental, las salas y claustro de Vileña, el palacio de Curiel de los Ajos, que se encuentra en México, la parroquia de Santa María de esta población y, por añadidura, San Nicolás de Sinovas y San Millán de Los Balbases, San Juan de Santoyo, San Vicente de Amayuelas, entre otros, forman parte de esas representaciones históricas y literarias, algunas mitológicas, si atendemos a la interpretación que marca Jean Szenec, que caracterizan a dicha escuela castellana. Ni que decir tiene que los temas figurativos aquí engloban historias y leyendas, vestidas y aderezadas según las modas de la época, y temas que vienen del Antiguo o Nuevo Testamento y se adaptan a la indumentaria y tópicos medievales.

En la vía religiosa existen representaciones de la vida de Cristo, apostolados y otros temas piadosos que, por lo general, ocupan los coros altos de madera a los pies de los templos en Santiago de Calzada de los Molinos, San Juan de Molpececes, Santa Marina de Valencia de Don Juan y Santa María de Madrigal de las Altas Torres, y la singular representación de la vida, predicación y martirio de ambos san Juanes en la iglesia de esta advocación de Moral de la Reina, hoy coro instalado en el Museo Diocesano de Palencia. A ello podría sumarse las tablas del arrocabe de la Natividad de Riaza, que figuraron en unas Edades del Hombre y desconozco dónde paran. Pero no pueden olvidarse tampoco algunas figurillas desnudas que nos traen a la mente a Adán y Eva.

No hay que olvidar que la influencia del gótico internacional da lugar también a algunas techumbres singulares, como la cubierta hexagonal del castillo de Mesones de Isuela, cuyo coro angélico, además de entroncar con maestros italianos, ofrece una respuesta y lazo muy oriental. Se atribuye al arzobispo Lope Fernández de Luna a partir de 1370, al igual que la parroquia de la Seo, que nada tiene que ver estilísticamente con ella, quizá más con las singulares pinturas de la sala de Reyes de la Alhambra granadina en cuanto a tema literario y representación, que no en técnicas pictóricas, también muy orientales. Sería uno de esos ejemplos que junto con la techumbre del palacio Steri de Palermo marcan la aportación figurativa a los techos y alfarjes de inicios del siglo XV. La temática de Steri es una de las más ricas y mezcla temas literarios e históricos muy conocidos, si bien muchos han establecido paralelos con la escuela castellana en los temas cortesanos de bailes, caza, toros o escenas amorosas (fig. 2).

Las representaciones humanas en el mudejarismo pervivirán desde el siglo XIV y a lo largo de todo el siglo XV en una serie de alfarjes que ofrecen grotescas figuras de toros o vacas y caracterizaciones masculinas o femeninas con bigotes, barbas o perillas, y collares o ropas de la moda del momento, algo un tanto inusual en espacios religiosos. Algunos acuden a la interpretación de vicios o pecados capitales para esa predicación cotidiana y específicamente en un espacio donde se situaba en muchos casos la pila bautismal, inicio de la vida del cristiano y de su militancia. Santa María de Becerril de Campos (fig. 7) es un ejemplo, pero son innumerables los frentes de coros de madera que aparte de las consabidas cabezas de toros o de quilla, usadas en el siglo XIII, dan paso a figuras con rostro y ciertas características

humorísticas (fig. 8). Algunos quieren ver incluso en sillerías de coro, como la de Astudillo, los carneros del templo de Salomón. Aceptaría mejor los toros del mar de bronce en dicho templo o simples adaptaciones de los canes y asnares que sujetaban los tirantes y otras vigas de las techumbres. Conocemos las de la techumbre de Teruel, pero una última aparecida en Paredes de Nava, ¿profeta? (fig. 12), me hace pensar que hubo artistas y escultores muy reconocidos que también colaboraron en estas techumbres. Yo había sospechado de Alejo de Vahía en Fuentes de Nava (fig. 9) y Villacé, pero pienso lo mismo en las yeserías y apostolados de Alonso Martínez de Carrión y en las obras de Juan Carpeil y su círculo.

Con la llegada del Renacimiento algunos coros ganan con personajes que se repiten en las portadas de templos, enjutas de arcos y frisos de los palacios; son los grandes personajes de la mitología clásica: César, Escipión, el Faraón, José, Carlomagno..., y algunas mujeres a la manera de las parejas que estamos acostumbrados a ver en las enjutas de las portadas, en retablos, como donantes y en medallones funerarios. Los ejemplos de los coros altos de Villar de Fallaves (fig. 13) y de Bolaños de Campos son muy representativos y se pueden seguir en techumbres y coros de la zona zamorana-salmantina-vallisoletana (San Justo de Cuenca de Campos). Un ejemplo soberbio, aunque fuera de la zona, es el refectorio del monasterio de Uclés, con los grandes maestros de Santiago, incluido Álvaro de Luna, representado por una calavera.

No quiero terminar sin recordar la imagen de los moriscos y, en especial, la que aparece en retablos, sillerías como la de Vigarny, o en las miniaturas de ciudades españolas que muestra Joris Hoefnagel (Alhama, 1564), obra editada por Georg Braun y Franz Hogenberg (*Civitas Orbis Terrarum*, 1572), los repertorios de trajes y tipos humanos de Christoph Weiditz (1528-1529) o de Cesare Vecellio (1590) y las descripciones de algunos viajeros como Tetzels, Münzer o Navagiero. Es peculiar que en el mundo alemán la imagen de los moriscos españoles de estos momentos tenga más que ver con danzas y modas de época que con la realidad social interna, de lo que la *Danza Morisca* (1480) de Erasmus Grasser en el ayuntamiento de Múnich es uno de los mejores ejemplos figurados conocidos (fig. 11).

Siento no poder incluir una completa bibliografía o notas puntuales, pero tanto en mis publicaciones de estos últimos cuarenta años, como en los dos repertorios bibliográficos de mudéjar de Ana Reyes Pacios Lozano, se encuentra todo, incluso con unos excelentes índices para buscarlo:

- PACIOS, A. R. (1993). *Bibliografía de arquitectura y techumbres mudéjares (1857-1991)*. Teruel: Instituto de Estudios Turolenses.
- PACIOS, A. R. (2002). *Bibliografía de arte mudéjar: Addenda (1992-2002)*. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares.



Fig. 1. Pintura mudéjar en la Torre de Hércules de Segovia, monasterio de Dominicas.



Fig. 2. Pintura de la techumbre del palacio Steri en Palermo.

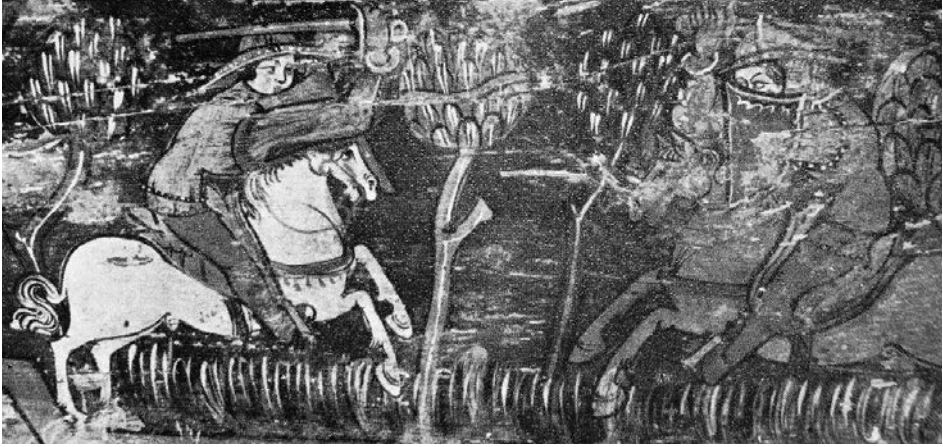


Fig. 3. Alfarje del coro de San Millán de Los Balbases, Burgos.



Fig. 4. Viga del alfarje de la parroquia de Santiago en Calzada de los Molinos, Palencia.



Fig. 5. Viga del coro alto de San Juan de Moral de la Reina, Valladolid. Hoy en el Museo Diocesano de Palencia.



Fig. 6. Doña Teresa, patrona de la obra de la techumbre mudéjar de San Nicolás de Sinovas, Burgos.



Fig. 7. Frente del coro alto en Santa María de Becerril de Campos.

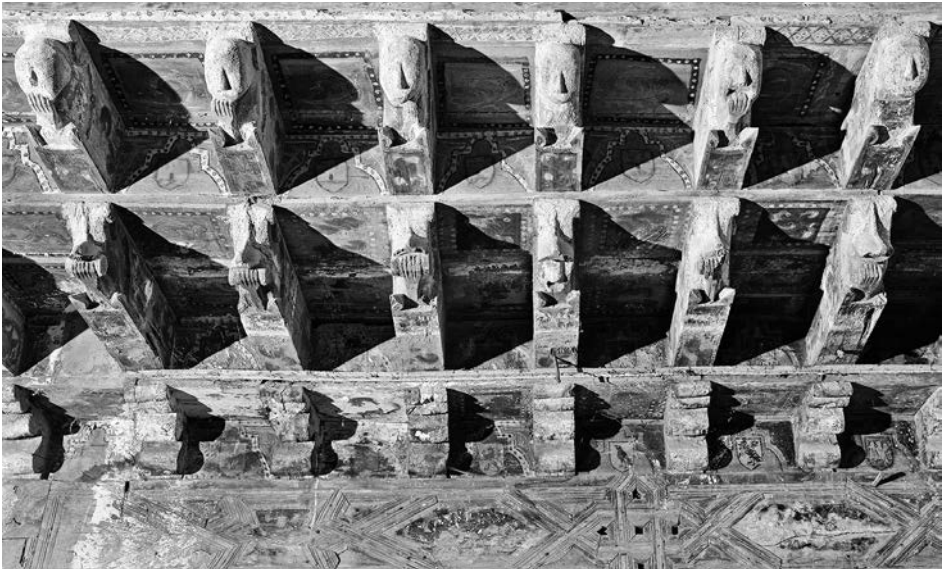


Fig. 8. Canes figurados masculinos y femeninos del coro alto en San Facundo y Primitivo de Cisneros, Palencia.

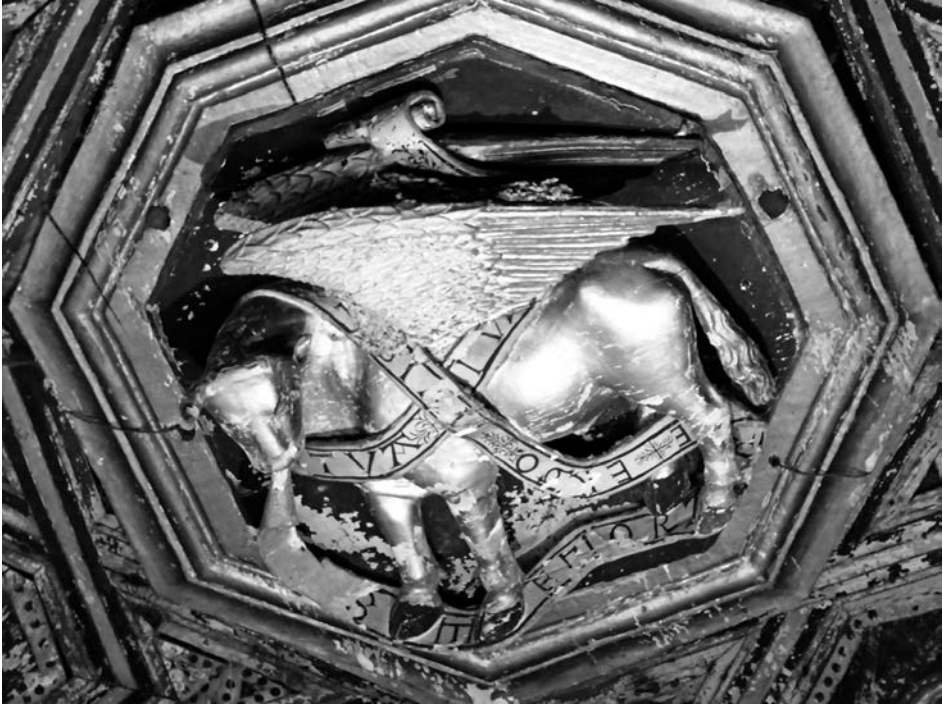


Fig. 9. Altorrelieve alusivo a San Lucas en la techumbre del crucero de Santa María de Fuentes de Nava. ¿Alejo de Vahía?



Fig. 10. Frontal de yesería con apostolado en el coro alto del convento de Clarisas de Palencia, obra de Alonso Martínez de Carrión.



Fig. 11. Morisco danzante de Erasmus Grasser en el ayuntamiento de Múnich.



Fig. 12. Cabeza de un can aparecido en la iglesia de San Martín de Paredes de Nava, Palencia.



Fig. 13. Techumbre acasetonada renacentista del coro alto de madera en Villar de Fallaves, Zamora, hoy en el Museo Nacional de Escultura de Valladolid.

ÚLTIMAS VOLUNTADES Y COSTUMBRES FUNERARIAS EN LOS TESTAMENTOS DE CRISTIANOS NUEVOS EN CREVILLENT (REINO DE VALENCIA), 1570-1609

Bienvenido Mas Belén
Tatiana Gómez Montero
Historiadores

LAS ÚLTIMAS DÉCADAS DE PRESENCIA MORISCA

Abordar un tema de estas características precisa de un estudio exhaustivo sobre aspectos sociales, religiosos, etc., de manera que al sintetizarse en forma de comunicación puede darse una opacidad de matices durante la exposición e interpretación de los hechos documentados. Por tanto, nos aproximaremos al fenómeno de la religiosidad en la comunidad morisca de Crevillent, al sur del antiguo reino de Valencia, entre el último tercio del siglo XVI y el año de la expulsión de los moriscos valencianos, 1609. La iglesia que aglutinó las prácticas funerarias de los grupos de cristianos viejos y nuevos fue la que, desde mediados del siglo XVII, se denominó Nuestra Señora de Belén (Gozálvez, 1983, p. 23; Mas, 1999a, pp. 95, 97 y 103), advocación que en el siglo XIX pasará a la actual iglesia homónima. Dicho templo se ubicó en el solar del actual Mercado de Abastos, en pleno casco antiguo, quedando como vestigio del mismo un campanario afectado por distintas restauraciones efectuadas en los años 40 y 90 del siglo pasado. Este núcleo conserva gran parte de la trama callejera de origen medieval islámico (Gozálvez, 1983, pp. 23-29; Mas, 1995, pp. 41-42).

Hay dos cuestiones que por razones de espacio no se abordan en la comunicación. La primera está vinculada con los usuales emplazamientos de las necrópolis islámicas cerca de los principales caminos y las mezquitas. La segunda, el hecho de que junto a la iglesia existió un cementerio durante la Edad Moderna; pero se carece de datos acerca de que previamente hubiese en el lugar otro centro de culto y necrópolis musulmanes (Gozálvez, 1983, pp. 20-29 y 33-37; Mas, 1995, p. 42).

Sea como fuere, hace una década fue excavada parcialmente una necrópolis mudéjar, fechada entre fines del siglo XIV y primer cuarto del XVI, junto al que fue camino de acceso al arrabal (El Raval) y el núcleo de la Vila Vella del Crevillent bajomedieval y moderno. Concretamente, entre la calle Sant Joaquim y la plaza Pare Palau. Dicho cementerio estuvo en uso hasta el primer cuarto del siglo XVI,

coincidiendo cronológicamente con el periodo de la revuelta de las Germanías y la conversión de antiguas mezquitas en iglesias. En ese sentido, se constató cómo el ritual funerario musulmán iba perdiendo representatividad conforme las tumbas eran más modernas (Trelis, Ortega, Tejerina y Esquembre, 2007, pp. 207-210 y 212-219; Trelis, Ortega, Reina y Esquembre, 2009, pp. 297-298, 300-302 y 304-318).

Hasta 1609 Crevillent había sido una villa poblada mayoritariamente por moriscos, rondado el millar de habitantes. En concreto, se estimaron unos 958 habitantes para el año 1572 y 1.800 para 1609. La villa perteneció al marquesado de Elche y –a tenor de los datos contenidos en el archivo parroquial– la presencia de cristianos viejos fue escasa, en general relacionada con la administración del castillo, la iglesia y las actividades agropecuarias (Gozálvez, 1983, pp. 20-29, 33-37, 41 y 85-90) (fig. 1).

Siendo Crevillent uno de los lugares más poblados por moriscos de toda la diócesis de Orihuela, los estudios destinados a conocer los orígenes de la iglesia local apuntan a que estos fueron consecuencia de la revuelta de las Germanías (1519-1523), los subsiguientes bautismos forzados de mudéjares y el proceso de transformación de mezquitas en iglesias, acaecido a partir de 1524-1526. Buen indicio de ello lo representa la presencia de un mayordomo morisco, Joan Tambuz, fallecido en 1579 tras desempeñar dicho cargo durante 30 años y que, tal vez, fue el autor de un documento arábigo vinculado con la recaudación del diezmo a mediados de los años 60 del siglo XVI (Mas, 1995, pp. 42-45). Este documento se halló en el Racional de Difuntos y fue traducido por la profesora Carmen Barceló Torres, de la Universidad de Valencia, a quien agradecemos la información aportada (Mas, 1999b, pp. 551-566) (fig. 2).

Lo más probable es que esta iglesia primigenia fuera una reutilización de la antigua mezquita para el culto cristiano. En 1588 empiezan unas obras de gran envergadura, aunque seguramente de remodelación, que la transformaron. Los trabajos se prolongaron de manera intensa hasta el año siguiente y parece que de forma más pausada durante las décadas sucesivas. Por otro lado, desde los años 70 del siglo XVI se detectan en la documentación enterramientos en un cementerio (“fossar”) vinculado religiosa y administrativamente al templo, así como algunos posibles enterramientos de cristianos viejos dentro del mismo, práctica que se confirma desde 1598. Además, conocemos la existencia de un “fossar” tapiado desde 1595, aunque no se puede precisar si estaba ya anexo a la iglesia.

Es a partir del año 1600 cuando se detectan algunos enterramientos de moriscos en el “vaso” o cripta de la iglesia y en las capillas situadas en torno al púlpito. En primer lugar da la impresión de que no se volverán a hacer enterramientos hasta después de la expulsión de los moriscos crevillentinos. También se darán enterramientos –esta vez de cristianos viejos– en capillas específicas, frecuentemente amortajados con el hábito de san Francisco, mostrando una segregación socio-religiosa con respecto a los cristianos nuevos. Entre estas capillas se hallaba la exclusiva del Crucifijo de los Cristianos Viejos. La costumbre de ser amortajado con el hábito franciscano se detecta ya en el año 1600 e irá en aumento en los años siguientes y tras la expulsión de los moriscos, como también la variedad de capillas donde podían ser enterrados con dicho hábito.

En definitiva, respecto a los primeros años, en los cuales se realizaron enterramientos en el interior del templo, los documentos parroquiales no aclaran si deter-

minados puntos eran de uso exclusivo de un grupo cristiano u otro, pero mientras la situación socio-económica del morisco lo permitiera podía ser enterrado en el interior de la iglesia, aunque siempre a un nivel similar al mostrado por algunos cristianos viejos (Mas, 1995, pp. 43-50; Mas, 1996a, pp. 54-57; Mas, 1997, pp. 46-55; Mas, 2009, pp. 281-285). En cuanto al hábito franciscano, este también tuvo sus devocionarios entre la oligarquía de poblaciones cercanas, como Yecla y Jumilla en territorio murciano, desde la segunda mitad del siglo XVI hasta mediado el XVII (Ruiz, 1995, pp. 54, 67 y 77-79; Antolí, 2005, pp. 20-21).

A través de la documentación del archivo parroquial de Nuestra Señora de Belén, en 1996 se pudo realizar una aproximación al asunto de las muertes acaecidas en extrañas circunstancias (muchas de ellas violentas) en el término de la villa durante el periodo 1570-1620 (Mas, 1996b, pp. 186-190). Sintetizando, el panorama que ofrecía aquel breve estudio venía a indicar algunos aspectos que en esta comunicación son de interés: en primer lugar, señalar que no existía constancia sobre delincuentes habituales que actuaran en solitario o en grupo; por otro lado, las infrecuentes muertes ocurridas en extrañas circunstancias se dieron, en su mayor parte, cerca de caminos, pero también en espacios laborales; y entre las causas se barajaron las muertes naturales, los accidentes, robos y venganzas personales.

El camino hacia Aspe, situado en el paraje de La Garganta, fue uno de los puntos donde se dieron algunos de los hechos violentos.

Un detalle a tener en cuenta es que el factor sorpresa en estas muertes, fueran violentas o no, solía ocasionar que el fallecido no hubiera realizado testamento previo. De hecho, consta que en alguna ocasión fue el vicario de la parroquia y el obispo de la diócesis de Orihuela quienes lo realizaron.

Independientemente de las causas originadoras de violencia, no siempre se vincularían a delincuentes habituales, sino a personas dedicadas a actividades cotidianas. Y ejemplos tenemos de ello en territorio valenciano ya desde la etapa mudéjar precedente, cuando el recurso a la violencia no era infrecuente durante los conflictos, sobre todo los que afectaban al honor y a la familia. A esta situación se unía el sentimiento de solidaridad entre los miembros de la comunidad mudéjar ante la acción de la justicia, aunque a veces enfrentado al de ansias de venganza. A ese factor, añadir la actitud protectora de los señores respecto a sus vasallos mudéjares, llegando a preferir las sanciones económicas antes que los castigos corporales (incluida la pena de muerte), pues la comunidad mudéjar representaba un recurso para las actividades económicas en el señorío (Royo, 2009, pp. 668-669, 671-673 y 680).

ANÁLISIS DE LOS PROTOCOLOS NOTARIALES: “ACTE DE PERDÓ” Y “TESTAMENT”

La documentación analizada se corresponde con los protocolos notariales conservados en el Arxiu Històric Municipal d'Elx. Esta comunicación expone ejemplos representativos de los denominados “Acte de perdó” y “Testament”, elaborados por Vicent Esteve, notario del reino de Valencia y escribano de la villa de Crevillent, al servicio del duque de Maqueda. Los diferentes actos recogidos se regían por la legislación foral valenciana. Aunque también revisados, quedan fuera de

esta exposición los documentos relativos a “Donatio”, “Cartes” y “Paga de dot”, por lo común realizados con antelación a los matrimonios. Los actos de perdón analizados estuvieron vinculados a asesinatos previos.

En agosto de 1604 contamos con un documento vinculado al asesinato de Joan Zaem, que se debió producir seis años antes, cuando este se trasladaba desde Elche a Crevillent y fue abordado por un número indeterminado de personas. Vicent Carratalà, un vecino de “Sant Joan, orta de Alacant” resultó sospechoso, aunque nunca se interpusieron denuncias contra nadie. Esta circunstancia debió influir para que la viuda, Leonor Rindana (en compañía de otros familiares) realizara este acto de perdón, amparándose en el referente de Jesucristo como máximo ejemplo de redentor respecto a las flaquezas humanas. De manera que los reunidos ante notario decidieron no llevar adelante acciones legales contra Vicent Carratalà, resultando exculpado y perdonado perpetuamente (AHME, Vicente Esteve, Protocolos Notariales, 9.º cuaderno, T. 226 -1604-, s/f).

Con fecha 3 de octubre de 1604 contamos con otro “Acte de perdó”, en el cual se expone que el morisco Martí Alayzar había denunciado a Onofre Ziquili por el asesinato de su hijo, Onofre Alayzar, justo un año antes. De la lectura del documento se desprende que durante el proceso judicial “[...] fonch condempnat a mort lo dit Noffre Ziquili”. Si bien, a través de la fórmula repetida en otros actos de perdón se intentaba justificar el mismo: “[...] considerat que Nostre Senyor y Redemptor Jhesuchrist volgué; perquè Ell nos perdone nostres pecats, perdonem injúries y offenses [...]”; de manera que el padre renunciaba a anteriores procesos legales planteados y a otras acciones legales futuras contra el acusado y sus bienes. Esta renuncia, en apariencia espontánea, se hizo extensiva a sus propios descendientes, quedando perpetuamente perdonado y absuelto Onofre Ziquili. Respecto a la denuncia que dio origen al proceso, esta había sido interpuesta ante el alcaide y bayle de la villa, así como jueces, tal como sucedió con otros casos similares sujetos a la legislación foral valenciana. Ahora bien, este documento resulta peculiar porque nos informa sobre la pena de destierro que finalmente se impuso al acusado, ya que se añadieron unas cláusulas según las cuales Onofre Ziquili no podía entrar en los términos de las villas de Crevillent y Elx, así como en el resto del marquesado ilicitano. Es más, caso de ser hallado en dichos términos los familiares del fallecido dispondrían de “la mateixa facultat de poder-lo matar los parents del mort, dins lo quart grau”. Incluso, Onofre Ziquili tampoco podría establecer su residencia en las vecinas poblaciones de Catral y Albatera, ni en la ciudad de Orihuela (“Oriola”), mientras así fuese la voluntad del padre del difunto –para evitar males mayores– ya que este transitaba aquellos “camins e poblats a negociar sos negocis”. De manera que Onofre Ziquili por ellos “sols puga de pas pasar, però no habitar”.

El documento también especificaba que los actos de perdón y renuncia los hizo Martí Alayzar a condición de que los gastos derivados de los mismos corrieran a cargo del perdonado. Al tiempo, solicitaba copia de toda la documentación al respecto “per a que lo puga tenir en son poder y comunicar-lo ab qui li parega [...]”. Por otro lado, para cumplir lo acordado puso como garantía sus propios bienes muebles e inmuebles.

De todas maneras, el texto es algo confuso en algunos puntos al quedar enmarañado entre los formulismos y la terminología jurídica. Cabe resaltar una afirma-

ción repetitiva en este tipo de documentos: Martí Alayzar declaró no actuar bajo coacciones o sobornos, ni porque dudase de que los jueces no aplicarían la justicia, “sinó per fer seruíci a Nostre Señor Déu y per prechs de onrades persones” (*ibidem*, 13.º cuaderno, T. 226 -1604-, s/f). Argumentos reiterados también en otras ocasiones son el del servicio a Dios y los ruegos realizados por honradas personas.

Anexados al 16.º cuaderno de protocolos hallamos dos folios de “Perdón de muerte”, fechados el 24 de noviembre de 1604. A diferencia de los cuadernos, está redactado en castellano. Tras una invocación alusiva a Jesucristo y a la Virgen María, en el documento quedó especificado que quien efectuó el perdón era Joan Roig, padre del asesinado, Joan Ascar de Roig, en la noche del pasado 30 de abril cuando regresaba al pueblo tras regar una tierra en la partida de Talia, siendo abordado en las inmediaciones del casco urbano frente al huerto de Gaspar Solano. Del incidente resultó sospechoso Jaime Ascar de Rodrigo, aunque ahora se procedería a su absolución y perdón. Para ello, en el texto se vuelve a invocar a Jesucristo como redentor de los pecados humanos, de ahí que el padre del difunto decidiera aparentemente perdonar y no llevar a cabo acciones legales contra Jaime Ascar de Rodrigo ni contra sus bienes. Y así lo hizo constar en escritura, en previsión de que otros familiares sí tomaran represalias (*ibidem*, 16.º cuaderno, s/f). En relación con este documento contamos con otro, fechado el 15 de marzo de 1606, que, redactado en valenciano, también se refiere al asesinato del 30 de abril de 1604 por parte del morisco Jaume Azcar de Rodrigo, quien había sido condenado a pena de muerte y al pago de 200 “morabatins” al duque de Maqueda, titular del marquesado de Elche y señor de Crevillent, según sentencia publicada el 26 de junio de 1604 (*ibidem*, 5.º cuaderno, T. 227 -1606-, s/f.).

Por cierto, son frecuentes en la documentación notarial relativa al periodo morisco de Crevillent las citas a huertos y tandas de riego, muchas veces explícitamente vinculadas a la acequia principal que, desde la sierra, atravesaba la población y su término. Hoy es conocida como “la sèquia de La Font Antiga” (fig. 3).

Un nuevo caso se nos presenta con un documento adjunto a un “Perdó de mort”, fechado el 19 de septiembre de 1607. A través del mismo conocemos que el morisco Ginés Lisbili era el tutor de los hijos menores habidos del matrimonio conformado por el ahora difunto Francisco Lisbili y María Tanbuz, siendo uno de esos hijos Joan Lisbili. También sabemos que el 17 de febrero de 1603 había sido denunciado, bajo acusación criminal, Pedro Barriduan de Florí. Este documento está relacionado con una reserva sobre la potestad de poder cobrar el precio de una casa, con independencia de un pacto anteriormente establecido que desconocemos (*ibidem*, 16.º/17.º cuadernos, T. 229 -1607/1608-, s/f). Sin embargo, otro documento próximo que carece de fecha nos muestra que los hermanos Baltazar y Jaume Barriduan y Joan Barriduan de Joan habían sido acusados de estar implicados en la muerte del vecino Joan Lisbili, hallado en la puerta de un “palau” (taller de hacer esteras) tras ser atacado con ensañamiento mediante un punzón o aguja y dos puñales (“ab una almarada dauall la mamella esquerra, ab una corda al coll y dos punalades [sic] davall la orella esquerra, la una de les quals li passava al gargamell”).

Durante el proceso judicial, los acusados habían sido sentenciados a destierro y penas pecuniarias en la Corte del alcaide y bayle de Crevillent. Sin embargo, volvemos a encontrarnos con el argumento de la invocación a la generosidad de

Jesucristo para justificar este acto de perdón, bajo la fórmula usual, si bien esta vez más desarrollada:

E considerat que Nostre Señor y Redemptor Jesuchrist volgué,
perquè Ell nos perdone nostres pecats,
perdonem ynjúries y offenses, com Ell
o feu en lo Arbre de la Veracreu, quant [sic]
dix als quel offenien «Pater, ignore
ellis qua non sunt quid faciunt» [...].

Es decir, se invocaba al momento de la crucifixión de Cristo, cuando este rogaba a Dios para que perdonase a sus asesinos pues no eran conscientes de lo que estaban haciendo. Por algunos errores que se aprecian en el texto pudo ocurrir que con el paso del tiempo la expresión latina original fuese degenerando, a la par que el conocimiento de dicha lengua, incluso entre los notarios.

Desde el punto de vista de la religiosidad, la aspiración de los familiares de Francisco Lisbili era obtener la salvación de su alma. Pero quizá interese remarcar el argumento reiterativo esgrimido en este tipo de documentos: en este caso se trata, entre otros familiares, de la viuda, María Tanbuz. Nos informa el documento de que era realizado por propia voluntad, sin ser forzados ni engañados, a la par que era extensible a los descendientes, absolviendo a Pedro, Baltazar y Jaume Barriduan, así como a Joan Barriduan de Joan, pese a quedar reconocida su culpabilidad en el asesinato. También se renunciaba –ante el alcaide, bayle o juez– a emprender nuevas acciones legales, cancelando el proceso. Este perdón también era extensivo a los descendientes de los acusados y sus bienes. Para llevar a cabo estas acciones de “Renunciatio, abolitio, deffinitio, absolutio e perdó” –y tras haber jurado ante Dios y sobre la señal de la Cruz– los promotores afirmaron no haberse sentido coaccionados ni sobornados previamente, así como no dudar de la competencia de los jueces, sino que actuaban “per sa uoluntat, lliures, y per seruíci a Nostre Señor Déu”, así como por tratarse ellas mismas de “onrrades persones”, empleando los formalismos habituales (*ibidem*, 18.º cuaderno, T. 229 -1607/1608-, s/f).

Una tipología documental relacionada con el hecho de la muerte fueron los actos de “Concòrdia”, como la establecida el 25 de septiembre de 1607 para evitar litigios entre la viuda Costança Alquitizi y sus hijos, ya que todos los implicados eran “bones y onrrades persones”. A través de ella se acordó que la viuda debía pagar en el plazo de un año 10 “lliures” al tutor de los hijos, de manera que este le restituyera las tierras, heredades de agua, ropas, joyas y “aparellament de Alberch” (seguramente textiles de abrigo) que habían sido propiedad del fallecido, renunciando el tutor a los derechos que el menor pudiera esgrimir ante su madre (*ibidem*, 16.º/17.º cuadernos, T. 229 -1607/1608-, s/f).

En otro caso de “Perdó de mort”, fechado el 22 de octubre de 1607, Àngela Buxarqui, viuda de Fajardo Bensalema, fue asaltada –junto con Gaspar Alcayzi y Joan Almaes– por su sobrino Pasqual Buxarqui durante el trayecto entre “Elig” (Elche) y Crevillent, a la salida del “baranch de Belberena”, causándole a ella varias heridas por apuñalamiento “de les quals li hixqué gran efusió de sanch, y al present està a perill de morí [...]”. Sin embargo, Àngela apeló a Jesucristo como redentor de los pecados y ofensas humanas para efectuar el perdón y absolución, desestimando

acciones legales contra su sobrino, sus bienes y descendientes. Aseguró que actuaba sin condicionamientos y que sus familiares tampoco emprenderían acciones contra Pasqual Buxarqui. Para no contravenir lo acordado puso como garantía sus bienes muebles e inmuebles y, siguiendo la fórmula al uso, afirmó que este acto no lo hacía bajo amenazas, sobornos, ni porque desconfiara de una inapropiada aplicación de la justicia por parte de los jueces, sino por servicio a Dios y por los ruegos (“prechs”) realizados por “onrrades persones”. Ahora bien, el acusado había de correr con las costas de este acto de perdón y otros relacionados (*ibidem*, 20.º cuaderno, T. 229 -1607/1608-, s/f).

El segundo grupo de documentos a exponer son los testamentos, generalmente extensos. No obstante, debemos tener en cuenta que la opción de testar, bien fuera por razones económicas o bien fortuitas, no estaba al alcance de todos. Por otro lado, se ha detectado en los protocolos notariales que quienes lo hacían solían tener un nivel socioeconómico medio, como mínimo. Llegados a este punto surge la eterna pregunta sobre si nos vamos a enfrentar a simulaciones de las creencias religiosas ayudadas por el poder adquisitivo o fueron manifestaciones de religiosidad realizadas con pleno convencimiento. Los testamentos nos aproximan a esta cuestión, pero el análisis tropieza con los límites del propio texto. Así, por ejemplo, Trevor J. Dadson (2015) plantea esta cuestión respecto a los cristianos nuevos regresados a la localidad de Villarrubia de los Ojos (Ciudad Real) entre los años 20-50 del siglo XVII, tras la expulsión de 1611. Los testamentos analizados por este autor demuestran un esfuerzo por hacerse ver como un buen cristiano ante el resto de la comunidad a través del comportamiento cotidiano y otras manifestaciones externas, por ejemplo nombrar albaceas (en ocasiones son personal de la Iglesia local), hacer donativos o legados a la Iglesia, encargar variedad de misas, etc. (*ibidem*, pp. 684-687). Si bien en nuestros testamentos no se han detectado pertenencias de ningún cristiano nuevo a una cofradía o una devoción concreta por algún santo, sí el hecho de hacerse enterrar en “lo uas” (vaso) o cripta de la iglesia. Cuestión aparte serían los enterramientos realizados en otros puntos del interior del templo, sobre los cuales nos informaba el primer Racional de Difuntos de la parroquia.

El análisis de los testamentos expuestos permiten, como es habitual en otros lugares, acercarnos a las características de los rituales ante la cercanía de la muerte. A partir de ellos se pueden intuir las relaciones cotidianas entre los miembros de una familia o de la comunidad, incluso tensiones (*ibidem*, pp. 692-704). El caso de Crevillent no es una excepción, como podremos comprobar con una amenaza de desheredamiento por parte de la otorgante.

Sin embargo, entre los testamentos de interés también encontramos otras particularidades que pasamos a exponer.

Con fecha 6 de agosto de 1595 existe un testamento cuyo encabezamiento es peculiar por usar una fórmula habitual en otros documentos del mismo tipo, pero más avanzado el texto: “Com no sia cossa més certa que la mort a cascú, ne més incerta que la ora de aquella sia escrit [...]”. Dejando al margen el curioso detalle, hay que señalar que la otorgante –Martina Pelilo, esposa de Francisco Faraig– estaba postrada en la cama por enfermedad (“detenguda en lo llit, de greu malaltia corporal, de la qual tem morir”), pero todavía con buenas facultades mentales, condición indispensable para poder testar, de ahí que convocara al notario y los

testigos para realizar su último testamento. Y así, puso su alma en manos de Dios, para que cuando el Creador estimase oportuno la separara de su cuerpo (“per a quant [sic] sa Magestat diuina sia escrit, disipar-la de mon cors [sic], y “la lleue a la sua sancta glòria”). Véase aquí la típica distinción entre el alma y el cuerpo: la primera se entregaba a Dios creador y el segundo a la tierra, creada por él (Ruiz, 1995, pp. 28-29; Antolí, 2005, pp. 15-16).

También quedó estipulado que, tras el fallecimiento, su cuerpo (“cors”) debía ser enterrado en el cementerio (“fossar”), pagándose por ello “lo ques acostuma pagar en la present Vila, de mos propis bens”; mientras que sus deudas e injurias debían satisfacerse a quienes las pudieran demostrar mediante cartas, testimonios, escrituras u otras formas de prueba.

En cuanto a su familia, legó y ordenó una casa a sus hijos, Gaspar y Antón Faraig, los cuales debían repartírsela a partes iguales, reservándose para ella y su marido “una canbra” (cámara donde guardar cosechas o habitación) ubicada junto a la entrada de dicha casa; y que una vez fallecidos ambos la propiedad de la “canbra” pasase a su hijo Gaspar. De momento, acreditaba a su marido como usufructuario de sus bienes mientras siguiera vivo y, una vez muerto, fuesen a Gaspar. Tampoco a su marido se le pedirían responsabilidades en el caso de que tuviera que gastar o vender estos bienes, parcial o totalmente, en caso de necesidad. Y advirtió que si alguno de sus hijos contraviniera alguna de las decisiones contenidas en el testamento e intentara pleitear, sería desheredado (AHME, Vicente Esteve, Protocolos Notariales, 13.º cuaderno, T. 223 -1595/1597-, s/f).

En otro testamento, realizado posiblemente el 15 de agosto de 1595, Violant Mayques, viuda del morisco Francisco Rinda, también se hallaba postrada en la cama por enfermedad, aunque en plenas facultades para convocar al notario y los testigos, y testar encomendando su alma a Dios. Ahora bien, una vez fallecida debía ser enterrada “en lo fossar de la present Villa”, pagando por ello “lo que es acostumat pagar en la present Villa al capellà, de mos propis bens”. Por otro lado, como en el caso anterior, deseaba que sus deudas fueran pagadas a quienes las acreditaran mediante “cartes, testimonis, escriptures”. Y, finalizando, legaba a su hija Àngela Rindana un banal de tierra en la montuosa “partida del Castell Vell”, así como su ropa de cama (excepto la cama), ropa de lana, sábanas y otros aparejos. Aunque, en un párrafo algo confuso, parece disponer como condición para no desheredar a su hija que esta la sirviera durante la enfermedad. Entre otros deseos, también donó un asno a su hijo, Lopita Rinda, “un arriot pèl blanch ab tot son aparell [...]”, y sus bienes muebles (*idem*) (fig. 4).

En un extenso testamento fechado el 7 de mayo de 1604, caracterizado por una corta invocación a Jesucristo y a la Santísima Trinidad (profesión de fe poco frecuente entre la documentación analizada), así como una alusión a la incertidumbre que representa la llegada de la muerte, tenemos que Àngela Milán se hallaba postrada en la cama, según dice el texto usando la fórmula rutinaria de otros ejemplos, hecho que no le impedía convocar al notario y testigos, y testar, ya que se hallaba en buenas facultades mentales. Careciendo de padre, madre y descendencia, su albacea (“marmesor”) sería el esposo, Alonso Pelilo, el cual tendrá a partir del fallecimiento plenos poderes en cuanto a la administración de sus bienes. Desde el punto de vista de la religiosidad, quiso ser enterrada en el “vaso”

o cripta de la iglesia, al tiempo que se pagara por su enterramiento la cantidad estipulada al respecto a partir de sus bienes, y que se celebrasen “quatre mises de Requiem” para salvar su alma.

Asimismo, recordó que cuando se hizo “contrat de matrimoni ab Alonso Pelilo, mon marit” fue mediante “cartes”, en las cuales se acordaba que se repartirían todos los bienes adquiridos. Legó a su marido los bienes aportados por él antes del matrimonio y que a ella pertenecían desde esa celebración. Sin embargo, de las cantidades de dinero dadas por Alonso Pelilo nada quedaba en el momento de hacer el testamento. Independientemente del dinero su marido recibiría –entre otros enseres domésticos– una cama, un colchón, el cobertor de la cama, dos sábanas, un cojín, unas mesas y “un davant llit”, que debió ser algún banco o arcón que se colocaría frente a la cama. Por otro lado, legaba a Ángela Pelilo, hija de Pere Pelilo:

[...] una camisa nova que yo tinch obra-
da ab seda blanca y un llansol obrat de gra-
na alrededor y una manta ques fa nova, y un
drap de cap obrat de groch y blanch, y una cortina
de les que pengen en la paret davant lo llit [...].

En cuanto a sus otros bienes muebles, quedaron como herederos –generalmente a partes iguales– otros miembros de la familia Milán (*ibidem*, 2.º cuaderno, T. 226 -1604-, s/f).

Finalmente, nos queda resumir el testamento realizado el 21 de diciembre de 1604 por Elisabet Durrasach. Lo encabeza la invocación a la Santísima Trinidad, circunstancia nada habitual en los documentos sobre moriscos, ya que desde la Baja Edad Media este dogma era un criterio de distinción de los cristianos frente a otras religiones (Ruiz, 1995, pp. 45-46; Antolí, 2005, pp. 16-18; Dadson, 2015, p. 687).

En nom de la Sanctísima Trinitat.
Amen. Com no sia cossa més certa
que la mort a cascú, ne més incerta
que la ora de aquella [...].

Por tanto, invocando a la Santísima Trinidad pretendía reforzar la imagen de devoción cristiana, al tiempo que exponía –según el formato habitual– la razón de estar por hallarse postrada en la cama a causa de una grave enfermedad que la conduciría, seguramente, a la muerte, si bien aseguraba estar en buenas facultades mentales. Una vez anunció que carecía padre, madre e hijos, anuló testamentos anteriormente realizados y designó a sus “marmesors” (albaceas) para disponer de su legado: su esposo, Gaspar Bardera, y Miquel Esteve, alguacil (posiblemente de la iglesia), quien también actuó como testigo, al igual que el rector de la misma, mosén Ginés Mazón, y Miquel Datdur de Raxbeyda.

Una vez que, siguiendo la fórmula habitual, dejó su alma “en les mans de Nostre Señor Déu Creador de aquella, Redemptor del umanal linatge [...]” y apeló a su inmensa gloria, solicitó que “lo meu cors sia lliurat e soterrat en lo uas” o cripta de la iglesia, añadiendo que por su entierro se pagara de sus bienes “lo que se acostuma pagar” entre los cristianos nuevos de la localidad. Por otro lado, haciendo gala de su cristianismo a través de mandas u obras pías, ordenó que se celebraran dos misas

por su alma a través del rector, Ginés Mazón, así como que se diera una libra de aceite para ser quemada en la lámpara (“llàntia”) de la iglesia.

A lo largo del documento se intercalan donaciones a los parientes de tierras distribuidas por varias partidas del término, así como “dules” (tandas) de agua para riego, tomadas de la acequia principal de la villa. Estas tierras estaban, generalmente, plantadas con arbolado de secano (olivos, algarrobos e higueras), pero también había terrenos de huerta.

En cuanto a las donaciones de mobiliario, ropas y joyas, Joan Azcar recibió un colchón de lana (“un matalaf [sic] de llana”), mientras que Joan Bensalema recibió “dos tacanys y un llansol” (“llençol”: sábana), así como una “carmesia de seda”. Además, él mismo e Isabel Alabraix fueron perceptores de una joya compuesta “de perles ab grans de or y una pedra gran enmig”. Esta última percibió, además, un posible velo de seda y “dos llansols, dos camises de dona y un vel de cap de llens” (un velo para la cabeza de lienzo). Mientras que a Ginés Durasach de Chicrat legó, entre otros bienes, “unes campanes de or grans”, percibiendo la hermana de este “dos manilles de or y un collar de or ab cinquanta grans” y dos “cortines de deuant lo llit” (cortinas para delante de la cama). Finalmente, legó a Àngela Bensalema dos almohadas posiblemente bordadas (“una coxinera obrada y altra coxinera obrada de uert”).

A este texto le sigue una escritura complementaria (codilicio) de 29 de diciembre de 1605, la cual constata el fallecimiento y la aceptación, en líneas generales, por el marido de lo estipulado en el testamento (AHME, Vicente Esteve, Protocolos Notariales, 17.º cuaderno, T. 226 -1604-, s/f).

Puede que las relaciones de bienes muebles contenidas en los documentos consultados sean incompletas y que se correspondan con ambientes domésticos rurales o semi-rurales, como era frecuente durante la etapa mudéjar anterior en tantos otros lugares. Así ocurría, por ejemplo, en las aldeas del norte de la provincia de Alicante (Royo, 2009, pp. 669-670 y 680), en las cuales las camas, colchones, sábanas, cojines o almohadas, cajas, cofres, bancos y cortinas eran elementos típicos en la estancia dedicada al descanso. Pero también era habitual contar en la modesta casa con telares y tornos destinados a la confección de paños. Entre los vestidos predominaban las camisas, mantones, etc. Y, sin embargo, frente a la austeridad ocasionalmente se poseían joyas de oro, plata e incluso con perlas. Se trata de puntuales manifestaciones de lujo, tal vez vinculadas a la dote que las mujeres mudéjares aportaban al matrimonio, ofreciendo cierta imagen de prestigio social. En estos casos, las normativas oficiales respecto a las indumentarias, como criterio de distinción entre las comunidades mudéjar y cristiana durante la Baja Edad Media, parece que consiguieron perpetuar el uso de algunos de estos elementos durante generaciones. Pero en el caso del Crevillent de los siglos XVI y XVII estamos en un contexto económico donde los escasos cristianos viejos –y salvo excepciones– contarían con unos márgenes de poder adquisitivo similares al de los moriscos. Por tanto, quizá estemos en ese punto donde ya se solapan los usos, las tradiciones y las costumbres que pudieran mostrar por igual ambas comunidades cristianas; aunque tal vez los cristianos viejos sí procuraran marcar más su distinción a través de, por ejemplo, las vestimentas. Frente a ello, las obligaciones impuestas desde la Iglesia. ¿Dónde estaban los límites? (Caro, 1991, pp. 123-125).

En nuestro caso, excepto alguna prenda, como los velos, los demás bienes documentados en los testamentos (textiles de hogar, útiles domésticos y joyas) no ofrecen indicios de simulaciones de tipo criptomusulmán. Puede que estemos ante una normalización de las costumbres entre ambas comunidades de cristianos, fruto de la convivencia cotidiana. Este fenómeno parece ser ya tardío; por ejemplo, en lugares como Villarrubia de los Ojos (Ciudad Real), hacia 1620, entre los cristianos viejos y los moriscos retornados (Dadson, 2015, pp. 704-708). Si se daba una situación similar en los años previos a las expulsiones de moriscos acaecidas en territorio español entre 1609-1614. Así, entre finales del siglo XV y el primer tercio del XVI las moriscas granadinas todavía se cubrían con telas de lino, algodón o seda. Y aún más, las familias guardaban durante generaciones los trajes femeninos con cierto valor económico, pero también las joyas, como las manillas (pulseras) de oro, entre otras. Con el paso de las décadas, algunos trajes femeninos ganaron en ostentación, alejándose de los preceptos coránicos. Por otro lado, aunque pudiese haber algunas variantes entre las regiones, posiblemente la vestimenta masculina morisca se equiparó más a la de los cristianos viejos, si bien hacia 1570 en el reino de Valencia aún se mantenían en uso algunas prendas de origen islámico (Caro, 1991, pp. 132-133, 136-149, 158-159 y 255-256). Aquí, las diferenciaciones entre cristianos viejos y nuevos en cuanto a la indumentaria se debían más al factor económico que a las prohibiciones. En cuanto al mobiliario, utillaje doméstico y herramientas, en las casas de cristianos viejos y nuevos no eran extraños los enseres heredados, generalmente apreciados (Halperin, 1980, pp. 86-87 y 101).

En Aragón, hasta la expulsión de 1610 coexistieron las pragmáticas, tratando de evitar los gastos superfluos en la indumentaria con el intento de hacer distinción entre los grupos sociales, a la par que el traje común masculino seguía prototipos bajomedievales y el de las moriscas en algunos casos podía ser de relativa ostentación (Lasmariás, 2013, pp. 211-217).

Resumiendo, pese a las similitudes entre los ejemplos regionales también existían los matices producto de las realidades, una compleja diversidad. Al respecto, y como contribución, nada se puede afirmar taxativamente en lo que se refiere al contenido de los testamentos crevillentinos.

CONCLUSIÓN

Partiendo de que en la vida cotidiana –la denominada intrahistoria– el devenir no siempre sigue las pautas marcadas desde el poder, es ahí donde entran en acción las relaciones personales, intereses, cooperaciones, trato diario, incluso instintos, que pueden derivar en situaciones como las expuestas y las que se hayan podido enterver en esta comunicación. Por ejemplo, ¿esconden los formulismos empleados por el escribano o notario unos intereses de protección del grupo morisco frente a la acción de la justicia?; ¿subyacen, no obstante, los deseos de venganza?; ¿y los intereses de los señores, evitando para sus vasallos las penas más duras en la medida de lo posible?; ¿se solapan usos y costumbres en las indumentarias o en el ajuar doméstico?; ¿se mantienen costumbres y añoranzas?; ¿hasta qué punto?

En definitiva, las circunstancias personales de los protagonistas no aparecen abiertamente reflejadas en los documentos, por lo que hay que indagar sobre ellas con precaución al interpretar los datos disponibles.

REFERENCIAS

- ANTOLÍ, A. (2005). *Muerte y religiosidad popular en Jumilla durante la época de los Austrias (Siglos XVI-XVII)*. Jumilla: Autoedición.
- CARO, J. (1991). *Los moriscos del Reino de Granada*. Madrid: Istmo.
- DADSON, T. (2015). *Los moriscos de Villarrubia de los Ojos (siglos XV-XVIII). Historia de una minoría asimilada, expulsada y reintegrada*. Madrid: Iberoamericana-Vervuert.
- GOZÁLVEZ, V. (1983). *Crevillente. Estudio urbano, demográfico e industrial*. Alicante: Universidad de Alicante-Ayuntamiento de Crevillente.
- HALPERIN, T. (1980). *Un conflicto nacional en el Siglo de Oro: moriscos y cristianos viejos en Valencia*. Valencia: Institución Alfonso el Magnánimo.
- LASMARÍAS, I. (2013). «Cultura material de los moriscos aragoneses: vestido y apariencia». En M.^a J. CASAUS (Ed.), *Los moriscos en los señoríos aragoneses* (pp. 211-244). Teruel: Centro de Estudios Mudéjares.
- MARTÍNEZ, J. (1968). «Fragmentos del Retablo Crevillentino. Notas del Romance». *Semana Santa*. Crevillente: Patronato de la Semana Santa Crevillentina.
- MAS, B. (1995). «Un ejemplo de iglesia cristiana en tierra de moriscos. La parroquia de Crevillente (Alicante): 1567-1609». *Panta Rei. Revista de ciencia y didáctica de la Historia*, (1), 41-51. Recuperado de <http://www.um.es/cepoat/pantarei/>
- MAS, B. (1996a). «El ritual funerario como expresión de condición religiosa y socioeconómica entre los siglos XVI-XVII: los cristianos viejos y los moriscos crevillentinos (I)». *Panta Rei. Revista de ciencia y didáctica de la Historia*, (2), 49-59. Recuperado de <http://www.um.es/cepoat/pantarei/>.
- MAS, B. (1996b). «Algunes evidències sobre la delinqüència al terme de Crevillent entre els segles XVI-XVII». En *Moros y Cristianos, Crevillente* (pp. 186-190). Crevillente: Asociación de Fiestas de Moros y Cristianos San Francisco de Asís.
- MAS, B. (1997). «El ritual funerario como expresión de condición religiosa y socioeconómica entre los siglos XVI-XVII: los cristianos viejos y los moriscos crevillentinos (II)». *Panta Rei. Revista de ciencia y didáctica de la Historia*, (3), 45-55. Recuperado de <http://www.um.es/cepoat/pantarei/>
- MAS, B. (1999a). «El conjunto iconográfico de la torre-campanario de la antigua iglesia parroquial de Nuestra Señora de Belén, en Crevillente (Alicante). Siglos XVII-XIX». *Actas del XXIV Congreso Nacional de Arqueología* (vol. 5, pp. 95-104). Murcia: Instituto de Patrimonio Histórico.
- MAS, B. (1999b). «El documento morisco de la parroquia de Ntra. Sra. de Belén: testimonio genuino de la aljama crevillentina a finales del siglo XVI». *Alquibla. Revista de Investigación del Bajo Segura*, (5), 551-566.
- MAS, B. (2009). «La construcció en mans dels moriscos a Crevillent: L'edifici i les transformacions urbanístiques a l'antiga aljama». En *III Congreso de Estudios del Vinalopó: La Comunidad Morisca en el Vinalopó. IV Centenario de la*

- Expulsión (1609-2009)* (pp. 279-295). Petrer: Centro de Estudios Locales del Vinalopó.
- ROYO, V. (2009). «Violencia contra violencia en el mundo rural valenciano. Los mudéjares del valle de Pop (1419)». *Actas del XI Simposio Internacional de Mudéjarismo* (pp. 667-680). Teruel: Centro de Estudios Mudéjares.
- RUIZ, L. (1995). *Testamento, muerte y religiosidad en la Yecla del siglo XVI*. Murcia: Real Academia Alfonso X el Sabio-Ayuntamiento de Yecla.
- TRELIS, J., ORTEGA, J. R., TEJERINA, D. y ESQUEMBRE, M. A. (2007). «Recientes aportaciones al urbanismo bajomedieval de Crevillent (Alicante): el cementerio mudéjar del Raval». *Lvcentvm*, (26), 207-231.
- TRELIS, J., ORTEGA, J. R., REINA, I. y ESQUEMBRE, M. A. (2009). «El cementerio mudéjar del Raval (Crevillent)». En *III Congreso de Estudios del Vinalopó: La Comunidad Morisca en el Vinalopó. IV Centenario de la Expulsión (1609-2009)* (pp. 297-326). Petrer: Centro de Estudios Locales del Vinalopó.



Fig. 1. Plaça del Salitre (J. Martínez, 1968).



Fig. 2. Documento arábigo conservado en el archivo parroquial de Nuestra Señora de Belén (B. Mas).



Fig. 3. Tramo de la acequia de La Font Antiga (B. Mas, 2011).



Fig. 4. Antiguo paisaje agrario entre las partidas de La Garganta y Castell Vell (B. Mas, 2011).

CAPUCES Y LUNAS. ELEMENTOS IDENTIFICATIVOS IMPUESTOS A LOS MUDÉJARES TALAVERANOS DURANTE LA DÉCADA DE 1450

Yolanda Moreno Moreno
Universidad de Mayores José Saramago

La aparición en los libros de Acuerdos del Ayuntamiento de Talavera de la Reina de algunas medidas restrictivas relativas a señales específicas en torno a la década de 1450, va a permitir que, a través de esta comunicación, se indague en las circunstancias que motivaron el retorno de las ordenanzas de 1408 para este periodo. Al mismo tiempo, la información contenida en los documentos posibilitará el conocimiento de otros aspectos relativos a la posición económica y social de determinados miembros de la comunidad musulmana talaverana.

La obligación impuesta por los regentes Catalina de Lancaster y Fernando de Antequera en el año 1408, para que judíos y moros llevaran señales distintivas en sus ropas, fue encaminada a una necesaria identificación de las minorías religiosas con vistas a facilitar una posible intervención de los cristianos en el caso de que se observaran situaciones que pudieran derivar en un proselitismo no deseado por las autoridades. Recogida, entre otros, por Carrasco (2012), la ordenanza se expresó en los siguientes términos:

Primeramente ordeno e tengo por bien que todos los moros de los mis regnos e señorios, e los que en ellos estuvieren, e por ellos anduvieren, los varones traigan sobre todas las vestiduras un capuz de paño, color amarillo vestido, e una señal tamaña de luna de paño, color torquesado, tan grande como esta, toda llena manifestamente de yuso de el hombro derecho en tal manera que pareçca toda. E las mujeres que traigan eso mesmo, cada una la dicha señal a manera de luna del paño color de torquesado, tan grande como esta toda llena, e que la traigan manifestamente sobre todas las vestiduras de yuso de el hombro derecho en tal manera, que pareçca toda. E los dichos moros no traxieren el dicho capuz e la dicha señal de luna, e las dichas moras no truxieren la dicha señal de luna en la manera que dicha es, e en esta mi ordenamiento se contiene, mando que por la primera vez pierdan todas las ropas que truxieren, e que le den cinquenta azotes públicamente por el lugar do este acaeciére, e si más en ello perseverare, que de ende en adelante, por cada vez que acaeciére, que aya la dicha segunda pena. E de estas ropas que se así perdieren por lo que dicho es, sea la mitad para el acusador, e la otra mitad para el judgador (pp. 176-178).

Para el caso de Talavera, hay que hacer una distinción entre todas las medidas anotadas en los Acuerdos. Ha sido sin duda la primera de ellas, fechada el 18 de junio de 1451, la que ha proporcionado una información más variada porque, además de las señales identificativas y otras cosas, recoge datos en relación a los castigos en los que podían incurrir los afectados en el caso de incumplir el mandamiento:

Ordenaron e mandaron que de aquí adelante ningund moro ni judío non sean osados de traer harmas de día nin de noche, ni asy mismo sean osados de andar por el pueblo desde que el relox diere las ocho en anocheçiendo adelanten e que ansy mesmo sean temidos de traer los moros e moras sus capuses amarillos e lunas e los judíos e judías sus señales, los que fueren de guardar. En otra manera, los que fueren tomados con armas de día, que las pierdan e cayan en pena de [se]senta maravedís e los que se prouaren que andadieren de noche con dos testigos que cayan en pena de los dichos sesenta maravedís e pierdan las armas que traxeren e esten dose días en el çepo e las moras e judías que non traxeren señales, que pierdan la rropa. Sea para el alguasil e para el que lo a uisare e esto mesmo de los moros se entienda contra los judíos (Archivo Municipal de Talavera, AMT, Acuerdos, 1450-1459, f. 62v, 18-6-1451).

Comparando la ordenanza de 1451 con la promulgada por Catalina de Lancaster y Fernando de Antequera, lo primero que se puede comprobar es que la dictada en Talavera más o menos se ajustó a las directrices contenidas en el precepto de los corregentes, incluso en las penas en las que se podía caer en el caso de no acatar la ley. Además, si la disposición real barajó los azotes y la pérdida de la ropa, en los Acuerdos se castigó con prisión, tal vez para garantizar su cumplimiento. Lo segundo que es interesante destacar es que, aparte de las señales identificativas, esta ordenanza contiene otra cuestión concerniente a la prohibición de que judíos y moros portaran armas.

Respecto a este asunto, indicar que fue la disposición quinta del Ordenamiento de Valladolid de 1412 la que se encargó de recoger el veto aplicado a las minorías religiosas sobre el acarreo de estos instrumentos que podían conducir a una agresión, según lo especifica la propia ley: “nin trayan armas algunas los [dichos] judíos e moros, ni alguno de ellos por las ciudades e villas e lugares” (Carrasco, 2012, p. 180).

Es posible que la resucitación de ambas medidas en una sola ordenanza se produjera como consecuencia de algún hecho puntual que hizo necesario actuar con contundencia, aunque sin olvidar que la tensión política castellana en el reino al ser palpable (conflicto con Navarra, inestabilidad interna, enfrentamientos con Granada, etc.) podría aconsejar tomar medidas de seguridad como estas. Sin embargo, todo parece apuntar a que, efectivamente, se trató de un hecho circunscrito a Talavera, porque en otros lugares castellanos, que también se barajaron estas ordenanzas relativas a señales a partir de 1450, parece ser que se promulgaron en un periodo más tardío, tal vez tras las obligaciones impuestas por Enrique IV en el año 1465 y, sobre todo, con los Reyes Católicos en las Cortes de Madrigal de 1476 (*ibidem*, pp. 101-102). Así se comprueba en poblaciones como Haro (1468), estudiada por Cantera (1984, p. 167); Murcia (1481), por Veas (1992, pp. 19-20); Escalona (1483 y 1489), por Malalana (2002, p. 347); o Palencia (1485), por León (1967, p. 28). No obstante, hay que ser prudente ante estos casos tardíos porque pueden obedecer a la falta de fuentes para momentos anteriores. Así mismo, aún existen otras aljamas

por investigar, cuyos resultados en un futuro nos pueden llevar a descartar la hipótesis de la implantación de la normativa indicada respecto a señales identificativas por cuestiones locales.

En cuanto al tema de la ropa y otros asuntos como la segregación espacial también se ha tenido en cuenta una carta fechada en el año 1437, en la que Juan II se quejaba del incumplimiento de las medidas acordadas durante el reinado de su padre, por lo que decidió retomarlas de nuevo (García-Arenal, 1977, pp. 39-40). No obstante, hay que señalar que si bien las justicias de Talavera hipotéticamente pudieron acatar la norma respecto a la vestimenta por este motivo, no lo hicieron, sin embargo, en el tema de la creación de un barrio de exclusión, el cual se originó tras la promulgación de las disposiciones acordadas en las Cortes de Toledo de 1480 (Moreno y Pacheco, 2015-2017). Lo cierto es que, ante toda esta serie de indicios, es factible defender que las dos normas –vestimenta y armas– encuadradas en el paquete de medidas promulgadas por la regente Catalina de Lancaster, pudieron ser impuestas en Talavera por la autoridad señorial –a través del concejo– especialmente a raíz de una serie de hechos ocurridos en la villa por entonces. En concreto, el suceso aludido que identificamos como el desencadenante de todo este asunto tuvo que ver con un episodio proselitista en el que intervinieron dos miembros pertenecientes a ambas comunidades religiosas minoritarias.

Aunque la ley musulmana permitía establecer relaciones conyugales de musulmanes con una cristiana o una judía libremente, algo totalmente prohibido en el caso de la mujer (Combalá, 2001, pp. 14-15), en realidad lo aconsejable era que la opción no fuera seguida, porque los cristianos prohibían este tipo de enlaces. Las violaciones de estas normas causaron verdaderos escándalos entre los cristianos, sobre todo si se producían a raíz de un matrimonio entre miembros de la comunidad hebrea y musulmana. En Talavera se dio un caso de este tipo cuando Yuda, un judío de la villa, raptó –con o sin consentimiento– a una joven mora de casa de su padre y la convirtió al judaísmo. En relación a este suceso existe una cita en el libro de Acuerdos del año 1451 sobre “una carta que se ha de escribir al arzobispo de Toledo sobre la mora que se tornó judía y luego mora” (AMT, Acuerdos, 1450-1459, f. 76r, 3-12-1451). Con esta información, y comprobando los nombres que aparecen en los manuscritos vinculados a este episodio, se confirma que se trató del mismo suceso que fue analizado en los trabajos de Gómez Moreno (1996), Nirenberg (2001 y 2004) y Echevarría (2018). Parece ser que el hecho en sí originó en su momento tal consternación que Alonso de Cartagena, obispo de Burgos, escribió todo un tratado que dio lugar a dos escritos, un relato del caso con las cartas dirigidas al arzobispo de Toledo y una respuesta jurídica de Alonso de Madrigal el Tostado. Los cargos fueron dirigidos hacia Yuda por haber promovido la conversión de la mora al judaísmo y contra la aljama judía por las responsabilidades que tenía la comunidad al haberlo permitido. El deán de Talavera y el canónigo Hernando Alonso testificaron a favor de la aljama, mientras que los judíos se defendieron a través de un abogado cristiano. No es muy extraño que las principales autoridades eclesiásticas locales se decantaran por los mudéjares, y más teniendo en cuenta que el judaísmo era considerado por los cristianos como una religión “más perniciosa” que la musulmana. Es posible que las presiones del cabildo finalmente consiguieran que la conversión no fuera efectiva porque, como apuntan las actas, la joven volvió a retomar sus primitivas creencias.

Sin duda, este acontecimiento se desató unos meses atrás, tal vez un año, o más, porque la cita se refiere a la conversión de la mora nuevamente a su religión islámica, lo que supuso el punto final de la historia. Es probable que, las autoridades cristianas, para evitar que este suceso volviera a repetirse, desempolvaban aquellas leyes discriminatorias que tendían a evitar la “mezcla” de individuos de ambas confesiones religiosas. Así mismo, el privar a las minorías de la posesión de armas quizá también se relacionó con el suceso señalado anteriormente. ¿Por qué? ¿Para evitar episodios de venganza de sangre? La joven mora fue raptada de la casa de su padre, provocando que se mancillara su honor. Casos como estos se repitieron constantemente a lo largo de la Edad Media, dando como resultado el desencadenamiento de represalias que las propias leyes religiosas de las dos comunidades minoritarias sancionaban. Los mudéjares llevaron a cabo, en numerosas ocasiones, actos vengativos para resolver este tipo de cuestiones, tal y como puede ser constatado a través de las compilaciones legislativas musulmanas de los siglos XIV y XV (*Tratados de legislación musulmana*, 1853, pp. 118-119). Sin embargo, tal vez el detonante que llevó a las autoridades a reiterar la prohibición de las armas fuera otro que nada tuviera que ver con la comunidad mudéjar.

La cita que viene reflejada en las actas a continuación de la orden sobre señales y armas, también del 18 de junio de 1451, informa sobre una merced dada a unos cristianos por el “crimen” provocado por dos judíos hacia otro de los suyos, el cual acabó herido: “Mandaron escreuir vna carta para el señor sobre la merced que fiso del crimen de Hayn Sersillo e Aben xuf (o Aben xuef) sobre la ferida de Pache a Gomes Ferrnandes de Cordoua e al arçediano de Çiguença” (AMT, Acuerdos, 1450-1459, f. 62v). Tal vez los responsables del gobierno local trataron de atajar un desconocido conflicto que habría estallado en la aljama hebrea y que podría derivar en unas trágicas consecuencias si se les permitía el uso de armas. No obstante, es posible que se tratara de un hecho puntual por el que no tuvieron que intervenir las autoridades de la forma señalada y quizá la medida se originó para evitar enfrentamientos sangrientos por determinados acontecimientos, como el de la conversión de la musulmana o de otra índole.

Por otro lado, es bien sabido que el incumplimiento de llevar las señales específicas, así como otras obligaciones relacionadas con judíos y moros, se llevó a la práctica en numerosas ocasiones en las aljamas castellanas debido a la reiteración con la que se promulgaron en los diferentes ordenamientos emitidos por la Corona. En Talavera se reprodujo esta situación porque las ordenanzas se repitieron con frecuencia, tal y como se señalará en los siguientes párrafos, al menos hasta 1458 y, curiosamente, solo en el asunto de las divisas en la ropa. En la del año 1454, incluso, aún se siguen manteniendo las medidas coercitivas que se contemplaron en 1451:

Mandaron e ordenaron que los moros trayan sus capuses enteros e las moras sus lunas e los judíos e judías sus señales bermejas en los onbros e non en lugar escondidos, so las penas establesidas en los dichos. E mandaronlo pregonar porque non pretendan ynorancia. E que algunos les puedan tomar la ropa e lleuarlos presos. E dieronle término para ocho días para conprar los capuses (*ibidem*, f. 113r, 22-3-1454).

Sin embargo, el concejo tuvo que valorar la imposibilidad de que toda la comunidad musulmana pudiera hacer frente a lo que la normativa dictaba. Los mudéjares

talaveranos mantuvieron en conjunto un nivel adquisitivo dispar, según se ha comprobado atendiendo a las propiedades rústicas y urbanas que los moros rentaron y a algunos salarios que obtuvieron del concejo (Moreno, 2015). Todo ello dio lugar a que la autoridad local tuviera que prorrogar el plazo otorgado para adquirir las señales impuestas a los musulmanes en 1454. “Largaron a los moros para comprar los capuses de oy en ocho días e que non caigan en pena en tanto” (AMT, Acuerdos, 1450-1459, f. 113v, 27-3-1454).

Dos años después, los Acuerdos vuelven a anotar las disposiciones relativas a la vestimenta. Como novedad, señalar que la promulgación se realizó dos veces, posiblemente porque judíos y moros hicieron caso omiso a la obligación, tal vez ante cierta pasividad de las justicias locales:

Este dicho día los dichos señores ordenaron e mandaron que todos los moros trayan sus capuços, e las moras sus lunas, e los judios e moros sus señales, so las penas estableçidas en los dichos, e que les den termino de oy hasta ocho días, e quel alguasil dende oy adelante lo execute (*ibidem*, f. 193v, 24-9-1456).

En III de octubre Pedro portero pregonó los capuços e señales de judíos e judías e las lunas de las moras. Que lo trayan de oy en ocho días les dan termino, so las penas estableçidas en los dichos. E Juan Carrillo alguasil pidiole por testimonio. Testigos, Alonso Gonsales Aranero e Diego de Saldaña e Alonso Rodrigues hijo de Ruy Dias e Pedro de Aneto e Sancho Hernandes e Juan Sanches, escrivanos. Ver (*ibidem*, f. 194v, 4-10-1456).

En la última ocasión, en vistas a la imposibilidad de que los mudéjares pudieran acatar la norma según los Acuerdos, “este dicho día dieron término a los moros hasta en fin deste mes que puedan comprar capuços” (*ibidem*, f. 196v, 16-10-1456), el concejo decidió delegar en el corregidor: “Mandaron que el alguasil non haga cosa alguna contra los moros e moras sobre los capuses e lunas hasta que venga el corregidor e den en ello orden” (*idem*).

Los documentos concejiles, sin embargo, no contemplan la misma situación para el caso de los judíos, tal vez porque su economía era más boyante o simplemente porque los cristianos no mantuvieron con esta comunidad la misma deferencia que habían mostrado con la musulmana. La prórroga que las autoridades locales concedieron a este colectivo para adquirir sus ropas, y no al otro, es indicativo no solo de la mala situación económica que atravesaban algunos miembros de la aljama (hubo también judíos con una economía muy limitada), sino de la consideración que despertaba en la sociedad cristiana en comparación con la población hebrea, al menos durante esa década. La exoneración de algunos mudéjares de cumplir este precepto también es un claro ejemplo de que la comunidad islámica de Talavera contó entre sus filas con gentes que mantuvieron un cierto favoritismo entre la élite cristiana.

Esta conclusión ha sido reafirmada gracias a un privilegio hallado en los Acuerdos que nada tuvo que ver con la exacción de ciertas imposiciones fiscales. Más bien fue encaminado a distinguir a algunos personajes –tal vez élites de la aljama– mediante la exoneración del cumplimiento de algunas ordenanzas reales destinadas a judíos y moros. En el año 1457 el concejo eximió a “Rondí viejo, maestre Caçin e maestre Abdalla Hate e Mançano e maestre Abdalla el Pine” (*ibidem*, f. 224v, 22-4-1457) de tener que llevar sus señales distintivas, mientras que al resto de la comunidad se le exigió aparecer en público con las marcas que la ley imponía. Es

muy probable que los personajes mencionados en el mandamiento anterior ostentaran en esos momentos cargos importantes dentro de la aljama –los Rondí o los dos Abdalla quizá fueran el alcalde denominado como maestre Abdalla y el veedor maestre Abdalla Frenero, documentados catorce años después en una concordia (Archivo de la Colegiata de Talavera, Caja 271/2)–, sin olvidar que también pudieron ser muy considerados por otros motivos no especificados. De no ser así, no se entiende cómo el concejo concedió una prerrogativa tan importante en contra de lo que dictaba la normativa.

Sin embargo, no han sido muchos los mudéjares que se han encontrado catalogados como élites del grupo. Solo unos pocos individuos han logrado ser considerados de esta manera puntualmente, aunque no es fácil saber si la importancia que otorgaba, por ejemplo, el cargo, fue tenida en cuenta por las autoridades cristianas a la hora de conceder algún tipo de privilegio. Sin duda, los mayores privilegios se asociaban a cuestiones fiscales (Moreno, en prensa) y tal vez fueron destinados a los miembros de la aljama que mantuvieron estrechas relaciones laborales con el concejo.

Entre todos los eximidos a portar las señales en la vestimenta destacan los miembros pertenecientes a la familia Rondí: Rondí el Viejo y muy posiblemente Caçin, el cual tal vez fuera el Caçin Rondí que fue considerado como paniaguado en 1450 (AMT, Acuerdos, 1450-1459, f. 21r). La familia Rondí, procedente de Ronda en un momento incierto y sin saber exactamente qué motivó el abandono del lugar, aunque está claro que en tiempos de la Ronda islámica –la ciudad no se conquista hasta 1485–, eligió como destino algunas localidades como Toledo, en el último cuarto del siglo XIV e inicios de la siguiente centuria, y Talavera desde mediados del siglo XV (Moreno, 2015). Tal vez una de las ramas de la familia Rondí que vivió en la villa pudiera haber estado emparentada con la del toledano Abdalla Rondí, alcalde mayor de los moros de las aljamas de Castilla. Respecto a este personaje, Molénat (2012, p. 84) cree que fue el primer Rondí que acudió a Toledo a mediados del siglo XIV, en respuesta a un acuerdo promovido por Pedro el Cruel y Muhammad V de Granada ante la demanda de un sabio musulmán.

Independientemente de si ambas familias procedían del mismo tronco común, lo que sí es cierto es que los Rondí de Toledo y Talavera gozaron de una gran estima en su propia comunidad. Los Rondí talaveranos, entre otras cosas, ostentaron cargos en la aljama –procurador y veedor en 1471–, por lo que se reafirma la hipótesis de que esta familia, al menos en algún momento de su trayectoria por Talavera, perteneció a la élite musulmana, sin contar que fue de las pocas que consiguió conservar su apellido cuando los mudéjares castellanos abrazaron la religión cristiana en 1502¹.

Otro beneficiado que logró desprenderse de la imposición de señales fue Abdalla Hate. A diferencia de los Rondí, los Hates aparecen asociados a una serie de

1. Diego López Rondí fue alarife del concejo (AMT, Acuerdos, 1501-1502, f. 161v). En el año 1543 se presentó un caso de inquisición de un morisco que contaba, entre sus familiares directos, con un tío casado con “la de Rondí”, sin especificar otro tipo de nombre (Archivo Histórico Nacional, Inquisición, 194, exp.14). Otra de las familias que mantuvo su denominación fueron los Bonilla (Archivo Histórico Provincial de Toledo, H-1907/2).

actividades y prebendas producto de unas continuas relaciones con la oligarquía local por temas económicos: fueron abastecedores de pescado; arrendadores de dehesas del concejo para cría de animales utilizados para el transporte y, quizá, para otros fines desconocidos, lo que denota una economía desahogada. Un maestro Hate tenía un establecimiento en la bercería elegido en un momento puntual como lugar donde se debía concentrar la venta de hortalizas “de soto” y, posiblemente, los Hates, por su labor suministradora de un producto de mar, también se encontraron sumergidos en una red comercial más compleja que la del resto de sus correligionarios de la aljama talaverana dedicados a esta actividad, aunque esta última apreciación es mera hipótesis. Todo ello hace pensar que esta familia pudo formar parte de una de las élites de mudéjares que tuvo cabida en Talavera (Moreno, 2010-2011).

En cuanto al resto de exonerados, Mançano y Abdalla el Pine, no hay más información disponible que permita realizar un seguimiento en torno a sus círculos familiares por falta de fuentes y porque ni ellos, ni ningún otro mudéjar, han vuelto a ser nombrados ante un beneficio tan importante, que pudo también suscitar recelo entre otros miembros de la aljama que no gozaron de tal distinción. Es posible que esta garantía que habían recibido en 1457 durara poco tiempo. Un año después, mandaron pregonar nuevamente “que ningunos moros e moros trayan capuses e lunas e los judíos sus señales, so las penas estableçidas en los dichos, e que lo hagan de oy en dies días” (AMT, Acuerdos, 1450-1459, f. 240v, 23-6-1458), sin hacer ningún tipo de exoneración al respecto.

En el resto de actas conservadas para los años 1459, 1476, 1477 y 1500-1502 no se contemplan más órdenes relativas a la vestimenta, señales, armas u otro tipo de ordenanzas de carácter general. Tal vez el acontecimiento proselitista, que revolucionó sobre todo al estamento eclesiástico cristiano, cayera en el olvido y no se volvieran a plantear obligaciones como estas hasta que los Reyes Católicos impusieron su política sobre minorías después de acceder al trono. También es probable que la norma se cumpliera y no fuera necesario promulgarla de nuevo ante la coacción energética de las autoridades jurisdiccionales.

CONCLUSIONES

La promulgación de las ordenanzas en los libros de Acuerdos del Ayuntamiento de Talavera durante la década de 1450, relativas a las señales distintivas, parece ser que se realizó atendiendo a un suceso proselitista entre las dos minorías religiosas. Ante esta situación, las autoridades, sobre todo eclesiásticas, aplicaron con determinación las medidas recogidas por Catalina de Lancaster y Fernando de Antequera en 1408 con el cometido de que episodios similares no volvieran a repetirse.

Sin duda, la prórroga que las autoridades locales concedieron a los mudéjares para adquirir sus ropas, y no a los judíos, tal vez fue síntoma de la mala situación económica que atravesaron algunos miembros de la aljama y de la consideración que despertaron en la sociedad dominante, al menos durante esta década. De la misma manera, el privilegio concedido a ciertos mudéjares para exonerarse de cumplir este precepto también podría ser indicio de que la comunidad islámica de Talavera

contó entre sus filas con gentes que mantuvieron un cierto favoritismo entre la élite cristiana, sobre todo por cuestiones económicas.

REFERENCIAS

- CANTERA, E. (1984). «La comunidad mudéjar de Haro (La Rioja) en el siglo XV». *En la España medieval*, (4), 157-174.
- CARRASCO, A. I. (2012). *De la convivencia a la exclusión. Imágenes legislativas de mudéjares y moriscos. Siglos XIII-XVII*. Madrid: Sílex.
- COMBALÍA, Z. (2001). «Estatuto de la Mujer en el Derecho Matrimonial Islámico». *Aequalitas*, (6), 14-15.
- ECHIVARRÍA, A. (2018). «Better muslim or jew? The controversy around conversion across minorities in fifteenth-century castile». *Medieval Encounters*, 24(1-3), 62-78.
- GARCÍA-ARENAL, M. (1977). «La aljama de los moros de Cuenca en el siglo XV». *Historia. Instituciones. Documentos*, (4), 35-47.
- GÓMEZ, A. (1996). «An unknown Jewish-Christian controversy in 15th c. Talavera de la Reina: Towards the end of the Spanish Jewry». En V. RONCERO y A. MENÉNDEZ (Coords.), *Nunca fue pena mayor. Estudios de literatura española en homenaje a Brian Dutton* (pp. 285-292). Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- LEÓN, P. (1967). «Los judíos de Palencia». *Publicaciones de la Institución Tello Téllez de Meneses*, (25), 1-169.
- MALALANA, A. (2002). *La villa de Escalona y su tierra a finales de la Edad Media*. Escalona: Fundación Felipe Sánchez Cabezero.
- MOLÉNAT, J. P. (2012). «Les noms des mudéjars revisités, à partir de Tolède et de Lisbonne». *En la España Medieval*, (35), 75-98.
- MORENO, Y. (2010-2011). «Los mudéjares talaveranos y sus actividades laborales durante el siglo XV». *Cuaderna: Revista de estudios humanísticos de Talavera y su antigua tierra*, (18-19), 51-75.
- MORENO, Y. (2015). *Los mudéjares de Talavera de la Reina en la Baja Edad Media* (Tesis doctoral). UNED, Madrid.
- MORENO, Y. (en prensa). «Talavera de la Reina, tributos reales y señoriales en la segunda mitad del siglo XV». En Á. GALÁN, Á. ORTEGA y P. ORTEGO (Eds.), *El precio de la diferencia en la Castilla Medieval y Moderna*. Madrid: Sílex.
- MORENO, Y. y PACHECO, C. (en prensa). «Dos minorías religiosas en Talavera durante la Baja Edad Media: judíos, judería y otros espacios propios. Mudéjares y la constitución de la morería». *Cuaderna: Revista de estudios humanísticos de Talavera y su antigua tierra*.
- NIRENBERG, D. (2001). *Comunidades de violencia. La persecución de las minorías en la Edad Media*. Barcelona: Península.
- NIRENBERG, D. (2004). «Love Between Muslim and Jew in Medieval Spain: A Triangular Affair». En H. J. HAMES (Ed.), *Jews, Muslims, and Christians in and around the Crown of Aragon: Essays in Honour of Professor Elena Lourie* (pp. 127-155). Leiden: Brill.

- Tratados de legislación musulmana: 1. Leyes de moros, del siglo XIV. 2. Suma de los principales mandamientos y devedamientos de la ley y çunna.* (1853). Recuperado de <http://www.cervantesvirtual.com/obra/tratados-de-legislacion-musulmana-1-leyes-de-moros-del-siglo-xiv-2-suma-de-los-principales-mandamientos-y-evedamientos-de-la-ley-y-cunna>.
- VEAS, C. (1992). *Mudéjares murcianos: un modelo de crisis social (ss. XIII- XV)*. Cartagena: Editum.

EL MATRIMONIO EN EL SIGLO XVI: CARTAS DE DOTE Y ARRAS DEL PARTIDO DEL VALLE DE LECRÍN (GRANADA), 1550-1610

Lorenzo Luis Padilla Mellado
Universidad de Granada

La comarca del Valle de Lecrín se sitúa en la vertiente suroccidental de Sierra Nevada. Limita por el nordeste con Sierra Nevada, por el sur y oeste con las sierras de los Guajares y Almirajara y meseta de las Albuñuelas. Este valle es paso natural entre la vega de Granada y la costa. Su formación geológica y morfológica está ligada a la cordillera Penibética y su clima y vegetación están sumamente influenciados por la proximidad al mar Mediterráneo.

Lo que más destaca es su clara unidad física y estructural, que por otra parte no coincide con la división administrativa, pues sus términos municipales desbordan los límites naturales para elevarse hasta las altas cumbres de Sierra Nevada, por una parte, y ocupar una zona importante de la meseta de las Albuñuelas por otra.

Los núcleos de población con que cuenta la comarca en la actualidad son los siguientes: Acequias, Albuñuelas, Béznar, Cónchar, Cozvíjar, Chite, Dúrcal, Ízbor, Melegís, Mondújar, Murchas, Nigüelas, El Padul, Pinos del Valle (o del Rey), Restábal, Saleres, Tablate y Talará. Respecto a Lanjarón, no pertenece propiamente al Valle de Lecrín, pues queda a caballo en la zona de transición entre este y la Alpujarra.

Tomando como base toda la información que nos aportan los trabajos de jóvenes historiadores locales, que en la actualidad estudian la zona, podemos conocer la realidad social y económica del reino de Granada, y con algo de más dificultad de esta taha (Padilla, 2010, pp. 87-90), en las postrimerías del siglo XV y las transformaciones que se llevaron a cabo tras la incorporación de Granada a la corona castellana. Las nuevas ideas del siglo XVI también serán germen de transformación social e implantación de otro modelo de sociedad, la cristiana, con diferentes ideas culturales, religiosas y cambios en el ámbito familiar.

Respecto a la propiedad y explotación de sus tierras disponemos de poca información de época musulmana. La fuente más valiosa nos la proporciona la *Ihāta* del polígrafo de Loja Ibn al-Jatīb, cuando se refiere a la situación del reino nazarí en la segunda mitad del siglo XIV. Para este siglo afirma que los marjales de propiedad privada en la vega granadina podrían alcanzar los 262.000, mientras que los de la

Corona, mezquitas y fundaciones piadosas sumaban 300.000 (Vallvé, 1982, p. 271), aunque estas cifras pueden ser erróneas.

Tras la rápida conquista musulmana de la península y su posterior asentamiento a lo largo de los más de ochocientos años de vida del Islam en las tierras granadinas, será cuando el Valle de Lecrín tome la fisonomía urbana y agrícola que le ha venido caracterizando y cuando aparece definido por primera vez como una entidad administrativa. El propio nombre de Lecrín deriva de la voz árabe *Iqlím*, a su vez proveniente del griego, con el significado de clima, comarca, región o distrito. En las fuentes árabes se alude a esta comarca granadina con tres variantes: *Iqlím Garnata*, *Iqlím al-Uxar* o *Iqlím al-Qasab*. La primera significa sencillamente “clima o distrito de Granada”, mientras que la segunda expresión parece un antiguo topónimo arabizado, posiblemente el mismo étimo de la desaparecida alquería de Lojuela, junto a Murchas, o de Lújar; la tercera fórmula tiene el significado de “distrito de la caña (de azúcar)”, que parece aludir a la existencia de dicha planta en época islámica en el propio Valle de Lecrín (Jiménez, 1990, pp. 207-209).

Esta última denominación solo se registra en *Yáqút* y hay que entender que el nombre se adoptaría al ser este distrito zona de acceso a las grandes plantaciones del producto, que se ubican en la costa de Motril, Salobreña y Almuñécar.

Con la llegada de los castellanos esta estructura de propiedad se irá transformando paulatinamente. En primer lugar los mudéjares pierden las propiedades conquistadas por los castellanos antes de la firma de las Capitulaciones. Se fomentan las ventas de tierras, confirmando a las transacciones carácter irreversible, de modo que los musulmanes podían vender pero no adquirir nuevas tierras. El proceso de presión castellana sobre las propiedades mudéjares culmina tras la rebelión, con la confiscación de los bienes de los sublevados.

El Valle de Lecrín se va a sublevar de una manera parcial. Los lugares más próximos a la Alpujarra lo hacen en 1568, en cambio Dúrcal, Nigüelas, Albuñuelas y Saleres no lo hacen en ese momento, aunque un gran número de sus habitantes parten hacia la Alpujarra para apoyar la sublevación, que en 1570 se da por finalizada y controlada. En ese mismo año Felipe II ordena a D. Juan de Austria, a D. Pedro de Deza, presidente de la Chancillería, y al Duque de Arcos la expulsión de los moriscos del reino de Granada. Tras pacificar el reino se procederá a la repoblación de los lugares dejados vacíos por sus antiguos moradores, produciéndose sustanciales cambios sociales y económicos así como alteraciones en las costumbres, modelos y técnicas de cultivo.

Estos cambios afectarán igualmente a la estructura de familia. Se pasará de una familia de tradición musulmana a una concepción familiar cristiana. Para el tema de esta comunicación, que es la dote y arras en el matrimonio de una sociedad cristiana, este es pieza angular de la familia, ya que únicamente a través del matrimonio lícito se establecen las ideas de paternidad, parentesco y, sobre todo, de afinidad o alianza (Zomeño, 2006, pp. 257-283).

El matrimonio musulmán posee unas características, por su desarrollo progresivo en diferentes etapas, que lo diferencian del castellano, que se lleva a cabo en un único momento. Por tanto, en el mundo musulmán el matrimonio comprende un conjunto de actos que sucesivamente dan conclusión al establecimiento de un vínculo social y legalmente válido:

Entrega del novio a la novia a través de su padre: dote indirecta (Sidāq o Maha)

En el momento del contrato (Naqd)

Parte aplazada (Kāli)

Donaciones de inmuebles (Nihla)

Donaciones de la esposa o su padre al marido

Ajuar (šuwār), equipo (yihāz)

Propiedades inmuebles (siyāqa)

En el mundo cristiano la familia constituye una institución social a través de la cual se lleva a cabo no solo la reproducción de todo el sistema social, sino también las posibilidades o no de medrar en la sociedad. El parentesco y la familia constituyen el principal mecanismo de reproducción y control social. Matrimonio y patrimonio son conceptos íntimamente relacionados, dejando las relaciones personales irracionales, como el amor o el enamoramiento, en un segundo plano.

En la Edad Moderna el matrimonio es una herramienta más de control de la extensa red clientelar de una unidad familiar, que permite insertar a un sujeto en la estructura social castellana. Los lazos de parentesco ejercen una fuerte influencia en la organización social. Se constituye como uno de los sistemas idóneos para determinar la transmisión de la propiedad, la estructura familiar y las reglas de formación de la unidad doméstica. Es igualmente un medio de control demográfico, íntimamente relacionado con las expectativas clientelares familiares.

La inclusión de la mujer, a través del matrimonio, en el complejo entramado de las estrategias familiares, de movilidad social o de mantenimiento patrimonial, constituye una herramienta de primer nivel. Un ejemplo paradigmático lo constituye la situación de las viudas: el sistema de herencia castellano prevé la mitad de los bienes gananciales para la viuda, y si a ello se añade la recuperación de la dote y la posibilidad del quinto de libre disposición puede verse cómo en el matrimonio entre jornaleros o de población rural de pocos recursos la situación inicial de la viuda no sería en principio tan dramática.

Los pactos entre familias se realizan sin la intervención de los futuros esposos, materializándose dichos acuerdos en contratos privados, donde, de una manera perfectamente reglada y estructurada, se recogen los pactos sobre los que se asentará el régimen económico de la nueva familia (Gascón, 2009, p. 6).

Estos pactos se plasmaban en el contrato matrimonial que se realizaba previo al enlace, documento que se hacía en presencia de un escribano o notario después de la promesa o desposorios por palabras de futuro, o antes del casamiento por palabras de presente.

Las cartas de dote son documentos públicos donde se detallan las pertenencias que la mujer aportaba al matrimonio y servía de ayuda a soportar las cargas del mismo. La dote es la cantidad de bienes y dinero que la mujer llevaba al matrimonio. Una buena dote era indispensable para casarse en la España Moderna.

La escritura de dote contiene la descripción de lo que es la dote: el ajuar y atavíos de casa, los bienes raíces, “los dineros” en reales o maravedís, los juros, etc. Esta dote son bienes propios de la mujer que el marido administra y goza en usufructo y que no se los puede gastar. En las demandas de divorcio este era uno de los motivos: que el esposo hubiera dilapidado la dote de su esposa.

El novio entregaba el día de los desposorios por palabras de futuro ante nupcias las arras esponsalicias, que no podían pasar de la décima parte de sus bienes, en señal y seguridad del matrimonio futuro y en reconocimiento de las cualidades de la mujer, por su “virginidad y nobleza”, y de manera excepcional “por el mucho amor que os tengo”.

Para la historia de la familia, las cartas de dote revelan las relaciones entre dos familias, pero globalmente la proporción de escrituras de dote es muy inferior al número de matrimonios para un mismo periodo. Existen numerosos trabajos que estudian la dote en España a nivel local, en tanto que para Iberoamérica el estudio es mucho más completo.

El origen de la dote lo encontramos en el derecho romano, que en un principio se tomó como una compensación que se hacía a la mujer por la pérdida de los derechos sucesorios en su familia de origen, pasando más adelante a considerarse como una ayuda al sostenimiento del matrimonio.

En la Edad Media el rey Alfonso X promulgó el Código de las Siete Partidas, donde se hacía referencia a los desposorios, casamiento y dote. En la dote se destacaba que la mujer debía entregar unos bienes para ayuda al matrimonio, y el hombre se comprometía, a su vez, a aportar ciertos bienes o dinero que pasaban a formar parte de la dote y con ellos garantizaba el cumplimiento de su palabra. Se trataba de las llamadas arras o donación *Propter nuptias*, que equivalían a la décima parte de sus bienes. El incumplimiento de este compromiso tenía como consecuencia el perder las arras.

Más tarde fueron las Leyes de Toro (1505), la Nueva Recopilación (1567) y la Novísima Recopilación (1808) las que recogieron nuevas disposiciones referentes a las dotes y donaciones, fijándose en ellas el límite y cuantía de las mismas.

La información que nos aportan las cartas de dote es muy interesante y primordial para el conocimiento de las estructuras familiares de cada época, los modelos de vida de las distintas clases sociales y su situación económica.

Su contenido nos da una visión interesante del ajuar que el hombre y la mujer aportaban en sus inicios como nueva pareja, ya fueran en dinero, vestimentas, prendas íntimas o bienes muebles y raíces. Se estableció como costumbre otorgar estas cartas de dote cuando una mujer contraía matrimonio. Los padres o, cuando estos habían fallecido, sus tutores entregaban una serie de bienes dotales que podían estar compuestos de tierras, animales, muebles, ropa, dineros, etc., para ayuda al sostenimiento de las cargas del nuevo hogar.

El esposo, a la vez que recibía los bienes se comprometía a conservarlos y mantenerlos dentro de su patrimonio, de no enajenarlos ni hipotecarlos, y, sobre todo, el tenerlos dispuestos para, en caso de disolución del vínculo matrimonial por algunas de las causas que preveía el derecho y que se plasmaban en la escritura, como por muerte, divorcio o separación, devolverlos a su esposa.

También era costumbre, y en algunas de las diez cartas que se estudian se pone de manifiesto, que el esposo, a su vez, incrementaba esta dote con una cantidad importante en dinero, la cual le sería devuelta junto con la dote en el caso de que se hiciera efectiva la ruptura y disolución del matrimonio. Esta cantidad que aportaba al matrimonio recibía el nombre de arras.

A continuación se pasa a hacer un resumen de algunas de estas cartas de dote, en las que se pueden apreciar las características que se han detallado con anterioridad.

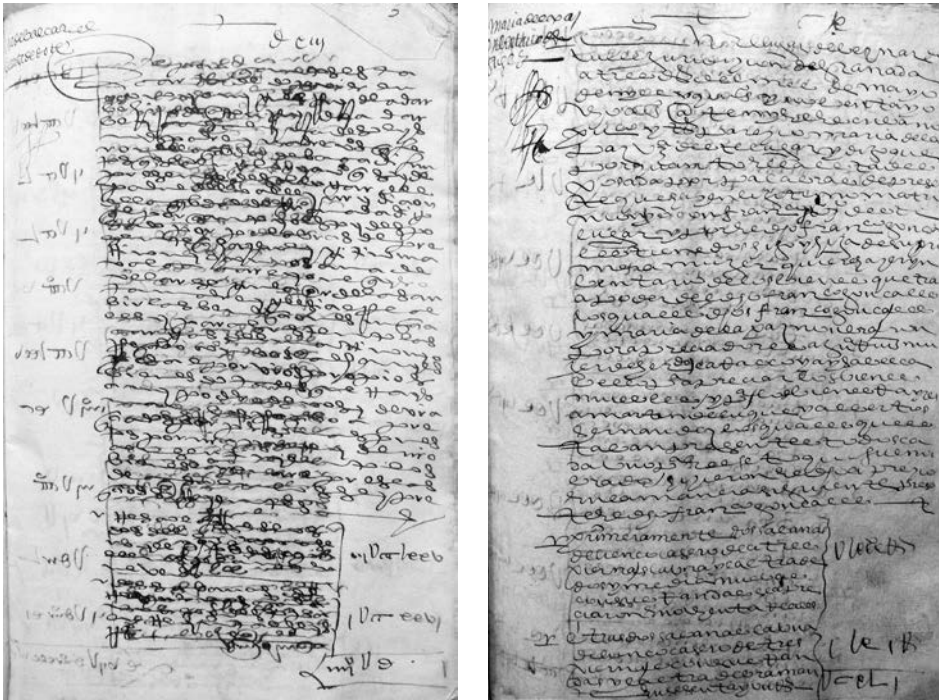
La primera de las cartas no tiene datación y en ella Cristóbal Fees, poblador del lugar de Dúrcal e hijo de Alonso Fees y de Luisa Ruiz, vecinos de Lupión, jurisdicción de la ciudad de Baeza (Jaén), que estaba desposado por palabras de presente con María de Espeta, hija de Pedro Zapata, vecino y regidor de Dúrcal, y de Catalina Ruiz, su primera mujer difunta, y para el sustento de las cargas del matrimonio, recibía por bienes propios dotales y de la legítima que le correspondía a cuenta los bienes y ajuar apreciados en 29.274 maravedís en honra de su persona, linaje y de su virginidad, y de los hijos que entre ellos hubiere, correspondiendo él con 10.000 maravedís del importe de las arras, confesando y declarando que cabían en la décima parte de sus bienes que en la actualidad poseía. De manera que montaba la mencionada dote y arras 39.274 maravedís, obligándose a tenerlos en lo mejor de sus bienes y no gastarlos ni obligar a sus deudas civiles, ni criminales y de devolverlos cuando el matrimonio fuere disuelto o apartado por muerte o por vida, por divorcio o por otro cualquiera de los casos que el derecho permite.

La segunda de las cartas de dote y arras es de fecha 6 de diciembre de 1583, en la que Alonso de Cazalla, vecino de Dúrcal y hermano de Isabel de Cazalla, como tutor y en nombre de su fallecido padre hizo donación de bienes dotales por un valor de 450 ducados, de los cuales fueron 3.850 reales en dinero y 1.100 reales en objetos y ropa de ajuar. El prometido por la honra, virginidad y linaje mandó en arras 1.100 reales, alcanzando la dote 6.050 reales. Este concierto se hizo ante el escribano Diego de Paz el 27 de octubre de 1548.

La tercera carta tiene fecha de 16 de noviembre de 1583, en la que Juan Dorbe, hijo de Juan Dorbe y de Juana de Moya, vecinos de la ciudad de Granada, desposado por palabras de presente con Beatriz Ruiz, hija de Juan Díaz y de Juana Díaz, sus padres vecinos de Pinos del Valle, mandó en dote por promesa hecha ante el referido escribano 30.000 maravedís en dineros, ajuar y una suerte de vecindad, para sustento de las cargas del matrimonio, de lo cual recibía con ella, su esposa, por bienes propios dotales por mano de su padre y madre.

En otra cuarta carta, de fecha 30 de diciembre de 1583, Alonso de Yllescas, vecino de Chite del Valle, hijo de Andrés de Yllescas y de Isabel de la Chica, difuntos vecinos que fueron de las villas de Cambil y Alhabartera (Jaén), estaba tratado y concertado que se había de desposar y velar según orden de la Santa Madre Iglesia con Úrsula de Vergara, hija de Juan de Vergara y de Juana López, vecinos que fueron de la ciudad de Granada, y para sustento de las cargas del matrimonio recibió por bienes dotales, ajuar y bienes raíces tasados y apreciados por personas que de ello sabían 61.463 maravedís, y el mencionado Alonso de Yllescas mandaba en arras proternupcias 20.000 maravedís, que cabían en la décima parte de sus bienes que tenía y poseía. De manera que suma y monta la dote y arras 81.473 maravedís.

En la quinta de las cartas, de fecha 16 de enero de 1584, Gaspar de los Reyes, hijo de Luis Pérez y de Adela de la Cueva, vecinos de Pinos del Rey del Valle, que se había desposado por palabra de presente con Ynés de Solier, hija de Pedro Beltrán, difunto, y María de Solier, había recibido para sustento de las cargas del matrimonio los bienes y ajuar apreciados en 27.751 maravedís. Y por honra y virginidad y linaje, y de los hijos que hubiera en el matrimonio, hacía donación de 15.000 maravedís como arras para ayuda en su matrimonio.

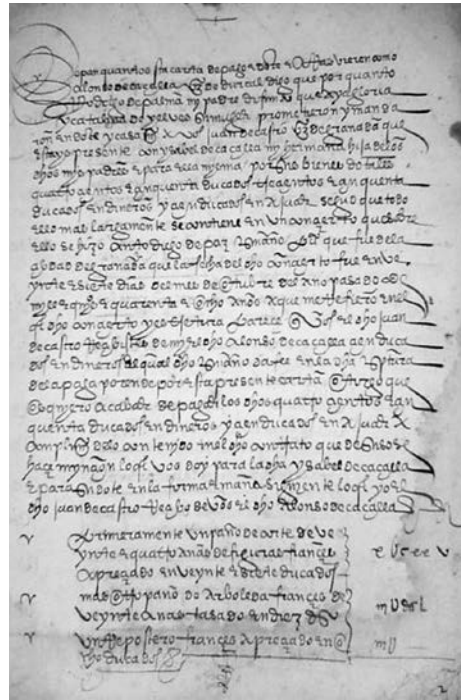
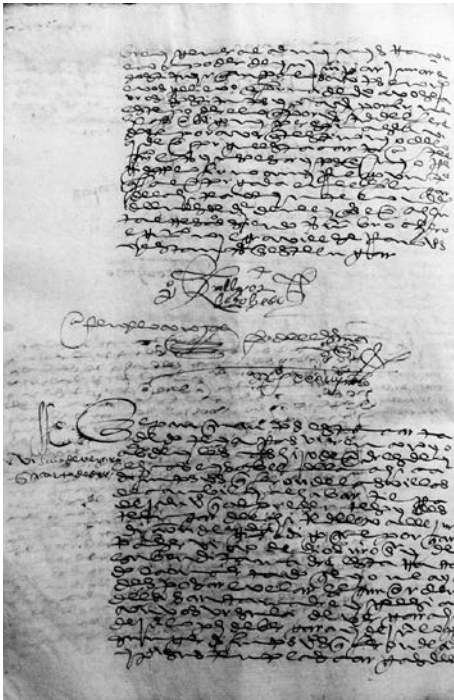


Figs. 1 y 2. Cartas de dote y arras de Ana de Valcárcel y María de la Paz.

La sexta carta tiene fecha de 31 de enero de 1584. Jerónimo de Herrera, hijo de Alonso de Herrera y de María García, vecinos de Chite del Valle, por cuanto estaba tratado y concertado que debía de desposarse y velar con Ginesa Gutiérrez, hija de Juan López de Yspel y de Catalina Gutiérrez, sus padres difuntos, y para sustento de las cargas del matrimonio, otorgó y recibió junto con su esposa y por bienes propios dotales 28.309 maravedís, y por su voluntad hacía donación de arras por 6.000 maravedís, de manera que sumaban y montaban 34.309 maravedís la dote y arras, obligándose a tenerlos en lo mejor de sus bienes y no “malbaratar” ni obligarlos en deudas civiles ni criminales.

La séptima de las cartas es de Tomás Ovejero, vecino de Las Albuñuelas del Valle, de fecha 1 de diciembre de 1585, por cuanto estaba desposado por palabras de presente en legítimo matrimonio con María de la Paz, hija de Francisco Gutiérrez Chamero y Catalina de Moya, padres y vecinos del mismo lugar, y para ayuda y sustento de las cargas del matrimonio con su esposa y por vuestros bienes dotales los bienes, hacienda y ropa 12.900 maravedís. Y por honra de su esposa y virginidad y linaje y de los hijos que hubiere, donaba en arras y proternupcias 26.000 maravedís, declarando que cabían en la décima parte de todos sus bienes. Así, la referida dote y arras suman 38.800 maravedís.

La octava carta pertenece a Cristóbal de Guzmán, vecino de Talara del Valle, y está hecha el 6 de enero de 1591. Estaba desposado y velado por palabras de pre-



Figs. 3 y 4. Cartas de dote y arras de Úrsula de Vergara e Isabel Zacallas.

sente en legítimo matrimonio con Justa Gutiérrez, hija de Miguel Sánchez Ramos y de Catalina Reyes, vecinos que fueron de Mondújar, recibía con su esposa por sus hermanos por bienes propios dotales los bienes, hacienda y ajuar y ropas valorados en 24.467 maravedís. Y por honra de su esposa y virginidad y linaje y de los hijos que hubiere mandaba en arras y proternupcias 8.000 maravedís, declarando que cabían en la décima parte de todos sus bienes. Suman y montan la referida dote y arras 32.467 maravedís.

La novena de las cartas corresponde a Miguel Ruiz de Adarve, vecino de El Padul del Valle, de fecha 22 de enero de 1592, por cuanto estaba desposado por palabras de presente en legítimo matrimonio con Ana de Valcárcel. Recibía las bendiciones nupciales y para ayuda y sustento de las cargas del matrimonio con su esposa y por vuestros bienes dotales los bienes y hacienda que hubo y heredó por fin de sus abuelos los bienes raíces, ajuar, ropas y oro fueron valorados en 332.864 maravedís.

La décima y última carta es de Pedro Hernández, vecino de Nigüelas del Valle, de fecha 11 de octubre de 1609, por cuanto estaba desposado según orden de la Santa Madre Iglesia con Isabel de Ibarra. Al tiempo que se desposó con ella su suegra le mando en dote y casamiento para ayuda y sustento de las cargas matrimoniales cierta cantidad de maravedís en dineros y en ajuar y presentes y bienes raíces valorados en 3.515 reales y 17 maravedís. Y por honra de su esposa y virginidad y linaje y de los hijos que hubiere mandaba en arras y proternupcias 30 ducados

en reales, declarando que cabían en la décima parte de todos sus bienes. Suman y montan la referida dote y arras 3.945 reales y 17 maravedís.

Las cartas de dote son instrumentos públicos realizados ante un notario o escribano donde jurídicamente se les da un valor legal a aquellos bienes que la novia declaraba que aportaba al enlace matrimonial. Era un documento imprescindible a la hora de encontrar un buen marido, ya que si la novia iba bien dotada era un aliciente más para la futura boda. Si no existía dote o esta era escasa la boda se retrasaba y en algunos casos frenaba el futuro matrimonio.

Las cartas de dote y arras que se abordan en este artículo, conservadas en el Archivo Histórico Notarial de Granada, son una fuente, cada una de ellas con sus pequeñas trabas, que nos aporta una información muy rica sobre el estatus de la mujer, su dependencia de los progenitores y maridos o tutores. También son documentos interesantes para saber más de las relaciones familiares, transmisión del patrimonio y su vida cotidiana, y además nos informan de cómo estaba organizada la casa en la que iniciaban un nuevo núcleo familiar.

Evidentemente, no todas estas cartas poseían la misma identidad e importancia, ya que no es lo mismo una carta de una novia con un estatus de privilegio que la de otras mujeres del medio rural, con pequeñas propiedades de tierras y enseres.

En este trabajo solamente se han insertado diez cartas de dote y arras, aunque el número que se transcribió en su momento fue 22 cartas de dote, 2 cartas de inventario, 2 cartas de poder y 3 de testamento. Pero es imposible en tan corto espacio de este artículo estudiarlas todas, por ello solamente se han referido diez cartas de dote, dejando para otra ocasión las restantes.

En estas dotes que se han estudiado, aunque suponen una pequeña muestra de las que existen, se pone de manifiesto el reconocimiento en la familia y el matrimonio de espacios donde se generan los mecanismos de reproducción y pervivencia de las diferentes sociedades que componían los núcleos de población de la comarca granadina del Valle de Lecrín.

Relación entre dote y arras

	IMPORTE DOTE EN REALES	IMPORTE ARRAS EN REALES	RELACIÓN % DOTE/ ARRAS
María Espeta (s/f)	160	395	45,93
Ysabel de Caçayas (1553)	5.644	1.100	19,49
Beatriz Ruiz (1583)	2.625	355	13,52
Úrsula de Vergara (1583)	1.803	590	32,72
Inés de Solier (1584)	821	441	53,71
Ginesa Gutiérrez (1584)	832	176	21,15
María de la Paz (1585)	388	765	197,16
Justa Gutiérrez (1591)	700	552	78,86
Ana de Valcárcel (1592)	9.750	0	0,00
Isabel de Ibarra (1609)	3.515	330	9,39

La institución familiar que pervive y está asentada en estos lugares inmediatamente después de la expulsión del territorio hispano de una parte de esta sociedad, como fueron los moriscos, musulmanes conversos al cristianismo que hundían sus raíces en tradiciones y creencias islámicas, refleja un sistema social como unidad reproductora humana que es, pero también como unidad económica en la que es detentadora de un patrimonio y, a la vez, difusora de una mentalidad y de una cultura marcada y dirigida por la Iglesia a la que apoyan las instituciones y monarquía hispanas.

Esta circulación de bienes a través de la dote implica un despliegue estratégico matrimonial y una forma determinada de transmitir valores y virtudes de esta sociedad cristiana. Por ello, se podría decir que estos nuevos repobladores conservan unas características similares, en las que se considera al hombre, en tanto esposo como padre de la mujer, como regulador de las relaciones domésticas, por las cuales existe un fin principal, que es la decisión de perpetuar el destino de los bienes.

En este mundo de pactos y enlaces matrimoniales, excepto en pocos casos que son por amor y de mutuo acuerdo entre los interesados, la mayoría se hacen por intereses y estrategias familiares para acrecentar el patrimonio familiar. Los que se desposan no tienen voz ni voto en estos acuerdos, sino que se realizan entre las familias para llevar a efecto esta unión, en la que prevalece el interés económico y reconocimiento social.

La petición de mano y el contrato matrimonial constituían los pasos previos a la escritura de dote y arras. Así, por medio de estos enlaces se lleva a efecto una cierta endogamia social a través del matrimonio en el mismo vecindario o en la misma clase social, además de ser utilizados por las clases dominantes para conferir a su descendencia una base económica y simbólica, y a través de ellos facilitar el mantenimiento del dominio.

Las clases menos favorecidas debían resignarse a esta estrategia y, en ocasiones, su anhelo era aspirar a repetir conductas o actitudes de aquellos grupos privilegiados.

En el matrimonio la situación de la mujer está marcada, fundamentalmente, por el principio de subordinación al padre y esposo, encuadrado en un modelo familiar jurídicamente deudor del sistema romano del *pater familias*, aun cuando hay una facultad, la de autorizar el casamiento de sus hijos, que puede ser ejercida por la madre viuda.

La dote se define como lo que la mujer da al marido por razón de casamiento. El valor de la dote solía sacarse de los bienes gananciales de los padres, estableciéndose dentro de la herencia la llamada legítima y pudiéndose mejorar con el quinto. Pero, y sobre todo, su posesión significaba la entrada al mercado matrimonial, la posibilidad de cierta influencia, siempre determinada por las estrategias matrimoniales de la familia, y también la posibilidad de contar con un medio de subsistencia en caso de viudez.

Carecer de dote significaba no poder acceder a un matrimonio respetable o conveniente, pues no hay que olvidar que esta era un componente elemental en la integración de una familia. También en el caso de disolución del matrimonio o separación los bienes revertían a la mujer, que nunca dejó de ser propietaria, y sobre los bienes del marido siempre pesaba un crédito especial preferencial por el valor de la dote que ayudaría a la esposa a recuperarlos.

Como conclusión hay que considerar que la dote fue un instrumento que otorgó espacio a las mujeres no solo dentro del patrimonio o herencia familiar, sino que creó un mecanismo de circulación de bienes a través del cual también se transmitieron pautas y modelos de conducta a los hijos varones y mujeres que las incorporaron. “La sociedad hispana aún mantiene rasgos de aquella sociedad estamental, característica de los siglos XVI-XIX”. Por ello resulta interesante abrir los archivos al análisis de este tipo de conductas, tanto para reconocerlas como también para modificarlas, ya que en la actualidad existen algunos trabajos, pero no suficientes, para saber más de la sociedad y transmisión de bienes en el periodo que nos ocupa.

REFERENCIAS

- GASCÓN, M.^a I. (2009). «Del amor y otros negocios. Los capítulos matrimoniales como fuente para el estudio de la Historia de las Mujeres». *Tiempos modernos: Revista Electrónica de Historia Moderna*, 6(18).
- JIMÉNEZ, M.^a C. (1990). *La Granada islámica. Contribución a su estudio geográfico-político-administrativo a través de la Toponimia*. Granada: Universidad de Granada y Diputación Provincial.
- PADILLA, L. L. (2010). *Los habices de las iglesias del Valle de Lecrín. Historia y Arqueología* (Tesis doctoral). Universidad de Granada.
- VALLVÉ, J. (1982). «La agricultura en al-Ándalus». *Revista Al-Qantara*, 3(1), 261-298.
- ZOMEÑO, A. (2006). «Sobre el matrimonio en al-Ándalus y el norte de África». En A. GARCÍA (Coord.), *Saber y sociedad en el-Ándalus. IV-V. Jornadas de Cultura Islámica* (pp. 257-283). Huelva: Universidad de Huelva.

EL PAPEL DE LA MUJER MORISCA FUERA DEL ÁMBITO DOMÉSTICO. EL CASO DE LA ALCAHUETA XECH XEGUA CARLES

Carmen Payá Abad
Historiadora

La carencia de documentación relativa al universo de las mujeres continúa siendo hoy la principal dificultad con la que nos encontramos a la hora de adentrarnos en el estudio de la historia de lo femenino, lo que ocasiona que todavía hoy no tengamos una visión completa de la vida de las mujeres en el ámbito cronológico que nos ocupa.

Su aparición en las fuentes históricas como protagonistas es escasa, dada su limitada incidencia económico-política en las actividades comunitarias. Es a partir de los procesos inquisitoriales cuando más información podemos obtener y, en menor medida, a través de los procesos civiles y criminales generados sobre todo en la esfera local, aunque no por ello sus ocupaciones sigan siendo fáciles de documentar.

En general, aunque sus huellas continúan subsistiendo, las fuentes se han hecho eco de las voces de los hombres, mientras que el silencio de las mujeres ha prevalecido en los hechos, sucesos y acontecimientos de la historia.

Tanto para las mujeres moriscas como para las mudéjares campesinas, Carmen Barceló (1989) sostiene que:

El problema se agrava [...] al concurrir en ellas una triple marginación: la marginación de que es objeto la mujer, como sujeto histórico, a favor del hombre; la marginación que sufre el ámbito rural en favor del medio urbano y la pertenencia a un núcleo marginado, como es –en la época que nos interesa– el musulmán, a favor de la sociedad cristiana. Por ello resulta fácilmente comprensible que la información directa sobre ellas sea prácticamente nula (p. 211).

Cualquier investigador o investigadora de la Historia sabe bien que la documentación archivística aporta innumerable información sobre gobernadores, alguaciles, comerciantes, escribanos, negociantes, ministros, ricos hacendados, militares, cobradores de impuestos, albaceas, *sobrecequiers*, guardias, jueces..., y que las transacciones comerciales se firman entre hombres, al igual que los contratos matrimoniales, bandos, denuncias¹ o las acciones en el terreno jurídico, entre otros actos administrativos.

1. Con excepciones, en cuyo caso deben contar con la autorización del marido, como podemos ver, por ejemplo, en la denuncia que la morisca de Novelda María de Barato interpone en 1568 contra Benatia

La mujer es un elemento indispensable en el engranaje de cualquier grupo social, pero queda relegada a un plano inferior en cuanto a su presencia formal en los testimonios escritos, lo cual favorece la imagen incompleta que nos llega con respecto a los roles o actividades que desempeña en su comunidad.

También es cierto que cada vez va ganando terreno cierto movimiento de innovación historiográfica en el que el estudio de los llamados grupos no dominantes se va abriendo paso favorecido por la Historia Social.

En cuanto a las actividades de la mujer morisca fuera del ámbito familiar –teniendo en cuenta siempre que su actuación principal se circunscribe a cuidar de los hijos y organizar la casa–, Ana Labarta (1989), en base al análisis de procesos inquisitoriales, elabora una comparativa entre las profesiones protagonizadas por hombres y por mujeres, concluyendo que son ocupaciones exclusivas de las mujeres las de partera, lavandera, madrina, comadre, ama, prostituta, hechicera, criada, e hilar y coser, seguidas por las de panadera, curandera, *retajadora* y lavadora de difuntos o amortajadora.

A estas actividades habría que añadir las relativas a la agricultura, generalmente como tareas complementarias con las que contribuían a suplementar la economía del hogar. Además de las desarrolladas en el ámbito familiar, a las que ya hemos aludido, se encontraría su papel como transmisora de la cultura, religión y valores de la comunidad. Precisamente estas últimas son las que le proporcionaban mayor prestigio social. En esta esfera, las moriscas que tenían elevados conocimientos religiosos actuaron como alfaquinas², desempeñando la función de la enseñanza y transmisión del Islam y sus fundamentos religiosos, siendo por ello muy respetadas en su medio.

Asimismo, su influencia como adoctrinadoras de otras mujeres fue fundamental. Como recogemos en un proceso inquisitorial desarrollado en 1613 en el que la morisca Ángela Jerónima, vecina de Alaguar (Alicante) –que vivía en casa de un matrimonio de cristianos viejos–, declara ante el Tribunal de la Inquisición de Valencia que su madre le enseñaba “[...] algunas cosas de la secta de Mahoma [...]”. Dixo que cuando la dicha su madre estaba en compañía del ama del dicho Retor le decía que hera buena la doctrina cristiana y cuando estaba a solas la decía que la secta de los moros era la mejor” (Archivo Histórico de la Universidad de Valencia, 1613, Varios 42/22, ff. 5-6).

Borrequí por haber abusado de su hija y haberla dejado embarazada. Para formalizar dicha autorización, el marido declara ante dos testigos: “[...] fos present lo dit Antoni de Barato negre marit de la dita Maria, clamant, fonch interrogart si donava llicencia a la dita sa muller per posar dit clam, e dix y respos que sí y que li donava llicencia y llibertat per poderse obligar hi fer tots los actes que ben vist li fos y fossen necessariis en la provisio de dit clam y prosecucio de aquell, promitent de no contravenir a dita llicencia sots obligacio de sa persona y bens mobles” (Archivo Histórico Municipal de Novelda, AHMN, Procesos, caja 27/1).

2. Como se cita en F. Mayorga (2009), una morisca de Hornachos llamada Isabel Bejarana, que es procesada por la Inquisición porque, según un testigo del proceso, “era alfaquí y que enseñaba a las niñas y a las mujeres que no sabían la ley de los moros”, sigue diciendo que esta mujer no hacía otro oficio “[...] y que a la rea le daban limosna los hombres ricos de esta villa” (Archivo Histórico Nacional, AHN, Inq., 2710, Relación de los moriscos condenados en la visita que hizo a la villa de Hornachos el Inquisidor Alexandre de Posada).

Dentro de la gama de oficios u ocupaciones desempeñadas mayoritariamente por las mujeres, existe una clasificación subyacente que los agrupa en dignos e indignos. En este punto, M.^a Jesús Rubiera (1989) matizaba la inexistencia de diferencia entre oficios viles y nobles, puesto que lo serían según la clase social de la mujer que los desempeñase. Es evidente que no está igualmente considerada la prostituta que va de villa en villa con su rufián³ como la cortesana que ejerce como tal, ni las llamadas esclavas de placer de la España musulmana, educadas en la Corte para satisfacer a los hombres no solo sexualmente, sino estética e intelectualmente⁴, como la humilde esclava sirvienta. También lejos está la imagen de las mujeres musulmanas que ejercieron la medicina⁵ en al-Andalus –a las que sus conocimientos en el Corán y en ciencias islámicas las revistieron de un reconocido prestigio–, de las sanadoras o parteras, cuyas prácticas fueron demonizadas.

Concretamente, en este trabajo hemos dirigido nuestra atención hacia la esfera de las mujeres pertenecientes a las capas más bajas o que por circunstancias personales se dedicaron a los oficios considerados indignos o viles, ya que aunque en ocasiones sus dedicaciones les reportaran importantes beneficios, no por ello dejaron de estar adscritas al mundo de lo marginal y clandestino. En ese marco se hallan las curanderas, parteras, hechiceras, prostitutas y alcahuetas.

La presencia de las mujeres en actividades ligadas a la salud y a los cuidados médicos ha sido una constante a lo largo de la historia, bien fuera mediante actividades como sanadoras con conocimientos de medicina tradicional que aplicaban en el cuidado de su entorno familiar, o bien utilizando sus saberes como oficio complementario.

Sus actividades como sanadoras, comadronas y curanderas estuvieron asociadas al mundo de la magia, sobre todo en el ámbito rural⁶, y fueron perseguidas por la provocación que ocasionaba en el seno de la Iglesia, ya que con sus elaboraciones y tratamientos competían con el carisma de los sacramentos y las reliquias, lo que les llevó a desarrollar las tareas en la clandestinidad (Fernández, 2014, p. 20).

El hecho de ser mujer y poseer conocimientos de sanación estaba asociado a la brujería y a la superstición. Dicho convencimiento no impidió que las sanadoras moriscas tuvieran un reconocido prestigio en sus círculos de actuación, cuya con-

3. De ellas se tiene noticia generalmente cuando son desterradas de alguna villa o ciudad. Por ejemplo, en Novelda (Alicante), en 1590 son desterradas las moriscas Catalina Banda e Isabel Champeta por ejercer la prostitución; en 1593 también son desterradas por el mismo motivo Ángela Buata y su hermana Beatriu (AHMN, Procesos).

4. Su dominio en diversas artes y habilidades para dar más satisfacción al hombre –y, por consiguiente, alcanzar mayor precio–, la convertía en concubina y la situaba en una escala superior a la esposa, únicamente educada en la procreación y cuidado de los hijos.

5. En su tratado sobre el amor *El collar de la paloma*, Ibn Hazm cita algunos ejemplos de musulmanas que ejercieron en España como médicas, donde se afirmaba que la profesión médica estaba entre las actividades que mayor prestigio otorgaban a las musulmanas (Fernández, 2014).

6. También hubo mujeres con conocimientos adquiridos a partir del estudio de tratados de medicina, botánica, obstetricia, etc., y también adelantadas a su época, como la abadesa benedictina alemana Hildegarda de Bingen (1098-1179), que escribió numerosos libros sobre medicina, psicología, botánica y zoología, cuando en la España medieval y principios de la época moderna hay muy pocas referencias a mujeres que pudieran desempeñar tareas curativas, sobre todo porque no eran tratadas como médicas y sí como curanderas.

trpartida fue la continua exposición ante las calumnias, acusaciones y denuncias por delitos de hechicería o por considerar heréticos sus conocimientos y prácticas. Contrasta, pues, el prestigio que adquirió el oficio de sanadora al ser requerido su servicio por las capas sociales más altas, con el rechazo y la intolerancia que mostraron las autoridades religiosas.

En cualquier caso, las técnicas de sanación y magia estuvieron profundamente asociadas, siendo practicadas por las moriscas –que habían conservado los conocimientos de los andalusíes, a su vez heredados de la medicina árabe– tanto entre cristianos viejos como en moriscos, independientemente de su estatus social o económico.

En cuanto a la aplicación de remedios curativos a base de plantas, las moriscas eran grandes maestras, fruto del acopio de saberes tradicionales aprendidos en el medio familiar y de las enseñanzas de otras sanadoras experimentadas, sin descartar el hecho de que, ocasionalmente, tuvieran acceso a libros o también a la posesión de notas escritas y recetas que les habrían sido legados y que ellas, a su vez, transmitirían a otras mujeres.

Un ejemplo elocuente es el caso de la cordobesa Leonor Rodríguez, la Camacha, quien en el proceso inquisitorial al que fue sometida en 1572 declaraba haber aprendido los mejores hechizos de maestras moriscas, pagándoles por sus enseñanzas en moneda, especie o en cuerpo si era necesario. “El hecho de constituirse como un arte marginal, despreciado e individualizado pudo potenciar la transmisión personalizada e individual de los conocimientos, más allá de que algunas que supieran leer y que hubieran tenido acceso a impresos de temas mágicos” (Alamillos, 2014, pp. 15-25).

Sus conocimientos en herboristería y magia las llevaba a atender dolencias no solo físicas sino también de cualquier otra índole. A ellas se acudía en busca de remedios para sanar alguna enfermedad, aliviar algunas dolencias, curar o prevenir el mal de ojo, realizar predicciones, hacer volver al amado o amada, etc. Ante ello, la alcahueta-hechicera les ofrecía servicios como el de *ligar* o sujetar la voluntad de otra persona, *desligar* o romper el maleficio, recitación de jaculatorias, elaboración de filtros, bebedizos, sahumerios, cédulas o nóminas y otros hechizos amatorios.

El empleo de nóminas y talismanes se encuentra bien documentado a través de los materiales procedentes de la Inquisición, así como también inventarios de bienes y repartos de herencias. Tal como podemos ver, por ejemplo, en el caso del proceso a Francisco Moscapar, morisco de Elda (Alicante), “por haver traído consigo una nomina [...] en que contenia y dezía que no havia padre ni hijo ni santo spiritu sino Dios solo, y que Mahoma hera verdadero mensajero, y otras cosas en lór de Mahoma, confesó que havia traído la dicha nomina para mal de ojos [...]” (AHN, Inq., 1573, 2022/7).

En el reparto de la herencia de la morisca de Novelda Catalina Ambron, sus familiares cuentan con “una domina d’or” entre sus pertenencias (AHMN, Varia, 1571), y en el inventario de bienes de Ángela Ambrón aparece “una nómina d’or ab la seua cadena” (*ibidem*, 1562).

Igualmente, el oficio de partera o madrina estuvo asociado a la hechicería. Las parteras debían llevar a cabo su cometido con sumo cuidado, ya que por sus conocimientos tan específicos y desconocidos de cara al resto de su comunidad sus tareas eran proclives de ser demonizadas.

A la creación de la nefasta imagen de este oficio contribuyó la difusión de ideas emanadas de obras como el *Malleus Maleficarum*⁷, escrito en 1486, que se convirtió en el manual indispensable de las autoridades inquisitoriales. En base a este, según María Tausiet (1997) el mito de la comadrona-bruja difundido por los teólogos la presenta como artífice de los tremendos daños que podía causar, que eran: en un primer lugar, procurar la esterilidad de la mujer y la impotencia en el hombre; si ello no le daba resultado procurarían que las mujeres fértiles no concibieran, y en caso de que lo hicieran procurarían provocar el aborto. Si a pesar de ello la criatura nacía, intentarían matar al recién nacido, y si no lo conseguían se lo ofrecerían al demonio. Evidentemente, en la propagación de este mito colaboraron otras fuerzas sociales además de la institución eclesiástica, creando una idea negativa que favoreció las acusaciones y procesos a los se vieron sometidas al considerarlas causantes de la muerte de recién nacidos y madres, de abortos, malformaciones, etc., en definitiva, de invocar al diablo o a las fuerzas sobrenaturales para manipular a su antojo.

Además, en el contexto morisco concurren otros factores que favorecen la implantación de la imagen deformada del oficio de partera, tal como sostiene E. Fernández (2014):

La coincidencia temporal entre demonización del ejercicio de la partería y el periodo de represión a la minoría morisca por parte de las autoridades cristianas parecen, asimismo, colaborar en la formación de una idea desvirtuada del ejercicio de las mujeres cuyas prácticas, procedentes de su cultura de base, representaban algunas de las formas de resistencia más reticentes a la imposición de la norma cristiana (p. 254).

Esta imagen desvirtuada contrastaba con la que se tenía en determinados círculos musulmanes, debido a que algunas de ellas eran entendidas en conocimientos coránicos y en materia teológica, competencias por las que eran reconocidas en sus ambientes. Al respecto, el profesor Bernabé Pons (2003-2007), refiriéndose al trabajo de M.^a Teresa Narváez (2003), recuerda el episodio en el que se describe a Nuzayta Kalderán en el *Breve compendio de nuestra santa ley y sunna*, contenido en el Manuscrito Dd. 9.49 de la Biblioteca Universitaria de Cambridge, donde recoge lo siguiente:

[...] anciana extranjera que ha recorrido numerosos países islámicos antes de llegar a España, recorre los caminos, especialmente de Castilla, ejerciendo de partera y maga o curandera. Parece ser, al mismo tiempo, figura respetada y reclamada entre los moriscos, que la conocen a causa de sus conocimientos islámicos, y el mismo Mancebo de Arévalo tiene ocasión de disfrutar de sus enseñanzas e incluso de tener algún encontronazo con ella.

En cualquier caso, las autoridades cristianas siempre intentaron controlar la actividad de las parteras moriscas, además de por su asociación a la brujería por la sospecha de que pudieran extender los rituales moriscos al parto y contaminar a las

7. El *Malleus Maleficarum* (*El martillo de los brujos*) fue escrito en 1486 por dos monjes dominicos, H. Kraemer y J. Sprenger, y utilizado en toda Europa por jueces, sacerdotes y magistrados, así como por las autoridades inquisitoriales en la lucha contra la brujería. “Abarcaba los poderes y prácticas de los brujos, sus relaciones con el demonio, su descubrimiento”.

criaturas al nacer. Tal como apunta Fernández (2014): “La persecución inquisitorial de los ritos del nacimiento procedentes del bagaje cultural morisco, en competición con el bautismo cristiano, se coaligaba, por tanto, con la demonización del oficio de la partería” (p. 259). En definitiva, las parteras musulmanas realizaron su labor en una esfera en la que se entremezclaban el recelo religioso y el reconocimiento a su saber.

Al mismo tiempo se desarrolla la alcahuetería como una realidad cotidiana desempeñada por mujeres –generalmente ancianas o viudas– que propiciaban encuentros clandestinos entre enamorados encubriéndolos.

La figura de la encubridora presenta dos imágenes opuestas: por un lado, la vil y transgresora de las normas establecidas, sobre todo en lo referente a la mujer que debe permanecer “preservada”, y, por otro, la necesaria e indispensable como instrumento mitigador de las necesidades sexuales reprimidas o prohibidas.

En general, la alcahueta resulta ser la mujer sola, condenada a la pobreza, que vive al margen de la protección del sistema patriarcal y que necesita buscar sus propios recursos para hacer frente a sus necesidades. A esta figura se asocia por defecto la de la hechicera; ambas actividades –alcahuetería y hechicería– se presentan vinculadas en tanto que se desarrollan en el campo de lo ilícito, en un terreno semiclandestino que es demandado y silenciado a la vez.

Si, como decíamos, los testimonios documentales relativos a sanadoras o parteras no son abundantes, en el caso de las alcahuetas o celestinas todavía el silencio es mayor. De sus actividades se tiene más noticia a través de la literatura que de las fuentes históricas. La alcahueta es la mujer conocida por los miembros de su comunidad, cuyas huellas se diluyen en el tiempo dada su intrascendencia en los actos administrativos o económicos. Es a partir de las denuncias, procesos o altercados⁸ cuando aparece, sobre todo por su asociación con la hechicería, más visible y perseguida.

No debemos olvidar que la obra literaria es un reflejo de la realidad socio-cultural del momento histórico en el que se contextualiza, en especial si el argumento se desenvuelve en periodos sincrónicos a su creación, por lo que resulta ser una valiosa fuente a la hora de analizar procesos de historia social, vida cotidiana y mentalidades colectivas, entre otros⁹.

En la literatura, la alcahueta pasa a convertirse en personaje literario, donde adquiere una tipología propia que tendrá enorme repercusión sobre todo a partir de la publicación de *La Celestina* (1499). En base a este arquetipo creado por Fernando de Rojas, su estela es seguida por autores como Lucas Fernández, *Égloga o farsa del Nacimiento*; Gil Vicente, *Auto das fadas*; Juan de Encina, *Égloga de Plácida y Victoriano*; Francisco Delicado, *La lozana andaluza*, y Feliciano de Silva, *Segunda*

8. Es el caso de una alcahueta de Murcia, llamada Bertomeva, que en 1477 es protagonista de un altercado público que lleva a un conflicto jurisdiccional (Archivo Municipal de Murcia, AMM, Actas Capitulares, 1476).

9. Por ejemplo, la figura de la alcahueta conocida como la Camacha, que aparece registrada en una causa de fe en 1572 en Montilla, es descrita en la obra de Cervantes *El coloquio de los perros*, donde nos aporta una información fundamental para comprender el personaje y su entorno (Alamillos, 2014, p. 16).

Celestina, entre otros, que dan muestra del constante uso en la literatura del siglo XVI de figuras como la alcahueta, la hechicera, la mujer vieja o la viuda debido al éxito que supuso la publicación de *La Celestina*. “Herencia que fue aprovechada por los dramaturgos coetáneos”, en palabras de Vázquez Melio (2016).

De su perfil da buena cuenta Sempronio, cuando presenta a Celestina como:

Días ha grandes que conozco en fin de esta vecindad una vieja barbuda que se dice Celestina, hechicera, astuta, sagaz en cuantas maldades hay. Entiendo que pasan de cinco mil virgos los que se han hecho y deshecho por su autoridad en esta ciudad. A las duras peñas promoverá y provocará lujuria si quisiere (Auto I).

En alusión a la mujer vieja convergen literatura y realidad, ya que se ajusta a las vivencias que muchas mujeres experimentaban al quedarse en ausencia de marido. La vieja alcahueta-hechicera permanece al margen del sistema, del que no recibe protección, por lo que se ve obligada a buscar sus formas de supervivencia sumiéndose en un submundo invisible y manifiestamente cotidiano a la vez.

En definitiva, se trata de mujeres que, pese a la adversidad, consiguen tener bastante autonomía, siendo capaces de reinventarse e introducirse en el mundo de la tercería trabajando, dentro de la discreción y procurando abiertamente ganarse la confianza de las partes implicadas.

EL CASO DE XECH XEGUA CARLES

Un interesante documento custodiado en el Archivo Histórico Municipal de Novelda (Alicante) nos aporta una valiosa información sobre el caso de una morisca que desempeñaba el oficio de alcahueta.

Se trata de un proceso de denuncia criminal que se inicia a instancia del procurador general de la villa de Novelda en septiembre de 1592 contra tres vecinos de la misma: el morisco Llois Ferreyre, Beatriu Penalba, cristiana vieja, y la viuda morisca Xech Xegua Carles.

Se inicia este proceso a partir de que Beatriu Penalba abandona la casa de sus padres para refugiarse en la de un vecino morisco, Mechor Array, huyendo de las represalias que puedan tener sus hermanos contra ella al enterarse de que está embarazada siendo soltera, ya que el asunto es *vox populi*. Al mismo lugar acuden el alguacil y el gobernador y batle de la villa, quien toma testimonio ex-oficio a la propia Beatriu y a otros testigos.

La mujer confiesa que está embarazada como resultado de sus encuentros sexuales con el morisco Llois Ferreyre –criado de Llorens Bellup–, con el que mantiene una relación sentimental desde ocho años atrás. Le acusa que fue él quien, siendo ella muy joven y virgen, la corrompió y estupro. Esta relación se interrumpió cuando él se casó con la morisca Loisa Ambron, pero volvieron a retomarla poco después. A las preguntas del interrogador sobre si tiene testigos de esta relación, contesta que tienen conocimiento de ello la mayor parte de los vecinos de su calle, un amigo de Ferreyre que solía acompañarle a menudo y especialmente la vieja morisca Xech Xegua Carles, que fue la que, desde un principio, la convenció para que se encontraran y yacieran juntos en su casa, al

igual que también lo hizo otra vecina, Catalina Mucrem, en cuya casa se encontraron algunas veces.

Por su parte, el acusado Ferreyre reconoce que tiene una relación de amistad con ella desde hace años, pero niega su responsabilidad en el embarazo argumentando que desde que contrajo matrimonio no volvieron a tener contacto alguno. Asimismo, niega también haber tenido relaciones sexuales con ella en casa de Xech Xegua Carles.

El proceso avanza con el testimonio de otras personas que actúan como testigos, como es el caso de Catalina Mucrem, amiga común de ambos, que asegura que Llois Ferreyre siempre persiguió a Beatriu Penalba porque estaba enamorado, y que fue este quien la persuadió sirviéndose de los servicios de la alcahueta Xech Xegua Carles para conseguir que le hiciera caso. Igualmente sabe que esta relación continuó tras su matrimonio y que han seguido viéndose en casa de la alcahueta, como también lo saben todos los vecinos de la calle.

La misma testigo relata cómo ella también había sido objeto de persuasión de Xech Xegua, que utilizando sus artes y mañas la convenció para que yaciera en su casa con Joan Alasmar. La alcahueta, a petición de este, había sido capaz de ganarse a la joven enfatizando en su deplorable situación como viuda sola y desamparada, que sería resuelta con la ayuda pecuniaria que le facilitaría Alasmar si colaboraba en lograr su propósito.

[...] dix que ella era sola y sens ajuda de germans ni parents y que si feya la voluntat del dit Alasmar aquell la sustentaría y li daría de menjar, de manera que la dita Borrequina Carles ab ses paraules y rahons persuadí a que ella consentí la voluntat del dit Alasmar, y així per medide aquella conegue, tractà y conversà carnalment lliurant son cos [...] (AHMN, Procesos, 1592, caja 32/7).

En este sentido, Xech Xegua Carles se ajusta perfectamente al prototipo de alcahueta habilidosa y capaz de utilizar argumentos de lo más convincentes con tal de conseguir sus propósitos y embaucar a su potencial clientela, definido tanto en la literatura como en la realidad que las escasas fuentes históricas muestran.

Uno de los rasgos característicos de toda alcahueta resultó ser su capacidad para infiltrarse en todos los ambientes. Su elocuencia y dotes manipuladoras constituyen la base de su oficio. Esta habilidad fundamental se muestra inextricablemente ligada al ámbito social femenino –al igual que lo hacen la partera o la casamentera–, en el que siempre busca toda clase de excusas y oportunidades para inmiscuirse en la intimidad de las mujeres y persuadirlas hasta lograr su objetivo. Habilidad que las lleva a fingir adivinar mediante supersticiones o hechizos aquello que solo con su aguda observación detectan y utilizan para la manipulación psicológica.

En general, la alcahueta se presentaba con otros oficios alternativos –aplicadora de ventosas, vendedora ambulante, peinadora, echadora de cartas, hilandera, curandera, corredora, plañidera y otros análogos– que le permitían el acercamiento al mundo de la mujer, así como conocer sus intimidades, debilidades y gustos, que utilizaba como artimaña para convencer.

De este modo se puede entender que el papel de la alcahueta solamente pudiera ser desempeñado por mujeres bajo la tapadera de otras actividades encubridoras y obligatoriamente femeninas, de las que dan fe tanto la literatura como la docu-

mentación derivada de la vida real (Márquez, 1993, p. 50). En opinión de Márquez (1993): “La figura literaria de la alcahueta se identifica, en su más profunda esencia, con la idea de inquieta actividad y el continuo movimiento de una lanzadera en incansable ir y venir” (p. 48).

De cualquier forma, estas facultades llegan a convertirse en punibles en el caso de denuncias y querellas, movidas por intereses particulares o prejuicios morales, derivadas de su entorno más inmediato.

Por otra parte, y siguiendo con el pleito, un amigo de Ferreyre, con el que acostumbraba a frecuentar la taberna donde trabajaba Beatriu Penalba –propiedad de su hermano–, detalla que este mostraba siempre mucho interés en hablar con ella y que ambos frecuentaban la casa de Borrequina Carles¹⁰.

Así van sucediéndose los testimonios que aseguran la existencia de la relación entre la pareja, como también van en aumento las referencias a las actividades de Xech Xegua como alcahueta y encubridora –*cobertora*–. Y se va descubriendo que es público y notorio el oficio al que se dedica la misma.

En este proceso resulta muy elocuente observar que a medida que van transcurriendo las intervenciones de los testigos el tema central va pasado a un segundo plano, para dejar paso a los asuntos relacionados con las actividades de la alcahueta, que van cobrando interés. Las desavenencias de la pareja no son ya el foco de atención principal, pero sí el negocio que tiene montado la alcahueta en torno a la necesidad de sus servicios que tienen estos amantes y otros más.

Tras la muerte del marido, esta mujer Xech Xegua, movida por la necesidad de procurarse el sustento, había optado por desempeñar un oficio tan indigno como necesario. No hay que olvidar que la tercería amorosa era imprescindible para facilitar aquellos amores no destinados al matrimonio que no tenían más opción que recurrir al oficio de la alcahuetería profesional, mientras que paralelamente subyacía la idea de inmoralidad en el ideario colectivo. Los servicios como alcahueta eran reclamados por unos y condenados por otros, pero en cualquier caso consentidos, hasta que el silencio general se rompe a partir de la denuncia de una circunstancia particular.

La viuda de Borrequí pasa a ingresar en el conjunto de mujeres cuyo oficio las ubica al margen del grupo social en el que viven, con el que interactúan y no por ello dejan de participar en él. Son mujeres solas, viudas o viejas, que están fuera del ámbito de protección del varón y de la familia de este. Precisamente Llois Borriquí era miembro de uno de los grupos familiares más notables de la villa y, a pesar de no estar amparada por ninguno de sus miembros en concreto o ser rechazada por ellos, el resto de la comunidad reconoce que su parentesco la avala e incluso algunos la tienen por buena persona, tal como se desprende de los testimonios de testigos de la defensa de Xech Xegua que, como Llorens Xudda Domelich, aseguran que es buena persona y honrada, y que pertenece a una buena familia: “es de bon llinatge y honrada y casada ab los borrequins que del millor de la present vila son” (AHMN, Procesos, 1592, caja 32/7). También un cristiano viejo –Pascual Cerdá– testifica en su favor aludiendo a su parentesco con los Borrequí, al igual que lo hace el morisco

10. Xech Xegua Carles, viuda de Lois Borrequí, también conocida como Borrequina Carles.

Miquel Moriz asegurando que es honrada porque “fonch casada ab Llois Borrequí que lo qual era home onrrat y dels bons de la present vila” (*idem*).

Es evidente que el hecho de haber estado emparentada con una de las familias más influyentes de la villa resulta ser el único argumento que esgrimen los testigos de su defensa, testigos que indudablemente conocen sus habilidades como alcahueta pero que obvian entrar en ello y que, con toda probabilidad, han requerido en alguna ocasión de sus servicios. Como ya hemos comentado, la tercería amorosa no deja de ser un oficio necesario y rechazado a la vez, sobre el que al final prevalece la condena social. En este caso, la frontera entre la aceptación y el rechazo no llega a ser tan nítida como pudiera creerse.

Pero pesa sobre ella un dato muy importante: el hecho de que ya anteriormente ha sido desterrada de la villa y su término por los mismos motivos, al mismo tiempo que a pagar una multa de veinticinco libras. Y lo que es más, había vulnerado la orden de destierro volviendo a la villa con la excusa de la necesidad de cerrar un trato para vender su casa, algo que no convence absolutamente a nadie, ya que es sabido por todos que lleva tiempo desarrollando su oficio clandestinamente. Todos saben que ha contravenido la orden de destierro, pero nadie dice nada al respecto hasta que surge este pleito. El testimonio del morisco Pere Castellani lo confirma: “Es veu y fama pública en la present vila y tots los vehins y habitants de aquella” (*ibidem*, caja 32/6). Evidentemente se trata del silencio cómplice de sus convecinos, que conocen la necesidad de sus servicios a la vez que la rechazan por vulnerar las normas morales.

Por otro lado, los testigos de la defensa de Xech Xegua Carles, además de apelar a su honradez por haber estado casada con un miembro de la familia Borrequí, esgrimen como argumento en contra de las mujeres que frecuentan la casa de la alcahueta el hecho de que estas acostumbran a hablar con otros hombres, y con ello pretenden desacreditarlas. Beatriu Penalba ha sido sorprendida en muchas ocasiones hablando con Llois Ferreyre y con otros cristianos nuevos en las afueras de la villa y este es suficiente motivo de deshonor y descalificación. Al igual que ocurre con Catalina Mucrem, que es acusada de hablar con hombres casados. Si les parece mal que una mujer mantenga conversaciones con hombres, aún parece más escandaloso que una cristiana vieja hable con moriscos. Tal como se apunta en el testimonio de Miquel Moriz, morisco: “[...] e dix que lo que ell testimoni sab e pot dir sobre lo contengut en dit capitol, es que oyt dir a algunes persones de la present vila que la dita Beatriu Penalba es estada trobada parlant ab lo dit Llois Ferreyre en les parets dels orts, e que es ver que aquella ha acostumat tenir algunes conversacions ab crestians nous” (*idem*). Razón por la cual también es tachada de “solta y lleugera de cap” (*idem*).

Evidentemente, las normas morales eran muy estrictas y las penas por infringirlas severas, especialmente si quienes las infringían eran mujeres, a pesar de que a veces la causa de la infracción fuera una conversación de mujeres con hombres casados, y mucho más si se trataba de cristianas con moriscos (Ansón, 2009). Estas penas podían ir desde el pago de una cantidad de dinero a azotes públicos e incluso al encarcelamiento.

M.^a Carmen Ansón (2009) rescata un caso ocurrido en 1565 en Torrellas, en el que dos reas presas en el castillo de la villa, María Arévalo y María Falfona, son

advertidas de que si se las sorprende de nuevo hablando con hombres casados serán condenadas a recibir cien azotes dados públicamente.

Sin embargo, habría que analizar la distribución de la justicia de forma igualitaria, ya que en todos los casos son mujeres y hombres los que conversan, recayendo solamente sobre ellas el peso de todas las críticas de sus convecinos así como las advertencias de ser castigadas ante cualquier sospecha de reincidencia.

Como ya hemos apuntado, la defensa de Xech Xegua presenta ocho testigos, de los que seis son moriscos y dos cristianos viejos. Todos defienden la honradez de la acusada en base a su parentesco político, argumento que colisiona frontalmente con la actitud intolerante de otros vecinos que la censuran vehementemente hasta acusarla de escándalo público. Llorens Xudda Domelich, cristiano nuevo, afirma: “Xech Xegua Carles es de bon llinatge y honrada y casada ab los borrequins, que del millor de la present vila son y que la dita Beatriu Penalba es molt lleugera de cap” (AHMN, Procesos, 1592, caja 32/6).

En este sentido, algunos de los vecinos más próximos afirman ser testigos de las innumerables entradas y salidas a su casa que realizan numerosos hombres y mujeres de la villa. Uno de estos testigos, Miquel Amça de Pere, propietario de una casa colindante, ya había denunciado anteriormente estos hechos: “[...] señor Llochtinent com no remediam aquesta casa de Xech Xegua ques fan aí moltes vellaqueríes, porque si non remediam men aniré de aquest carrer [...]” (*idem*).

Es evidente que, a pesar de tener sus defensores –que bien puede tratarse de falsedad testimonial que encubre actividades en las que están implicados–, tanto la alcahuetería como la hechicería y la partería están dentro de la categoría de oficios despreciados.

Concretamente, la alcahuetería constituye una verdadera amenaza contra el matrimonio convencional. Los vecinos de Xech Xegua en ningún momento arremeten contra aquellos que frecuentan su casa o requieren sus servicios clandestinamente, de hecho no es relevante la frecuencia con que entran y salen de ella Llois Ferreyre y sus amigos, sino contra la propia mujer propietaria, la alcahueta a la que consideran una verdadera amenaza para el matrimonio y un temible elemento antisocial que actúa contra el sistema vulnerando las más básicas normas sociales.

Según estos testigos, la casa de la alcahueta no solamente es frecuentada por algunas parejas de amantes para sus encuentros sexuales –caso de Llois Ferreyre y Beatriu Penalba y de Catalina Mucrem y Joan Alasmar–, sino que son muchos los hombres y mujeres que allí van. Como asegura Miquel Amça:

[...] e dix que lo que ell testimoni sab e pot dir es que tenint com te sa casa al costat de Xech Xegua Carles, de día y de nit se recollien en dita casa molts fadrins y vellacas, y entre altres coses a vist ell testimoni una y moltes voltes saltar omens y fadrins per damunt de una paret de un corral de ell testimoni [a] dins del corral de la casa de la dita Xech Xegua Carles, e que la veritat es que aquella es alcahueta y cubertora de homens y dones (*idem*).

De este testimonio, como de otros más, se deduce que la alcahueta también actúa desde su casa como si de un burdel se tratara. Funciona aquí la alcahuetería como base de un círculo vicioso de la prostitución dentro de un mundo siniestro y traicionero.

No es de extrañar que tales actividades hayan definido siempre, en la vida real, una profesión despreciable y abandonada en ocasiones a individuos procedentes de grupos sociales marginados. Hasta fechas no muy lejanas, la alcahuetería era practicada en Arabia por negras que actuaban como reclutadoras para la prostitución, igual que ocurría también en la Valencia del s. XV (Márquez, 1993, p. 113).

La proliferación más o menos tolerada de prostitutas, alcahuetas y rufianes es evidente desde finales del siglo XIV, cuando las ciudades elevan sus quejas a las Cortes sobre lo que consideran una fuente de escándalos. En Valencia son relegados a zonas contiguas a la morería y la judería. Esfuerzo inútil, puesto que no consiguen librarse de tan incómodos habitantes.

Continuando con el análisis del proceso, observamos cómo todos los acusados de frecuentar la casa de Xech Xegua –bien sean hombres o mujeres– justifican su asistencia diciendo que van allí para hablar con ella, dado que es una buena conversadora y amiga que les ayuda y da consejos. Tal como confiesa Llois Ferreyre al interrogador:

Interrogat diga si ell confessant a tengut per costum en estos anys passats entrar en casa de Xech Xegua Carles, viuda de Luis Borrequí [...] e quis tractes, negocis e parecn-tech tenia amb dita viuda per a entrar allí.

E dix que no tenía ninguna cosa que fer si no que anant pasegant sen entrava allí a rahonar y conversar ab la dita Xech Xegua Carles (AHMN, Procesos, 1592, caja 32/6).

En este escenario es cuando aparece la conexión alcahueta-hechicera. La viuda de Borrequí despliega sus habilidades como hechicera cuando se le solicita, poniendo en práctica sus conocimientos sobre técnicas de magia que ha aprendido, complementando así su oficio como mediadora en amores.

Sabemos que las alcahuetas sabían ejecutar hechizos relacionados con la magia amorosa, mediante los que forjaban las relaciones extramatrimoniales que se situaban al margen de las normas y convenciones aceptadas. Según Esther Fernández (2014): “La magia amorosa [...] consiste no solamente en un buen número de técnicas rituales y remedios para solucionar tensiones amorosas o consumir el deseo sexual de los individuos. También era un medio por el que se concebían las relaciones que escapaban al control de las convenciones matrimoniales instituidas, debido a sus características de ilegitimidad y clandestinidad, y se proyectaban en todas las capas de la población”.

Estos servicios, al igual que los propios como zurcidora de amores o corredora, podían ser reclamados por todos los sectores de la población independientemente de la pertenencia a una determinada clase social, o tanto si eran cristianos nuevos o viejos, a pesar de que sus saberes no dejaran de estar cerca de lo herético y marginal. Fernández (2014) comenta: “El prestigio de las sanadoras moriscas se refleja tanto en el recurso que las capas altas de la sociedad cristiana hacen de sus servicios, como de la actitud intolerante que muestra la autoridad religiosa y médica hacia ellas y su reacción ante la utilización de sus conocimientos herborísticos y sanadores” (p. 138).

Las mujeres moriscas, en especial, tenían fama de ser las mejores hechiceras. Se acudía a ellas para requerirles remedios que curaran los males de amores –en fuentes literarias veremos que generalmente lo hacían las mujeres para conseguir el amor del amado o para conocer las infidelidades de los maridos–, para cosechar conquistas o

para obtener favores sexuales, en el caso de los hombres, y, en general, para resolver desórdenes conyugales. “Las operaciones de magia amorosa que se empleaban por parte de ambos sexos iban encaminadas al control del otro, si bien en el caso de la mujer este control redundaba en un beneficio significativamente distinto al del hombre debido a su posición subalterna en la sociedad” (*ibidem*, p. 166).

Por otro lado, no podemos obviar la información relativa a la endogamia morisca que se desprende de este proceso. A lo largo de la causa queda patente que un morisco, Llois Ferreyre, y una cristiana vieja, Beatriu Penalba, ocultan a los ojos de sus vecinos y familiares una relación amorosa que han mantenido durante más de ocho años. Para sus encuentros necesitan del amparo de los muros de la casa de la alcahueta. Mientras, disimulan ante los demás, incluso Ferreyre es capaz de negar esta relación ante las evidentes sospechas de sus amigos, también moriscos.

Por su parte, Beatriu Penalba guarda el secreto de sus amores hasta que queda embarazada y, ante la evidencia y el miedo a las represalias de sus familiares, decide confesar. Pero en el transcurso de esos ocho años de relación él se ha casado con una morisca, Loisa Ambron.

Con toda probabilidad podemos estar ante un matrimonio concertado entre moriscos o bien ante el sometimiento de Ferreyre a una decisión determinada por la idea de pertenencia a la comunidad morisca, en la que se mantienen mecanismos de salvaguarda de su identidad como grupo. En cualquier caso se trata de un sometimiento al recurso de la endogamia, ampliamente empleado en el mundo morisco con la idea de preservar las estructuras sociales, religiosas, de identidad cultural y familiar.

En cuanto a las decisiones judiciales, podemos ver cómo en el transcurso del proceso, y habiendo valorado el juez la implicación de Llois Ferreyre en los hechos, decide dejarlo libre de la cárcel, pero toma medidas cautelares ordenando su arresto domiciliario bajo una fianza de ciento cincuenta “lliures de València”. Ante este dictamen, dos vecinos moriscos, Gaspar Coluix y Lope Benatia, se ofrecen como fiadores solidarios –“en comuna caplleuta”– para que se le levante dicho arresto y pueda transitar por la villa, pero sin salir de su término municipal. Con esta decisión los “caplleuadors” se comprometen a asumir la responsabilidad del cumplimiento de las condiciones estipuladas judicialmente. A cambio, Ferreyre queda libre.

Finalmente, Vicent Pascual, como gobernador y batle de la villa y baronía de Novelda, asesorado por *micer* Antoni Joan “doctor en costum, dret e ordinari assessor”, dicta la sentencia. En ella se considera que Llois Ferreyre y Beatriu Penalba han cometido delito por “concubinaris y amigats”, estando él casado con Loisa Ambron, por lo que se les condena a una pena pecuniaria de sesenta “morabatins de or”, más los gastos ocasionados por la causa.

En la misma sentencia la condena a Xech Xegua Carles es mucho más dura: le se darán cien azotes montada a caballo al tiempo que irá recorriendo las calles del centro de la villa; a la vez, el pregonero manifestará en voz alta su delito. Además se la castiga al destierro a perpetuidad de la villa y su término y, por supuesto, a asumir la parte proporcional del coste de los gastos del juicio. Sentencia que transcribimos:

[...] sentenciam y declaram que a la dita Xech Xegua Carles demanam en pena de cent açots los quals li sien pegats portant-la a cavall per los carrers acostumats de la present

vila, manifestant son delictes voçe tube, e res no menys la bandejam de aquella y son terme perpetuament ab imposició de majors penes en cas de contravenció, e als dits Luis Ferreyre e Beatriu Penalba condenam en pena de sexanta morabatins de or aplicadors als cofrens e fisch de sa Illma.

E res no menys condemnam a tots los desus dits y juntament e a cascu de aquells en totes les despeses de la present causa (AHMN, Procesos, caja 32/7).

En las disposiciones de los Fueros del Reino de Valencia vigentes en el siglo XVI, la pena que se contemplaba para el delito de alcahuetería, al igual que para el de vagos, vagabundos, rufianes y prostitutas, era el destierro *-bandeig-*, pena que se le aplica a Xech Xegua y que no solamente suponía la restricción de la libertad de movimientos, sino que también conllevaba serios problemas económicos al tener que iniciar una nueva vida sola en otro lugar. Además, entrañaba cierto componente de ejemplaridad o escarmiento ante el resto de los vecinos. Previamente la acusada debería recibir, unidos, el castigo físico y la vergüenza pública de ser azotada por la calle acompañada del pregonero recitando su delito.

También se contemplaba que el incumplimiento de la sanción impuesta comportaba un agravamiento de la pena, sobre todo en el caso de destierro. En esto Xech Xegua era reincidente, puesto que ya había sido desterrada con anterioridad por los mismos motivos al haber contravenido el orden con el pretexto de resolver la venta de su vivienda. Evidentemente, esto no era más que una argucia para instalarse de nuevo en la villa de Novelda y continuar realizando sus tareas como alcahueta. Como así lo hizo. Por parte de los vecinos, todos conocían esta situación ilícita, pero prácticamente nadie la denunció formalmente, a excepción del vecino de la casa colindante, Miquel Amça de Pere, que en una ocasión había acudido a las autoridades para denunciarla. En este punto queda patente el silencio general y la condescendencia de los habitantes de la villa ante sus actividades teóricamente prohibidas. Ello no impide la severidad de la condena, en este caso mucho mayor que la primera vez.

En definitiva, a pesar del peso de su consideración como actividad delictiva y vil, la complicidad de la alcahueta siempre fue el recurso más empleado por los amantes para sus encuentros clandestinos. Su relativa aceptación e impunidad puede verse como parte de un tácito reconocimiento de la sexualidad ilícita.

En general, la magia, la hechicería y, sobre todo, la intermediación en la España de época moderna nunca fueron vistas como oficios dignos. A pesar de tratarse de actividades cotidianas necesarias e instaladas en todos los grupos sociales, formaron parte del mundo de lo marginal y prohibido, contribuyendo poderosamente a ello el rechazo fomentado y difundido por el elemento eclesiástico hacia estas prácticas.

El hecho de que muchas mujeres fueran protagonistas de estos oficios, adoptándolos como estrategias autónomas para salvaguardar sus intereses al margen del marco familiar o doméstico que el sistema les había reservado en exclusiva, unido a su escaso o nulo protagonismo en los campos económico y político, ha contribuido eficazmente a la falta de visibilidad que las mujeres suelen padecer en las fuentes históricas. El caso de la morisca Xech Xegua Carles no deja de ser una valiosa excepción que, desde la microhistoria, coadyuva a seguir construyendo la historia de las mujeres.

REFERENCIAS

- ALAMILLOS, R. (2014). *Las hechiceras de Montilla: saber marginal y transmisión oral en el siglo XVI*. Col. Investigaciones Históricas, 34. Valladolid: Universidad de Valladolid.
- ANSÓN, M.^a C. (2009). «La vida cotidiana entre los moriscos». *Cuadernos de Historia Moderna. Anejos*, (8), 241-268.
- BARCELÓ, C. (1989). «Mujeres, campesinas, mudéjares». En M.^a J. VIGUERA (Ed.), *La mujer en Al-Andalus. Reflejos de su actividad y categorías sociales* (pp. 211-217). Madrid-Sevilla: Universidad Autónoma-Editoriales Andaluzas Unidas.
- BERNABÉ, L. F. (2003-2007). «Nota sobre una atribución al Mancebo de Arévalo». *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, (18), 165-171.
- FERNÁNDEZ, E. (2014). *La magia morisca entre el cristianismo y el islam*. Granada: Universidad de Granada [<http://hdl.handle.net/10481/35183>].
- LABARTA, A. (1989). «La mujer morisca. Sus actividades». En M.^a J. VIGUERA (Ed.), *La mujer en Al-Andalus. Reflejos de su actividad y categorías sociales* (pp. 219-231). Madrid-Sevilla: Universidad Autónoma-Editoriales Andaluzas Unidas.
- MÁRQUEZ, F. (1993). *Orígenes y sociología del tema celestinesco*. Col. Hispanistas. Creación, Pensamiento, Sociedad. Barcelona: Anthropos.
- MAYORGA, F. (2009). «La mujer morisca en Extremadura. Mártir y martirizada». En F. IÑESTA (Coord.), *Actas de las X Jornadas de Historia sobre la Divulgación de la Historia y otros estudios sobre Extremadura* (pp. 287-304). Llerena: Sociedad Extremeña de Historia.
- NARVÁEZ, M.^a T. (Ed.). (2003). *Tratado [Tafsira]. Mancebo de Arévalo*. Madrid: Trotta.
- RUBIERA, M.^a J. (1989). «Oficios nobles, oficios viles». En M.^a J. VIGUERA (Ed.), *La mujer en Al-Andalus. Reflejos de su actividad y categorías sociales* (pp. 71-76). Madrid-Sevilla: Universidad Autónoma-Editoriales Andaluzas Unidas.
- TAUSIET, M. (1997). «Comadronas-brujas en Aragón en la Edad Moderna: Mito y realidad». *Manuscripts. Revista d'Història Moderna*, (15), 377-392.
- VÁZQUEZ, M. (2016). «“Medio bruja asmo que es”: sobre alcahuetas y hechiceras en el teatro del primer Renacimiento». Ed. digital a partir de *Brujería, magia y otros prodigios en la literatura española del Siglo de Oro* (pp. 709-738). Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.

DISPENSAS MATRIMONIALES Y PROCESOS CRIMINALES DE MORISCOS SOBRE AMANCEBAMIENTO EN EL ARCHIVO DIOCESANO DE ZARAGOZA: UNA INTRODUCCIÓN*

Juan Ramón Royo García
Archivo Diocesano de Zaragoza

El estudio de los moriscos aragoneses ha avanzado mucho en los últimos años, aunque queda mucho más por investigar. En esta comunicación queremos dar a conocer una serie de fondos del Archivo Diocesano de Zaragoza, de la misma manera que ya se ha dado cuenta de otras noticias sacadas del mismo en varios Simposios de Mudejarismo y otras publicaciones (Latorre, Colás, Cervera, Serrano y Atienza, 2010; Borrás, 2010; VV.AA., 2013; Casaus, 2013; Lomas, 2016).

La mayoría de los moriscos aragoneses, que constituían entre el 15 y 20% de la población en el momento de la expulsión (Colás, 2010, pp. 35-36), vivían en poblaciones situadas en la diócesis de Zaragoza en un porcentaje muy superior al de otras sedes episcopales (Albarracín, Barbastro, Huesca, Lérida, Sigüenza, Tarazona y Teruel)¹, como se puede comprobar en el siguiente cuadro.

CUADRO 1
Moriscos expulsados de la diócesis de Zaragoza

COMARCA-PUEBLOS	FUEGOS	COMARCA-PUEBLOS	FUEGOS
Campo de Borja	388	Zaragoza	1.694
Agón	48	Aguilar de Ebro	33
Bisimbre	5	Botorrita	38

* Esta comunicación se incluye dentro del proyecto de investigación *Del Concejo a la familia*, dirigido por la Dra. Encarnación Jarque Martínez, de la Universidad de Zaragoza, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad, HAR 2012-34576.

1. Conviene recordar que Ágreda (Soria) dependía de Tarazona y Bechí (Castellón) hasta 1577 pertenecía a Zaragoza y desde ese año a la diócesis de Teruel (Domingo y Gutiérrez, 2006). En la población castellana el patronazgo de la Virgen de los Milagros recuerda al ocurrido en 1527, cuando se descubrió a un morisco trabajando en un día festivo.

COMARCA-PUEBLOS	FUEGOS	COMARCA-PUEBLOS	FUEGOS
Bureta	245	Cadrete	204
Fréscano	90	Cuarte	281
		Fuentes de Ebro	205
		María de Huerva	200
		Mediana	237
		Mozota	59
		Nuez de Ebro	70
		Osera de Ebro	60
		Rodén	105
		Villafranca de Ebro	52
		Zaragoza ²	150
Ribera Alta³	451	Ribera Baja	902
Alcalá de Ebro ⁴	42	Alborge	108
Azuer	9	Cinco Olivas	56
Bárboles	42	Escatrón	84
Cabañas de Ebro	42	Gelsa	331
Figuieruelas	16	Pina	92
La Joyosa	18	Sástago	170
Luceni	56	La Zaida	61
Pedrola	178		
Pinseque	3		
Pleitas	27		
Sobradiel	18		
Aranda	1.234	Bajo Aragón-Caspe	148
Aranda ⁵	152	Caspe	148
Brea de Aragón	433		
Gotor	98		
Illueca	98		
Jarque de Moncayo	253		
Mesones de Isuela	200		

2. Quizá se incluyeron aquí los de Cerdanico, propiedad de don Pedro Sesé (Lomas, 2008, p. 323, que el autor no pudo identificar). A finales del siglo XVI (1587) está documentado el mismo pueblo con otro nombre, Lugarico de don Pedro Sesé (el labrador José Osed se comprometió a pagar a un beneficiado de San Felipe 36 sueldos que quedaban de una comanda: ADZ, Registro de Decretos 1582-1622, ff. 58v-59). Se trata de Lugarico de Cerdán, en el barrio rural zaragozano de Movera, que perteneció sucesivamente a los Cerdán, Sesé, conde de Robres y, últimamente, a los marqueses de Ayerbe (<http://www.zaragoza.es/pgou/edih/oratorio-lugarico-cerdan.pdf>: consulta el 04/09/2017).

3. En el censo de 1610 aparece Grisén, con 74 casas moriscas, que se corresponde en realidad con Grisel, comarca de Tarazona y el Moncayo (Colás, 2010, p. 33).

4. Tradicionalmente identificada con Alcalá de Moncayo, en la actualidad se identifica con Alcalá de Ebro (Rodríguez, 2013).

5. En el censo de 1610 aparecen erróneamente atribuidos a Andorra (Teruel), que siempre fue una población de cristianos viejos (Colás, 2010, p. 33).

COMARCA-PUEBLOS	FUEGOS	COMARCA-PUEBLOS	FUEGOS
Valdejalón	1.336	Jiloca	40
Almonacid de la Sierra	319	Burbáguena	40
Bardallur	112		
Calatorao	57		
Épila	84		
Lucena de Jalón	6		
Lumpiaque	144		
Plasencia de Jalón	161		
Ricla	200		
Rueda de Jalón	135		
Urrea de Jalón	118		
Calatayud	738	Cuencas Mineras	123
Arándiga	125	Huesa del Común	123
Nigüella	167		
Villafeliche	446		
Daroca	58	Bajo Martín	1.238
Daroca	58	Azaila	86
		Híjar	141
		Jatiel	45
		La Puebla de Híjar	407
		Samper de Calanda	110
		Urrea de Gaén	401
		Vinaceite	58
Cariñena	528	Bajo Aragón	469
Alfamén	124	Calanda	381
Mezalocha	98	Foz-Calanda	88
Muel	306		
Belchite	742		
Belchite	310		
Codo	161		
Lagata	141		
Letux	130		
DIÓCESIS			10.089
ARAGÓN			14.233

Fuente: Serrano, 2008, pp. 412-417.

Estos fondos ofrecen un rico volumen de información que puede servir de complemento a la que existe en otros archivos y que ha sido más estudiada, como los inquisitoriales y los de protocolos notariales (Otero, 2012; Pérez, 2015). Además, sirve para compensar la pérdida o inexistencia de archivos parroquiales anteriores a

la expulsión de 1610, ya que, en el territorio diocesano actual, solo los hay en Bardallur, Cadrete, Calatorao, Cuarte de Huerva, Daroca, Épila, Mezalocha, Mozota, Muel, Pedrola, Plasencia de Jalón, Rodén, Rueda de Jalón, Sástago, Torres de Berrellén, Villafeliche, la parroquia de San Pablo en Zaragoza y en Calanda (Teruel), según la *Guía de los Archivos de la Iglesia en España* (Martí, 2001, pp. 991-996)⁶. Así, para el estudio religioso de los moriscos de casi toda la parte oriental de la diócesis y, en concreto, para todos los pueblos de la comarca del Bajo Martín hay que acudir al archivo diocesano.

En esta comunicación no se ofrece un detallado estudio del matrimonio morisco, sino que se presenta a los historiadores, que hasta ahora no han frecuentado el archivo para investigar a los moriscos⁷, unos fondos documentales donde pueden trabajar este tema: las dispensas matrimoniales y los procesos criminales. Asimismo, la existencia de un Registro de Decretos de 1582 a 1622 ha permitido conocer algunos datos sobre la tramitación de dichas dispensas y su coste, así como otras noticias interesantes.

LAS DISPENSAS MATRIMONIALES Y EL REGISTRO DE DECRETOS DE 1587-1622

Hasta el 7 de septiembre de 2017 se catalogaron unas 21.500 dispensas, faltando todavía unas veinte cajas. La primera que se ha localizado es de 1476; la última, de 1813. Las dispensas matrimoniales están ordenadas por las letras iniciales del nombre del novio⁸. A fines del siglo XVI, en épocas de sede vacante, se tramitaron también de poblaciones de la diócesis de Tarazona y hay unas pocas de localidades de la provincia de Huesca. Es un hecho comúnmente admitido que los moriscos practicaban una fuerte endogamia entre sí y que la literatura polémica rechazaba ferozmente esta práctica eclesial⁹. Estos documentos permitirán saber, al investigarlos, en qué grado se cumplía este hecho en localidades íntegramente pobladas por moriscos o en otras en las que estaban mezclados con los cristianos viejos, comprobando su práctica con la de estos –y si es cierta la afirmación de algunos

6. Se puede consultar en <http://www.scrinia.org/publicaciones.php?seccion=guia> y <https://www.mecd.gob.es/cultura-mecd/dms/mecd/cultura-mecd/areas-cultura/archivos/recursos-profesionales/documentos tecnicos/Archivos Iglesia.pdf> (consulta el 07/09/2017). Las parroquias que pasaron a Tarazona y Teruel en 1956 no están recogidas en estas diócesis. El archivo parroquial de Burbáguena está depositado en el diocesano de Teruel. En el municipal de Belchite (Zaragoza) se conserva uno de los cinco libros, que contiene, entre otros, el registro de matrimonios de 1559-1596 y a partir de 1607, faltando los años intermedios (Blasco, 1983, p. 217).

7. De septiembre de 2010 hasta junio de 2017 han acudido 843 investigadores diferentes y solo 4 indicaron que su tema de investigación eran los moriscos, igual número que los estudiosos del camino de Santiago o los judíos y muy lejos de los 383 que indicaron la genealogía.

8. Esto explica, por ejemplo, que las dispensas de moriscos abundan especialmente en la letra L, dado el alto número de los que se llamaban Lope. Entre los nombres femeninos cabe señalar el de Española, en Calanda.

9. En la literatura polémica morisca se llegó a generalizar, “llegando a afirmar que en la religión todo es cuestión de dinero [...]”. Si se quiere eludir una ley de la Iglesia, se obtiene fácilmente la dispensa con dinero: “Porque si se quiere casar/ alguna mujer con su deudo/ no lo consiente la iglesia asta que pague primero” (Cardaillac, 1979, p. 118, citando el ms. 9067 de la Biblioteca Nacional, f. 208v).

historiadores que distinguen entre los matrimonios endogámicos de los moriscos y los exogámicos de los cristianos viejos¹⁰-, los motivos alegados, como la consanguinidad, afinidad, la *angustia loci*, la escasez de dote, etc.¹¹.

Las primeras dispensas para matrimonios moriscos se tramitaron en 1533, para Miguel y Ana Muarte, de Plasencia de Jalón (cuyo archivo parroquial comienza en 1575), y Tomás de Ruste y Margarita Lumneta, de Pina de Ebro. Hasta 1560 hay muy pocas: aparecen los pueblos de Alcalá de Ebro (1539, cuando los libros parroquiales son de 1620); Letux (1544); Villafeliche (1558, muy anterior al primer libro sacramental, que es de 1609); Azaila y La Zaida (1559); Cuarte de Huerva (1560, cuarenta años anterior al primer libro de bautizados); y Rodén (1560, los *quinque libri* de este último pueblo empiezan en 1590).

A partir de 1566 experimentaron un incremento exponencial, un año después del concilio provincial reunido por el arzobispo Hernando de Aragón para poner en ejecución los decretos de Trento y en el que, significativamente, no hay ninguna disposición referente a los moriscos. En el mismo año de la expulsión aparecen procesos relativos a Azaila, Belchite, Brea, Cadrete, Híjar, Huesa del Común, Illueca, Jarque y Urrea de Jalón.

Como ejemplo incluyo las dispensas catalogadas hasta el momento correspondientes a la comarca del Bajo Martín, donde Híjar y Samper de Calanda eran pueblos mixtos y los demás totalmente moriscos. Samper y Jatiel pertenecían a la Orden de San Juan y el resto al duque de Híjar. Los únicos pueblos totalmente habitados por cristianos viejos eran Albalate del Arzobispo y Castelnou. Se puede observar una distribución muy diferente entre los pueblos y en cuanto a la cronología, destacando las ocho dispensas de Urrea de Gaén en 1599 y la presencia repetida de varios apellidos, como Monferriz, que en varias ocasiones enlazan con la familia Escandarte.

10. Por ejemplo Cardaillac (2005, p. 59), que atribuye la exogamia a las prohibiciones canónicas sin tener en cuenta la posibilidad de pedir dispensas.

11. La causa de *angustia loci* (estrechez del lugar) se aplicaba cuando una población no tenía más de 300 vecinos o 1.500 almas; la deficiencia de dote se aplicaba cuando el novio acepta a la novia sin dote o está dispuesto a dotarla, dada su pobreza; el motivo de causa pública se aplicaba cuando era voz pública que había habido relaciones sexuales entre los pretendientes o la novia estaba a punto de dar a luz, para que no quedase infamada. Estas causas están publicadas en el *Boletín Diocesano de Zaragoza* de 1902 (pp. 478-480 y 494-496), que lo toma del de Tarragona. Aunque la fecha es muy tardía, se puede comprobar que las causas son prácticamente las mismas que se daban en la Edad Moderna (salvo la de matrimonio civil previo que no existía entonces). Un ejemplo de causas múltiples está en la dispensa de Domingo Cortés, tejedor de Estercuel (Teruel), y Ana Muniesa, con un parentesco de cuarto grado de afinidad "*in forma pauperum*, con cópula y causa de que quedaría ella incasable y disfamada [sic]", con un coste de 240 sueldos, que se comprometió a pagar a Luis Capdevilla el 17 de noviembre de 1589, lo que hizo el 20 de mayo de 1590 (ADZ, Registro de Decretos 1582-1622, f. 67v). También hay otros casos, como el de Plou (1590), por su parentesco en tercer y cuarto grado de consanguinidad "con causa de angustia y estrecheça de lugar" (*ibidem*, ff. 68v-69), y el de Nogueras, por parentesco de afinidad en cuarto grado "con causa de dote menos competente" (*ibidem*, f. 69r-v).

CUADRO 2
Dispensas de los pueblos de la comarca del Bajo Martín

PUEBLO	DEMANDANTES	AÑO	CAJA
Azaila	Gaspar de Muza / Beatriz Romero	1559	118
	Lope Serrano / María Monferriz	1564	282
	Juan Serrano / Clara Gallego	1572	138
	Lope de Muza / María Pardillo	1574	496
	Miguel Pardillo / María Pastor	1579	290
	Miguel Campos / María Gacet	1595	297
	Felipe Gacet / Gracia Serrano	<i>Id.</i>	381
	Juan de Laviuda / María Serrano	1609	149
	Lope Serrano / Isabel Gaceta	1610	280
Híjar	Jerónimo de Iza / Elena Navarro	1569	130
	Carlos Calvo / Leonor Roset	1571	47
	Nicolás Diefaro / María Beltrán	<i>Id.</i>	377
	Bernardo de Araiz / Pascuala Serrano	1572	473
	Bernardo de Araiz / Rafaela Serrano	<i>Id.</i>	471
	Simón de Génova / Águeda Ferrer	1575	439
	Jaime Deiza / Isabel Falcón	1576	133
	Juan Miguel Valero / María Beltrán	1581	141
	Juan de Velcuerpo / Rosana Miranda	1582	154
	Alejandro Dica / Ana Calvo	1587	2
	Pedro de Génova / María Valero	1588	390
	Miguel Moreno / Isabel Ferrer	1591	311
	Miguel Sanz de Vargas / Ana Marcela Sanz de Vargas	1594	295
	Pedro Duesca / Catalina Batista, de Belchite	1595	382
	Juan Pej / Ana Pej	1596	166
	Juan Gonzalvo / María Ana Pina	1598	142
	Miguel de Génova / Jerónima Roca	<i>Id.</i>	304
	Pedro Lacañada / Ana Calderos	1600	382
	Pedro Jalón / Catalina Moreno	<i>Id.</i>	386
	Sebastián Monforte / Isabel Roca, de Andorra	<i>Id.</i>	437
	Juan Monferriz / Jerónima de Iza	1601	143
	Juan de Canales / Francisca Castellot	<i>Id.</i>	<i>Id.</i>
	Carlos Izar / Isabel Izar	1602	47
	Juan Cinca, de Lécera / María Calvo	<i>Id.</i>	141
	Miguel Rojed / Ana Garrod	<i>Id.</i>	304
	Pedro Arcal / Gracia Salas	1604	382
	Domingo de Bielsa / Catalina de Arcos	1605	57
	Miguel Vitoria / Gracia Guitarte	<i>Id.</i>	304
	Jerónimo Ezquerro / Jerónima Iza	1605	128
	Juan Valero / Ana Casafranca, de Mediana	1607	149
	Bartolomé Rocatín / Magdalena Castellote	<i>Id.</i>	471
<i>Id.</i> ¹²	1608	<i>Id.</i>	
Juan Gonzalvo / Mariana Pina	1609	144	

12. Son dos procesos diferentes conservados en la misma caja, consecutivamente, con los n.ºs 13 y 14.

PUEBLO	DEMANDANTES	AÑO	CAJA
Híjar	Jaime Guiu / María Canales	1610	156
	Juan Cabello / Isabel Cabello	<i>Id.</i>	166
Jatiel	Jerónimo Beluger / Jerónima Cabez	1572	125
	Alejandro Catalina / Isabel Abdalá	1587	2
La Puebla de Híjar	Lope Baquero / Gracia Serrano	1581	495
	Juan Escandarte / Gracia Monferriz	1582	154
	Jerónimo Monferriz / Jerónima Arrami	1593	125
	Juan de Morales / María Calvo	<i>Id.</i>	138
	Alejandro Rogel / Isabel de la Serna	1594	2
	Jerónimo de Lopa / María Faraj	1595	126
	Salvador Faraj / Jerónima de Larrosa	1596	436
	Juan Escandarte / Cándida Monferriz	1599	141
	Juan Escandarte de Manuel / Úrsula Monferriz	1600	145
	Sebastián Monforte / Isabel Roca	<i>Id.</i>	439 ¹³
	Sebastián Monferriz / María de Gea	1601	440
	Miguel Monferriz / Jerónima Audea	1604	304
	Miguel Engra / Jerónima Andella	1605	297
	Mateo Engra / María Lacerba	<i>Id.</i>	300
	Gregorio Engra / Adriana Monferriz	1607	118
<i>Id. / Id.</i> ¹⁴	1608	<i>Id.</i>	
Luis Engra / María Escandarte	<i>Id.</i>	279	
Samper de Calanda	Juan Alamín / Quiteria Caribente	1598	142 y 144 ¹⁵
	Miguel Alejandro Sangüesa / Cecilia Albaez	<i>Id.</i>	296
	Jerónimo Caribente / Catalina Ortiz	1599	129
	Alejandro Ortiz / Apolonia Espartero	1602	3
Urrea de Gaén	Miguel Calvo / Clara Calanda	1597	296
	Miguel de Muza / María Raiz	1598	298
	Alejandro Monferriz / Engracia Calvo	1599	3
	Alejandro Rullo / Adriana Tintor	<i>Id.</i>	<i>Id.</i>
	Carlos Burguen / Esperanza Calvete	<i>Id.</i>	48
	Juan Calvo / Sevillana Chicala	<i>Id.</i>	145
	Luis de Muza / Isabel Tintor	<i>Id.</i>	282
	Pedro Benalzadi / Adriana Ecit	<i>Id.</i>	386
	Pedro Calvo / Beatriz Tintor	<i>Id.</i>	<i>Id.</i>
	Juan Rastiello Calandino / Clara Calanda	<i>Id.</i>	489
Vinaceite	Miguel Callizo / Isabel Lope, de Letux	1603	317
	Juan de Celi / Esperanza Moreno	1604	142 y 146 ¹⁶

13. Los nombres coinciden con otro proceso de Híjar del mismo año (caja 437, n.º 29); este corresponde a la caja 439, n.º 9.

14. Son dos procesos diferentes conservados en la misma caja, consecutivamente, con los n.ºs 32 y 33.

15. Son dos procesos diferentes: caja 142, n.º 10 y caja 144, n.º 10. Hay otra dispensa a nombre de otro Juan Alamín, de Alborge, también de 1598 (caja 142, n.º 47).

16. Son dos procesos diferentes (caja 142, n.º 20 y caja 146, n.º 20).

Las dispensas tenían un coste variable, que implicaba la tramitación ante la corte eclesiástica de Zaragoza y también en Roma, donde acudía un notario de Zaragoza, en un proceso que duraba varios meses. Al menos esto sucedía a finales del siglo XVI, donde aparece Luis Capdevila, ciudadano de Zaragoza, según los actos de “condenación voluntaria” que aparecen en el Registro de Decretos de 1582-1622¹⁷. La importancia de estos documentos radica en el corto periodo al que corresponden (1587-1591), la variedad de lugares y causas que se alegan y el hecho de que, de momento, no se han encontrado más de esta naturaleza.

El 29 de mayo de 1587 Alejandro Catalina, vecino de Jatiel, se comprometió a pagar a Luis Capdevila, notario de Zaragoza, por una dispensa de tercer grado de consanguinidad con Isabel Abdalá, 13 libras jaquesas, lo que hizo efectivo el 4 de octubre (f. 5r-v).

El 20 de octubre, Francisco Zamayo, de Belchite, se comprometió a pagarle al mismo notario 34 libras por una dispensa causada por el mismo grado de consanguinidad y dote menos competente a favor de Juan Zamayo y María Ullero (f. 54v).

Pocas semanas después, el 14 noviembre, León el Gazo de Pleitas se comprometió a pagarle por una dispensa para Lorenzo y Bárbara Elgazo, por cuarto grado de consanguinidad y *angustia loci*, 16 libras, que pagó el 24 de mayo siguiente (f. 55).

En el caso de Jerónimo Pariente, de Mozota, la cantidad fue de 700 sueldos de una dispensa para Juan Culán y Beatriz Pariente, por ser parientes de tercer grado y por dote de menos competente; el pago, comprometido el 28 de enero de 1588 se realizó el 4 mayo (f. 59r-v).

El herrero de Burbáguena Juan de Ágreda compareció el 11 de febrero obligándose a pagar 760 sueldos por una dispensa para María de Ágreda por las mismas causas (ff. 59v-60).

Juan Asensio y Tomás Bermejo, de Cabañas de Ebro, tuvieron que pagar 720 sueldos por las mismas razones para una dispensa para Ambrosio el Royo menor de días y Cándida Royo el 10 de marzo de 1589, que fueron satisfechos el 21 de agosto (f. 62v).

Lope Azán y Miguel Royo, labradores de Cadrete, se comprometieron por 760 sueldos por una dispensa para Alejandro Azán y María Calvo “con causa de angustia y estrechez del lugar” y tercer grado de consanguinidad el 16 mayo y pagaron el 19 de septiembre (f. 64).

Los labradores calandinos Juan Zaine y Alejandro Pinginete tuvieron que dar una cantidad mucho más elevada, quizá por la concurrencia de causas: 2.000 sueldos para el matrimonio entre Lope Pinginete y Española el Conde, dado que había segundo y tercer grado de consanguinidad por una parte y tercero y cuarto de afinidad por otra. El compromiso realizado el 22 de junio de 1589 fue cumplido por Juan del Conde y Juan de Zeyne, por manos de Juan Compañero, domiciliado en Zaragoza y miembro de un destacado linaje morisco, el 29 de julio de 1591,

17. Se trata de un registro único que tiene poco que ver con los Registros de Vicariato General que comienzan en 1581 y que recogen fundamentalmente la institución de beneficios y capellanías, y ordenaciones (reglamentos) de cofradías, aunque también hay concesión de indulgencias, licencias para venerar reliquias o tener oratorios privados, etc. En este caso aparecen registros de pagos, relajación del juramento de compromisos matrimoniales, relación del proceso incoado en los tribunales, etc.

después que el 23 de marzo el notario Francisco Martínez le mostró la dispensa a Lope Pinginete (f. 65).

Carlos de María y Violante la Royá, de Cuarte de Huerva, se comprometieron a dar 1.000 sueldos por la tramitación de una dispensa de segundo y tercer grado de afinidad para Carlos de María e Isabel Ibáñez con causa de dote menos competente el 14 de septiembre de 1589 (f. 66r-v).

El 17 de noviembre del mismo año María Menlay, viuda relicta de Francisco Lindo, de Mediana, y su hijo de este nombre se condenaron a entregar a 680 sueldos por la tramitación de una dispensa por tercer grado de consanguinidad y dote menos competente para Miguel Farch y Ángela Lindo alias Moreno. El pago se hizo efectivo el 12 de enero de 1591 (ff. 67v-68).

El 25 de enero de 1590 Daniel Pinget se comprometió en 390 sueldos por una dispensa de tercer grado de consanguinidad con dote menos competente para su matrimonio con Blanca Monferriz, de Calanda (f. 68r-v).

LOS PROCESOS CRIMINALES

El catálogo de los procesos criminales fue publicado en el año 2000 y, posteriormente, se hizo un estudio sobre los relativos a los siglos XV y XVI (Falcón y Motis, 2000; Motis, 2002). La serie comienza en 1418 y abarca hasta 1804. Su número se acerca a los dos mil (1.891). Entre 1526 y 1611 hay 1.118 procesos (números 86 a 1.224 del catálogo). Buena parte implica a los moriscos, pero también hay procesos por magia (estudiados por María Tausiet en muchos de sus trabajos), picaresca religiosa, implicaciones en las alteraciones de 1591 (investigados por el autor de esta comunicación) y en la guerra de Sucesión, violencia contra el clero, robos, asesinatos, atentados contra la inmunidad eclesiástica, etc. Isabel Falcón (Falcón y Motis, 2000, pp. XV-XVI) distinguió siete apartados:

1. Delitos contra Dios y la religión (blasfemias, hechicería, herejía, incumplimientos de los mandamientos...).
2. Delitos de sangre (asesinatos, agresiones, etc.), muchas veces agravados por cometerse en lugares sagrados.
3. Delitos contra la propiedad (robos, estafas, usura...).
4. Delitos contra el honor (injurias y calumnias).
5. Delitos de falsedad documental, monetaria, etc.
6. Delitos contra la moral sexual y la familia (amancebamientos, matrimonios ilícitos, violaciones, homosexualidad, etc.).
7. Delitos de los clérigos relacionados con el incumplimiento de sus promesas sacerdotales y sus deberes pastorales.

Los primeros procesos vinculados a pueblos moriscos son contra dos párrocos: el vicario de Mezalocha, que ejercía su ministerio sin licencia episcopal y con poco celo (1534) (sig. C-10/8, n.º 111), y el de Villafeliche por amancebamiento (1556). El primero que implica directamente a moriscos es uno relativo a Huesa del Común (1560), de solo cuatro folios. En el siguiente cuadro se indican, para facilitar su posible consulta por investigadores interesados, los procesos relativos a amancebamiento o matrimonios en grados prohibidos, que no hacían posible la

obtención de dispensa, con algunos que muestran relaciones adúlteras entre cristianos viejos y moriscas.

El ámbito geográfico es muy amplio: Almonacid de la Sierra, Arándiga, Belchite, Brea de Aragón, Cadrete, Calanda, Calatorao, Caspe, Fuentes de Ebro, Gotor, Huesa del Común, Épila, Jarque, Lumpiaque, María de Huerva, Mediana, Mesones de Isuela, Mezalocha, Pedrola, La Puebla de Híjar, Ricla, Rodén, Urrea de Gaén, Urrea de Jalón y Zaragoza. En bastantes casos hay un parentesco de afinidad en tercer grado. Buena parte de los procesos son muy breves (cuatro, seis, nueve, diez folios...). Cabe destacar la presencia repetida de la familia Monferriz, presente en Calanda, Híjar y La Puebla de Híjar, también documentada en las dispensas matrimoniales.

Un caso interesante es el de Miguel y Ángela de Ullero, vecinos de Belchite, que no se habían casado pese a tener dispensa y cohabitaban desde hacía un año (1594), que se ha localizado en este archivo (caja 311): se les amonestó y prohibió que compartiesen espacios cerrados o sospechosos, so pena de pagar veinte escudos por cada ocasión que burlasen la prohibición. El acusado fue condenado al destierro de Belchite durante seis meses, debiendo pagar veinte escudos para saldar los gastos fiscales y la guerra contra los infieles, y al finiquito de las costas procesales (136 sueldos), “nunca después de ser puesto en libertad”. Cumplidas íntegras las penas, el ordinario los casaría por palabras de presente, pudiendo llevar desde entonces vida marital, puesto que tenían la dispensa (Falcón y Motis, 2000, p. 209, n.º 696).

CUADRO 3
Procesos criminales por amancebamiento

AÑO	LOCALIDAD	PROCESADOS	PARENTESCO	SIG.
1560	Huesa del Común	Miguel de Andallo / Catalina de Alcari	2.º consang.	C-6/7
1562	Almonacid de la Sierra	Juan de Arando / María Castellana María la Oliva, viuda / Juan Pedrulo (a) el Cosedor	Primos segundos Hermano del primer marido	C-1/6 C-10/12
	Lumpiaque	Rodrigo Velius / María Azán Gil Gualzit, viudo / Valera	3.º consang. Prima hermana de la primera mujer	C-19/9 C-2/18
1563	Belchite	Pedro Gacet, viudo / Catalina de Meria Juan Burces / Isabel Cubero	Prima hermana de la primera mujer 2.º afinidad	C-27/9 C-27/22
1566	Mediana	Pedro Ozen / Jeronima Faget Jeronio Ballesterero / Adriana Tortero Miguel Berón / María Moraga Pedro Folgado / Isabel Azán	3.º consang. 3.º consang. 2.º y 3.º consang. 3.º consang.-primos	C-1/42 C-2/21 C-19/32 C-34/3

AÑO	LOCALIDAD	PROCESADOS	PARENTESCO	SIG.
1573	Almonacid de la Sierra Belchite	Lope el Royo / Esperanza la Royo Jaime el Royo / Ana la Andona Juan Moracho Fco. Azel / Ana Cidón	Consang. <i>Id.</i> 3.º afinidad 3.º y 4.º consang. ¹⁸	C-4/18 C-4/24 C-25/6 C-60/8
1574	Calanda	Lope Finginet / Esperanza Monferriz Carlos Samperuelo / Española Arabez ¿Antonio Tristán / Gracia Garrida?	3.º consang. <i>Id.</i> Primos	C-1/2 C-1/23 C-30/28
1579	Cadrete	Luis (a) Leonis Lobet		C-10/40 ¹⁹
1583		Miguel Vicente		C-28/3 ²⁰
1584	Belchite	Carlos Costuri / María Burillo Alfonso el Raez / Jerónima Monter	Tío y sobrina 3.º consang.	C-10/29 ²¹ C-34/9
1585	Belchite Calanda	Miguel Corral / María Labrit Carlos Costuri / María Burillo Rodrigo de Macho / Esperanza de Macho	2.º y 4.º consang.	C-1/3 C-10/35 C-39/13
1587	Pedrola	Valerio de Obecar / María Alvar Juan Guillén / Ana Uzmén	3.º consang.	C-1/5 C-19/31 ²²
1588	Urrea de Gaén Arándiga Calanda	Pedro Calvo / Beatriz Rulla Juan Calandino / Clara Calanda Daniel Calanda Fernando Calvo / Guiomar Omedón Alejandro Cayt / Aldonza X Ambrosio Horio / Isabel Xarique Lope de Macho / Española Trompeta	3.º y 4.º consang. 3.º consang.	C-2/5 C-31/15 C-38/15 ²³ C-38/21 C-21/20 ²⁴ C-46/7
1588-1591	Calanda	Lope el Conde / Aldonza Anadón	3.º consang.	C-12/20
1589	Urrea de Gaén	Miguel Calvo / Clara Calanda	3.º consang.	C-12/24
1590	Cadrete	Leonís Lobet / Gracia Mazerol Juan Cuscullan / María Çcat	Afinidad	C-12/25 C-37/34

18. Padres de cuatro hijos, convivían hacía 13 años.

19. Se le acusa de concubinato con Esperanza Lucas de la Barca, sobrina carnal de su segunda mujer, Ángela Banco, una vez que enviudó.

20. Acusado de bigamia: estaba casado con Susana Blasco, natural de Aguilar (de Ebro), y con Juana Cebrián, de Codo, sin haber falleció la primera. De las dos se afirma que “eran muy virtuosas”.

21. Vivían juntos. Él le había dado promesa de matrimonio.

22. Él era cristiano viejo y vivían amancebados.

23. Casado con María Chicalla, vivía en casa de una tal Adriana.

24. Vivían amancebados. Él estaba casado en Nuez de Ebro.

AÑO	LOCALIDAD	PROCESADOS	PARENTESCO	SIG.
1591	Gotor	Jerónimo Quiñazet / María Quiñazet Alejandro Guerrero / Blanca Guerrero	3.º y 4.º consang. <i>Id.</i>	C-17/7 C-18/24
	Calanda	Lope de Macho / Española Trompeta Amadro Reguant / Española Arabex Miguel Lagardet / Esperanza Chicalla Pedro Larrosa / Clara Trompeta Carlos Moçastevi / Esperanza Jayel Rodrigo de Macho / Esperanza de Macho	3.º consang. 2.º y 3.º consang. Primos segundos Primos hermanos 2.º afinidad	C-35/5 C-37/37 C-38/7 ²⁵ C-38/27 C-44/22 C-44/24
1592	Fuentes de Ebro	Miguel Arévalo / María Chacho Felipe Chacho / Celina Gabriel de Vivas / Adriana Menlay	Primos de 2.º 3.º consang. 3.º consang.	C-32/10 C-36/14 C-18/13
	Rodén	Pedro de Guerto / Clara Menlay Pedro Torrellas / Gracia Carax Juan Cernicvero del Muro / Catalina Palomo	2.º y 3.º consang. <i>Id.</i> 2.º y 3.º consang.	C-31/23 C-31/27 C-37/7
	Urrea de Jalón	Pascual Pérez / Ana Belengala		C-33/4 ²⁶
	Urrea de Gaén	Juan Calvo / Sevillana Chicalla		C-60/20
1593	Urrea de Gaén	Alejandro Ceit / Aldonza Tamen		C-23/10 ²⁷
	Almonacid de la Sierra	Jerónimo Anadón / Ana la Caculana María de Oveja Pedro Celi / Isabel Morata	2.º afinidad	C-27/39 ²⁸ C-34/20 ²⁹ C-44/23 C-40/8
	Urrea de Jalón	Miguel de Albalenz / Ana la Abengala		
1594	Belchite Brea	Miguel de Ullero / Angela de Ullero Miguel Ricle (a) Moreno de la Lama / Gracia la Ferrera	3.º y 4.º consang. Afinidad	C-18/23 C-32/20
	Épila	Miguel Alcosuendi / Catalina de Pex ³⁰		C-34/10
	Urrea de Gaén	Juan Rostillo Calandino / Gracia Calanda Pedro Benelcadi de Manuel / Çeit ³²	4.º consang.	C-23/1 ³¹ C-27/29

25. Su unión en grado prohibido duraba dieciséis años.

26. Ella era morisca. Vivían amancebados. El nombre de ella coincide con el de una procesada al año siguiente.

27. Su relación duraba ocho años.

28. Vivían juntos desde hacía doce años sin pedir dispensa.

29. Estaba casada con un vecino de Torrellas, pero se negaba a tener relaciones con él por el odio que se tenían y daño que se hacían.

30. Procesados de nuevo en 1596.

31. La relación duraba seis años.

32. Él fue procesado de nuevo por contumacia ante sus reiteradas incomparencias ante la corte eclesiástica entre 1594-1595 (C-74/15).

AÑO	LOCALIDAD	PROCESADOS	PARENTESCO	SIG.
1594	Caspe La Puebla de Híjar	Pedro de Luna / Isabel Almidosa Salvador Tecedor / Ursual Carnier y Juan Monferriz / María Lasierra ³⁴		C-23/8 ³³ C-27/27
1595	Mesones de Isuela Jarque	Juan Gualit / María Camera Jerónimo Zaén / Isabel de Obecar ³⁵	3.º y 4.º consang.	C-33/1 C-41/20
1596	Urrea de Jalón Épila	Pedro Cabez / Isabel Ferrero ³⁶ Miguel Alcosuendi / Catalina de Pex ³⁷		C-34/2 C-74/18
1597	María de Huerva Mezalocha	Francisco Alijho (a) de la Pexa ³⁸ Jerónimo de Uzey (a) Lobo / Violante Xajel (a) Buta		C-33/13 C-75/15
1598	Urrea de Gaén	Juan Calbet		C-37/3 ³⁹
1600	La Puebla de Híjar Urrea de Gaén	Jaime Monferriz / Jerónima Monferriz Pedro Castán / Catalina Díez ⁴⁰	Prima de su primera esposa	C-38/18 C-38/26
1604	Híjar Lumpiaque Mesones de Isuela	Luis Monferriz / Leonor Raye Francisco Citino / María de Cambras ⁴¹ Jerónimo Pex Miguel Bibache / Gracia Jamilo	3.º consang.	C-12/7 C-10/26 C-11/16 ⁴² C-7/25 ⁴³

33. Él era viudo cristiano viejo y estaba amancebado con esta morisca desde hacía tres años.

34. El proceso conjunto es por amancebamiento. La primera estaba casada con Miguel Hadaria; la segunda era soltera.

35. Habían tenido un hijo. Él quiso casarse además con su prima Laura Obecar, con la que había mantenido relaciones sexuales.

36. Ella estaba casada. Él ya había sido amonestado en 1593.

37. Ella estaba casada y la relación duraba dos años (C-74/16, n.º 768).

38. Casado con Ángela Royo, la abandonó y vivía con su hermana María Royo desde hacía tres o cuatro años. Es uno de los procesos más extensos, con 146 folios.

39. Amancebado con su convecina, La Carrilla, durante más de catorce años.

40. Se habían casado en la catedral de Calahorra sin haberse amonestado.

41. El demandado era un panadero, casado, de más de sesenta años, que mantenía relaciones adúlteras con la mujer de Miguel Jarquín, a quien tenía contratado, y con su consentimiento, seguramente por su pobreza.

42. Mantenía relaciones con una mujer casada que no se identifica.

43. Ella estaba casada con Miguel Cidilla.

AÑO	LOCALIDAD	PROCESADOS	PARENTESCO	SIG.
1605	Lumpiaque	Juan Tarique del Pozo ⁴⁴ Alejandro de Momi		C-11/15 C-38/17
1606	Mediana ⁴⁵ Ricla Urrea de Jalón	Juan Fierro / Isabel Monferriz y Francisco Fragino (a) Filamos / Ana Gomera Marco Castillo / Catalina de Alquerín Lope el Gazo	4.º consang.	C-29/12 C-42/3 C-42/7
1607	Urrea de Gaén	Daniel Falcón / Clara Layte	4.º consang.	C-19/18
1608	Calanda	Daniel Omadiel / Aldonza Omadiel Amador Gato ⁴⁶	3.º consang.	C-7/26 y 39/5 C-38/19
1609	Almonacid de la Sierra Fuentes de Ebro Lumpiaque Zaragoza	Carlos Royo ⁴⁷ Jerónimo Prince / María Rajar Juan Tarique del Pozo ⁴⁹ Agustín Colato / Isabel Fernández (a) Morales Jerónimo Galindo / X. Lapaça ⁵⁰ Damián Jarife / María Gil Miguel Castellano / Ángela de...	3.º consang. ⁴⁸	C-60/10 C-6/10 C-11/24 C-6/15 C-5/2 C-29/8 C-41/22
1611	Calatorao	Jusepe Pérez / Isabel Royo		C-9/5 y 29/1

CONCLUSIÓN

El Archivo Diocesano de Zaragoza guarda una importante documentación sobre los moriscos aragoneses, por su cantidad y calidad, que espera la consulta de los investigadores. Las fuentes aportadas pueden servir de complemento a las que existen en otros archivos y permitir un mejor conocimiento de los moriscos, de sus

44. Vuelto a procesar en 1609.

45. Es el mismo proceso.

46. Natural de Calanda, donde estaba casado, estaba amancebado con una viuda en la capital.

47. Casado y con hijos, había vivido amancebado con una mujer de Cinco Olivas y entonces cohabitaba con otra mujer, Isabel de Xuercas.

48. Con dos niños, son condenados al destierro.

49. Amancebado con una mujer casada de Rueda de Jalón.

50. Amancebados más de seis años, vivían en la calle del Olivar.

diferentes modos de vida, de los miembros de las diferentes familias más o menos importantes, de su evolución en cada localidad, etc., teniendo en cuenta que no vivían aislados sino interrelacionados con sus supuestos enemigos, los cristianos viejos.

En todo caso, aun siendo conscientes de que fuesen fieles a su cultura y religión musulmanas, considero que no hay que partir desde un principio de la sospecha –que será la visión de los inquisidores– sino, como en la justicia, con la presunción de inocencia, es decir, de su coexistencia y posibilidad de integración en la sociedad que les tocó vivir. Cayendo en el riesgo del presentismo, la realidad actual nos muestra cómo no siempre es fácil y cómo hay diferentes grados de integración, en cada generación y en cada país, y lo mismo se puede afirmar de los moriscos de cada región española en su momento. Con mayor motivo en Aragón, donde no había diferencias en la vestimenta o en la lengua, como se ha demostrado por los historiadores.

REFERENCIAS

- ALFARO, F. J. y ROYO, J. R. (2018). *Dispensas matrimoniales de la Diócesis de Zaragoza, siglos XV al XIX*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico. Consulta en: https://ifc.dpz.es/recursos/publicaciones/37/11/_ebook.pdf.
- BLASCO, A. (1983). «El Archivo histórico de Belchite: fondos notarial, parroquial y municipal». *Cuadernos de historia Jerónimo Zurita*, (45-46), 167-236.
- BORRÁS, G. (2010). *Mudéjar. El legado andalusí en la cultura española*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza-Gobierno de Aragón.
- CARDAILLAC, L. (1979). *Moriscos y cristianos: un enfrentamiento polémico: (1492-1640)*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- CARDAILLAC, Y. (2005). *Los nombres del diablo: ensayo sobre la magia, la religión y la vida de los últimos musulmanes de España, los moriscos*. Granada: Universidad de Granada.
- CASAUS, M.^a J. (Coord.). (2013). *Los moriscos en los señoríos aragoneses. Actas de las Terceras Jornadas del Proyecto Archivo Ducal de Híjar-Archivo Abierto*. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares.
- COLÁS, G. (2010). «Nueva mirada sobre la expulsión de los moriscos aragoneses y sus consecuencias». *Chronica nova*, (36), 15-41.
- DOMÍNGO, T. y GUTIÉRREZ, M.^a R. (2006). «Betxí, un enclave levantino en las diócesis aragonesas de Zaragoza (1270-1577) y de Teruel (1577-1956)». *Memoria ecclesiae*, (28), 509-523.
- FALCÓN, M.^a I. y MOTIS, M. Á. (2000). *Procesos criminales en el Arzobispado de Zaragoza*. Zaragoza: Gobierno de Aragón.
- LATORRE, J. M., COLÁS, G., CERVERA, M.^a J., SERRANO, E. y ATIENZA, A. (2010). *Bibliografía y fuentes para el estudio de los moriscos aragoneses*. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares.
- LOMAS, M. (2008). *La expulsión de los moriscos del Reino de Aragón. Política y administración de una deportación (1609-1611)*. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares.

- LOMAS, M. (2016). *La expulsión de los moriscos de España: (1609-1614)*. Valencia-Granada-Zaragoza: Universitat de València-Universidad de Granada-Universidad de Zaragoza.
- MARTÍ, J. M.^a (2001). *Guía de los archivos de la Iglesia en España*. Barcelona: Archivo Diocesano.
- MOTIS, M. Á. (2002). *Pecado y sociedad en Aragón (ss. XV-XVI)*. Zaragoza: Gobierno de Aragón.
- OTERO, S. (2012). *La reconstrucción de una comunidad. Los moriscos en los Reinos de Córdoba y Jaén (ss. XVI y XVII)* (Tesis doctoral). Universidad de Córdoba.
- PÉREZ, E. (2015). *Aplicación de una herramienta informática al estudio antropológico de la cuestión morisca* (Tesis doctoral). UNED, Madrid.
- RODRÍGUEZ, F. S. (2013). «¿Alcalá de Moncayo o de Ebro?: un topónimo confuso en la *Geografía de la España morisca* de Henri Lapeyre». *Actas del XII Simposio Internacional de Mudejarismo* (pp. 593-600). Teruel: Centro de Estudios Mudéjares.
- SERRANO, E. (2008). «Aragón moderno». En E. FERNÁNDEZ (Dir.), *Historia de Aragón* (pp. 379-622). Madrid: La Esfera de los Libros.
- VV.AA. (2013). *Actas del XII Simposio Internacional de Mudejarismo*. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares.